НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛАРУСИ
Институт философии
БЕЛОРУССКИЙ ЭКЗАРХАТ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ НА ОСНОВЕ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЙ И ЦЕННОСТЕЙ

Материалы Международной научно-практической конференции (Жировичи, 27 мая 2010 г.)

Минск
«Беларуская навука»
2010

УДК 37.015.31:17.022.1(082)
ББК 74.200.51.я43
Д85

Научный редакционный совет:

доктор экономических наук, профессор,
член-корреспондент НАН Беларуси М. В. Мясникович (сопредседатель);
доктор богословия, профессор Высокопреосвященный Филарет,
Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси (сопредседатель);
доктор философских наук, профессор, академик НАН Беларуси Е. М. Бабосов;
доктор исторических наук, профессор А. А. Коваленя;
доктор социологических наук, профессор И. В. Котляров;
кандидат философских наук, доцент А. А. Лазаревич;
доктор исторических наук и доктор архитектуры, профессор,
член-корреспондент НАН Беларуси А. И. Локотко;
доктор филологических наук, профессор,
член-корреспондент НАН Беларуси А. А. Лукашанец;
кандидат богословия, доцент архимандрит Иоасаф (Морза);
доктор философских наук, профессор А. И. Осипов;
доктор философских наук, профессор, академик НАН Беларуси Д. И. Широканов

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор П. А. Водопьянов,
доктор философских наук Р. А. Смирнова

Д85 **Духовно-нравственное** воспитание на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей : материалы Междунар. науч.-практ. конф., Жировичи, 27 мая 2010 г. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии, Белорус. Экзархат Моск. Патриархата Рус. Правосл. Церкви; науч. ред. совет: М. В. Мясникович, Высокопреосвящ. Филарет [и др.]. — Минск : Беларус. навука, 2010. — 389 с.
ISBN 978-985-08-1235-3.

Сборник содержит доклады и тезисы докладов, представленные на Международной научно-практической конференции «Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей», организованной в контексте программы сотрудничества Национальной академии наук Беларуси с Белорусской Православной Церковью и проведенной Институтом философии 27 мая 2010 года на базе Минской Духовной Академии имени Святителя Кирилла Туровского при Свято-Успенском Жировичском монастыре.

Предназначен для ученых-философов, социологов, историков, культурологов, специалистов в области истории религии и религиоведения, богословов, а также практиков системы образования и воспитания, аспирантов, студентов и всех, кто интересуется актуальными проблемами и перспективами диалога Государства, Общества и Церкви в деле формирования современных воспитательно-образовательных стратегий, отвечающих задаче духовно-нравственного совершенствования человека.

УДК 37.015.31:17.022.1(082)
ББК 74.200.51.я43

ISBN 978-985-08-1235-3

© Оформление. РУП «Издательский дом «Беларуская навука», 2010

НАУЧНЫЙ И ДУХОВНО-КУЛЬТУРНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ НАЦИИ — ОСНОВА УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ. ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО И ДОКЛАД ПРЕДСЕДАТЕЛЯ ПРЕЗИДИУМА НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК БЕЛАРУСИ М. В. МЯСНИКОВИЧА

Ваше Высокопреосвященство!
Уважаемые гости, участники конференции!

Позвольте мне от лица Национальной академии наук Беларуси и всей научной общественности страны приветствовать участников конференции, которая проводится в рамках реализации Программы сотрудничества Академии наук и Белорусской православной церкви. В нашей стране, без преувеличения, выстроен уникальный, не имеющий аналогов в мире, механизм партнерства духовной и светской сферы во благо человека. В апреле 2010 года Президент нашей страны, принимая участие в торжественном заседании Синода Белорусской православной церкви, использовал для характеристики отношений между светской и духовной властью Беларуси прекрасное слово — «симфония». Оно очень емко отражает глубину государственной политики в духовно-нравственной сфере и уровень стратегического взаимодействия церкви и государства в Республике Беларусь.

Одним из ярких проявлений этого является и форум, организованный Академией наук совместно с Белорусским экзархатом Московского патриархата Русской православной церкви. В его названии не случайно указано «научно-практическая конференция». Как и в других сферах общественной жизни, в научной сфере мы ушли от антагонизма «наука — религия». Это моя принципиальная позиция как руководителя высшей научной инстанции страны, и ее я неоднократно высказывал в средствах массовой информации.

Наука и религия работают на одну цель — улучшение жизни человека. Доказательством этого являются результаты конференций, участие в которых наряду со светскими учеными принимают ученые-богословы. Кирилло-Мефодиевские, Свято-Михайловские, Евфросиниевские чтения, Международная научно-практическая конференция «Беларусь: государство, религия, общество» непосредственно направлены на консолидацию белорусской нации, воспитание патриотизма, гражданской ответственности, сохранение духовной преемственности поколений. Эти составляющие определяют государственность, задают модель социально-экономического развития. В Республике Беларусь она характеризуется просто: «Государство для человека».

Обобщающим показателем уровня социально-экономического развития является индекс развития человеческого потенциала. Человеческий потенциал — это и основной ресурс для экономического развития Республики Беларусь. Говоря об этом показателе, нужно подчеркнуть, что здесь наша страна добилась определенных успехов. По данным последнего Доклада о развитии человека, издаваемого ООН, Беларусь заняла 68 место, опередив все страны СНГ, и вошла в группу стран с высоким уровнем развития человеческого потенциала.

Но цели, стоящие сегодня на повестке дня, являются еще более амбициозными. Глава государства в Послании белорусскому народу и Национальному собранию поставил стратегическую задачу: вхождение Беларуси в ближайшие 2—3 года в число 50 стран с наиболее высоким индексом развития человеческого потенциала. Это должно стать краеугольным камнем стратегии социально-экономического развития на очередную пятилетку, которая разрабатывается в настоящее время по поручению Президента страны.

Обозначим круг факторов, за счет которых Беларусь может войти в число 50 лучших стран мира по развитию человеческого потенциала. Известно, что данный индекс состоит из трех компонент.

Во-первых, уровень образования в стране. Здесь у Беларуси традиционно высокие позиции — одни из лучших в мире. Соответственно, максимальным является и значение данной компоненты. Ресурсов для наращивания рейтинга по данному направлению практически не имеется.

Во-вторых, ожидаемая продолжительность жизни. По этой компоненте наши показатели (67,5 лет), к сожалению, не столь высоки по сравнению со среднемировыми (70 лет в 2009 году). В среднем по европейским странам продолжительность жизни на 9 лет больше. Мировыми рекордсменами являются Япония со средней продолжительностью жизни в 82,7 года и Швейцария с показателем 81,7 года. Дело в том, что демографические тенденции формируются на долгосрочной основе. За один-два года их переломить не получится. Конечно, остается ощутимым влияние и чернобыльской катастрофы, и демографической ямы, которая была сформирована неустроенностью первой половины 90-х годов XX века, но есть и причины, коренящиеся в образе жизни людей. Именно в силу этих причин роль Церкви в духовно-нравственном воспитании, борьбе с алкоголизмом, наркоманией, асоциальным образом жизни сложно переоценить, а веское слово духовенства должно звучать громче. Не остается в стороне и государство, внося значительный вклад в кропотливую образовательно-воспитательную работу: принят к осуществлению системный пакет мер, который уже приносит результаты. Речь идет о реализации на практике положений национальной Концепции демографической безопасности, о стратегии развития здравоохранения, фармацевтической отрасли, о повышении социальных гарантий и стандартов жизни. Вместе с тем по объективным причинам рассчитывать на быстрый рост белорусского рейтинга развития человеческого потенциала по данной компоненте пока не приходится — сказывается влияние долгосрочных демографических трендов.

Следовательно, основным фактором роста индекса развития человеческого потенциала нашей страны в ближайшие годы следует признать третью компоненту — душевой уровень валового внутреннего продукта.

В 2009 году душевой ВВП Беларуси по паритету покупательской способности (12 737,1 долл.) составлял 70,5% к уровню Польши, 77% к уровню Литвы, 85,4% к уровню России и был вдвое выше уровня Украины. К среднему уровню пяти стран-соседей душевой ВВП Беларуси составил 90,8%. Чтобы обеспечить достижение поставленных амбициозных целей по развитию человеческого потенциала, Программа социально-экономического развития страны на 2011—2015 годы в качестве целевого ориентира должна ставить задачу к 2015 году достичь уровня душевого ВВП Польши с учетом прогнозных темпов роста ВВП этой страны. По нашим расчетам, для этого требуются среднегодовые темпы роста ВВП на уровне 109,5% в год (темп роста реального ВВП за пятилетку — 157,5%). При этом рост номинальных денежных доходов в долларовом эквиваленте должен составить 238%, что обеспечит повышение среднемесячной заработной платы с 425,1 долл. в 2010 году до 1010,9 долл. в 2015 году. Но в проекте программных документов, разрабатываемом по поручению Главы государства, содержатся и более напряженные сценарии развития. Впрочем, главными являются не количественные показатели, а качество экономического роста и механизмы его обеспечения. Об этом пойдет речь на IV Всебелорусском народном собрании, на котором будет рассмотрена пятилетняя Программа социально-экономического развития Республики Беларусь.

Достижение высокого уровня развития человеческого потенциала и доходов населения требует целенаправленной работы по совершенствованию действующего хозяйственного механизма. Необходимо будет работать в сложнейших внешнеэкономических условиях, когда в глобальной экономике проявляются рецидивы недавнего финансового кризиса. Его истоки — не только в отрыве финансовых и денежно-кредитных ресурсов от процессов, происходящих в реальной экономике, росте фиктивного капитала. У кризиса есть и причины духовно-нравственного порядка. Они связаны с распространением идеологии и ценностей общества потребления, меркантилизмом, гедонизмом, индивидуализмом, утратой авторитета семьи и традиционных форм социальной общности. Этот кризис показал, что вопросы духовного воспитания, а по сути духовной национальной безопасности, в современном мире являются главенствующими, требуют научного подхода.

В Стратегии научных исследований до 2015 года, которую одобрило Общее собрание Национальной академии наук Беларуси и поддержал Президент страны, обозначены перспективные направления работ, которые будут определять инновационное развитие нашей страны в перспективе: это биотехнологии, космос, фармация, информационные технологии, энергетика, клеточные технологии, химия. Намеченные цели отвечают уровню передовых европейских разработок, планируемых к реализации в тот же период. Предполагается создать и внедрить более 1500 передовых технологий, построить более 90 и модернизировать более 30 предприятий и производств, которые войдут в Государственную программу инновационного

развития. При этом только за 2009 год в Национальной академии наук Беларуси создано 240 передовых производственных и других технологий, из них 14 новых за рубежом, 5 — принципиально новых.

В 2009 году по предложениям ученых совместно с отраслевыми министерствами Правительством был принят ряд конкретных программ по перспективным направлениям, целью которых является создание ядра новой структуры экономики страны.

В первую очередь следует назвать государственную программу «Инновационные биотехнологии». Планируется, что по итогам ее реализации (к 2015 году) мы ежегодно будем выпускать инновационную биотехнологическую продукцию на сумму свыше 210 млн долл., обеспечим показатели импортозамещения в объеме около 150 млн долл., экспорта — свыше 60 млн долл.

Во-вторых, заслуживает упоминания государственная программа «Импортозамещающие фармсубстанции». Ожидаемый экономический эффект ее выполнения — 30 млн долл. от экспорта и импортозамещения; при этом на 1 рубль бюджетных инвестиций планируется получить почти 3 рубля дохода. Программа решает конкретную задачу — обеспечить импортозамещение и экспорт уникальных лекарственных средств и фармсубстанций на основе отечественных технологий. Ее актуальность обусловлена тем, что на сегодняшний день уровень обеспеченности рынка отечественными лекарственными препаратами низок, о чем на специально созванном совещании недавно говорил Президент страны. Объем импорта фармацевтической продукции в Беларусь только в 2009 году составил более 400 млн долл. (в 2008 году — 372,2 млн долл.). Это вторая, после легковых автомобилей, резко отрицательная статья торгового баланса страны по потребительским товарам, и возможность исправления ситуации в принципе видится только в одном — в глубокой кооперации с глобальными производителями и строительстве в Беларуси новых фармацевтических производств по известным и патентованным технологиям.

В-третьих, создание светодиодного производства, что позволит обеспечить экспорт в объеме более 50 млн долл., импортозамещение — более 75 млн долл. На сегодня по данному проекту приняты все необходимые административные решения, получена поддержка Главы государства, по плану ведутся работы производственного и научного характера.

В-четвертых, атомная энергетика. В 2009 году Правительство Республики Беларусь утвердило соответствующую государственную программу научного сопровождения. Ученые и специалисты в 2008—2009 годах обеспечили решение принципиальных вопросов создания первой белорусской АЭС: выбор площадки, реактора, участвовали в разработке необходимых законопроектов. Несомненно, что программа научного сопровождения нужна не только для решения текущих задач, но и на перспективу — чтобы обеспечить устойчивое функционирование атомной электростанции после ее приемки, когда белорусской стороне перейдет вся полнота ответственности за работу АЭС.

В-пятых, Национальной академией наук в 2009 году внесены предложения по созданию Парка передовых технологий для создания конкурентоспособного высокотехнологичного сектора экономики на базе имеющихся лазерно-оптических и электронных технологий. Общий объем производства продукции резидентами этого парка, по предварительным оценкам, составит более 200 млн долл. США, доля экспорта — 90%.

Проектом, который определит конкурентоспособность белорусского химического сектора на десятилетия вперед, станет крупный комбинат по глубокой комплексной переработке минерального калийно-натриевого хлоридного сырья. Предложение о его строительстве внесено академией наук в Совет министров Республики Беларусь и поддержано заинтересованными инстанциями. Данный проект решает проблемы развития нефтехимической и ряда смежных отраслей, создает предпосылки достижения нового качества химической отраслью страны как ВВП-образующей. Полагаю, что такое крупное экспортоориентированное предприятие явится, в определенной степени, системной составляющей национальной безопасности, позитивно и масштабно повлияет на структуру белорусской экономики и ее модернизацию.

Данные мирового рейтинга свидетельствуют, что наша страна входит в первую тридцатку государств мира по сводному индикатору научных и технологических возможностей. Беларусь первой на постсоветском пространстве провозгласила инновационный путь в качестве магистрального направления развития. Наши соседи сейчас движутся параллельным курсом, что служит доказательством правильности нашего выбора.

Подводя итог сказанному, отмечу, что 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 Церкви, научной и педагогической общественности — одно из важнейших условий, активизации человеческого потенциала, формирования таких личностных качеств, как патриотизм, гражданская активность и ответственность, толерантность к проявлению национальных особенностей культуры, вероисповеданиям других людей. В этом процессе сегодня как никогда велика роль православной церкви.

Хотелось бы выразить глубокую признательность и благодарность Высокопреосвященнейшему Филарету, Митрополиту Минскому и Слуцкому, Патриаршему Экзарху всея Беларуси за его огромный вклад в укрепление межконфессионального мира и согласия на нашей земле, за усилия в деле духовного образования и воспитания личности, развития и совершенствования внутреннего мира человека. Бесценно его архипастырское служение во благо Беларуси и белорусского народа.

Уважаемые участники конференции! Присутствие на нашем форуме известных ученых и богословов свидетельствует о большом интересе со стороны светской и религиозной общественности к проблемам духовно-нравственного воспитания.

Полагаю, что Ваши выступления обогатят наши знания о культурно-исторических и религиозных основах жизни славянских народов, позволят раскрыть богатый духовно-нравственный потенциал христианских традиций и ценностей в формировании духовно богатой, нравственно зрелой, патриотически настроенной личности. Приглашаю участников конференции к откровенному разговору.

СЛОВО МИТРОПОЛИТА МИНСКОГО И СЛУЦКОГО ФИЛАРЕТА, ПАТРИАРШЕГО ЭКЗАРХА ВСЕЯ БЕЛАРУСИ

на открытии Международной научно-практической конференции «Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей»

Досточтимые участники и организаторы нынешней конференции,
дорогие отцы, братья и сестры!

Сердечно приветствую очередной форум, объединивший широкие круги представителей Национальной академии наук Беларуси, ученых-гуманитариев, церковных историков и христианских богословов.

Глубоко символично, что мы проводим нашу встречу в дни, когда Святая Церковь и все наше общество живут событиями великих праздников, соединивших в себе высокий духовный смысл человеческого бытия и конкретные подвиги героев веры, науки и культуры.

Разумеется, я имею в виду события Сошествия Святого Духа на апостолов, празднование памяти святых учителей и просветителей славянских народов — равноапостольных Мефодия и Кирилла — и традиционно отмечаемый в конце мая Международный день славянской письменности и культуры.

Подчеркнуть эту особенность нас побуждает отнюдь не совпадение календарных дат. Напротив, всякий формальный подход здесь оказывается неуместным, ибо речь идет о неподкупных и весьма проницательных свидетелях. Пред их ликом нам предстоит размышлять о насущных вопросах и проблемах нашего общества, о путях решения жизненно важных задач в области воспитания и образования нации, о духовном развитии и нравственном совершенствовании личности, о формировании мировоззренческой культуры наших современников и соотечественников.

Вслушаемся в призыв, который обращает к нам Святая Библия: «Пусть все народы соберутся вместе… — говорит Господь устами пророка Исаии, — пусть возвестят, что было от начала; пусть представят свидетелей от себя и оправдаются, чтобы можно было услышать и сказать: «правда!» (Ис 43: 9).

Мы размышляем о воспитании человека и свидетельствуем о наших культурно-исторических и религиозных традициях и ценностях перед Самим Богом, под сенью Его Святого Образа, под пристальным взором всех святых, под покровом Пречистой Девы Марии и ее чудотворной Жировичской иконы.

Именно поэтому главным методологическим требованием воспитания, которое может и должна сформулировать и обосновать наша нынешняя конференция, является, на мой взгляд, следующее: это — полное совпадение требований, которые мы предъявляем к тем, кого намереваемся воспитывать, с требованиями, которые нам надлежит предъявлять самим себе.

Полагаю, что для сведущих в истории людей не скрыта закономерность, которая проявляется во всех случаях социальных трагедий и катастроф всемирной человеческой истории. При всей сложности сопутствующих социальных, политических и экономических обстоятельств, основополагающую суть этой закономерности можно сформулировать коротко, просто и ясно. Общественные потрясения происходят вследствие конфликта совести воспитателей с совестью воспитуемых.

Коль скоро целью всякого воспитания в конечном итоге является стабильность и процветание личности, семьи, нации и государства, то с точки зрения Православной Церкви, христианской веры и религии в целом, совесть является здесь ключевым понятием. Именно на нем строится все здание личной и общественной морали, нравственности, патриотизма, гуманистических ценностей и духовных традиций.

Религиозная философия, социология и педагогика основываются на том, что человек есть образ и подобие Бога. Проявить осознание этого онтологического достоинства личности, развить навык его сохранения и придать творческий импульс его проявлению в мыслях, словах и делах человека — вот что является целью и одновременно средством христианской педагогики. Насколько светское общество в наше время в нашей стране готово мерить свою душу и сердце этим мерилом? Насколько сама Церковь готова подавать этому пример? Ответы на эти вопросы мы как раз и призваны дать Богу, людям и самим себе.

Заключая Соглашения о сотрудничестве, разрабатывая конкретные программы и наполняя их деятельным содержанием, мы надеемся достичь добрых результатов взаимодействия Церкви и государства в тех областях, которые составляют сферу нашей общей ответственности за исторические судьбы Отечества, за умы, сердца и души наших сограждан. Момент истины в этом деле состоит в том, готовы ли мы видеть друг в друге братьев и сестер. Христианская культура и традиция конкретизирует это понятие: братьев и сестер во Христе.

Вспомним обращение Верховного главнокомандующего к советскому народу в первые дни Великой Отечественной войны… Не «товарищи» и не «господа», не «граждане начальники» и не «ваши благородия» победили врага. Великую победу одержали «братья и сестры».

Исторической трагедией, которая привела страну-победительницу к господству цинизма, к застою и к распаду, стало то, что по мере ослабления смертельной опасности ослабевало и восприятие народа как ближних своих, как братьев и сестер.

И в истории нашей Церкви были такие же трагедии: церковный раскол времен Патриарха Никона, Смутное время, Брестская уния, обновленческое движение «живоцерковников»…

Именно потому, что такие раны кровоточат в нашей исторической совести, мы и должны извлекать из них уроки. Светской общественности, ученому и культурному сообществу, общенациональной профессорско-преподавательской и педагогической корпорации, властям предержащим и Православной Церкви сподручнее делать это сообща, когда каждый вспоминает о своем призвании и о своих грехах, и все вместе мы ищем путь к очищению совести.

Замечательно сказал об этом пути святой апостол Павел, размышляя о тех, кто в апостольские времена еще не знал Истинного Бога: «Дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим 2: 15).

Во времена равноапостольных трудов святых Солунских братьев Мефодия и Кирилла мысль о совести была сформулирована иным, но столь же многозначительным и глубоким образом. Передавая славянам переведенное им Евангелие от Иоанна, святой Кирилл заповедал на века: «Примите, славяне все, Слово, которое укрепляет сердца и умы».

Воистину, укрепление сердца и ума словом Евангелия как ничто иное способствует очищению совести и христианского проповедника, и тех, кому он проповедует.

Итак, мы попытались сформулировать педагогическое и воспитательное credo Православной Церкви, которое определяет нашу внутреннюю просветительскую и внешнюю миссионерскую деятельность. Надеюсь и верю, что на нынешней конференции нам удастся определить общие точки в принципиальных вопросах смысла и содержания воспитательной деятельности.

Что же касается духа и атмосферы нашего форума и последующего сотрудничества в обозначенной области, то мне хотелось бы выразить наши общие намерения словами святого апостола Павла, именуемого в Церкви «апостолом народов»: «Посему, имея по милости Божией такое служение, мы не унываем; но, отвергнув скрытные постыдные дела, не прибегая к хитрости и не искажая слова Божия, а открывая истину, представляем себя совести всякого человека пред Богом» (2 Кор 4: 1—2).

Да поможет нам Господь преуспевать в слове и истине ради блага Отечества и к пользе нашего народа.

1

ГОСУДАРСТВО ОБЩЕСТВО ЦЕРКОВЬ

стратегия сотрудничества

1.1. ГОСУДАРСТВО, ОБЩЕСТВО, ЦЕРКОВЬ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОМ КОНТЕКСТЕ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

А. А. Каваленя

ІДЭІ ХРЫСЦІЯНСКАЙ МАРАЛЬНАСЦІ Ў ДУХОЎНАЙ СПАДЧЫНЕ СТАРАЖЫТНАЙ БЕЛАРУСІ

Складанне ва ўсходнеславянскіх княствах феадальных сацыяльных адносін і фарміраванне ўстойлівых структур дзяржаўна-палітычнай арганізацыі грамадскага жыцця здзяйсняліся адначасова з карэннымі духоўна-ідэалагічнымі зменамі.

Выразна выявіліся палітыка-аб'яднаўчыя тэндэнцыі, што ўлучалі ў сваю арбіту розныя племянныя аб'яднанні і ўступалі ў супярэчнасць са стракатасцю міфалагічнага светаўспрымання, якое выказвала і ўсталёўвала жыццёва-канкрэтную адметнасць і вызначанасць гэтых утварэнняў. Настойліва заявіла аб сабе патрэба ў новай ідэалагічнай дактрыне, універсальнай па сваім змесце і сацыяльнай функцыі, здольнай стаць дзейсным сродкам абгрунтавання і асвячэння іерархічнай непахіснасці адносін, якія ўласцівы феадальным грамадствам, і актыўна садзейнічаць умацаванню аўтарытэту і пашырэнню магчымасцей уздзеяння дзяржаўнай улады і яе носьбіта.

Надзённыя сацыяльныя і палітычныя патрэбы з'явіліся пабуджальнай крыніцай і прычынай прыняцця і распаўсюджання хрысціянства на ўсходнеславянскіх землях. Разам з тым само гістарычнае значэнне гэтай падзеі выходзіць далёка за межы канкрэтных зыходных пабуджальных прычын. Таму што гэта было пачаткам успрымання і развіцця сістэмы светапоглядных уяўленняў і прынцыпаў, якія кардынальна адрозніваліся ад міфалагічнай арганічна-жыватворчай вытлумачальнасці навакольнага свету і адчынялі невядомыя раней магчымасці ўніверсальна-сутнаснага разумення існасці быцця, гісторыі, чалавека, яго месца і прызначэння ў свеце, адносін да іншых людзей і да самога сябе.

Замкнёны ў сабе племянны светасузіральны натуралізм змяняецца бязмежнасцю разгорнутага перад чалавекам духоўнага ўніверсуму, спасціжэнне якога аказваецца для народа і індывіда адкрыццём шляху гістарычнага цывілізацыйнага развіцця і ўдасканалення. Аднак узыход на гэты шлях і рух па ім да форм быцця, якія адрозніваюцца высокай ступенню складанасці і прад'яўляюць асаблівыя патрабаванні да чалавека, былі спалучаны з найвялікшымі цяжкасцямі і залежалі ад сукупнасці фактараў канкрэтна-сацыяльнага, грамадска-палітычнага і духоўна-культурнага плана.

Усходнеславянскія землі ўспрынялі хрысціянства з Візантыі і зазналі яе магутнае духоўна-культурнае ўздзеянне, дапоўненае дабратворным старабалгарскім уплывам. Яны апынуліся ўключанымі ў склад уплывовага духоўна-ідэалагічнага і культурнага комплексу, які аб'ядноўваў паўднёвыя і ўсходнія адгалінаванні славянства, перш за ўсё Балгарыю і Кіеўскую Русь. Гэтая духоўная спадчына захоўвала сваё значэнне (як у плане ўспрымання ідэй і каштоўнасцей, перанесеных на Русь з Візантыі і Балгарыі, так і ў аспекце арыгінальнай духоўнай творчасці) на працягу вельмі доўгага часу, вызначыўшы сутнасныя асаблівасці ўсёй старабеларускай культуры XI—XVII стст.

Успрыманне хрысціянства на Русі было неадрыўным ад неабходнасці распаўсюджання і сцвярджэння пісьмовасці і культуры. Хрысціянства ў перыяд прыняцця яго ўсходнеславянскімі землямі было ў поўным сэнсе гэтага слова «пісаннем», абапіралася на багацейшую пісьмова-кніжную традыцыю і, па сутнасці, існавала ў форме гэтай традыцыі, якая мела тэндэнцыю да наступнага развіцця і ўдасканалення. Таму ўсталяванне хрысціянства на Русі аказалася немагчымым без шырокага прытоку кніг, неабходных для гэтай мэты, што натуральна прадугледжвала пашырэнне і распаўсюджанне пісьмовасці і асветы.

Быў ажыццёўлены славянскі пераклад значнай колькасці самых розных кніг — тэалагічных, набажэнскіх, хронік, прыродазнаўчых твораў, разнастайных зборнікаў выслоўяў, гістарычных і жыційных апавяданняў. Знаёмства з дасягненнямі і каштоўнасцямі грэка-візантыйскай цывілізацыі і старабалгарскай кніжнасці было моцным фактарам паскарэння духоўнага

развіцця ўсходнеславянскіх народаў. Далучаючыся да багацця перакладной літаратуры, яны неўзабаве прадставілі яскравыя ўзоры самабытнай духоўнай творчасці.

Складаецца і развіваецца самастойная летапісная традыцыя. Фарміраванне гістарычнай свядомасці злучаецца з патрэбай сцвярджэння знешнепалітычнай ролі і значэння Кіеўскай Русі. Услаўляюцца яе магутнасць і аўтарытэт (Іларыён). З'яўляюцца такія самабытныя ўзоры літаратурнай творчасці, як «Слова аб палку Ігаравым», «Павучанне» Уладзіміра Манамаха. На аснове перанесенага агіяграфічнага жанру ўзнікаюць жыццяпісы сваіх рэлігійных падзвіжнікаў. Разгортваецца творчасць выбітных мысліцелей Клімента Смаляціча і Кірылы Тураўскага.

Ажыццёўленыя пераклады з грэцкіх арыгіналаў, перапіска стараславянскіх кніг, а таксама ўзоры самастойнай творчасці кніжнікаў кіеварускай эпохі складалі магутны масіў пісьмовасці, былі спараджэннем і праявай духоўна-ідэалагічнай актыўнасці хрысціянства і, вядома, дзейсным сродкам яго сцвярджэння. Ідэалагічная павучальнасць з'яўлялася характэрнай асаблівасцю гэтай літаратуры, цэнтральнай задачай і мэтай якой выступала імкненне да фарміравання такога духоўнага аблічча чалавека, такога вобраза жыцця і дзеянняў, якія лічыліся ісціннымі, сапраўднымі з пункту гледжання гэтай рэлігійнай дактрыны.

Ажыццёўленыя пераклады з грэчаскіх арыгіналаў, а таксама перапіска стараславянскіх кніг прадугледжвалі даволі высокі ўзровень не проста пісьмовасці, але і асвечанасці, г. зн. ступені змястоўнага ідэйна-светапогляднага авалодання дасягненнямі грэка-візантыйскай культуры. І гэта задача паспяхова выконвалася як адукаванымі місіянерамі з Візантыі і Балгарыі, так і рускімі кніжнікамі. Аднак пытанне аб магчымых межах распаўсюджвання гэтага масіву пісьмовасці непарыўна звязаны з тым, наколькі адукаванасць была здабыткам пэўных сацыяльных пластоў тагачаснага грамадства. Зразумела, што ніжэйшыя сацыяльныя пласты ў гэтым дачыненні знаходзіліся ў вельмі неспрыяльным становішчы. Шырокія народныя масы працягвалі заставацца творцамі сваёй культуры, якая ў той або іншай меры захавала сувязь са старымі міфалагічнымі ўяўленнямі і дзеяствамі і пранізвала ўвесь уклад жыцця простых працаўнікоў. Прычым у эпоху Сярэднявечча фальклор не быў абмежаваны ў сваім існаванні толькі асяроддзем простага народа, як гэта характэрна для Новага часу, а быў распаўсюджаны ва ўсіх пластах грамадства. Такое ўзаемнае суіснаванне культуры афіцыйнай, якая была заснавана на хрысціянскіх уяўленнях і з'яўлялася формай усё шырэйшага сцвярджэння абсалютнай манатэістычнай канцэпцыі быцця, гісторыі, чалавека, і культуры народнай, фальклорнай, сваімі каранямі звязанай генетычна са старажытнымі пластамі міфалагічнага светаўспрымання, характэрным спараджэннем пачатковага перыяду жыцця ўсходнеславянскіх плямёнаў, адлюстроўвала рэальную культурна-ідэалагічную сітуацыю, якая склалася ў Старажытнай Русі пасля прыняцця і сцвярджэння хрысціянства.

Яго ідэолагі і прадстаўнікі, вядома, імкнуліся да ўсталявання абсалютнага духоўнага панавання і бачылі ў шматстайных формах і праявах народнай, фальклорнай культуры толькі сведчанне прысутнасці старых, язычніцкіх ідэалаў і фетышаў, той варожы «сапраўднай», г. зн. хрысціянскай, ісціннасці пачатак, які падлягае безумоўнаму выкараненню. Аднак рэальнасць паказала немагчымасць дасягнення абсалютных ідэальных мэт; у сваёй канкрэтна-практычнай дзейнасці хрысціянскія ідэолагі змушаны былі для ажыццяўлення абвешчаных установак звяртацца да рознага роду кампрамісаў; супярэчлівае спалучэнне новых і старых, даўно ўкаранелых пачаткаў і тэндэнцый будзе выразна прысутнічаць у грамадскім жыцці і культуры Русі на працягу вельмі доўгага часу.

Адрозненне культур афіцыйнай і народнай было, па сутнасці, адрозненнем гістарычна пэўных тыпаў светапогляду. Адносная гістарычная прагрэсіўнасць і неабходнасць сцвярджэння ідэалогіі фарміруючыхся феадальных адносін узгаднілася з самім духам хрысціянскай рэлігіі — духам бязмежнай, заснаванай на фанатызме веры, перакананасці ў сваёй абсалютнай праўдзівасці, якая спарадзіла запал місіянерства і ахвярнасці ў імя сцвярджэння сваіх прынцыпаў. І ў адзначанай сітуацыі проціборства культур актыўнасць належала менавіта хрысціянскай рэлігіі, якая з самага пачатку атрымала магутную палітыка-дзяржаўную падтрымку і ўвесь час дзейнічала пад эгідай аўтарытэту дзяржаўнай улады.

Ідэалагічна-наступальная актыўнасць хрысціянства выявілася і выказалася ў шматстайных формах. Цэнтральная роля тут належала царкве як універсальнаму зямному цэнтру і правадыру боскага духу, слова, прызначэння. Менавіта дзякуючы царкве з яе вусным «павучальным» словам параўнальна лёгка пераадольвалася сацыяльная мяжа, за якой канчалася пісьмовасць, і рэлігійны ўплыў сцвярджаўся там, куды не магла пракрасціся насычаная хрысціянскімі ідэалогіямі пісьмовая кніжнасць. Што датычыцца ўздзеяння самой пісьмовасці, то не выклю-

чалася і такая форма пераадолення бар'ера непісьмовасці, як чытанне ўслых для слухачоў. Прынамсі, аб гэтым можа сведчыць аўтарская ўстаноўка «Жыція Ефрасінні Полацкай» <…> Невядомы аўтар «Жыція...» пачынае свой аповед запрашэннем, адрасаваным да ўсіх добрых людзей — князям і баярам, служкам царквы і простаму люду, сабрацца разам і паслухаць («снидитеся на новое слышание» [Хрэстаматыя… 1959: 71]) аб жыцці і справах праведніцы.

У цэлым ідэалагічны і палітычны арсенал уздзеяння хрысціянства быў даволі магутным і шматстайным. У сферы духоўнай, ідэалагічнай хрысціянства абапіралася на багатую кніжна-пісьмовую традыцыю і было адначасова сродкам сцвярджэння яе. Больш за тое, хрысціянства на Русі даволі хутка выявіла актыўную ідэалагічную тэндэнцыю, нацэленасць на абвяшчэнне сябе адзіным носьбітам і прадстаўніком абсалютнай ісціннасці, у дачыненні да якой самі пісьмовасць, асвечанасць і кніжнасць былі вытворнымі, выступалі як моманты, формы праяўлення і выражэння. І якраз дзякуючы выключна ідэалагічнаму ўздзеянню, арэол ісціннасці ў той або іншай меры спадарожнічаў розным жанрам афіцыйнай пісьмовасці таго часу, хоць зразумела, што ступень, шырата і характар, асаблівасці духоўнага ўплыву розных формаў кніжнасці былі своеасаблівымі.

Зразумела, сам каштоўнасны іерархічны лад духоўных пераваг адводзіў першае і абсалютнае месца кнігам Святога Пісання. Аднак цяжка казаць аб ступені іх непасрэднага (і колькінебудзь шырокага) уплыву, бо самастойнае чытанне ў дадзеным выпадку патрабавала даволі высокага ўзроўню пісьменнасці. Аналагічнае неабходна сказаць аб даволі шматстайнай багаслоўскай «тлумачальнай» літаратуры, якая таксама была пераважна арыентавана на вузкае, можна нават сказаць, элітарнае, кола. Вядома, у сферы гэтай выключна багаслоўскай праблематыкі спела і рыхтавалася рашэнне даволі канкрэтных пытанняў дзейнасці царквы і яе прадстаўнікоў. Разам з тым варта адзначыць, што вышэйшая кніжна-тэалагічная сфера выступала асяроддзем спажывы і кіруючай інстанцыяй у адносінах да жанраў, даступных шырэйшаму колу чытачоў. Асаблівую папулярнасць у эпоху Сярэднявечча набылі жанры павучальныя, і кнігі такога роду атрымалі найбольшае распаўсюджванне. Гэта ў першую чаргу адносіцца да агіяграфічнага жанру: жыційная літаратура, апісанні жыцця святых становяцца любімым чытаннем сярэднявечнага чытача.

У цэлым літаратура, асвечаная пануючай ідэалогіяй — хрысціянствам, атрымлівала выключную перавагу, і творы свецкага характару, зразумела, калі яны не супярэчылі прызнаным афіцыйным устаноўкам, ацэньваліся па іншых крытэрах, якія, па сутнасці, выключалі якоенебудзь прамое іх супастаўленне з афіцыйнай літаратурай.

Павучальнасць і маралізатарства ўласцівы ўсёй хрысціянскай літаратуры. Гэта яе сутнасныя ўнутраныя рысы. Прэтэнзіі хрысціянства на абсалютнае вытлумачэнне сутнасці быцця, анталагізацыя — у ідэі Бога — вышэйшай абсалютнай духоўнасці, яе дзейна-творчага пачатку, з відавочнасцю раскрываюць рэлігійную прыроду дадзенай ідэалогіі. Разам з тым менавіта ў маральнай сферы найбольш яскрава выявілася значэнне хрысціянства як адной з уплывовых сусветных рэлігій.

Сцвярджэнне, хоць і ў надзвычай абстрактнай і містыфікаванай форме, ідэі роўнасці ўсіх людзей як духоўных, маральных істот перад асобай вышэйшай духоўнай рэальнасці (Бога), абвяшчэнне магчымасці і неабходнасці фарміравання чалавечай духоўнасці, а таксама неабходнасці ажыццяўлення чалавекам свядомага выбару ў жыцці, кірунку свайго дзеяння, аказвалася магутным стымулам унутранага развіцця індывіда, закладвала неабходныя перадумовы станаўлення асобы.

Менавіта як этыка-персаналісцкая дактрына, як жыццепавучанне хрысціянства выявіла адметную актыўнасць, што выразна адбілася на ўсёй хрысціянскай літаратуры. Таму ва ўсёй хрысціянскай пісьмовасці асаблівае месца і значэнне набывае праблема і ідэя чалавека. Гэтая праблема выступае вытворным універсальнай ідэалагічнай пазіцыі, нацэленай на стварэнне ідэальнага чалавечага вобраза, закліканага спрыяць рэальнаму з'яўленню чалавека новага тыпу. Яго сутнаснымі рысамі павінны былі стаць суб'ектыўнае спасціжэнне ўласнай прыроды як духоўнай сутнасці, часціны вышэйшай духоўнасці і фарміраванне — у выніку такога разумення — пачуцця адказнасці — устойлівай унутранай якасці душэўнага стану індывіда і прынцыпу яго памкненняў, яго абавязку адносна вышэйшага ідэальнага ўзору, а таксама перад рэальным светам, іншымі людзьмі і самім сабою.

Менавіта гэта праблема склала ўнутранае змястоўнае ядро творчай дзейнасці выбітных прадстаўнікоў хрысціянскага культурна-асветніцкага руху ў Полацкім і Тураўскім княствах XII ст. — Ефрасінні Полацкай і Кірылы Тураўскага.

У Кіеўскай Русі, у тым ліку і ў заходніх землях, жыціі першапачаткова з'яўляюцца праз паўднёваславянскае пасярэдніцтва, а таксама ў перакладах з грэчаскай мовы. Характэрным прыкладам такога жыція, створанага на Захадзе і перанесенага на Русь, дзе яно атрымала шырокае распаўсюджванне, глыбока ўвайшоўшы ў народнае асяроддзе ў перапрацаванай форме духоўнага верша, было «Житие Алексея, человека божия» [Адрианова-Перетц 1917]. Разам з тым даволі хутка, у XI ст., узнікаюць арыгінальныя рускія жыціі, у цэнтры якіх былі свае «святыя» — Фядосій Пячэрскі, Барыс і Глеб. З'яўленне свайго агіяграфічнага жанру было не толькі сведчаннем успрымання і выкарыстання на Русі традыцыйнага жанру хрысціянскай пісьмовасці, але і ўтрымлівала важныя тэндэнцыі палітычнага і царкоўнага характару, было цесна звязана са знешнепалітычнымі задачамі і аўтарытэтам Кіеўскай Русі як дзяржаўнага ўтварэння.

Шэраг арыгінальных жыцій ствараецца ў старажытнарускую эпоху ў заходняй Русі, перш за ўсё ў Полацкай (Ефрасінні Полацкай) і Смаленскай (Авраамія Смаленскага) землях, што было важным сведчаннем высокага ўзроўню палітычнага і культурнага развіцця, дасягнутага ў гэтых княствах. Кароткія жыціі былі створаны таксама ў Тураўскай зямлі («Жыціе Кірылы Тураўскага», «Паданне аб тураўскім манаху Мартыне»). У наступны гістарычны перыяд фарміравання нацыянальнай супольнасці ў XIV—XVIII стст. агіяграфічны жанр захаваў і працягваў сваё адносна шырокае існаванне, некалькі відазмяняючыся і трансфармуючыся з улікам пэўных гістарычных акалічнасцей <…>, але застаючыся істотным складнікам агульнай структуры старажытнабеларускай пісьмовасці, неабходнай формай і сродкам сцвярджэння прынцыпаў і ідэй пануючага рэлігійнага светапогляду.

У жыціях дамінавала ідэалагічная павучальнасць, цэнтральнай задачай і мэтай выступала імкненне да сцвярджэння і абвяшчэння сапраўднымі і ісцінными канкрэтнага вобраза чалавека, пэўнага ладу дзеяння, жыцця. Маючы на ўвазе чалавека, яго вобраз у жыціях, неабходна, мабыць, у большай ступені казаць аб пэўным тыпе чалавека, разумеючы тып не ў плане рэалістычнай мастацкай вобразнасці як адзінства абагульнення і канкрэтызацыі, індывідуалізацыі, а тлумачачы тып, найперш, як некаторую сукупнасці толькі найбольш агульных рыс, бо ў дадзеным выпадку перад намі нейкая абагульненая мадэль, ідэалагічная па сваім паходжанні. У жыціях даваўся менавіта абагульнены ідэальны вобраз сапраўднага — з пункту гледжання хрысціянства — чалавека, і ў гэтым стасунку агіяграфічны жанр выконваў тыя ідэалагічна-маральныя прадпісанні, якія былі абумоўлены маральна-павучальным, этыка-формаўтваральным аспектам хрысціянскага вучэння.

Чалавек у жыціях — перш за ўсё ідэалагічная ідэальная канструкцыя таго ладу жыцця, паводзін, мыслення і пачування, які з пункту гледжання хрысціянскіх уяўленняў лічыўся ісцінным, або, па рэлігійнай тэрміналогіі, «святым», г. зн. які найболей адпавядаў тым «вышэйшым» патрабаванням, якія прад'яўляліся чалавеку. І ў гэтым стасунку жыція імкнуліся паказаць і зацвердзіць вышэйшую — у зямных умовах — ступень магчымай адпаведнасці чалавека ідэальнаму ўзору, а таксама даць вышэйшы прыклад для пераймання або, прынамсі, паказаць на існаванне максімальна ідэальнай кропкі адліку і ацэнкі жыцця і дзейнасці чалавека. Таму і ступень патрабаванняў да чалавека тут на першым плане. Не тое, якім у рэальнасці з'яўляецца чалавек, а тое, якім ён павінен быць — вось што дамінуе ў сярэднявечным мастацтве, маралізатарскім і «павучальным» па сваім характары. Так і жыціі ў большай меры даюць матэрыял для разумення тагачаснай пануючай ідэалогіі і таго, што яна бачыла ў чалавеку, якім жадала яго зрабіць, чым матэрыял рэальнага псіхалагічнага і суб'ектыўна-духоўнага зместу.

И. В. Котляров

ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ КАК ОСНОВА РАЗВИТИЯ БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Проблемы современного мира. Сегодня мир оказался в принципиально новой для себя ситуации, столкнулся со многими вызовами. Международный терроризм, экологическая опасность, демографический и экономический кризисы, истощение материальных и духовных ресурсов, критические деформации культурного и информационного пространства, разрушение исторических, культурных, этических традиций, нравственная деградация общества волнуют миллионы людей. В современном мире царит культ насилия и эгоизма, неверие в способность

государства и общества защитить своих граждан. Постоянно девальвируются такие важнейшие дефиниции, как долг и совесть, достоинство и честь, верность Отечеству и любовь к Родине. Средства массовой информации прежде всего электронные, наполняют сознание людей чуждыми нашей духовности и культуре стереотипами мышления и поведения. Традиционные способы формирования внутреннего духовного мира вытесняются телевидением и интернетом. Общественные институты, призванные формировать в человеке чистое и прекрасное, нравственные и эстетические ценности, оказались не способными в сложнейших условиях эффективно выполнять свои важные функции. Все это требует четкого и немедленного ответа от благонамеренных сил современного общества. Инновационное развитие, рост экономических показателей и уровня потребления — все это хорошо, все это важно и нужно. Но необходимо четко понимать, что все это — не главная цель общественного развития, а лишь средство, технология решения важной задачи, в центре которой находится человек, община, народ, их счастье и развитие. В мироощущении каждого отдельного человека, как в капельке влаги, отражается существование всего человечества. Все современные проблемы неразрешимы без нового мировоззрения, принятия иной системы ценностей и убеждений, без радикального изменения ставшего привычным в последнее время взгляда на мир, а точнее, возвращению к традиционным, ортодоксальным идеалам и ценностям, православному мировоззрению. Без этого любое государство, любой народ, любая нация будут оставаться кораблем, который не знает, куда плывет, и для которого никогда не будет попутного ветра, не будет гостеприимной и надежной гавани.

Для белорусского народа тема влияния духовных ценностей всегда была актуальной. Культурные ценности белорусского народа, его духовное наследие на протяжении многих веков служили мощным источником национальной духовности. Несмотря на крайне неблагоприятные на протяжении длительного периода времени внешние и внутренние условия, белорусскому народу удалось сохранить свои исторические и культурные ценности и самобытные традиции, которые бережно передаются от поколения к поколению. Белорусский народ никогда не ждал, что кто-то придет и устроит для него хорошую жизнь.

С первых дней независимости Беларуси важнейшей задачей, поднятой на уровень государственной политики, стало развитие того огромного и бесценного духовного и культурного наследия, которое в течение многих веков создавалось предыдущими поколениями наших предков. Возращение к духовным истокам народа и его корням, к традиционным духовным ценностям белорусский народ рассматривает как органический, естественный процесс роста национального самосознания.

Особое место в жизни современного белорусского общества занимает церковь. Церковь призвана помочь людям осознать свое предназначение в жизни и найти достойное, осмысленное применение для творческой энергии в той или иной сфере народного бытия, включая науку и технику, образование и просвещение, культуру и искусство. Республика Беларусь как светское демократическое государство признает Церковь как один из важнейших социальных институтов, сохраняющий духовные и культурные ценности белорусского народа, как составную часть исторического достояния Беларуси и его национального самосознания. Церкви гарантируется свобода внутренней организации, исполнения культовых обрядов и иных видов деятельности, а также право церковной юрисдикции на своей канонической территории в рамках Конституции и законодательства Республики Беларусь. С другой стороны, Церковью признается роль белорусского государства как гаранта сохранения духовных и культурных традиций народа, в том числе исторически сформировавшихся под ее влиянием. Отношение Церкви к государству базируется на принципе уважения к нему как социальному институту, призванному обеспечивать общественный порядок, защищать национальные интересы, нравственность, охранять духовные и культурные ценности народа. Немаловажным является и сотрудничество с государством в духовной и социальной деятельности, в расширении возможностей для совместного противодействия псевдорелигиозным структурам и тоталитарным сектам, представляющим особую опасность для личности, белорусского народа и общества.

В Республике Беларусь церковь принимает активное участие в жизни белорусского общества. Ее влияние на умы и сердца белорусских граждан огромно. Белорусское государство и Церковь, не подменяя друг друга, многое делают для духовного совершенствования белорусского народа. Соединение усилий Церкви, государства и общественности позволяют сохранить и приумножить великое наследие наших предков, созданное многими поколениями.

Социологические исследования, проведенные Институтом социологии НАН Беларуси в апреле 2010 года, показали, что среди верующих с православием отождествляет себя около 80%, с католицизмом — более 15%, с протестантизмом — около 2%. Причем почти половина (39,3%) респондентов считает, что выжить им в сложнейших ситуациях помогает именно *вера в Бога*. Чуть менее четверти опрошенных считает, что помогает во всех ситуациях, шестая часть — в большинстве случаев, пятая часть — в некоторых ситуациях. Такое отношение к Богу характерно как в городе, так и в селе. И это не удивительно, так как подавляющее большинство респондентов считают себя верующими. В то же время церковь, костел, синагогу и т. д. регулярно посещает только каждый десятый опрошенный, половина — изредка, треть — не посещает никогда. Причем число постоянно посещающих церковь уменьшается. Мода на церковь падает. Возникает вопрос: является ли верующим тот, кто не ходит в храм, не может отличить Новый завет от Ветхого, не знает своего священника. Однако более двух третей респондентов заявили, что современному человеку нужна религия, так как, по мнению 32,1%, она способствует нравственному улучшению людей; 25,8 — помогает сохранить культуру и традиции народа, объединяет людей; 22,4% — дает человеку утешение и смирение; 16,8% — помогает найти смысл жизни. Важно сделать так, чтобы как можно больше людей нашло дорогу к храму, чтобы эта дорога стала потребностью человеческой души.

Современная конфессиональная структура Беларуси является продуктом длительного исторического развития. Формируя политику и приоритеты в сфере свободы совести, государство максимально учитывает особенности религиозно-церковной ситуации, характер межконфессиональных отношений. Вопросы государственно-церковных отношений регулируются Законом Республики Беларусь «*О свободе совести и религиозных организациях*». В преамбуле Закона подчеркнута исторически значимая роль традиционных для Республики Беларусь религий. Так, например, отмечена определяющая роль *Православной Церкви* в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа; духовная, культурная и историческая роль *Католической церкви* на территории Беларуси; неотделимость от общей истории Беларуси *Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама*.

Белорусская православная церковь как исторически традиционная конфессия играет важнейшую роль в духовном возрождении белорусского народа. В настоящее время Церковь, используя свой богатый многовековой опыт духовного служения, формирует у людей высокие гражданские и нравственные качества, являясь основой конфессионального мира и стабильности. Белорусское государство особо ценит общепризнанный авторитет православия в обществе, высокое доверие православных иерархов, к слову которых прислушиваются миллионы соотечественников, их патриотическая позиция поддерживается подавляющим большинством граждан Беларуси. По данным социологического мониторинга, проводимого Институтом социологии НАН Беларуси с 1990 г., Православная Церковь стабильно занимает второе место в рейтинге доверия основных социальных институтов страны после Президента страны.

Президент Беларуси Александр Григорьевич Лукашенко неоднократно подчеркивал, что основой духовно-нравственного развития белорусского общества являются православные ценности. И в том, что на белорусской земле не упала ни одна капля крови в межнациональных и межконфессиональных конфликтах, огромная заслуга православия. Как результат, в Беларуси процессы сотрудничества православия и государства, православия и научного сообщества идут прогрессирующими темпами. Летом 2003 г. было подписано Соглашение о сотрудничестве между правительством Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью. Данное Соглашение отражает конституционные нормы взаимоотношений государства и Церкви, соответствует гражданскому законодательству Республики Беларусь, оно отвечает интересам белорусского народа и не ущемляет ни одну из конфессий, а также граждан республики на свободу совести и свободу вероисповедания.

Подписание данного Соглашения между белорусским государством и Православной Церковью — это очередной важный шаг в признании определяющей роли православия в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа, в реализации конституционных принципов взаимоотношений государства и Церкви, а также внимания государства к сохранению историко-культурного и духовного наследия белорусского народа. В соответствии с данным Соглашением республиканскими органами государственного управления и Белорусским Экзархатом были разработаны и вне-

дряются в жизнь 14 совместных программ сотрудничества. Такого соглашения и таких программ сотрудничества нет ни в одной из стран мира.

Особое значение в жизни белорусского общества играют *православные ценности,* которые формируют крепкий моральный дух и патриотическое сознание каждого гражданина белорусского государства, и которые находятся в основе православной морали. Без них самые современные воспитательные технологии теряют всякий смысл. Ведь вопрос православных ценностей всегда волновал великих мыслителей, церковных иерархов и государственных деятелей, простых граждан.

Более двух тысяч лет назад, на заре христианской эпохи, как повествует евангелист Лука, люди спрашивали у Иоанна Крестителя, считавшегося пророком: что им делать? И он ответил им: «Никого не обижайте, не клевещите, и довольствуйтесь своим жалованием» (Лк 3:14). Значение жертвенного служения Отечеству раскрыл своим ученикам Иисус Христос в заповеди: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15:13).

В Новом Завете Спаситель дал людям принципиально новые нравственные правила, необычные по строгости даже для самого последовательного верующего. Он обещал нескончаемые муки за малейшее злословие (Мф 5:22), строго запрещал даже мысленное прелюбодеяние (Мф 5:28). Он заповедовал человеку отвергнуть защиту всех своих земных интересов и не только не отвечать злом на зло, но и благотворить делающему зло (Мф 5:39—45). Он не считал допустимым даже то, что во все века считалось нормальным и для естественной, и для ветхозаветной этики: принимать от людей моральное удовлетворение за религиозность и праведные дела (Мф 6:1—6).

Православные ценности — ценности долга, ответственности, трудолюбия, творчества можно прививать, используя различные формы воспитания, в которых могут и должны присутствовать религиозные знания и воззрения. Очень важно использовать весь потенциал православия в формировании человеческой личности, способной сохранить в непростых условиях современности нравственную целостность и силу духа, честь и любовь к Отечеству. Государственное закрепление базисных православных ценностей и их широкое общественное признание приведут к процветанию любого государства.

Одной из важнейших традиционных ценностей белорусского общества является *семья*. Об отношении белорусских граждан к семье можно судить по ответам на вопрос социологического мониторинга: «*Что помогает Вам бороться и справляться с жизненными проблемами и сложностями*?» Самая огромная надежда у подавляющего числа белорусских граждан в сложном положении — на *семью.* Более половины респондентов считает, что семья помогает во всех жизненных ситуациях, более четверти — в большинстве случаев. Действительно, семья — это высшая православная ценность. В качестве основного элемента общества семья была и остается хранительницей человеческих ценностей, культуры и исторической преемственности поколений, фактором стабильности и развития. В семье формируется круг интересов и привязанностей человека. Здесь он формируется как личность, через призму семейного мировосприятия постигает мир. Во многом благодаря наличию в обществе благополучных семей крепнет и развивается государство, растет благосостояние белорусского народа.

Однако социологов особо беспокоит тот факт, что авторитет семьи постоянно падает. Оказывается, многие молодые люди считают, что создание семьи и удовлетворение сексуальных потребностей — это совершенно разные плоскости. Это совершенно не допустимо, не соответствует православным ценностям и идеалам. Митрополит Кирилл особо подчеркивал, что телесные связи вне семьи разрушают личность, что в интимных отношениях неприемлем так называемый достаточный опыт.

Вторая проблема. Как показывают социологические исследования, в падении авторитета традиционной семьи виноваты многие женщины, которые не хотят рожать детей и делают аборты. Особенно когда вокруг тебя столько соблазнов, зовет красивая жизнь и золотые огни ресторанов, да и карьерный рост совершенно не хочется терять. А что это за семья, в которой нет детей? Виновато и государство, которое не способно обеспечить нормальный труд не только многодетным семьям, но и женщине с маленьким ребенком, которую не всегда хотят брать на работу. Да и мужчины, которые не только не способны обеспечить всем необходимым семью, но удовлетворить в рамках ее сексуальные потребности.

Если социологи только сейчас ищут основные проблемы кризиса семьи, то Православная Церковь всегда призывала к укреплению института семьи и утверждению в обществе ценностей семейной жизни. Она постоянно выражает свое возмущение распространением порно-

графии и жестокой эротики на экранах телевизоров, растлением молодежи, алкогольной, табачной и наркотической зависимости населения, пьянством и наркоманией. Государство и общество всегда особенно рьяно поддерживали церковь в этом богоданном деянии. Все прекрасно понимают, что именно семье принадлежит важнейшая воспитательная функция формирования нравственного облика и мировоззрения современного человека.

Образование как традиционная ценность. В Республике Беларусь прекрасно понимают, что ни одно современное государство не способно эффективно и устойчиво развиваться без укрепления духовного потенциала, духовных и нравственных ценностей в сознании людей. У любого народа вообще нет будущего, если наука и образование не станут национальными приоритетами; если культура будет влачить жалкое существование на фоне масскульта, охватывающего своими грязными щупальцами современное общество. Мировой опыт свидетельствует, что лишь те страны, в которых науке и образованию уделяется должное внимание, могут сохранить свой суверенитет и успешно развиваться, а творческое развитие образования, науки и культуры возможно лишь на основе духовной преемственности, запечатленной в лучших образцах, прежде всего в православных идеалах. Очень важно распространять духовные ценности православия, настоятельно требующие единства веры, знания и дела. Только тогда станет возможен синтез науки, образования и культуры в едином интегральном поле.

В наше непростое время церковь занимает особое место в системе образования и воспитания. Церковь, особенно православная, всегда многое делала для просвещения народа. Она всегда рассматривала и рассматривает функцию образования не только как предоставление человеку определенной суммы знаний, соответствующей его возрасту и интересам общества, но и создание условий для духовного становления личности. Во многих государствах система образования и воспитания строилась и строится на богословии и вероучении, православной морали и религиозных ценностях. И это правильно, так как образование не сможет выполнять свою основную функцию, если его не наполнить высшими духовными ценностями. А это может сделать прежде всего православное воспитание и образование. Нам, социологам, прекрасно видно, с каким воодушевлением, с какой открытой душой тянутся молодые люди к православным ценностям и идеалам, как актуально широкое внедрение православного воспитания и образования в сферу государства.

В современной образовательной системе, особенно в высшей и средней школе, можно и важно всесторонне изучать православное наследие: Библию, апостольские тексты, религиозные памятники, православные традиции страны как основу национального менталитета. Православное образование будет помогать ученику, слушателю, студенту глубже понимать православную веру как составляющую смысла и цели жизни и основу определяющих, системообразующих идеалов, ценностей и приоритетов. Общеобразовательная школа, высшие учебные заведения призваны воспитывать в ребенке, учащемся, студенте носителя духовных и культурных ценностей своего народа, глубоко знающего и уважительно относящегося к своей истории, вере и культуре.

Мы в Республике Беларусь сделали определенные шаги в этом направлении. В бытность моей работы председателем комиссии по образованию, культуре, науке и научно-техническому прогрессу Палаты представителей Национального собрания Республики Беларусь второго созыва на зло врагам православия, врагам Церкви Божией удалось внести существенные изменения в Закон Республики Беларусь «Об образовании». В статье 1, части 3 сказано: «Учреждения образования в вопросах воспитательной деятельности на основании письменных заявлений законных представителей детей (самих совершеннолетних обучающихся) могут взаимодействовать с зарегистрированными религиозными организациями с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа». Но этого явно мало. Необходимо постоянно работать в данном направлении.

Тем более, что в *белорусском образовании* очень много проблем. Оно занимает лишь 12 место в рейтинге наиболее эффективных социальных институтов, способствующих решению сложных проблем. 9,3% респондентов ответили, что оно помогает во всех случаях; 13,2 — помогает в большинстве; 20,7 — помогает в некоторых случаях; 21,5% жителей страны считает, что оно не помогает никогда. Следует отметить некоторые причины подобного положения. Социологические исследования показывают существенное падение качества образования. Массовое высшее образование привело к созданию новых филиалов, представительств, отделений как частных, так и государственных вузов, в которых, как правило, обучаются студенты, уровень подготовки которых значительно ниже среднего. Массовое высшее образование приводит

к тому, что в вузы «за уши» по различным причинам прежде всего материальным (для вузов) тащат людей, явно не готовых к обучению в вузах. Как результат — знания, интеллект перестали пользоваться уважением всех слоев и групп белорусского общества. Как показывают анализ результатов социологических исследований, резко упало качество и профессорско-преподавательского состава. Их профессионализм явно отстает от числа студентов. В настоящее время более половины профессорско-преподавательского состава частных вузов не имеют степени доктора или кандидата наук. В государственных вузах таких преподавателей пятая часть. Одна из причин подобного положения в том, что в вузах зарплата, особенно доцентов и старших преподавателей, явно не привлекательна для инициативных и амбициозных молодых людей. Маститые зубры, выращенные в советские времена, постепенно уходят с преподавательской трибуны, а серость, сменяющая их, рождает серость. Во время моей работы председателем комиссии нижней палаты белорусского парламента мы в Законе «Об образовании» решили проблему заработной платы учителей и некоторых других педагогических категорий. В Кодексе «Об образовании» вопрос оплаты стыдливо обойден. Как результат, средняя заработная плата банковских работников значительно выше, чем преподавателей вузов. Не выдерживает никакой критики вузовская наука, что совершенно объяснимо: невозможно заниматься наукой в свободное от работы время — во второй половине дня. Есть и другие причины, которые мешают подняться национальному образованию вверх по турнирной лестнице.

Необходим научный подход. Сегодня весь мир находится в ужасном состоянии: все разваливается, все рушится. Православие в состоянии предложить сползающему в кризис человечеству в качестве реальной альтернативы изжившему себя обществу эгоизма и потребления модель общественного развития на основе православных идеалов и ценностей. Но кто способен взять на себя высочайшую ответственность — на научном уровне сформулировать эти ценности и идеалы, что они были признаны всем обществом? Это должна быть нравственная элита современного общества, его интеллектуальная часть, государственные и общественные структуры, церковь, НАН Беларуси — все они вместе должны разработать модель продвижения православных ценностей в современное общество. Особо место в данном интеллектуальном ряду занимает *Международный Фонд единства православных народов,* объединивший прежде всего православную элиту современного обществу, его интеллектуальную часть.

Л. Е. Земляков

ТРАДИЦИОННЫЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ — ВАЖНЕЙШАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ИДЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВА

Традиционные духовно-нравственные ценности носят всеобъемлющий характер — не случайно они способствовали консолидации белорусского этноса. Духовно-нравственная традиция в качестве определенного инструмента наследования культурных достижений общества призвана способствовать сохранению «социальной памяти» или так называемой культурной преемственности в обществе, особой духовной связи между многими поколениями людей. Данная характеристика духовно-нравственной традиции также является необходимым условием противостояния экспансивному влиянию мировых глобализационных процессов, тенденция к усилению которых в последнее время становится все более заметной.

Особенно важным сегодня является концентрация всех человеческих усилий вокруг процесса сохранения духовно-нравственных традиций самосознания белорусского общества. Вековая социально-философская парадигма бытия личности в нашей стране являет собой уникальное объединение традиций, духовности и нравственности, содержащее такие общепризнанные категории, как внутренний долг, честь, чистая совесть, чувство благодарности к другому человеку, сострадание и милосердие.

Сегодня явно акцентируется проблема возрождения традиционных духовно-нравственных ценностей, присущих религиозному мировоззрению. Все основные религиозные конфессии Беларуси, выявляя наиболее опасные негативные тенденции развития современного духовно-

нравственного кризиса, отмечают, что коммерциализация культуры, бездуховная индустрия развлечений, подмена духовно-нравственного наследия народа на псевдокультурные суррогаты, вызывают разрушительные эмоции в душе человека, препятствуя самосовершенствованию личности и гармонизации общественных отношений.

В современной Беларуси православие является важнейшим культурообразующим фактором, православие через культуру участвует в строительстве государства и экономики. Кроме того, оно влияет на каждого верующего и неверующего человека. Он, в свою очередь, влияет на собственное окружение и прямо или опосредованно — на положение дел в стране. Православная религия, таким образом, — это явление, создающее матрицы поведения, формирующее в обществе систему ценностей, в соответствии с которыми складывается значительный пласт социальных отношений.

Православная церковь стала одним из важнейших социокультурных акторов в современной Беларуси, православные иерархи постоянно присутствуют в медиапространстве, высказываясь по всем основным вопросам развития современной Беларуси. Ряд публикаций по проблемам социального участия Православной Церкви свидетельствуют об определенных изменениях в социальных приоритетах церкви [4;5]

Социально-политические и социально-экономические реалии постсоветской Беларуси вызвали концептуальные новации в идеях православия и в деятельности Белорусской Православной Церкви (БПЦ), в частности; поворот к противоречивым социальным проблемам современности, согласование религиозного мировоззрения с достижениями науки. Вместе с тем православие выполняет охранительную функцию по отношению к культуре, выступая за сохранение самобытности, трансляцию многовекового опыта, содействуя гармонизации традиций и новаций.

Православие в начале XXI в. остается своеобразной культурной матрицей страны, которая определяет поведение жителей Республики Беларусь, формирует их мировоззрение. Сохранение православия в качестве социокультурной матрицы белорусского общества будет зависеть от того, как оно сможет ответить на вызовы современности. Участие православия в социокультурном развитии белорусского общества происходит прежде всего через менталитет жителей страны, в том числе через национальный характер и посредством сформированной в современном православии социокультурной картины мира.

Православие в качестве объединяющей идеологии может сплотить только православных жителей Республики Беларусь, но ему сложно стать основанием универсальной социальной идеи, направляющей и объединяющей действия населения Республики Беларусь.

Православие в будущем сохранит свои позиции в белорусском обществе и будет конкурировать с другими конфессиями и нетрадиционными религиозными движениями за влияние на сознание жителей Республики Беларусь. В то же время задачи инновационного развития Республики Беларусь потребуют ренессанса научного мировоззрения, у которого имеются равновеликие с православием шансы стать идейным основанием нового социально-политического развития. Ситуация постмодерна, обеспечивавшая «комфортное» сосуществование двух альтернативных мировоззрений, постепенно уходит в прошлое. В будущем ожидается рост социокультурных напряжений по линии «религиозное — светское (в том числе научное)». В этой связи встанет вопрос об эффективном культурном синтезе православия и науки как равноуровневых социокультурных систем.

Современное место духовно-нравственных традиций в социокультурном пространстве Беларуси, несомненно, должно являться центральным, но их роль в нашем обществе нивелируется множеством опасных процессов и явлений, по-своему разъединяющих отдельную личность. Поиск духовных ориентиров, которыми будет руководствоваться наша страна в XXI в. предполагает четкое понимание каждым индивидом в рамках процесса общественного бытия особого места и роли духовно-нравственных традиций как системообразующих ценностей, посредством которых развивалась Беларусь на протяжении многовековой истории.

События прошедших веков, однажды закрепившись в «исторической памяти» нашего народа, заложили фундамент так называемого генетического кода нации, особого *духовного* строя и чувствования всего многонационального и поликонфессионального общества. Мировой исторический опыт и многовековое наследие белорусской государственности позволяет говорить о том, что зачастую именно религия становится структурным каркасом, главной организующей силой бытия общества и личности.

«Белорусская идеология, — отметил Президент Республики Беларусь А. Г. Лукашенко в выступлении на мартовском семинаре-совещании управленческих кадров, — должна иметь ориентацию на традиционные для нашей цивилизации ценности: способность трудиться не только ради наживы, но и для блага общества, коллектива, других людей… потребность в идеалах и высоких целях, взаимопомощь, коллективизм в противовес западному индивидуализму, социальная опека и уважительные отношения государства и народа» [3, с. 20]. Идеология белорусского государства предусматривает и впитывает в себя общественно-политические ценности развитого гражданского общества, общечеловеческие нравственные нормы, рожденные в духе исторических традиций и в русле христианских ценностей.

Литература

1. Конституция Республики Беларусь 1994 года (с изменениями и дополнениями принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). — Минск, 2005.
2. О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповедений и религиозных организациях»: Закон Респ. Беларусь от 31 окт. 2002 г. // Нац. реестр правовых актов Респ. Беларусь. — 2002. — № 123, 2/886.
3. О состоянии идеологической работы и мерах по ее совершенствованию: материалы постоянно действующего семинара руководящих работников республиканских и местных государственных органов. — Минск, 2003.
4. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — М., 2001.
5. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. 26 июня 2008.

А. В. Шерис

СФЕРЫ РЕЛИГИОЗНОГО ВЛИЯНИЯ В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Национальная безопасность любого государства подразумевает обеспечение исключения рисков и предупреждения угроз во всех сферах жизнедеятельности общества. В контексте стратегии безопасности одной из актуальных задач остается определение функциональных параметров религиозного влияния. Эта задача обусловлена причинами как теоретического, так и практического характера.

Поскольку поддержание безопасности предполагает ее обеспечение в отношении к личности, обществу и государству [1; 3], нам необходимо обратить внимание на функциональное пространство религии, которое организуется вокруг данных субъектов.

Вопрос о функциях религии изучен достаточно хорошо. Можно выделить четыре типа функций, наиболее характерных для религии и определяющих ее социальный облик: 1) функция значения, или смыслополагания; 2) функция принадлежности, или идентификации; 3) функция социальной интеграции и стабильности; 4) функция сакрализации культурных ценностей, главным образом этических [2, с. 195—199]. Две первые функции обращены преимущественно к личности, две последние — к социальным структурам и культурной системе.

Итак, можно связать понимание функций и роли религии с ее влиянием на ценности, нормы и другие культурные стандарты в обществе, т. е. необходимые в любых социальных системах механизмы приспособления человека к условиям его существования. Однако функции религии в социальной системе сами по себе еще не позволяют определить функциональные границы религиозного влияния в системе национальной безопасности. Хотя, как можно заметить, религия в своем социальном воплощении практически не имеет отношения к государственным делам, а только к *личности* и *обществу.* Как представляется отношение религии к реализации государственных интересов такое же, как, например, любого института или организации. Религиозное влияние может проявиться в деятельности соответствующих институтов только опосредованно: через эмоции, смыслы или самосознание, культивируемые в определенном сообществе. Вместе с тем многогранность проявлений религии значительно усложняет предполагаемый анализ.

В Концепции национальной безопасности Республики Беларусь [1] понятие религии и производные от него употребляются в связи с факторами угрозы в информационной и гуманитарной сферах, а также в связи с обеспечением безопасности в гуманитарной сфере. В первом случае речь идет о религиозной вражде (п. 6.2.1); во втором — о деятельности ино-

странных религиозных организаций (п. 7.2.6) и религиозном экстремизме (п. 7.2.7); в третьем случае — о противодействии негативному влиянию иностранных религиозных организаций (п. 7.3.7).

В Концепции национальной безопасности Российской Федерации слово «религия» и производные от него употребляется также исключительно в контексте угроз (экстремизма, конфликтов, экспансии внешних субъектов). При этом указывается на внутриполитическую сферу [3].

Российский ученый Ю. Носков полагает, что религиозный фактор вызывает угрозы прежде всего в сферах духовной, политической и военной безопасности [4]. К духовным угрозам относятся внутриконфессиональные и межконфессиональные конфликты, разногласия в сфере взаимодействия религиозных организаций с государством, а также распространение псевдорелигиозных (в том числе нетрадиционных) течений (например, оккультизма). Опасности в политической сфере связываются с коллизиями по поводу внешней политики (например, с отказом религиозных организаций поддерживать внешнеполитический курс страны) и внутриполитическими негативными явлениями такими, как экстремизм и радикальная идеология, оправдывающая его. Наконец, в военной сфере религия может вызвать угрозы, связанные с распространением пацифизма, формированием негативного общественного мнения об армии и т. п. юридически и идеологически неприемлемых явлений.

Таким образом, в контексте обеспечения национальной безопасности в качестве критических областей проявления религиозного влияния уместно различать *социально-психологическую* и *информационно-идеологическую сферы*. Учитывая тот факт, что влияние религии осуществляется посредством воздействия на личность и общество, можно предложить следующие критические зоны: индивидуальное и групповое сознание и поведение, а также индивидуальное и групповое мировоззрение и идентичность. При этом нужно полагать, что религиозное влияние может быть не только функционально, но и дисфункционально.

Представляется, что в контексте политических процессов, влияющих на национальную безопасность, наибольшее значение приобретают проявления групповой идентичности религиозных сообществ. Можно утверждать, что религия не просто наполняет самоидентификацию особым содержанием, а выступает как способ формирования идентичности. Об этом свидетельствует показательная реакция православных деятелей на предложение мировой общественности принять концепцию так называемой общей безопасности (shared security). На международном форуме «Альянс цивилизаций», проходившем в Мадриде в 2008 г., эта концепция была предложена в качестве «мягкой» альтернативы идее национальной безопасности и предполагала переход к приоритету безопасности индивидов или групп населения перед безопасностью страны. Оценивая это политическое предложение, председатель Синодального отдела по взаимодействию Церкви и общества Московского Патриархата протоиерей Всеволод Чаплин сказал, что нельзя не согласиться с тем, что «под лозунгом национальной или государственной безопасности в прошлом творилось много беззакония и несправедливости… Однако возникает вопрос, в чьи руки попадет реальная власть в случае реализации концепции общей безопасности, то есть фактически передачи ответственности за безопасность из рук государств в руки неких международных органов» [5]. Далее протоиерей Всеволод пояснил, что в современных демократических государствах власть принадлежит тем, кого избрал народ и кто народу подотчетен. В данном же случае предлагается отдать власть в руки международной бюрократии, экономическим, экспертным и информационным элитам, которых никто не избирал и которые ни перед кем не несут ответственности. Основной аргумент протоиерея Всеволода против принятия данной концепции состоял в том, что существуют различные культурные и политические системы, с которыми должна считаться мировая общественность и которые ставят ценности государства, Родины, веры и святынь «превыше всего на свете» [5].

Анализируя данную ситуацию, нужно заметить, что представители РПЦ квалифицировали ее как политическую; подтвердили ценность суверенного государства в качестве высшей политической ценности во внешнеполитической сфере; тем самым отчетливо обозначили свою политическую идентичность.

Нужно сказать, что предложение было достаточно тонко сформулировано и рассчитано на религиозную иерархию ценностей. Известно, что в отношении общественной и внутриполитической жизни христиане всегда ставили моральные ценности выше политических. Од-

нако факт инверсии (когда ценность государства вдруг стала выше блага отдельного индивида) свидетельствует о том, что ситуация приобрела критический характер, поскольку отказ от государственной национальной безопасности в данном случае ставил под угрозу общество в целом и православное религиозное сообщество в частности.

Литература

1. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь // Министерство обороны Республики Беларусь [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.mod.mil.by/koncep.html. — Дата доступа: 10.02.2010.
2. Гараджа В. Социология религии. — М., 2005.
3. Концепция национальной безопасности Российской Федерации // Московский физико-технический институт. Центр по изучению проблем разоружения, энергетики и экологии [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.armscontrol.ru/start/rus/docs/sncon00.htm. — Дата доступа: 10.02.2010.
4. Носков Ю. Г. Религиозный фактор в системе угроз национальной безопасности. — М., 2002.
5. В Московском Патриархате недоумевают по поводу навязывания религиозным деятелям концепции общей безопасности // Православие. ru [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/news/25506.htm. — Дата доступа: 15.03.2010.

В. А. Круглов

СТРАТЕГИЯ СОТРУДНИЧЕСТВА ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ ПО ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМУ РАЗВИТИЮ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА: ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Ставя перед собой любую значимую для общества и государства цель необходимо использовать как практические, так и теоретические достижения не только в этой сфере деятельности, но и в других сферах жизнедеятельности общества и государства. Только тогда можно будет ее реализовать на практике и добиться определенных результатов. Поэтому мы посчитали вполне обоснованным, проведя соответствующие исследования, предложить вашему вниманию теоретические предложения, касающиеся стратегии сотрудничества государства и церкви по духовно-нравственному развитию личности и общества.

Под стратегией в теории управления понимаются способы достижения целей [1, с. 165]. Если выразится по иному, это — достижение целей путем решения определенных задач.

Государственная политика в сфере духовно-нравственного развития личности и общества ставит перед стратегией задачи, а стратегия обеспечивает их решение.

Вместе с тем задачи, которые решает стратегия сотрудничества государства и церкви по духовно-нравственному развитию личности и общества, ставит не только государственная политика, но и социальная политика в целом.

Сфера государственной политики ограничена специальными мероприятиями социального сотрудничества государства и церкви по духовно-нравственному развитию личности и общества.

Социальная политика без ограничений ставит перед стратегией сотрудничества государства и церкви многочисленные задачи, в том числе духовно-нравственного развития граждан и общества в целом.

Эти задачи решаются общими мерами социального сотрудничества общества, государства и церкви и выходят за рамки государственной политики.

Стратегия сотрудничества государства и церкви по духовно-нравственному развитию личности и общества использует как специальные, так и общие стратегические меры. В зависимости от этого ее можно подразделить на косвенную и прямую.

Косвенная стратегия сотрудничества государства и церкви по духовно-нравственному развитию личности и общества включает те меры, которые направлены на повышение благосостояния населения, их культурного уровня, на улучшение жилищных условий, образования и т. д., на разработку различных социальных программ (обеспечение досуга каждого человека, оказания помощи малообеспеченным гражданам и т. д.).

Прямая стратегия сотрудничества государства и церкви по духовно-нравственному развитию личности и общества включает следующие меры: вмешательство в жизненные ситуации (от простого совета до предоставления жилья, лечения, решения конфликтных вопросов и т. п.), т. е. предупреждение возможного антиобщественного поведения личности; уменьшение возможности для совершения антиобщественных деяний (устранение экономических,

технических и организационных причин и условий, способствующих совершению антиобщественных деяний т. д.); привлечение общественности к сотрудничеству с церковью в сфере духовно-нравственного развития личности и т. д.

Учитывая это при разработке программы сотрудничества государства и церкви по духовно-нравственному развитию личности и общества следовало бы исходить из того, что стратегия должна: направляться на решение практических задач государства и церкви по духовно-нравственному развитию личности и общества и обязательно опираться на достижения науки в этой области; включать деятельность органов государства, общественности, граждан и церкви не только в текущий момент, в ближайшем будущем, но и в обозримой перспективе; учитывать реально существующие противоречия и процессы, происходящие в обществе, которые отрицательно сказываются на духовно-нравственном развитии личности; распространяться на духовно-нравственное развитие личности как в целом, так и на отдельные ее аспекты; формулировать не только средства и методы сотрудничества, но и предусматривать организационные и другие меры перестройки, обеспечения гарантий всей деятельности органов государства и церкви в этом направлении; постоянно совершенствоваться, изыскивая новые возможности для усиления мер по духовно-нравственному развитию личности и общества.

Эти положения, отражают принципиальный методологический подход к разработке стратегии сотрудничества государства и церкви по духовно-нравственному развитию личности и общества.

В теории управления цель управленческих программ — предварительное определение запрограммированных результатов, на достижение которых ориентируется программа [2, с. 195].

Цель государственной стратегии сотрудничества государства и церкви по духовно-нравственному развитию личности и общества включает противостояние отрицательным тенденциям и стабилизацию духовно-нравственного состояния личности.

В таких программах необходимо различать *генеральную и промежуточную* цели.

Генеральная цель формулируется как достижение определенного результата к концу срока действия программы. Такая цель может быть лишь в обобщенном виде — значительное повышение уровня духовно-нравственного развития личности и общества.

Промежуточные цели могут быть направлены на сокращение отдельных видов правонарушений, особенно среди несовершеннолетних, на стабилизацию общественного порядка на определенной территории и т. д.

Такие промежуточные цели должны быть сформулированы в программе на основе статистических и иных данных о состоянии духовно-нравственного развития личности, причинах антиобщественных деяний и условиях, способствующих их совершению, с учетом прогноза и возможных мер социального противостояния отрицательным тенденциям.

Цели программы отличаются от ее задач.

Если цель — это желаемый результат, то задачи — это меры и действия, которые намечается осуществить к определенному моменту реализации программы [1, с. 165].

В таких программах можно предусматривать три группы конкретных задач:

1) определение факторов, влияющих на духовно-нравственное развитие личности и общества;

2) совершенствование средств и методов сотрудничества государства и церкви по духовно-нравственному развитию личности и общества;

3) обеспечение разработки и реализации программ.

Использование указанных предложений, по нашему мнению, позволит ученым и практикам в дальнейшем более углубленно изучать накопленный опыт, не только в рассматриваемой сфере, но и в других сферах жизнедеятельности общества и государства и вносить соответствующие предложения по совершенствованию сотрудничества государства и церкви по духовно-нравственному развитию личности и общества.

Литература

1. Стефанов Н. Н. Общественные науки и социальная технология. — М., 1976.

2. Славин Б. Ф., Чесноков В. С. К вопросу о целевом управлении // Научное управление обществом. — М., 1977. — Вып. 19.

Ю. В. Никулина

ПОДДЕРЖАНИЕ И РАЗВИТИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ОРИЕНТИРОВ БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА: СТРАТЕГИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ

Религиозная сфера вплетена в контекст общественной жизни в целом и находится в тесной взаимосвязи с иными сферами жизнедеятельности социума (экономической, политической, социокультурной и т. д.); она эволюционирует под их влиянием и сама оказывает определенное воздействие на них. Следует также отметить, что религиозные верования в современном обществе в большинстве случаев существуют не в «чистом» виде, а комбинируются с теми или иными элементами светской идеологии и культуры и вместе с ними образуют определенную систему ценностей, влияющую на политические, духовно-нравственные, эстетические и иные ориентации общества. Резко активизировавшие в условиях конституционных гарантий свободы совести и вероисповеданий свою деятельность религиозные организации в своем большинстве позиционируют себя в роли охранителей национальных традиций и нравственных ценностей, а это приводит к значительному расширению их влияния, причем и за пределами вероисповедных проблем — в сфере образования, культуры, политики, идеологии. Это превращает религию не просто в духовный феномен, но и делает ее влиятельной силой всех сфер социального развития, силой, с которой нельзя не считаться.

Религия испокон веков входит в число тех основополагающих факторов, которые оказывают детерминирующее влияние на культуру, причем не только духовную, но и материальную, во многом определяя его менталитет, аксиологические ориентиры и установки народа. Здесь будет уместно напомнить в высшей степени справедливое замечание известного русского философа А. С. Хомякова, который утверждал: «Выньте христианство из истории Европы, буддизм из истории Азии и вы уже не поймете ничего ни в Европе, ни в Азии». Об этом же говорили такие выдающиеся исследователи культуры, как А. Тойнби, Н. Данилевский, О. Шпенглер и другие. Без онтологического осмысления религиозного кода невозможно понимание национальной культуры, равно как и невозможна национальная самоидентификация народа.

Религия, вне зависимости от конфессиональных и вероучительных особенностей, в течение многих веков оказывала значительное влияние на умы и сердца многих поколений. На протяжении всей истории человечества она предоставляла людям мировоззренческие ориентиры, непротиворечивые стратегии повседневного поведения и жизнедеятельности. В религиозных догматах, традициях, особенностях вероучения и культа находили свое отражение осознание места человека в мире, специфика социальных отношений и динамика социокультурных трансформаций того или иного общества. Поэтому не только религиозная философия (теология), как наиболее чуткая к социальным изменениям сфера религиозного освоения мира, но и отражение норм вероучения в общественном сознании, равно как и повседневная религиозная практика не являются раз и навсегда данными, а подвержены тем же трансформациям, которым подвергается общество в целом. Такими образом, религии представляют собой динамично развивающиеся социокультурные системы, а вовсе не косные структуры, как это зачастую представляется.

Сегодня ни у кого не возникает сомнений, что возрождение национальной культуры невозможно без ее религиозной составляющей, непосредственно связанной с языком, сознанием и мировоззрением нации. Религиозная литература и искусство, храмы, обрядовый комплекс и т. п. — все это творение рук и умов народа, его лучших представителей. Необходимость учета религиозной компоненты национальной культуры объясняется также исторической ролью религии, значимость которой трудно переоценить. История любой конфессии дает нам множество примеров того, как зачастую именно религия выполняла важную идеологическую и социально-политическую функцию в переломные моменты, выступая мощным стимулом для реализации социально-трансформационных проектов. И сегодня мы наблюдаем немало свидетельств использования религиозного фактора в деле воплощения в жизнь социально-политических стратегий. Поэтому все попытки истолкования политической, общественной, культурной и даже экономической жизни нации без учета религиозного фактора оказываются несостоятельными.

Процесс взаимодействия религии и общественного сознания по сути своей амбивалентен. С одной стороны, религия на протяжении столетий выступает в качестве формы духов-

ного освоения мира, задавая векторы духовно-нравственного развития, с другой — в религии в сакральных, социально-мифологических формах находит закрепление и легитимацию уже сложившееся положение вещей, благодаря чему многие установки приобретают в глазах верующих божественный смысл. В форме религиозного дискурса опредмечиваются нормы и правила человеческого поведения, ценности и идеалы, которыми регулируется жизнь общества. Особо следует обратить внимание на тесную связь религии и морали. Любая религиозная система способна стать мировой, увлечь огромные массы людей только в том случае, когда нравственная проблематика выдвигается на первый план, когда Бог превращается в совесть мира, в его нравственный суд, а человек, чтобы спастись, должен совершить нравственный подвиг, выбрать между добром и злом. Благодаря этому религия служит средством оценки и регулирования человеческой жизнедеятельности, воплощая нравственные императивы в свойствах личности и повседневном поведении людей. Но непосредственным взаимодействием с этическими нормами не ограничивается роль и значимость религии в развитии народа. У религии самая прямая взаимосвязь с социальной системой во всех ее аспектах — от семейно-бытовых отношений до политических и государственных структур, от хозяйственно-экономических до национально-территориальных взаимодействий.

В реалиях сегодняшнего дня традиционная система ценностей замещается в духовной сфере новыми ценностными ориентациями, ввергая многих людей в состояние мировоззренческой и нравственной неустойчивости, осложняя их самоидентификацию. Сегодня все более распространенным становится феномен эклектичности и противоречивости религиозного сознания. Суть его заключается в наборе объектов веры, которые порой должны взаимоисключать друг друга — люди одновременно верят в христианского Бога, реинкарнацию, «сглаз», гадания и т. д. Кроме того, зачастую те люди, которые декларируют свою религиозность, воспринимают только лишь обрядовую сторону веры, являясь своего рода «ритуалистами». В совокупности с довольно низкой религиозной грамотности людей феномен эклектичности и противоречивости религиозного сознания формирует почву для культивирования религиозных гибридов, которые могут носить антисоциальный характер.

В связи с этим особые грани актуальности приобретает вопрос о возможных стратегиях сорудничества государства и церкви в вопросах духовно-нравственного развития личности и общества. Конституционное признание свободы вероисповеданий и равноправия всех религиозных конфессий фиксирует признание такого статуса верующего в обществе, который дает ему возможность сохранить подвергающиеся сомнению традиционные духовно-нравственные ценности в облике евангельских добродетелей и христианских принципов нравственности. То же самое, разумеется, в иных вероисповедных формах, происходит не только в лоне христианства, но и среди приверженцев ислама, иудаизма и других религий.

Это имеет существенное положительное идеолого-мировоззренческое значение, поскольку приобщение существенной части граждан Беларуси, в том числе и молодежи, к религиозным ценностям, имеющим общенациональную культурную значимость, способствует воспитанию патриотизма, гражданственности, культуры межнационального и межрелигиозного взаимодействия. Кроме того, оно формирует веротерпимость, способствует выработке добросовестного отношения к труду, уважения к семье и Родине. Эта положительная тенденция нашла отражения и законодательное закрепление в статье 16 Конституции Республики Беларусь, где декларируется равенство всех религий и вероисповеданий перед законом, причем подчеркивается, что взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа.

Использование и закрепление религиозной компоненты при реализации государственной социальной политики должна реализовываться с учетом того фактора, что наша страна не только многоконфессиональна, но в ней существует и мировоззренческий плюрализм, одним из реальных проявлений которого является религиозная толерантность, создающая возможности для осуществления гражданином в известных пределах права свободы выбора той или иной веры, перехода из одной религии в другую или не разделять верования ни одной из них, что означает признание религии частным делом граждан республики, в которое не вмешиваются ни политические, ни иные структуры, функционирующие в стране. Все это создает предпосылки для религиозного мира и межконфессионального сотрудничества, гражданского согласия и спокойствия в нашей республике, которая отличается многослойным переплетением и взаимодействием лиц и общностей, принадлежащих к различным вероисповеданиям, а также верующих и неверующих.

И. Я. Левяш

КОЭВОЛЮЦИЯ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ: СМЫСЛЫ, СТРУКТУРА, БЕЛОРУССКАЯ ИПОСТАСЬ

Смыслы духовно-нравственного воспитания обусловлены открытым, подобно всякому креативному процессу, характером проблемы: «Тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить» [6, с. 237]. В этом потоке встречаются и сплетаются многие формы человеческой экзистенции. Однако лишь две из них — религия и нравственность — это «формы форм», и они обусловливают друг друга таким образом, что приводят к синергийному эффекту бытия человека в мире и мира в человеке. У такой констатации — фундаментальные основания.

Гегель обратил внимание на то, что основой античного понятия «религия» являются широко бытовавшие в латинском мире слова religio — связь, lig-are — связывать, объединять. В таком ракурсе по первосмыслу религия — это не просто одна из форм человеческого бытия, а «все-связь» его распавшейся, разъединенной реальности [10]. В свою очередь, А. Чехов отмечал, что «науки и искусства, когда они настоящие, — стремятся не к временным, не к частным целям, а к вечному и общему, — они ищут правды и смысла жизни, ищут бога, душу…» [17, с. 186].

Широко известные суждения о духовно-нравственной проблематике нередко сочетаются с обыденными представлениями о ней. Такая иллюзия не беспочвенна. Она провоцируется тем, что, в отличие от ряда других форм человеческой деятельности — техники и науки, политики и права, экономики и искусства, — мораль не имеет «постоянной прописки», не опирается на специфические для нее социальные институты. Она является «сквозным», *всепроникающим* моментом всех без исключения форм деятельности. Уже в этом смысле мораль играет неординарную роль в судьбах культуры и цивилизации. Но такая особенность обусловливает специфическую сложность и тонкость анализа сущности и роли идейно-нравственного воспитания.

Достаточно поставить вопрос об атрибутивных свойствах человека, чтобы констатировать, что он — по определению homo moralis, моральное существо. Мораль — не видовое, а родовое определение, которое выражает также «все-сущую» форму человеческой деятельности — неформализованную ценностно-нормативную регуляцию взаимоотношений между людьми, их отношение к обществу на основе представлений о добре и зле, ответственности и безответственности, свободе и отчуждении, достоинстве и униженности, чести и бесчестии, справедливости и несправедливости. Проблема в том, что это автоматически не означает, что актор этой деятельности — непременно *нравственный* человек.

Нравственность — продукт «формообразования» (Аристотель), или идейно-нравственного воспитания, и дефис между его слагаемыми означает их нерасторжимость. Коротко говоря, каковы идеи, такова и нравственность. Эта связь становится очевидной в анализе глубинной причины феномена *постхристианства*, или «смерти Бога» (Ницше). Массовое отпадение от религии, вплоть до «воинствующего атеизма», началось и во многом продолжается прежде всего потому, что, по словам Ф. Достоевского, восторжествал не *Бого*человек, а *Человеко*бог, принцип неограниченного активизма в техногенной и экономцентричной цивилизации, «и в этом вся разница», подчеркивал мыслитель.

Неохристианство, возрождение христианских ценностей и их роли в обществе возможны и необходимы на поприще *союза* христианства с сущностно понятой современностью [9; 10; 12]. Его исходное и «сквозное» условие — творческая способность Церкви к решению проблематики *Богочеловека*. Ее смысл заключен в словах известного философа Э. Левинаса: «Человек, поистине заслуживающий этого имени в его европейском смысле, …есть существо, считающее святость абсолютной и неопровержимой ценностью» (цит. по: [1, с. 229]).

Каким образом реализовать такой синтез? В первохристианской теологии Бог — это объективная, высшая и *прикровенная* сущность, и вопрос апостола: «Можешь ли ты исследованием найти Бога?» — наделен риторически и однозначно отрицательным смыслом. Но уже св. Августин учил достоверности человеческого познания по принципу: «Разумей, чтобы верить, верь, чтобы разуметь» [7, с. 215]. Эта мудрость была развита величайшим мыслителем Ф. Аквинским в учении о «двух истинах» — рациональной, научной и иррациональной, Божественной — и субординации между ними. Л. Шестов усматривал причину взаимного отторжения науки

и веры в неспособности понять смысл диалектики необходимости и свободы. Для него закон — это необходимость, а преодоление ее — это чудо, или свобода.

Структуру отмеченного процесса можно охарактеризовать по меньшей мере по двум взаимопроникающим сегментам.

Во-первых, «разумеющие» как в религиозном, так и в светском мирах всегда были озабочены проблемой раскола Церкви. Если Бог един, то конфессиональные различия, видимо, обусловлены не им, а известными историческими обстоятельствами. Однако такая реальность становится задачей ее преодоления в условиях все более единого глобального мира. Современность подобна «осевой» эпохе (термин К. Ясперса) перехода человечества от политеизма к монотеизму: от пантеона богов к единому Богу. Явление Христа народу — это феномен «сына Человеческого», *всечеловека*, для которого «нет ни еллина, ни иудея». Именем Господа ап. Павел призывает, «чтобы…не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и одних мыслях… Разве разделился Христос?» (1 Кор 1: 13).

Богом современной Церкви призвана быть не цивилизация, а *культура*, ее универсальное ценностно-смысловое ядро. Именно культурные универсалии должны стать *mertium comparationis* (лат. третий член сравнения как критерий совпадения вещей). Креативная способность ответить на вызов глобализации зависит от реализации завещания первого «осевого времени» — цивилизационного единства в культурном многообразии. Нерешенность отмеченных проблем означает, что новый мир — не данность, а *задание*. Исторически сложилось так, что Церковь либо стремилась к господству над государством, либо подчинялась ему. Императив современности — не та или иная иерархия между ними, а партнерство.

Во-вторых, всепроникающий характер религии и нравственности обязывает не ограничиваться ни относительно замкнутой церковной жизнью, ни абсолютно постылым морализаторством в сфере просвещения и воспитания. Союз государства и Церкви требует экологических и экономических инициатив, зрелой социальной политики, преодоления слепого и нередко опасного саентизма, спасения мира не только в прекрасном, но и в добром (см. предметно: [19, p. 103—104, 139; 3, с. 211—213; 13, с. 694; 16, с. 125, 128; 18, с. 143]).

Белорусская ипостась отмеченных проблем с очевидностью предстает перед новыми вызовами государству и Церкви в условиях становления суверенной Республики Беларусь. «Время разбрасывать камни» минуло, и наступило «время собирать камни» (Еккл 3: 5), консолидировать нашу по сути молодую нацию-государство. Эта задача «во весь рост» поставлена в последнем послании Президента Республики Беларусь [14].

Единство государства и Церкви — среди важнейших приоритетов. При рассмотрении взаимоотношений между ними в Беларуси принято констатировать приоритет первого. Корни таких представлений — и в наследии провизантийской России, и в уделе Церкви как в лучшем случае — служанки официального советско-коммунистического «богословия». В современной Беларуси потребности возрождения естественного стремления населения к *вере* как таковой, и консолидации белорусского общества требуют принципиально новой формулы не приоритета, а *паритета* и синергийной деятельности государства и Церкви. Политика их взаимоотношений — это весьма значимый фактор, который содействует стабилизации общества. Политика государства в отношении Церкви является своеобразным катализатором влияния религиозных учреждений на общество. Это не означает, что чем больше такая политика акцентирована на определенной конфесссии, тем больше ее воздействие на население.

Опыт показывает, что роль той или иной конфессии в Беларуси определяется комплексом факторов. На отношения верующих к Церкви значительное влияние оказывает тип государственно-конфессиональных взаимооотношений в прошлом, позиция Церквей в переломные моменты истории страны, в периоды политических и социально-экономических кризисов. Эти факторы в значительной мере определяют характер взаимоотношений государства и Церкви [5, с. 23].

Однако новые условия становления и развития белорусской государственности, решение злободневных вопросов духовного возрождения общества создали целый ряд довольно непростых проблем. Главная из них — возникновение новой религиозной ситуации, в которой есть много непредсказуемого. Прецедент с белорусскими поляками, как и реакция Польши, показали, что для исхода из него от всех взаимодействующих субъектов требуется не просто знание, но и мудрость.

Это означает, что проблема взаимоотношений государства и Церкви имеет многоплановый характер и проявляется в разных сферах и на разных уровнях. В них связаны между со-

бой объективные и субъективные, истрические и современные, теоретические и практические аспекты, религиозные и светские, конфессиональные и этнонациональные, общегосударственные и церковные.

В таком неординарном контексте проблема интеграции религиозных вероучений и практик в светскую систему образования, как единства просвещения и воспитания, крайне сложна. В принципиальном плане представляется, что государство и Церкви должны пройти между Сциллой «воинствующего атеизма» и Харибдой клерикализации школы на всех уровнях. Как этого добиться — вопрос нашего «коллективного разума».

Все же от одной фундаментальной ошибки, видимо, уместно вовремя предупредить. Раскол достигает своего апогея в *национальной* «приватизации» Христа. Хорошо известно, что «…немецкий Бог не есть христианский Бог, это — языческий бог, так же как и русский бог» [2, с. 423]. Между тем уже существует «Концепция *Белорусской Православной Церкви*». Возможно, интенция в этом направлении существует, но она подобна отколу поместной Украинской церкви, которая стала итогом националистической «самостійності». Если мы, условно говоря, с россиянами — «один народ» (здесь необходима конкретизация), то политически корректное наименование известно: Белорусский экзархат Московского патриархата Русской Православной Церкви. Только храня их синергию, можно сказать словами Эйнштейна, адресованными Малевичу: «Мы оба служим звездам: ты и я».

Литература

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. — М., 2002.
2. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т.— М., 1994. — Т. 1.
3. Булгаков С. Христианство и социализм. — М., 1992.
4. Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М., 1990.
5. Гурко А. В. Конфессиональная ситуация в Республике Беларусь: этнический и исторический аспекты. — Минск, 2001.
6. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Л., 1974—1978.
7. История философии в кратком изложении. — М., 1994.
8. Левяш И. Я. Христианская идея: утрата и воскрешение смысла // Беларуская думка. — 1997. — № 1.
9. Левяш И. Я. Фронтиры христианской Европы // Пути и перепутья культуры христианской Европы. — Ченстахова, 2003.
10. Левяш И. Я. Базовые универсалии культуры. — Минск, 2004.
11. Левяш И. Я. Культурология. — 5-е изд. — М., 2004.
12. Левяш И. Я. Русские вопросы о России. Дискурс и Марианом Бродой. — М., 2007.
13. Лосев А. Ф. История античной эстетики. — М., 1992.
14. Лукашенко А. Г. Динамический прорыв в развитии страны — путь к новому качеству жизни. Послание белорусскому народу и парламенту // СБ — Беларусь сегодня. — 21.04.2010 года. — С. 1—11.
15. Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — М., 1998. — Т. 1.
16. Розанов В. Избр. / Изд. А. Нейманис. — Мюнхен, 1970.
17. Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. — М., 1974—1980. — Т. 1—17.
18. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. — Л., 1991.
19. Latour B. We Have Never Been Modern. — Cambridge, 1933.

М. Г. Долгая

ЦЕРКОВЬ И СОЦИУМ

Церковь и социум — понятия неразрывные.

Сегодня религиозный фактор оказывает влияние на развитие многих общественных процессов, способствует формированию нравственных ценностей в сознании общества.

В истории человечества существовало множество политических теорий, форм государства: от социализма до капитализма, от теократии до секуляризованной демократии и т. д. Социум же более статичен. Существует понятие «вековые народные традиции», мы можем встретить в средневековой литературе те песни, стихотворный фольклор, пословицы и др., которые в народе живы и по сей день. Однако же нет цезарей и императоров, князей и царей. При этом Церковь в различные периоды истории могла находиться в различном положении: от гонимой до возведенной в ранг закона. Но, будучи вне закона, Церковь оставалась в обществе и с обществом. И во время гонений Она не оставляла свой народ, и люди продолжали тянуться к вере. Так, в 1937 г. в разгар репрессий состоялась всесоюзная перепись населения,

по результатам которой около 57% лиц от 16 лет и старше, назвали себя верующими [1, с. 237]. Сегодня Божьим Промыслом выстраиваются конструктивные отношения с государством и обществом. Церковь, будучи отделена от государства, все чаще участвует в общественно-политической жизни страны. Таким образом, любой вид взаимоотношений Церкви и государства не отодвигает первую на периферию общественной жизни.

Несмотря на близость Церкви и общества, они не тождественны, т. к. социум — явление земное, а Церковь имеет источник жизнедеятельности и свои конечные устремления в горнем мире. Именно «неотмирность» Церкви дает ей ту меру свободы христианского вероучения, благодаря которой Церковь способна динамично развиваться в этом мире, быть полноправным сотрудником социума и государства и всегда питать общество теми духовными соками, которые никогда не иссякают и всегда способны вернуть к жизни увядшие силы.

Следует отметить, что Церковь является одним из самых стойких институтов в обществе, т. к. она неизменна по своей сути, неизменна в своем учении, традициях. И этой неизменностью Церковь помогает сохранению лучших духовно-нравственных традиций, традиций воспитания. Безусловно, социум оказывает свое влияние на Церковь, что отражается в некоторых обычаях совершения праздников, в особенностях архитектуры и церковного пения и т. д. Но в главном Церковь подчиняется лишь Божественному Закону и Церковному Преданию. Даже внешне Церковь остается тем островком «не от мира сего» (церковная архитектура, богослужебный язык, облачения, иконопись). Но, несмотря на внешнюю консервативность, Церковь отвечает требованиям времени, и, как и 2000 лет назад, она юна, и до сих пор вдохновляет молодежь и привлекает ее к себе.

Для иллюстрации основных тезисов доклада хотелось бы сделать краткий экскурс в историю Великого Княжества Литовского.

Православие в Беларуси имело различный статус: от господствующего положения до угнетенного. В основном государственная политика была направлена на принижение Православной Церкви. Изначально же Православие занимало господствующее положение. Церковь даже принимала участие в делах государства на международном уровне. Так, договорную грамоту о мирных отношениях между Полоцком и Ригой в 1309 г. подписывает не князь, а полоцкий епископ. Епископы участвовали в вечевых собраниях и входили в состав княжеской рады. В Полоцком Софийском соборе хранились серебряный и золотые запасы княжества, дипломатическая документация, печати главных служебных лиц и большая вечевая печать [2, с. 138].

С заключением же Кревской унии в 1385 г. католичество приобрело статус доминирующей конфессии в ВКЛ, получив поддержку со стороны государства. Православие же с этих пор начинает систематически и целенаправленно угнетаться. Как подчеркивает польский историк Ю. Бардах, к концу XIV в. в ВКЛ было около 80% православных, поэтому государством принимались такие политические меры, как запрет браков с православными, а также запрет строительства храмов, которые должны были уменьшить влияние Православия. Тем не менее почти через 200 лет после начала массового окатоличивания, по свидетельству австрийского дипломата Сигизмунда Герберштэйна, который побывал в Вильно в 1526 г., «храмов русских там намного больше, чем храмов римского вероисповедания». Данный факт красноречиво говорит о том, что несмотря на государственную политику неприятия Православной Церкви, великокняжеское общество не отвергло православную веру, а продолжало ее хранить.

После заключения Брестской церковной унии в 1596 г. Православная Церковь оказалась вне закона до 1632 г. К середине XVII в. у православных были отняты почти все церкви и многие монастыри и богослужения тайно совершались в жилых домах, на открытом воздухе и в так называемых будках или шалашах. Так, уже к июню 1621 г. в Полоцке все церкви и монастыри были отняты Кунцевичем [3, с. 416]. В Бресте до 1632 г. не осталось ни одной православной церкви [4, с. XI]. Такая же ситуация сложилась и в других белорусских городах.

Например, церковь Богоявленского Полозовского монастыря была разрушена и по частям спущена по реке. При этом в судебном порядке по данному делу было принято абсолютно неадекватное решение: потерпевшие вместо компенсации и наказания виновных были присуждены к уплате штрафа за так называемое причинение вреда униатскому епископу самим фактом строительства церкви и монастыря, в которых собираются «схизматики» [5, с. 372].

В последующие периоды истории Церковь неоднократно претерпевала волнения и гонения, однако Она выстояла, сохранив веру и единство. При этом очень часто видимой причиной церковных бед было навязывание государственной идеологии, чрезмерное вмешательство госорганов в дела Церкви, а также политизация церковных отношений. Так, при заключении Брестской церковной унии была произведена именно политическая замена юрисдикции Константинопольского Патриарха на верховенство Папы Римского при помощи государственной легитимации унии декретами и грамотами короля. Интересен факт, что в грамоте епископов-инициаторов унии к Жигимонту III в числе ряда условий заключения унии содержалась абсурдная просьба об аннулировании королем возможной анафемы со стороны греческих патриархов: «если бы Патриархи прокляли … чтобы з ласки его королевской милости ничего не шкодило и такие листы силы не имели» [6, с. 79—81]. Данная просьба хотя и была исполнена, однако не могла иметь силы вследствие того, что налицо был конфликт компетенций властей, — духовной и светской.

Однако же более глубинные причины церковных бед и нестроений необходимо искать в греховности человеческой: каждого из нас в отдельности, и всего народа в целом. Поэтому избежание негативных последствий, в том числе и политизации церковных отношений, и вмешательства государства в церковные дела, вплоть до открытых гонений можно избежать в первую очередь благодаря кропотливому духовному соработничеству с обществом. Иными словами, плодотворное сотрудничество Церкви и общества первично, по сравнению с преодолением причин государственно-церковных столкновений. Хотя, в то же время, на сегодняшний день от добрососедских отношений Церкви и государства в определенной мере зависит и успех церковной проповеди.

На этапе современности мы можем наблюдать достаточно оптимальное соотношение государственного закона и церковного канона, что позволяет Церкви свободно участвовать в общественной жизни и осуществлять равноправное сотрудничество.

Святейший Патриарх Кирилл настраивает церковь на самое активное проникновение в жизнь современного общества. Начаты интенсивные реформы административного устройства Церкви, призванные упорядочить и значительно усилить взаимодействие Церкви и общества. Сегодня свидетельство Церкви миру предполагает не только проповедь в храмах, но открытый, доброжелательный и заинтересованный диалог, в том числе и с молодежью. Святейший Патриарх Кирилл во время интронизации отметил: «Мы открыты к диалогу с людьми самых разных мировоззрений. Главной целью такого диалога является благо Церкви и всего народа — благо не только материальное, но и духовное».

Таким образом, кратко остановившись на отдельных моментах жизни церкви и общества, можно сделать вывод, что в теме «Церковь и социум» союз «и» во все периоды истории имеет положительное значение.

Литература

1. Иларион (Алфеев), архиепископ. Православие. — М., 2009. — Т. I: История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви.

2. Снапкоўскі У. З гісторыі дыпламатыі // Весн. Мін-ва замежных спраў. — 2002. — № 2.

3. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. — М., 1996. — Кн. 6.

4. Опись документов Виленского Центрального Архива древних актовых книг. — Вильно, 1913. — Вып. X: Акты Брестского гродского суда за 1575—1715 гг.

5. Литовские епархиальные ведомости. — 1868. — № 8.

6. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные археографическою комиссиею.— СПб., 1851. — Т. 4: 1588—1632.

С. П. Донцев

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ МОДЕЛЕЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Проблема идентичности индивида традиционно рассматривается на нескольких уровнях, одним из которых является политическая идентичность. Среди множества интерпретаций этого феномена несколько особняком стоят те, которые имеют дело со страновой идентичностью, с тем как гражданин воспринимает свое государство и его роль в мире. В настоящее время в социальных науках доминируют два подхода к интерпретации этого типа идентич-

ности. Первый рассматривает политическую идентичность как совокупность представлений о государстве как политическом сообществе, второй изучает идентичность как самоопределение государства в мире, соотносит его с другими государствами или сообществами [6, с. 82]. В рамках и того и другого подхода мы можем изучать влияние религиозных организаций на процесс ее формирования. Другое дело, что в разных государствах степень влияния религиозного фактора на этот процесс может чрезвычайно широко варьироваться. И здесь многое зависит от принятой в государстве модели государственно-конфессиональных отношений, от того, насколько широко законодательство позволяет религиозной организации сотрудничать с государственными институтами и участвовать в процессе социализации граждан. Для постсоветских государств, переживших кризис государственной идентичности, связанный с распадом СССР, в начале 1990-х годов стал вопрос поиска новых социально-культурных смыслов, которые могли бы сформировать новую модель идентичности. Для Российской Федерации ситуация усугублялась социально-культурными конфликтами между отдельными фрагментами общества и разрушением чувства общей исторической общности [1, с. 43—50]. В этой связи актуализировалась и роль религиозных организаций, которые могли дать собственные ответы на стоящие перед страной вызовы. Начиная с 1990-х годов и по настоящее время постепенная либерализация законодательства в отношении религиозных организаций позволяет им стать значимым социальным актором и активно сотрудничать с государством по широкому спектру вопросов (см. подробнее [2]). Фактически в России религиозные организации жестко исключаются только из электорального процесса [7]. Во всех же остальных случаях возможности для сотрудничества в том или ином виде остаются. Другой вопрос, насколько сами религиозные организации заинтересованы в возможностях такого сотрудничества, и могут ли они в рамках своего учения предложить какие-либо смысловые доминанты, которые могут стать своеобразными «кирпичиками» в фундаменте российской государственной идентичности. Основным адресатом этого вопроса являются централизованные религиозные организации, и в первую очередь крупнейшая по числу своих приверженцев российская религиозная организация — Русская Православная Церковь Московского Патриархата (РПЦ). Бурные внутрицерковные дискуссии начала 1990-х годов о допустимой степени сотрудничества РПЦ с государством, об идеальном государственном строе, о тех ценностях, которые могут быть предложены обществу, и которые могут лежать в основании российской государственной идентичности, завершились принятием в 2000 г. Основ социальной концепции РПЦ. Вкупе с комментариями высших церковных иерархов Социальная концепция дает развернутый ответ на упомянутые выше вопросы. В дальнейшем РПЦ последовательно старалась реализовывать обозначенные в концепции векторы взаимодействия с государством. Для политической же системы выработка общепризнанных принципов государственной идентичности позволяет сохранить стабильность, поддержание которой является одной из основных ее задач. Религия сама по себе может рассматриваться как феномен, определяющий конфессионально-цивилизационную идентичность, а православие как основной определяющий признак православной цивилизации (см., например [5]). Но применительно к современным российским условиям цивилизационная идентичность не должна становиться синонимом конфессиональной и тем более национальной идентичности. В противном случае вместо стабильности политической системы можно получить потенциальные очаги напряженности в местах компактного проживания национальных и религиозных меньшинств. Поэтому идентификационные ценности, транслируемые РПЦ, должны как минимум учитывать это своеобразие России. Проблему конфликта с ценностями национальной идентичности РПЦ преодолело, вытеснив из доминирующего дискурса идеи о православии как национальной религии русских. Православие сегодня все чаще позиционируется как сверхнациональная религия, а РПЦ как церковь не только русских. Проблема же потенциального конфликта с альтернативными моделями конфессиональной идентичности решается своеобразием транслируемых РПЦ в публичном пространстве смыслов, которые выступают скорее как государственно-центричные, чем конфессионально-центричные. Да, остается проблема прозелитической деятельности РПЦ среди традиционно неправославных народов, но эта проблема не выносится на общественное обсуждение, оставаясь в области межконфессиональных взаимодействий, которые не требуют какого-либо вмешательства государства.

Анализ официальных документов РПЦ (постановлений и определений Священного Синода и Архиерейских Соборов), а также выступлений высших церковных иерархов позволяет выделить следующие доминанты процесса государственной идентификации, в формирова-

нии которого участвует РПЦ: возрождение традиционных религиозно-нравственных ценностей; единение нации на основе патриотизма; противостояние западному духовному влиянию и глобализму.

Возрождение традиционных религиозно-нравственных ценностей связано у РПЦ с признанием легитимности религиозного мировоззрения как основания для общественно значимых деяний (в том числе государственных) [4, с. 250]. Именно ценности, исторически восходящие к отечественной религиозно-культурной традиции, могут лежать, с точки зрения РПЦ, в основе российской идентичности. В то же время патриотические, державные идеи сегодня являются лишь одним из идеологических направлений, циркулирующих в российском обществе. Расширение их за счет иных идеологических систем, заимствование из них наиболее актуальных и востребованных обществом положений, является одной из тенденций дальнейшей эволюции общественно-политических ценностей, транслируемых и развиваемых РПЦ. Одним из первых примеров подобного расширения стала инициатива РПЦ по интерпретации понятий «права человека» и «свобода совести» в духе православного мировоззрения [3]. Это позволяет говорить о том, что РПЦ начинает участвовать в более широком процессе интеграции общественно-политических феноменов, которые ранее находились на периферии православного дискурса, в масштабную систему ценностей, претендующих на роль смысловых доминант в процессе построения модели политической идентичности в современной России.

Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ № МК-2205.2009.6.

Литература

1. Бызов Л. Становление новой политической идентичности в постсоветской России: эволюция социально-политических ориентаций и общественного запроса // Российское общество: становление демократических ценностей / Под ред. М. Макфола, А. Рябова; Моск. Центр Карнеги. — М., 1999. — С. 43—86.

2. Донцев С. П. Актуальные проблемы государственно-конфессиональных взаимодействий в России // К 80-летию Роальда Федоровича Матвеева: Сб. науч. ст. — М., 2008. — С. 109—114.

3. Определение освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «Об основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» // Пресс-служба Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2008 г. [Электронный ресурс]. — 2008. — 29 июня. — Режим доступа: http://sobor2008.ru/428459/index.html, свободный.

4. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Сб. документов и материалов юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви, 13—16 авг. 2000 г. — Н. Новгород, 2000. — С. 171—250.

5. Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. — М., 2002. — 496 с.

6. Тимофеев И. Н. Проблемы страновой идентичности в зарубежной политологии // Международные процессы. — 2007. — № 1. — С.82—92.

7. Федеральный закон № 125-ФЗ от 26 сент. 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Собрание законодательства Российской Федерации. — 1997. — № 39. — Ст. 4465.

Т. В. Хузеева

ЦЕРКОВЬ КАК ВАЖНЫЙ ЭЛЕМЕНТ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

В последние годы гражданское общество оказалось в центре внимания многочисленных субъектов политики. Это понятие стало одним из самых распространенных и употребляемых в философии политики и права, теории государства и права, политологии и политической социологии. Однако релевантность его употребления в современной политико-правовой литературе уже привела к тому, что сущность и смысл этой категории размываются, теряют устойчивые концептуальные очертания, приобретают политизированную интерпретацию и почти не дают приращения нового научного знания.

В настоящее время многие исследователи рассматривают гражданское общество в двух плоскостях: идеологической — как идею, доктрину, утопию, и институциональной — как взаимосвязанную совокупность общественно-политических институтов. В данной работе, направленной на определение конкретных факторов, детерминирующих формирование и развитие гражданского общества, как рабочий вариант принят второй подход.

И все же, что такое — гражданское общество? В настоящее время существует огромное количество его определений.

Предлагаю следующее авторское определение: гражданское общество — это общество, в котором происходит переход некоторых властных функций от государства к независимым

от власти общественным структурам, способным создать необходимые условия для реализации прав и свобод граждан, самоорганизации личности, реализации ее законных интересов и важнейших потребностей, роста правового сознания и гражданской самодеятельности. Таким образом, гражданское общество можно также рассматривать как систему, в которой взаимодействуют развитые экономические, культурные, правовые, политические отношения между составляющими его структурами и индивидами, и направлены они на развитие властных функций и личностных качеств людей, реализацию прав и свобод граждан. Причем эти связи не опосредованы государством. В такой ситуации активно действуют различные негосударственные структуры, массовые движения, политические партии, группировки по интересам и убеждениям, политически и социально активные личности.

Гражданское общество — это устойчивая система социальных отношений и определяющих их общественных интересов, отражающих эти интересы идей и реализующих их организаций, возникающая на определенном, исторически обусловленном этапе развития социума и инкорпорированных индивидов.

Гражданское общество имеет *сложную структуру*, включает хозяйственные, экономические, этнические, религиозные и правовые отношения и организации, а также не опосредованные государством политические отношения между индивидами, политическими партиями, общественными объединениями, группами интересов. В гражданском обществе в отличие от государственной системы управления преобладают не вертикальные, а горизонтальные связи — отношения поддержки, солидарности и конкуренции между свободными и равноправными социальными партнерами.

Важнейшими структурными элементами гражданского общества являются различные группы и организации, независимые от власти, объединенные общностью интересов, активно участвующие в общественной жизни страны и выполняющие определенные властные функции. Среди них — местные органы самоуправления, политические партии, общественные объединения, профессиональные союзы, трудовые коллективы, правозащитные объединения, молодежные структуры, религиозные организации, творческие союзы и ассоциации, общественные клубы и самодеятельные ассоциации, объединения граждан по месту жительства и многие другие.

Наиболее важными из них являются:

Советы депутатов прежде всего базового уровня, где каждый гражданин страны, избранный в них, может представлять и защищать интересы различных социальных групп и слоев, принимать конкретные управленческие решения;

политические партии, служащие своеобразным посредником между государством и широкими народными массами;

общественные объединения, пытающиеся решить многочисленные проблемы людей путем целенаправленного влияния на власть;

независимые средства массовой информации, доносящие различную информацию до людей. Прямое назначение средств массовой информации состоит в обеспечении информационного обмена между ячейками общества, создании в нем единого информационного пространства;

суд присяжных как орган, разрешающий конфликты и споры между государством, обществом, индивидом и друг другом;

семья как институт, обеспечивающий первичное пространство частной жизни и способного в силу этого стать отправной точкой «роста снизу» гражданского общества;

профессиональные союзы, призванные отстаивать сугубо экономические интересы людей труда.

Важным элементом гражданского общества является *церковь* как общественный институт, формирующий личностные качества, традиционные ценности и властные отношения, систему прав и свобод граждан при помощи специфических идеологических методов и принципов.

Основные ценности современного гражданского общества, среди которых важнейшими являются права человека и демократия, свобода и частная собственность, плюрализм и инициативность граждан, толерантность и любовь к ближнему своему, гражданская культура и свободная конкуренция, полностью поддерживаются церковью.

Церковь занимает особое место в жизни современного белорусского общества и поддерживается многими его членами. Социологические исследования, проведенные Институтом

социологии НАН Беларуси под руководством профессора И. В. Котлярова в конце прошлого года, показали, что среди верующих с православием отождествляет себя около 80%, с католицизмом — более 15%, с протестантизмом — около 2%. Причем половина респондентов считает, что выжить им в сложнейших ситуациях помогает именно *вера в Бога*.

Церковь — это один из самых популярных институтов гражданского общества. По данным того же социологического мониторинга, православная церковь стабильно занимает второе место в рейтинге доверия основных социальных институтов страны после Президента страны.

Основными принципами современного гражданского общества являются:

— относительная независимость, автономность по отношению к государству;

— многомерность, наличие большого количества независимых от власти общественных формирований, самостоятельно регулирующих свою общественную деятельность и выполняющих определенный комплекс властных функций;

— высокий уровень прав и свобод граждан;

— социальный, политический и культурный плюрализм;

— свобода экономической деятельности, многообразие форм собственности, свободная конкуренция между всеми субъектами экономической деятельности;

— широкие горизонтальные связи между членами общества;

— создание реальных возможностей для развития гражданской культуры и всесторонних способностей людей;

— учет мнения большинства и обеспечения прав меньшинства граждан и т. д.

Современная церковь полностью поддерживает и претворяет в жизнь данные принципы.

Литература

1. Котляров И. В. Государственно-конфессиональные отношения // Бюллетень ЕМАП. — Афины, 2000. — № 2. — С. 31.

2. Котляров И. В. Политическая социология: теория, история, методология, методика. — Минск, 2004. — Т. 1—2.

3. Котляров И. В. Республика Беларусь в конфессиональном измерении / И. В. Котляров, Л. Е. Земляков. — Минск, 2004.

Ю. Г. Тамбиянц

ЦЕРКОВНЫЕ ИНСТИТУТЫ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: РОССИЙСКИЙ ОПЫТ

Знаковым явлением современной реальности признается глобализация, в общем виде представляющая собой объединение человечества на почве рыночных отношений и либеральных ценностей. Спектр оценок этого феномена колеблется от сдержанно-нейтральных позиций (А. Мартинелли, М. Кастельс, А. Чумаков) до резко критических (Г. Шиллер, И. Рамоне, И. Валлерстайн). В основном споры вызывает результат глобализационных процессов, являющийся одновременно необходимым их условием. Речь идет о размывании национальной традиции, что происходит под воздействием «метаидеологии» либерализма (А. Дугин), которая опирается на соответствующие институциональные практики.

Совершенно очевидно, что глобализация иерархична по своей природе. Суть ее в экономическом подчинении стран Периферии индустриальному (или постиндустриальному) Центру. Последний добивается этого прежде всего за счет распространения соответствующих моделей поведения и мышления, опираясь при этом на высокий потенциал информационных технологий (Делягин). Разумеется, что национальные интересы многих периферийных стран (куда теперь относится и Россия) актуализируют проблему противодействия подобному информационному давлению. Российский исследователь проблем глобализации М. Делягин считает возможным сделать ставку на активизацию традиционной культуры [1, с. 98]. В то же время в отношении ее нынешнего духовного состояния уместно сделать следующие замечания: аномизация культурно-духовной среды заставляет общественное сознание обращаться к традиционным мировоззренческим основам. Вероятно, это можно считать типичной реакцией общественного организма на ценностно-нормативный кризис; трансформации

институциональных структур делают мало реальным восстановление традиционных форм национального сознания, которые уже ставились под сомнение в советский период.

Иллюстрирует нынешнее состояние национальной духовной традиции ситуация, складывающаяся вокруг Православия — одного из важнейших традиционных элементов. Дело в том, что, с одной стороны, Православная религия получила государственный статус после крушения СССР, т. е. здесь имеется факт политико-правовой поддержки. С другой стороны, Русская Православная Церковь в мировоззренческом плане антилиберальна (учитывая догматическую природу религиозных учений, по-другому и быть не может). В нынешнем российском духовном пространстве можно наблюдать своего рода «соперничество» между мировоззренческими формами традиционного характера, представленных Православием, а также либеральной ценностной системой, очевидно антитрадиционного характера. Какого же современное состояние российского религиозного сознания?

Итак, прежде всего следует констатировать значительный количественный рост россиян, относящих себя к носителям религиозной веры. В 1997 г. около 50—55 млн считали себя православными (15—18 млн — к различным формам протестантизма и католичества, 10—12 млн — к исламу). Для сравнения в 1989 г. православными себя считали только 20 млн человек [5, с. 269]. Однако редактор журнала «Социологические исследования» Ж. Т. Тощенко отмечает, что несмотря на внешнюю демонстрацию религиозности, отношение людей к церкви изменилось слабо, а общественное сознание остается светским. Так, несмотря на то что к «верующим» себя причисляют более половины населения, тем не менее обязательные обряды (регулярная молитва, посещение храма и т. д.) исполняет лишь 5—10%. В то же время социологические опросы фиксируют не только увеличение числа «верующих вообще», но и приверженцев причудливых эклектических систем: парапсихологии, культа НЛО, разного рода неоязыческих представлений, астрологии.

Уместным представляется заострение Ж. Т. Тощенко внимания на духовном состоянии интеллигенции, поскольку данный слой обычно считается носителем духовности. Восприимчивость отечественной интеллигенции к духовным поветриям характеризовало зачастую «не подлинное обращение (акт сугубо личностный, глубоко изменяющий весь духовный строй человека), а либо дань моде, либо декорация, продиктованная сугубо земными, например политическими, интересами и амбициями — не внутренняя вера, а некая поза, рассчитанная на внешний эффект» [5, с. 270].

Констатируя имеющиеся в общественном мнении установки и намерения увидеть в Православии руководящую и направляющую силу возрождения России (своего рода новую национальную идеологию), Тощенко справедливо отмечает, что подобное желание не сопровождается «осознанным решением изменить свой образ мысли и образ жизни». Кроме того, подобные стремления зачастую игнорируют сложные проблемы жизни общества [5, с. 273].

Представляется, что выводы, представленные в 40-х годах XX в. классиком социологии К. Маннгеймом, заслуживают внимания для описания и отечественной религиозной ситуации [4, с. 503]. Констатируя утрату христианской религией интегрирующей роли в обществе, Маннгейм отмечает: 1) зависимость духовной жизни от конкурирующих социальных институтов. Разнообразие общественных процессов, стимулирующих рост социальных действий и взаимодействий, усиливает секуляризационные тенденции; 2) происходит формализация роли религии, что отмечается приведенными выше эмпирическими данными и их теоретическим обоснованием Ж. Т. Тощенко; 3) религия теряет социальную опору, наблюдается готовность религиозных лидеров сотрудничать с правящими классами. В российской ситуации это скорее проявляется в демонстративной религиозности нынешних политических лидеров, многие из которых еще недавно заявляли о своем атеизме (это было условие партийной карьеры). По данным ВЦИОМ, только 7% респондентов считает, что большие начальники реально верят в Бога, тогда как 73% убеждены, что религиозность политических лидеров — не более чем стремление к саморекламе [5, с. 279]. Известный российский богословский публицист А. Кураев, справедливо подчеркивает, что ведь главный вопрос не в том, ходит ли политический деятель в храм или нет, а в том — есть ли для него духовная православная составляющая при принятии решений [2, с. 67].

Ж. Т. Тощенко делает очень важное замечание по поводу роста религиозности, связывая его не столько с глубинными мировоззренческими изменениями, сколько с потребностью в культурно-исторической идентификации [5, с. 271]. Это объясняется тем, что во-первых,

объективная социальная ситуация, определяющаяся институциональной спецификой, выдвигает правила игры, мало совместимые с православными ценностями. Кроме того, не следует забывать, что церковь составляет элемент вновь образованной институциональной структуры, становясь рыночным субъектом, со всеми вытекающими отсюда последствиями в отношении качества священнослужителей.

Во-вторых, общественное сознание переживает рационализацию сознания («расколдовывание мира» М. Вебер), особенно усиленную процессами индустриализации. Догматы Православия попросту трудно вписываются в современные способы мышления. Маннгейм в середине XX в. писал о необходимости адаптации базовой духовности к новой социальной ситуации [4, с. 523].

Что касается ценностных ориентаций, определяющих социальное поведение, то здесь Н. И. Лапиным отмечается очевидная склонность к либерализации. В то же время он же подчеркивает неоднородность разделяемых ценностей в зависимости от положения в иерархической структуре, или другими словами, в соответствии со степенью адаптированности к рыночным условиям [3, с. 109, 111]. Как представляется, задача нынешних церковных институтов в том и состоит, чтобы попытаться, если и не преодолеть классовые мифы, то хотя бы привести их к некоему консенсусу в рамках национальной идеологии, опирающейся на ценности Православия.

Литература

1. Делягин М. Г. Мировой кризис: Общая теория глобализации. — М., 2003.
2. Диакон Андрей Кураев. Церковь в мире людей. — М., 2009.
3. Лапин Н. И. Инверсия доминантных процессов социокультурной трансформации и ее акторы // Кто и куда стремится вести Россию? — М., 2001.
4. Маннгейм К. Диагноз нашего времени. — М., 1994.
5. Тощенко Ж. Т. Парадоксальный человек. — М., 2001.

О. В. Щупленков

ДУХОВНАЯ МИССИЯ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Русское Зарубежье представляет собой неповторимый социокультурный феномен, заслуживающий самого пристального внимания и детального исследования. Крупный деятель эмиграции первой волны архиепископ Иоанн Сан-Францисский уподобил ее большому кораблю, который, покинув родную гавань, зажил «своеобразно своему полной жизнью, ощущая, впрочем, что он лишь часть целого, лишь корабль своей Родины, а не ее гавань. ⟨...⟩ Связь корабля с гаванью была только в том, что он к ней формально оставался приписан, — она была в большем: корабль был частью Родины в водах мира» [1, с. 49].

С целью сохранения русской национальной культуры в изгнании происходит организационное оформление жизни диаспоры с помощью таких социальных институтов, как школа, церковь, профессиональные, политические и общественные объединения (Русское общество Красного Креста и Всероссийский земский союз, созданные в 1919—1920 гг. в Константинополе; Российский земско-городской комитет помощи российским гражданам за границей «Земгор», возникший в Париже в феврале 1921 г. и действовавший в Чехословакии, Германии, Болгарии, Польше, Греции, Югославии, а несколько позже в Китае и др.). Эти общественные центры не только давали возможность работы, материального обеспечения творческой интеллигенции, но и, что самое главное, обеспечивали возможность получения молодежью образования и воспитания на основе традиций русской культуры и ее конструктивного участия в свободной от тоталитаризма возрождающейся России.

Русское Зарубежье неизбежно должно было нести и несло на себе отпечаток пережитого детьми шока в форме враждебности, изоляции и дезорганизации, сопровождаемого поисками культурных контактов для рационального выживания. Детская эмиграция переживала и сложный процесс столкновения разных культурных стереотипов, и аккультурацию, когда элементы собственной и чужой культуры сливались настолько, что подгонка отношений под окружающую среду создавала опасность для подрастающего поколения.

К специфическим чертам русской эмиграции необходимо отнести устойчивую преемственную связь всех «волн» по сохранению и развитию национальной культуры, а также откры-

тость к культурам стран проживания и свободное взаимодействие с ними. В совокупности своей они обусловливали приверженность эмигрантов к корням, оставленным в России, их самоощущение органической частью национальной культуры и, следовательно, взаимодействие регионов расселения, давшее возможность не утратить духовно-культурную целостность.

В. В. Зеньковский в докладе «Проблема школьного воспитания в эмиграции» (Прага, 1929 г.) отмечал, что «школа должна стать органом воспитания, а не только одного образования». Важную роль в воспитании подрастающего поколения был призван сыграть выбор типа российской зарубежной школы. Он должен был отвечать потребностям эмиграции, учитывать интересы страны проживания и русские национальные интересы. Для большинства детей в идеале это должна была быть гимназия, соединявшая реальное и классическое образование. Для сирот и детей малообеспеченных родителей оптимальными являлись школы интернатного типа, «единственный институт, который сохранит семье детей, а их самих обережет от моральной гибели» (А. П. Дехтерев) [2, с. 9].

Создатель концепции религиозно-нравственного воспитания нового времени В. В. Зеньковский обосновывал идею о том, что эмигрантские дети нуждались исключительно «в религиозном питании» [3, с. 140]. Рассматривая православие как явление национальной культуры и этики, Зеньковский выдвинул идею «оцерковления жизни» [4, с. 251], а вместе с ней и школы, предполагавшую активное духовно-нравственное и интеллектуальное воздействие церкви на все стороны жизни, культуры и образования, приобщение к христианским ценностям. Он отстаивал мысль об усилении связей религии с искусством, философией, литературой, наукой, отвергая при этом, с одной стороны, сциентизм и материализм, с другой, обскурантизм и фундаментализм. В книге «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии», в других работах конца 20-х — начала 30-х годов. В. В. Зеньковский осуществил свой замысел «построить основные понятия педагогической системы в свете Православия». Он писал: «Я давно пришел к убеждению, что слабость и растерянность современной педагогической мысли связаны с ее подчиненностью принципам натурализма, тогда как надлежащее свое осмысление педагогического творчества может найти лишь на почве религии, в частности, — в системе христианской антропологии» [5, с. 311]. Цель педагогики определялась Зеньковским в духе идей Я. А. Коменского как раскрытие образа Божия в детях путем подготовки их к настоящей и будущей жизни. «Нельзя вести детей, если впереди нет действительной правды, если впереди нет Царствия Божия... Педагогика более чем какая-либо иная форма творчества, получает свой смысл, свою силу только от связи нашей с Вечной Правдой. А это значит, что, входя в общение с детьми, мы должны знать путь к этой Вечной Правде» [6, с. 57]. «Удивительная особенность нашего русского пути в эмиграции заключается в том, что нам собственно не нужно заботиться о пробуждении чувства родины: оно есть у всех, — писал он. — Не говорю уже о тех, кто все время жил в русской среде и рано осознал свою любовь к России, но даже те, кто офранцузился, онемечился и т. д., когда они попадают в русскую среду, прикасаются к русскому искусству, особенно, к русской песне, к русскому театру, словно просыпаются от тяжелого сна и отдаются «русской стихии» с такой глубокой, неподдельной страстью. Как бы даром, без особых усилий дается эта любовь к России, и кто имел случай видеть, как просыпается в детской или юной душе чувство родины, как разгорается оно ярким пламенем, не может не ощущать того, что в их сердцах, даже уснувших в национальном своем чувстве детей, лежит огромная сила, как бы ждущая своего пробуждения» [7, с. 42]. Идеи философа были детализированы П. Долгоруковым, видевшим в религиозном воспитании один из главных способов избегания денационализации детского сознания, привития ученикам младшего возраста «чувства родины», а старшего — достижения гармоничного сочетания в их мировоззрении «человеческой личности, семьи, родины, человечества» [8, с. 86]. Долгоруков подчеркивал, что молодежь должна вернуться на родину «нравственно здоровой», приученной к «мысли о желательности с точки зрения личной морали прощения и, во всяком случае, нежелательности мести» [8, с. 86—89]. Как писал А. И. Деникин, «никогда — для очень многих, по крайней мере — потребность в своем храме не бывает такой мучительной и жгучей, как на чужбине, в изгнании... И скольких привело к Богу и в храмы — в чаянии воскресения — горе и взыскание Родины» [9, с. 120].

По мнению В. В. Зеньковского, «национальное воспитание не есть развитие сентиментального поклонения России и ее культуре, не есть накопление знаний о России, не можно видеть свою цель в развитии национального романтизма: его цель в том, чтобы развить идею служения родине и подготовить к этому служению. Здесь дано центральное и основное со-

держание национального воспитания, из которого уже вытекает и задача познавания России и романтического погружения в нее. Знать и любить родину нужно потому, что должно служить ей: там, где познание родины или любовь к ней хотят определить себя, как самодовлеющий путь, как самостоятельную ценность, там происходит глубочайший подмен, нарушение иерархии идей. Служение родине есть здоровое творческое ядро национального сознания, вне этого неизбежно возникает дурной и безответственный, мнимый и лукавый романтизм» [10, с. 17]. Главную цель национального воспитания он видел в посвящении всех сил служению Родине и в подготовке к этому служению.

Оценивая в целом мировоззренческие позиции философов Русского Зарубежья 20—30-х годов XX в., можно констатировать, что генезис взглядов на проблемы воспитания осуществлялся в направлении индивидуализации русских национальных духовных ценностей, и универсализации в процессе соотнесения с ценностями общечеловеческими. По сути, предлагалась основанная на приоритетности таких национальных ценностей образования, как духовность и религиозность философия образования, соотносимая с укладом русского народа.

Православная педагогика, ставшая главной идеологической основой патриотического воспитания, сформировала специфические методы духовно-нравственного и национально-патриотического воспитания.

Литература

1. Архиепископ Иоанн Сан-Францисский: Избр. — Петрозаводск, 1992. — 498 с.
2. Дехтерев А. С детьми эмиграции. — Шумен, 1931. — 12 с.
3. Зеньковский В. В. Педагогика. — М., 1996. — 153 с.
4. Зеньковский В. В. История русской философии. — Ленинград, 1991. — Т. 1, ч. 1. — С. 251.
5. Зеньковский В. В. Проблемы школьного воспитания в эмиграции // Педагогика Российского Зарубежья. — М., 1996. — С. 311.
6. Зеньковский В. В. Нужно ли педагогу иметь мировоззрение // Вестн. РСХД. — 1959. — № 54. — С. 57.
7. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М.,1993. — С. 42—91.
8. Долгоруков П. Д. О мерах против денационализации беженских детей // БПБ. — Прага, 1924. — № 6. — С. 86—89.
9. Деникин А. И. Офицеры. — М., 1991. — 237 с.
10. Концепция воспитания учащейся молодежи // Педагогика. — М.,1993. — № 3—4. — С. 17.

Ю. В. Дмитрюк

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ВООРУЖЕННЫХ СИЛ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ С БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ

Проведенный нами анализ существующей общественно-политической литературы и научных работ по исследуемой проблеме позволяет сделать вывод, что проблеме взаимодействия Вооруженных Сил Республики Беларусь (ВС РБ) с Белорусской православной церковью (БПЦ) уделялось достаточно большое внимание. Однако в большинстве исследований не охватывается непосредственный вопрос взаимодействия ВС РБ и БПЦ в современном белорусском обществе. Авторы уделяли внимание проблеме в общих чертах, но конкретных рекомендаций они не дают, вместе с тем наша практическая работа в войсках и в Военной академии показывают, что именно конкретные рекомендации по работе необходимы командирам для более эффективной работы с верующим личным составом в частях и подразделениях Вооруженных Сил. Церковь и религия могут являться хорошим помощником офицера в воспитании верующих военнослужащих и вот почему, во-первых, важнейшее значение имеет положение о морали, верховенстве добра, любви, справедливости в человеческих отношениях. Православная религия, как впрочем и любая другая, обуславливает абсолютность моральных предписаний. Мораль по своей природе нуждается в прочной основе (базисе), она должна возвышаться над обыденными житейскими слабостями, которым и подвержены люди в обществе. Этим базисом в нравственной жизни для верующих (как, впрочем, и для неверующих тоже) могут являться библейские заповеди. Благодаря этому практически во всех мировых религиях однозначно решается вопрос о критериях добра и зла. Каждый верующий для себя имеет четкое представление о том, какой тип поведения и образ жизни является правильным, а какой неправильным.

Во-вторых, в религиях всегда присутствует идеальный пример, призванный служить для человека целью в его собственной жизни.

В-третьих, в религии имеет место постоянный «контроль» за жизнью человека. Верующие исходят из того, что Богом контролируются не только поступки человека, но и его мысли. И это, естественно, влияет на поведение человека в обществе, в том числе и во время военной службы в армии.

В-четвертых, в любой религии, пользуясь военным языком, доведены до совершенства «меры наказания и поощрения». Так, христианин постоянно всю свою жизнь должен помнить, что после смерти ему предстоит предстать перед Богом и держать ответ за свою земную жизнь и по результатам этого ответа отправиться в рай или ад. Понятно, что наличие таких альтернатив в загробном мире во многом определяет всю земную жизнь и поведение в обществе в частности (в том числе и во время военной или любой другой государственной службы или деятельности).

В-пятых, традиционные религии никогда не отказывают в духовной помощи оступившемуся человеку, давая ему тем самым возможность исправить свое поведение, встать на «путь истинный».

В-шестых, эффективность нравственного воспитание человека верующего, например, православного христианина, обусловлено тем, что полученные православные догматы постоянно подкрепляются таинством покаяния, когда верующий должен регулярно исповедоваться в своих грехах, причем не только в делах земных, но и даже в мыслях. Исповедь-покаяние проходит в индивидуальной обстановке без свидетелей, а священнослужитель обязан хранить ее в тайне. Таким образом, достигаются благоприятные условия для предельной правдивости, без чего истинное воспитание, видимо, не возможно.

В-седьмых, религия, и православная в частности, учит человека не бояться смерти, что является особенно ценным и значимым качеством для военного человека — защитника Родины.

С возрождением определенных воинских традиций наших предков сейчас в определенных общественных кругах, средствах массовой информации, периодически встает вопрос о введении в армии института военного духовенства. Это сложная проблема, решение которой зависит от многих причин. Главная из них — реальная потребность некоторых военнослужащих в духовном окормлении со стороны священнослужителя в период прохождения военной службы в частях и подразделениях ВС РБ. При этом позиция Белорусской православной церкви заключается в признании необходимости создания такого института. В качестве весомых аргументов при этом выдвигается богатейший опыт старой императорской армии царской России.

На наш взгляд, идея создания института военных священников Беларуси еще весьма гипотетична. На сегодня вполне реальным и оправданным является сотрудничество командования воинских частей и соединений Вооруженных Сил Республики Беларусь с приходами, благочиниями и епархиями в местах дислокации. Такой путь является наиболее простым и в том случае, если часть или гарнизон расположен в населенном пункте, где действует хотя бы один храм.

Таким образом, нормализация взаимоотношения между церковью и армией, уважение религиозных чувств верующих военнослужащих, а также уважение свободы совести неверующих военнослужащих, участие духовенства в патриотическом и нравственном воспитании верующих воинов смогут оказать благотворное влияние на боевой дух и морально-психологическое состояние верующего личного состава ВС РБ, помогут в возрождении традиций столетиями существовавших в армии и оставивших определенный след в нашей военной истории.

О. В. Панкевич

ПРОБЛЕМА ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ В ПРОЦЕССЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ АРМИИ И ЦЕРКВИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Одной из основных задач современного этапа формирования белорусской государственности является воспитание молодежи «в духе гражданственности, национального самосознания и патриотизма» [1, с. 17]. Сегодня воспитание патриотизма рассматривается как важнейшая часть государственной идеологии, которая выражается в любви к своему Отечеству, сохранении традиций и нравственных ценностей белорусского народа, готовности защищать свою землю.

Значительная роль в формировании патриотизма принадлежит Белорусской Православной Церкви. Вооруженные Силы Республики Беларусь, являясь неотъемлемой частью белорусского государства, также призваны выполнять данную задачу. «Церковь и армия всегда стояли на защите Родины. Любовь к Отечеству, готовность к самопожертвованию, патриотический долг всегда были теми нравственными принципами, на которых основывалась армия и которые неизменно проповедовала церковь» [2].

Взаимодействие армии и церкви в современных условиях происходит на основе соглашения о сотрудничестве между Министерством обороны Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью от 12 марта 2004 года. Данное соглашение основывается на принципах соблюдения законодательства Республики Беларусь, уважает традиции Православной Церкви и Вооруженных Сил, учитывает особенности воинской службы и предусматривает такие направления, как патриотическое воспитание, духовно-нравственное воспитание и социально-психологическую работу. На основе соглашения раз в два года создается программа сотрудничества Министерства обороны Республики Беларусь и Белорусской Православной Церкви.

Целями патриотического воспитания является возрождение православных традиций и ритуалов, формирование у военнослужащих нравственной мотивации воинской службы, самоотверженного служения Отечеству, оказание помощи командованию соединений и частей Вооруженных Сил по повышению эффективности морально-психологического состояния войск, здоровой морально-психологической обстановки в воинских коллективах, семьях военнослужащих, участие священнослужителей Белорусской Православной Церкви в проведении ритуалов и торжественных мероприятий, посвященных памятным датам; оказание военнослужащими, добровольно выразившими желание и в свободное от службы время, помощи Белорусской Православной Церкви в проведении реставрации, ремонта, восстановления и строительства храмов и других культовых учреждений; совместный уход и содержание в достойном состоянии памятников, мемориальных комплексов, захоронений погибших воинов [3].

Сегодня на территории многих воинских частей построены и действуют православные храмы, где совершается таинства и богослужения. Священнослужители участвуют в проведении ритуалов приведения к Присяге вновь прибывшего пополнения, торжественных мероприятиях, посвященных дням воинских частей, беседуют с солдатами и офицерами, наставляют и поддерживают их в несении ратного труда. Военнослужащие принимают активное участие в строительстве храмов и часовен.

В год 65-летия Великой Победы прошел уже второй всебелорусский крестный ход «Церковь и армия», установлена в Музее Великой Отечественной войны капсула с землей погибших воинов, организована выставка «Патриотическое служение Церкви». В Минске строится храм-памятник в честь Всех Святых и невинно убиенных в Отечестве нашем.

Армия и Церковь всегда держались на вере и любви к Отечеству, патриотизме, стояли на защите Родины. Тесные взаимоотношения между этими социальными институтами, участие священнослужителей в патриотическом и нравственном воспитании военнослужащих, несомненно, оказывают положительное влияние на боевой дух и морально-психологическое состояние личного состава Вооруженных Сил Республики Беларусь.

Литература

1. Сероштан В. А. Роль и место Вооруженных Сил Республики Беларусь в государственной системе патриотического воспитания // Патриотическое воспитание как часть государственной идеологии Республики Беларусь. Воспитание молодежи в духе гражданственности, патриотизма и готовности к военной службе: Материалы респ. научн.-практ. конф. — Минск, 2003. — 316 с.

2. Кузьменков С. Церковь и армия сегодня [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://minds.by/stupeny/nomera/17. — Дата доступа: 02.05.2010.

3. Соглашение о сотрудничестве между Министерством обороны Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью от 12 марта 2004 года.

А. Л. Анисин

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ СЛУЖЕНИЯ

Сотрудничество Церкви и силовых ведомств за последние годы обретает все большие масштабы. Однако, развивая это сотрудничество, необходимо помнить — с обеих сторон — о целях и идеалах церковной миссии. Церковь призвана проповедовать вовсе не идеи патриотизма и не национальную идентичность, не традиции предков и не права человека, и даже не «десять заповедей», отношение которых к христианству вообще отдаленное. *Церковь должна проповедовать Христа.* И только во Христе могут обрести *церковный* смысл слова о патриотизме, о значимости родной культуры, о человеческом достоинстве, только во Христе обретают *церковный* смысл любые заповеди. Если церковная деятельность забывает о Христе, она делается нецерковной, псевдоцерковной. Разумеется, когда руководство силовых ведомств идет на сотрудничество с Церковью, оно ждет от этого сотрудничества в первую очередь нужных и понятных ему результатов. Встреча с Христом среди них не значится. Это не означает однако, что Христос воину не нужен. И воинство армейское, и воинство правопорядка могут и должны быть *христолюбивым воинством.*

В преддверии XX в. Владимир Сергеевич Соловьев написал последнее свое произведение «Три разговора». Начинается оно взволнованной речью «генерала», являющего обобщенный образ русского военного человека: «Нет, позвольте! Скажите мне только одно: существует теперь или нет *христолюбивое и достославное российское воинство*? Да или нет? ⟨...⟩ Я спрашиваю, имею ли я теперь право по-прежнему почитать существующую армию за достославное христолюбивое воинство, или это название уже более не годится и должно быть заменено другим?» [2, с. 645]. Прошедший век дал, кажется, такой ответ на этот вопрос: достославным российское воинство имеет полное право называться, а вот *христолюбивым* — нет, конечно. Высокое достоинство воинской службы и боевая слава советской и российской армии, хоть и подверглись в 90-е годы либералистическому шельмованию, но выдержали эти нападки и в настоящее время вернули себе почетное место в общественном сознании. А вот религиозная вера методично уничтожалась и вытаптывалась в течение гораздо большего периода времени и очень медленно теперь возвращает себе право голоса. Что же такое *христолюбие*, которое всегда было для русского военного человека неразрывно связано с достославностью, и более того, — являлось *основанием* этой достославности?

К числу распространенных предрассудков относится убеждение, что христианство противопоказано человеку с оружием в руках. Сказано же «не противься злому, но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф 5: 39). И не только словом, но и делом Христос утвердил эту заповедь, будучи распинаем, Он молился: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк 23: 34). Все, казалось бы, так, однако настоящий, реальный Христос имеет очень мало общего с тем «христосиком», которого придумал себе Лев Толстой. С этой пародией на Христа мы знакомы и по роману Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита»: «Итак, Марк Крысобой, холодный и убежденный палач, люди, которые, как я вижу, — прокуратор указал на изуродованное лицо Иешуа, — тебя били за твои проповеди, разбойники Дисмас и Гестас, убившие со своими присными четырех солдат, и, наконец, грязный предатель Иуда — все они добрые люди? — Да, — ответил арестант» [1, с. 67—68]. Марк Крысобой, по мнению Иешуа Га-Ноцри, человек добрый, только несчастный: «С тех пор, как добрые люди изуродовали его, он стал жесток и черств» [1, с. 62—63]. Надо только еще напомнить, что процитированные слова в романе Булгакова принадлежат непосредственно дьяволу, и он же, дьявол, является вдохновителем романа Мастера о Понтии Пилате.

Настоящий Христос не называл Иуду «добрым человеком», а сказал о нем: «Лучше было бы этому человеку не родиться» (Мф 26: 24; Мк 14: 21), и имеется в виду — не для нас было бы лучше, не для Иисуса, а для самого Иуды лучше было бы не родиться, и ему придется пожалеть о том, что он родился. За распинающих Его палачей Христос молится, но в этой молитве стоит обратить внимание на последние слова: «*не ведают* бо, что творят». Палачи, конечно, не «добрые люди», но они исполняют приказ и *не ведают* смысла происходящего. Для тех, кто ведает, что творит, у Христа были и другие слова: «Лучше было бы ему, если бы мельничный жернов повесили ему на шею и бросили его в море, нежели чтобы он соблазнил одного из малых сих» (Лк 17: 2).

Вообще, для всякого, кто знаком с Евангелием не по толстовским пересказам, не по атеистическим брошюркам и не со слов Воланда, для всякого, кто читал книги Нового Завета так, как они есть, очевидно, что это — очень мощные, сильные, пожалуй, даже суровые тексты, суровые именно потому, что говорят о беспредельной любви. Евангелие говорит о любви Бога к человеку, — любви до смерти крестной, и дает заповедь такой же любви людям. Это только в интерпретации Воланда Иешуа униженно просит пощады: «А ты бы меня отпустил, игемон, — неожиданно попросил арестант, и голос его стал тревожен, — я вижу, что меня хотят убить» [1, с. 69]. Настоящий Христос добровольно идет на страдания, чтобы для спасения людей отдать Свою жизнь: «Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее» (Ин 10: 18).

Смысл служения военного человека не в том, чтобы профессионально убивать (как клевещет на военных Лев Толстой), а в том, чтобы жизнь *свою отдавать*, ибо «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15: 13). Высший смысл службы и военной, и милицейской заключается в самопожертвовании. Однако практически эта служба связана с применением силы, с причинением вреда и даже порой смерти другим людям. И это не противоречит заповеди «обрати другую щеку». Заповедь предписывает в качестве нравственного идеала подставлять под удар *свою* щеку», призывает не иметь личных обид и не сопротивляться злу, обращенному против тебя самого. «Прощать» *чужие* обиды, и подставлять под удар *чужую* щеку было бы крайним извращением смысла заповеди.

«Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22: 39; Мк 12: 31; Лк 10: 27), — вот краеугольный камень христианской нравственности. То, как ты привык относиться к себе, — вот так надо относиться не к себе, а к человеку, находящемуся рядом, к тому, с кем ты в данный момент имеешь дело. То, как близко ты принимаешь все касающееся тебя самого, — вот так ты должен остро воспринимать обстоятельства жизни другого человека. То, как моментально вспыхиваешь ты от того, что чем-то задели тебя, — вот так ты должен воспринимать обиды, нанесенные твоему ближнему. А про себя — забудь и не думай, не обращай внимания, не принимай близко к сердцу ни своих побед, ни своих обид, — «хвалу и клевету приемли равнодушно», по словам Пушкина.

Военная служба и служение закону и правопорядку открывают возможности для совершенного исполнения заповедей Христовых. Ни коммерция, ни инженерная деятельность, ни налоговая служба *христолюбивыми* быть не могут. Христолюбивым может быть человек, занятый в этих и других сферах жизни общества, и в этом случае, он несомненно будет более добросовестно относиться к своим занятиям, но сами эти занятия, сами эти сферы жизни общества на христолюбии не основываются. Разве что профессии врача и учителя сами по себе несут высокий *нравственный* смысл, но *духовный* потенциал даже и этих профессий достаточно ограничен. А вот *воинство* (наряду со священством) может и должно иметь прежде всего именно духовное измерение, может и должно быть христолюбивым во всей полноте смысла этого слова.

Сказанное не означает, конечно, что всякий штатский уже в силу своего штатского положения духовно ограничен, а всякий надевший форму с погонами обретает вместе с этой формой духовную высоту. Сказанное означает только то, что человек в погонах самим строем своей жизни — служение, а не наемный труд, самопожертвование порой всю жизнь по капле, а порой и прямо на смерть пойти надо — поставлен в такие условия, что для него острей и явственней переживается нужда во Христе. Ведь «не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мф 9: 12; Мк 2: 17; Лк 5: 31). Словом «больные» в Евангелиях переведено греческое словосочетание, буквально значащее «те, кому плохо». Людям в погонах бывает очень плохо, хуже, чем кому бы то ни было на земле, им без Христа — хуже, чем кому бы то ни было.

Идеал христолюбивого воинства говорит прежде всего не о внешних формах сотрудничества Церкви и силовых ведомств, а необходимости воспитания *жертвенного духа*. Только в том случае, когда эти внешние формы присутствия церковной миссии в силовых структурах открывают человеку Христа, только тогда, собственно, и достигается ее цель — осуществляется Церковь. Только там, где живая любовь к Живой Личности Христа переплавляется в дух жертвенного служения, церковная миссия может считаться по настоящему успешной.

Литература

1. Булгаков М. Мастер и Маргарита: Роман / Предисл. и комент. В. И. Лосева. — СПб., 2004.
2. Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. — М., 1990. — Т. 2.

Л. Е. Денисова

О РОЛИ СОЦИАЛЬНО-ХРИСТИАНСКОГО СЛУЖЕНИЯ ЦЕРКВИ В УСЛОВИЯХ ИЗМЕНЯЮЩЕГОСЯ ОБЩЕСТВА

В настоящее время очевидным представляется актуальность научной разработки проблемы, связанной с исследованием институционализации христианского служения милосердия в отечественной и мировой традиции.

Прежде всего это обусловлено тем, что общественные изменения, вызванные мировым кризисом, затрагивают не только финансовую, экономическую, трудовую, но, безусловно, социальную, нравственную и духовную сферы жизни.

Что требует от российского и в целом мирового сообщества консолидации всех общественных сил, способных совместно с правительствами смягчить проявления кризиса и преодолеть его последствия.

Одной из таких общественных сил по праву является — Церковь.

Возникнув как особый тип социального института, Церковь на протяжении многовекового периода своего служения являлась наставником в делах благодетельности, концентрировала и организовала устремления верующих в оказании помощи ближнему. Неоднократно она выступала в качестве вдохновителя общегражданской социальной активности, как в деле облегчения и преодоления конкретного человеческого страдания, так и в деле духовного и нравственного возрождения общества в целом [1].

И сегодня, в условиях необходимой для разрешения кризисной ситуации и дальнейшего духовного, экономического и политического развития нашей страны переориентации социального сектора, следует говорить о том, что неукоснительное следование апостольскому установлению о том, что *«вера без добрых дел мертва, именно в них она находит свое проявление»* (Иак 2:17—26), требует от Церкви дальнейшего институционального и духовного развития социально-христианского служения, без которого невозможна сама церковная жизнь.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл говорит сегодня о необходимости изменения *«угла зрения»* на само присутствие Церкви в обществе. Церковь, согласно мнению Предстоятеля, сама должна *«идти к народу»*, формируя целостный диаконический подход, затрагивающий все аспекты жизни людей [2].

Одним из приоритетных направлений реализации данного подхода является совершенствование приходского служения прежде всего в том, что касается формирования приходского социального и образовательного пространства, в том числе расширения аспектов пастырского социального служения; упрочения роли мирян; развития общинной социальной работы с одинокими и пожилыми людьми; приходской миссионерской и катехизаторской деятельности; создания приходских социальных сетей; приходской социальной работы с детьми и молодежью; социальной работы с семьей и т. д.

По мнению Его Святейшества, в штат православного прихода крайне необходимо, наряду со священником, диаконом, регентом, другими служителями клира, ввести обязательных социальных работников и образовательных работников — катехизаторов, работающих не на добровольных началах, а получающих за свой труд заработную плату.

И исходя из этого ключевой задачей российского высшего профессионального образования Святейший Патриарх называет воспитание личности, прежде всего ее религиозной составляющей [3].

Значительную роль в данном контексте должна играть подготовка специалистов, которые не просто будут способны к успешному осуществлению профессиональной деятельности, но готовы выстраивать новые модели этой деятельности, системно изменять ее.

Перед высшими учебными заведениями, осуществляющими подготовку специалистов для социального сектора встают задачи, ориентирующие выпускников на овладение способностью определять цели и принимать решения, исходя из собственных ценностных ориентиров, а также быть готовыми к принятию ответственности за сделанный выбор и осуществляемые действия, т. е. на овладение компетенциями, открывающими возможности для творческого самовыражения и самореализации личности, такими как методы эффективного менеджмента и целесообразного и ценностно-ориентированного планирования; принципы построения микро-, мезо- и макросоциума в различных сферах социальной работы; технологии управления деятельностью организаций и учреждений, оказывающих социальные услуги

населению, всех форм собственности; технологии компетентного управления персоналом и сопровождения добровольных помощников; фундаментальные социально-правовые знания; знания о мерах церковной ответственности в решении социальных проблем современности.

Здесь наиболее важна кооперация перспективных направлений исследования в области современной социальной науки и инновационно-практической деятельности Церкви.

Эффективность подобной кооперации представляется объективной в связи с тем, что церковные службы и учреждения, нуждающиеся сегодня в высококомпетентных специалистах, могли бы получить таковых в рамках сотрудничества с отечественными вузами и исследовательскими центрами в интеграции перспективных направлений исследовательской деятельности в области социальной работы с практикой, первоначально как аккредитованные базы практической подготовки для студентов, обучающихся по таким направлениям и специальностям, как «Социальная работа», «Социальная педагогика», «Менеджмент организации» и др., а в дальнейшем, как экспериментальные и опытные площадки для апробации и внедрения инновационных технологий церковного социального служения [4].

В течение нескольких лет подготовка таких специалистов уже ведется на факультете социальной работы, педагогики и ювенологии Российского государственного социального университета. По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и при поддержке руководителя синодального отдела Русской Православной Церкви по делам молодежи, архиепископа Костромского и Галичского Александра в университете был открыт Академический институт социального служения, осуществляющий подготовку программе бакалавриата социальной работы со специализацией «Социальное служение» для дальнейшей работы в православных молодежных организациях [5].

Следует говорить в дальнейшем о необходимости внедрения в рамках существующей специализации новых, актуальных проблемных полей и разработки, апробирования и реализации адекватных технологий социальной деятельности и социальной инноватики в условиях стремительно изменяющегося общества, что также связано с насущными потребностями современного общества.

Литература

1. Социальная концепция Русской Православной Церкви. — М., 2001.

2. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл: Размышления о различных аспектах жизни Церкви, о пастырской работе в современных условиях. Тула, 11 марта 2009 г. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/581416.html. — Дата доступа: 27.05.2010.

3. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с молодежью в Универсальном спортивно-зрелищном комплексе Российского государственного университета физической культуры, спорта, молодежи и туризма (ГЦОЛИФК) в рамках XIII Всемирного русского народного собора 23 мая 2009 г. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/653345.html. — Дата доступа: 27.05.2010.

4. Организация и поддержка добровольческого христианского служения студенческой молодежи в различных социальных сферах // по материалам Круглого стола на тему: «Духовно-нравственное просвещение молодежи. Формы церковной работы в Высшей школе». Патриарший Центр духовного развития детей и молодежи. 10 июня 2009 г. —М., 2009 г. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.cdrm.ru/index.php?p=3—1&dn=424. — Дата доступа: 27.05.2010.

5. Социальное служение и социальное образование: опыт и проблемы взаимодействия в интересах развития личности: Выступление ректора Российского государственного социального университета, академика РАН В. И. Жукова на пленарном заседании «Духовно-культурное наследие — основа воспитания личности» XV Международных Рождественских образовательных чтений 2007 г. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.prokimen.ru/article_2532.html. — Дата доступа: 27.05.2010.

В. В. Савичева

ОБЩЕСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX в. (НА МАТЕРИАЛАХ ВОЛОГОДСКОЙ ЕПАРХИИ)

Значительное место в жизни священнослужителей занимала общественная деятельность.

Многие священнослужители состояли депутатами от духовенства на училищных съездах, по хозяйственным, следственным делам. Так, например, «Виктор Ельцов, выпускник семинарии 1866 года. С 1876 года по выбору окружного духовенства проходил должность депутата по следственным и хозяйственным делам. В 1879 г. по избранию духовенства проходил долж-

ность помощника благочинного. В 1887 г. епархиальным начальством определен на ту же должность. В 1869 г. награжден набедренником. В 1883 г. награжден скуфьею» [1].

Священнослужители были членами различных уездных комитетов по сбору средств в пользу голодающих, нищих, сирот. За свою службу от Святейшего Синода получали благодарности и даже ордена. «Александр Попов, выпускник Вологодской семинарии 1889 года, рукоположен в священника в этом же году. С 1897 г. состоял уполномоченным по сбору пожертвований на нужды Православного Палестинского Общества. В 1896 г. награжден скуфьею» [2]. «Павел Рукин, выпускник семинарии 1880 года. С 1898 г. являлся членом правления общества вспомоществования нуждающимся воспитанницам Вологодского Епархиального женского училища. Имеет набедренник, скуфью, камилавку» [3].

Благодаря священникам-депутатам открывались земские училища, прогимназии, церковно-приходские школы, библиотеки. Одним из таких священников был Алексей Попов. В 1873—1876 гг. отец Алексей избирался гласным Великоустюгского уездного земского собрания. Это был двенадцатый год службы священника. 19 февраля 1875 г. в г. Ерге благодаря его хлопотам открылось начальное земское училище. Отец Алексей был настоятелем Лальского Воскресенского собора и благочинным третьего округа. Пастырь помог открыть Русиновскую церковно-приходскую школу. В 1907 г. священник от землевладельцев Великоустюгского уезда был избран членом III Государственной Думы. Благодаря его стараниям в 1875 г. было открыто начальное земское училище в г. Ерге. Священник многократно получал благодарности, был награжден набедренником, скуфьей, камилавкой, наперсным крестом, Библией, палицей, орденом Святой Анны 3-й степени, Святой Анны 2-й степени и Святого Владимира 4-й степени [4].

Итак, можно выделить перечень самых распространенных общественных должностей священнослужителей: депутат по училищным и следственным делам, помощник благочинного, член попечительского совета о бедных духовного звания и другие.

Священники и раньше часто занимались обучением детей грамоте, но после указа 1884 г. «Правила о церковно-приходских школах» педагогическая деятельность принимает массовый характер и поднимается на качественно новый уровень. Многие священники становились заведующими в местных церковно-приходских школах, являлись инициаторами их открытия. Зачастую выполняли не только педагогические, но и административные и хозяйственные обязанности. Так, например, «Попов Николай, выпускник Вологодской семинарии 1879 года. В 1883 году был рукоположен в священника Никольской Елегонской церкви, Вологодского уезда. В 1884 года его стараниями была открыта Елегонская церковно-приходская школа, в которой он состоял законоучителем и учителем до 1890 года. В 1889 году утверждается депутатом по делам следственным и хозяйственным. В 1890 году по прошению был перемещен к Ильинской Большинской церкви, Вологодского уезда. В 1889 году был награжден набедренником. В 1892 г. при местной церкви была открыта церковно-приходская школа. В 1893 г. утвержден депутатам на училищные съезды. В 1896 г. вновь избран и утвержден Епархиальным начальством в той же должности» [5].

В церковно-приходских школах не хватало учителей, и местные священники преподавали все предметы, включая и Закон Божий. «Палладий Сергеевский, после окончания семинарии в 1884 году был назначен псаломщиком к Иртовской Воскресенской церкви, Яренского уезда. В 1886 г. был рукоположен в священника. С 1887 г. в основанной им школе был заведующим, учителем, законоучителем. В 1888 г. постановлением Консистории об увольнении за штат по болезненному состоянию и старости, был переведен к Димитриевской Широгорской церкви, Вологодского уезда, где состоит законоучителем и заведующим местной школы. В 1892 г. был награжден набедренником. В 1897 г. состоит заведующим Симинской школы грамоты, а с 10 октября 1897 года состоит законоучителем и заведующим Харитоновской школы грамоты» [6].

Другим направлением деятельности духовенства стало участие в системе духовного образования. Многие священнослужители совмещали свою должность с должностью учителя разных предметов в приготовительных и штатных классах Вологодского духовного училища, Вологодской духовной семинарии, уездных духовных училищ. Так, например, мы можем встретить записи в Вологодских Епархиальных Ведомостях «Вениамин Камарашев: должность: Член совета училища, священник. Сын священника Вологодской епархии. Окончил курс семинарии по первому разряду в июне 1872 года. Учитель приготовительного класса в Вологодском духовном училище с 1872 по 1873 гг. В том же классе преподавал Закон Божий

и русский язык с 1878 по 1883 гг. Учитель православного катахезиса, изъяснения Богослужения с церковным уставом и священной истории в параллельных классах духовного училища с 1873 года. Рукоположен в священника к градской Мироносицкой церкви 18 июня 1882 году. Член строительного комитета по ремонту училищных зданий в 1896 году. Член совета Вологодского Епархиального женского училища с 1896 г. Имеет — набедренник, скуфью, камилавку и наперсный крест» [7].

Подводя итог, можно сказать о том, что во второй половине XIX — начале XX в. православное духовенство играло важную роль в образовательной и общественной жизни Вологодской епархии.

Литература

1. ГАВО. — Ф. 496. — Оп. 4. — Д. 417. — Л. 188—189.
2. ГАВО. — Ф. 496. — Оп. 4. — Д. 109. — Л. 840.
3. ВЕВ. — 1899. — № 18. — С. 388.
4. Чебыкина Г. Н. Священник Алексей Попов-православный пастырь и общественный деятель // Глагол времени. Православные святыни и подвижники Вологодского края. — С. 144—145.
5. ГАВО. — Ф. 496. — Оп. 4. — Д. 109. — Л. 884.
6. ГАВО. — Ф. 496. — Оп. 4. — Д.109. — Л. 1096—1097.
7. ВЕВ. — 1899. — № 17. — С. 363.

С. М. Восович

АНТИАЛКОГОЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА БЕЛАРУСИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Страшнейшим бичом человечества является пьянство, приводящее к обеднению населения, его физическому вырождению, падению нравственности и упадку семейных устоев, огрублению нравов и возрастанию преступности, потере чистоты и целомудрия в подрастающем поколении. Ограничение распространения данного зла является необходимым условием и даже основой формирования и существования стабильного гражданского общества, залогом его культурных, экономических и политических успехов. Опыт истории может помочь глубже увидеть, проанализировать и определить средства и способы борьбы с пьянством.

В борьбе с пьянством в конце XIX — начале XX в. принимала активное участие и Русская Православная церковь, так как в то время считалось, что нравственное совершенствование человека возможно только в единении с церковью. Св. Синод неоднократно предписывал руководителям епархий активизировать проповедническую деятельность подчиненного им духовенства, направленную на разъяснение вреда пьянства и необходимости трезвого образа жизни. Еще в 50-х годах XIX в. Св. Синод благословил священно-и церковнослужителей примером личной трезвой жизни и проповедями содействовать стремлению некоторых городских и сельских обществ воздерживаться от употребления вина. Именно в конце 50-х годов XIX в. на территории Северо-Западных края появились первые православные общества трезвости.

С 1895 г. для ограждения населения от чрезмерного употребления вина царское правительство ввело казенную продажу спиртных напитков. Одновременно правительство повсеместно учреждало попечительства о народной трезвости, в состав которых обязательно входили представители епархиальной власти и местного духовенства. В Виленской, Витебской, Гродненской, Ковенской, Минской и Могилевской губерниях попечительства о народной трезвости были созданы с 1 января 1897 г. Определением от 10—25 ноября 1895 г. за № 3592 Св. Синод разъяснил степень участия духовенства в учреждаемых попечительствах. Представители духовного ведомства, участвуя в губернских и уездных комитетах попечительства о народной трезвости, должны были распространять среди населения информацию о вреде чрезмерного употребления крепких напитков. Как и другие члены попечительств, они обязаны были заботиться о предоставлении населению возможности проводить свободное время вне питейных заведений. С этой целью представители духовенства обязаны были устраивать народные чтения и собеседования, составлять и распространять издания, объясняющие вред злоупотребления крепкими напитками, открывать чайные, народные читальни и другие культурно-просветительные учреждения. Священники — члены попечительств также должны

были заботиться об открытии и содержании лечебных приютов для алкоголиков, оказывать содействие учреждениям и частным обществам, деятельность которых была направлена на достижение тех же целей, какие имело и попечительство. Открытие попечительств о народной трезвости не исключало самостоятельной деятельности местных учреждений духовного ведомства по искоренению в народе пьянства.

Более целенаправленно Св. Синод боролся с пьянством в начале XX в. Указом от 12 июня 1909 г. за № 13 Св. Синод обратился к епископам всех епархий Российской империи с просьбой обязать подчиненное им духовенство воздействовать на прихожан «живой, убежденной проповедью и беседами о вреде пьянства, о необходимости искоренения его, особенно во время праздников церковных и семейных, при решении дел общественных и частных» [1, с. 76]. Призывая духовенство к борьбе с народным пьянством, духовное ведомство издало указания для руководства, где были перечислены средства, которые могли применяться. В антиалкогольной деятельности духовенство обязано было использовать следующие средства:

— учреждать в городских, сельских, деревенских приходах общества трезвости, образцом для которых служило Александро-Невское общество трезвости г. Петрограда;

— обязательно включать в задачи церковно-приходских попечительств, церковных братств, приходских советов борьбу с пьянством, используя для этого выработанные самими членами общественных объединений под руководством священников мероприятия, учитывающие местные условия;

— постоянно проводить при любом подходящем случае в своей пастырской деятельности «живые» проповеди о вреде пьянства и распространять в приходах книги, брошюры, листки, описывающие негативные последствия злоупотребления алкоголем;

— совершать, особенно в праздничные дни, торжественные вечерние богослужения, с чтением акафистов, с общим исполнением присутствующими церковных песнопений, произнесением проповедей и чтением жития святых;

— организовывать в школах религиозно-нравственные и патриотические чтения, сопровождаемые демонстрацией соответствующих картин и общим пением присутствующими церковных песнопений; объяснять на таких чтениях вред, наносимый организму человека от чрезмерного употребления спиртного;

— личным примером трезвого образа жизни подтверждать истинность проповедуемых взглядов.

Помимо вышеперечисленных средств Св. Синод рекомендовал проводить мероприятия, предложенные Учебным комитетом и направленные на ознакомление воспитанников духовных семинарий, особенно старших классов, с негативными последствиями алкоголизма.

Обращение Св. Синода 1909 г. нашло живой отклик у православного духовенства Российской империи. Везде были созваны епархиальные съезды духовенства, на которых были выработаны практические меры к скорейшему выполнению выработанных Св. Синодом мероприятий по борьбе с алкоголизмом. Принятые епархиальными съездами меры борьбы с народным пьянством, по возможности, и выполнялись духовенством епархий.

Главнейшим средством воздействия священников на народ являлась церковная проповедь. В храмах с церковной кафедры и вне храмов при любом подходящем случае духовенство неустанно проповедовало народу о греховности и большом вреде пьянства в религиозно-нравственном, гигиеническом, общественном и экономическом отношениях. В проповедях приводились доказательства греховности и вреда пьянства из Священного Писания, произведений святых отцов, выдержки из исследований ученых. Православное духовенство особенно усиливало свои проповеди перед престольными праздниками, свадьбами, проводами новобранцев в армию.

Для отвлечения народа от питейных заведений и праздности по вечерам в воскресные и праздничные дни осенью и зимой служились вечерни с чтением акафистов Спасителю, Божьей Матери, святым, сопровождаемые общенародным пением и беседами религиозно-нравственного содержания. Проводились также народные чтения, в том числе и о вреде пьянства.

Действуя всеми средствами на взрослых, духовенство особенно старалось оказать влияние на молодое поколение. В школах законоучителя на уроках и после уроков объясняли детям о вреде употребления спиртных напитков. Для большей убедительности и наглядности использовались картины, изображающие пораженные алкоголем внутренние органы человека.

Православное духовенство активно участвовало в торжествах, посвященных праздникам трезвости. В эти дни устраивались крестные ходы, молебны, произносились проповеди, про-

давались брошюры и листки, осуществлялся сбор пожертвований в пользу местных трезвенных организаций.

В приходах по инициативе или при активной поддержке священно- и церковнослужителей открывались общества трезвости (в 1910 г. в Гродненской епархии подобных обществ насчитывалось 8, в Литовской — 7, в Полоцкой — 4, в Могилевской — 2, в Минской — 1), в которых бывшие алкоголики, вырванные из круга пьяных людей, встречали сочувствие и братскую помощь. Благодаря поддержке трезвенников, у бывших алкоголиков укреплялись утраченные сила воли и мужество. Ободряемые и поддерживаемые членами общества трезвости, укрепляемые верой, молитвой и пастырскими наставлениями, они не только временно воздерживались от употребления спиртного, но и постепенно становились трезвенниками.

Таким образом, признавая малоэффективность только одних административных мер в борьбе с пьянством, царское правительство в начале XX в. пришло к выводу о том, что целесообразно бороться с пьянством путем нравственного воздействия на население, прибегая к помощи Православной церкви. В своей антиалкогольной деятельности православное духовенство Беларуси использовало различные способы и средства. Духовенство старалось не только ограничить распространение пьянства, но и отвлечь народ от питейных заведений путем укрепления в нем православной веры и организации различных христианских мероприятий в праздничные и воскресные дни.

Литература

1. От Святейшего Правительствующего Синода о борьбе с пьянством в народе // Литовские епархиальные ведомости. — № 14—15. — Часть официальная. — С. 75—77.

В. В. Шейбак

ЖИРОВИЧСКИЙ МОНАСТЫРЬ КАК ЦЕНТР ПРАВОСЛАВНОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА В БССР В КОНЦЕ 1940-х — СЕРЕДИНЕ 1980-х ГОДОВ

В последние годы белорусские этнологи проявляют повышенный интерес к исследованиям сферы духовной культуры, в особенности тем, прежде закрытых для объективного рассмотрения. В частности, в советское время ученые не имели возможности осуществить системное исследование комплекса христианских традиций паломничества к святым местам, функционирующего в белорусском обществе в течение многих столетий. Мы попытаемся, опираясь преимущественно на архивные источники, рассмотреть вопрос о сохранении паломнических традиций в народной среде (на примере движения верующих в Жировичский Свято-Успенский мужской монастырь) в период, когда в Беларуси (одной из советских республик) борьба с религией носила целенаправленный и в большинстве случаев бескомпромиссный характер.

Согласно отчетам и докладным запискам уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви (с 1965 г. Совета по делам религий) при Совете Министров (прежде СНК) СССР по БССР в конце 1940-х годов в Жировичский монастырь большое количество паломников прибывало на праздник в честь явления чудотворной иконы Жировичской Божьей Матери. Праздник в обители отмечался ежегодно 20 мая, и для многих верующих было духовной потребностью поклониться в этот день одной из великих святынь белорусского народа — Жировичской иконе Пресвятой Богородицы. Например, в 1949 г. к началу вечерней службы 19 мая в Жировичах насчитывалось около 15 тысяч верующих преимущественно из западных областей БССР. Примечательно, что лишь часть верующих добиралась в монастырь по железной дороге (обитель расположена в нескольких километрах от станции Слоним). В основном паломники приходили пешком, преодолевая десятки и сотни километров [12, л. 219]. Примерно такое же количество верующих из Брестской, Гродненской, Молодечненской, Барановичской, Минской и других областей присутствовало в Жировичах на празднике 20 мая 1950 г. [3, л. 278]. В последующие годы и десятилетия, хотя власти открыто не запрещали традицию ежегодного празднования дня Жировичской Божьей Матери, вследствие

активизации в СССР борьбы с так называемыми религиозными пережитками количество паломников уменьшилось в разы. В 1953 г. в монастырь прибыло к 20 мая около 4 тысяч человек, в 1968 — примерно 2300, в 1970 — более 2500, в 1973 г. — более 4 тысяч [14, л. 154; 15, л. 86; 16, л. 192; 18, л. 104]. В 1967 г. старший инспектор Уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по БССР А. И. Пономарев в справке о своей командировке в Слонимский район отметил: «В последние годы в результате проведенной некоторой работы поток паломников резко сократился, сократились и денежные доходы монастыря» [3, л. 4].

В обители строго следовали уставу и традициям монастырской жизни. Неизменным из года в год оставался порядок проведения праздника в честь иконы Божьей Матери Жировичской. Вечером 19 и утром 20 мая богослужения совершали представители высшего духовенства республики при участии паломников. Многие верующие в эти дни исповедовались, причащались, подавали списки на поминание умерших родственников и близких. 20 мая после литургии всегда совершался крестный ход с чудотворной иконой к Явленской церкви. Верующие стремились пройти под иконой, дотронуться до нее рукой. Паломники набирали воды из святого источника, покупали в монастыре крестики, иконки, свечи. В праздничные дни получали прибыль и советские торговые организации, отправлявшие в Жировичи машины с товаром. Каждый год в командировку из Минска в Жировичи направлялся чиновник Совета по делам религий, осуществлявший контроль и составлявший подробный отчет о ходе праздника, количестве верующих, действиях, предпринимаемых властями.

В сознании православных верующих монастырь являлся тем сакральным местом, в котором (особенно в трудное послевоенное время) можно было найти утешение в скорби, набраться духовных сил и укрепиться в вере. Шли в Жировичи и за благословением в случае радостного, торжественного для верующего или его семьи события. Как вспоминала прихожанка Свято-Анненской церкви в г. Столбцы С. А. Петкевич, на венчание (таинство происходило в столбцовском храме 29 мая 1950 г.) мать благословила ее иконой Божьей Матери Жировичской, купленной в монастыре. За этой иконой мама Софьи Андреевны шла в Жировичи пешком от самых Столбцов. С тех пор в домашнем иконостасе семьи Петкевичей образ из святой обители более полувека занимает почетное место [11, с. 14—15].

Согласно архивным данным, верующие-паломники в большинстве своем были представлены женщинами (в разные годы доля женщин-паломниц по отношению к мужчинам-паломникам составляла от 85 до 95%). Примечательно, что в паломничество в Жировичи отправлялись главным образом люди среднего и старшего возраста. Однако такая половозрастная структура паломнической общности была характерна для 1960—1980-х годов, когда органами власти (отметим, в соответствии с советским законодательством) преследовалось приобщение детей к церковным традициям. Во второй половине 1940-х — 1950-е годы молодежь принимала в паломничестве активное участие. Например, в 1957 г. из 6 тысяч паломников, прибывших в Жировичи, молодые люди составляли примерно 50%, причем большинство — девушки [9, л. 14].

Можно с уверенностью заявить, что в эпоху господства атеистической идеологии органы власти всячески препятствовали паломничеству верующих в духовные центры. Настоящая кампания против традиций поклонения святыням развернулась после выхода постановления ЦК КПСС от 28 ноября 1958 г. «О мерах по прекращению паломничества к так называемым «святым местам»«. Перед Уполномоченными Совета по делам религиозных культов при облисполкомах была поставлена задача по выявлению святых мест и разработке практических мер по их закрытию [20, л. 124]. В «Инструкции по применению законодательства о культах» (Москва, 1961 г.) религиозным центрам, общинам и священникам, помимо прочего, было запрещено «…организовывать паломничество верующих к так называемым «святым местам», совершать обманные действия с целью возбуждения суеверия в массах населения для извлечения таким путем каких-либо выгод (объявление всякого рода чудес, например, исцеление больных, пророчества и т. п.)» [10, л. 13].

Жировичский монастырь, несмотря на все усилия властей по сокращению численности богомольцев и в конечном итоге ликвидации древней обители, продолжал функционировать как центр паломничества. Правда, скопление верующих можно было наблюдать лишь 20 мая, а на Пасху, Успение и другие праздники приезжало в Жировичи небольшое количество богомольцев [17, лл. 64—65]. И все же монастырь в своем влиянии на верующих обладал, как выделил в докладной записке от 16 августа 1973 г. Уполномоченному Совета по делам религий

при СМ СССР по БССР А. М. Залесскому старший инспектор В. А. Ярошевич, «особой притягательной силой» [19, л. 3]. В чрезвычайно трудные для обители 1960-е годы, когда существовала реальная угроза ее закрытия, именно православные верующие-паломники оказали своему духовному центру серьезную материальную поддержку. Например, в 1966 г. общий доход монастыря составил 66 697 руб. Из этой суммы 812 руб. было получено от хозяйственной деятельности обители, 6374 — от пожертвований верующих, 25 532 руб. — от поминовений, 30 964 руб. — от продажи свечей, иконок, просфор и т. д [19, л. 5].

Монастырь постоянно получал пожертвования не только от паломников в дни праздников, но и путем денежных переводов и посылок верующих. Только за шесть месяцев 1973 г. на адрес Жировичской обители было отправлено денежных переводов на 22 414 руб. 50 коп. и 409 посылок: «Переводы … шли из Москвы, Ленинграда, Караганды, Ташкента, Оренбурга, Брянска, Омска, Симферополя, Украины, Гомеля и многих других городов» [19, л. 4]. Пожертвования верующих использовались в Жировичах на ремонт храмов и питание монашествующих [1, с. 72].

В БССР после закрытия в 1960—1961 гг. православных женских монастырей в Гродно и Полоцке Жировичский Свято-Успенский оставался единственным действующим. С этого времени и до конца 1980-х годов в Жировичском монастырском комплексе фактически сосуществовали мужская и женская монашеские общины, поскольку именно в Жировичи были переведены сестры из закрытых обителей. В 1960-е годы власти пытались разными мерами минимизировать паломничество верующих в монастырь. Был закрыт Жировичский источник под алтарем Успенского собора, где паломники совершали моления [1, с. 83]. В 1970 г. до тысячи паломников прибыло в Жировичи 27 августа на праздник Успения Пресвятой Богородицы. Верующим было запрещено даже входить в монастырь «в связи с соблюдением санитарно-эпидемических норм» [4, л. 22]. Это вызвало возмущение паломников. Часть из них проникла в обитель через пролом в заборе, некоторые разошлись по квартирам, многие остались на улице. Только в три часа ночи 28 августа верующим позволили войти в Успенский собор. В пять часов началось праздничное богослужение [4, л. 22].

В 1980-е годы наблюдается в сравнении с 1960—1970-ми годами определенный рост численности паломников, прибывавших в обитель на праздник явления иконы Жировичской Божьей Матери: в 1982 г. — более 6 тысяч, в 1984 — около 7 тысяч, в 1986 г. — около 6 тысяч человек [7, л. 117; 6, л. 106; 8, л. 75]. С конца 1970-х годов более активным становится участие молодежи в паломническом движении. Так, было зафиксировано, что 19 и 20 мая 1979 г. молодыми паломниками было раскуплено свыше тысячи крестиков. Интересно, что этот факт чиновниками расценивался как распространение среди молодежи «моды» на ношение нательных крестов [5, л. 44]. Росли также и доходы монастыря. В 1983 г. в Жировичи почтовыми переводами верующие отправили 152,3 тыс. руб., в 1984 г. — 199,9 тыс. руб [5, л. 115]. Десятки тысяч рублей, вносимых паломниками, поступали в кассу монастыря ежегодно 19 и 20 мая.

Монастырь посещали не только белорусы и представители других этнических общностей БССР, но и паломники из России, Украины, Литвы. Известность Жировичей как крупного центра православия в Беларуси распространяется с начала 1980-х годов далеко за пределами СССР благодаря деятельности митрополита Минского и Белорусского Филарета (Вахромеева). Он не только постоянно совершал богослужения в обители в день праздника Жировичской иконы Божьей Матери, но и всячески способствовал посещениям монастыря иностранными церковными делегациями. Так, в 1982—1984 гг. в Жировичах побывали 22 делегации из Болгарии, Югославии, ЧССР, США, Англии, Франции, Австрии, ФРГ, Индии, Греции, Японии, Финляндии, Голландии [7, л. 116].

Таким образом, в конце 1940-х — середине 1980-х годов Жировичский Свято-Успенский мужской монастырь в Слонимском районе Гродненской области функционировал как крупный центр паломничества православных верующих. Монастырь не только содействовал удовлетворению духовных потребностей верующих, но и сохранению в народной среде и трансмиссии из поколения в поколение православных традиций и обычаев, к которым относятся и хождения на богомолье, паломничества к святым местам. В то же время во многом благодаря помощи и поддержке верующих-паломников знаменитая обитель смогла выстоять перед угрозой ликвидации, оставаясь на протяжении трех десятилетий единственным действующим монастырским комплексом Беларуси.

Литература

1. Глухова Г. История Жировичского Свято-Успенского монастыря по письменным источникам, преданиям и свидетельствам современников. — 2-е изд. — М., 2006. — 168 с.
2. Государственный архив Гродненской области (далее ГАГрО). — Ф. 475. — Оп. 1. — Д. 2.
3. ГАГрО. — Ф. 475. — Оп. 1. — Д. 22.
4. ГАГрО. — Ф. 475. — Оп. 1. — Д. 53.
5. ГАГрО. — Ф. 475. — Оп. 1. — Д. 135.
6. ГАГрО. — Ф. 475. — Оп. 1. — Д. 169.
7. ГАГрО. — Ф. 475. — Оп. 1. — Д. 175.
8. ГАГрО. — Ф. 475. — Оп. 1. — Д. 181.
9. ГАГрО. — Ф. 478. — Оп. 1. — Д. 69.
10. Государственный архив Минской области (ГАМиО). — Ф. 812. — Оп. 1. — Д. 43.
11. Жыбуль С. Святы Хлябец // Царкоўнае слова. — 2006. — № 9. — С. 14—15.
12. Национальный архив Республики Беларусь (далее НАРБ). — Ф. 4. — Оп. 62. — Д. 68.
13. НАРБ. — Ф. 4. — Оп. 62. — Д. 162.
14. НАРБ. — Ф. 4. — Оп. 62. — Д. 348.
15. НАРБ. — Ф. 136. — Оп. 1. — Д. 13.
16. НАРБ. — Ф. 136. — Оп. 1. — Д. 19.
17. НАРБ. — Ф. 136. — Оп. 1. — Д. 24.
18. НАРБ. — Ф. 136. — Оп. 1. — Д. 31.
19. НАРБ. — Ф. 136. — Оп. 1. — Д. 32.
20. НАРБ. — Ф. 952. — Оп. 4. — Д. 21.

С. Ф. Шимукович

РЕАЛИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНО ЗНАЧИМЫХ ПРОЕКТОВ ПРАВОСЛАВНЫМИ ЦЕРКОВНЫМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ В БЕЛОРУССКОМ РЕГИОНЕ НА РУБЕЖЕ XIX—XX вв.

Православная церковь занимала одно из ведущих мест в системе государственных учреждений Российской империи. На нее правительство возлагало особые задачи как в проведении внутриполитического курса в белорусском регионе, так и в осуществлении социальных проектов.

Церковная благотворительность имела несколько направлений. Прежде всего, это было попечение о бедных лицах духовного звания, о сиротах и вдовах православных священников. Второе направление — это широкая благотворительная деятельность в отношении православных жителей края. Эти направления обуславливали существование двух основных видов церковных благотворительных учреждений — официальных и общественных.

Попечительства о бедных духовного звания стали возникать в белорусских епархиях еще в первой половине XIX в. Белорусские православные священники были бедны, церкви непрезентабельны, все это отрицательно сказывалось на престиже православия. С целью материального обеспечения духовенства законодательным путем были образованы епархиальные попечительства. К началу XX в. они стали представлять из себя серьезные социальные институты, обладавшие большими капиталами, доходами, соответственно, оказывали серьезную материальную помощь.

Социальная составляющая деятельности этих учреждений заключалась в улучшении материального положения рядового православного священника, обеспечении существования его семьи в случае потери кормильца. Это увеличивало заинтересованность рядового духовенства к добросовестному исполнению своих пастырских обязанностей. Одновременно усиливался авторитет священника среди прихожан. Таким образом, учреждения данной группы представляли собой организации общественного сословного призрения в чистом виде.

В деятельности этих учреждений не было места для проявления частной инициативы, от частных лиц только принимались пожертвования, использовавшиеся на пополнение капитала или расходные статьи попечительств и касс. Решения о выдаче пособий и их размере, управление этими учреждениями находилось полностью в руках епархиальных властей [1, с. 123].

В структуре другой группы церковных благотворительных учреждений, таких как *церковно-приходские попечительства* и *братства*, наблюдались черты частных благотворительных учреждений. Попечительства были организованы на основе Общего Собрания прихожан, избиравших руководство — священника и церковного старосту. Эти учреждения почти не поддавались статистическим исследованиям, поскольку каждый год большое количество их за-

крывалось, в то же время возникали новые [2, с. 620]. Невелики были их доходы, расходы, а значит, и влияние на общественную жизнь. Наибольшее число попечительств возникало в Могилевской (24), Витебской (34) губернии, где позиции православной церкви были более прочные. В то же время в западной части Беларуси их было значительно меньше, в Гродненской — только 8 [3]. Иначе обстояло дело с православными церковными братствами, создание которых обуславливалось также целями усиления в общественной жизни позиций православной церкви.

Оба вида учреждений получили распространение во второй половине XIX в. Этому способствовало юридическое оформление их деятельности. 2 августа 1864 г. был принят закон «О приходских попечительствах при православных церквях». В законе были расписаны разнообразные обязанности учреждений, однако не были преодолены некоторые противоречия в организации их управления.

В процессе организации и деятельности братств и попечительств постоянно возникали противоречия. Суть их состояла в том, что эти учреждения не могли действовать без участия служителей церкви, а последние не желали находиться под контролем приходской светской общественности [2, с. 614]. Большое влияние на дела братств и попечительств оказывало вышестоящее духовенство, что сказывалось на сокращении благотворительной деятельности в пользу затрат на «благолепие церквей».

Структура организации братств напоминала структуру типичного частного благотворительного общества. Главные вопросы деятельности организации решались на общих собраниях членов братства, проходивших два-три раза в год. В перерывах между собраниями делами учреждения заведовал исполнительный орган — совет или правление [4]. В состав каждого братства входило несколько почетных членов — иерархов церкви, делавших крупные взносы. Возглавляли братства священники и редко — лица светские.

Право голоса на общих собраниях учреждений, как правило, получали только лица православного исповедания, оплачивавшие ежегодный взнос, либо сделавшие крупное единовременное пожертвование. Хотя в некоторых отдельных случаях в уставах прописывалась возможность участия в братстве лиц других вероисповеданий на правах сотрудников (Полоцк). Они имели право делать заявления в Совете братства и получать ежегодные печатные отчеты [4].

До начала XX в. основную роль в правлениях и советах братств играли мужчины. Однако с этого времени, все чаще к делам организаций стали приглашать женщин. В Полоцком братстве привлечение женщин объяснялось расширением благотворительной деятельности — предполагаемым открытием детского приюта. В 1901 г. в состав руководящего органа братства впервые было избрано 3 женщины, и около 40 — стали рядовыми членами организации [5, л. 6 об.—7]. В Себеже церковное братство возглавляла Елизавета Иосифовна Семенова, являясь одновременно казначеем [6, с. 188]. При Гродненском братстве с 1888 года действовал Дамский кружок. В 1903 г. он включал 107 женщин, которые вели широкую благотворительную деятельность, выдавая пособия и содержа дешевые квартиры [7].

Членские взносы и пожертвования часто были единственными статьями доходов церковных обществ, особенно небольших (Дисна, Городок). Доходы более крупных братств складывались из членских взносов и пожертвований частных лиц, кружечного и тарелочного сборов, доходов от мероприятий, проводимых с благотворительными целями (концертов, музыкальных вечеров, лекций и т. д.), пособий от государственных и церковных учреждений, доходов от заведений братств. Доходы братств сильно отличались друг от друга, если Полоцкое ежегодно могло рассчитывать на 2—3 тыс. руб., то в Городке, Дисне поступления не превышали несколько сотен рублей.

Размеры денежных поступлений церковных благотворительных организаций обуславливали объемы и виды помощи, ими оказываемые. Церковные благотворительные организации основывали самые разные благотворительные заведения. Наряду с традиционными — богадельнями и приютами (Городок, Полоцк, Лепель) они содержали такие редкие даже в светской частной благотворительности заведения, как дешевые квартиры (Гродно), кредитные кассы (Волковыск), бюро по трудоустройству (Минск). В 1893 г. Гродненское братство основало Дом Трудолюбия, однако по финансовым причинам вынуждено было передать его в ведение местного губернского благотворительного общества [7, с. 1—2]. Финансово слабые организации ограничивались выдачей пособий на время христианских праздников. Выдачей пособий ограничивались епархиальные братства, так как основные средства они затрачивали на религиозно-просветительскую и миссионерскую деятельность [8].

Таким образом, в меру финансовых возможностей, братства пытались реализовывать социальные проекты, осуществлять благотворительную помощь местному населению. Иногда они были единственными организациями в своей местности, поддерживающими бедных. В то же время представители государственной власти зачастую видели братства и попечительства в другой роли, в качестве проводников политики самодержавия. Особо ярко это проявилось после событий 1905—1907 гг. В ущерб социальным проектам, от братств стали требовать вмешиваться в политическую жизнь, пытаясь влиять на общественное сознание жителей. Искусственно создавались новые церковные братства, ставящие перед собой узко политические цели. Учредители Минского Народного церковного братства намерены были бороться с «польскими манифестациями в городе». Братство издавало газету, на которую расходовалась большая часть поступающих от пожертвований средств [9, с. 3, 14].

Во время выборов в Государственную Думу члены братств активно поддерживали кандидатов от правых партий, хотя они не всегда отличались нравственным поведением (Гродно) [10]. От имени братств на имя царствующего дома направлялись верноподданнические послания, назначались субсидии на армию и флот (Витебск).

Нужно отметить, что православные церковные благотворительные организации в Беларуси в конце XIX — начале XX в. играли общественно значимую роль. Церковно-приходские попечительства и братства оказывали посильную помощь нуждающемуся православному населению, занимались укреплением социального положения местного рядового духовенства. Одновременно эти организации выполняли важную государственную функцию, содействуя укреплению позиций самодержавия. Деятельность благотворительных учреждений, принадлежавших другим конфессиям, была очень незначительна и ограничивалась содержанием мелких богаделен при приходских культовых учреждениях.

Литература

1. О призрении бедных духовного звания Православного исповедания // Свод законов Российской Империи: В 5 кн., XVI т. / Под ред. И. Д. Болтухай-Мордовского, сост. Н. П. Балканов [и др.]. — СПб., 1912—1914. — Кн. 5, т. XIII: Уставы о народном продовольствии, общественном призрении и врачебной помощи. — 1914. — С. 120—124.
2. Максимов Е. Приходские попечительства при православных церквях как органы благотворительности // Трудовая помощь. — 1903. — № 5. — С. 609—626.
3. Сведения о численности церковно-приходских попечительств за 1901 год // Благотворительность в России: В 2 т. / Сост. Собственною Его Императорского Величества Канцеляриею по учреждениям Императрицы Марии. — СПб., 1907. — Т. 1. — С. 318—321.
4. Устав Полоцкого церковного братства во имя Святителя Николая и Преподобной Евфросиньи Княжны Полоцкой в г. Полоцке. — Полоцк, 1897; Устав приходского церковного православного братства во имя Св. Кирилла, епископа Туровского, при Мозырьском Михайловском Соборе. — Мозырь, 1906.
5. Национальный исторический архив Беларуси. — Ф. 1430. — Оп. 1. — Д. 45810. — Л. 1—85. — Отчеты о состоянии благотворительных обществ Витебской губернии.
6. Адрес-Календарь // Памятная книжка Витебской губернии на 1900 год. — Витебск, 1900.
7. Гродненская губерния // Благотворительность в России: В 2 т. / Составлено Собственною Его Императорского Величества Канцеляриею по учреждениям Императрицы Марии. — СПб., 1907. — Т. 2: Список благотворительных учреждений. — С. 1—13.
8. Хроника епархиальной благотворительности // Детская помощь. — 1891. — №8. — С. 260.
9. Отчет Минского Православного Народного Братства во имя животворящего Креста Господня за 1907 год. — Минск, 1908.
10. Наша нива. — 1907. — 28 верас. — С. 6.

О. А. Волочко

ДИАКОНИЧЕСКИЕ СТАНЦИИ И ЦЕНТРЫ СОЦИАЛЬНОЙ ПОМОЩИ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА РУБЕЖЕ XX—XXI вв.

Православная Церковь является традиционным попечителем общества и участвует в решении его материальных и духовных проблем. В «Основах социальной концепции РПЦ», отражен ряд идей, выражающих тревогу за здоровье, благосостояние, нравственный уровень широких слоев населения, что соответствует миссии христианской церкви, как церкви бедных. «Современная церковь различает «терапевтическое» (служение в узком смысле, осуществляемое самой церковью в помощь нуждающимся людям) и «профилактическое» (служение, осуществляемое государством и обществом) человеколюбие» [1, с. 7]. «Терапевтическое» служе-

ние, даже если оно имеет практическую и материальную форму помощи, обязательно включает в себя духовно-нравственный, воспитательный и созидательный компоненты, поскольку первостепенной задачей реализации служения церкви является сохранение духовного и нравственного здоровья каждого человека. Этим данный подход отличается от «профилактической» социальной работы, которая направлена прежде всего на решение материальных проблем. Исходя из всего этого, выявляется особенность феномена социального служения церкви, который включает в себя большой спектр видов и форм социальной деятельности, охватывающих как духовные аспекты жизни общества, так и материальные. Таким образом, «социальное служение… (выступает. — *О. В.*) как совокупность организованных форм социальной деятельности религиозных организаций, направленных на осуществление религиозной миссии в общественной практике. В контексте нормативно-ценностных систем общества выделяются следующие виды социальной деятельности: служение, благотворительность, социальная работа, спонсорство, гуманитарная помощь…. Все вышеуказанные виды социальной деятельности определяются мотивами, к которым относятся милосердие, любовь, филантропия, альтруизм» [1, с. 8]. В зависимости от того, какие структуры Церкви участвуют в социальной деятельности, определяются и виды социального служения.

Диаконические станции и центры социальной помощи БПЦ занимаются преимущественно социальной работой и гуманитарной помощью. На примере деятельности диаконической станции Гродненской епархии, впоследствии переименованной в Центр социальной помощи, можно сказать, что главными целями и задачами существования центров социальной помощи являются: возрождение церковного социального служения в епархиях БПЦ, организация и координация деятельности приходских объединений, развитие сестрического милосердного служения, непосредственное осуществление социальных проектов. Направлениями работы, исходя из тех категорий населения, которым оказывается помощь, являются: опека над детьми, инвалидами, медицинский уход за больными, престарелыми, материальная помощь нищим, нуждающимся.

Диаконические станции занимаются прежде всего реализацией социальных проектов. Значимым направлением социальной деятельности диаконических станций для общества, является поддержка и патронаж инвалидов, стариков и тяжелобольных на дому. Белорусское общество стремительно стареет, о чем свидетельствуют следующие данные: «число жителей в возрасте 65 лет и старше возросло с 1979 по 1997 г. до 130 тысяч, что составило 12,8% населения страны» [2, с. 365]. Адресная помощь этим группам отвечает новому подходу государства в социальной сфере, который направлен на «…повышение эффективности реализации социальных гарантий населению путем перехода от общих к адресным программам, учитывающим потребности конкретных групп и слоев…» [2, с. 366]. Однако далеко не все нуждающиеся в опеке получают поддержку государственных структур. Так, сестры Диаконической службы сестричества милосердия прп. Евфросинии Полоцкой (Минск), ухаживают в основном за тяжелобольными, лежачими, парализованными людьми, не имеющими помощи со стороны социальных служб. Зачастую, работа сестер становится Хосписом на дому. Несмотря на то что «уход на дому является не только более гуманным, но и экономически эффективным» [2, с. 366], остро стоит проблема организации богаделен при диаконических станциях, которые позволили бы увеличить количество опекаемых людей, однако решить ее возможно во многом при условии неравнодушной позиции государства и чиновников. «Во многих странах …(уход на дому. — *О. В.*) осуществляется негосударственными структурами при финансировании этой деятельности из государственного бюджета на основе государственного социального заказа» [2, с. 366]. В дореволюционной России значительный вклад в социальную опеку вносила Православная Церковь, путем создания тех же богаделен. В Республике Беларусь функцию попечителя и организатора социальной защиты выполняет государство, однако опыт и потенциал Церкви в этом вопросе позволяет говорить о перспективности сотрудничества с БПЦ, а также об актуальности такого взаимодействия для общества.

Новой чертой диаконий в частности, и социального служения Церкви в целом на рубеже XX—XXI вв., в сравнение с дореволюционными православными социальными службами, является расширение межцерковного сотрудничества в социальной сфере. Так, Диаконическая Станция Молодечненского благочиния, созданная в 1999 г. при финансовой поддержке Evangelische Landeskirche in Wurttemberg (Германия), развивает такое направление работы, как сотрудничество с общественными организациями для более эффективной реализации

социально служения. В 1999—2001 гг. Станция благодаря поддержке партнеров провела ряд социальных проектов: оказание продуктовой помощи (1200 человек), организация бесплатных обедов (400 человек), медицинская помощь нуждающимся (200 человек) и т. д. Значимость деятельности диаконических станций, их востребованность обществом подтверждает тот факт, что в г. Молодечно ежедневно с просьбой о помощи на Диаконическую Станцию обращается около полусотни человек [3]. В 2001 г. в Беларуси действовало 11 православных центров, организаций, диаконических станций [4, с. 179—188].

Таким образом, диаконические службы Православной Церкви на рубеже XX—XXI вв. сохраняют свою традиционную направленность на помощь социально незащищенным группам населения, при этом для реализации социального служения привлекаются к сотрудничеству общественные и межцерковные организации, что способствует повышению его эффективности. Отсутствие координации в деятельности государственных, церковных и общественных организаций было значительной проблемой в 90-х годов XX в., однако на данном этапе намечаются определенные сдвиги в решении вопроса. Диаконические станции и Центры социальной помощи, наряду с православными братствами и сестричествами, позволяют Церкви осуществлять социальную миссию и выступать попечителем общества. Своим примером служения, основанном на любви к ближнему, БПЦ не только материально поддерживает людей, нуждающихся в помощи, но, главное, оказывает «терапевтическое» влияние на их духовно-нравственное состояние.

Литература

1. Костылева Т. А. Социальное служение религиозных организаций: Автореф. дис…канд. филос. наук: 09.00.13. / Гос. техн. ун-т. — Омск, 2006.

2. Матвейчик Т. В., Иванова В. И. Взаимодействие образования и церкви в обучении сиделок и волонтеров // Беларусь: государство, религия, общество: Материалы Междунар. науч.-практ. конф., Минск — Жировичи, 7 июня 2007 г.) / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т истории, Минск. духовн. акад. им. Святителя Кирилла Туровского / Редкол.: протоиерей В. Антоник [и др.]. — Минск: Белорус. наука, 2008. — С. 365—368.

3. Отчет о деятельности Диаконической Станции Молодеченского Благочиния в 1999—2002 гг. [Электронный ресурс] / Союз Сестричеств милосердия Белорусской Православной Церкви. — 2010. — Режим доступа: /http://www.ssmbel.info/sisters/mineparh/molod.htm. — Дата доступа: 28.04.2010.

4. Приходы и монастыри Белорусской Православной Церкви. — Минск, 2001.

1.2. ВЕРА И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ: ТРАДИЦИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И СИНТЕЗА В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Е. М. Бабосов

ИСТИНЫ НАУКИ И ХРИСТИАНСТВА: ПУТЬ ОТ ДИАЛОГА К ВЗАИМОДЕЙСТВИЮ И СОРАБОТНИЧЕСТВУ

В системе современного гуманитарного знания, не искаженного атеистическими влияниями, все шире признается правомерность утверждения о том, что христианское богословие является фундаментом современной науки. Широко известны теоретические постулаты выдающихся социологов XX в. Макса Вебера и Роберта Мертона, согласно которым современная наука, начавшая институционализироваться в XVII веке в Англии, затем во Франции и других европейских странах, имела своим духовным истоком протестантскую, в частности, пуританскую версию христианства. К сожалению, гораздо менее известно, что задолго до появления их произведений, еще в 1911 г., выдающийся русский православный философ Н. А. Бердяев в своем фундаментальном труде «Философия свободы» подчеркивал: «Именно христианство расчистило духовную почву для развития научного естествознания и техники» [2, с. 62]. Первым шагом институционализации науки как профессиональной научной деятельности стало создание в 1662 г. в Лондоне знаменитого Королевского общества — фактически первой в мире академии наук. Почти четверть века (24 года) эту академию возглавлял всемирно известный ученый, законы которого изучают в школе, — Исаак Ньютон. Глубоко верующий христианин, он утверждал: «мне хотелось найти такие начала, которые были бы совместимы с верой людей в Бога», а первопричиной всего сущего по его словам «Властитель Вселенной… — Господь Вседержитель».

Такие заявления открывали широкое пространство для диалога науки с христианством. Причин для ведения такого диалога существует немало. Первая из них заключается в том, что, как подчеркивается в «Основах социальной концепции Русской Православной церкви», утвержденных в августе 2000 г. Архиерейским собором РПЦ, «Научное и религиозное познание имеют различный характер». Это две различные области человеческой жизнедеятельности: у них разные исходные посылки, разные цели, задачи и системы доказательств, что и подталкивает их к диалогу. Вторая состоит в том, что и религия и наука по самой своей сущности диалогичны, ибо имеют своей целью общение человека с Богом либо общение человека с миром, т. е. общение с другими людьми и миром природы. Третья причина необходимости диалога науки с религией предопределяется тем, что и наука, и религия стремятся к постижению истины. Но в этом обоюдном стремлении, религия постигает абсолютную, вечную, Богооткровенную истину, которая не изменяется от века, наука же добывает истины относительные: то, что было истиной вчера, перестает быть истиной сегодня, а завтра может быть, а чаще всего и бывает, заменено новой истиной. Хранимая в Церкви истина не может по самому своему существу стать другой, более современной. Божественное откровение делает ее вечной, непререкаемой и несомненной. В социальной доктрине Русской православной церкви подчеркивается, что вследствие самой своей сущности Церковь и не властна изменить что-либо в своем учении», как и не властна она «прекратить проповедование истины, какие бы иные учения ни предписывались или ни распространялись государственными инстанциями» [1, с. 29]. Данное соборное установление свидетельствует, что вопрос об истине является фундаментальным как для науки, так и для богословия. Поэтому традиционное противопоставление научной истины истине религиозной может быть преодолено в том случае, если наука и богословие сумеют посмотреть на проблему истины в интегрированном богословско-научном контексте, который, по утверждению активного приверженца православия, крупного специалиста в области физики и космологии Алексея Нестерука, «можно определить как обоюдное взаимодействие науки и богословия без их взаимной ассимиляции» [4, XVIII].

В широком диапазоне сходств и различий между религией и наукой формируются различные возможности и грани их диалога. На первоначальном этапе формирования науки Нового времени, когда высказываемые некоторыми выдающимися учеными концепции пришли в противоречие с поверхностно истолкованной библейской картиной мира, стараниями католической инквизиции диалог церкви и науки приобрел антагонистический характер, а значительная часть ученых (Г. Галилей, Дж. Бруно и др.) подверглась репрессиям. Не менее жесткие антагонистические черты принимал диалог с наукой и в некоторых ответвлениях протестантизма. Так, например, выдающийся испанский мыслитель и врач Мигель Сервет, высказавший идею о существовании малого круга кровообращения и его физиологическом смысле подвергался гонениям как со стороны католиков, так и протестантов и, в конечном счете, по указанию Кальвина был обвинен в ереси и сожжен на костре.

Но судьба мстит за греховные ошибки, и в конце XX в. католическая церковь устами своего первосвященника на заседании Папской академии наук в Ватикане, посвященном столетию Эйнштейна, открещивается от пресловутого «казуса Галилея» и приносит извинения перед наукой.

С учетом всего сказанного существенно иной представляется картина развертывания диалога христианства с наукой в Русской православной церкви. Здесь следует выделить в качестве приоритетных два исторически важных момента.

Первый из них заключается в том, что в отличие от Западной Европы институционализация науки в России начала осуществляться не в условиях развития капитализма и того, что М. Вебер «назвал «духом капитализма» с его извечным стремлением к максимизации прибыли и жесткой конкуренцией, а до развития капитализма. Создание Российской академии наук, явившееся первым шагом институционализации науки в стране, было осуществлено по распоряжению Петра Первого 8 февраля 1724 г., всего на 62 года позднее, чем в Англии, и в предкапиталистичекую эпоху, когда были еще сильны устои феодализма и патриархального образа жизни, не знавшего острой конкуренции. Это и предопределило более спокойный и гармоничный характер диалога церкви с наукой. К тому же и М. В. Ломоносов и Д. И. Менделеев, и И. П. Павлов, как и многие другие российские ученые, были глубоко верующими людьми, и это не могло не сказаться на характере диалога науки с религией. Ломоносов, в частности, утверждал: «наука и религия в распрю прийти не могут… разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду восклеплет». Эту же мысль в несколько ином выражении высказал и святитель Московский Филарет: «Вера Христова не во вражде с истинным знанием, потому что не в союзе с невежеством» [1, с. 89].

Второй своеобразный сюжет развертывания диалога с наукой приверженцами православия состоит в том, что ни один крупный естествоиспытатель за свои научные изыскания не был осужден, а тем более — репрессирован православной церковью. Это обстоятельство оказало существенное влияние на характер и содержание взаимодействия православия с наукой. Воплощая особенности данного взаимодействия в своей философско-теоретической доктрине, выдающийся религиозный философ Н. А. Бердяев провозглашал: «Истина стяжается жизнью и подвигом, усилием воли и целостным духом, а не одним познанием», поэтому «истина веры не зависит от науки, но наука этим не унижается» [2, с. 62]. Задача в процессе взаимодействия этих двух сфер духовного постижения мира, по его утверждению, заключается совсем не в том, чтобы взаимно ограничить область знания и веры, допустив их лишь в известной пропорции», а в том, чтобы утвердить «беспредельность знания, беспредельность веры и полное отсутствие взаимного их ограничения» [2, с. 66]. Поэтому научное знание, как бы глубоко оно ни проникало в тайны и закономерности природы, с точки зрения Бердяева, не в состоянии заменить религиозную веру. «Но и вера не может заменить знания. Нельзя верой решать вопросы физики и химии, политической экономии и истории, нельзя текстами св. писания возражать против выводов науки» [2, с. 43]. Только их взаимодействие открывает безграничные горизонты творчества, которое, по утверждению этого философа, обладает первичностью в отношении природного и человеческого бытия и возводит человека к постижению бытия божественно опять-таки открывая пути взаимодействия науки и религии, их обоюдного сотрудничества.

Разумеется, охарактеризованная позиция не является исключительной особенностью православия, она все более отчетливо выражается и в других версиях современного христианства. Приведем в качестве примера очень характерное высказывание Нобелевского лауреата по физике 1964 г. и лауреата премии фонда Темплона за достижения в духовной сфере 2005 г.

И. Таунса. Он утверждает: «По мере того, как мы будем изучать больше, мы выясним больше, и я верю, наука и религия будут идти вместе все ближе и ближе друг к другу» [6, с. 31].

Названная тенденция к сближению истин науки с истинами христианства находит воплощение в сформулированной в социальной доктрине Русской православной церкви концепции «соработничества церкви и государства в нынешний исторический период», в которой к важнейшим областям обоюдного сотрудничества, взаимной поддержке и взаимной ответственности как там подчеркнуто отнесена «наука, включая гуманитарные исследования» [1, с. 31]. В процессе такого «соработничества» необходимо обеспечить «возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями». Эти две сферы, имеющие различный характер, подчеркивается в данном документе, «могут соприкасаться, пересекаться, но не противоборствовать одна с другой» [1, с. 69]. Именно в таком ключе союзнической соработанности осуществляется действующая Программа сотрудничества Национальной академии наук Беларуси и Белорусской православной церкви. Основные направления этого сотрудничества можно свести к следующему.

Первое. Вера — это не только прерогатива религии как ее центральная мировоззренческая позиция и психологическая установка, но и неотъемлемая принадлежность науки как позиция миропостигающего разума, что доказано такими выдающимися философами, как Иммануил Кант в XIX и Мартин Хайдеггер в XX в. Молодые люди приходят в науку, потому что еще на школьной скамье верят в научные авторитеты и добываемые ими истины, верят в возможность науки проникать в тайны мироздания, верят, что и они способны внести свою лепту в развитие научных знаний. К тому же не следует забывать, что вера (в смысле доверия) есть в своем роде высшее испытание моральной силы, подлинный критерий единства во всех глубоких отношениях человека не только к Богу, но и к другому человеку, в том числе к человеку науки, претворяющему веру в науку в достоверное научное знание.

Второе. Религия, равно как и наука, имеет свои постулаты (бытие Бога, бессмертие души), особую цель (духовно-нравственное совершенствование личности), свои критерии в различении истины от заблуждения и в соответствии с богооткровенной истиной создает картину мира, а тем самым в своей структурной архитектонике не столь уже значительно отличается от науки. И в этом смысле, по мере своего прогрессивного развития и вхождения во все более ‘глубокие тайны и истины бытия умопостигаемого мира, наука все более становится союзницей религии. И поэтому тем, кто настаивает на борьбе науки против религии и невозможности союзнического двустороннего диалога между ними, следует напомнить имеющее глубокий смысл высказывание высокочтимого Львом Толстым выдающегося философа А. Шопенгауэра: «Каждый принимает конец своего кругозора за конец света».

Третье. Отдаляясь от христианских ценностей, наука становится бездуховной, а ее применение способно утратить нравственные, гуманистические ориентиры и превратиться из служителя человека в силу, направленную против него. Возникшее на основе усвоения Апокалипсиса предупреждение о конечной катастрофе, если люди не отрекутся от своих заблуждений, которое прозвучит так: «Ум должен соблюдать меру познания, чтобы не погибнуть» (св. Каллист Катафигиат), — получает в конце XX — начале XXI в. немало подтверждений. Достаточно вспомнить атомную бомбардировку американцами Хиросимы и Нагасаки, несравненно более разрушительные смертоносные возможности современного ракетно-ядерного оружия, возникшие благодаря необдуманному применению научных технологий, глобальные проблемы, прежде всего экологические, ставшие возможными вследствие забвения христианских ценностей, прежде всего таких, как воздержание и ответственность. Поэтому только совместными усилиями науки и религии все эти и многие другие проблемы, могут быть решены в интересах человека и человечества.

Четвертое. Наука, базирующаяся на принципах рационализма, за последние три столетия в своем развитии сконструировала три типа рациональности. Первый из них, всесторонне развитый и примененный Галилеем, Ньютоном и другими классиками естествознания XVII—XVIII вв. — классическая рациональность — истолковывал пространство и время как абсолютные и неизменные вместилища, в рамках которых движутся материальные тела и сам человек, сотворенные Всевышним, а физический мир предстает как объективный, независимый от человека и противопоставлений ему. Второй тип рациональности — неклассическая рациональность, базирующаяся на квантово-механическом дуализме и теории относительности, трактует окружающий мир и человека в нем как наблюдателя — в понятиях дополни-

тельности. Наконец, третий тип рациональности, возникший и развивающийся в конце XX — начале XXI в. — постнеоклассическая рациональность утверждает человекомерность мира. Человек, как и во времена античной Греции, становится мерой всех вещей и событий в мире, которые в сущности своей необратимы и протекают в режиме «стрелы времени» (термин, введенный в современную науку создателем синергетики, лауреатом Нобелевской премии, лидером Брюссельской школы исследования нестабильных систем, иностранным членом Российской и Белорусской академий наук Ильей Романовичем Пригожиным, предки которого происходят из Беларуси, из Могилевской губернии). Но ведь не в научной терминологии, а в форме библейской картины сотворения мира «стрела времени» впервые получила воплощение в первой книге Бытия, где предельно четко аргументировано положение о начале всех времен, о том, что «вначале было слово». Библейское время движется как стрела, летящая от сотворения мира к светопреставлению. Здесь же сформулирован вывод и о человекомерности мира, сотворенного Богом. А это дает возможность еще, с одной стороны, аргументировать тезис о сближении христианской картины мира и научной картины мира, складывающейся на рубеже XX—XXI вв. Разумеется, проводить параллели и сопоставления научной и религиозной картины мира следует с предельной осторожностью, так как они базируются на различных мировоззренческих основаниях. Тем не менее надлежит принимать во внимание и тот факт, что сторонники православной доктрины христианства, равно как и теологи других христианских конфессий, склонны утверждать, что созданную И. Пригожиным новую физику необратимых процессов, воплощенную в образе «стрелы времени» приводит «человеческий разум за пределы эмпирического физического мира» и направляет поиск источника временного ряда «за пределы физики в область философии и богословия». А поместив данную концепцию в соответствующее богословское обрамление, пишет А. Нестерук, можно представить «конечное основание времени как лежащее в инаковости этого мира, в трансцендентной области Божественного» [5, с. 264, 268]. Такая трактовка открывает новые грани взаимозаинтересованного диалога науки и христианства.

Пятое. На исходе первого десятилетия XXI в. становится очевидным не только для ученых и теологов, но и для все более широких слоев населения, что питаемый наукой технико-технологический прогресс, не облагороженный духовным влиянием не только обгоняет нравственное развитие человечества, но и довольно часто выступает в конфликт с ним. Свидетельством этому является инициированный американскими банковскими воротилами глобальный финансово-экономический кризис, втянувший в свою воронку в 2008—2010 гг. большинство стран мира. Неудержимая алчность финансовых олигархов, забвение основополагающих канонов нравственности толкнули огромное количество людей в бездонную пучину этого кризиса. Преодолеть его последствия означает, прежде всего преодолеть нравственную слепоту и глухоту людей, использующих современные технологии для безудержного обогащения. Необходимо совместными усилиями работников научных учреждений, профессоров и преподавателей вузов и школ, служителей церкви укреплять духовные устои нашего общества, совершенствовать нравственное воспитание людей, в первую очередь детей и юношества как важнейшее направление повышения качества жизни народа.

Шестое. Наша повседневная жизнь, нарастающая волна распадение семей, особенно молодых, распространение сиротства при живых родителях свидетельствуют о существующем в обществе принижении социальной значимости материнства и отцовства. Если в отношении к материнству, особенно после утверждения на государственном уровне в 1996 г. праздника «День матери» в Беларуси сделано немало полезного для поддержки материнства и детства и в экономическом, и в социально-психологическом, и в бытовом направлении, то в преодолении кризиса отцовства практически ничего не предпринимается. Учитывая негативные тенденции в этой сфере (алкоголизм, повышенная смертность мужчин по сравнению с женщинами, распространение безотцовщины и др.) и опираясь на духовные христианские основания существования института семьи, целесообразно консолидировать усилия научных и образовательных учреждений и Белорусской православной церкви в восстановлении благотворной социальной миссии отцовства в семье и обществе. Этим будет сделан еще один важный шаг в преодолении эпохи разобщенности между наукой и религией, в налаживании взаимозаинтересованного и плодотворного соработничества между Национальной академией наук и Белорусской православной церковью.

Подводя итог всему изложенному, подчеркнем, что основополагающие положения христианства и современной науки о мире и человеке в нем в своей содержательной наполненности созвучны друг другу. Это делает плодотворное, взаимоуважительное сотрудничество между ними не только желательным, но и необходимым. С обеих сторон требуются благожелательная терпимость, готовность понять собеседника и оппонента, чтобы сотрудничество между ними стало устойчивым и плодотворным.

Литература

1. Основы социальной концепции Русской православной церкви. — М., 2000. — № 8.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989.
3. Клайн М. Математика. Поиск истины. — М., 1988.
4. Кюнг Г. Начало всех вещей. Естествознание и религия. — М., 2007.
5. Нестерук А. Логос и космос. Богословие, наука и православное предание. — М., 2006.
6. Наука и богословие. Антропологическая перспектива / Под ред. В. Поруса. — М., 2007.
7. Таунс Ч. Журнал прикладной метафизики. — М., 2006. — № 1.
8. Хеллер М. Творческий конфликт. О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. — М., 2005.
9. Хунджуа А. Г., Неделько В. И. Наука и религия — проблемы взаимоотношений [Электронный ресурс]. — Режим джоступа: http://www.portal-slovo.ru/impressionism/36205.php. — Дата доступа: 31.05.2010.

А. А. Лазаревич

НОРМАТИВНОЕ ЗНАЧЕНИЕ НАУЧНО-РАЦИОНАЛЬНОГО ЗНАНИЯ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Существует множество работ на тему соотношения научного знания, веры, в том числе в науке, и духовно-культурных ценностей. Для современного общества, именуемого обществом знания, предпочтительной должна была бы быть точка зрения о «выводимости» ценностей из знаний.

«В современную модель экономического управления, — пишет, к примеру, О. Б. Соловьев, — наряду с такими факторами производства как земля, труд и капитал должны быть включены институциональные формы получения и организации знания... Выявление технологического паритета с другими странами, областей отставания от мирового уровня, глубоких разрывов между фундаментальными исследованиями и внедренными в хозяйственную практику технологиями требует включения науки, как института знания и субъекта смысла, в выработку и в некоторых — наиболее важных, судьбоносных для социально-экономического развития страны — случаях принятие властных решений. Создание единой системы государственного прогнозирования, с помощью которой субъект власти на научной основе определял бы приоритеты стратегического развития страны, концентрируя усилия на базовых направлениях, необходимо в такой же степени как единые инновационные цепочки, где уже есть все звенья — от идей до их коммерциализации» [1, с. 24].

Вместе с тем следует заметить, что в истории философской мысли достаточно представительно разработана и альтернативная точка зрения, согласно которой научно-рационалистический дискурс постоянно выступает в роли «служанки ценностей», изобретая обоснования тому, что изначально постулировано (нередко волевым решением) в качестве социально-культурных, в том числе моральных норм. Вспомним известное изречение Ницше: «Нравственные (или безнравственные) цели составляют в каждой философии подлинное жизненное зерно, из которого каждый раз вырастает целое растение. В самом деле, мы поступим хорошо (и умно), если для выяснения того, как собственно возникли самые отдаленные метафизические утверждения данного философа, зададимся сперва вопросом: какая мораль имеется в виду (имеется *им* в виду)?» [2, с. 244]. Б. Рассел также скептически относился к стремлениям философов выводить нормативные утверждения из знания о мире и полагал, что первично их желание навязать миру некие представления о должном и недолжном, а не знание объективной реальности, из которой выводимы эти суждения долженствования. «Философия в течение всей своей истории состояла из двух частей, не гармонировавших между собой. С одной стороны — теория о природе мира, с другой — этические и политические

учения о том, как лучше жить. Неспособность достаточно четко разделять эти две стороны была источником большой путаницы в мыслях. Философы, от Платона и до У. Джемса, допускали, чтобы на их мнения о строении Вселенной влияло желание поучать: зная (как они полагали), какие убеждения сделают людей добродетельными, они изобретали аргументы, часто очень софистические, чтобы доказать истинность этих убеждений» [3, с. 348—349].

Наряду с высказанной выше позицией Ф. Ницше и Б. Рассела можно привести ряд примеров из истории религиозной, философской, политической мысли, когда рационально-эпистемологическая аргументация использовалась в обоснование идеалов, религиозных или этических норм, принятых в культуре изначально. Абсолютизация данной точки зрения, естественно, принижает роль и значение научного знания как самостоятельной нормативно-культурной ценности. Более того, на такой основе легко создаются угрозы для развития самой науки. «Наука находится в большей опасности, чем большинство из нас себе представляет. Этот кризис выходит за рамки сиюминутных проблем, как, например, уменьшение финансирования фундаментальных исследований. Наука развивается в культуре, которую она обслуживает, а эта культура становится все более враждебной, о чем свидетельствуют атаки креационистов на теорию эволюции и движение в пользу так называемой теории разумного замысла.... Престиж науки подрывается также и коррупцией в рядах ученых, связанных с фармацевтическими и другими компаниями; изображениями в средствах массовой информации ученых как исчадий зла; страхом перед прорывами в биологии, которые угрожают пересмотром самого понятия «человечество». Сама научная методология подвергается нападкам со стороны «менеджеров правды», которые при принятии решений отталкиваются от иных критериев — от мистического озарения до политического или религиозного авторитета. Борьба вокруг вопроса об истине является частью процесса изменения нашего отношения к такой глубинной основе, как знание» [4, с. 546—547].

Строго дифференцировать (разводить) научно-рациональную и духовно-культурную, скажем, нравственно-этическую компоненту мира человека или общества неблагодарная, исторически не оправданная и ненужная задача. Тем не менее под лозунгом критических оценок последствий НТР, духовно-нравственных проблем нередко можно услышать призывы чуть ли не к искоренению из сферы человеческой деятельности норм социально-культурного развития, основанных на достижениях науки и научных принципах познания. Все это часто преподносится в качестве бережной заботы о гуманизме и духовности, хотя на самом деле забывается о том, что содержание духовно-культурного мира человека, особенно в современную эпоху, неотделимо от научно-рационального сознания.

Осмысление природы и сущности рационального распределяется в основном по двум направлениям. Одно из них связано с оценкой эффективности человеческих действий и характеризует в качестве рациональных те из них, которые позволяют достигать желаемых целей и результатов с наименьшими затратами времени и усилий. Другое направление в понимании рационального связано с учетом определенных правил, обеспечивающих последовательность, логику человеческих рассуждений и апеллирующих к принципам функционирования самого человеческого интеллекта.

Подход к пониманию рационального, основанный на идее полезности и целесообразности, восходит к античной идее «тэхнэ» — искусственному преобразованию (воспроизводству, моделированию) действительности, а его синтез с идеей монотеизма лег в основу европейской традиции рациональности. Эта традиция явилась определяющей в развитии научно-технического прогресса, деловой активности и менеджмента. К сожалению, современная ее оценка с точки зрения, например, экологических проблем, гонки вооружений, последствий технических катастроф, опасных технологий, всевозрастающих запросов социального комфорта вносит ряд изменений в понимание рационального как эффективности целенаправленной деятельности. Осмысление собственных действий в окружающем мире заставляет людей все больше внимание уделять характеру организации своих знаний об этом мире, поскольку они лежат в основе формирования и реализации различных программ жизнедеятельности человека и общества. Данное обстоятельство обусловливает усиление роли познания как необходимого условия в формировании рационализированных норм социальной жизни. Современное содержание этих норм неотделимо от прогресса науки и научного знания, что и повлияло на восприятие и оценку рационального как главным образом продукта науки, а не человека, что выглядит само по себе достаточно странным.

В русле современных комплексных оценок феномена рациональности претензии к науке тоже существуют. Как известно, свои первые шаги она делала, твердо опираясь на практический опыт и последующие экспериментальные подтверждения. Эмпирическая обусловленность научной идеи не требовала затем сложной технологии эксперимента и таким образом идея либо подтверждалась и входила в научный оборот, либо не подтверждалась и, значит, не могла претендовать на это. Логика познания основывалась на субъект-объектных взаимодействиях, где субъектный уровень определяется опытом, знанием и интересами исследователя, а объектами научного анализа выступали конкретные и эксплицируемые в рамках возможностей научного эксперимента элементы естественной природы.

Стремительный рост научного знания, способы его систематизации и развития на основе внутренней логической непротиворечивости сформировали и соответствующую метанаучную методологию, которая обусловила допустимость фактически неограниченной самостоятельности теоретических концепций. В логике развития знания и его структуре оказались возможными гипотетические допущения, в том числе и такие, которые фактически не могут быть верифицируемы практическим опытом и соответственно не контролируются нормами социальной приемлемости.

Данная тенденция особенно сильно проявляется в связи с активным прогрессом человеческого познания и проникновением науки во все более и более глубинные структуры как микро- так и мегамира. Привычная методология субъект-объектных отношений, когда в качестве объекта выступают реально фиксируемые элементы природы, постепенно трансформируется, дополняясь новым характером связей — субъект-знаниевыми отношениями, где различные формы теоретических знаний заменяют сам объект. Сложность появляющихся таким образом теоретических моделей требует соответственно и сложной экспериментальной проверки. Моделирование эксперимента с использованием элементов упрощений и допущений не может гарантировать объективную истинность научного знания и, значит, его социальный успех. К тому же это не только не приближает к познанию реального мира, но и способно выступить фундаментом мира искусственного, синтетического. Во многом этот искусственный мир и является сегодня камнем преткновения в разгадке противоречий, которые все больше и больше накапливаются в отношениях естественной и сотворенной человеческим разумом так называемой второй природы.

Издержки научно-рационализированной модели мира осознаются давно. Сегодня уже достаточно ясно, что сущность и содержание рационального не могут связываться исключительно с областью научного познания, а их анализ предполагает выход в более широкий социокультурный контекст. Человек не только познает мир, но и преобразует его, переживает свое бытие в нем, соприкасаясь с самыми разными нормами жизни, не всегда поддающимися возможностям научного объяснения. На основе подобного ощущения неполноты мировосприятия и возникают различные направления иррациональной философии, как, собственно, и критические оценки науки в сфере ее непосредственных представителей. Показательно в этом смысле утверждение известного американского математика М. Клайна о том, что развитие математики всегда носило в основном алогичный характер. В этом ряду констатаций можно отметить и критические замечания в адрес науки и научной рациональности со стороны многих философов и методологов науки, особенно постпозитивистского направления.

Тем не менее абсолютизация идеи расхождения научной рациональности с более широкими ее трактовками методологически ошибочна и даже опасна, поскольку дестабилизирует нормативные основы социальных и индивидуально-личностных ориентаций. Наука — это продукт человеческой культуры, запрос людей на обеспечение разумной организации своей жизни. От любых других форм сознания науку отличает доказательность, объективная аргументация, выявление закономерных связей, непротиворечивость. Рациональность человека не может не основываться на этих принципах, как бы она ни понималась. Естественно, возможности науки имеют пределы и осознание этого также должно выступать признаком рационального сознания.

Современная, в том числе и научная, литература пестрит высказываниями как в поддержку, так и против научно-рационализированных форм человеческого мышления. Но это вряд ли является чем-то существенным в понимании рационального и определении его перспектив. Своего рода методологический кризис, возникший в связи с этим, может быть разрешен не по пути разъединения и противопоставления в содержании рационального научных и вненаучных компонент, а на основе выявления ценностей интегральных форм сознания, характеризующих целостность мировоззрения человека.

Одна из главных особенностей развития современного общества заключается в том, что научный фактор социальных инноваций является доминирующим и существенно определяет реализацию других условий социокультурной динамики. Пока еще именно наука формирует цели и приоритеты развития различных сфер общественной жизни, занимается систематизацией и оценкой средств их достижения. Похоже, что такая ее функция сохранит свое значение и в будущем, ибо основополагающей компонентой в теоретических реконструкциях так называемого постиндустриального общества выступают представления об особом статусе информации и знаний, роли и месте науки в развитии социума вообще.

Кстати во многом уязвимая, с точки зрения гуманистических ценностей, индустриальная эпоха также обязана прежде всего науке, и поэтому вместе с критикой в адрес индустриализма в разряд отверженных попадает и наука, и научная рациональность в целом. Следует подчеркнуть, что к ряду негативных черт индустриального общества справедливо относят факты неудачной эксплуатации научных знаний в сугубо производственных интересах, попытки использования императивов науки в политических и идеологических целях, конструирование всеохватывающих методологических приемов, в основу которых помещается безукоризненность, полнота и завершенность научных доказательств. Поэтому с отвержением принципов индустриализма следует отвергать не науку, а великую претензию на ее использование в качестве завершенных решений многих проблем, в том числе и социального характера. И одна из великих и по-прежнему актуальных задач философии в том и состоит, чтобы продолжать утверждать идею принципиальной невозможности окончательного объяснения. Потому что, как справедливо отмечал К. Поппер, всякое объяснение может быть в дальнейшем объяснено за счет законов более высокой универсальности. Не может быть объяснения, не нуждающегося в дальнейшем объяснении, ибо невозможно самообъясняющее описание сущности.

К. Поппер как нельзя лучше показал и роль научных знаний в системе человеческого мироощущения и мироотношения. Согласно его учению, взаимодействие между тремя его известными мирами осуществляется посредством человеческого разума. Состояния «второго мира», ментального мира верований, установок и предрасположенности, любви и ненависти, удовольствий и боли, функционируют как некоторые системы контроля тела, а продукты «третьего мира», в особенности наши научные теории, — как некоторые системы контроля разума. Современный кризис в ценностных основаниях научно-рациональной методологии выглядит как рассогласованность в отношениях обозначенных К. Поппером миров. Похоже, что эпистемологическая составляющая «контроля разума» нуждается все же в дополнении со стороны более широкой системы духовно-культурных ценностей общества и индивидуального мира человека. Современные тенденции гуманизации и гуманитаризации социальной активности, в том числе и научной, направлены на достижение этой цели. Не случайно в поле зрения общественного мнения попадают вопросы этики науки, персональной ответственности ученого за разумное продуцирование новых знаний и возможность их безопасного функционирования в обществе. Современная научная деятельность перестает быть неким автономным процессом производства знаний, рациональность которых задана исключительно их внутренней организацией, а начинает выступать в такой форме человеческой активности, в пределах которой оценивается рациональность не только действий, но и целей.

Поэтому современная интеллектуальная ситуация в обществе должна характеризоваться не только количественными и даже содержательными особенностями функционируемых и усвоенных знаний, но и степенью их субъективной (живой) эксплицированности, включающей вопросы гуманизма, практику нравственной жизни, социально-культурные ценности. Все эти качества относятся к духовно-культурным основам человека, участвующего в производстве знаний, являющегося их носителем и выступающего ответственным за последствия их использования. Получается, что рациональность гносеологически и культурологически обусловлена индивидуальными качествами человека. Абстрактный рационализм как односторонняя ориентация только на объективную ценность знания и эффективность оперирования им, на достижение цели и желательно меньшими средствами, как следование некоей всеобщей законосообразности, такой рационализм отрицает (вплоть до уничтожения) индивидуальность, лишает знание субъективной спецификации, делает его внеличностным.

Объективности ради, следует отметить, что повинна в этом не только рациональность как таковая, ее сущностные проявления. Современное общество отличается заметной неустойчивостью и быстротечностью событий, интенсивным характером перемен, возникнове-

нием совершенно новых связей и отношений. Интенсивная динамика социальных изменений основывается в том числе и на разрыве закономерной взаимообусловленности событий, что характерно для ситуаций искусственного комбинирования нового вне его «произрастания» из прошлого и вне оценки возможностей разворачивания в будущем. Человек не способен сегодня в полной мере усвоить наследие прошлого, имея в виду накопленную человечеством сумму знаний, исторические традиции, культурные нормы, нравственно-этические ценности. Человек находится под ударом обрушивающейся на него новой и новой информации, с трудом используя лишь маленькую ее часть и в этом смысле проявляя индифферентные связи с окружающей (опережающей) его действительностью.

Все это выступает дополнительным свидетельством некоей неполноценности современной интеллектуально-культурной ситуации, ее кризисности. В первую очередь кризис затрагивает самого человека, его духовно-культурные, интеллектуально-мировоззренческие, рационально-смысловые основы. На современную интеллектуальную ситуацию влияют не только противоречия в самих основаниях знания, их так называемое обезличивание и социализация в рамках абстрактно рациональных форм, но и процессы универсализации и глобализации социума, которые имеют серьезное значение в реальной коммуникативной практике людей и государств. Фактически мы сегодня сталкиваемся с феноменом выхода интеллекта, имея в виду перспективные формы знания и его непосредственных носителей, за пределы национально-культурной детерминации и влияния, что не может не воздействовать на традиционные схемы взаимосвязи науки и конкретного общества, не может не привлекать внимание специалистов к разработке перспективных моделей интеллектуально-духовного развития нации.

Литература

1. Соловьев О. Б. Институты знания и технологии власти в современной модели экономического управления // Вопросы философии. — 2009. — №8.
2. Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 2.
3. Рассел Б. История западной философии: В 2 т. — М., 1993. — Т. 2.
4. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство. — М., 2008.

Д. И. Широканов

ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ РАЗВИВАЮЩЕГОСЯ УНИВЕРСУМА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

С проблемой развивающегося универсума мы сталкиваемся не только осмысливая отражение единства форм бытия в категориальных структурах познания (субстанция, пространство, время, движение, детерминизм), но и в связи с необходимостью постижения качественной динамики форм духовной деятельности, что особенно актуально в современном мире, поскольку именно человеческий капитал является важнейшей инновационной составляющей социально-экономического развития.

Те проблемы, которые рассматривали в средневековой философии Аврелий Августин (354—430) и Пьер Абеляр (1079—1142), приобретают сегодня новую интерпретацию. Разрабатывая свою доктрину вокруг учения о Боге, Августин выстроил христианскую концепцию о человеческой личности в мировой истории. Два вида человеческой общности в мире: Град земной и Град Божий — явились своего рода онтологией предопределенности и божественной благодати. Августин связывает истоки веры в Бога с осознанием человеком собственного несовершенства, с избавлением его от иллюзии универсальности разума как чисто человеческого инструмента познания. Истина же, по Августину, обитает во внутреннем человеке. Развивая традицию, Абеляр создал концепцию двух истин, обосновав тем самым возможность суждений о недоступных эмпирическому познанию вещах, которые основываются на диалектике, трактуемой как «наука о речи».

Различные интерпретации проблемы субстанциональных источников развивающегося универсума в классической философии представлены идеями Гераклита, Б. Спинозы, Р. Декарта, Г. Гегеля и др. Рене Декарт развил идею о двух независимых друг от друга субстанциях:

мыслящей, которая открывается человеку непосредственно, и протяженной, которая «схватывается» через познание отдельных вещей. Термин «трансцедентный» Кант применяет для обозначения запредельного опыта, включая сюда и понятие Бога. По Канту, в рассудочных формах познания схватывается чувственный опыт созерцания. В категориях же достигается синтез чувственного содержания и рассудочных форм, достигается единство нашего сознания («единство трансцедетальной апперцепции») [1, с. 421—422]. Кантовский категорический императив в конечном счете связывает принципы нравственной *свободы*, *долга*, *совести* с идеей Бога.

В системе Гегеля всякое конкретное явление представлено не только как специфическое, но и как момент развития универсального, абсолютного духа. Последний в своей полноте предстает как логика человеческого духа, которая включает противоречия человеческой жизни, столкновения и объединения противоположностей, обнаруживает смысловую векторность изменений. Созданная человеком вещь является отражением самого человека как субъекта деятельности. Предметное тело человеческой цивилизации в этом аспекте становится своего рода «зеркалом, отражающим своего творца». Процесс распредмечивания идеального содержания вещей, созданных человеком для человека, представлен у Гегеля в контексте проявления деятельной силы объективного духа. Источник онтологического единства (Мировой дух) проявляется через развитие совокупного разума человечества, который неотделим от исторической эволюции социума. Формы, в которых мы можем проследить нить развития абсолютного духа, связаны не только с мышлением, структурой понятий в философии, но и с формами созерцания в искусстве, формой представлений в религии.

Современная экзистенциально ориентированная философия выдвигает задачу преодоления господства сциентистской установки, связанного с абсолютизацией идеи безграничности и самодостаточности науки. Концепция прогрессизма, модерна дополняется в ней «проектом постмодерна». Позитивная роль последнего состоит в том, что культура связывается с таким способом понимания действительности, при котором природные и социальные миры поощряются в их собственной значимости, а человек в своей деятельности избавляется от стальных оков истории и необходимости.

Анализ рациональности в контексте гуманитаризации научного и философского видения проблемы социального, человеческого бытия, личности позволяет выявить односторонность как панлогизма, так и деонтологизированного субъективизма, конкретно-исторический характер и непересекающиеся сферы реализации нравственности и свободы.

В этом контексте заслуживает внимания концепция Й. Хейзинги, согласно которой подлинная культура требует знания не только логического как всеобщего, но и *исторического*, где всеобщее проявляется в особенном. Историческое позволяет человеку осознать себя причастным человечеству. В истории человек «переживает форму духовной свободы, приобщения к миру, растворяется в его созерцании». Хейзинга отмечает ненадежность средств познания и в сфере микромира. «При исследовании бесконечно малых величин вносимые наблюдением искажения слишком значительны... Действие причинности достигает здесь своего предела, за которым лежит поле недетерминированных процессов... Разум в своей старой форме, привязанный к аристотелевской логике, уже не в силах поспевать за развитием наук. Исследование побуждает мысль выходить далеко за пределы человеческих возможностей представления» [2, с. 270].

Мысль о том, что «наука приблизилась к ментальным возможностям человека», дополняется Хейзингой положением о сложном характере взаимозависимостей, которые становятся «паролем любого современного анализа человеческих и общественных фактов и явлений. Идет ли речь о социологии, экономике, психологии либо истории, всюду односторонняя, ортодоксально-каузальная трактовка должна уступать место признанию комплекса сложных многосторонних отношений и взаимозависимостей. Понятие причины вытесняется понятием условия» [2, с. 271]. Так или иначе, но центральной идеей концептуальных представлений Хейзинги о средствах познания является положение об их недостаточности, о необходимости их развития, чтобы преодолеть одностороннюю ортодоксально-каузальную трактовку. Особое значение положение о преодолении этой односторонней трактовки приобретает в сфере социальных наук, наук о человеке.

В современном философско-категориальном анализе по-новому проблематизируются сущностные отношения в природе и обществе. Не только углубляются и конкретизируются знания о природе вещей, законах их развития, но особым статусом наделяется субъективная

сторона деятельности человека, его личностная специфика. Человек выступает активной социально преобразующей силой в системе исторического бытия. Весь опыт, вся человеческая практика должны войти в полное определение истины. Но в гуманитарном познании опыт юноши и зрелого мужа будут различны по своему пониманию и содержанию в трактовке одних и тех же норм общего и особенного в универсалиях, таких как совесть, добро, благо. Так, у Э. В. Ильенкова идеальная деятельность в содержательном плане представлена как реальная проблема. В системе реально практической деятельности от субъекта деятельности, его способностей опыта и логико-методологической вооруженности зависит как успешно она (реальная проблема) будет разрешена. Благодаря тому, что человек выносит форму своей деятельности во вне, действуя с ней как с отличным от себя предметом, он, как отмечает Ильенков, формирует, строит заново форму своей реально предметной деятельности [3, с. 205].

Современные приоритеты устойчивого развития общества требуют выяснения роли высоких технологий в развивающемся универсуме, места и роли человека и его способностей ориентироваться в технизированном мире. Именно поэтому гуманистические ориентиры, нравственные основы бытия, традиции и способы формирования ценностных нормативов нашего сознания в формах духовной деятельности, включая искусство и религию, обретают новое историко-культурное измерение. Религия же, как форма духовной деятельности, автономна поскольку ее всеобщность, связанная с личностью «есть жизнь в общении с Богом», и ее *ценности* в обществе связаны с формированием нравственных основ личности и духовной жизни общества, согласно собственному, религиозному мировоззрению, ориентированному на праведную жизнь, ее ценности, ее догматы.

Философия должна была сообразовывать свои позиции с религиозными представлениями не только в эпоху Средневековья. В эпоху Нового времени, эпоху Просвещения европейская наука занята проблемами научно-технического прогресса, разума, образованности на передний край выдвигаются категории целостности, глобального и локального, общего и особенного, необходимости и случайности, насилия и свободы. Независимо от того, чем обусловлен обязывающий характер необходимости: то ли материей, то ли идеей (относительной, абсолютной), то ли Богом, то ли внутренним долгом и принципами морали, понятие свободы в контексте новоевропейской культуры связывалось с познанием необходимости. В естествознании, логике, философии, где преобладает поиск предельных оснований бытия, всегда есть нечто *безличное*. Как отмечал Н. И. Кураев, «безличное, безразличное природе человека — будь то первопричина или перводвигатель, мировой дух или мировой разум, всеединая универсальная воля даже тогда, когда это основание именуется богом. Этот бог философов радикально отличается от Бога, каким его представляют христианство, иудаизм, ислам» [4, с. 886—887]. Н. И. Кураев признает, что специфика философии как особого вида духовной деятельности включает плюрализм философских установок, их диалога и полемики, а ветви философского знания (этика, эстетика, логика, философия религии, философия права и др.), взятые во взаимодействии ее структурообразующих компонентов, выполняют самые разнообразные функции — мировоззренческую, методологическую, ценностно-регулятивную, прогностическую и др.

В этом контексте проблема синтеза естественнонаучных, гуманитарных знаний и религии приобретает дальнейшее развитие в связи с кризисом транзитивных обществ, усилением риска в связи с глобализацией и трудноразрешимыми проблемами современной эпохи. Все это не может не повлиять на значение исторического подхода в понимании культурно-исторических ценностей, синтеза их религиозной, философской и научной интерпретаций. Недостаточность роли рационального и его границ в современной философии — актуальная проблема. Она требует для своего решения глубокого и разностороннего междисциплинарного анализа.

Как отмечали классики марксизма, теоретическое сознание — это исторический продукт, принимающий в различные времена разнообразные формы. К. Маркс писал, что со временем естествознание включит науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет одна наука. В современных условиях постиндустриального инновационного развития складывается новая социальная реальность, которая ярко обнаруживает свои противоречия. Последние для своего понимания и разрешения требуют новых подходов, учета ценностного измерения как важнейшего компонента системно-сетевых трансформаций культуры.

В этом же контексте плодотворной представляется концепция Г. Бейтсона. В ней приводится анализ структур, которые сопряжены с другими системами и тем самым образуют иерархию реальности, свои миры, систему взаимодействующих друг с другом интерферирующих сетей внутри одной сети. У Бейтсона эта система представляет собой совокупность кольцевых причинно-следственных цепей, подобных описанным Н. Винером петель обратной связи. Концепция обратной связи в сетевой парадигме открывает возможности и становится основой для анализа систем обучающегося поведения. В результате структурного сопряжения между двумя или более системами возникают изменения, которые определяются самой системой, а не воздействием окружения.

Функционирование системы, ее подсистем, а также системные отклики на нарушение баланса в концепции Бейтсона метафорически сравниваются с Богом. «Индивидуальный разум имманентен, но не только телу, а также контурам и сообщениям вне тела. Также есть большой Разум, в котором индивидуальный разум — только субсистема. Этот большой Разум можно сравнить с Богом, и он, возможно, и есть то, что некоторые люди понимают под «Богом», однако он по-прежнему имманентен совокупно взаимосвязанной социальной системе планетарной экологии», — пишет американский философ.

Сетевая парадигма включает такое понимание целостности, которое связано с целенаправленным мышлением и раскрытием механизмов асистемного целеполагания и поведения человека, порождающих дисбаланс и хаос. При этом человек не понимает, что хаос — это продукт его собственного действия, возвратившегося к нему через петли обратной связи. Сетевая структура представляет комплекс взаимосвязанных узлов. Конкретное содержание каждого из них зависит от характера, специфических особенностей места, роли той или иной структуры, взаимодействия социальных институтов на разных уровнях их организации и трансформации от семьи и школы до экономики, политики, религии, искусства, государства, науки, форм организации и управления. Концептуальная система становления сетевого общества в работах М. Кастельса [5] включает положение об изменении направления использования информации, знаний в результате чего главную роль в жизни людей обретают глобальные сетевые структуры, а современные общества во все возрастающей степени структурируются вокруг противостояния сетевых систем (Net) и личности (Selt). Глобализация в условиях распространения организационных сетей на различных уровнях вызывает у людей стремление к самобытности, сопротивлению унифицирующим процессам. На основе самобытности культуры становится возможным «самосознание сопротивления», позволяющее осуществить переход к новому типу ценностей, формирующемуся вокруг признания значения локальных общностей, которые становятся основой формирования личности.

Из сетевых структур капитала и финансовых потоков, которые все чаще реализуются на глобальных финансовых рынках, притекают инвестиции во все области хозяйственной деятельности: информационный сектор, сферу услуг, сельскохозяйственное производство, здравоохранение, образование, обрабатывающую промышленность, транспорт, торговлю, туризм, культуру, рациональное использование окружающей среды. На основе анализа направленности развития сетевых финансовых потоков Кастельс делает выводы об ориентации капитала на сетевые формы управления и производства; о глобализации сетевых структур капитала, управления и информации. Осуществляемый через такие сети доступ к технологическим знаниям, ноу-хау составляет в настоящее время основу производительности и конкурентоспособности. В заключение автор отмечает, что в аспекте исторической перспективы парадигмы «природа — культура», общество сетевых структур представляет качественное изменение жизни человека. Первая модель взаимосвязи между природой и культурой на протяжении тысячелетий характеризовалась господством природы над культурой. Следующий тип взаимоотношений связан с промышленной эволюцией и с победой разума, когда культура возобладала над природой.

Какой же следует вывод из анализа метасети в качестве социальной детерминанты? По своему существу он может быть представлен в контексте второго положения концептуальной системы становления сетевого общества, выстроенной Кастельсом. В нем идет речь о глобализации, индивидуализации, нарастании сопротивления этим процессам, распространении культуры виртуальной реальности; о необходимости «самобытности и самосознания сопротивления», которые возможно осуществить при переходе к новому типу ценности, формирующемуся вокруг признания значения локальных общностей, которые становятся основой формирования личности.

Этот же вывод вытекает из анализа тенденций развития американского общества конца XX в. Дж. Нейсбитом в «Мегатрендах» — книге, ставшей американским бестселлером [6]. Автор определил доминирующие тенденции развития информационного общества как «мегатренды» — основные направления движения, которые определяют *облик и суть нового общества* с многовариантным поведением. Дж. Нейсбит отмечает: «мы перестаем зависеть от иерархических структур и делаем выбор в пользу неформальных сетей; мы тонем в информации, но испытываем голод по знанию. Технология «новой информационной эры» — не абсолютная гарантия успеха. Ее ждет успех или провал согласно принципу: технический прогресс — душевный комфорт» [6, с. 9].

Современный философско-категориальный анализ выявил односторонность и недостаточность чисто рационалистического дискурса, основанного на классических принципах линейного мышления, веры в разум и ничем не ограниченный прогресс науки и благосостояния человека. Эти идеи прогрессивного толка упираются в самого человека, в его духовные возможности, в его деятельность, в способы организации и самоорганизации. Возникают вопросы теоретического и методологического плана, связанные с пониманием человека, общества, диалектики их становления, выбора оптимального пути развития.

Как исторические изменения отзовутся на судьбе человечества, планеты Земля, на судьбах наций, отдельных людей как индивидуумов, личностей? Современный опыт человечества свидетельствует, что диалектическая абстракция удержания и сохранения положительного в процессе развития имеет ограниченный характер, что она связана с определенным этапом исторического развития человечества, с эпохой просвещения, с идеей прямолинейного прогрессистского оптимизма в понимании истории. Однако эпоха бурного индустриального научно-технического развития показала, что прогресс в данных сферах сопровождается регрессом в других областях жизнедеятельности общества. Это относится не только к экологическим, но и к духовным параметрам бытия личности, в том числе к сфере ценности обособленной индивидуальности. Проблема *обособленности личности*, ее самобытности в условиях цивилизационного процесса и возрастания свободы человека столкнулась с технократическими тенденциями унификации потребностей в сфере массовой культуры.

Нельзя не видеть определенной смысловой связи между исторически утвердившейся парадигмой соотношения свободы и необходимости и недостаточно диалектическим подходом к пониманию качественной специфики субъективированного мира человека, для которого феномен свободы оказывается более глубоким и многогранным, чем проблема познанной необходимости и адекватных действий человека. Свобода оказывается связанной со всей жизнью человека, с пониманием им смысла своего бытия, себя-в-мире и мира-в-себе. Это — с одной стороны, с другой — нельзя не увидеть и определенной связи прогрессистского подхода с классическим периодом естественнонаучного познания, с его пониманием детерминации как строгой, линейной, необходимой, где так или иначе недооценивался момент возможного, случайного плюрализма развития, где развитие отождествлялось с однонаправленным движением.

В начале XX в., с развитием термодинамики, квантовой механики, содержание категориальных структур также получило существенное развитие, что выразилось в обращении к нежестким формам детерминации, передающим строгость содержания в структуре иных отношений. В середине XX в. синергетика как теория сложных самоорганизующихся систем привнесла в научный оборот спектр новых понятий (необратимость, альтернативность, непредсказуемость). В этот период существенно изменился сам стиль мышления. Стиль жесткой детерминации был дополнен новыми формами, которые позволили говорить о «кибернетическом стиле мышления», включающем анализ управляемых систем, связанных с информационными процессами, саморегуляцией, позволяющем на новом уровне постигать многообразие, полифоничность общественных форм сознания, в том числе и таких, как искусство и религия.

Основная закономерность развития и сетевого взаимодействия наук и прочих форм духовного опыта человечества выражается в их дифференциации и интеграции. Современное многообразие исторически сложившихся форм человеческого духа, способов постижения окружающего мира есть отражение полифоничности и многоуровневости культурной действительности, среды обитания человека. Будучи диалектической по своему содержанию, эта тенденция отражает как специфику отдельных наук, которая с углублением знаний возрастает, так и общность, единство наук и прочих форм духовного освоения действительности, предметом которых выступают природа, общество и человек.

В новых условиях социально-экономической и политической жизни общества повышается ответственность личности в сфере морально-нравственных норм поведения, выработке собственных смысложизненных ценностных ориентаций. Именно в этих условиях фундаментальные императивы христианства служат духовными ориентирами понимания современности. В современном белорусском обществе религия играет важную роль в историческом процессе становления национальной государственности.

Литература

1. Философская энциклопедия. — М., 1962. — Т. 2.
2. Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня. — М., 1992.
3. Ильенков Э. В. Динамическая логика. — М., 1974 г.
4. Кураев Н. И. Философия и религия // Философия: Учеб. для вузов МГУ. — М., 2005.
5. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура. — М., 2000
6. Нейсбит Дж. Мегатренды. — М., 2003.

С. П. Винокурова

НАУКА И РЕЛИГИЯ: ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО ДОВЕРИЯ

Социальное доверие входит в разряд так называемого социального капитала, является условием консолидации общества и социального спокойствия. Чаще всего объектом социального доверия принято считать реальную власть, политического лидера. В этом случае доверие к власти, Главе государства измеряется результатами референдумов, рейтингом Главы государства, уровнем активности избирателей, высоким процентом единодушия при избрании представителей депутатского корпуса. Социологическая наука использует понятие «доверительный интервал» — показатель, отражающий вероятность положительных ответов на поставленные вопросы, меру положительной связи между соответствующими переменными. В данном случае чем выше показатели социального доверия к власти, тем в большей степени обеспечивается сотрудничество социальных групп, их сплоченность вокруг государства.

В общем плане социальное доверие — это характеристика реально-практического мировоззрения, умонастроения, исходящего из признания высокой или даже высшей ценности того или иного объекта (процесса). Решить проблему социального доверия — значит предсказать характер господствующего умонастроения общества, складывающегося под влиянием социальной микро- и макросреды.

Относительно конкретно поставленной темы, вынесенной в заглавие данной статьи, вопрос может быть поставлен по-иному: существует ли такая форма познания, с помощью которой можно обрести универсальное знание и всеобщее счастье? В какой из указанных сфер (наука или религия) человек может обрести полную уверенность, признать истинными основополагающие постулаты, основываясь на силе внутреннего убеждения, которое не нуждается в доказательствах, хотя иногда и подыскивает их? Важно также определить, в какой степени ситуация в обществе создает объективные предпосылки для формирования и поддержания соответствующего уровня доверия граждан и общественных групп к научным или религиозным ценностям. Не менее важной стороной вопроса является анализ наличных средств и возможностей у науки и религии для обеспечения высокой степени социального доверия, в котором каждая из них крайне заинтересована.

Социальное доверие выступает условием сохранения и развития того или иного социального явления (процесса), в данном случае — науки и религии. При этом проблема социального доверия в отношении науки и религии может быть рассмотрена с различных сторон, однако принципиальное значение, на наш взгляд, данная тема приобретает в следующих направлениях.

Во-первых, это доверие общества к науке, научным разработкам, конкретным личностям, представителям научного мира.

Во-вторых, это социальное доверие к религии, ее институтам, лидерам.

В-третьих, это проблема доверия науки к религии и религии к науке, то есть проблема взаимного доверия.

Не вдаваясь в дискуссию, можно предположить, что наука и религия принципиально связаны так называемой ранговой корреляцией: повышение ранга социального доверия к одной

из них неизбежно снижает доверие к другой. В истории это подтверждалось множеством примеров.

В свою очередь и наука, и религия за долгую историю своего сосуществования накопили в борьбе за мировоззрение человека определенный арсенал средств, способствующих формированию и поддержке социального доверия.

Так, в современном обществе социальное доверие к науке — это результат всей истории научной деятельности, практический итог, эффект, производимый наукой, результат ее воздействия на общество и человека. Наука по своей природе кумулятивна, ее развитие пропорционально объему знаний, накапливаемых человеком, в этом смысле наука перманентно развивается. Развиваясь на фоне исторически развернутого научно-технического и культурного прогресса, наука окружена ореолом социального доверия.

Вместе с тем история человеческого общества знает иные периоды. В европейской культуре один из таких периодов обозначен исторической вехой, связанной со становлением и упрочением христианства, активизацией социальной и религиозной деятельности, борьбой со светскостью, реконструкцией и приспособлением к религиозным целям греческих храмов — вместилищ науки и искусства предшествующего времени.

Принципиально важно отметить наличие в истории обратного движения — периода, связанного с демонстративным разрывом с господствующими религиозными ценностями, отказом от религии и церкви вследствие политики открыто насаждаемого атеизма. Бертран Рассел считал, что достаточно длительное перманентное присутствие в истории общества религии до настоящего времени не позволило человечеству создать систему образования, основанную исключительно на разуме иррациональности. Отсюда объяснимо его предложение — убить дракона (религию), сторожащего дверь на пороге золотого века.

В современном обществе существует немало причин, обусловливающих повышение интереса общественности к проблеме взаимоотношения науки и религии. Вместе с тем может ли в принципе развиваться наука без религии и религия без науки, и насколько четко обозначена линия демаркации между данными формами познания и объяснения мира?

Религия в современном белорусском государстве переживает своеобразный ренессанс. В большом количестве возводятся культовые здания, увеличивается число прихожан. Все это поддерживается государством, в котором неукоснительно обеспечивается реализация законодательства о свободе совести, создаются условия для конструктивного взаимодействия государства и религии в сфере образования, медицины, культуры, духовного возрождения.

Отечественная наука в это же время сохраняет достаточно престижное место, относится к приоритетным направлениям государственной политики.

Из истории известно, что есть наука великих имен и великих изобретений. Вместе с тем «наука никогда не была бескорыстным, беспристрастным и рациональным предприятием… наука не в меньшей мере, чем иные формы постижения мира — такие как философия и религия, — существенным образом включает в себя ценности, надежды, цели и интересы, отражая тем самым культуру, человеческие чувства и устремления с той полнотой и насыщенностью, что и прочие плоды человеческого духа… Из этого, судя по всему, следует, что нет более никаких безусловных оснований отделять науку от религии китайской стеной, заведомо оправдывая превознесение первой и уничижение последней» [1, с. 38—39].

В эпоху системных кризисов обращение к науке связано с попытками обрести устойчивую мировоззренческую ориентацию. Наука стала все в большей степени приобретать выраженную социальную функцию. Однако в условиях нарастания острых, сиюминутных проблем, вал нерешенных вопросов оказывает давление на науку, стремиться лишить ее автономии, подчинить научные исследования исключительно прикладным нуждам. В такой ситуации ученому все сложнее становится улавливать социальный запрос, обращенный к науке. Возникает впечатление, что наука с опозданием откликается на то, что происходит. В таких условиях влияние науки на общество в целом и на индивида в частности ослабевает. Личность ученого как носителя и транслятора культурных ценностей остается во многом невостребованной.

В современном гуманитарном познании наличие связи между наукой и религией представляется аксиоматичным как на глобальном уровне, так и на личностном. Наука как особый вид творческой познавательной деятельности активно взаимодействует с другими видами познавательной деятельности — обыденным, художественным, религиозным, мифологическим, философским постижением мира. Для науки характерна системная организация,

обоснованность и доказательность знаний. «Наука имеет дело с миром явлений естественного порядка. Если наука делает религию предметом изучения, то последняя не может изучаться с каких-либо иных точек зрения, нежели любой другой объект науки [2, с. 37]. С этой позиции религия порой трактуется как такое же изобретение, как и всякое иное достижение культуры; изобретатель религии умный и ловкий человек изобрел ее как самое лучшее средство властвовать над людьми» [2, с. 47].

Наука позволяет сформулировать знания о мире, предлагая особый срез видения этого мира, однако научное знание не охватывает всего многообразия предметно-объективной, субъективной и социальной среды. Именно поэтому наука не исчерпывает собой всей культуры, а составляет лишь одну из сфер, которая взаимодействует с другими сферами культурного творчества.

В свое время известный своими атеистическими высказываниями Альберт А. Эйнштейн отмечал: «Храм науки — строение многосложное. Различны пребывающие в них люди и приведшие их туда духовные силы. Некоторые занимаются наукой с гордым чувством своего интеллектуального превосходства: можно найти в храме и других: плоды своих мыслей они приносят здесь в жертву только в утилитарных целях. Если бы посланный богом ангел пришел в храм и изгнал из него тех, кто принадлежит к этим двум категориям, то храм катастрофически опустел бы. Все-таки кое-кто из людей… в нем бы остался… Большинство из них — люди странные, замкнутые, уединенные: несмотря на эти общие черты они в действительности сильнее разняться друг от друга, чем изгнанные. Что привело их в храм? Одно из наиболее сильных побуждений, ведущих к искусству и науке — это желание уйти от будничной жизни, с ее мучительной жестокостью и безутешной пустотой, уйти от уз вечно меняющихся собственных прихотей… в мир объективного видения и понимания… с его спокойными очертаниями, которые кажутся предназначенными для вечности. Именно такое занятие наукой сродни религиозности или влюбленности» [3, с. 39—40].

Многие отечественные и зарубежные ученые отмечают, что назрела потребность в новых объяснительных моделях, в новом типе рациональности, суть которого — в соединении науки, нравственности, искусства, религии и философии. Вместе с тем взаимодействие науки и религии — явление новое в культуре общественной жизни. Уроки взаимной ненависти и противостояния должны быть усвоены. В этих условиях дискуссии между наукой и религией не только возможны, но и эффективны на платформе взаимного отказа на владение абсолютной истиной. Очень важны публичные дискуссии. В нашей республике они начаты на страницах республиканской прессы (статьи в республиканской прессе А. Н. Рубинова, А. И. Осипова, П. Г. Никитенко) и имели определенный общественный резонанс.

Современная цивилизация, основанная на культе знания, предполагает, прежде всего, знание научное. Вместе с тем религия тяготеет к конструированию символического универсума, узаконивающего и объединяющего социальный порядок, позволяющий на уровне глубокого подсознания в пограничной ситуации неизбежно обращаться к сверхъестественному (традиционное «Господи, спаси и сохрани!»).

Реакция научной и религиозной общественности на наметившийся диалог науки и религии в достаточной степени дифференцирована и колеблется от представлений об исчезновений разногласий между ними до утверждений о полном взаимном неприятии. При этом «великий перелом» в их взаимоотношениях связан с решениями II Ватиканского собора, объявившего готовность к диалогу со светским миром и другими религиозными конфессиями, провозгласившего отказ от борьбы, сопротивления, выбор пути, «когда Церковь становится просто собеседником» [4, с. 377].

Сегодня все отчетливее звучит мысль о том, что один человек может выжить за счет другого, один народ — за счет другого народа, одно государство — за счет другого государства. И только человечество не может выжить за счет другого человечества. В этой ситуации надо рассчитывать на свои силы, на человеческий разум, на человеческие ресурсы и не надеяться только на Божий промысел. В этих условиях не следует пренебрегать общечеловеческим значением общественной морали и собственного духовно-нравственного самосовершенствования. Можно с уверенностью утверждать, что если новые поколения людей будут увеличиваться за счет доли представителей науки, прогресс и развитие цивилизации не остановятся. Если новые поколения увеличат долю религиозно настроенных людей, духовность мира будет сохраняться и приумножаться. Но главное — если в каждом новом поколении будет хотя бы

одним порядочным, нравственным человеком больше, человечество не утратит надежды на воплощение идеала человека на Земле, а не на Небе.

Диалог науки и религии должен иметь четко обозначенную платформу и вестись с четких позиций. Один из вопросов — вопрос об общей доминирующей тенденции диалога. К чему в конечном итоге будут склоняться наука и религия в этом диалоге, куда перемещается центр тяжести в доктрине этого диалога. Если это признание взаимной ценности и одновременно взаимной свободы, что мы получим в итоге — науку или религию?

Попытки заигрывания науки с религией, обмен взаимными комплиментами не имеют ясных перспектив. Все это, по словам Федора Достоевского, проистекает «от лакейства мышления». Нельзя не согласиться, на наш взгляд, с Н. С. Автономовой, отмечающей: «...границы между формами познания существуют и что плодотворнее о них не забывать... когда бессознательное, сон, фантазии, схемы воображения, что-то другое выдвигается на первый план вне соотношения с другими, более способными к самоартикуляции и рефлексии силами, то получается крен иногда более опасный для общей культурной перестройки» [5, с. 60—61].

Можно предположить, что ведение диалога науки и религии дает шанс открыть новые горизонты, новые вопросы, возможности, новые ценности, которые остались бы незатронутыми в условиях отсутствия диалога и наличия прежней конфронтации. Основой для укрепления социального доверия может стать признание общих, хотя и по-разному мировоззренчески мотивированных гуманистических ценностей и социально-политических стремлений. Однако путь консенсуса науки и религии сложен и неоднозначен. Он неизбежно будет порождать свои проблемы в социальной и духовной жизни, новые трудности, издержки и ошибки.

Наметившийся диалог выдвигает новые проблемы. Цель любых переговоров — убедить другую сторону в своей правоте, в правде, в истине, основываясь на понимании, что Истина все же одна.

В настоящее время не вполне ясно, каким образом осуществляется конкретное взаимодействие науки и религии? Цели науки, организация институтов, методы, стиль научного мышления, достижения и неудачи в сфере научной деятельности нельзя понять вне контекста жизни и культуры народа, общества. Здесь далеко не все зависит от свободного полета мысли и индивидуального творчества.

Открытый диалог, обмен идеями объединит усилия тех, кому дороги духовная культура, гуманистические традиции, мир и благо человечества. В доверительной атмосфере наука и религия могут многое сказать друг другу, есть вопросы, по которым целесообразно размышлять вместе, и тогда возможно достичь того, что может быть названо «продвижением во взаимопонимании» [5, с. 62].

Литература

1. Рьюз М. Наука и религия: по-прежнему война? // Вопросы философии. — 1991. — № 2.
2. Никольский Н. М. Религия как предмет науки» // Вопросы религии и религиоведения. — М., 2009. — Вып. 1., ч. 1.
3. Эйнштейн А. Мотивы научного исследования // Собр. науч. трудов в 4 т. —М., 1967. — Т. 4.
4. Кучиньский Я. Некоторые вопросы диалога марксистов и «христиан» // Вопросы религии и религиоведения. — М., 2009. — Вып. 1., ч. 2.
5. Философия и литература: проблема взаимных отношений (материалы «Круглого стола») // Вопросы философии. — 2009. — № 9.

В. И. Чуешов

ИННОВАЦИЯ И ТРАДИЦИЯ: ГРАНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Понятие инновации («нововведения») является русской калькой английского слова «innovation» и буквально означает «введение новаций, новшеств». Под новшеством обычно понимается и новый порядок, и новый обычай, и др., т. е. любое новое явление.

Понятие «нововведение» имеет, однако, и другое значение — процесс использования новшества, и уже обыденный язык как бы подсказывает нам, что с момента его реализации новшество может приобрести новое качество, т. е. стать нововведением (инновацией).

Если с помощью здравого смысла далее продолжить логику осмысления феномена инновации, то в ее содержание нельзя будет не включить и, например, процесс выведения новше-

ства на рынок, т. е. его коммерциализацию, тогда как период времени между появлением новшества и его воплощением в нововведение (инновацию) потребует специального наименования. Сегодня его обычно именуют инновационным лагом.

В повседневной жизни понятия «новшество», «новация», «нововведение» с одной стороны, «инновация» — с другой, нередко отождествляются, что объясняется семантическими, синтаксическими и прагматическими особенностями естественного языка. Любой естественный язык (в том числе русский и белорусский) является семиотически избыточным. Избыточность естественного языка может преодолеваться как средствами конкретных наук, так и философии.

Согласно диалектической философии, познание природы инновации предполагает выявление ее собственной противоположности.

Если с этой целью деконструировать слово «инновация», то одним из его оснований будет выражение, состоящее из двух знаков — «ин» и «новация», этимологически восходящее к латинскому языку. В латинском языке «ин» (in) имеет три значения: «в», «по направлению» и «отрицание». Слово «новация» в латинском языке восходит к понятию «novitas» и также имеет три значения: «новость», «новшество» и «странность».

С этимолого-лингвистической точки зрения, слово «инновация» может, следовательно, означать и то, что находится в новации, и то, что направлено в сторону новаций, и то, что является отрицанием новации. Только в последнем случае приставка «ин» будет указывать на то, что инновация может трактоваться как отрицание и противоположность понятия «новация».

На последнюю особенность инновации сегодня почти не обращается внимания, в лучшем случае в ней видится лингвистический казус. Изучение инновации как неновации хотя и «не является настолько ошибочным, чтобы о нем не упоминать», вместе с тем «слишком уж узко и не употребляется в сложившейся практике изучения нововведений и изменений» [1, с. 7].

В современной философии противоположностью инновации, этимологически восходящей к тому, что находится внутри новации или развивается по направлению к новации, считается не новация, а традиция. В ней особое значение имеет вопрос о том, в каком смысле традиция является диалектической противоположностью инновации.

В отечественной конкретной науке еще до того, как понятие инновации получило в ней широкую прописку, а произошло это, по-видимому, не ранее конца 80-х — начала 90-х годов XX в., синонимами иноязычного слова «инновация» были понятия «новация», «новшество», «нововведение» [2].

В этом, с философской точки зрения, нельзя не усмотреть определенной методологической странности, связанной с тем, что включение слова «инновация» в словарь отечественной конкретно-научной терминологии первоначально определялось традициями русского языка. Об этом свидетельствовали хотя бы те факты, что еще в работах отечественных ученых 90-х годов XX в., которые тематически были специально посвящены инновациям, понятие инновации обычно не использовалось, однако применялось название новой конкретной науки о новшествах — инноватики (см. [3]). Ситуация стала меняться коренным образом только на рубеже XX—XXI вв., когда слово «нововведение» постепенно стало выходить из оборота, а понятие «инновация» в отечественной конкретно-научной и популярной литературе начало использоваться даже в названиях таких работ, в которых о нововведениях почти не шло речи. Что касается слова «инноватика», то сегодня оно уже широко используется для обозначения комплекса конкретно-научных знаний о нововведениях.

По отношению к понятию инновации его контрадикторной противоположностью может, следовательно, являться (в зависимости от того, как интерпретируется с лингвистической точки зрения данное слово) как неновация, так и новация. Заимствование и перенесение какого-либо слова из одного языка в другой не является мировоззренчески и методологически нейтральной операцией, поскольку его всегда сопровождает широкий шлейф коннотаций и толкований, различные стороны которых усваиваются или не усваиваются в определенном социально-историческом контексте.

В современной философии подчеркивается не только феноменальная, но и эссенциальная противоположность инновации и традиции, несмотря на то, что с позиций феноменализма соотнесение инновации с традицией является почти неосмысленным. Наоборот, в реальной жизни инновация обычно ломает, разрушает, подрывает традицию, а традиция чаще всего живет и воспроизводится за счет отрицания разрушающих ее новаций, тогда как инновация утверждает себя в результате преодоления традиционности.

Философский смысл термина «традиция» определяется тем, что он характеризует связь настоящего с прошлым, является мостом между ними, а также механизмом хранения и передачи культурных ценностей, одним из источников будущих состояний социума. Традиция традиции рознь в зависимости от контекста их существования и реализации.

В традиционных обществах, например, традиция имела универсальный характер. Не случайно, по-видимому, что исторически понятие инновации появилось в работах антропологов XIX в. для обозначения процесса разрушения устоев жизни азиатских и африканских обществ в результате внедрения в их жизнь новой европейской культуры.

Иным является масштаб действия традиции в переходном и модернизирующемся социуме.

Противоположность традиции и инновации как нововведения, помещаемая в контекст общей тенденции вытеснения традиционных форм мировосприятия и деятельности рационально организованными формами, связана и с формированием инновационной установки, и с различного рода культурно-психологическими потрясениями или шоками.

В современной патопсихологии различают четыре ступени шока, третья и четвертая из которых связаны уже не только с выключением сознания, но и с терминальными состояниями. Поэтому важно отделять инновации от патоинноваций.

Однако и первые, и вторые не только могут быть действительными, но и возможными, т. е. способными воплотиться в действительность в ближайшем или отдаленном будущем.

Следовательно, подчеркивая диалектическую противоположность традиции и инновации, следует постоянно иметь в виду контекст реализации данной антитезы.

Антитеза традиции и инновации, являясь эссенциальной по своей природе, может фиксироваться и феноменально, например, в том случае, если традиция и инновация рассматриваются в контексте модернизации социума. Наоборот, противоположность инновации и традиции становится менее очевидной, если даже она сохраняется вообще в условиях современной глобализации. Следовательно, традицию в качестве противоположности инновации разумно понимать и как становящуюся, формирующуюся инновацию, или, так сказать, инновационную традиционность, или иннотрадиционость.

С другой стороны, традиция может выступать и в другом качестве, являясь консервативной, ретроградной силой на пути становления новых, более прогрессивных форм и норм жизни (быть прямой противоположностью инновации). В этом случае разумно говорить о существовании неиннотрадиции, т. е. диалектической противоположности инновации.

Литература

1. Советова О. С. Инновации: трудности и возможности адаптации. — СПб., 2004.
2. Инновационный процесс в странах развитого капитализма / Пер. с нем. В. С. Автономова и др. — М., 1982.
3. Пригожин А. И. Нововведения: стимулы и препятствия (социальные проблемы инноватики). — М., 1989.

И. И. Таркан

СООТНОШЕНИЕ ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Употребление терминов «традиция» и «инновация» возможно только в контексте современного дискурса о глобализации и коммуникативной природе современного общества. Эвристическая перспектива использования указанных терминов открывает перспективу обоснования дискурсивной этики (К. Апель). В дискурсах о традиции и инновации формулируются новые подходы к осмыслению моральных оснований общества.

Инновационные технологии (особенно биотехнологии) требуют включить в этический дискурс современности традицию как гарант устойчивости культурных оснований общества. Традиция формирует этику ответственности в условиях кризиса социальных систем.

Обмен информацией между социальными системами в условиях глобализации ведет, согласно системной теории, к дифференциации и интеграции систем, к их взаимообогащению. Иное происходит, если при этом осуществляется не просто обмен информацией, а интервенция систем под флагом культурных инноваций. Подобную опасность несет в себе феномен, во многом отождествляемый с глобализацией, — *вестернизация*. Здесь следует видеть корни роста наркомании, алкоголизма, преступности, проституции, торговли оружием, азартных игр,

распространение которых по миру нередко также связывают с глобализацией. Актуальность и обострение этих проблем связаны, разумеется, не с тем фактом, что наркотики или оружие, как любой другой товар, способны без труда «перешагивать» границы, а с феноменом расстройства социальных организмов и роста социальной аномии вследствие разрушения традиционных ценностных матриц глобализацией.

Дезинтеграционным для социальной системы является не сам факт формирования глобализирующегося общества, а перенесение иных культурных образцов и типов поведения в масштабах, не усваиваемых традиционной культурой.

Как следствие, усложняются условия взаимопонимания между людьми, жизненный мир социума испытывает перегрузки. С этими процессами связана утрата культурной идентичности, размягчение традиционно устоявшихся культурных моделей. Когда средств рациональной модерации культуры оказывается недостаточно, культурная традиция под давлением инноваций рушится. В качестве компенсации из архаического прошлого культуры воскресают более примитивные структуры социальной организации родового характера. В перспективе жизненного мира крушение традиции означает потерю жизненных ориентаций, психологические перегрузки личности, ее маргинализацию.

Культура является силой, связывающей воедино системные области общества, переводящей язык системных закономерностей на понятный людям язык их жизненного мира. Разрушение этого языка влечет за собой паралич социальных систем. Институциональные и культурные контексты дискурсов в разных странах неодинаковы, поэтому для применения универсальных стандартов требуются процедуры опосредования инноваций собственной культурной традицией.

Подчеркнем, что не каждая культура в силу своей базовой ценностной матрицы может усваивать инновацию как культурную норму.

Когда предметом культурной интервенции под флагом инновационных новшеств становятся элементы, составляющие базовую основу культурной идентичности (язык, религия, история), это с неизбежностью ведет к конфликту.

Инновационные технологии не должны рассматриваться как «разрушители культур» и идентичности. Культура является цельной системой, в которой повреждение одного элемента грозит нарушить всю органику системы. Отступление от культурных традиций может компенсироваться лишь в том случае, если культура рационализирована в достаточной степени, для того чтобы индивиды согласованно и быстро осваивали новые поведенческие правила.

На наш взгляд, возрождение традиции как проблема актуализируется в условиях кризиса социальных систем и социальной неопределенности в выборе стратегических целей развития.

Важно и то, что современное общество посредством инновационных технологий меняет свой облик и характеризуется технико-технологическим образом жизни (постиндустриальное общество), что неоднозначно влияет на социальную динамику, поскольку традиционные культуры по-разному реагируют на инновационные вызовы.

На наш взгляд, в условиях глобализации дискурс о соотношении традиции и инновации позволяет выявить ряд интересных аспектов данной проблемы:

1. Признавая правомерность противопоставления традиции инновациям, следует проявлять большую осторожность в истолковании данной антитезы. Это правомерно, если рассматривать традицию и инновацию в контексте *стадиального* развития общества как традиционного и современного, что и делает ряд исследователей.

Но когда речь идет о многообразии социокультурных факторов становления современного глобального общества, механизмы взаимодействия традиции и инновации видоизменяются: традиция может таить в себе неизвестные и неисследованные ресурсы социальной инновации, и наоборот, под видом инновационной риторики скрывается эвристическая пустота, а само понятие «инновация» превращается в постмодернистский симулякр. Поэтому неправомерно сегодня рассматривать традицию и инновацию как антитезы, поскольку в контексте глобального развития социальных систем любая традиция становится равноправным участником процесса диалога «нового» со «старым».

2. *Диалектическое противоречие «традиция — инновация»* проявляет свою действительную силу тогда, когда традиция готова к обновлению и становится источником развития, а у инновации нет другого способа утвердить себя в культурной матрице, иначе как доказав свою жизнеспособность в традиционной культуре.

3. *В условиях глобализации*, в связи с экологической и этической критикой технической цивилизации и обострением глобальных проблем инновационная деятельность в современной культуре снова проблематизируется. С позиций синергетики инновационная деятельность, связанная с рациональной организацией общества по принципу технологической обновляемости, должна корректироваться принципом самоорганизации общества как сложноорганизованной системы на традиционной базисной системе ценностей.

А. Н. Спасков

РЕЛИГИЯ И НАУКА: ВЕЧНЫЙ ПУТЬ К ИСТИНЕ

Принципиальная черта естествознания, которая возникла в эпоху Возрождения и стала одним из руководящих принципов науки Нового времени, — отделение естественного от сверхъестественного. Такое разграничение было сформулировано прежде всего как методологический принцип уже в средневековой схоластике. Это знаменитый принцип «бритвы Оккама», утверждающий, что «сущностей не следует умножать без необходимости». Под влиянием этого принципа в новоевропейской философии и, прежде всего, в эмпиризме Ф. Бэкона была разработана методологическая установка на поиск естественных, присущих самой природе вещей, причин и избегание, без крайней необходимости, объяснения феноменов посредством сверхъестественного, божественного вмешательства. Стремясь освободиться от богословия, Бэкон прибегает к теории двух истин, разграничивая тем самым компетенцию религии с одной стороны и философии и науки с другой.

Другой, эпистемологический принцип, разделяющий сферу опытного знания, постигаемого чувствами, и сферу трансцендентного знания, постигаемого разумом, от сферы трансцендентального, которая находится за пределами естественных познавательных способностей человека (таких как чувства и разум), был разработан И. Кантом.

Кроме того, существует еще фундаментальный онтологический принцип, определяющий границы естествознания. Этот принцип был сформулирован в физике Аристотеля, который отделял физику земного, подчиненную естественным законам, от сферы небесного. После того как в механике Ньютона была доказана эквивалентность законов, управляющих земными и небесными телами, понимание этого онтологического принципа изменилось.

Земной мир и вся наблюдаемая Вселенная стали пониматься как некий автономный и не зависящий от произвольного вмешательства Бога мир, который движется по естественным, раз и навсегда заданным законам. Такой мир уподоблялся гигантскому часовому механизму. В нем господствовала предустановленная гармония, а роль Бога ограничивалась актом творения, в котором были установлены неизменные законы движения, и был дан первый толчок к движению всего механизма Вселенной.

Следует отметить, что великий творец классической механики И. Ньютон не мог согласиться с таким принижением роли Бога. Для него непрерывное вмешательство Бога в движение Вселенной и постоянное управление мировыми процессами было очевидной и абсолютной истиной. Поэтому он не принял закон сохранения механической энергии, впервые сформулированный Лейбницем (который, кстати, совсем наоборот, выводил его из утверждения о всемогуществе Бога) и который, казалось бы, логически естественно следовал из законов механики. По этой же причине он был непримиримым противником материалистической концепции близкодействия Декарта и отказывался рассматривать природу сил тяготения, считая, что они имеют божественное происхождение.

Чтобы лучше понять дух эпохи Нового времени и движущие мотивы творцов классического естествознания, следует отметить, по крайней мере, две существенные черты, отличающие эту эпоху от нашего прагматического и секуляризованного мира, который гордится своими научными и техническими достижениями, но забывает при этом источник своего интеллектуального и материального богатства. К этим чертам относится, во-первых, бескорыстное служение Истине, во-вторых, религиозное благоговение перед тайнами природы и вера в то, что источник истины — Бог.

Еще в школе, которая с советских времен отличается атеистической ориентацией, нас учили, что наука Нового времени перестала быть служанкой богословия. При некритическом и поверхностном восприятии этого тезиса складывается впечатление о том, что в Новое время произошел полный разрыв науки и религии. Однако это далеко не так.

Без сомнения, наука Нового времени стала самостоятельной силой и не нуждалась в непосредственной опеке церкви. Изменился общекультурный климат Европы. Если для Средневековья основной целью было спасение души, что всячески культивировалось и поддерживалось религиозными институтами, то в Новое время зародилось новое духовное движение, целью которого стало исследование природы и творческое преобразование мира на разумных началах. Самостоятельность науки Нового времени означала, прежде всего, освобождение научной мысли от необоснованного догматизма и непререкаемого авторитета, свойственных схоластике. Тем не менее, основная цель большинства ученых того времени была все та же — спасение души. Но путь к этой небесной перспективе они видели как земной путь служения Истине и прославления Творца.

В. П. Визгин отмечает, что выдающиеся естествоиспытатели того времени, возглавившие и продолжившие «революцию Коперника», были людьми глубоко верующими и в христианском смысле, и в пифагорейско-платоновском [1]. Неподражаемый пример своеобразного синтеза этих двух начал представляло творчество И. Ньютона.

Между тем классическая механика, созданная И. Ньютоном, предала забвению его теологические идеи. Законы Ньютона казались самодостаточными и полностью удовлетворяли принципу «бритвы Оккама».

Помимо интеллектуальной зависимости, которая сохраняется в любой культурной среде со стороны идеологических, политических и социальных институтов, существует еще материальная зависимость. Следует сказать, что наука Нового времени вышла из монастырей и финансировалась церковью как наиболее влиятельной организацией той эпохи. Но при изменении общественных отношений, когда экономическая власть перешла в руки буржуазии, изменились и условия финансирования науки, которые стали определяться прежде всего прагматическими целями. Таким образом, наука, освободившись из-под власти церкви, попадает к концу XIX в. под власть крупного капитала и из служанки богословия превращается в служанку буржуазии.

Но, тем не менее, в науке всегда существует слой ученых, которые свободны от идеологической и экономической зависимости, основным руководящим мотивом которых является поиск Истины.

Следует отметить, что для постнеклассического естествознания характерно изменение интеллектуальной атмосферы и мировоззренческих установок. Это привело к своеобразному возрождению идей Ньютона на естественнонаучной основе, что видно, прежде всего, на примере гипотезы Большого взрыва и антропного принципа.

Идея Ньютона о том, что Вселенная для поддержания своего движения постоянно нуждается во вмешательстве Бога, наиболее ярко демонстрируется вторым началом термодинамики, из которого следует, что Вселенная, согласно гипотезе «тепловой смерти Вселенной» Л. Больцмана, должна в конечном итоге прийти к состоянию теплового равновесия. Речь здесь идет не о количестве, а о качестве энергии, которое характеризуется понятием энтропии как меры организованности и порядка. Лишь в последнее время, после возникновения синергетики, которая изучает процессы самоорганизации, пришло понимание того, что развитие и возрастание организации возможно лишь в открытых для притока внешней энергии систем. Поэтому, когда мы говорим о Вселенной как о замкнутой системе в целом, то естественным образом возникает вопрос: по отношению к чему или кому она открыта. А это и приводит к идее Бога как сверхъестественной причине глобальной эволюции и развития, подобно тому, как Аристотель пришел к идее Бога как перводвигателя.

Согласно гипотезе Большого взрыва, наша Вселенная имела начало во времени. Вернее даже – само время и пространство вместе со всей материальной Вселенной возникли из сингулярности. При этом сингулярность понимается как совершенно необычное состояние, когда вся Вселенная имела практически нулевые размеры, порядка планковской длины 10^{-33} м. Можно сказать, что состояние материи в области сингулярности сверхъестественно в том смысле, что оно не поддается никакому разумному описанию на основе известных законов.

Более того, свойства сингулярности принципиально недосягаемы для экспериментальных наблюдений. Во-первых, из-за удаленности во времени (возраст Вселенной оценивается длительностью 13,5 млрд лет), во-вторых, из-за недоступности для экспериментальных исследований области планковских масштабов ни сейчас, ни в обозримом будущем.

Поэтому для современной теоретической физики характерен все больший отрыв от экспериментальных наблюдений и остается единственный, умозрительный путь проникновения

в сущность вещей. Эта ситуация, возникшая сравнительно недавно в физике элементарных частиц и космологии, получила название «эмпирической невесомости», что означает полный отрыв теоретических построений и моделей от эмпирических оснований.

Принципиально новую тенденцию в развитие современного естествознания вносит антропный принцип. Это «далеко идущая системообразующая астрофизическая идея, призванная связать воедино особенности физического мира с существованием Человека как познающего этот мир субъекта» [2, с. 35]. Согласно «сильному антропному принципу», «Вселенная должна быть именно такой, чтобы в ней на определенном этапе ее развития появился Человек. То есть, чтобы она эволюционировала в предустановленном направлении к главной цели – появлению Человека» [2, с. 36].

Как ни парадоксально, но современное естествознание опять, хотя и на более высоком уровне исторического развития, возвращается к идеалам древнегреческой науки, для которой было характерно целостное, не нарушающее гармонию видение мира и проникновение в сущность вещей чисто умозрительным путем.

В период возникновения классической науки научная деятельность означала, прежде всего, умение правильно читать книгу Природы и разгадывать ее сокровенный смысл. По образному выражению М. Ломоносова, Бог дал людям две великие книги – Священное Писание и книгу Природы, посредством которой человек познает красоту творения и величие Творца.

Эта идеалистическая традиция опять возрождается и набирает силу в современном естествознании. Все большее число ученых преодолевают материалистические и позитивистские ограничения, свойственные эпохе классического и неклассического естествознания, показавшие свою методологическую несостоятельность и малоэффективность и препятствующие дальнейшему научному прогрессу.

Современный естествоиспытатель, в отличие от древнегреческого идеала пассивного умосозерцателя, напоминает скорее активного ученика, ведущего вечный диалог с таинственным собеседником и Учителем. Для экспериментатора этот собеседник — Природа. Он постоянно ее испытывает и его искусство заключается в правильной постановке вопросов и нахождении правильных ответов. Теоретическое познание — это познание умопостигаемого мира. Ведь понятие «теория» переводится с греческого языка как видение Бога. А такое видение доступно не каждому и его можно достигнуть лишь при условии чистоты помыслов и аскетической отрешенности от земных чувств. Поэтому истинное творчество — это вдохновенная молитва и бескорыстное служение Истине.

Научное открытие — это всегда прыжок в неизвестное, разрывающий индуктивную цепочку размышлений. В общем-то, научное открытие всегда приходит неожиданно. Это своего рода награда ученого за долгий и упорный труд и, прежде всего, за веру в Истину, которая основана на религиозном чувстве благоговения перед тайной и способности удивляться красоте мироздания. Открытие — это «дар Божий», который невозможно оценить никаким денежным эквивалентом. Существует множество методологических, логических и технических путей научного познания. Знание этих путей необходимо, ими руководствуется любой исследователь в своей научной деятельности. Но неизвестны пути, ведущие к открытию, и для того, чтобы его совершить, нужен особый дар первопроходца.

Отличительной чертой постнеклассического естествознания является целостное восприятие мира как эволюционирующей системы. Возникает новая синергетическая парадигма естествознания. При этом, чаще всего, понятие синергетика обозначает науку о самоорганизации материи как самодостаточной сущности. Это равносильно утверждению о том, что ученик является самообучающейся системой без всякого участия учителя.

В этой связи хотелось бы обратить внимание на то, что в переводе с древнегреческого «синергия» — это соработничество Бога и человека. А такая методологическая установка открывает неограниченные перспективы познания и творчества.

Литература

1. Визгин В. П. Об «эмоциональных предпосылках, без которых нельзя было бы успешно исследовать законы природы» // Историко-математические исследования. — 1999. — Втор. сер., вып. 4 (39). — С. 343—352.

2. Кузнецов В. И., Идлис Г. М. Естествознание и образование (Итоги перемен и неотложные задачи). — М., 2005.

С. А. Мякчило

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО СИНТЕЗА В НАУЧНОМ ОБЕСПЕЧЕНИИ УСТОЙЧИВОГО СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ БЕЛАРУСИ

Условием устойчивого социокультурного развития Республики Беларусь в контексте потенциала, угроз и вызовов глобализирующегося информационно-культурного пространства является поддержание баланса и организация продуктивного взаимодействия между научной рациональностью и традиционной духовностью как принципиальными компонентами мировоззрения и рефлексии, свойственных гармонично развитой личности. История европейской цивилизации убедительно доказывает, что наука, вытесняющая традиционную культуру и духовность на периферию мировоззренческой парадигмы (будь то «по собственной инициативе» или в роли инструмента определенных типов социального конструирования), не может полностью занять ее системно-функциональное место и, в итоге, сама оказывается вынуждена уступить под воздействием нерефлексивных установок и предрассудков, закрепляющихся в общественном сознании там, где образовался дефицит нравственно-мировоззренческих матриц, принадлежащих традиционной религии. По сути, сказанное соответствует характеристике современной цивилизации, данной В. С. Стёпиным: она «в самом своем бытии определена как общество, постоянно изменяющее свои основания… она подавляет, подчиняет себе, переворачивает, буквально поглощает традиционные общества и их культуры» [1].

В современной общественно-культурной ситуации потребность в гармонизации отношений науки и религии перерастает в полновесный методологический принцип, определяющий характер развития ряда исследовательских программ, в первую очередь в области знания о человеке, обществе и культуре. Продуктивным основанием гармонизации может выступить современное философское знание, с его накопленным за многие столетия потенциалом объяснения рационального и иррационального в жизни человека и общества, взаимной интерпретации и конвергенции теоцентристских и наукоцентристских парадигм осмысления социокультурного бытия. Достаточно полно эта идея выражена в русской философской традиции: по словам С. Л. Франка, «религия не только не противоречит науке, не только совместима с последней, но и родственна ей и проистекает из одного общего духа с ней; и этот дух в свою очередь не только не противоречит так называемому «здравому смыслу», т. е. здоровому и практически плодотворному отношению к жизни, но при внимательном отношении к делу обнаруживается как единственное условие подлинно здорового отношения к жизни…» [2].

В Республике Беларусь созданы все необходимые условия для продуктивного диалога гуманитарного знания (в частности, философии) и религии. Парадоксально, но для того, чтобы столь же тесный диалог установился между философским и естественнонаучным знанием, необходимо прилагать дополнительные усилия. Вместе с тем устойчивость культурно-мировоззренческой системы, выстраивающейся между полюсами «наука—религия» во многом зависит от того, насколько философское познание — идеальный структурный центр и посредник — сумело занять «срединное», взвешенное положение.

Поэтому ниже хотелось бы остановиться на некоторых теоретико-методологических аспектах выстраивания сбалансированных отношений в подсистеме «социально-гуманитарные науки — естественные науки», разработкой которых вплотную занимается Институт философии Национальной академии наук Беларуси.

В последние два десятилетия в каждой пятилетней программе фундаментальных научных исследований Институт философии выполняет задания, направленные на эпистемологическое и ценностно-мировоззренческое обеспечение прогресса научного знания, содержательное развитие методологии познания и научно-технической деятельности, содействие развитию современного стиля и культуры научного мышления.

Результаты этих исследований в 2008—2010 гг. легли в основу мер, предпринятых Институтом философии, по развитию теоретической базы междисциплинарных исследований, налаживанию диалога специалистов различных областей науки и техники по поводу общих принципов, целей и ценностей научно-технического прогресса в мире и в Республике Беларусь. В частности, фактически восстановлена сеть научных методологических семинаров, существовавшая в конце советской эпохи и затем, в контексте общего социально-экономического и духовного кризиса 1990-х годов, временно утратившая импульс в своем развитии. Ныне же

при Институте философии функционирует ежемесячный теоретико-методологический семинар «Философские проблемы естествознания и техники», организована работа теоретического семинара «Человек и общество в XXI столетии», объединяющего представителей различных дисциплин социально-гуманитарного знания. При Центре историко-философских и компаративных исследований Института философии действует регулярный семинар «История идей», с участием видных отечественных философов, социологов, искусствоведов. Его работа оказывает содействие в подготовке к печати фундаментальной шеститомной «Истории философской и общественно-политической мысли Беларуси».

Примером эффективности организации междисциплинарных научных исследований и разработок может служить выполнение Институтом философии отдельного инновационного проекта «Разработать информационно-аналитическую систему по развитию стратегического партнерства Республики Беларусь с Европейским Союзом в социокультурной и научно-технической сферах» (2009—2011 гг.). В коллектив, занятый проектом, входят не только философы, но и специалисты в области социологии, политологии, искусствоведения, информационных технологий.

Вместе с тем на сегодняшний день налицо высокая степень дисциплинарной изоляции и самоизоляции как философского знания, так и других частных наук. В совокупности это создает трудности для правильной оценки широкими слоями населения подлинного значения научных открытий и разработок, принижает статус науки в глазах общества, не препятствует распространившимся в последнее время суждениям о маргинальности, отвлеченности и ненужности фундаментальной науки для Беларуси.

Причины этой ситуации во многом коренятся в недостатках дисциплинарно-тематической организации самих философских исследований. «Взгляд на науку с позиций философии», хотя и задает важные ценностно-мировоззренческие матрицы комплексной оценки научно-технического прогресса, все же зачастую оказывается не востребован в силу того, что излагается специфическим языком и в опоре на понятийные схемы, присущие самому философствованию, но далеко отстоящие от конкретных проблем естественных и технических наук. Говоря образно, обращаясь к проблематике естественных наук, философия все еще в значительной мере работает с ними «по книгам», а соответственно, больше «оценивает» научный прогресс по своим параметрам, «судит» о нем, чем предлагает конкретные методы его совершенствования, новые темы и направления научного поиска; больше говорит о «науке вообще», нежели о конкретных задачах научно-технического развития Беларуси. Соответственно, и естественные науки мало «предлагают» философии вопросы для совместного обсуждения и решения, предпочитая формулировать их в русле своего (зачастую узкого) аппарата понятий, исследовательских приемов и методов. Взаимодействует не с наукой как таковой, ее конкретными злободневными проблемами и задачами, а с неким образом науки, выстроенным философскими же, рефлексивными средствами.

Перечисленные проблемы требуют совместных действий как от философского сообщества, так и от представителей естественнонаучных дисциплин. Требуется постоянная, регулярно возобновляемая координация и согласование исследовательских программ по различным направлениям актуального для Республики Беларусь научного знания. Помимо этого необходимо и постоянное информирование общественности о результатах такого сотрудничества, раскрывающее не просто отдельные наименования научной продукции и технологий, не только и не столько их количественные характеристики, сколько идею общественной значимости научного процесса, важности фундаментальной науки как краеугольного камня суверенитета нашей страны в экономическом и социокультурном измерениях.

Ученые Беларуси нуждаются в понимании сущности и смысла философской науки не как абстрактного мышления об отвлеченном предмете, а как знания о необходимой взаимосвязи и принципах взаимного отображения явлений и процессов, происходящих в мире физических сущностей, в области «второй природы» — мире вещей и технических средств, созданных человеком, — и в отношениях между самими людьми, мире культуры. Современная философия призвана исследовать, интерпретировать, прогнозировать и активно формировать связи между процессами, происходящими в сознании человека, теорией, которой он оперирует, и практикой, на которую нацелена его деятельность. «Познание и понимание мира являются внутренним моментом, пронизывающим все возможные способы освоения… мира, и выступают… одновременно как исходное условие, предпосылка и как итоговый продукт, результат этого процесса… Иными словами, сознание субъекта, подключающегося к процессу

познания, имеет свое «тело» в культуре и истории, тянет за собой груз предшествующего знания, способов артикуляции объекта, методов его познания, способов и правил аргументации, доказательства и проверки» [3]. В силу этого философия должна служить не столько «прослойкой» между конкретно-научным знанием и миром непознанного (непознаваемого), сколько посредником между научным знанием и реальной жизнью общества — органом, который, во-первых, аккумулирует понимание проблем и противоречий общественного развития (зачастую они носят не сугубо материально-технический или экономический, а психологический или духовный характер), выражает их в научной концептуальной форме и «передает» в исследовательский оборот; во-вторых, осмысливает, оценивает, интерпретирует результаты, полученные в научных исследованиях и «излагает» их для общества, помогая в решении насущных проблем.

В качестве экспериментальной площадки по реализации принципов полноценного, многоканального междисциплинарного взаимодействия и отработки организационно-эпистемологических форм новых научных синтезов в Республике Беларусь мог бы выступить Институт философии НАН Беларуси. Алгоритм такого рода эксперимента нуждается в тщательной проработке, но уже сейчас среди его элементов можно назвать создание при Институте философии особого коллегиального органа под условным названием «Научный координационный совет по междисциплинарным исследованиям», объединяющего ведущих академических ученых-гуманитариев и естественников, представителей вузовской науки. Аналогично, в экспериментальном порядке под эгидой научно-координационного совета могла бы быть организована деятельность «Общественного пресс-центра фундаментальной науки в Республике Беларусь». Специфика его работы, в проектном изложении, заключается в привлечении ученых-гуманитариев к подготовке обобщающих аналитических и научно-популярных статей о достижениях белорусских ученых, о культурном и цивилизационном значении проводимых в НАН Беларуси исследований, а также к системной деятельности по формированию высокого международного имиджа белорусской науки.

Реализация этих мер призвана внести весомый вклад в создание научно-теоретических и общественно-мировоззренческих условий устойчивого инновационного развития Беларуси в контексте диалога и взаимодополнения научной рациональности, культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей.

Литература

1. Стёпин В. С. Теоретическое знание. — М., 1999.
2. Франк С. Л. Религия и наука. — Брюссель, 1953.
3. Тузова Т. М., Широканов Д. И. Предисловие // Стереотипы и динамика мышления / Д. И. Широканов [и др.]. — Минск, 1993. — С. 3—7.

А. Л. Пушкин

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НАУЧНОГО И РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ КАК УСЛОВИЕ ВЫЖИВАНИЯ СОЦИУМА

История социального развития убедительно доказывает, что доминирование только одной либо религиозной, либо научной картины мира, в конечном итоге приводит к системному кризису, выражающемуся в нравственной деградации общества, усилению социально-экономических проблем. Нетерпимость к инакомыслию как представителей науки, так и представителей церкви, абсолютизация и признание только одного метода — либо научного, либо религиозного — ведет к одностороннему познанию окружающего мира. Как наука, так и религия имеют свои цели, методы исследования, источники, критерии истинности знания, однако для решения стоящих перед обществом глобальных проблем необходимо их тесное взаимодействие и сотрудничество, которое существенным образом усиливает потенциал познания окружающего мира и общества.

Идея научно-технического прогресса в XIX в. превратилась для многих людей в особую религию, которую исповедовали многие современники, стремившиеся «телом и душой предаться всеобщему прогрессу, выражающемуся в осязаемых достижениях человечества». Это своего рода новые формы религиозного сознания без Бога и без откровения, так называемые «гуманные разновидности пантеизма» (П. Т. де Шарден).

Однако, как отмечал Н. А. Бердяев, техногенная цивилизация «имеет не природную и не духовную, а машинную основу. Она, прежде всего, технична, в ней торжествует техника над духом, над организмом. В цивилизации само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретает все более и более технический характер» [1, с. 147]. Человек, стремящийся к освобождению от природных обстоятельств попадает в жесткую зависимость от созданной им техносферы. В середине XX в. эту идею об амбивалентности техники, которая обусловливает господство человека над природой, но в то же время делает его самого рабом, подтвердили западные ученые Э. Кассирер, М. Мэмфорд, Д. Эллюль, П. Гудмен.

Современная техногенная цивилизация, основанная на науке и технике, детерминирует негативные тенденции в развитии природы и общества. Научное решение одной проблемы, как правило, порождает ряд новых еще более сложных и многочисленных проблем. Проблема заключается не в самой науке как таковой, а в субъекте научного познания, человеке. Так как научно-технический прогресс привел к деградации человеческих отношений, самого человека, к превращению его потребностей в чисто плотские, утилитарные (материальная обеспеченность, комфорт, удовольствия), частичное удовлетворение которых разрушает окружающую природную среду. Философия вещизма и культ потребления несут угрозу самому существованию человеческой цивилизации. Сегодня никто не готов ограничить свои потребности, но без разумного ограничения, без изменения базовых ценностей, невозможно остановить процесс уничтожения природы и общества.

Современная техногенная цивилизация, как теперь очевидно для многих, не имеет исторических перспектив без духовно-нравственных ценностей. «Птица» человечества не может «лететь на одном крыле» научно-технического прогресса, так как «всякий прогресс познания и практики оказывает, в конце концов, роковое влияние, если им не овладевает сила соответствующего прогресса духовности» [2, с. 334]. По мнению Э. Фромма, «большие надежды», связанные с научно-техническим прогрессом, не оправдались, а человечество оказалось перед лицом самоуничтожения.

Существует огромное число показателей социально-экономического развития общества, но их абсолютное большинство ни в коей мере не содействует духовно-нравственному воспитанию, наоборот, благополучие, материальная обеспеченность, часто ведут к усилению алчности и эгоизма, утрате духовности и нравственности в обществе. Многочисленные опросы свидетельствуют что, как правило, число недовольных страной жителей в богатых странах значительно больше, чем в развивающихся. В материально обеспеченных странах значительно меньше счастливых людей. Например, число недовольных своей страной в Германии составляет 73%, в США — 57%, в Нидерландах — 49%, в Великобритании — 44%, в Китае только 19% недовольны, а 72% довольны страной своего проживания (опрос 16 766 человек Вашингтонского центра New Research в 16 странах). Опрос проходил в благополучное для ведущих мировых держав время в 2005 г. (Комсомольская правда в Беларуси, 25 июня 2005 г.).

Этот факт позволяет выдвинуть следующие предположения: во-первых, человек существо как материальное, так и духовное, не может быть счастливым и довольным, когда он имеет только материальное блага, но при этом испытывает духовный голод; во-вторых, бездуховный человек никогда не может быть удовлетворен тем уровнем материального благосостояния, который он имеет. Его стремление достичь материальной удовлетворенности напоминает человека, стремящегося потушить костер, в который он постоянно подбрасывает дрова. Философия потребления породила массовое явление шопоголизма, которое в психологии обозначается термином ониомания и выражается в беспорядочных покупках, которые становятся смыслом существования человека. В США, как утверждается в материале газеты «Аргументы и факты», более 60 млн человек заразились данной манией, в Европе таких людей насчитывается 27 млн (Аргументы и факты, 2009, № 12).

В следующем пятилетии Беларусь должна войти в число 50 стран с наибольшим индексом человеческого потенциала, такая задача стоит перед страной. Данный критерий является важнейшим показателем социально-экономического развития, включает в себя три показателя (валовой внутренний продукт на душу населения, грамотность и продолжительность предстоящей жизни) и дает композитную оценку человеческого прогресса. Однако данный критерий не дает никакого представления о духовно-нравственном развитии общества, что

существенным образом снижает его ценность, так как прогресс общества определяется не только и не столько социально-экономическим развитием, а духовно-нравственными ценностями человечества.

Современные социологические словари при определении науки отмечают, что она «*взаимодействует* с другими видами познавательной деятельности: обыденным, художественным, религиозным, мифологическим, философским», «*…дает лишь один из срезов многообразия человеческого мира.* Поэтому она не исчерпывает собой всей культуры, а составляет лишь одну из сфер, которая *взаимодействует* с другими сферами культурного творчества — моралью, религией, философией, искусством и т. д.» [3, с. 219].

По мере развития науки, превращения ее в непосредственную производительную силу, произошел ее переход из сферы духовной в чисто экономическую сферу, что существенным образом увеличило разрыв между научно-техническим развитием и духовно-нравственным состоянием общества. В начальном периоде развития научного знания оно играло значительную роль в утверждении духовных начал в деятельности индивидов. Многие выдающиеся ученые того времени являлись глубоко религиозными людьми: Ньютон, Гершель, Коперник, Галилей, Паскаль, Кеплер, Линней, Фарадей, Ломоносов и др. Фрэнсис Бэкон, философ, родоначальник английского материализма, считал, что малое знание отдаляет от Бога, большое знание к нему приближает. «Куда бы мы ни обращали наши взоры, каким бы ни был предмет нашего наблюдения, мы нигде не находим противоречия между наукой и религией. Как религия, так и наука в конечном результате ищут истину и приводят к исповеданию Бога» утверждал Макс Планк (1858—1947), немецкий физик-теоретик, основатель квантовой механики. Академик АМН и РАН Наталья Бехтерева отмечала: «Всю свою жизнь, посвятив изучению мозга человека, я прихожу к выводу, что понять создание такого чуда без понятия Творца практически нереально».

Квантовая механика доказывает, что наше познание микрокосма всегда будет не точным, теорема Курта Геделя отрицает возможность создания полного математического описания реальности. В 30-е годы К. Гедель доказал теорему о неполноте, которая утверждает, что любая содержательная теория включает утверждения, принципиально недоказуемые, которые не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты в ее собственных рамках, и поэтому их следует принять на веру, или строить новую теорию с новыми недоказуемыми в ее рамках постулатами [4, с. 282]. Иначе говоря, если последовательно задавать вопрос «почему?», то рано или поздно мы упираемся в дно аксиоматики.

Развитие квантовой механики привело к открытию в современной физической теории «пси-функций», которые управляют поведением видимых объектов, при этом сами остаются ненаблюдаемыми.

Математики доказали серию так называемых «отрицательных теорем», которые утверждают, что истина может содержаться лишь в бесконечной языковой системе, а поскольку человек конечен, он этой полноты вместить принципиально не может.

При этом некоторые ученые считают, что «каждый источник познания, будь то чувства, разум или интуиция представляют валидное знание многосторонней действительности [6, с. 479]. Они призывают для познания природы, преобразования окружающего мира использовать все идеи, все существующие методы. «Утверждение же о том, что вне науки не существует познания (*extra scientiam nulla salus*), представляет собой не более чем еще одну очень удобную басню», — утверждает Пол Фейерабенд [6, с. 463].

По нашему мнению, без взаимодействия различных источников познания — научного, мифологического, религиозного, художественного — с присущими этим направлениям методами, основывающимися на разуме, вере или интуиции, без усиления духовно-нравственных начал, развитие человеческой цивилизации не имеет исторических перспектив.

В течение тысячелетий великие духовные наставники человечества, философы, писатели, неустанно призывают к изменению, духовному совершенствованию человека. Так, древнегреческий философ V в. до н. э. Сократ упрекал своих сограждан: «не стыдно тебе заботиться о деньгах, что бы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?» Прошло более 2500 лет, за это время радикальным образом изменилась внешняя форма существования личности, но внутренняя сущность человеческой природы, ее духовное содержание, к сожалению, изменилась незначительно.

Литература

1. Бердяев Н. А. Смысл творчества. — М., 1989.
2. Швейцер А. Культура и этика. — М., 1973.
3. Степин В. С. Наука // Социологическая энциклопедия / Под ред. А. Н. Данилова. — Минск, 2003.
4. Хорган Дж. Конец науки. — СПб., 2001.
5. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов. — М., 1992.
6. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. Против методологического принуждения: очерк анархистской теории познания. — М., 1986.

В. В. Пономарь

ПРАВОСЛАВНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И СОВРЕМЕННОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

«...Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога» (Пс 13:1)

Автор известного афоризма «Знание — это сила» Ф. Бэкон писал: «Только полузнание приводит людей к безбожию. Никто не отрицает бытия Божьего, кроме тех, кому это выгодно». Великие ученые, заложившие фундамент современной науки, в подавляющем большинстве были христианами.

В учебном пособии православного священника с инженерно-физическим образованием отца Тимофея «Уроки креационной науки в старших классах средней школы» (см. сайт в Интернете «Православное мировоззрение и современное естествознание») приводятся многочисленные научные факты последних лет, подтверждающие откровения Священного Писания. В книге кандидата физико-математических наук С. Ю. Вертьянова [1] обобщены многочисленные данные, подтверждающие креационные модели сотворения Земли и жизни, детально рассмотрены случаи ошибок, подтасовок, научной недобросовестности ученых-атеистов. Там же С. Вертьянов отмечает: «Существование черных дыр и Большого взрыва во Вселенной, характеризующейся новой метрикой (метрика Шварцшильда, использовавшаяся для описания гравитационных объектов Вселенной более 80 лет, оказалась частным случаем этой новой метрики), принципиально невозможно» [1, с. 124]. Пророк Исайя несколько тысячелетий назад фактически «предварил» законы сохранения материи и энергии, подтвержденные открытиями Ломоносова, Лавуазье и Майера: «По множеству могущества и великой силе у Него ничто не выбывает» (Ис 40:26). Интересно, что термин «Большой взрыв» предложил противник теории расширяющейся Вселенной астрофизик Ф. Хойл, причем своим термином он хотел подчеркнуть «вздорность этой теории»!

Читая эти книги, невольно поражаешься тому, насколько мало мы знаем о достоверных научных фактах, подтверждающих истины Священного Писания. Зададимся вопросом, сколько студентов, аспирантов, преподавателей читали «Закон Божий»? А ведь раньше его преподавали в начальных классах церковно-приходских школ! Т. Эрстед высказал весьма важную мысль: «Все бытие есть сплошное творение Бога, всюду запечатлевшее на себе бесконечно совершенный Его Разум», подтвердив, что «подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника... ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их... И они неизвинительны: если они столько могли разуметь, что в состоянии были исследовать временный мир, то почему они тотчас не обрели Господа его?» (Прем 13:1—9). Современные научные данные все чаще подтверждают Святое Писание. В середине XX в. экспериментально были подтверждены формулы, связывающие между собой пространственные координаты и моменты времени одного и того же события в двух инерциальных системах отсчета, выведенные в 1904 г. Х. Лоренцом: $t = t_o/(1—v^2/c^2)^{1/2}$, где t — время объекта, движущегося со скоростью v; t_o — время неподвижного объекта, c — скорость света. Из этого выражения следует, что при скорости, приближающейся к скорости света, время неограниченно увеличивается, а при $v = c$ оно становится бесконечным.

Согласно Библии, Бог сотворил свет в первый день творения, а времена, Солнце и звезды — в четвертый день, т. е. первые строки Библии (Быт 1:1—5) стали лучшим доказательством ее Боговдохновенности. Так как «Бог есть Свет», а это прямо следует из Библии и утверждается в «Символе веры», указанные выше экспериментальные соотношения фактически подтверж-

дают основные положения Библии — Творец «всего сущего», сотворивший в том числе, свет, небо, землю и ВРЕМЕНА, вечен («Безначальный», 1 Иоан 2:14), обладает бесконечной энергией, управляет временем [4]. Для Безначального Творца, управляющего временем «...тысяча лет как один день и один день как тысяча лет». Это убедительное обоснование, что Творец «всего сущего», в том числе и времен, «в реальном масштабе времени» знает, видит и управляет всеми процессами, которые происходят, произошли или произойдут, даже, через сотни лет. Так как «времена» были сотворены в «четвертый день сотворения», это объясняет «миллиарды лет существования Земли», датируемые радиоизотопными методами. По убеждению автора, сомнения вызывает достоверность радиоизотопных методов анализа, а не Священное Писание.

М. Фарадей писал: «Я поражаюсь, почему люди предпочитают блуждать в неизвестности по многим важным вопросам, когда Бог подарил им такую чудную книгу — «Откровение». Религиозная безграмотность, атеистическое мракобесие в науке XX в. привело к использованию достижений науки для создания дьявольских орудий массового убийства людей — атомной и водородной бомб, химического и бактериологического оружия, СПИДа, стали причиной развязывания двух мировых войн. «Заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией», — сказано в Евангелии (Мф 22:29).

В книге [2] на основе анализа результатов 55-летних метеонаблюдений, данных Всемирной метеорологической организации, разработки теории явления нелинейного поглощения света впервые показано, что аномалии климата последних лет вызваны не парниковым эффектом, а глобальным истощением озонового слоя на 8—10%. Увеличение континентальности климата, более суровые зимы при глобальном потеплении, отрицательные значения величины парникового эффекта при низких температурах прямо свидетельствуют, что парниковый эффект является мифом [2, с. 6]. Расчеты, а затем и экспериментальные измерения величины парникового эффекта в зависимости от концентрации углекислого газа доказали, что CO_2 является *антипарниковым* газом, в условиях земной атмосферы выводящим инфракрасную радиацию в космос. В решениях 4-й Международной научной конференции 2006 г. было сказано: «Согласиться с выводами В. В. Пономаря об истощении озонового слоя как о главной причине глобального потепления климата, усиления аномальных проявлений погоды (тайфунов, наводнений, засух, лавин) и нарастания вулканических и сейсмических катастроф. Обратиться к правительствам всех стран с выражением озабоченности проблемой истощения озонового слоя как следствия локальных военных конфликтов, полетов «шаттлов» и стратосферных сверхзвуковых самолетов» [3]. Подчеркнем, что перед землетрясением в Чили от Антарктиды оторвался «гигантский айсберг». Это является еще одним фактом, подтверждающим гипотезу о взаимосвязи истощения озонового слоя над Антарктидой с ростом числа и силы сейсмических катастроф.

В пункте 12 решений 5-й Международной научной конференции 2009 г. [3] также было отмечено: «Вновь выразить доверие исследованиям доктора технических наук В. В. Пономаря и его выводам об истощении озонового слоя как главной причине глобального потепления климата и усиления аномальных погодных явлений, а также доказательствам непричастности к потеплению повышенных содержаний в атмосфере углекислоты». Многочисленные конференции по парниковому эффекту, подписание Киотского протокола большинством стран мира, торговля квотами на выбросы CO_2 построены на песке: любой студент может повторить простые эксперименты, описанные в [2].

К началу XXI в. физика оказалась в глубоком кризисе. Основной причиной этого, по глубокому убеждению автора, стал атеизм, характерный для XX в. Безумные политики и продажные ученые, забывшие, что «страх Божий начало премудрости», цветущую землю превращают в бесплодную пустыню, в результате их действий меняется климат планеты — резко увеличивается число и сила ураганов, наводнений, засух [2, 3]. Подписание Монреальского протокола, затраты впустую сотен миллиардов долларов на борьбу с «озоноопасными» фреонами и выбросами CO_2, миф о парниковом эффекте CO_2 и подписание Киотского протокола большинством стран мира — наглядные доказательства атеистического мракобесия в науке в XX в. «Блаженны миротворцы яко тии сынове Божии нарекутся», — эта заповедь христианского блаженства должна стать основой внешней политики России и стран СНГ в XXI в. Военная конфронтация, расширение НАТО, установка систем противоракетной обороны в Чехии и Польше, увеличение полетов СЗА неминуемо приведут к усилению стихийных бедствий.

Литература

1. Вертьянов С. Очерк естествознания. Происхождение жизни: факты, гипотезы, доказательства. — М., 2003.
2. Пономарь В. В. Апокалипсис как следствие глобализации. — Тирасполь, 2005.
3. Пономарь В. В. Энергосбережение: решение экономических и экологических проблем. — Тирасполь, 2009.

А. С. Червинский

КОНЦЕПЦИЯ НООСФЕРЫ: ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЕ ОСНОВАНИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ

Проблема философско-методологической интерпретации концепции ноосферы, самого термина «ноосфера» и ряда производных от данного термина понятий: «ноосферное развитие», «ноосферные ценности» и т. д. — выступает в последнее время своеобразным полем дискуссии. В целом позиции многочисленных исследователей могут быть представлены следующими условными блоками:

а) в первом случае авторами признается, что такую интерпретацию следует ограничить рамками проблемы оптимизации социоприродных отношений;

б) во втором случае позиция авторов основана на необходимости расширенного толкования понятия «ноосфера» со значительным выходом за пределы социоприродной проблематики, поскольку сама этимология термина имплицитно предполагает такую необходимость.

Между представителями двух подходов существуют противоречия, попытки их разрешения часто принимают форму взаимной критики, используемую зачастую взамен позитивного изложения собственной позиции по вопросу о ноосферных перспективах в развитии человечества.

Разработка понятия «ноосфера» на этимологических основаниях, в том числе, например, понимание ноосферы как сферы проявления «космического разума» или, в ином изложении, своеобразного «планетарного разума», реализующегося на основе некоего внечеловеческого, общепланетарного субстрата, имеет своей концептуальной платформой теоретические конструкты Тейяра де Шардена с его религиозной трактовкой ноосферы как сферы окончательной самореализации человеческой субстанции. Именно Тейяру де Шардену принадлежит мысль о том, что «...человек никогда не сумеет превзойти человека, объединяясь с самим собой. Нужно, чтобы нечто сверхчеловеческое реально существовало независимо от людей. Это и есть «точка Омега» [7, с. 249].

Если в трактовке Тейяра де Шардена ноосфера тождественна некой «надчеловеческой точке Омега», то позицию В. И. Вернадского отличает естественнонаучный подход к проблеме построения ноосферы как оптимизации социального природопользования на планете [1, с. 140].

Естественнонаучное толкование концепции ноосферы выступает логическим продолжением разработанной В. И. Вернадским биогеохимической концепции биосферы, квинтэссенцией которой выступают два обоснованных ученым биогеохимических принципа:

биогенная миграция атомов химических элементов в биосфере стремится к максимальному проявлению;

эволюция видов, приводящая к созданию устойчивых форм жизни, идет в направлении увеличения биогенной миграции атомов биосферы.

Эти исходные принципы явились, по существу, теоретической основой практически всех серьезных современных социоэкологических исследований, и, по нашему мнению, именно они могут служить основными критериями отнесения любых научных изысканий к области ноосферной проблематики. Биогеохимический подход, при котором объектом изучения становится не отдельный, качественно специфицированный организм, а их системная целостность, когда в процессе исследования совокупность организмов сводима к их массам, количественному атомному составу и геохимической энергии, позволяет в качественном и количественном выражении рассмотреть сложные взаимоотношения между организмами и средой их обитания. Особенностью этих отношений является то, что количественная неизменность массы живого вещества сочетается с качественными изменениями форм жизни, выражающимися в перегруппировке химических элементов в биосфере.

Концепция ноосферы выступает в роли своеобразной регулятивной идеи, включающей в себя относительно стройную систему этических принципов, нормативных требований и несколько идеализированных целевых установок, ориентированных на оптимизацию условий жизнедеятельности, в первую очередь в сфере социального природопользования. Вероятно, она не имеет серьезных перспектив широкой практической реализации именно в связи с идеализированным пониманием характера социальных и социоприродных противоречий. В той же мере, как и концепция построения коммунизма с игнорированием принципиальной неразрешимости реального противоречия между свободой и равенством, или же еще более ранняя идея воплощения на Земле Царства Божьего, концепция ноосферы содержит внутреннее противоречие, преодоление которого представляется в принципе не осуществимым. Традиционно оно трактуется как «основное экологическое противоречие», т. е. противоречие между тем, в каком виде существуют устойчивые природные системы, и тем, в каком проявлении они востребованы человеком.

Логично предположить, что концепция ноосферы должна основываться на таких методологических предпосылках, которые учитывают современный уровень естественнонаучных представлений о системном единстве природных и социальных факторов в процессе их синтетической эволюции. Рассматривая перспективы возможности регулирования природной среды, следует иметь в виду, что на нынешнем этапе взаимодействия общества с окружающей средой всепроникающая деятельность человека уже не позволяет в чистом виде изучать природу. В процессе развития биосферы, с одной стороны, и поступательного развития общественного организма, с другой, реальный статус человека в системе биосферы претерпел значительные изменения, что привело к тому, что сегодня многие природные процессы протекают под непосредственным или опосредованным влиянием антропогенных факторов. Биосфера как открытая динамичная система включает в качестве компонента человека с его социальными атрибутами. Степень социальной детерминации природных процессов на различных уровнях структурной организации биосферы настолько возросла, что в соответствии с выводом В. И. Вернадского следует говорить о правомерности выделения *антропогенного* круговорота вещества и энергии, качественно отличающегося от естественных — биотического и геохимического, а также о необходимости различать два типа эволюции — естественную и антропогенную.

Зависимость природных биосистем от социального влияния в структуре биосферы носит крайне неоднородный характер, а мера участия антропогенных факторов в трансформации вещества и энергии выражает степень взаимного проникновения природного и социального в каждой конкретной экосистеме. Для природных систем различных географических регионов характерны особенности взаимодействия природных и социальных факторов, выражающие специфику структурно-функциональной организации. Экосистемы, обладающие устойчивостью к антропогенному воздействию, в большей мере способны к сохранению своих функциональных связей в системе биосферы. И наоборот, низкая экологическая пластичность является причиной многих антропогенных изменений.

Практическая реализация этого противоречия осуществляется в форме социального (на современном этапе именно техногенного) преобразования природной среды обитания, связанного с качественным изменением системной упорядоченности биосферных комплексов и, соответственно, уменьшением их устойчивости.

Формирование природной среды с антропогенным регулированием динамики естественных биосферных процессов с целью большей резистентности техногенному проникновению можно определить как процесс устойчивого развития системы «человек—общество—природа», реализуемого путем взаимной социоприродной адаптации и соответствующего ноосферным критериям.

Литература

1. Вернадский В. И. Избранные труды по биогеохимии. — М., 1967.
2. Вернадский В. И. Живое вещество. — М., 1978.
3. Кант И. Сочинения: в 6 т. — М., 1964.
4. Печчеи А. Человеческие качества / Пер. с англ. — М., 1980.
5. De Chardin T. Construire La Terre. — Paris, 1958.
6. De Chardin T. Hymne de L'Univers. — Paris, 1961.
7. De ChardinT. Le fenomene humaine. — Paris, 1962.

Н. Е. Захарова

ДУХОВНО-КУЛЬТУРНЫЕ И НАУЧНО-РАЦИОНАЛЬНЫЕ КРИТЕРИИ СОЦИОПРИРОДНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ: ЕДИНСТВО АКСИОЛОГИИ

Вводя понятие экологического императива, Н. Н. Моисеев помимо онтологического основания социоприродной деятельности вкладывал в него принципы «новой нравственности» и относил его к будущему обществу, развивающемуся в «эпоху ноосферы». С его точки зрения, экологический императив утверждается тогда, когда Разум имеет возможность направлять развитие биосферы в интересах Человека, его будущего, а общество должно поставить свое развитие в определенные рамки, подчинить его тем или иным условиям экологического императива.

Мировоззрение, адекватное требованиям коэволюции общества и природы (совместной и совместимой эволюции природы и целей общественного развития), понимает мир как наш Дом. Для совершенствования социокультурных механизмов решения экологических проблем, научной рациональности недостаточно. Если каннибал станет пользоваться ножом и вилкой, от этого он не будет более духовным. Нужны поиски новых научных и духовно-культурных оснований в целях гуманистического, творческого развития личности, которая осознает требования экологического императива как абсолютную личностную ценность. По сути, принцип коэволюции человека и природы — это философия бытия с человеческим лицом, стремление к которой призвано защитить человека от любых угроз — экологических, манипулирования человеческим сознанием и поведением, отчуждения и шизофренического раздваивания в понимании его биосоциальной природы. Только в таком контексте возможна продуктивная разработка духовно-культурного, гуманистического критерия социально-экологической устойчивости и развития человеческого потенциала.

Духовность проявляется в способности человека выйти за пределы личных интересов и идентифицироваться с Другим, с делом, со своим окружением, с природой, с миром, который его окружает. Только этой способностью сохраняется смысл понятий Родина, Отчизна, ею живут такие понятия, как долг, совесть, дружба, верность, патриотизм. По мере развития духовности происходят важные, но не всегда заметные перемены. Умение задерживать желание перестраивает всю мотивационную сферу, создавая пространство и время для саморазвития, познания, обретения мастерства, т. е. всех качеств, необходимых человеку новой эпохи. При этом меняется пространственно-временная ориентация: жизнь в текущем моменте заменяется крупномасштабной метрикой больших этапов жизни. Ни одно из главных человеческих качеств нельзя приобрести, если важным кажется только то, что происходит сейчас, что дает немедленный результат.

Логика существования, когда в расчет берется вся жизнь, может дать большую итоговую результативность, но не является пределом. Даже если ты мыслишь масштабом всей жизни, это не значит, что ты достиг потолка духовных возможностей человека. Недаром в известной легенде о Прометее в XX веке открылся не читаемый ранее смысл: Прометей был наказан за то, что дал огонь кратко живущим людям, умеющим мыслить лишь в масштабе своей жизни. Этот масштаб не вмещает в себя судьбы отечества, будущее человечества, защиту природы, социальный прогресс и многое другое. Для обеспечения всего этого необходимо уметь мыслить периодами, далеко выходящими за пределы всей человеческой жизни. Высокий профессионализм, обретенное мастерство, накопленные знания, если они использованы в личных целях, не выходят за рамки отдельной жизни, т. е. не имеют выхода в общую социоэкологическую практику, могут быть причиной многих отрицательных последствий.

Гениальный физик, талантливый биолог, авторитетный химик, как и все остальные формы высочайшего профессионализма, оцениваемые с позиции их духовности, получают разную оценку в зависимости от того, учитывали ли эти люди интересы других, в том числе и тех, кто будет жить после них и как, в каком природном окружении он будет жить. Ценностный подход к миру и месту, предназначению человека в нем, постепенно также склоняет к признанию, что не все открытое, сотворенное и производимое — ценность для человека, что творчество может быть преступным, дьявольским и что не все новации надо превращать в инновации, т. е. воплощать в действительность. От многих изобретений (ядерное оружие, клонирование, генетически модифицированные продукты) общество пытается защититься,

вырабатывая сознательное отношение к ним, способствующее внедрению, ограничению или запрету.

Наше время испытывает духовность человека еще в одном направлении: насколько согласована чистота помыслов и наличествующих экологических ценностей с готовностью действовать. Разделение труда зашло слишком далеко: идейная сторона духовных устремлений человека стала автономной областью людей гуманитарного профиля, естественники чувствуют себя связанными с практическим освоением мира, с ощущением, что они не болтают, а делают дело. Опыт подобного разделения и автономии делает важным рассмотрение еще одного признака духовности: она не может быть сведена ни к прекраснодушным порывам, ни к выполнению дел, не соотнесенных с их духовным смыслом.

Это заставляет сделать еще один вывод: духовность не может быть сведена к чистым идеям, по своей сущности она является качеством жизни человека. Понятие «качество жизни» требует определенной расшифровки. Требуя от человека предельного напряжения, становясь делом всей жизни, подобные духовные борения оставались противоположными и даже враждебными жизни. Получалось, что героические подвиги — это дело личного самоустроения. А это значит, что «смирение» оказывается «паче гордости» и высокая цель остается бесплодной.

Противоречие между устремлением к высокой цели и не менее важным принципом реальности может быть разрешено. Во-первых, стремление к высокой цели жизненно важно для человека. Оно создает необходимую напряженность внутренней жизни, обеспечивает ощущение ее полноты, награждает человека чувством собственного достоинства, повышает его жизнеспособность. Известны слова Ницше: «У кого есть зачем жить, может вынести любое как». Но вопрос можно поставить еще резче: духовность противоположна аскетизму. Она способна дать человеку радость, чувство свободы и осмысленности жизни. Недаром говорят: с человека, потерявшего себя как высокую цель, спадают цепи всех ограничений. Во-вторых, высокая цель не может быть не связанной с реальностью. Сегодня эта связь прослеживается особенно четко: человечество переживает кризис, который проявляется в нескольких направлениях, глубоко взаимосвязанных между собой. Это атомизация общества, разинтегрированность его членов общим стремлением к успеху и личным достижениям, утрата смысла жизни, симптоматически проявляющая себя в распространении алкоголя и наркотиков; в резком ухудшении экологической обстановки — степень антроподеформации природы приближается к своей критической точке.

Незаметно для себя человечество перешло в эпоху, охваченную необратимыми и гибельными изменениями, в мир обнаруженных глобальных рисков дефицитов, которые заставили по-новому осмыслить стоимость технологического прогресса, целесообразность производимых товаров, в эпоху, когда алкоголь становится неотъемлемым элементом жизни. Однако нужно видеть такую особенность нашего времени, которая, предвещая жесткую экологическую реальность, ставит и высокую цель предотвращения деградации биосферы и гибели человечества. Ее можно считать историческим вызовом нынешним и будущему поколению, и обращен этот вызов к его духовным возможностям. И может быть, проблема даже не в том, как избежать экологических кризисов (это уже, видимо, невозможно), а в том, как смягчить их последствия, как разумно расширить свою экологическую нишу и, прежде всего, как соразмерить потребности социального развития с возможностями биосферы. Человек обречен на монопольное положение в живом мире, ибо он единственный носитель разума на Земле. Он обречен на непрерывные поиски новых смыслов и на перестройку самого себя, своего образа жизни, целей, потребностей, нравственных идеалов.

В. И. Павлюкевич

ЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА МЫШЛЕНИЯ

В европейской культурной традиции многие столетия логика является одним из базисных факторов в системе образования. Такой подход к принципам обучения имеет начало в Древней Греции. Социально-политическая жизнь древнегреческого полиса предполагала, что интеллектуально развитый свободный гражданин должен иметь некоторые навыки ведения дискуссии и более менее аргументированного рассуждения. Отсюда и наличие многих школ риторики. В контексте этих условий социальной жизни древних Афин, а также в связи

с зарождением и развитием в то время многих областей научного знания действовали Академия Платона и Ликей Аристотеля, исторически первые крупные образовательно-исследовательские центры Европы. В последующем эта традиция овладения определенным уровнем логической культуры вошла в систему образования и интеллектуального воспитания в средневековых европейских университетах. В настоящее время она находит реализацию в образовательных стандартах всех сколько-нибудь значимых высших учебных заведений Европы, разумеется, и в университетах Беларуси.

Рассматривая логику не только как область высокоабстрактного теоретического знания, но в более широком историческом контексте как интеллектуально-социальный феномен, можно явным образом выделить три формы воплощения логической культуры мышления: дотеоретическую, теоретическую и внетеоретическую. Основанием для выделения и разграничения первых двух форм является различие в уровнях развитости знания. Основанием для разграничения теоретической и внетеоретической форм логической культуры является различие целей, задач и сфер применения.

Истоки дотеоретической формы логической культуры уходят корнями глубоко в древность человеческой истории. На первоначальном этапе зарождение этого вида культуры связано с осмысленной практической предметной деятельностью и становлением языка как средства коммуникации и орудия мышления. Способность использовать язык в коммуникативных, а в последующем и познавательных целях подразумевает соблюдение определенных норм семантического и синтаксического характера, которые вырабатываются стихийно в процессе формирования и развития языковой культуры. С соблюдением этих норм связаны осмысленность языковых выражений, понимание между участниками коммуникативного процесса, возможность нечто объяснить посредством языка и т. п. Существенную роль во всех таких аспектах осмысленной языковой деятельности играют выработанные имплицитные способности логического структурирования мысли, выражаемой языковыми средствами. Разумеется, все это происходит на стихийном интуитивно-содержательном уровне и вначале, конечно же, в весьма несовершенных формах.

Следующий этап становления логической культуры дотеоретического уровня связан с интуитивно-содержательным пониманием и выявлением логических отношений между мыслями, с осознанием рассуждения и языка как средства познания.

По-видимому, первым, кто с философско-методологических позиций стал рассматривать рассуждение, да и язык в целом, как важный фактор познавательной деятельности был Парменид. Методологические идеи, излагаемые от имени Парменида в одноименном диалоге Платона, представляют значительный интерес в логическом плане. Важнейшую роль в этой методологии играет раскрытие логических связей между высказываниями, выявление следствий из принимаемых положений. Так, Парменид наставляет находящегося в начале своего философского пути Сократа: «Твое рвение к рассуждениям, будь уверен, прекрасно и божественно, но, пока ты еще молод, постарайся поупражняться побольше в том, что большинство считает и называет пустословием; в противном случае истина будет от тебя ускользать» [1, с. 358]. Затем он поясняет, в чем надо упражняться: «…допусти, что существует многое, и посмотри, что должно из этого вытекать… С другой стороны, если многого не существует, то опять надо смотреть, что последует отсюда… одним словом, что только ни предположишь ты существующим или не существующим, или испытывающим какое-либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия…» [1, с. 358—359].

Высокий уровень логической культуры, способность к правильному выведению следствий — один из базисных факторов в разрабатываемом Парменидом методе отыскания истины. Философско-методологическое направление, представленное Парменидом, а в последующем Сократом и Платоном, может быть охарактеризовано в логическом плане как поиск на интуитивно-содержательном уровне принципов и способов правильного рассуждения, правильного оперирования языковыми интеллектуальными конструктами в исследовательских целях, в целях выявления истины.

Наряду с этим в Древней Греции сформировался несколько иной подход к подобным проблемам. В рамках риторики свои концепции развивали софисты. Среди множества идей и целей, которые связаны с деятельностью софистов (Протагор, Горгий, Гиппий и др.), для логики и методологии представляют интерес софизмы как способ неявной постановки некоторых

проблем. Странные рассуждения, в которых «доказывается», что некий человек является сыном собаки, что собеседник имеет рога, что мед сладкий и в то же время несладкий и т. п., с одной стороны, могут служить «иллюстрацией» к утверждениям некоторых софистов о возможности «доказательства» чего угодно, с другой стороны, неявным образом, в имплицитной форме, содержат проблему правильного, доказательного рассуждения [см. 2, с. 795—796]. Независимо от конкретных целей отдельных софистов, софизмами в общем контексте формирования культуры мышления привлекается внимание к рассуждениям как возможному объекту исследования.

Тот уровень развития логической культуры в дотеоретической форме, который представлен идеями Парменида, Сократа, Платона, а также отмеченными аспектами учений софистов, может считаться непосредственным предтеоретическим этапом формирования логического знания.

Переход от дотеоретического, предтеоретического уровня логической культуры к теоретическому может быть зафиксирован вполне определенно. Он происходит на основании двух кардинальных достижений Аристотеля в области логических исследований: введения в логику переменных и открытия в результате этого логической формы, что в итоге дало Стагириту возможность построить в виде системы первую логическую теорию.

Ян Лукасевич отмечает: «Введение в логику переменных является одним из величайших открытий Аристотеля» [3, с. 42]. Оценивая значимость для развития логики этого достижения, он сравнивает его с введением переменных в математику: «…каждый математик знает, что введение в арифметику переменных положило начало новой эпохе в этой науке» [3, с. 42].

Таким образом, логическая форма, выявляемая с помощью соответствующих переменных, и представленное ею логическое содержание анализируемого высказывания является не готовой частью данного высказывания, непосредственно извлекаемой из него, а новым смысловым теоретическим конструктом, возникающим в результате соответствующей обобщающе-абстрагирующей деятельности познающего интеллекта.

Введением переменных для выявления логического строения простых категорических высказываний и силлогистических рассуждений Аристотель не только открыл понятие логической формы, но и положил начало структурному анализу языковых интеллектуальных образований в зависимости от целей логического исследования. Эти достижения Аристотеля заложили основы развития логики в форме теоретического системного знания, которое, начиная с XX в., является одной из наиболее бурно развивающихся наук.

За пределами науки имеется широкая область проявления логической культуры (внетеоретическая форма), где обнаруживаются порой такие ее функции, которые совершенно не свойственны логике в пределах теоретического знания. Так, в художественной литературе, кино, театре, на эстраде, в повседневном общении некоторые логические конструкции нередко используются как средства юмора, иронии, сатиры, политического протеста, как способы характеристики персонажей и т. п. Художники слова, во все времена интересовавшиеся образом мыслей современников, широко используют эти возможности в своих произведениях.

Тавтология, противоречие, круг в рассуждениях, подмена понятий — все это довольно часто применяется в художественной литературе и других жанрах искусства в целях и функциях, совершенно отличных от тех, которые присущи тавтологии, противоречию и т. д. в сфере научного знания. Иллюстрациями могут служить такие обороты речи как «Что было, то было», «Что будет, то будет», «Чего не знаю, того не знаю», «Закон есть закон», «Была не была», «Будем живы — не помрем», «Имеем то, что имеем» и еще много подобных. Фразы такого типа в зависимости от контекста могут выражать идею храбрости, решительности, мужества, бесшабашности, сожаления о чем-то, надежды, необходимости следования каким-то нормам, полагания на провидение, на счастливый случай и т. д. Подобным же образом можно оценить и обороты речи, основанные на идее противоречия: «Умная голова, да глупому досталась» и т. п.

Такого рода языковые конструкции в силу их большой смысловой вариабельности вошли в пословицы и поговорки. Они нередко используются писателями и поэтами как художественные приемы, позволяющие более «рельефно» выразить соответствующую идею, замысел произведения: например, «Живой труп», «Мертвые души».

В басне классика белорусской литературы Кондрата Крапивы «Философ и река» утверждается: «Ці то ў штанах, ці без штаноў, філосаф ёсць філосаф». Ясно, конечно, что в содержа-

ние этой фразы автор вкладывает по контексту нечто большее, чем констатацию частного случая закона тождества.

Весьма широко обыгрывается многозначность слов или просто сходство выражений по звучанию. По-видимому, один из первых таких литературных эпизодов встречается у Гомера. Хитроумный Одиссей сказал циклопу Полифему, что его зовут «Никто». Это впоследствии спасло Одиссея и его спутников. Когда ослепленный Полифем кричал, а другие циклопы спрашивали, кто его обидел, то он отвечал: «Никто». Такой ответ, конечно, успокаивал циклопов.

Элементы логической культуры широко применяются также как средства характеристики героев литературных произведений. Разный уровень логической культуры порой бывает существенной характеристикой литературных персонажей и героев народного фольклора. Так, Шерлок Холмс характеризуется высокой степенью аналитических способностей, в чем ему заметно уступает доктор Ватсон, не говоря уже о весьма слабом в этом отношении инспекторе полиции. Хорошей смекалкой, базирующейся на высокой степени интуитивной логической проницательности, отличается герой белорусского фольклора Нестерка.

Использование логических средств в соответствующих художественных целях в произведениях, обращенных к огромной аудитории, говорит о том, что логическая культура — важная составляющая в системе культуры общества в целом и является одной из ее существенных позитивных ценностей.

В заключение хочется напомнить слова известного философа XIX в. Дж. Ст. Милля, который характеризовал логику как науку, рассеивающую туман невежества и играющую важнейшую роль в формировании и воспитании человека, ориентированного на ясное и точное мышление.

Литература

1. Платон. Парменид // Собр. соч. в 4 т. — М., 1993. — Т. 2.
2. Ивин А. А. Софизм // Философия: Энцикл. словарь; Под ред. А. А. Ивина. — М., 2004.
3. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. — М., 1959.

А. А. Васильев

ЛОГИЧЕСКОЕ СЛЕДОВАНИЕ АРИСТОТЕЛЯ И ЛОГИКА ХРИСТИАНСКОЙ АНТИНОМИИ (Н. А. ВАСИЛЬЕВ, О. П. ФЛОРЕНСКИЙ, С. Л. ФРАНК)

1. Избранные нами персоналии умышленно разнодискурсны: С. Л. Франк (1877—1950) — богослов от философии, о. П. Флоренский (1882—1937) — логик от богословия, а Н. А. Васильев (1880—1940) — философ от логики.

Для философской логики бытия и адекватного познания принципиальное значение имеет Аристотелева связь формы и содержания суждений при соотношении объектов: содержательное логическое следование (СЛС).

2. СЛС Аристотеля [Первая аналитика, 57b] есть основа адекватной логики бытия и познания предметного мира. Оно укладывается в логический квадрат, где каждое ребро есть отношение между объектами:

«когда два… относятся друг к другу так, что если есть один, необходимо есть и второй» — отношение необходимо существует (присуще) и выражается суждением «А есть В»;

«*если нет второго, не будет и первого*» — отношение необходимо существует (присуще) — суждение «не-В есть не-А»;

«*однако если второй есть, то не необходимо, чтобы был первый*» — отношение не необходимо существует (не-присуще или привходяще), возможно, может быть — суждение «В может быть А» или «Некоторые В есть А»;

«*но невозможно, чтобы одно и то же было необходимо и когда другое есть, и когда его нет*» — отношение необходимо не существует (антиприсуще) — суждение о невозможном «А не есть не-В»:

Присущность означает утверждение (καταφασις) включенности отношения «во-внутрь», в природу объектов, антиприсущность (αντιφασις) — невозможность этой включенности, отрицание ее существования. Не-присущность (αποφασις) означает, что отношение не обязательно для объектов, оно «во-вне» для их бытийной природы, это отрицание включенности в природу, но не в познавательное внешнее определение. Таков смысл отрицания греческих приставок απο- и αντι-.

Квадрат СЛС Аристотеля универсален. Определение СЛС контрапозитивно, из структуры квадрата выводимы *modus ponens и modus tollens*, обращение суждений наглядно просто, привходящее (утраченное в классической логике) допускает диалектическое сосуществование противоположностей, показаны совместимые и несовместимые объекты. Система открыта, более совершенна: суждение не замыкается на себя, родовой термин может привлекать новые отношения. Квадрат СЛС объединяет логичность и диалектичность (обычно противопоставляемые друг другу), и адекватно отображает логику предметного мира.

3. Аристотель познал логос предметного мира, аналитику тварного, ничем не примиренную раздробленность окружающего мира. Она и остается непримиренной вне христианского мира. Внелогические свершения грехопадения и искупления, воплощенный Логос, создают новую метафизику, в который богословский ум созерцательно, а философский разум мыслительно обнаруживают примирение и совместимость несовместимого в антиномии (Догмат IV Вселенского (Халкидонского) собора, 451 г.). *Антиномия стала основой адекватной логики бытия и познания непредметного мира*. Философия также ощутила потребность в новой парадигме реальности, исходя из посылок христианской онтологии. «Прогрессивные физики и логики приходят к мысли о зависимости логики от природы познаваемых объектов» [1].

4. Н. А. Васильев утверждал: если суждение не самопротиворечиво, т. е. истинно с точки зрения Истины, то оно может содержать противоречие, возможное в логике «иного мира». Непогрешимое суждение обнаруживает в себе противоречие, если допустить реальность, в которой не-А отрицается не по признаку несовместимости с А, как в СЛС, но по причине самобытности и становится совместимо с утверждением. Допуская такую онтологию, Н. А. Васильев создает «индифферентное» суждение: «*S* есть *A* и не есть *A* зараз» [2]: в *истинном S* совпадают основания для утвердительного и отрицательного суждения.

Н. А. Васильев незаметно для себя делает два открытия, до сих пор непризнанные. Он открыл треугольник контрарных суждений, где его акцидентальное суждение суть не что иное, как возрожденное Аристотелево привходящее. Обосновав индифферентное суждение, он подвел логическую базу под формальную теорию антиномии, которой так не хватало христианской философии.

5. Отец Павел Флоренский начинает рассматривать противоречие с вопроса: «Как возможно из *условного* материала человеческого ума построить *безусловную* формулу Истины Божественной?» [3, с. 146]. Истина вбирает в себя всё многообразие жизни, она не боится возражений, потому что все возражения (их предел в виде отрицания), она уже включает в себя и сочетает с утверждениями. Истина есть антиномия, которая становится явной, когда мы начинаем высказывать истину словесно. Формула антиномии о. П. Флоренского: если из антитезиса следует тезис, а из тезиса следует антитезис, и при этом оба они *существуют* и оба они *истинны*, — то это есть антиномия. Если Н. А. Васильев затрудняется с наглядными примерами, то у о. П. Флоренского в христианской догматике их изобилие [3, с. 164—165].

6. Следуя онтологии С. Л. Франка, мы должны признать: а) предметный слой бытия; б) духовный мир человека; в) «слой реальности, который в качестве первоосновы… объединяет и обосновывает оба эти различные и разнородные мира» [4, с. 20]. Каждый слой бытия наделен своей логической сообразностью, ведущей к «постижению непостижимого» — к по-

знанию реальности. Все предметное утверждается на начале «*либо одно, либо другое*», на выборе, на отвержении одного в пользу другого или предпочтении одного за счет другого, о чем исчерпывающе сказано у Аристотеля. Преодолевая предметную раздробленность, мы приходим к началам непредметной духовной природы через принцип «*и то, и другое*», с которым мы познакомились у Н. А. Васильева и о. П. Флоренского. К началам непостижимой Божественной природы приступаем через еще более «интимный» принцип «*ни то, ни другое*». Полнота познания возможна лишь через совмещение двух последних принципов преодолением отрицания. Эту антиномию антиномий С. Л. Франк полагает в основание онтологии и называет трансрациональным антиномическим монодуализмом, воплощающим ведающее неведение.

7. Ведающее неведение есть совершенная логическая форма познания. «Я знаю, что ничего не знаю». Разум, связанный рациональностью, не постигает *сущности* непостижимого, но осознает его антиномичную *форму* (двух суждений, состоящих в противоречии). Истина «воцаряется» в несказанном единстве между этими суждениями, а не в какой-то логической фиксации связи между ними. Познанная Истина остается непостижимой, как логически невыразимое единство познаний, которые в сфере отвлеченно-логического синтеза остаются несогласимыми, но созерцаемыми. С этой позиции логика становится неисчерпаемым логосом новых откровений реальности.

Литература

1. Васильев Н. А. Воображаемая логика [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.philosophy.ru/library/logic/vas/imlg.html. — Дата доступа: 20.04.2010.
2. Васильев Н. А. Логика и металогика [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.philosophy.ru/library/katr/logic/vasijlev/vas_meta.html. — Дата доступа: 20.04.2010.
3. Флоренский Павел, священник. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — Репринтное воспроизведение издания 1914 г. — М., 2002.
4. Франк С. Л. Непостижимое (онтологическое введение в философию религии). — М., 2007.

И. И. Терлюкевич, Н. И. Мушинский

ЛОГИКА И ЭТИКА П. АБЕЛЯРА КАК ПРИМЕР КОНСТРУКТИВНОГО ДИАЛОГА НАУКИ И РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ

Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических традиций приобретает особое значение в начале третьего тысячелетия. Перед белорусским государством и обществом в условиях мирового финансово-экономического кризиса, обострения экологических проблем, выразившихся в глобальном потеплении климата и истощении энергетических ресурсов, с появлением практики международного терроризма и активизацией деструктивных религиозных культов, возникает задача упрочения моральных основ семьи, физического и нравственного здоровья личности. Исторический опыт Беларуси свидетельствует, что в решении этой задачи особую роль традиционно играли христианские ценности, которые динамично развивались на основе поликонфессионального диалога и конструктивного взаимодействия различных религиозных направлений (в отличие от сопредельных государств, где обычно доминировала одна концепция: католицизм в Польше, протестантизм в Швеции, православие в России). На протяжении советского периода в условиях диктата марксистской идеологии эта ситуация творческого обмена мнениями на основе толерантности, плюралистичности и приоритета духовных ценностей во многом оказалась утрачена, поэтому белорусское национальное возрождение предполагает восстановление более тесного сотрудничества органов государственной власти, институтов гражданского общества, светских ученых и служителей Церкви в сфере духовно-нравственного воспитания личности.

В мировой духовной культуре существуют исторические примеры, когда *наука* и *религия* не конкурировали между собой, а совместно решали образовательные и воспитательные задачи; эти факты всегда являлись особенно ценными для Беларуси, в силу ее статуса трансграничности, многонациональности и разнообразия религиозных течений. В частности, средневековый философ Пьер Абеляр (1079—1142) подробно конкретизировал *логический* инструментарий научного мышления, который впоследствии в рамках своей *этической* концепции применил для усиления воспитательного воздействия в духе религиозных ценностей хри-

стианства. Его рассуждения являются ярким примером конструктивного *диалога научного доказательного дискурса* и *религиозной веры*, обретающим новую актуальность в наши дни.

Логика — это философская наука, которая изучает основные законы и формы человеческого мышления, исследует структуру речевой деятельности как эффективного средства общения. Такие формы мысли, как *понятие* (его языковой эквивалент — имя), *суждение* (высказывание), *умозаключение* (логический вывод), отражают объективные свойства природного мира и многовековой опыт практической преобразовательной деятельности людей.

П. Абеляр считает, что критический разум на основе логики призван подкреплять положения религиозной веры, усиливая тем самым их воспитательное воздействие: «Ни один разумный среди нас не запрещает исследовать… веру при помощи разумных доказательств, и… возникшая в таком споре истина разумного доказательства сильнеее, чем приведенный авторитет» [1, с. 354—355]. Являясь одним из создателей концепции «двух истин», Абеляр исследует многочисленные формально-логические противоречия священных текстов, стремясь разъяснить их с позиций научного разума и повседневного здравого смысла.

Конкретизируя теоретические основания логики как философской науки, Абеляр обобщает положения Аристотеля, Цицерона, Боэция, других известных ученых эпохи Античности. Их методологические разработки он с успехом применяет к анализу теологических и общефилософских проблем в их прикладном выражении. Известен его вклад в разрешение «проблемы универсалий», где он придерживается умеренного *номинализма*, не допуская самостоятельного существования общих понятий «до вещей» или «в самих вещах», но и не отождествляя их с «колебаниями воздуха», звуками речи. Абеляр воспроизводит концепцию *реализма*, однако подчеркивает: «Но об универсалиях говорят также как об именах… Но речь идет не о виде в собственном смысле слова, потому что называние не субстанциально, но актидентально» [1, с. 64]. Трактовка Абеляра заслужила наименование «концептуализма», поскольку он считал, что общие понятия заключены в сознании человека, являются его «концептами».

Исходя из подобных идей, Абеляр предлагает решать конкретные проблемы морали, разрабатывает понятийный аппарат *этической науки*: «Мы… обсудим — в соответствии с… сущностью этики — то, что есть высшее благо, и пути его достижения» [1, с. 355]. Из этого первоначала выводятся остальные моральные ценности, имеющие важное воспитательное значение в повседневной жизни. В контекте возвышенных духовных идеалов, философ делает вывод, что «высшее благо человека — это сам Бог, который один собственно и абсолютно называется Высшим благом… Ведь даже сама кара, которую Бог налагает на его неблагость, свидетельствует о праведности Бога» [1, с. 388]. Действительно, религия, через веру в Единого Бога как источник мирового порядка и всеобщего блага, стремится уравнять всех людей в их моральных правах, популяризирует идеалы добра и милосердия.

Источником зла является греховная воля человека, из сиюминутной корысти пренебрегающая общечеловеческими нравственными нормами, нарушающая при этом «установленный Богом порядок», то есть — презирающая и отвергающая Бога, не верящая в его всемогущество и всеблагость: «Тем самым мы очевидно неправедны, потому что хотим совершить неправедное, но не хотим подвергнуться беспристрастному праведному наказанию: праведная кара неприятна, неправедное же деятие приятно» [1, с. 254]. Злодей и корыстолюбец, не задумываясь об этом, своими поступками принижают божественный замысел; считают, что они лучше Бога разбираются в сложившейся ситуации и стремятся «улучшить» божественный порядок.

Тем самым любой безнравственный поступок, по мнению Абеляра, есть отпадение от Бога, «страдаем мы от… презрения Бога, потому что Он наиблагой… Потому… презрение Его влечет за собой более тяжкую кару… Тогда… Он будет мстить за свое презрение… Мы чувствуем присутствие Бога, от Которого ничто не может укрыться» [1, с. 289]. Действительно, разрушая систему нравственных отношений в обществе, человек вредит сам себе; получив сиюминутную выгоду, он пострадает гораздо сильнее, когда наступит упадок морали и подобные поступки станут общим правилом. К примеру, украв какую-то вещь, и внеся этим свой вклад в дестабилизацию социальной системы, через некоторое время он может потерять все свое имущество и даже собственную жизнь (примеры такого рода можно в избытке наблюдать в эпоху духовно-нравственного кризиса на постсоветском пространстве).

На подобных примерах религия воспитывает человека, «не стоит обвинять Бога в неправедности, ибо Он… пользуется даже злом во благо и наилучшим образом располагает то, что является наихудшим» [1, с. 293]. Тем самым этика Абеляра с логическим изяществом разре-

шает проблему *теодицеи* (почему всеблагий и всемогущий Бог допускает существование зла в реальном мире). Философ ловко оперирует логическими парадоксами: «Закон — благо, ибо он ставит запрет на грех. Смерть же — зло, потому что она — дань греху. Но… злодеи могут пользоваться Законом во зло, хотя Закон — благо, и благие умирают во благо, хотя смерть — это зло» [1, с. 359]. При этом от подчеркивает единомыслие науки и религии в *аксиологическом* вопросе происхождения моральных ценностей: «Известно, что [еще] до… законодательных предписаний, большая часть их содержалась в естественном законе, который… состоит в любви к Богу, и… весьма почиталась справедливость» [1, с. 322]. Различие состоит только в средствах языкового выражения; описывая символический диалог Философа, Иудея и Христианина, Абеляр говорит устами Философа: Боэций «откровенно показывает, что блаженство полагалось как воздаяние за праведную жизнь, и нам нужно жить праведно по интенции… Это-то блаженство… Эпикур и называет удовольствием, а… Христос Царствием Небесным. Важно ли, каким именем это называется?» [1, с. 361—362]. Абстрактные философские идеи не всегда доступны обычному человеку, поэтому религия популяризирует систему морали через понятие Единого Бога, призывает любить Бога и человека как божественное творение: «Действительно, …у Бога… одна только любовь заслуживает имя добродетели» [1, с. 365]. В этом качестве религия полностью сохранила свое значение, несмотря на все новейшие открытия естественных наук; более того, ее призывы к добру и единению обретают новое содержание в эпоху техногенного кризиса современной цивилизации. Этика и логика П. Абеляра наглядно раскрывают необходимость эффективного сотрудничества ученых и служителей Церкви в деле духовно-нравственного воспитания.

Литература

1. Абеляр П. Теологические трактаты. — М., 1995.

І. М. Бабкоў

МІСТЫЧНАЯ НАВУКА АНДРЭЯ ТАВЯНСКАГА: СПРОБА РЭКАНСТРУКЦЫІ

Андрэй Тавянскі нарадзіўся 1 студзеня 1799 г. у маёнтку Антошвінцы (Antoszwince) непадалёку ад Вільні. Вучыўся ў Віленскай гімназіі, потым у Віленскім універсітэце, на аддзяленні права і маральных навук.

Ва ўніверсітэце займаў пазіцыю хутчэй кансерватыўную — браў удзел у Таварыстве антышубраўцаў, якое аб'ядналася пазней з Таварыствам віленскіх літаратараў. Праўда, на чым грунтавалася гэта пазіцыя, да канца не ясна.

У 1818 г. пакінуў навучанне (не прайшоўшы поўнага курса) і распачаў працу ў якасці памочніка сакратара Віленскага гарадскога суда.

Ужо пасля ўніверсітэту надрукаваў у «Тыгодніку Віленскім» літаратурную замалёўку «*Праўдзівае здарэнне*» і пазней сказаў Гашчынскаму, што «калі б не прыняў сваёй місіі, дык заняўся б паэзіяй».

Тым не менш, распачаў кар'еру праўніка — стаў рэгентам Віленскага земскага суда (1824) і, урэшце, асэсарам-суддзёй Галоўнага Віленскага суда (1827).

Але 11 мая 1828 г. ў Віленскім касцёле бернардынцаў атрымаў *прасвятленне*, у якім яму адкрылася яго місія.

Пачаў гуртаваць вакол сябе кола слухачоў і прыхільнікаў: Фелікса Гута, Валентыя Ваньковіча, пані Ксаверыю Дэйбель ды інш.

У 1832 г. паехаў у Пецярбург. Але ўжо ў 1833 г. атрымаў пастанову паліцыі аб прымусовым выездзе. Вярнуўся ў Вільню і праз год выехаў на Захад. Жыў у Карлавых Варах, Дрэздэне, Празе. У 1837 г. вярнуўся на радзіму, дзе пасля смерці бацькі яго чакала спадчына.

11 мая 1839 г. атрымаў наступнае прасвятленне.

Як потым сам прыгадваў «паўстаў у Антошвінцах на небе крыж белы ў моцным святле. У гэтах дзень з'явілася Маці божая з рукой, выцягнутай да Францыі».

Прадаў усю маёмасць і выехаў у Парыж. Па дарозе сустрэўся з генералам Янам Скржынецкім, якому паспрабаваў растлумачыць свае ідэі. Генерал становіцца яго прыхільнікам, а запіс

размовы з ім кладзецца ў аснову першага тэксту, у якім выкладзены ідэі Тавянскага, — *«Бяседа»*.

У Парыжы трапляе ў хвалю чаканняў духоўнага лідара, чалавека, які кардынальна абновіць эмацыйны і ідэйны гештальт польска-літвінскай эміграцыі. Але *майстра з Літвы* пазбягае публічнасці, імкнучыся захаваць асабістае, інтымнае вымярэнне духоўнай работы.

20 ліпеня 1841 г. сустрэўся з Міцкевічам. У выніку адбываецца цудоўнае выздараўленне Цаліны, жонкі Міцкевіча, што ўжо доўгі час знаходзілася ў стане псіхічнай нераўнавагі. 27 верасня — прамаўленне ў Нотр-Дам, адно з першых публічных выступленняў Тавянскага.

У чэрвені 1842 г. утвараецца Кола Справы Божай, у якое ўваходзяць Міцкевіч, Славацкі і іншыя вядомыя асобы эміграцыі.

У 1842 г. высланы з Францыі. Выехаў у Бельгію. Потым у Швейцарыю, дзе жыў да канца жыцця. Памёр 13 мая 1878 г.

Нягледзячы на тое, што існуе аўтарызаваны корпус тэкстаў, якія захацеў пакінуць пасля сябе сам аўтар, — тры тамы, падрыхтаваныя і выдадзеныя ў Турыне Станіславам Фалькоўскім і Каролем Байкоўскім, — мы толькі ў вельмі спецыфічным сэнсе можам гаварыць аб «творах» Тавянскага.

У аснове спадчыны Тавянскага — яго размовы і фрагменты выказванняў на самыя розныя тэмы, што засталіся ў лістах, запісах размоў, успамінах і г. д. Гэты *корпус выказванняў* значна перавышае тое, што мы маглі б назваць уласна творамі. У той жа час мы мусім прызнаць, што гэта фрагментаванасць, кантэкстуальнасць думкі не з'яўляецца чымсці выпадковым, больш за тое, менавіта кантэкстуальнасць можа быць названа важнай уласцівасцю духоўнай работы Тавянскага і асаблівасцю яго стылю.

Тавянскі практычна ніколі не працаваў з ідэямі, адарванымі ад кантэксту, з абстрактнымі сутнасцямі.

Існуюць толькі два тэксты, якія мы ў пэўным сэнсе можам назваць трактатамі. Гэта «*Бяседа*» і «*Вялікі Перыяд*».

«Бяседа» — гэта запіс размовы, якая адбылася ў рэальнасці між Андрэем Тавянскім і генералам Янам Скржынецкім 17 студзеня 1841 г. Існуюць дзве рэдакцыі гэтага тэксту. Першая была надрукавана ў 1842/1843 гг. непрыяцелямі Тавянскага. У першы том твораў трапіла другая рэдакцыя, якая датуецца 1860 г. Станіслаў Пігонь у сваім падборы твораў Тавянскага надрукаваў першую рэдакцыю, палічыўшы яе больш смелай і больш аўтэнтычнай. Што выклікае пэўныя пытанні, бо нават першае параўнанне дзвюх версій паказвае, што другая рэдакцыя — гэта проста адрэдагаваны і канцэптуалізаваны варыянт асноўнага тэксту.

«Вялікі перыяд» з'явіўся ў 1844 г., скончаны 27 сакавіка. Адразу быў высланы Міцкевічу, які зачытаў яго рэшце братоў толькі 19 красавіка 1845 г. Рукапіс твора захоўваецца ў музеі Міцкевіча ў Парыжы. Але не арыгінал, а копія, перапісаная рукой Аляксандра Ходзькі.

Як мы бачым, і першы, і другі твор з'явіліся ў выніку пісьмовай фіксацыі некаторых рэчаў, выкліканых патрэбай камунікацыі на адлегласці.

Турынскае выданне твораў Тавянскага з'яўляецца найбольш аўтарытэтным і, што больш істотна, аўтарызаваным. Але гэты статус прывёў таксама да некаторых рэвізій, пераробак і рэтраспектыўных змен.

Нельга сказаць, што Тавянскі быў абдзелены ўвагай, як пры жыцці, так і пасля смерці. Але гэта надзвычай спецыфічная ўвага, у выніку якой склаўся адмысловы вобраз. І вобраз гэты практычна не пераглядаўся ад сярэдзіны XIX ст.

Гэта быў вобраз адмоўнага персанажа культурнай гісторыі, амаль авантурыста, зрэшты, чалавека, які спакусіў і звёў Міцкевіча.

Але хаця і ясна, *адкуль* ён яго звёў — з класічнай патрыятычнай пазіцыі, — значна менш зразумела, *куды* звёў. Нягледзячы на шматлікія разгляды, няясным застаецца самае істотнае — сутнасць навукі Майстра Андрэя.

Трэба прызнаць, праблематыка «тавяншчыны» даўно выціснута на перыферыю інтэлектуальнай гісторыі рэгіёна, а даследчыкі пераважна спаборнічаюць у больш радыкальнай дэканструкцыі, развянчанні і выкрыванні Тавянскага.

Да таго ж трэба адзначыць, што большасць даследчыкаў зачараваныя гісторыяй узлёту і распаду Кола Справы Божай. Вынікам гэтага праекта стаў тэзіс аб унутранай таталітарнасці калектыўнага дзеяння, аб немагчымасці татальнай рэгламентацыі духоўнага жыцця. За Колам замацаваўся вобраз секты, з усімі адмоўнымі канатацыямі, што яму спадарожнічаюць.

Адным з першых, хто паспрабаваў акрэсліць Тавянскага пазітыўна, быў Станіслаў Пігонь, у яго віленскі перыяд. Пігонь паспрабаваў псіхалагізаваць Тавянскага, падвесці пад яго містыцызм у якасці асновы пэўны псіхалагічны тып асобы.

Напрыканцы стагоддзя да Тавянскага звярнуліся прадстаўнікі Варшаўскай школы гісторыі ідэй (Сікора, Валіцкі, Гурскі), праінтэрпрэтаваўшы яго спірытуалізм як бунт супраць розуму, як кансерватыўны антыасветніцкі містыцызм.

У беларускай і літоўскай інтэлектуальнай гісторыі Тавянскага проста не існуе. І гэта ігнараванне тым больш дзіўнае, бо і для сваіх суродзічаў, і для еўрапейцаў Тавянскі выступаў як ліцвін, *Майстра з Літвы*.

У дадзенай працы хацелася б прапанаваць тое, што можна назваць пазітыўнай тэрыторыяй, на якой было б магчыма разуменне «падзеі» Тавянскага.

У пошуках пазітыўнай тэрыторыі мы мусім звярнуцца да традыцыі, якую Жэрар дэ Нэрваль назваў традыцыяй «рэвалюцыйнага містыцызму», што асабліва буйна расквітнела ў XVIII ст.

Сваімі каранямі гэта традыцыя сягае да хрысціянскага містыцызму (Якуб Бёмэ, Майстар Экхарт) і алхіміі, але ў XVIII ст. яе істотна трансфармавалі такія постаці, як Марцінез, Сведэнборг і Сэн-Мартэн.

Гэта традыцыя была своеасаблівым ценявым бокам Асветніцтва, чымсьці накшталт іманентнага самакрытыцызму эпохі розуму. Накладаючыся, а часткова і перакрыжоўваючыся з масонскімі практыкамі, яна стала важнай ідэалагічнай сілай эпохі.

У аснове гэтай традыцыі ляжаў адмысловы хрысціянскі спірытуалізм, трансфармаваны ідэаламі і спадзяваннямі эпохі розуму.

Спірытуалізм зыходзіць з анталагічнага тэзіса пра існаванне іншага плану Быцця, іншай рэчаіснасці, чым тая, што апазнаецца пачуццямі і спазнаецца розумам.

Гэта іншая рэчаіснасць з'яўляецца рэчаіснасцю Духа. У хрысціянскай дагматыцы Святы Дух з'яўляецца адной з іпастасей Бога.

У той жа час дух як нематэрыяльная субстанцыя, якая мае індывідуальнасць, адрознасць, асобнасць, — гэта ідэя выклікала пэўныя перасцярогі. Непасрэдная камунікацыя з духамі была выключным і небяспечным досведам для хрысціянства.

Спірытуалізм з'яўляўся істотным складнікам хрысціянскай традыцыі, хаця развіўся ў баку ад яе.

У Рэчы Паспалітай і (пасля падзелаў) у Паўночна-Заходнім краі яе прадстаўнікамі былі такія вядомыя асобы, як Тадэвуш Грабянка, Антоні Пошман і, канешне, Юзаф Алешкевіч.

Тадэвуш Грабянка, містык і тэосаф канца XVIII ст., нарадзіўся на Падоле, але пачаў сваю рэлігійную кар'еру ў Францыі, дзе заснаваў супольнасць Новы Ізраэль. Ён быў прыхільнікам Сведэнборга, знаёмы з Каліостра, блізкі да Сэн-Мартэна.

Пік росквіту яго дзейнасці прыпадае на 1785 г., калі ў Авіньёне, на поўдні Францыіі ён выбудаваў Храм, дзе як кароль і першасвятар вёў набажэнствы. Пад канец XVIII ст. пераехаў у Пецярбург, дзе да смерці ў 1807 г. меў невялікае кола прыхільнікаў.

Грабянка верыў у другі прыход Ісуса Хрыста, які мусіў адбыцца каля 1835 г., сябе ён лічыў вестуном. Верыў у непасрэдную камунікацыю з небам праз пасрэдніцтва духаў, даступную для выбраных. Пра сябе паведамляў, што меў размовы з анёламі, духамі святых і з Богам.

Але калі Грабянка і Пошман былі людзьмі мінулай эпохі, дык Аляшкевіч быў важнай постаццю, што непасрэдна паўплывала на рамантычнае ўяўленне. З ім бачыўся Міцкевіч у Пецярбургу, з ім быў знаёмы Ян Баршчэўскі.

Гэту традыцыю наследуе рамантычны спірытуалізм, але істотна трансфармуе яе.

Будзем разумець пад рамантычным спірытуалізмам — у самым агульным сэнсе — разнастайныя практыкі эпохі, звязаныя з адухаўленнем часу і прасторы.

У цэнтры гэтых практык знаходзілася ідэя духу як нематэрыяльнай субстанцыі, якая да таго ж індывідуальная.

Безумоўна, эпоха рамантызму не была першай эпохай, якая звярнулася да ідэі духу. Рамантыкі звярталіся да ўсёй традыцыі спірытуалізму, але не супадалі з ім.

Эпоха рамантызму радыкальна парывае са знешняй формай — з рытуаламі, ложамі, ступенямі, пасвячэннямі, — са спробамі навязаць пэўную знешнюю іерархію ў сферы духу. Важна толькі тое, што ты сам адчуў і перажыў.

Генеалагічна дух замяніў рамантычнае уяўленне. Ідэя духу, такім чынам, — гэта механізм індывідуалізацыі ўніверсальнага.

Рамантычны спірытуалізм у нашым кантэксце адсылае не да дактрыны, сістэмы альбо тэорыі, а хутчэй да пэўнага інтэлектуальнага поля, у якім ідэя духу была дамінантнай. У гэтым

інтэлектуальным полі працавала рамантычная думка, выстройваючы сістэму паняццяў, канцэптуалізуючы рамантычны досвед.

У той жа час унутры гэтага спірытуалізму існавала зона спірытуалізму ў вузкім сэнсе, досведу калі не непасрэднай «камунікацыі з духамі», дык хаця б ведаў пра такую камунікацыю.

Рамантычны спірытуалізм традыцыйна з'яўляецца праблемай для гісторыі філасофіі. І не толькі таму, што сам аналіз тэкстаў і ідэй патрабуе больш вытанчанага інтэлектуальнага інструментарыя, чым гэта можа прапанаваць гісторыка-філасофскі аналіз, а яшчэ і таму, што гутарка ідзе не толькі пра тэксты і ідэі. Але і пра чалавека.

Узвышэнне духу, лёс, наканаванасць, форма душы, аб'яўленыя і пражытыя праўды — усе гэтыя словы выглядаюць цьмянымі і няпэўнымі як паняцці і ў той жа час дакладнымі і акрэсленымі як знакі, азначэнні пэўнага досведу.

Было б не зусім карэктна казаць аб «ідэях» Тавянскага, яшчэ ў меншай ступені мы можам ужываць тэрміны «тэорыя» альбо «сістэма». Найбольш адэкватны тэрмін у дачыненні Тавянскага — навука.

Гаворачы пра форму душы, мы уступаем ў сферу спірытуалістычнай антрапалогіі. Сама ідэя формы душы звязана і з разуменнем прынцыповай няроўнасці ў сферы духу. Але гэта няроўнасць не мае нічога агульнага з сацыяльнай альбо палітычнай іерархіяй. Хутчэй яна звязана з розным месцам асобы ў духоўнай прасторы і з'яўляецца вынікам унутранага дзеяння альбо унутранага чыну асобы ў мінулых перараджэннях. У гэтым сэнсе форма душы падобна да ідэі кармы ў будысцкай традыцыі.

Але гэта форма душы не мае нічога агульнага з наканаванасцю, дэтэрмінаванасцю. Чалавек — прынцыпова, анталагічна свабодны. І месца гэтай свабоды — чалавечае сэрца.

У аснове вучэння Тавянскага — узрушэнне чалавечага сэрца, узрушанасць. Узрушэнне — вельмі важны момант, можна сказаць і стартавы, і асноўны момант навукі Майстра.

Крыніцай узрушэння могуць быць самыя розныя эмоцыі, але вынікам з'яўляецца пэўная адкрытасць чалавечага сэрца. Чалавечае сэрца выступае пэўным камертонам, які знаходзіць сябе ў рэзанансе са сферай нябачнага.

У адказ пачынае рэзаніраваць сфера духаў: калоны духаў скіроўваюцца ў чалавечае сэрца і ўзмацняюць той тон, які быў вольна выбраны чалавекам.

Гэта ўзрушэнне і належыць практыкаваць і пільнаваць ва ўсіх формах, ва ўсіх сферах жыцця.

Вельмі важным для практыкаў было патрапіць у тон.

Свет бачыцца не з матэрыяльнай перспектывы і не з ідэальнай. Мы маглі б назваць гэта музыкай свету. Але музыкай, вядома, у метафізічным сэнсе.

Унутранае дзеянне паводле Тавянскага — гэта не герметычна адасоблены ад свету акт, які мусіць яшчэ быць пераведзены навонкі. Наадварот, няма ніякай мяжы між знешнім і ўнутраным, якую мы мусілі б пераходзіць.

У гэтым сэнсе ў аснове навукі Тавянскага знаходзіцца сітуацыя этычнага выбару, у якой чалавек падставова вольны.

Уласна Кола Справы Божай і паўстала як спроба пэўнай супольнасьці, камертона. Як супольнае памкненне выйсці за межы прафаннага, штодзённага досведу. Але, трапляючы патой бок, удзельнікі са здзіўленнем знаходзілі, што яны бяруць *розны тон*.

Ці ёсць у гісторыі ідэй сродкі для адэкватнага разумення такога кшталту навукі? Як гэта *назваць* і дзе *размясціць*?! Зрэшты, якія высновы мы маглі б зрабіць?

У гэтым сэнсе мы можам гаварыць пра логіку самой традыцыі, пра тыя драматычныя пераўтварэнні, што адбываюцца з хрысціянствам у часы ранняга мадэрнізму.

Дзве рэчы — секулярызацыя і высоўванне навукі — інтэрызуюць хрысціянскі досвед, адсоўваюць яго з цэнтра сацыяльнай прасторы, і само хрысціянства вымушана шукаць сабе сацыяльную функцыю, а гэта значыць у пэўным сэнсе апраўдвацца перад мадэрнізмам.

Сутыкненне з іншымі рэлігійнымі традыцыямі прыводзіць да спробаў «узбагаціць» хрысціянскі досвед, выйсці за межы тых традыцыйных формаў, у якіх ён інстытуалізаваўся цягам еўрапейскай гісторыі.

Традыцыя падыходзіць да такога месца, у якім досвед знешніх формаў культуры, што абапіраецца на пэўныя сацыяльныя інтстытуцыі і ў гэтым сэнсе з'яўляецца непазбежна калектыўным, пачынае бачыцца як недастатковы і замяняецца досведам асабістым — не проста індывідуальнае прысваенне культурных формаў, але менавіта такая асабістая трансмутацыя, у выніку якой рэлігійны досвед стаецца ўнутраным і па-над індывідуальным.

У выніку з'яўляюцца такія постаці, як Сёрэн Кіркегор і Эмерсан, Уільям Блэйк і Жэрар дэ Нэрваль. Сярод іх знаходзіць сябе і Анджэй Тавянскі.

Тавянскага нельга ацэньваць зыходзячы з крытэрыяў «навізны» альбо «распрацаванасці» яго дактрыны. Тавянскі наследуе пэўную традыцыю і зыходзіць з асабістага досведу. І якраз гэта супадзенне асабістага і традыцыйнага і з'яўляецца самым важным.

Тавянскі — знак спеласці традыцыі і ў той жа час чалавек канца «сармацкай цывілізацыі».

Літаратура

1. Towiański A. Wybór pism i nauk. Oprac. S. Pigon. — Wyd. 2, przejrzane i rozszerzone. — Kraków, 1922.

А. С. Табачков

НАСЛЕДИЕ Ф. НИЦШЕ И ПОЗНАНИЕ ПРОШЛОГО: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Понимание интерпретации (реинтерпретации) как прежде всего процедуры аксиологического анализа превратилось в процессе освоения и метатеоретической адаптации дискурса философии Ф. Ницше в слишком тесную, явно ограничивающую свободу интерпретирующего связь. Сам познавательный интерес стал восприниматься как манифестация личной духовной близости к тому или иному комплексу ценностей. Вследствие этого почти каждый дискурс социально-гуманитарного знания стал оценкой и демонстрацией личного отношения, апологией или проклятием своего предмета. Причем это проявилось даже в проектах, авторы которых явно пытались подобного развития избежать: так, изначально позиционируемый как логико-философский и методологический анализ, дискурс К. Поппера превратился в некий поиск в прошлом мышления виновных в тоталитаризме XX в. (имеются в виду, прежде всего, такие его работы, как «Нищета историцизма» и «Открытое общество и его враги»). Но, разумеется, особенно сильное влияние такая импликация концепции интерпретации Ницше оказала на историческую науку, где не только к текстам, но и непосредственно к их авторам и сегодня свободно применяют примитивный политический критерий «правого — левого».

Вполне очевидно, что это широко практикуемое и в настоящее время обязательное отнесение себя и своего дискурса к той или иной системе ценностей ущербно также и с этической точки зрения: оно ведь подразумевает лишь частичную нравственную ответственность, уже случившееся делится, таким образом, на то, чему согласен наследовать, к примеру, историк как моральный субъект, и на то, от чего он отказывается. Конечно, в предприятии личного духовного проживания человек чувствует себя увереннее, когда думает, что он «принял дела» *исключительно* у Августина, Свифта или даже у самого Христа; сконструированная по такому принципу культурная родина, безусловно, способна утешить, но такого рода выборочный «духовный патриотизм» может быть прибежищем для кого угодно, но не для настоящего интеллектуала. Не трудно также заметить, что такая сепарация, помимо прочего, входит в явное противоречие с основополагающей интенцией философии самого Ф. Ницше, сказавшего, что «проклясть и изгнать из мысли что-либо, значит проклясть и изгнать из мысли все» [1, с. 584] (перевод мой. — *А. Т.*).

Поэтому обвинять Ницше в том, что он своим видением интерпретации заложил основы произвольного обращения с историческим прошлым (или его игнорирования, характерного для интеллектуальной ситуации «вечного сегодня» фашизма и родственных ему режимов: «Быть юным означает быть способным забывать. Мы, итальянцы, гордимся, конечно, нашей историей, но мы не нуждаемся в ней как в постоянном ориентире для наших поступков». Бродреро. Из выступления на IV международном конгрессе по интеллектуальному сотрудничеству, Гейдельберг, 1927 г.; [цит. по: 2, с. 184]; перевод автора. — *А. Т.*), достаточно бессмысленно — с тем же успехом можно предъявлять претензии Аристотелю с его известным тезисом о преимуществе поэзии над историей.

Реальные претензии, по-видимому, следует предъявить самому превалирующему в социально-гуманитарном знании и во многих течениях философии способу мышления, предпо-

читающему оперировать только феноменально явленным и уже артикулированным в культуре материалом. Сам Ницше в «Воле к власти» писал: «Я с изумлением вижу, что наука наших дней смиренно соглашается ограничить область своего исследования только миром явлений: что касается истинного мира — каков бы он ни был — то у нас не имеется будто бы соответствующих органов изучения. Здесь мы можем теперь же спросить: посредством какого же органа познания добыто самое это разделение?..» [3, с. 840]. Причем эта давняя привязанность к позитивному феномену парадоксальным образом преподносилась и преподносится как доказательство приверженности объективному знанию.

На самом деле и кантовская «Ding», и ее отрицание Ницше принадлежат одному и тому же способу понимания мира, где к вещи принято применять, прежде всего, критерий «моя — не моя» (проявляющийся в познаний исторического прошлого в присваивающих интенциях интерпретативной репрезентации [4, с. 136]), собственнический критерий оценки возможности контроля и манипуляции («…В сердце нашем гнездится одна забота — что бы «принести домой»« — скажет сам Ницше о «медоносцах духа» [3, с. 288]). Ведь иначе почему «вещь для себя» и «вещь для других» вообще преподносятся и воспринимаются именно как оппозиция?

Но даже сильная нелюбовь к Канту — «…Кант, или Cant…» [4, с. 148] — побудившая Ницше к использованию прямых контрадикций постулатам его философии, все-таки не помешала ему в итоге сформулировать императивный принцип «Для познающего прекращается всякое право собственности» [3, с. 931].

Конечно, вещь, значимым (аффективным) образом существовавшая для других вещей, но более недоступная для артикулирования в терминах позитивной модальности, это, безусловно, достаточно сложный — если в данном случае вообще применим этот термин — объект приложения усилий познания. Ее нельзя понять и истолковать привычным образом, нельзя сделать собственностью мышления. Но длящаяся неспособность или нежелание вообще каким-либо образом *принимать во внимание* подобные, неявленные вещи, просто «…спросить себя — непонятное мне не есть тем самым непременно и нечто неосмысленное?» [3, с. 516], свидетельствуют о том, что в социально-гуманитарном знании позитивизм оставил след более глубокий, чем в естественнонаучных дисциплинах: ведь, к примеру, физики свободно оперируют концепциями наподобие «темной материи». Неужели история эволюции духа должна уступать в смелости своих теоретических конструктов истории эволюции материи?

Непосредственно в области познания прошлого эта вышеупомянутая особенность мышления выразилась в том, что все латентное случившееся, не попавшее в архивы и хроники или по произволу оттуда изъятое, просто не принимается в расчет и полагается никогда не существовавшим. А ведь можно предположить, что — помимо, конечно, действительно незначительного — дискурсивно не зафиксированным оказалось многое подлинно важное, например, то, о чем просто нельзя было в свое время писать или даже думать, то, что в свете понимания той или иной эпохи было сочтено неправдоподобным, то, наконец, что всерьез напугало человека и о чем он постарался поскорее забыть.

В такой одномерной парадигме связь событий естественным образом стала примитивно-детерминистской, а сами они сделались просто поводом построения очередного нарратива. Их познание зачастую стало полностью соответствовать ироничной формулировке Ницше: «Познавать» — значит *связывать с предыдущим*: по своей сущности это regressus in infinitum» [5, с. 840]. Вследствие чего, в свою очередь, столь важный «для жизни» перспективный план исторического познания и поныне проявляет себя в формах то примитивной позитивистской футурологии, то в чисто инструментальном, служащем делу простого сохранения власти, поиске в прошлом подходящего аксиологического базиса для текущих идеологических практик.

Литература

1. Nietzsche F. The will to power. — N. Y., 1967.
2. Farganis J. Reading in social theory. — N. Y., 1993.
3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы; пер. с нем. — Минск; М., 2000.
4. Табачков А. Теоретические и интерпретативные элементы в познании исторического прошлого // Філософія. Культура. Життя. Міжвуз. зб. наук. праць. — Днепропетровск, 2008. — Спец. вип.: матеріали V Філос.-богослов. читань «Православ'я у світовій культурі». — С. 135—140.
5. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле; пер. с нем. — Минск, 2003.

Диакон Петр Шитиков

АПОЛОГЕТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Апостол Петр призывал христиан быть готовыми каждому, требующему отчета о вере, дать ответ с кротостью и упованием (1 Петр 3:15). Современный мир по-прежнему требует у каждого верующего отчета об его уповании и надежде. И подобно тому, как первые христиане использовали на благо лучшие достижения своего времени, современному христианину нужно уметь ориентироваться в интеллектуальном пространстве XXI в.

В данной статье предлагается обратиться к вопросу о согласовании веры и разума в понимании отечественных мыслителей. Проблематика русской религиозной философии рубежа XIX—XX вв. во многом созвучна духовным исканиям современного общества. Как и теперь, перед мыслителями «Серебряного века» стоял вопрос об оправдании религии перед лицом секулярного общества.

А. С. Хомяков, размышляя над вопросом соотношения богословия и философии, всегда указывал на предпочтение религиозного источника познания [1, с. 110].

Другой предшественник «русского религиозного ренессанса» Вл. С. Соловьев стремился максимально сблизить пути философии и веры в рамках «философии всеединства». Философ полагал, что для преодоления критики христианства рациональной философии необходимы качественно новые формы выражения евангельских истин [6, с. 175]. Сущность христианства он видит в свободном соединении в богочеловечестве двух природ, божеской и человеческой. Человек есть связующее звено между божественным и природным миром, а в достижении богочеловеческого единства и заключается выход из векового тупика разума.

Самый популярный в Европе русский мыслитель Н. Бердяев отвечал на этот вопрос так: «Философия не может обойтись без религии, религия нужна ей как пища, как источник живой воды… религия питает философию реальным бытием… без посвящения в религиозные тайны и без приобщения религиозным таинствам нет питания» [2, с. 20]. В этом пункте Бердяев приближается к святоотеческой традиции отношения к философии [7, p. 285].

Высокого мнения о философии был прот. В. Зеньковский. Для него очевидно, что христианство не отрицает разум вовсе, но отрицает его возведение в абсолют [4, с. 12]. Это мнение мыслителя находит подтверждение в учении прп. Иоанна Дамаскина. В интерпретации святого учителя философия принимает вид добродетели, достойной стремления [5, с. 38].

Обращение к наследию наших любомудров очень полезно в апологетическом плане, ведь нередко свидетельство философа звучит для светских людей более убедительно, нежели слова святого. Духовные поиски С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, А. В. Ельчанинова, В. П. Свенцицкого, В. В. Зеньковского, Г. В. Флоровского привели их к принятию священства. Они и их товарищи — Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, В. В. Розанов, Л. Шестов, кн. Е. Н. Трубецкой, Н. О. Лосский и многие другие — были глубоко озабочены осмыслением религиозного опыта философии.

Однако следует помнить и совет свт. Василия Великого: «заимствуя у них все, что есть полезного, надо уметь иное и отбросить» [3, с. 345]. Ведь хотя в данном вопросе мнение философов оказывается созвучным учению отцов Церкви, рациональный и даже гностический элемент в их размышлениях порой проступает слишком явно.

Литература

1. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. — М., 2005.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы. — М., 1989.
3. Василий Великий, свт. К юношам о том, как извлекать пользу из языческих сочинений // Творения. — М., 1993. — Ч. IV.
4. Зеньковский В., прот. Основы христианской философии. — М., 1992.
5. Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. — М., 2006.
6. Соловьев В. С. Неподвижно лишь солнце любви... — М., 1990.
7. Quasten J. Patrology. — Westminster, Maryland, 1986. — Vol. 3.

О. И. Давыдик

СТРУКТУРА БОЖЕСТВЕННОГО ИМЕНИ В ФИЛОСОФИИ А. Ф. ЛОСЕВА

А. Ф. Лосев в понимании природы и структуры Божественного имени исходит из исихастской догматики, которая, по его мнению, представляет собой соединение символизма, имяславия и софиологии. Такое сочленение обосновывается тем, что отношения Бога и человека не укладываются в рамки познания, чистого гнозиса. Скорее, они могут представлять собой процесс интерпретации или сообщаемости Бога тварному существу.

К исходной триаде — Одно, Сущее и Становление — Лосев добавляет четвертое, софийное, и пятое, символическое, или ономатическое, начала. Причем четвертое и пятое начала становятся производными из первых трех, которые представляют собою нечто единое. Схема характеристик каждого из начал выявляется следующая: *Одно* — это бытие-в-себе; *Сущее* — это бытия-для-себя; *Становление* соответственно — бытия-в-себе-и-для-себя; *София* — бытия-для-себя-и-для-иного; *Символ* — это чистое бытия-для-иного.

Фукционально за последними двумя закрепляется следующее положение: «Софийное начало утверждает и полагает саму триипостасность… делает ее субстанцией, как бы природой и фактом, как бы телом… Ономатическое начало выявляет и изображает софийно субстанциально утвержденную триипостасность» [1, с. 220—221]. И еще: «Четвертое начало *(София)* осуществляет первые три. Это не есть четверение, ибо четвертое начало само по себе — ничто, начинающее жить только как носитель первых трех начал» [2, с. 281].

Таким образом, обретая специфическую телесность, в триипостасности появляется место для символа, для сообщаемости другому, причем реальность бытия символа не постулируется, однако он устанавливается как принцип, как возможность быть адресатом. К тому же здесь не утверждается обязательность отсылания к Другому: сообщение может быть и самореферентным, однако важно понять, что, благодаря Софии и символу, Абсолют приобретает возможность самопознания и самораскрытия своей энергии. Символ — это сфера проявленности Бога, именно в символе Он обретает способность выражения и траслирования Своей энергии. Категориальным рядом, который предложил Лосев для этой выразительной сферы, выступает следующий: символ, понимание, слово, имя и магическое имя.

По мысли Лосева, апогеем самораскрытия Божественной энергии является имя Бога, величайший из символов, через который Абсолют сам постигает себя, свою природу, суть которой остается тайной для человека. В «Абсолютной диалектике — абсолютной мифологии» философ прямо указывает на то, что через имя, магическое имя, через его узнавание произойдет раскрытие Божественной сущности, смысла и значения Троицы, ее природы и тайны.

Однако существование символического в сфере Абсолюта еще не исчерпывает всей сложности вопроса о коммуникативности. Важным вопросом является избежание пантеизма, к которому пришел Соловьев в своих рефлексиях над Софией. Символ и София также предвечны, как и Единое в трех сущностях, их энергии такие же, какими они полагаются в исихазме, и это не лишает их возможности присутствовать в мире. Но творение мира не является символическим актом, сама реальность не составлена из символов, т. е. не является символической. Символы сообщаются ей посредством энергий. К тому же между миром и Богом есть определенная пропасть, они разнятся субстанциально и сущностно, каждый из этих уровней имеет свою точку развертывания, между ними нет «ни отношений эманации, ни причинно-следственной связи» [3, с. 885].

Таким образом, обнаруживаются два очень важных аспекта: во-первых, мир не является результатом символического акта творения, т. е. он не есть нечто, что своим существованием отсылает к Божественной сути и истине, мир есть самостоятельное существование со своими фактами, целями, задачами и пр. Апогеем его развития является соединение с Божественным началом, но, в своей сути и корне, мир не есть явление перво-сущности Бога. Во-вторых, исключается возможность пантеистического восприятия мира.

Исходя из этих двух аспектов, необходимым стало установление, поиск иного типа связи мира и Бога, который не характерен для пантеистического взгляда и не предусматривает эманационного момента. Искомый тип связи включает в себя два аспекта. Первый заключается в том, что тварный мир содержит в себе идеи, которые имеют исключительно тварную природу. Они могут в определенной степени подражать Божественным идеям, но не вступать

в отношения иерархического характера. Второй аспект заключается в том, чтобы выяснить, как, посредством чего и в какой момент осуществляется связь мира и Бога. В «Абсолютной диалектике — абсолютной мифологии» Лосев указывает, что общение мира и Бога, момент Божественной проявленности происходит в мире, который *уже* сотворен, и так указывает на то обстоятельство, что мир изначально не содержит в себе каналов связи; он не творится, исходя из замысла сообщимости или соприсутственности Бога в мире, но исходя из мысли о спасении, преображении и восстановлении во Славе Господней тварного естества [2, с. 286]. Этот аспект в наиболее общем виде можно назвать коммуникативным, в ином случае — интерпретативным, и он имеет исключительно символическую природу, в отличие от акта творения.

Таким образом, в приведенном понимании связи Бога и мира не идет речи о познаваемости или непознаваемости Бога, о приобщении к Нему, но проблема переходит в пласт сообщимости или несообщимости Божественных энергий посредством символов в сотворенном мире. В итоге Лосев осуществляет сдвиг из субстанциально-сущностной области в область энергийно-коммуникативную, что коренным образом меняет сам подход к пониманию традиции.

В коммуникативной стратегии, предложенной Лосевым, фигурирует категория понимания. Процесс познания соотносим с вещью, только ее можно осмысливать в рационалистическом ключе, мы можем постигать ее субстанциальную сущность. Но личность может быть только понимаема, причем понимаема через символы, а не непосредственно. И Бог, как сверхличность, может быть понят только через символы, при этом понимание без символических феноменов является абсурдностью, так как вне их стирается граница между понимаемым и понимающим; понимание переходит в познание, что недопустимо в отношении личности [2, с. 287].

Нельзя обойти также момент интенциональности сознания, его направленности на понимание. Мы еще не оговаривали, что Лосев в своей концепции настаивает на двух методах ее обоснования — это в первую очередь диалектика и феноменология. Интенциональность обосновывается через категории Софии, символа, как условий, возможности и потенции к сознанию и самосознанию в стихии чистого Смысла. Это на метафизическом уровне, где Божество стремится к осознанию себя же. На уровне твари, где, мы отмечали, существует некоторая подражаемость, — это проявляется в категориях ума и души, где ум «не есть отдельная способность», но он превосходит душу, хотя есть нечто статичное по отношению к ней. В уме нет движения. «Душа» есть не что иное, как *развертывание* «ума», переход ее в инобытие. То, что обычно именуется *«душой», совпадает,* таким образом, … *именно со «стремлением»* [2, с. 274—277]. Стремление — «…вообще душевный поток, психическая слитость, неизменно движущаяся вперед, то неугомонное и вечное напряженное алогическое становление, которым «душа», собственно, и отличается от «ума» [2, с. 277].

Диалектическим путем из трех категорий — Одно, Сущее, Становление — Лосев выводит, во-первых, Софию и символ, во-вторых, осмысливает следующие категории по шести пунктам. Каждая из них самосуща и нераздельно суща с категориями высшего порядка одновременно; все эти категории так или иначе выводимы из триады Св. Троицы — Отца, Сына и Духа Святого. Первый ряд — это 1) *смысловая сторона Троицы*, выраженная категориями *Силы*, *Света* и *Благодати*. Сила есть *Власть*, проявленная вовне, но Власть такого порядка, которая полагает предел стремления души. Она есть источник интеллигенции, «живой организм Личности», причем «Рождающее и Власть имущее, рождающее и Нерожденное, Власть как Личность есть Отец, довлеющий себе» [2, с. 267]. Свет есть проявленное вовне Ведение, которое является пределом для стремящегося ума, а пределом и Личностной завершенностью *Ведения* является *Мудрость*. «Рожденное как Личность есть Сын, и Ведение как личностная завершенность есть Мудрость» [2, с. 268]. Причем категория Любви, крайне важная для христианской традиции, осмысливается философом как глубинный синтез и слияние Власти и Силы, Света и Ведения. Завершенным выражением Любви является *Святость*, а Дух Святой есть *организм* Любви и Святости.

Следующий категориальный ряд есть 2) *софийная стихия*, куда включаются *Знамение, Икона* и *Обряд*. Для начала, необходимо отметить. что эта триада существует для Лосева где-то между идеей и вещью, т. е. между Силой, Светом и Благодатью, вращающимися в стихии чистого смысла, и Царством, Славой и Церковью, относящихся к третьему ряду — умно-софийному. Отсюда знамение есть нечто идеально-вещественно, а именно Знамение, которое является источником Богоявления, самим исходным пунктом Его проявленности в инобы-

тии, в мире твари. Икона, таким образом, есть запечатление этой Богопроявленности в умном лике, а Обряд есть постепенное развертывание этого умного лика во времени [2, с. 280].

В то же время, сам 3) *осмысленно-софийный ряд — Царство, Слава* и *Церковь* — есть телесно-оформленное выражение Силы, Света и Благодати, соответственно. «Царство Небесное, слава Божия и церковь Небесная есть общее софийное Тело, в котором в бесконечной степени полноты воплотилась и осуществилась вся смысловая стихия Троицы» [2, с. 286].

Все эти три ряда категорий, рассмотренных нами, относятся к так называемой вне-выразительной сфере, т. е. они существуют в чистой стихии смысла и не раскрыты. Но есть и выразительные аналоги, причем они являются энергийными выразителями по своей природе. Так, в четвертом ряду категорий, 4) *выразительно-смысловом*, аналогом Силы является *Изволение* Бога, которое является фиксированным и активным проявлением Силы Господней. Далее, фиксированное выражение Света в определенной форме есть *Догмат*, и вещественным выражением Благодати является *Миф, Мифология*. Затем, 5) выразительно-софийный ряд, заключающий в себе категории *Совета Предвечного*, *Откровения* и *Священной Истории* есть энергийное выражения софийного ряда Знамения, Иконы и Обряда. И, наконец, энергийным выражением Царства, Славы и Церкви являются категории *Спасения* (Сотериологии), *Молитвы* (Эвхологии) и *Таинства* (Мистерии).

В итоге, рассмотрев шесть рядов категорий и то, каким образом они связаны между собой и Троицей, мы смогли проанализировать, как развитие этих категорий дает раскрытие Троицы из стихии чистого смысла в тварном мире. Это не процесс эманирования, как мы уже оговаривали, но сообщаемость Божественной сути миру. Функционирование, циркулирование этих категорий, их смысловая нагруженность, прояснение их значения дает представление о каналах, по которым происходит коммуникация и интерпретация в тварном мире. Коммуникативная стратегия, предложенная Лосевым, аккумулирует и актуализирует огромный пласт православной догматики, развивает его и предлагает широкий вариант для ее изложения и восприятия современностью. Объединяя в себе магистральные течения философской религиозной мысли, диалектически осмысливая их, Лосев предлагает не только синкретичное их видение, но и прекрасное их обоснование и определение.

Литература

1. Лосев А. Ф. Миф — развернутое магическое имя // Миф, число, сущность. — М., 1994.
2. Лосев А. Ф. Абсолютная диалектика — абсолютная мифология // Миф, число, сущность. — М., 1994.
3. Гоготошвили Л. А. Коммуникативная концепция исихазма // Лосев А. Ф. Миф, число, сущность. — М., 1994.

С. А. Данилевич

ЗНАЧЕНИЕ БУДДИЗМА КАК ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ТЕОРЕТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Среди известных религиозных направлений буддизм занимает особое положение: во-первых, это самая древняя по времени возникновения мировая религия; во-вторых, буддизм имеет в своей основе не мистическую традицию, а особую философскую концепцию, что позволяет характеризовать буддизм (особенно ранний) как «религию без бога»; в-третьих, он ориентирован не только на спасение как главную цель адептов, но и разворачивает перед ними планомерную систему духовного самосовершенствования и одновременного приобщения к сущности Бытия; в-четвертых, систематизированный и лишенный внутренних морально-этических противоречий, буддизм выступает как подлинно гуманистическое вероучение: в нем нет противоречивости суждений о морально-религиозных основаниях деятельности человека — теория неразрывно связана с практикой и почитание Будды не мешает буддистам последовательно претворять в жизнь принципы ненасилия и милосердия. Учению первоначального буддизма присуща научная точность и последовательность. По мнению Э. Гийона, эта последовательность восходит еще к традиции научной медицины Древней Индии, когда рассуждения врача выстраивались в соответствии с каноном следующим образом: «1) описание болезни; 2) вопрос о происхождении болезни; 3) вопрос о возможности ее излечения; 4) вопрос о терапевтических средствах, которые надлежит использовать в данном случае» [1, с. 28]. Очевидно, что четыре благородные истины буддизма полностью соответствуют данной на-

учной схеме, в которой под болезнью понимается жизнь как сансара — бесконечное колесо страданий.

В различных направлениях и школах буддизма по-разному осмысливается картина мира, но, тем не менее, есть возможность выделить ее общие особенности. Взятые в совокупности, они позволяют делать вывод о том, что буддистские представления о мироустройстве и ходе времени гораздо ближе к современным научным представлениям в этой области, нежели взгляды адептов других религиозных учений. Если, например, говорить о структуре Бытия, то здесь следует сразу отметить особый психологизм в трактовке уровней его организации, что во многом коррелирует с последними достижениями западной психологии в области исследования уровней бессознательного (С. Гроф). Подробное рассмотрение буддистской космологии имеется как в разделе сутры, так и в разделе винаи палийского канона. Полностью структура Вселенной не дана ни в одной конкретной сутре: в одних текстах рассматриваются различные миры и уровни существования, а в других — вопросы происхождения и развития Вселенной. Космология буддизма выделяет особые духовные образования — миры, для которых порой сложно подобрать материальный эквивалент. Всего буддисты выделяют три огромных сферы, или сосуда Бытия. Эти сосуды содержат в себе различное количество уровней, на которых перерождаются живые существа в соответствии со своей кармой. Камалока — первая, чувственная сфера Бытия, имеет 11 уровней; вторая — мир форм (Рупалока) — насчитывает 16 уровней; третья — Арупалока (мир без форм) — включает в себя 4 уровня. Время жизни живых существ на разных уровнях мироздания определяется в соответствии с концепцией «перевернутой пирамиды» — на нижних уровнях (особенно в аду Камалоки) продолжительность жизни минимальна, а на верхних уровнях Рупалоки оно близко к бесконечности.

Таким образом, уровни бытия в буддизме есть отражение развития сознания и сложности его организации. Время в космологии буддизма бесконечно и циклично. Однако цикличность не предусматривает возвратов и повторов прошедшего — скорее, это указание на наличие особого ритма, в соответствии с которым меняется Вселенная. Эволюция Вселенной в первую очередь характеризуется уровнем физического, но главным образом — духовного развития живых существ и их продолжительностью жизни. Ведь именно последний показатель, с точки зрения адептов буддизма, отражает возможность или невозможность достижения нирваны или уровня бодхисаттвы в тот или иной период развития мира. Так, в начале махакальпы (основного временного периода) продолжительность жизни людей достигает от 336 000 до 80 000 лет, к нашему времени она сократилась до 100 лет, сделав этот период оптимальным для постижения людьми Закона Будды, а позднее продолжительность жизни еще более сократится — вплоть до 10 лет и закончится наша антаракальпа войной, после чего начнется вторая антаракальпа, связанная с приходом в мир людей Будды Майтрейи.

Цикличность исторического процесса, чередование периодов расцвета и упадка культуры, отмеченная в свое время рядом философов и историков Запада, также находит свое отражение в доктрине буддизма. Если говорить о научности буддизма, его дружественности позитивному знанию о мире, то это становится особенно заметно, когда речь заходит о буддистской практике медитации. В настоящее время особую популярность приобрел дзэнский метод достижения измененного состояния сознания, известного как «самадхи» (просветление). Следует отметить, что достижение просветления в дзэн — не просто мистическая практика, а исследование сущности собственного бытия. Как отмечает Чжан Чжень-цзы, один из современных наставников дзэн, «единственная цель Дзэн — дать возможность понять, представить и усовершенствовать свой Ум» [2, с. 37]. Медитация, выражаясь словами западного исследователя философии буддизма Э. Гийона, «дарует путь очищения разума» [1, с. 27]. А это «очищение» необходимо не только для избавления от навязчивых неврозов, но и для развития интуитивных, творческих способностей. При этом не только психологи с большим интересом относятся к опыту дзэнского саморазвития ума, но религиозные деятели уже предлагают взять подобную технику на вооружение, в связи с чем появился даже термин «христианский дзэн».

Многие, говоря о буддизме, имеют в виду, прежде всего, представления о «шуньяте» (пустоте) и «нирване» (окончательном освобождении). Однако такой подход представляется ограниченным. В догматике буддизма махаяны особое место занимает учение о бодхисаттвах и их великой роли в спасении людей. Просветленные существа, которые поклялись не погружаться в нирвану до тех пор, пока последний человек не будет спасен, — они являют со-

бой высокий идеал самопожертвования и безоговорочной верности своему долгу. Эрвин Ласло отмечает, что, в отличие от христианской морали, «буддистская система ценностей преодолевает ограничения эгоцентричной ориентации, поскольку ее заботой является все сущее» [3, с. 192]. Буддисты, по его мнению, «ощущают мир как продолжение самих себя: они — часть мира, и мир — часть их. Поэтому они движутся к внесоциальным и даже внечеловеческим ценностям, лежащим далеко за пределами тех ценностей, которые ассоциируются с моралью» [3, с. 192].

В христианстве в качестве определяющих факторов морального поведения человека присутствует страх за посмертную кару и усвоенные предписания религиозной морали, но в буддизме — иная картина: здесь действует осознание закона кармы. Известный западный психолог Станислав Гроф дает такую оценку роли учения о карме в этике буддизма: «Человек начинает понимать, что конкретные поступки влекут за собой конкретные последствия. Высшая форма нравственности проявляется в эмпирическом признании единства, объемлющего все мироздание, ощущении идентичности с другими чувствующими существами и осознании собственной божественности» [3, с. 193]. Даже значение освобождающей медитации по методу дзэн видится по-другому, если смотреть на нее в контексте освобождения сознания человека от всего того, что мешает ему сострадать и помогать другим существам. Трудно не согласиться с мнением Питера Рассела, когда он говорит о том, что способность к подлинному состраданию «возникает спонтанно, когда мы освобождаем свой ум от различных убеждений и концепций, отделяющих нас от других, и начинаем испытывать более глубокое сопереживание с ними» [3, с. 194].

Таким образом, буддистский подход к решению моральных проблем приносит удивительные плоды — преодолевается человеческий индивидуализм, и, казалось бы, происходит невозможное: высшая степень развития эгоизма (неодолимая жажда личного спасения) приводит к осознанию необходимости взращивания в самом себе Бодхисаттвы, убежденного в возможности личного спасения только путем жертвования им во имя спасения других. Тем самым буддистское учение закладывает основы для широкого мировоззренческого диалога между людьми различных убеждений.

Литература

1. Гийон Э. Философия буддизма / Пер. с фр. И. Борисовой. — М., 2004.
2. Чжень-Цзы Ч. Практика Дзэн. — Красноярск, 1993.
3. Гроф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: трансатлантический диалог / Пер. с англ. М. Драчинского. — М., 2004.

Г. И. Бураншина

ПОСТИЖЕНИЕ МУДРОСТИ ЧЕРЕЗ МОЛЧАНИЕ

Для более полного понимания данного вопроса необходимо четко уяснить, что мудрость и знание — это разные явления. Знание — селективная, упорядоченная, определенным способом (методом) полученная, в соответствии с какими-либо критериями (нормами) оформленная информация, имеющая социальное значение и признаваемая определенными социальными субъектами и обществом в целом [1]. Мудрость — осознание принципов мироустройства, места человека в нем и мастерство в их практическом использовании. Вместе мудрость и знание ведут человечество к эволюции. Когда люди оперируют лишь знаниями, они двигаются по пути научно-технического прогресса, который не всегда оказывает положительное воздействие на их жизнь. Таким образом, становится очевидным, что мудрость и знание — абсолютно различные явления, так как первое направлено на улучшение существования ее обладателя, а второе (знание) требует мудрого руководства, иначе оно становится губительным даже для того, кто его использует. Знание — это то, чем мы обладаем, мудрость — то, чем мы становимся. Знание нас информирует, мудрость — меняет. Знание выражается через язык, мудрость — сквозь жизнь, мудрость мудреца — это вся его жизнь. Также одним из основных различий между знанием и мудростью является способ их выражения. Знание передается из поколения в поколение с помощью языка, и в зависимости от его объема и качества этот процесс занимает определенное количество времени. К восьми

годам большинство детей обладают такой информацией (знанием), которая помогает им читать, считать, писать. Обязательным условием существования этой информации является язык. Если человек не знает английского или какого-либо другого языка, это не говорит, что он не может быть мудрым, но это абсолютно точно говорит о том, что знания от англоговорящих он не получит. Представьте, что взрослый человек попадает в среду неизвестного ему иностранного языка, не умея при этом читать, писать, считать на своем родном. Сможет ли он научиться этому от самого лучшего иностранного учителя, который будет объяснять ему эти науки на непонятном языке? Скорее всего, этот человек никогда не сможет получить то знание, которое помогло бы ему овладеть сложением, вычитанием и письмом.

Итак, информация может быть выражено лишь с помощью языка. Мудрость же существует вне системы знаков, выражающих понятие. Невозможно лишь с помощью слов научить ребенка завязывать шнурки, а без них посредством своего примера это достижимо. Мы не отрекаемся от языка, как от ненужного звена, мы лишь утверждаем, что он может выражать знание, но не мудрость. Свами Шивананда Сарасвати говорил: «Безмолвие — это язык мудрости. Молчание — это огромная сила. Молчание — это великое красноречие. Безмолвие — это власть. Безмолвие есть жизненная сила. Безмолвие это единственная реальность». Мы определяем молчание не как акт не говорения, а как процесс обретения «себя», обращение к своему подсознанию, которое возможно лишь в момент освобождение своего разума от бури неконтролируемых мыслей, уводящих человека от себя. В момент молчания своего переполненного мозга, постигая «себя», человек учится мудрости.

Литература

1. Новейший философский словарь «Словопедия» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www. slovopedia. com/6/199/770511.html. — Дата доступа: 27.05.2010.

Е. С. Титаренко

СИМВОЛ СЕРДЦА КАК НОСИТЕЛЬ ПЕРВИЧНЫХ СТРУКТУР ДУХОВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Цель программы духовно-нравственного воспитания должна подразумевать формирование мировоззрения в «абсолютной системе духовных координат», имеющейся в отечественной культурно-исторической и религиозной традиции. В качестве одного из путей реализации этой цели нами предлагается введение в содержание духовно-нравственных образовательных программ религиозного символа сердца.

Сердце, представленное в религиозных текстах, является символом пути духовного восхождения и реализации бытийного назначения человека [1, с. 30]. Исследования символа сердца в религиозных текстах древнегреческой, библейской и александрийской традиций, проведенные с использованием онтологического подхода [2, с. 7—8], позволили выявить модели и закономерности изменения антропологической реальности в духовном опыте. Символика сердца обнаруживает первичные структуры духовной реальности, которые, с одной стороны, являются знаками включенности в ситуацию духовного (религиозного) переживания, а с другой стороны, структурирующие пространство личности, как бы разворачиваясь в нем в процессе интерпретации символа в системе культурной (религиозной) традиции.

Со стороны духовной реальности символ является знаком включенности антропологической реальности в ситуацию религиозного переживания, имеющую объективное духовное содержание [3, с. 50; 4, с. 87]. Со стороны антропологической реальности символ представляется знаком (вещью), которая имеет символический смысл в системе интерпретации, заданной традицией и служит познанию человеком себя в своих объективных и универсальных свойствах [4, с. 79—80].

Первичные смысловые структуры по отношению к антропологической реальности выступают как архетипы, идеальные образцы духовной реальности, подражание которым несет религиозную, онтологическую и экзистенциальную значимость [4, с. 134—138; 5, с. 52—71; 6, с. 95—96].

В процессе интерпретации символа сердца в рамках религиозной традиции происходит не только смысловое обновление содержания сознания, но и вовлечение в процесс консти-

туирования антропологической реальности в соответствии с первичными структурами духовной реальности.

В результате исследования текстов древнегреческой традиции, Ветхого и Нового Заветов, Александрийской школы и отцов-каппадокийцев, нами были реконструированы следующие первичные смысловые структуры, содержащиеся в символе сердца: «разум—чувство», иерофания (богоявление), «телос—путь», «Центр Мира», «сакральный хронотоп».

1. Структура «разум—чувство». В греческой и библейской традициях эта структура интерпретируется как разумное начало (посредник либо носитель Божественного начала), которому присуща сила стремления (чувство), направленная к Божественному началу [7, с. 112—115, 124—126; 8, с. 476; 9, с. 255—260; 10, с. 144—145, 160, 179; 11, с. 185; 12, с. 30—40; 13, с. 137—143; 14, с. 120—122].

В ранней патристической мысли разворачивание первичной смысловой структуры «разум—чувство» представляется как удвоение антропологической реальности, претерпевающей «онтологический разрыв»: онтологически первичное сердце — бессмертное разумное начало человека, принимающее участие в Божественной жизни посредством присущих ему Божественных сил (чувств), и онтологически вторичное сердце — разумное начало в смертном человеке (разумная душа, единство разумной и неразумной души, смертный ум), в котором Божественное начало присутствует в форме врожденных разумных способностей и силы стремления (чувства) к Божественному [15, с. 73; 16, с. 94—102; 17, с. 135—138, 146—149, 328; с. 18, 642; 19, с. 141—142; 20, с. 73].

2. Структура иерофании, которая в системе интерпретации представляется в форме нисхождения Божественных сил, питающих, оживотворяющих человека и возводящих его к участию в Божественном бытии [15, с. 74; 16, с. 97; 17, с. 74; с. 18, с. 646; 19, с. 142].

Структура «телос-путь» — идея конечной цели, как причины трансформации антропологической реальности на пути ее достижения. Телеология сердца в системе интерпретации представлена основными идеями: достижения бессмертия, выхода за человеческие пределы, реализации божественного начала в человеке, трансформации антропологической реальности и достижения (рождения) новой антропологической реальности [14, с. 126—127; 15, с. 74; 16, с. 98—101; 17, с. 73, 137—139; 22, с. 171—183; 18, с. 648; 19, с. 146—147; 20, с. 73; 23, с. 24—26; 24, с. 120—127; 25, с. 76—89].

Структура «Центр мира», которая в системе интерпретации представляется как антропологическая реальность в аспектах, типологически сопоставимых с архаической символикой «центра мира» [26, с. 25—32]. Аспект «вершины горы» в символе сердца интерпретируется как место встречи Божественного и человеческой души [14, с. 125; 16, с. 99; 17, с. 73; 18, с. 647; 19, с. 144; 21, с. 46; 22, с. 171—183], аспект «храма» — как жилище Божественного начала в душе [9, с. 69—70; 16, с. 99; 17, с. 168; 18, с. 641; 19, с. 142; 21, с. 44], аспект «мировой оси» — как место вхождения души в Божественное или место вхождения Божественного в душу [14, с. 127; 16, с. 100; 21, с. 46; 17, с. 139; 18, с. 647; 19, с. 147; 22, с. 171—183], аспект «пупа земли» — как место творения человека (духа, души) [16, с. 100; 17, с. 149; 18, с. 647; 19, с. 141; 20, с. 73; 21, с. 44]. Кроме того, архетип «центра мира» имплицитно присутствует в символизме «мирового древа», связанном с сердцем и выраженном в антропологическом контексте [6, с. 43; 7, с. 47—49; 16, с. 100; 17, с. 162; 18, с. 647; 19, с. 141].

5. Структура «сакральный хронотоп». Структура «сакральный хронотоп» (пространственно-временной континуум) [27, с. 232] в системе интерпретации представляется как вместилище божественных сущностей и сил. Оно образуется путем обмена субстанций и движений, а время сингулирует смыслы жизни, вечности и полноты [18, с. 647; 19, с. 144; 21, с. 46; 16, с. 100]. Данная структура позволяет зафиксировать однотипные динамические (конструктивно-деструктивные) закономерности антропологической реальности.

Построение пространства сердца описывается как отделение сокровенного от видимой (профанной) реальности с последующим разворачиванием (излиянием) божественных сил, собиранием (соединением) множества в целостность для проявления (отпечатывания) божественного образца в человеке [16, с. 96,101; 18, с. 646; 19, с. 147; 21, с. 45].

Разрушение пространства сердца происходит в силу оппозиции человеческой самости божественному фокусу в человеке, результатом которой становится разделение с источником жизни, приводящее к безумию, ничтожеству, бесчувствию. Человеческая природа, лишенная участия божественных сил и способностей, находится под властью страстей или демонических сил [16, с. 96; 18, с. 642; 19, с. 141; 21, с. 44].

В заключение можно сказать следующее. Символ сердца обнаруживает первичные структуры духовной реальности, выступающие как идеальные образцы по отношению к антропологической реальности. Поэтому введение религиозного символа сердца в контексте его интерпретации в системе культурной (религиозной) традиции в содержание программ духовно-нравственного воспитания послужит формированию целостного ценностно-смыслового мировоззрения в системе духовных координат, окажет конструктивное, оживотворяющее воздействие на личность. В данном отношении представленная тема требует дальнейших исследований в области духовной педагогики, духовной психологии.

Литература

1. Юнгеров П. А. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. — Киев, 2006.
2. Петраков А. П. Проблема символа в русской философии XX века: П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев, С. Н. Булгаков, А. Белый. Дис… канд. филос. наук. — М., 2006.
3. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. — М., 1994.
4. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике, языке. — М., 1997.
5. Михельсон О. К. История религий и Новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. — 2002. — № 4. — С. 52—71.
6. Михельсон О. К. Концепция небесного паттерна М. Элиаде и его трактовка представлений о смерти и загробном мире // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium», вып. 31. — СПб., 2003. — С. 95—99.
7. Онианс Р. На коленях богов. — М., 1999.
8. Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. — М., 1999.
9. Лебедев С. П. История античной философии (Учеб. пособие). Часть первая. Физика. — СПб., 2004.
10. Доддс Е. Р. Греки и иррациональное; пер. с англ. М. Л. Хорькова. — М.; СПб., 2000. — 316 с.
11. Целлер Э. Очерк истории греческой философии; пер. с нем. С. Л. Франк. — СПб., 1996.
12. Скляревская Г. Н. Сердце в священном Писании. — СПб., 2005.
13. Титаренко Е. С. Фундаментальные принципы актуализации бытия человека в символе сердца (на материале Нового Завета) // Зб. наук. доповідей та повідомлень міжнар. практ. конф. «Крок у майбутнє: європейські інтеграційні процеси і транскордонне співробітництво». — Ужгород, 2008. — С. 137—145.
14. Титаренко Е. С. Пространство личности в символе сердца (на материале Нового Завета) // Acta eruditorum. — СПб., 2008. — Вып. 5. — С. 37—42.
15. Титаренко Е. С. Мистический путь Филона Александрийского: умом или сердцем? // Вестн. молодых ученых. СПб., 2006. — № 4. — С. 72—75.
16. Титаренко Е. С. Символ сердца в толкованиях Климента Александрийского // Acta eruditorum. — СПб., 2006. — Вып. 2. — С. 94—102.
17. Ориген. О началах. — Новосибирск, 1993.
18. Титаренко Е. С. Сердце как онтологический принцип в человеке (на материале творений св. Василий Великого) // Труды по когнитивной лингвистике — Кемерово, 2008. — С. 641—649.
19. Титаренко Е. С. Место символа сердца в антропологии Григория Нисского // Вестн. РГГУ. — 2008. — № 7. — С. 139—150.
20. Ребещенкова И. Г. Эрос, разум, познание в философии Платона // «AKADEMEIA». Материалы и исследования по истории платонизма. Межвуз. сб.; под ред. д-ра филос. наук Р. В. Светлова и А. В. Цыба. — СПб., 1997. — Вып. 1. — С. 73—83.
21. Титаренко Е. С. Метафизика сердца у Филона Александрийского // Acta eruditorum. — СПб., 2007. — Вып. 4. — С. 43—46.
22. Гаджикурбанова П. А. Аристотель и стоики о природе добродетели // Философия и этика. Сб. науч. трудов к 70-летию академика РАН А. А. Гусейнова. — М., 2009. — С. 171—183.
23. Канышева О. А., Соколова А. А. Платон и Фрейд — две теории любви // Вестн. СПбГУ. — 1994. — Сер. 6. — Вып. 3, № 20. — С. 24—26.
24. Лазаренко В. И. Онтологическая основа благополучия совершенного государства Платона // Этическая мысль. — Вып. 5. — М., 2004. — С. 120—127.
25. Гаджикурбанова П. А. Стоическая теория аффектов // Этическая мысль. — 2005. — Вып. 6. — С. 76—89.
26. Элиаде М. Миф о вечном возвращении; пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. — СПб., 1998.
27. Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. Сб. статей. — М., 1983. — С. 227—284.

1.3. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ В СВЕТСКОМ И РЕЛИГИОЗНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Б. В. Светлов

РЕЛИГИОЗНЫЙ КУЛЬТ КАК ИСХОДНЫЙ СМЫСЛ КУЛЬТУРЫ

Количество дефиниций, а следовательно, и пониманий культуры, исчисляется сегодня в пределах от трех до восьми сотен. Чтобы не утонуть в море трактовок культуры, представляется вполне обоснованным обращение к этимологии — исходному смыслу (от греческого etumon) — слова «культура». Этимологический аргумент, конечно, не всегда достаточен для решения вопроса о генезисе какого-либо феномена, однако он играет важную роль как отправная точка правильного его (феномена) понимания. Ситуация затруднена еще и тем, что в этимологии культуры мы сегодня находим по меньшей мере три уровня исходных смыслов, каждый из которых претендует быть первым среди равных.

Наиболее распространенная трактовка культуры сводится к тому, что слово «культура» имеет латинское происхождение, образовано от глагола colo, colere, означающего, во-первых, «обрабатывать», «возделывать» (в современном языке — «культивировать»), во-вторых, «взращивать» (в смысле движения по годовому земледельческому циклу — «агрокультура»), в-третьих, «обитать», «населять» (например, «колония»). Однако это еще не все возможные смыслы.

Латинское слово colere, как считают лингвисты, в свою очередь, происходит от индоевропейского *kuel-, которое обозначает «двигаться», «вращаться» [1, с. 32]. Белорусское «кола» — «колесо», «круг» — также происходит от этого корня. Вращению подвержен предмет, как в случае с колесом, но «вращаться в определенных кругах» может и человек. В этом случае коллектив есть «сфера вращения» членов его составляющих. Кроме того, общеславянское «коло» сегодня также обозначает: народный танец у сербов, народное собрание у поляков, города в России и в Польше и т. д.

Что касается названий городов, то значение «населять», скорее всего, является исходным для концепта культуры в целом, а другие значения следует трактовать как вторичные по отношению к нему. Если вспомнить круговую или кольцевую форму древних поселений, по внешнему периметру которого плугом пропахивалась борозда (обряд опахивания деревни, который бытовал у многих народов Азии и Европы [2, с. 83]), выполнявшая функцию оберега, а в центре поселения находилось священное обрядовое место, то к значению «населять» добавляется еще одна — культовая — составляющая культуры. Кстати, функцию оберега могла выполнять веревка, или вервь (слово, употребляемое на юге России). Согласившись с тем, что «веревка», «вервь», «вера» являются однокоренными словами, следует предположить, что этот оберег связывал, объединял в пространстве и времени людей данного «кола» на основе общих верований, традиций, ценностей, культа.

Представление о круге, «коле», «круговой черте» как защите зафиксировано и в Ветхом Завете. Премудрость, от имени которой ведется повествование в книге Притчей Соломоновых, говорит о Боге: «Когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли» («Книга Притчей Соломоновых», гл. 8, 27). Круг как выражение божественного начала встречается и в более поздние времена и в отдалении от библейских мест. Например, у Данте Божественная Троица воплощена в образе трех равновеликих кругов разного цвета. Даже в дзен-буддизме, где отсутствует понятие Бога, круг становится символом просветления как абсолюта, а китайский символ ян—инь в виде круга, разделенного пополам волнистой линией, символизирует взаимодействие, взаимопроникновение двух начал бытия и т. д.

Связанным с понятием «кола» и указывающим на культовый аспект культуры являются также такие слова, как «колдун» (производное от «колядун»), несущего в некоторых языках смысл слова «нищий» (нет ли здесь связи с известным выражением «блаженны нищие духом»?) и «коляды». Заклинать, заговаривать, гадать, вызывать хозяев дома для выманивания подарков, шуметь, попрошайничать — таковы функции древнейшего служителя культа — колдуна — во время соответствующего языческого праздника. Облагороженные христианством, современные коляды выступают как феномен, по-прежнему напоминающий о древнейшей культовой составляющей культуры.

Культовое значение культуры можно найти, на наш взгляд, и у Марка Порция Катона Старшего в его «De agri cultura» — трактате, который считается произведением, в котором впервые встречается слово «культура». Катон говорит о земельном участке, который не просто должен обрабатываться, но при этом и нравиться, то есть, обрабатываться с любовью, с трепетным отношением к делу. А далее, как справедливо отмечает Ю. С. Степанов, поскольку «предметом заботы было не только само место, земля, но и божество, которое его охраняло, то развилось особое значение «почитать», «ублажать бога», откуда cultus «попечение, забота о божестве» — «культ»). Но «и бог заботится о людях, проживающих в данном месте, — отсюда то же значение, но с субъектом «бог»: «покровительствовать, хранить (человека)» (сравн. русское «Да хранит тебя Бог!»), и второе значение латинского слова cultus — «культ» — «попечение о человеке» [4, с. 15].

Что касается культуры как заботы о человеке, «возделывании» человека, то в данном случае непререкаемым оказался авторитет Цицерона с его *cultura animae*, вводящей переносный смысл в понимание культуры и положивший тем самым начало ее трактовки как фактора воспитания, образования, просвещения и т. п. Однако излишняя забота, перенесение акцента с божественного на человеческое приводит к опасности возникновения культа личности в политике и сотворения кумира в сфере массовой культуры. Идолизация культуры есть отрицательное явление и в наши дни является индикатором неразвитого сознания, отсутствия должного воспитания и современного образования.

Таким образом, концепт культуры в обязательном порядке должен содержать в себе три исходных смысла: локальный (то есть, привязка к определенному локусу, месту), гуманитарный (понимаемый как «возделывание» души человека) и культовый (о чем подробно было написано ранее). Из этого следует, во-первых, что не может существовать единой «мондиальной», или «глобальной», или «всемирной», или «сусветнай» и т. д. культуры, а может существовать лишь мозаика как разнообразие культур. Во-вторых, несмотря на технический прогресс, новые средства коммуникации и массовой информации, появление мультимедиа (компакт-диск как «коло»!) и тому подобных достижений цивилизации, культура существует благодаря человеческому фактору (не зря китайское понятие вэнь — культура — трактуется как узор, в котором обязательно присутствуют пиктограммы человека в целом и человеческого сердца в отдельности) [3, с. 144]. В-третьих, культура не может быть отделена от культовой ее составляющей, а религия и вера являются полноправными компонентами культуры. При этом следует иметь в виду, что по степени развития религиозного сознания можно судить об уровне культуры нации, государства, общества в целом, а духовно-нравственное воспитание необходимо осуществлять на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей.

Литература

1. Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры: (опыт русской культурологии середины XIX — начала XX веков). — М., 2001.

2. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / отв. ред. акад. Ю. В. Бромлей. — М., 1986.

3. Серова С. А. К проблеме понятия вэнь («культура») // Общество и государство в Китае: Материалы XXXVIII науч. конф. — М., 2008. — С. 144—147.

4. Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры.— Изд. 2-е, испр. и доп. — М., 2001.

Н. С. Щёкин

ПРАВОСЛАВНЫЙ МИР И ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

В целом без христианской закваски почва Европейской культуры может оказаться бесплодной.

Филарет (Вахромеев К. В.; Митрополит Минский и Слуцкий)

При исследовании истории восточнохристианской цивилизации в контексте православно-славянского мира будет справедливо акцентировать внимание на вопросах всестороннего воздействия христианства на мир, именуемый славянским. Беларусь, как и иные восточнохристианские страны, необходимо представлять как некое историческое чудо, детерминированное языческими традициями, соборностью (христианской), византизмом. Прежде всего, отметим, что православный мир не ограничивается, как это зачастую воспринимается, крещением Древней Руси. Православный мир как географически, так и исторически, более насыщен в информационном и этнокультурном аспекте.

В свое время великий русский философ Василий Васильевич Розанов тонко подметил, что каждый народ живет в долготу своей темы. Данная мысль весьма ярко обозначила тенденции и направление, в котором развивается славянство. Более того, на наш взгляд, исходя из этой идеи, со всей очевидностью можно говорить о цивилизационно-историческом самосознании восточнохристианского мира. Действительно необходимо признать, что славянский мир как цивилизационный феномен не стал реальностью для мировой цивилизации (скорее можно говорить о англосаксонской цивилизации), то есть не обрел очевидный для всех обозримое движение.

Обозревая всю планету, мы увидим несколько самобытных цивилизаций, которые развиваются в лоне своих социально-исторических ориентиров. Именно в этом контексте на наш взгляд необходимо рассматривать и исследовать восточнохристианский фактор мировой цивилизации.

Настоящий ученый прекрасно понимает, что научная картина мироздания все время меняется, усложняясь, углубляясь, уходя в детали и никогда не давая ни полной ясности, ни единства. Что касается теоретических истин (духовного мира, где скорее надо верить, чем знать либо чувствовать), то наука растворяется в океане проблематичного и таинственного. Западноевропейские стандарты (предрассудки) в понимании, впрочем, и в познании славянства, византизма, православного мира, мягко говоря, не адекватны, ибо за этими предрассудками скрывается на самом деле целый клубок недоразумений и ошибок. Чтобы познать духовный предмет, надо быть или стать сродни ему либо стать его творческим носителем.

Только духовный опыт открывает человеку природу предмета, ритм мира. Надо быть живым средоточием духовного опыта, только тогда придет научное раскрытие. Зрелый духовно-предметный опыт цементирует подлинную жизнь человека, а следовательно, и эксплицирует восприятие, видение, мышление его самого в многообразии опыта, традиции. Такова философская и научная природа познания.

Современная социокультурная ситуация требует целенаправленного исследования ценностных ориентиров, тщательного продумывания духовных приоритетов, способных гуманизировать социум, так как техногенное общество является глобальной силой, располагая научно-техническим потенциалом, не имеющим аналога в мировой истории. Мир, в котором людей разделяют национальные предрассудки, политическая неприязнь, государственный, корпоративный, личностный эгоизм, нуждается в интеграционной функции духовной константы.

Возрастающая роль фундаментальных ценностей культуры в современном обществе определяется процессом массового разрушения оптимистического мироощущения, обострением трагизма. Не случайно даже в экономически стабильных странах растет число самоубийств, сотни миллионов людей страдают различными формами депрессии. В этой связи особое значение приобретает анализ социокультурных оснований, которые обусловили актуализацию самосознания славян и в целом русского христианского мира в цивилизационной динамике исторического развития.

Единство и многообразие исторического процесса сохраняется благодаря религиозно-исторической традиции цивилизационной динамики. В доиндустриальной (земледельческой) цивилизации религия носила локальный (родоплеменной) характер. В то же время причудливые нагромождения пестрых верований и обрядов, порожденные примитивным отношением человека к окружающему миру, выступают своеобразной «системой», определенным «порядком» в земледельческой цивилизации. То есть религия, независимо от теории и догматики, представляется, прежде всего, серией церемоний и обрядов, закрепленных обычаем. Религия выступает в виде традиции как связующее звено между членами социума доиндустриальной цивилизации.

Размышляя о христианстве как о мировом феномене, невольно задумываешься о некой чудодейственной силе манифестации, способствовавшей объединению человечества мировых религий.

Христианство и христианская церковь за свою двухтысячелетнюю историю накопили богатейшую историю. Современный мир и мир две тысячи лет назад. Сколько общего у нашей эпохи с той, давней. Как и тогда, современная цивилизация переживает острый кризис утраты смысла бытия, неопределенность направлений и целей дальнейшего развития. Проблема выбора духовного пути жителями целого континента с каждым днем становится все острее.

При исследовании развития общества, направленности и периодизации человеческой истории, на наш взгляд, христианство является составляющей сущностью субстанциальной философии истории.

Православно-славянская цивилизация выступает как конструкт, способствующий культурно-исторической реконструкции динамики общества и характеризующий исторически определенное состояние и развитие восточнохристианской цивилизации периода Возрождения и Нового времени. При этом православно-славянская цивилизация после своего обнаружения на протяжении всей своей истории не отдавала предпочтения ни романскому миру, ни азиатским цивилизациям.

В этой связи особый интерес для нас представляет формирование новой социальной доктрины, как православной церкви, так и ценностно-смыслового единства современной православной цивилизации и межрегионального взаимодействия восточнохристианской цивилизации. Действительно, жизненные ориентиры современного человека существенно трансформировались в плоскость не только материальных потребностей, но, прежде всего, конструирования умозрительных деструктивных конструкций, основанных на индифферентном отношении к ценности самой жизни, к вере как таковой, а значит и к духовно-мировоззренческим основаниям социокультурного бытия своего народа. Социальная доктрина православия формируется под влиянием динамичных и разноречивых процессов модернизации всех сторон жизни восточнохристианской цивилизации в целом и белорусского сообщества в частности.

Так, в Республике Беларусь отношения государства и религиозных организаций строятся на основе принципов свободы совести и вероисповедания, невмешательства государственных органов в деятельность религиозных организаций и в то же время на основе признания государством значительного вклада БПЦ и РКЦ в становление белорусской государственности, в развитие национальной культуры и утверждение духовно-нравственных ценностей в обществе. Эти идеи составляют основу светского государства и имеют особое значение для Республики Беларусь, страны многонациональной и поликонфессиональной.

В условиях незавершенности формирования цивилизационной идентичности восточнохристианских народов можно определить несколько их векторов развития в XXI веке. С одной стороны — интеграция восточнохристианских народов на основе традиционных духовно-религиозных ценностей с последующим формированием единой православной восточнославянской цивилизации (особое место в этой связи будет уделено необходимости понимания мироцелостности как полисистемного, многополярного, гетерогенного явления), с другой — под действием процессов формирования глобальных систем в хозяйственной, политической, социальных областях обрести статус периферийных народов евроатлантической цивилизации.

Цивилизационная динамика христианства начала создавать такие исторические условия, при которых социально-историческая деятельность формировала многовекторное развитие общества. В цивилизационном процессе общество периодически оказывается перед лицом социально-исторических альтернатив, преобразующих адекватный ответ на «вызов истории» и определяющих глубинные трансформации во всех сферах общественной жизни.

С. А. Морозов

РОЛЬ ХРИСТИАНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ВОСТОЧНО-СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ПРЕОДОЛЕНИИ НЕГАТИВНЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

В условиях глобализации, распространения стандартизированной массовой культуры, ориентированной на массового потребителя, стремящейся вытеснить на периферию культурного пространства высокую и традиционную народную культуру, важнейшее значение приобретает духовно-нравственное воспитание, которое позволяет сформировать адекватное отношение к многообразным формам проявления девиантных форм глобальной массовой и глобальной сектантской культуры.

Повседневная жизнь современного человека включает в себя как «профанное», так и священное, связанное с ритуалами, верованиями, религией, связана как с частной жизнь конкретного человека, так и с его ролевым поведением в социуме, к которому он принадлежит. Она протекает в пространственно-временном локусе и культурном контексте и реализует стиль жизни человека как форму репрезентации им личной и групповой культуры в рамках той его модели, которой он следует, зачастую в неотрефлексированном виде.

Православная христианская культурная идентичность опирается на богатейший исторический опыт восточно-славянской культуры как открытой социально-культурной системы. По своей сути православная христианская восточно-славянская культура уже на стадии своего формирования и развития в границах Киевской Руси, Великого княжества Литовского, Русского и Жемойтского, Новгородской земли, Великого княжества Владимирского, Московского царства, Российской империи и Советского Союза всегда выступала как глобальный интегратор-аттрактор зоны контактов великих цивилизации и мировых религиозных конфессий.

В этом смысле наблюдаемый в настоящее время религиозный ренессанс породил и новую трактовку роли церковных организаций в современной общественной жизни. В ходе исторического развития церковные сообщества верующих приобрели институциональный статус, в том числе и в области участия и контроля в сфере духовно-нравственного воспитания.

Принадлежность к христианской православной культуре имеет важное значение в репрезентации людьми своей культурной идентичности. Развитие современных мультимедийных технологий, проявляющееся в информационной транспарентности границ между государствами, создает важнейшую предпосылку для формирования качественно нового геокультурного христианского православного пространства — сетевого. Именно социальная сеть, интегрированная с помощью современных средств коммуникации, позволяет человеку реализоваться в процессуальной модальности в рамках социокультурного пространства, освоенного или осваиваемого различными этносами. Социокультурное пространство реализуется и рефлексируется как система регулятивных оснований человеческой деятельности и ее знаково-символического содержания, воплощенного в разнообразных результатах культурной практики.

Глобализация и доминирование сетевых форм организации человеческих сообществ ведут к возрастанию роли отдельного человека в историческом процессе в рамках внеинституциональных практик. Этот процесс сопровождается как позитивными последствиями, включающими возрастание свободы выбора, социальной мобильности, рефлексивности, так и негативными последствиями, к которым ученый относит социальное отчуждение, кризис идентичности, формирование сепаратных сектантских культур.

Культура как устойчивая и постоянно обновляемая традиция транслирует социально санкционированные нормы поведения личности от поколения к поколению с помощью единиц культурной памяти — мемов. Индивидуальное сознание человека полностью подчиняется нормам, задаваемым разделяемой им культуры. Поэтому культура выступает в качестве важнейшего детерминанта деятельности человека. Она устанавливает рамки духовной и материальной деятельности человека, определяет его терминальные и инструментальные ценности. Сквозь призму мемов и культурных норм детерминируется восприятие человеком окружающей его социальной реальности и рефлексируются его собственные поступки. Как справедливо указывает А. С. Панарин, содержание культуры определяется триадой: система верований — система ценностей — система норм. Поэтому в современном глобализирующемся обществе, разделенном этническими и социальными перегородками, границами социальных статусов и территориями проживания, культура отчасти выполняет функции церковных ин-

ститутов: общество предоставило культуре возможность «освящать и отлучать, возвеличивать и дискредитировать, поощрять и осуждать».

Однако христианская православная культура должна активно участвовать в реализации функции общественного контроля в рамках гражданского общества, определяя в рамках пастырской деятельности Русской Православной Церкви духовно-нравственные ориентиры в области оценки артефактов духовной и материальной культуры, в воспитании нетерпимости к проявлениям девиантной и глобальной сектантской культуры. Наряду со светскими научными центрами Русская Православная Церковь призвана активно высказывать свою позицию по важнейшим вопросам духовно-нравственного воспитания, совместно с гражданскими общественными организациями участвовать в формировании гражданской культуры населения, преодолевая негативные явления, сопровождающие глобализацию в сфере культуры.

М. А. Можейко

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Более 1000 лет в истории восточнославянской культуры прошли под знаком христианской веры. Практически во всех своих проявлениях европейская культура может рассматриваться как глубоко и фундаментально детерминированная христианскими ценностями.

Идеалы и ценности христианства оказали как аксиологическое, так и содержательное влияние на развиваемые в контексте этой культуры: науку (основанную, как и христианство, на презумпции разумности мироустройства, логику которого можно отразить в формулируемых наукой законах); мораль (практически все кодексы которой генетически восходят к библейскому декалогу); искусство (включая и тематику, и образный строй); философию (начиная от базисной для европейской традиции универсальной идеи трансцендентализма); доминирующие системы ценностей и идеалов, а также осознание этой культурой себя как векторно ориентированной в будущее, что остро артикулирует в ее контексте феномена Надежды.

Но особое значение для развития культуры западного образца имеет то обстоятельство, что религиозная традиция, на которой эта культура основана, является традицией теистической. Православие представляет собою яркое воплощение теизма, основанное на Тринитарном догмате о бытии всеблагого, всеведущего и всемогущего Бога. Фундаментальной характеристикой православия является его принципиальная диалогичность: православная вера задает особо напряженную артикуляцию эмоционально-психологической компоненты религиозного сознания. В соответствии с этим православие как религия личного Бога предлагает и особую интерпретацию личности, понимающей человека в качестве неповторимой и уникальной субъективности, выступающей как особая ценность. В рамках теистической веры индивидуальное *я* уже изначально находится в сакральном диалоге с Божественным *Я*, для которого оказываются значимыми тончайшие нюансы душевного состояния верующего. И если в религиях нетеистического типа максимальную позицию значимости занимает внешний ритуал, отправление культа (греко-римская религия, синтоизм и др.), то в теистических традициях на эту позицию выдвигается именно вера, степень ее глубины и искренности — «сердечная вера» в православии. Тем самым в православной традиции самыми значимыми становятся именно личностные, неформализуемо интимные, душевные состояния верующего, ибо даже при скрупулезном соблюдении культовых требований можно оказаться грешником, согрешив «в душе своей» или лелея в ней «червеца сомнения», и, напротив, погрешности во внешней стороне отправления культа могут искупаться истовостью веры.

В образе Иисуса Христа характерный для теизма вектор личностной артикуляции персонифицированного Бога находит свое максимальное проявление: Абсолют обретает не просто персонифицированный облик, но подлинно экзистенциальные человеческие черты, оказываясь открытым не только для диалогического Откровения, но и для страдания, а значит, — сострадания и милосердия, инспирируя фундаментальный переход европейской культуры от «религии страха» (по терминологии Э. Фромма) к «религии любви». Православная традиция акцентирует феномен искупительной жертвы Христа как выходящий за пределы оценочной этики акт милосердия и спасения человечества, несмотря на его греховность. В соответствии с этим нравственная максима достойного «несения своего креста» апплицируется на пара-

дигмы человеческого поведения: семантическая фигура мученика, аксиологически значимый статус страдания («сердца болезнующего») и аскезы в христианской этике), что задает глубокий и глубинный *психологизм христианской культуры*. Этот психологизм фундирован базисной для православной традиции идеей диалогизма со-бытия человека с Богом, максимально реализующегося в феномене Откровения и предполагающего остро личное эмоциональное переживание любви к Богу. На этой основе формируется мировоззренческая парадигма не чувственного и не бес-чувственного, но со-чувственного отношения к миру. Типичным примером может служить в этом отношении позиция Максима Исповедника, ярко контрастирующая с западноевропейскими нравственными программами, основанными на постулате бесстрастной атараксии (стоицизм и т. п.).

Подобное ценностное основание задает православной (как и христианской в целом) традиции отчетливо проявляющуюся ориентацию на рефлексивные формы сознания: интенции на осознание собственной греховности, оценочное осмысление собственной веры и т. п. В рамках европейской культуры оформляются (особенно после «Исповеди» Августина) не только идеалы, но и технологии глубинной интроспекции и скрупулезной морально-психологической рефлексии, — задается традиция программная культивации рафинированного интеллектуального самоанализа, который, собственно, во многом делает Европу Европой.

Вместе с тем православный Символ веры, основанный на идее вочеловечивания Бога, задает в культуре человекосоразмерную парадигму божественного служения, понятого не в качестве дискретного героико-экстатического подвига, но в качестве неизменного достоинства и перманентно повседневного милосердия в отношении к ближнему (не экстремум, но норма: с любовью, но не со страстью), делая акцент не на человечестве, но на человеке: «...Жаждал, и вы напоили меня... Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев моих меньших, то сделали мне» [Мф 25, 35—40].

Особое значение и особый статус обретает в этом контексте образ Иисуса Христа. В обозначенной системе отсчета он являет собою в контексте европейской традиции культурный символ высшего порядка, центрирующий европейскую культуру в смысложизненном отношении: с одной стороны, фундируя характерную для Европы систему ценностей, с другой — задавая в контексте европейской культуры поведенческие сценарии, во многом альтернативные исходным западным поведенческим программам. В числе таких программ могут быть названы *активизм*, уравновешенный христианской идеей препоручения себя в руки Божьи и делегирование Христу как Спасителю решения собственной судьбы, *индивидуализм*, смягченный нормативной максимой любви к ближнему, *рационализм*, тотальное доминирование которого снимается концепцией Откровения, и *волюнтаризм*, которому противопоставляется нравственная ценность смирения. Даже сами исконно присущие западной традиции логико-вербальная ориентация, когнитивный и праксеологический оптимизм и интеллектуализм переосмысливаются и преисполняются новым значением благодаря пониманию Иисуса Христа как воплощенного Слова [Иоанн 1, 14]. В образе Иисуса Христа, акцентирующем не громовую мощь, но тихий глас Божий, в качестве основы и истока не только вселенского могущества, но и подлинной свободы выступает не внешняя (физическая или социальная) сила, но душевный покой (мир) и самообладание — парадигма силы духа, фундирующая собою в качестве своеобычной сакральной программной ценности всю европейскую культуру.

Именно посредством образа Иисуса Христа православие сохраняет в контексте европейского целерационального технологизма и интеллектуализма артикуляцию любви как верховной ценности человеческой жизни. Например, нетипичная для Европы, но все же присутствующая в ее тезаурусе нравственная максима, сформулированная Людвигом ван Бетховеном: «Перед великим умом я склоняю голову, перед великим сердцем — преклоняю колени», могла появиться в европейской культуре именно и только благодаря наличию в ней христианской традиции.

Не менее значимо и то обстоятельство, что в общем контексте доминирования универсально-логического типа культурных программ в европейском культурном пространстве православие задает острую артикуляцию значимости личного прецедента Поступка. Формирование собственной готовности к этому Поступку, развитие способности к нему требует от человека особого — беспристрастно-критичного и творческого — отношения к себе, предполагающего кропотливый процесс формирования в себе тех нравственных и духовных качеств, которые необходимы для выполнения долга. Воспитание выступает в этом контексте как самовоспитание, то есть творчество, направленное на собственный духовный мир и предпо-

лагающее нравственное его очищение и культивацию позитивных духовных начал. И православная традиция демонстрирует высокие примеры подобного «умного деланья», творчества себя (например, в исихазме).

Таким образом, важнейшим аспектом православной культуры является ее интенция на формирование личности особого типа, а именно — личности, ориентированной в социальном плане на сохранение самотождественности и духовной автономии в социально-политических и духовно-идеологических контекстах, и, вместе с тем, индивидуальную ответственность за судьбы мира.

Г. И. Юсупова

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И РОЛЬ РЕЛИГИИ В МЕЖКУЛЬТУРНОМ ДИАЛОГЕ

На протяжении истории интегрирующая роль религии неоднократно менялась. Существование различных религий само по себе отделяло их последователей друг от друга именно принадлежностью к определенной конфессии. В то же время интегрирующая роль религии заложена в самом значении данного слова. Само слово религия в переводе с латинского языка означает «воссоединение, связь».

Являясь одной из основ духовной культуры, религия в основном опирается на традицию, которая может быть устной (предания, легенды, передаваемые из уст в уста) и письменной (священные тексты, часто специально защищенные от изменений — Библия, Коран и др.). Влияние устной традиции уменьшается с возникновением письменности. Соответственно возрастает роль Священных писаний. К примеру, религиоведы объединяют иудаизм, христианство и ислам под названием «народов Книги».

Принято выделять примитивные, местные и мировые религии. К примитивным религиозным представлениям, возникшим еще в первобытном обществе, относятся тотемизм, магия, фетишизм и анимизм, культ духов, предков, шаманизм и др.

Социально дистанцирующий характер различных элементов культуры ситуационен: одно и то же явление может восприниматься в зависимости от условий как разграничивающее или объединяющее. В классовом обществе начали складываться сложные местные формы религии. Вначале они возникали среди какого-либо одного народа или группы народов, объединенных в государства. Чаще всего при этом этническая и религиозная принадлежность совпадали. При этом роль этнической идентичности была в самосознании народа намного выше религиозной. В качестве примера подобных религий можно привести религии Древнего Египта, Месопотамии, Персии, Древней Греции и Рима, индуизм, синтоизм, иудаизм и др.

Интегрирующая роль религии многократно усиливается с появлением мировых религий. Распространившись среди народов разных стран и континентов, буддизм, христианство и ислам превратились в сложные религиозные системы, объединительные функции которых сочетались и по сегодняшний день сочетаются с противопоставлением их друг другу.

Кроме мировых существует множество других религий. И по сегодняшний день примитивные формы религии сохранились у отсталых народов тропической Африки, многих малых народов Азии, аборигенов Австралии и некоторых других племен. Их приверженцы составляют примерно 103 млн человек, большинство из которых проживают в Африке (70 млн чел.) и Азии (30 млн чел.). Древнейшая монотеистическая религия — иудаизм — имеет приверженцев преимущественно среди евреев. Особенность иудаизма в том и заключается, что это узконациональная религия, в то же время оказавшая сильнейшее доктринальное влияние на мировые религии — христианство и ислам. В современном мире иудеи живут в основном в США (5,8 млн чел.) и Израиле (4,6 млн чел.).

Самой крупной мировой религией является христианство. Общая численность христиан составляет 1955 млн человек (около 34% всего населения мира, то есть каждый третий житель земли — христианин). Мусульмане составляют 19% населения земного шара, или 1126 млн чел. Общая численность последователей буддизма оценивается примерно в 500 млн чел. Однако точному учету она не поддается, так как в странах, где сосредоточена основная масса буддистов, религиозная принадлежность при переписи часто не учитывается [1, с. 887].

До сих пор исследователи не применяли к изучению религии системного подхода. Новизна нашего подхода к исследуемой проблеме заключается в том, что мы впервые в современ-

ной философии предлагаем рассматривать религию как явление духовной культуры на основе современной системно-синергетической методологии.

Следствием влияния глобализационных тенденций на Юге России мы считаем рост взаимовлияния религий, этносов, культур и локальных цивилизаций. Глобальный социокультурный контекст невозможен без этого многообразия. Усилилось глобальное влияние религиозных традиций. В то же время глобальный мир представляет из себя совокупность мультикультурных и этноконфессиональных традиций, локальных цивилизаций. Процессы глобализации и локализации являются диалектической реальностью, не считаться с которой сегодня невозможно.

По мнению академика А. Н. Чумакова, глобализация хотя и ведет к определенной унификации общественной жизни, тем не менее, нисколько не устраняет культурное многообразие, которое всегда было, есть и никуда не денется и в будущем, потому что каждый народ, как и каждый отдельно взятый человек абсолютно неповторим и по-своему уникален. «Как нельзя одновременно сидеть на нескольких стульях сразу, так невозможно и одновременное существование в нескольких культурах, ибо и более двух тысяч лет спустя не потеряло своей актуальности известное изречение Конфуция: «По своей природе люди друг другу близки, а по своим привычкам друг от друга далеки». При этом культурную и цивилизационную составляющие таких систем следует рассматривать с позиции принципа дополнительности. То есть то, что в одном контексте мы назвали бы культурой, в другом контексте будет ничем иным, как цивилизацией, и наоборот. Заметим только, что если цивилизационные принципы для всех общественных систем одни, то культур много. И отдельно взятые культуры не лучше и не хуже других. Они просто разные.

Отсюда и многообразие культурно-цивилизационных систем, которые можно выделять по разным основаниям. Так, культурно-цивилизационными системами будут не только отдельные страны и народы, но и отдельные регионы, континенты или, например, религиозные конфессии. Европа, Латинская Америка или Африка, равно как и христианство, ислам или буддизм, также могут и должны рассматриваться в качестве определенных культурно-цивилизационных систем. И все они, будучи разными, имея свои задачи и преследуя свои цели, отстаивали, отстаивают и всегда будут отстаивать собственные интересы» [2, с. 516].

Вот почему, по мнению академика Чумакова, Восток никогда не станет Западом, а Запад — Востоком. Идеи экуменизма не заменят разнообразие религиозных течений, а космополитизм не станет безусловной ценностью и единственным регулятором общественных отношений для всех людей, даже когда мир в полной мере по основным социально-экономическим параметрам сформируется как единая система. Другими словами, мы обречены жить одновременно в условиях не только глобального, но и локально устроенного мира с его многообразием культур. Отсюда, хотя человечество и развивается в направлении глобальной цивилизации, будущий космополис неизбежно будет оставаться культурно многообразным и гетерогенным.

Понятие культура является многоаспектным и охватывает различные сферы. Николай Данилевский выделял понятие психического строя, в котором отмечал три вида различий. Различия в характере народов, составляющие самобытные культурно-исторические типы, те различия, на которых должно основываться различие в самих цивилизациях, составляющих существенное содержание и плод их жизненной деятельности, могут быть разделены на следующие три разряда: 1) подразличия этнографические; это те племенные качества, которые выражаются в особенностях психического склада народов; 2) подразличия руководящего или высшего нравственного начала, на котором только и может основываться плодотворное развитие цивилизации как со стороны научной и художественной, так и со стороны общественного и политического строя; 3) подразличия хода и условий исторического воспитания народов [3, с. 411].

А. В. Толстоухов считает, что пространство сосуществования разнообразных культур глобализирующегося мира также претерпевает определенные гомогенизирующие трансформации, ориентированные на утверждение приоритета «наднациональной» культурной среды. Он пишет, что «общеизвестные ныне слова Киплинга «Восток есть Восток, Запад есть Запад, и они никогда не сойдутся», — это только первая часть его пророческого стихотворения. Вторая его часть говорит о том, что Восток и Запад все-таки сойдутся, когда люди разных культур начнут понимать друг друга» [4, с. 53].

Литература

1. Глобалистика. Энциклопедия. — М., 2003.
2. Чумаков А. Н. Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст. — М., 2006.
3. Классика геополитики XIX века. — М., 2003.
4. Толстоухов А. В. Глобальный социальный контекст и контуры эко-будущего // Вопросы философии. — 2003. — № 8.

И. Г. Дудко

РЕЛИГИЯ КАК ФАКТОР СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТУРЫ

В конце XIX — начале XX в. в Западной Европе начался процесс, который захлестнул собою все западное общество, толкнул его на пересмотр мировоззрения, моральных и нравственных ценностей и превратил человека из «образа и подобия Божьего» в биологическое существо, лишенное всякой связи с трансцендентностью. Этот процесс можно назвать массовизацией общества. Куда уходят корни этого явления? Что мы имеем сейчас и к чему, возможно, придем в дальнейшем? Попробуем разобрать это в рамках искусства, религии и науки.

Основа западной культурной традиции — христианство, которое господствовало в Западной Европе в виде католицизма вплоть до XVI в., когда, М. Лютером, был нанесен первый удар по западноевропейской культуре — 95 тезисов, которые положили начало церковному расколу в Европе и проделали первую брешь в традиционном обществе того времени. Ошибочность реформации состояла в непонимании человеческой природы, в сиюминутном, лавинообразном протесте. Просто так ничего не дается: благородство рождается страданием, воля — болью, честь и доблесть — самоотверженностью, сила — борьбой, а вера — смирением и терпением. Обывателю всегда нужна трансцендентная сущность для мотивации жизни, поступков, действия. Сильные люди, такие как ницшеанский сверхчеловек, случайны и единичны; им не нужна никакая мотивация, дамоклов меч, называемый в христианстве грехом, чтобы не делать одно и делать другое. Дух, сила воли — вот их «мотивация»; для них «Бог умер» [1, с. 20]. Однако западноевропейское общество — это «лишние люди» [1, с. 55—58]. «Освободившись» за несколько веков от веры, морали, трансцендентной мотивации (Реформация — Просвещения — Ницше), Запад естественным образом принял уже единственную доступную мотивацию — жизнь во имя удовольствия, комфорта, наслаждения. Таким образом, Лютер, высказываясь о том, что оправдание верующий получает благодаря своей вере в милость Бога, сам того не понимая, уничтожал христианский догмат, косвенно уничтожал само христианство, а главное — уничтожил смирение и терпение. Более человек не проходил тернистый путь к достижению истинной веры, а получал ее имитацию «на блюдечке». Тут уместно перефразировать Гегеля: вера есть движение веры; ее нельзя получить сразу, в готовом виде; к ней надо восходить постепенно, и каждый ее момент необходим. Причина вышеперечисленного кроется в зарождающемся прагматизме. Если раньше была эпоха культуры и науку представляли единичные, действующие в одиночку люди, которые, говоря словами Ницше, являлись скорее следствием случайности, чем закономерности, то начиная с XVI в., наука получает систематическое, прежде всего прикладное развитие. Не выдержав искушения плодами научных открытий, западное общество постепенно начинает принимать за абсолютное благо основной научный метод, а именно — сомнение. С этого момента сомнение прямо или косвенно будет основной причиной полного уничтожения целостной картины мироздания. «Как человек жил раньше в само собой разумеющемся единстве своего действительного существования и знания о нем, становится очевидным только нам, кому жизнь человека прошлого представляется протекающей в некой сокрытой от него действительности. Мы же хотим проникнуть в основание действительности, в которой мы живем» [2, с. 119]. Именно поэтому наша так называемая физическая картина мира кажется нам единственно правильной. В силу своего материального прогресса западное общество воспринимает христианское мировоззрение как бутафорию, в лучшем случае относясь к нему скептически, в худшем — опровергая так называемым научным знанием, предполагая тем самым себя в качестве объективно познающей мир силы. Однако и в этом состоит наивность Запада, физическая картина мира не в меньшей степени является ограниченной, чем христианская, ибо физика не познает мир, а приписывает ему математические модели. Оба мировоззрения субъективны по своей сути. Пустое уверение в правоте одной из сторон имеет такой же вес, как и дру-

гое. Причина такого восприятия в том, что наука дает нам материальные блага, которое можно ощутить органами чувств, от которых можно получить непосредственную материальную пользу — то есть суть существования современного западного человека. Но при этом разрушает духовную жизнь, превращает человека в животное, лишая его существование внутреннего смысла, метафизики, трансцендентности — то есть фактически христианского мировоззрения того, что у современного западного человека отсутствует. Фактически западное общество, только и способное на восприятие физической картины мира, высокомерно ставит себя выше христианского, даже не подумав о том, что традиционное общество того времени, ставящее на передний план духовное внутреннее благополучие, имея целостную картину мироздания, «в которой человек ощущал себя защищенным, единым с землей и небом» [2, с. 91], было не менее счастливым, чем западное, имеющее материальный уют. На сегодняшний день Западная Европа живет в таком же глобальном самообмане, в котором, как она считает, живут верующие люди. От науки западное общество получило громадное количество материальных благ, но платит за это высокую цену: индивид становится частью серой безликой массы, либо, поставив целью жизни постоянное самосовершенствование, приходит к пониманию собственной беспомощности, ничтожности, глубокому метафизическому страху.

Лютером руководило тоже прагматическое сомнение, которым, в качестве само собой разумеющегося, обладает любой современный человек, Лютера не волновал христианский догмат, но волновал вопрос «зачем? для чего? почему?» Он сделал две ошибки — применил научный подход в духовной сфере и не учел, что любая религия по своей сути традиционна, неизменна. Фактически, начиная с XVI в. общество Запада прямо или косвенно, осознанно или неосознанно начало требовать знания существования Бога, нежели веры в него. Но когда есть знание — нет веры и, как следствие, перестает существовать, формализуется религия, ибо отсутствуют таинства, на которых базируется любая вера. Общество с детства воспитывает в индивидууме сомнение, вследствие чего современный человек полностью разучился верить и доверять. Религия превратилась в нагромождение формальных ритуалов, которые, в лучшем случае, выполняются как обычная рутина, а в худшем — не выполняются вообще. Вследствие этого формализуются и исчезают моральные и нравственные нормы, а следовательно, и общество само по себе как группа людей, объединенных этими нормами.

Лютер, не осознавая этого, был человеком уже нового типа, нового времени, нового — современного — мышления. Фактически он стал провозвестником афоризма «бойся того, у кого Бог на небесах». Тем самым у каждого в душе был Бог, свой собственный храм, который отнюдь не помогал духовному развитию, а напротив, обращал внимание человека, пускай даже самого мелкого и ничтожного, на его «эго». Через полтора-два века это выливается в вольнодумство, эгоцентризм и, как ни парадоксально, в атеизм эпохи Просвещения, которая явилась переломным этапом в развитии западной культуры, своего рода кульминационным периодом, после которого начался необратимый процесс.

Можно сказать, что XVI—XVIII вв. для Западной Европы — это в определенном смысле осевое время, если расценивать его не по отношению к человечеству, а по отношению к определенному обществу. Как в случае с целым человечеством, так и с западной культурой, общество переходит от традиционного мировоззрения к рациональному, от Бога и веры к разуму, сомнению и расчетливости. Переосмысливаются, формализуются и исчезают все нормы, традиции и обычаи, существующие до этого, как следствие — возрастает урбанизация и так называемая грамотность, начинают накапливаться знания, развивается промышленность. Европа начинает переходить на качественно другой уровень своего развития. Появились «мировые города», по сути, чуждые и отделенные от страны, играющие роль надгосударственных образований; масса людей-прагматиков, живущих в этих городах, именуется теперь народом; деньги, заменившие трансцендентность человеческого бытия единственной значимой и всеобщей целью — имущественным благополучием; бесчисленное множество искусственных религий и сект, уничтоживших основную традицию Западной Европы — христианство. Уместно закончить такой цитатой: «Человечество станет умнее и рассудительнее, но не лучше, счастливее и деятельнее. Я предвижу время, когда человечество не будет больше радовать Бога, и он будет вынужден вновь все разрушить для обновленного творения» [2, с. 139].

Литература

1. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 2007.
2. Ясперс К., Бодрийяр Ж. Призрак толпы. — М., 2008.

С. М. Алейникова

РЕЛИГИОЗНАЯ И СВЕТСКАЯ КУЛЬТУРА: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Религиозная и светская культура являются составными элементами культуры общества. Различие между ними можно провести по следующим критериям.

Религиозная культура опосредуется религией и, соответственно, представляет комплексный социальный феномен, берущий начало от ортодоксальных основ учения, его трансформаций и завершающийся реализацией религиозных норм в социальном взаимодействии субъектов и их повседневной жизни. Вследствие этого религиозная культура статична и всегда конфессиональна, так как только в монорелигиозной общности, какой является конфессия, формируется общность мировоззренческо-поведенческих стандартов.

Светская культура всегда секулярна и не однопланова, поскольку она исходит из идеологического многообразия [1, с. 75]. Мировоззренческая нейтральность светской культуры позволяет ей следовать за общественным прогрессом во всех сферах, что придает светской культуре динамичный и интернациональный характер.

Разные социальные слои общества неоднозначно воспринимают религиозную и светскую культуру. Исторически в полной мере, начиная от сути христианского учения, религиозная культура была доступна образованной части населения, правящей элите. В их среде зародились многие черты, свойственные на протяжении столетий национальной религиозной культуре (нравственная строгость, молитвенные подвиги и др.). В этой социальной среде на каждом этапе утверждения католицизма и униатства формировалась устойчивая оппозиция государственной дискриминационной политике по отношению к православию [2, с. 31—42, 90; 3, с. 98, 151].

В то же время именно этому социальному слою было присуще добровольное жертвование религиозными принципами в угоду политическим, гражданско-правовым и экономическим интересам. Даже меценатство, зародившееся на начальном этапе христианизации, не имело устойчивой религиозно-идеологической направленности и попеременно отражало приверженность как православию, так и вновь избранным религиозным направлениям [4, с. 96, 217, 266—270; 5, с. 69]. Такая спекулятивная религиозная непоследовательность снижала идеологическую ценность религиозной культуры и создавала предпосылки для усвоения светской культуры.

Крестьянское население в своей преобладающей массе, не понимая глубинной идейной сути религиозной культуры, могло воспринять ее только в самой доступной части — обрядово-бытовой. Этим непониманием можно объяснить непоследовательность поведенческих позиций основной массы населения, которая следовала за государственной элитой и духовенством при конфессиональных перестройках, подчиняясь попеременно то «русской», то «польской», то «казенной» вере [6, с. 285]. Но при этом для данного социального слоя было характерно не усвоение светской культуры, а стремление к сохранению религиозных традиций в обрядово-бытовой сфере. Эти традиции сформировались в начальный период христианизации при сохранении языческих святынь и обрядности через их трансформацию в элементы христианской культуры византийского образца. Тем самым в сознании субъектов сохранялись генетически передаваемые элементы религиозной культуры.

Эти элементы культуры, обусловленной конкретным верованием, перешли в сферу народной культуры еще во времена язычества [2, с. 8], что обусловило восприятие их как части жизненного уклада. Следование этому укладу во внешнем оформлении городов и поселков, внутреннем убранстве жилища и неуклонном соблюдении обрядности население белорусских земель сохраняло веками [5, с. 72].

Исторически в элементах культурного наследия, обусловленных религиозной культурой, особая роль принадлежит обрядности. При сложности восприятия идейных основ религиозной культуры именно обрядовая часть формирует общность поведенческих позиций, обусловливающих единение субъектов. Этот объединяющий элемент-фактор, в частности, в период насаждения униатства сыграл определенную роль (наряду с насильственными методами) в массовом присоединении к «новой» религии. С другой стороны, постепенное искажение или отмена православной обрядности в поздний период униатства обусловили массовое присоединение униатской паствы к православию [4, с. 247—249].

Дуалистическое существование религиозной и светской культуры заняло весь исторический период христианской истории вплоть до падения Российской империи, в состав которой входили белорусские земли. При этом сословная обособленность культур дополнялась территориальной обособленностью, поскольку светская культура во всех ее формах сосредотачивалась в городах. Официальный государственный атеизм советского периода свел к минимуму существование религиозной культуры, тогда как для расцвета народной культуры нерелигиозного характера (фольклор, музеи и кружки народного творчества и т. д.) создавались широкие возможности.

В 1990-е годы с образованием самостоятельного белорусского государства и демократизацией общественной жизни коренным образом изменилась социальная ситуация в культурно-религиозной сфере. Политика Республики Беларусь относительно религии определяется в соответствии с ее статусом унитарного демократического социального правового государства. Официальное признание государством исторически сложившейся полирелигиозности сочетается с юридическим равенством всех конфессий, а свобода религиозного/нерелигиозного выбора реализуется наряду с равенством социальных статусов субъектов. Все это по совокупности критериев позволяет представить Республику Беларусь как светское государство.

Применительно к сфере культуры эти позиции устраняют все формы социальных дифференцирующих различий. При мировоззренческой нейтральности государства каждая сторона — как светская, так и религиозная — развивает свою культуру и признается государством (исключая виды, содержащие угрозу национальной безопасности).

В таких объективных условиях взаимодействие культур определяется мировоззренческими позициями субъектов. В современном белорусском обществе, несмотря на множество конфессиональных культур, около 70% населения отождествляют себя с православием [7, с. 142]. Это свидетельствует о том, что социальная ситуация в сфере культурно-религиозных предпочтений в современной Беларуси является следствием предыдущей тысячелетней христианской истории белорусского народа, которая характеризовалась неуклонным следованием православной религиозной культуре, передающейся из поколения в поколение. Однако это не исключает, а светский характер государства и предполагает взаимодействие светской культуры и всех традиционных религиозных культур.

Литература

1. Мозговой С. А. Светское как мировоззренчески нейтральное // Социология. — 2006. — № 1. — С. 74—76.
2. Старостенко В. В. Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография. — Могилев, 2004.
3. Белорусская ССР. Краткая энциклопедия. — В 5 т. — 1979. — Т. 1.
4. Мартос А. Беларусь в исторической государственной и церковной жизни. — Минск, 2000.
5. Силова С. В. Влияние византийской южнославянской православной культурной традиции и историографии на процесс формирования исторического сознания белорусского общества в XIV—XV вв. // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа: зб. навук. арт. — Гродна, 2008. — С. 65—73.
6. Трацяк І. І. Поліканфесійны фактар гісторыі у фармаванні свядомасці // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа: зб. навук. арт. — Гродна, 2008. — С. 282—290.
7. Новикова Л. Г., Белая Е. А. О специфике религиозного поведения верующих основных христианских конфессий в современной Беларуси // Социология. — 2007. — № 4. — С. 140—143.

В. В. Осипчик

НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА КАК ДУХОВНОЕ ОСНОВАНИЕ РАЗВИТИЯ БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА

Национальная культура является исходным пунктом процесса самоидентификации индивида и нации, основанием ее сохранения и развития. Для человека мир очерчен прежде всего миром культуры. Человек, теряя этот мир, теряет возможность для безболезненной самоидентификации, как социальной, так и политической. Национальная культура выступает основанием для такой идентификации как на уровне индивида, так и на уровне общества. О. Бауэр в 20-е годы XX столетия писал: «Когда я осознаю свою принадлежность нации, я принимаю как должное тот факт, что меня связывает с ней чувство родства, что ее судьба формирует и меня самого, что ее культура определяет меня, что это основа моей сущности» [1, с. 59]. Национально-культурная идентичность может рассматриваться как комплекс различных базисных и организационных элементов, который формирует символическое про-

странство и влияет на экономические и политические процессы. Процессы национально-культурной идентификации выражают прежде всего способность к самоопределению, осознанию себя как конкретной исторической и культурной общности, стремление к поддержанию и сохранению своей самобытности. Социологические исследования информационно-аналитического центра при Администрации Президента Республики Беларусь представляют довольно хорошие показатели национального самосознания у белорусской молодежи. Так, важность сохранения национальной самобытности, приверженности к национальной культуре, знания истории Беларуси признают от 70 до 85% молодых белорусов [2].

В настоящее время становится актуальным поиск и обретение не столько этнических/национальных ценностей, сколько закрепление общечеловеческой ценностной матрицы. Связано это не столько с поисками национальной идентичности, сколько вообще с поиском того устойчивого ценностного ядра, на котором с необходимостью отстраивается личностная идентичность, того культурного ядра, которое сформировалось в результате долгой истории социальной практики определенного сообщества. На наш взгляд, важность этого ядра не только в том, чтобы обеспечивать гомогенность и возможность идентифицироваться национально, а в том что его наличие напрямую обеспеспечивает легитимность и универсальность ценностей, на которые ориентируется то или иное сообщество, а далее и национальное государство.

Эти принципы с необходимостью выступают основанием для единства государства/нации с установкой на свободу самоопределения каждого субъекта и условием культурного развития. Как писал Э. Геллнер в своей известной работе «Нации и национализм»: «это необходимая общая среда, источник жизненной силы или, скорее, минимальная общая атмосфера, только внутри которой члены общества могут дышать, жить, творить» [3, с. 93].

Национальная культура может в данном случае может определяться как знак отличия, код, который, с одной стороны, позволяет маркировать себя в унифицированных системах (например, экономика, право, производство), с другой стороны, выделять себя из огромного культурного многообразия, так как, как отмечает известный российский культуролог В. М. Межуев, «главным свойством национальной культуры является способность соотносить, сопоставлять, соизмерять себя с другими культурами, жить с сознанием, что она — одна из многих культур, существует лишь в связи с ними» [4, с. 446]. Именно культурное разнообразие позволяет избежать консервации и стагнации национальной культуры, даже если это и предполагает неизбежную фрагментарность и децентрацию. Как бы мы ни пытались романтизировать развитие национальной культуры и понимание ее функций на современном этапе развития, но понимание национальной культуры как локально замкнутой, абсолютно уникальной является уже устаревшим стереотипом.

На современном этапе развития общества уже понятно, что даже в рамках одного государства невозможно просто постулировать приоритет определенной культурной однородности, определенной этнической идентичности, а необходимо стимулировать процесс диалога между различными национальными идентичностями, обосновать стремление сформировать общее коммуникационное культурное пространство. В политическом споре между заинтересованными группами вопрос национальной культуры и национальной идентичности всегда является предметом обсуждения. Представления относительно идентичности общества или желательной степени культурного многообразия могут изменяться со временем. Одна из соответствующих проблем в текущем политическом споре в Европе — совместимость двух систем ценностей: равенство возможностей и право человека поддержать свою национально-культурную специфику.

Конфликт между этими ценностями можно было бы решить, предельно разделив публичную и частную сферу жизни. Фактически необходимость такой ориентации обосновывалась в концепции культурного плюрализма (Ч. Тэйлор, У. Кимличка, Х. Бхабха и др.), которая фактически отнесла вопрос культурного выбора в сферу частной жизни и личного выбора каждого индивида.

Но, согласно функционалистской теории в социологии и антропологии, различные учреждения, составляющие социокультурную систему общества, обязательно взаимосвязаны. То есть на практике не существует отдельных социокультурных сфер. Общественные и частные сферы взаимодействуют как подсистемы. Например, образование нацелено на подготовку детей к выполнению определенных ролей в социальной системе, но в то же время оно является транслятором культурных ценностей, которые оказывают влияние на частные жизни учеников и их семей. Необходимо отметить, что разрешение данного конфликта возможно именно в том случае, когда принадлежность к определенной этнической, культурной группе не определяет вовлеченность субъекта в жизнь общества.

Культурное разнообразие само по себе является одним из важнейших факторов культурной динамики. Проблема состоит в предельной интенсификации и диверсификации инокультурных воздействий, ускорении темпов межкультурной коммуникации. Это коренным образом отличает современные мультикультурные процессы от процессов культурного обмена в прошлом. Инокультурные элементы, встраивающиеся в культуру, вполне могут быть ответом на запросы принимающей их культуры. Вопрос состоит в том, насколько локальным/национальным культурам удается «переваривать» многообразие инокультурных компонентов и насколько это «перенасыщение» может угрожать самому факту существования отдельной культурной целостности. Ю. М. Лотман утверждал, что «вхождение в национальную культуру — это не процесс простого заимствования, а перекодировка или перевод, предполагающие приспособление к иному культурному контексту. Только при этом они (явления другой культуры) становятся обогащающими культуру инновациями и факторами ее внутренней динамики» [5, с. 272].

Но проблема состоит в предельной интенсификации и диверсификации инокультурных воздействий, ускорении темпов межкультурной коммуникации. Это коренным образом отличает современные мультикультурные процессы от процессов культурного обмена в прошлом.

Принцип культурного плюрализма, который стал необходимой характеристикой современного общества, состоит не в параллельном существовании автономных национальных «идентичностей», приводящем их к своеобразной сегрегации, а в их взаимодействии, что предполагает их взаимное проникновение и взаимообогащение.

Происходящие глобальные процессы оказывают на культуры, как определенного рода целостности, огромное влияние — как позитивное, так и негативное. Проблемы, которые предстоит в будущем решать человечеству, на наш взгляд, будут решаться именно в сфере культуры, именно она станет объектом пристального внимания и инструментом разрешения проблем как в экономической, так и в политической сферах.

В современных условиях функционирование национальной культуры возможно только на основании демократических принципов и гражданского общества, при постоянной ориентации и направленности на процесс диалога. Эти принципы выступают основанием для единства государства и нации с установкой на свободу самоопределения каждого субъекта и условием культурного развития.

Литература

1. Андерсон Б., Бауэр О., Хрох М. и др. Национальный вопрос и социал-демократия // Нации и национализм; Пер. с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. — М., 2002. — С. 52—120.
2. Республика Беларусь в зеркале социологии // Материалы информ.-аналитич. центра при Администрации Президента Республики Беларусь.
3. Геллнер Э. Нации и национализм. — М., 1991.
4. Межуев В. М. Национальная культура // Теоретическая культурология. — М., 2005. — С. 444—449.
5. Лотман Ю. М. Семиосфера. — Спб., 2001.

И. В. Поселёнова

ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ КАК ОСНОВНОЙ ФАКТОР В ФОРМИРОВАНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ ЭТНОСА

Культура — есть путь совершенствования человеческой души.

Г. Зиммель

В конце первого десятилетия XXI в. одним из отличительных признаков определяющих жизнь мирового сообщества и нашей страны стал процесс глобализации. Этот факт отмечают практически все исследователи, которые подчеркивают, что наша историческая эпоха характеризуется, прежде всего, расширением и углублением глобализационных процессов.

Из определения, приведенного в Большой Российской энциклопедии, следует: «Глобализация — современный этап интернационализации международных отношений, экономических, политических и социокультурных процессов, отличающийся особой интенсивностью» [1, с. 245].

Феномен глобализации осмысливается во множестве работ, которые посвятили прояснению ее сущности и описанию особенностей не одну тысячу страниц. О глобализации писали М. Кастельс, И. Валлерстайн, Дж. Стиглиц и У. Бек, З. Бжезинский и Н. Хомский, Дж. Сорос и Ж. Бове, М. И. Воейков и Н. М. Римашевская, А. И. Уткин, М. Г. Делягин и др. Однако большинство из тех, кто писал (и пишет) о глобализации, касались в основном экономических, политических или демографических аспектов данной проблемы. Однако вопросам, связанных с воздействием глобализации на процесс развития мировой культуры, а также культур отдельных наций и народов, уделено недостаточно внимания.

Глобализация культуры — это ускорение интеграции наций в мировую систему в связи с развитием современных транспортных средств и экономических связей, формированием транснациональных корпораций и мирового рынка, благодаря воздействию на людей средств массовой информации.

Глобализация имеет позитивные и негативные стороны. Негативные моменты глобализации кроются в возможности утраты своей культурной самобытности. Происходит это в результате аккультурации и ассимиляции. Одно из самых удивительных свойств национальной культуры заключается в том, что при любом прогрессе, при любом приобщении к общечеловеческим ценностям она способна, развиваясь, сохранять свою национальную самобытность. Глобализация резко обострила проблему национально-культурной идентичности, которая сегодня превратилась в одну из важнейших проблем, тревожащих не только культурологов, но и политиков, общественных и религиозных деятелей, прогрессивно мыслящих представителей естественнонаучного знания. Как подчеркивают многие исследователи, сейчас «даже экономические проблемы отходят на второй план в сравнении с невозможностью для представителей основных социальных групп найти приемлемый для себя ответ на вопрос «Кто мы такие?» [9, с. 18]. Появление, значительного числа личностей, утративших представление о своей национально-этнической духовно-нравственной и культурной принадлежности, приводит к дестабилизации общественной системы.

Необходимо подчеркнуть, что кризис идентичности сегодня испытывают практически все страны. Однако наибольшую глубину и масштаб, он получил в России, где на протяжении почти двух десятилетий сознательно расшатывали базовые структуры национального сознания и самосознания, где средствами массовой информации настойчиво внушалась (и внушается) идея об отсталости русской нации, о необходимости при выборе стратегии и тактики дальнейшего развития страны исходить из приоритета не национальных, а общечеловеческих ценностей.

Идентичность этноса объясняется его культурой. Развитие национальной культуры возможно только тогда, когда существует преемственность культурных ценностей и способ культурно-творческой деятельности. В том случае, если связь между данным и прошлым состоянием культуры отсутствует, нельзя говорить о культурном прогрессе, потому что его непременным условием является наличие «связи времен». Любая культура имеет, образно говоря, мощную корневую систему, уходящую в отдаленные исторические пласты. Если они отсекаются, то возникают реальные предпосылки для умирания той или иной культуры, подавление данной культуры иной, более мощной и не утратившей своих исторических корней.

В силу этого в эпоху глобализации нам необходимо развить традиционную культуру через гуманитаризацию образования, ведь гуманитарное образование цементировано своими традиционными и культурными ценностями. Если обратиться к определениям терминов «гуманитарные науки» и «гуманитарное образование», приведенным в научной литературе, то мы получим следующее.

Гуманитарные науки — общественные науки, изучающие общество, человека и его культуру, в отличие от естественных и технических наук, направленных на изучение природы и техники [5, с. 239].

Гуманитарное образование — приоритетное развитие общекультурных компонентов в содержании образования, направленное на формирование личностной зрелости обучаемых [4, с. 48].

Гуманитаризация образования — система мер, направленных на приоритетное развитие общекультурных компонентов в содержании образования и таким образом на формирование мировоззрения обучаемых [6, с. 239].

Делая преимущественный упор в системе государственного и муниципального образования на такие предметы, как религиоведение, история, литература, русский язык и культура речи, культурология, мы обеспечим развитие воспитания подрастающего поколения, расши-

рение возможностей для формирования духовной культуры, нравственности обучаемых в образовательных учреждениях, что сознается обществом как одно из основных условий преодоления негативных социальных тенденций и процессов.

Для этого необходимо пересмотреть гуманитарное образование и, в частности, содержание программ по гуманитарным дисциплинам. Цели и задачи гуманитарного образования должны отвечать Концепции модернизации российского образования, где большое внимание обращено на сохранение и развитие национальных культур народов России, на повышение ценности русского и родного языков, на формирование российского самосознания и самоидентичности.

Гипотеза образовательных программ по гуманитарным предметам должна исходить из следующего направления: на основе изучения культуры народа, его традиций возможно сформировать личность, способную усваивать духовные ценности и традиции русской и мировой культуры; личность, способную проектировать и строить свою жизнь на основе национальных ценностей, личность, стремящуюся к профессиональному самосовершенствованию и конкурентоспособную в современных экономических условиях на рынке труда.

В задачи образовательных программ по гуманитарным дисциплинам должен входить принцип познания культуры своего народа через культуру других народов.

Ценности программ:

уникальность и самобытность традиционной русской культуры;

восстановление и сохранение исторической памяти через культуру народа;

красота и гармония народного декоративно-прикладного искусства — фактор гармонии развития личности;

знание культуры своего народа — путь познания культуры других народов;

культура молодых граждан России — основа для возрождения культуры России.

Цели программ по гуманитарным дисциплинам:

способствовать получению и расширению знаний студентов о культуре России: ее истории, традициях, народном декоративно-прикладном искусстве;

способствовать формированию у студентов сопричастности к истории и ответственности за будущее российской культуры;

воспитывать у обучающихся любовь к родной стране, уважение культуры других народов через познание и уважение культуры своего народа;

способствовать развитию духовного кругозора студентов, способностей к художественно-образному восприятию мира;

способствовать развитию ассоциативного мышления студентов в лучших культурных и философских традициях русской мысли;

Реализация образовательных программ должна внести следующие изменения в образ обучающегося:

осознание себя носителем лучших черт российской культуры;

способность к творческому освоению и преобразованию мира;

способность к самореализации в пространстве традиционной русской и российской культуры;

усвоение наиболее значимых русских и российских культурных традиций;

Культура, которая внедряет через систему общего и профессионального образования в сознание своих носителей идеалы социально-гуманитарного знания питается традицией в ее прежнем статусе.

Сейчас человек в основном находится на стадии голого отрицания традиции и как таковой он предстает «зверем, алчущим новизны» (М. Шелер), но это взвешенное состояние не может длиться долго.

Гуманитарное знание — это сам мир культуры. Оно необходимо народу главным образом не для того, чтобы знать, воспроизводя в себе ценности, идеалы и цели, а для того, чтобы жить.

Литература

1. Большая Российская энциклопедия. — М., 2007. — Т. 7.
2. Зиммель Г. Кризис культуры // Избранное. В 2 т. — М., 1995. — Т. 1.
3. Злобин Н. Культурные смыслы науки. — М., 1997.
4. Образовательная сфера: словарь-справочник / Авт.-сост. А. Л. Кураков. — М., 2006.
5. Полонский В. М. Словарь по образованию и педагогике. — М., 2004.

6. Российская педагогическая энциклопедия / В. В. Давыдов. — М., 1993.
7. Кочетов Э. Осознание глобального мира // МЭиМО. — 2001. — № 5.
8. Маркуш Д. Общество культуры: культурный состав современности // Вопросы философии. — 1993. — № 11.
9. Федотова Н. Н. Кризис идентичности в условиях глобализации // Человек. — 2003. — № 6.
10. Федотов А. П. Глобалистика: Начало науки о современном мире. — М., 2002.
11. Фомин Б., Житницкий Е. Глобальное изменение климата и экономика: современное состояние проблемы // МЭиМО. — 1999. — № 6.

В. А. Зеленевский

СЛАВЯНО-РУССЫ В ДОХРИСТИАНСКУЮ ЭПОХУ

По свидетельству видного историка и археолога, прот. Стефана Ляшевского («Русь доисторическая»), в период II века до н. э. — III века н. э. по средне-верхнему бассейну Днепра (Борисфена) и по бассейну Припяти располагалась группа племен под общим названием «Борусень» («Борусичи»). Причем «Борусы», «Борусень» родственны и союзны соседям — «Росам» («Русам», «Русколанам»). В конце IV века, например, некий князь «Свентояр (скорее всего из ляхов, ибо у них сохранилась древняя форма «свенто — святой», вместо «свято» у восточных руссов. — *В. З.*) был одним из князей», который «…взял и объединил Русколань с Борусичи» [1, с. 145]. Несомненно одно: борусы как предки белорусов с давних времен кровно связаны с иными племенами славяно-руссов частью каковых являлись и сами. Связь эта сохранилась в сходстве языка, нравов, психологии, в общей славяно-русской истории. Уже Святое Писание упоминает наших предков под разными именами — «народ Рош», «страна Рош», «Северная страна», «князь Рош (Рос)» и т. п.

Древнейший славяно-русский период проф. Е. Ф. Карский называет «общерусской эпохой». Началась она задолго до Рождества Христова, когда «русский язык представлял собою один из диалектов общеславянского языка, и закончилась во время его самостоятельной жизни, но до распадения на отдельные племена, что произошло еще задолго до IX века, по крайней мере племя дреговичей» отмечено историками «уже в VI веке по Р. Х.» [2, с. 84—85]. Тот древнерусский («русский», «славенский» или «славянский») язык, по Ломоносову, «ни от греческого, ни от латинского, ни от другого какого известного не происходит; следовательно сам собою состоит уже от самых древних времен и многочисленные оные славянские народы говорили славенским языком еще прежде Рождества Христова». И далее: «Язык славенский… простирался в длину с востока от реки Дона и Оки на запад до Иллирика и до реки Албы, а шириною с полудни от Черного моря и от реки Дуная до южных берегов Варяжского моря, до реки Двины и до Бела-озера, ибо им говорили чехи, лехи, морава, поморцы или померанцы, славяне по Дунаю, сербы и славенские болгары, поляне, бужане, кривичи, древляне, новогородские славяне, белозерцы, суждальцы и проч. А чтобы славенский язык толь широко распространился, надобно было весьма долгое время и многие веки…» [3, с. 468]. «Язык дохристианской летописи, — пишет Стефан Ляшевский, — содержит много таких слов и оборотов речи, которые более всего сохранились в народном белорусском языке, а также в гуцульском языке. Эти два языка не подверглись такому прогрессу в развитии языка, как русский или даже церковнославянский…» [1, с. 5].

Восточнославянские племена по характеру имен-этнонимов терминологически специалисты разделяют на две группы. К первой относят «эпонимные языки», отсчитывающие генеалогию рода от предка-эпонима [4, с. 185]. Это вятичи (потомки Вятка), радимичи, тиверцы, северяне, кривичи, с подгруппой топонимного прозывания, по имени города или реки [5, с. 110], как правило тоже эпонимного характера: из полочан, смолян, уличей, бужан (волынян). Ко второй группе относят обладателей «именных племенных прозвищь»: славяне, словене (славные, слывущие, словые), хорваты, хорутане (храбрецы), поляне — Киевские русы (исполины). Имя «поляне» связано, скорее, не с ландшафтом, а с богатырством (и женским — «поляницы»); так как до Позднего Средневековья бытовало древнее наименование поединка, поля, сохраненное и судебной терминологией. Ландшафтная же «кличка» у киевских полян — кияне (жители болотистого всхолмья). Несколько особняком помещают исследователи племена наших непосредственных предков — «дреговичей (болотников) и древлян (лесовиков)». Одни ученые называют их так по месту обитания — ландшафту, указывая, что «наречены они были так явно не сами собою, а пришлыми завоевателями, покорившими их и давшими кличку

завоеванным». Другие (проф. Жданович) ссылаясь при этом на ученого XIX в. Д. Я. Самоквасова, пишет: «Возможно, впрочем, что дреговичи были ветвью балканского племени драговитов, — моряков, — драгой доныне по-южнославянски зовется водный путь»; и далее: «Летописец XII века отмечал этнографические отличия древлян с прочими племенами. По краниологическим данным — древляне и дреговичи являются автохтонами Восточной Европы, составив основу современного украинского правобережного народа, — принадлежат к балтской, но не к славянской племенной общности» [6].

То, что славяно-руссы до IX в. пребывали в «поганизме», то есть до Кирилла и Мефодия не умели писать и читать, культивируется известной частью историков («норманистами») до сего дня. И это — когда о наших прямых предках скифах «первые письменные греческие указания относятся, приблизительно, ко времени за 800 лет до Рождества Христова» [7, с. 14]; это об их походе от берегов Днепра и Дона через Кавказ, Армению, Персию и Малую Азию до Палестины и Египта пишут пророки Иеремия и Иезекииль (VII—VI вв. до н. э.). О них говорит «отец истории» Геродот в V веке до н. э. «Скифия, — пишет проф. Я. Кеслер, — изображалась на картах и в XV, и в XVI веках нашей эры, и недаром же писал Александр Блок: «Да, скифы мы...». Например: «По данным замечательного русского историка... Е. И. Классена, обитатели села Ахтырка на реке Гусинца близ Харькова — мастера-златоткачи названы средневековыми писателями скифским племенем Aqthirsi, жившим в Приднепровье на реке Chesinus аж 2000 лет назад. Уникальное златоткачество получило всемирную известность во времена Бориса Годунова, и даже в начале XIX века знаменитые ахтырские златотканые фаты ценились не меньше московских...» [8].

О наших предках говорит Тацит (около 55—110 гг.), о руссах II—III вв. пишет Иордан; один из славяно-русских вождей по имени Русс с братьями своими Чехом и Лехом, упоминается под 282 годом [9, с. 93]; историки первых веков нашей эры согласно отмечают существование не одной, а нескольких Русей, «Руси Киевской» (в устах иностранцев — «Куяба» или «Куява»), «Руси Новгородской» («Славия»), «Руси Сурожской» (1 в. н. э., в Крыму); наконец, «Русколани», т. е. той Руси, «которая была за Танаисом» (бассейн Волги и Дона), и в основе которой, по словам акад. Б. Д. Грекова, было «политическое объединение... близкое к хазарам, не допускающее к себе иноземцев, воинственное и сильное, поскольку сумело наложить дань на пограничные области Рума (Византии. — *Б. Г.*). Оно называется «Артания» или «Арсания». У каждой из этих политических организаций есть свой «царь» или князь» [10, с. 29—30]. «Князьями начинается история у всех славянских народов... Сам Константин (Багрянородный) свидетельствует существование князей и княжеских родов у всех славянских племен при первом их появлении в истории» (Р. Б. Жданович). В том же ряду «Веронский список» (307—314 гг.), упоминание Никифора Григора — 337 года и др. В. Н. Татищев говорит о русском князе V в. Владимире Старом, при котором в районе Киева достраивались знаменитые «Змиевы Валы»: «Методом радиоактивного углерода и найденных там деревянных сооружений установлено, что эти огромные валы были построены в IV—VI веках, каковые работы, судя по объему перемещенного грунта — 80 млн куб. метров — могли быть произведены только высокоорганизованным большим государством» [5, с. 55].

Упоминают руссов Псевдозахарий (VI в.), Захар-ад-Дин Мар Аши (VI в.), Константин Манаси в 626 г.; Иоанн Эфесский в 584 г. писал о них: «Они стали богаты, имеют золото и серебро, табуны коней и много оружия. Они научились вести войну лучше, чем римляне...» [1, с. 75—76]. «В лето 4450 (690 г. н. э.), — пишет еврейский хронист И. Б. Х. Га-Коген, — и усилилась борьба между исмаильтянами и персами, и поражены были персы, и пали под их ноги, и спасались бегством многие евреи из страны Парс... и двигаясь от племени к племени, от государства к народу, прибыли они в страну Русию и землю Ашкеназ и Швецию, и нашли там многих евреев» [11]. Далее о наших предках в Житии Стеф. Сурожского (VIII в.), у Географа Баварского (ок 821 г.), в Бертинских анналах (839 г.), в Житии Г. Амастридского (до 842 г.), у Аль-Хорезми (836—847 г. г.), Аль-Якуби (844 г.), Ибн Хордадбег (середина IX в.)... Причем иностранцы, начавшие писать о Русской земле в 1 тысячелетии, «застали ее «гардарикой» — страной городов» (Жданович): «От реки Рейна до моря Балтийского не было ни одного города прежде IV века. У Русских гораздо прежде сего времени были многие и знаменитые города, что свидетельствуют все северные писатели» [12].

Уже давно православный мир отмечает День славянской письменности и культуры, день св. Кирилла и Мефодия. Все хорошо, но... братьям приписано создание (?!) нашей письменности и культуры. За рубежом эти святые тоже почитаются, но по заслугам — как положив-

шие начало в борьбе с «триязычной ересью». Суть ее, торжествовавшей во второй половине 1 тысячелетия н. э., в том, что тексты Библии могли существовать только на трех языках (иврит, греческий, латынь). Вопреки ереси братья перевели на старославянский язык, «в те века распространенный гораздо шире нежели современные славянские языки», книги Библии, ставшие с того времени общедоступными для лавян. Именно это просветительство и считалось реальною их заслугою на Руси. «Ибо славянская письменность» («разные системы письма») существовала и раньше и была лишь упорядочена ими, «чуткими филологами». «Константин и Мефодий… приспособили к письму старинные славянские письменные знаки, перевели на славянский язык Библию… а отнюдь не были «создателями» славянской письменности», — гласят «Очерки всеобщей истории», изданные… перед революцией». Даже «авторы Житий святых, откровенно сообщали, что переводы на наш язык Евангелия сделаны были ранее и св. Кирилл видел этот текст» [13].

На протяжении столетий от нас преднамеренно скрывалось существование не одной, а нескольких систем древнего славяно-русского письма, что явно обкрадывало русскую культуру не на одну тысячу лет. Среди упомянутых систем это и «старославянские глаголические тексты» (глаголица), и «славянские рунические надписи», и «северо-вендские руны». Наличие трех собственных видов письменности у древних славяно-руссов в настоящее время еще раз доказал современный ученый, д-р. филос. наук, академик РАЕН, председатель комиссии по истории культуры Древней Руси Совета по истории культуры при Президиуме РАН В. А. Чудинов. Им дешифрованы многие сакральные надписи славянской руницей как на греческих средневековых иконах (V—X вв.), так и на древнегреческих вазах — VII—II вв. до н. э. «Найдены надписи более древних эпох вплоть до палеолита. Их чтение проливает свет на историю развития славянской мифологии и культуры на протяжении последних 30 000 лет»; «докирилловская письменность… существовала не в виде одной системы письма, а многих, из которых одна, а именно слоговая руница, мне не только известная фактом своего существования, но после ее дешифровки дала возможность читать и понимать множество текстов. Сегодня я их прочитал более полутора тысяч…» [14]. Любопытен его ответ на один из вопросов: «А украинцев славянами можно считать?» «Сложный вопрос. Если судить по палеолитическим надписям — там было славянское полногласие. Я занимаюсь этрусками и выяснилось, что этрусский язык это разновидность белорусского языка. Более того, на одном из зеркалец написано, что они пришли от кривичей, а столица кривичей — город Смоленск. Другая часть — это полочане из Полоцка. Вот кто образовал этрусков. Они пишут два слова по-этрусски, по-белорусски, а остальное по-русски! …Получается, столбовая линия — русский язык, а украинский побег. Но мы сохранили тот самый древний основной язык…» [14].

Исключительно ценные сведения относительно древности русского языка содержатся в материалах проф. Геннадия Гриневича. Уникальные результаты исследований были опубликованы им уже 25 лет назад в книге «Праславянская письменность. Результаты дешифровки». Позже книга переиздавалась, исследования углублялись. В 1999 г. вышел второй том данной работы. «В моих работах, — говорит он, — доказывалось, что у славян, до Кирилла и Мефодия, на протяжении 5 тыс. лет существовала оригинальная слоговая письменность… Праславянской (прарусской) письменностью выполнены: надписи культуры Винча, в частности древнейший письменный памятник нашей планеты, Тэртэрийская табличка (V тыс. до н. э.); убаидские надписи Двуречья (IV тыс. до н. э.), трипольские надписи (III тыс. до н. э.); протоиндийские надписи (XXV—XXIII вв. до н. э.); критские надписи (XX—XIII вв. до н. э.), в их числе знаменитый фестский диск; этрусские надписи (VIII—II вв. до н. э.); надписи, найденные на территории современного расселения славян, исполненные письмом типа «черт и резов» (IV—X вв. н. э.); орхоно-енисейские надписи — надписи Южной Сибири и Северной Монголии (середина II до н. э. — VII—XIII вв. н. э.); пока единственная надпись из бассейна Миссисипи — Сев. Америка (IX—X вв. н. э.?), а также надписи с острова Пасхи (IX—X вв. н. э.?). Язык всех перечисленных выше надписей — праславянский (прарусский) письменный язык — по грамматическому строю и словарному составу чрезвычайно близок к старославянскому (общеславянскому) и древнерусскому языкам (см. том I и том II). Этот язык наших далеких предков и следуя за ним, мы можем определить их временные и территориальные пределы (см. том I, с. 255—257 и том II, с. 38—40)…» [15].

До сего дня замалчивается труд карпаторусина, священника А. Петрушевича «О древних иконах с кириллическими надписями, находящихся в Риме» (Львов, 1860 г.). Там сообщается, что в «Римской церкви Санта Мария Маджори хранилось изображение Лика Христа на поло-

тенце, поданном Ему св. Вероникой.., затем в VI веке перенесенное в отдел реликвий Ватикана. Подписано это полотенце, 1500 лет находящееся на музейном хранении, по-славянски. Архаическим бедногласным диалектом: «ОБРАЗъ ГъСПъДН [азбука докирилловская…]. НА УБРУСЕ», а также икона ап. Петра и Павла, тогда же сданная в ватиканский реликварий, подписана: «СТЫ ПЕТРИ» и «СТЫ ПАВЬЛЬ». То же относится к надписи на надгробии могилы св. Максима со ученики, убитых в 477 г. воинами Одоакра, в катакомбах церкви св. Петра в Зальцбурге, «последний зовется «вождем рутенов» (русинов)» [16].

Таковы некоторые — весьма краткие — сведения о дохристианских славяно-руссах.

Литература

1. Ляшевский С. Русь доисторическая. Историко-археологическое исследование. — М., 2003.
2. Карский Е. Ф. Белорусы. — Вильно, 1904.
3. Ломоносов М. В. Избранные философские произведения. — М., 1950.
4. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. — М., 2001.
5. Кобычев В. П. В поисках прародины славян. — М., 1973.
6. Жданович Р. Б. Правда о происхождении и крещении Руси [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.zrd.spb.ru/letter/letter/_24_2008.htm. — Дата доступа: 27.05.2010.
7. Нечволодов А. Сказания о Русской земле. Репринтное издание в четырех книгах. Книга первая. — Уральское отделение Всесоюзного культурного центра «Русская Энциклопедия», 1991.
8. Преображенский А. Россия: история выживания // «Красная Звезда». — 18.06.2007.
9. Лесной С. Откуда ты, Русь? — М., 2007.
10. Греков Б. Д. Борьба Руси за создание своего государства. — М.-Л., 1945.
11. Берлин И. Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства. — Пг., 1919 // Цит. по: Жданович Р. Б. Правда о происхождении и крещении Руси [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.zrd.spb.ru/letter/letter/_24_2008.htm. — Дата доступа: 27.05.2010.
12. Самоквасов Д. Я. Древние города России. — СПб., 1877 // Цит. по: Жданович, Р. Б. Правда о происхождении и крещении Руси [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.zrd.spb.ru/letter/letter/_24_2008.htm. — Дата доступа: 27.05.2010.
13. Жданович Р. Б. Святые европейцы и славянская письменность [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.zrd.spb.ru/letter/2009/letter_47_2009.htm. — Дата доступа: 27.05.2010.
14. Дуэль. Газета борьбы общественных идей. — 2005. — № 21 (420).
15. Гриневич Г. Праславяне — древний народ // Русский Вестник. — 30.04.2009 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.rv.ru. — Дата доступа: 27.05.2010.
16. Жданович Р. Б. Тайная история Руси // За Русское Дело. — 2008. — № 4.

Д. И-Т. Дудинская

К ВОПРОСУ О СООТВЕТСТВИИ ФОРМАТА СОТРУДНИЧЕСТВА ЦЕРКВИ И НАУКИ ПРОБЛЕМАМ СОВРЕМЕННОЙ ДУХОВНОЙ ЭНТРОПИИ ОБЩЕСТВА

Переход от церковной сферы в сферу светскую образует то, что существует в виде христианской и православной культуры, где ценности обретают свое выражение как образы, символы, как текст. Здесь же, в области культуры, церковь напрямую соприкасается с гуманитарной наукой.

Всякая цивилизация, как и конкретная нация, существует до тех пор, пока она организуется в целое невидимым внематериальным ядром, которое можно назвать сверхценностью. Это набор ключевых истин, которых придерживается социум. Судьба каждой цивилизации, ее жизнь и смерть зависит от выживания определенных фундаментальных идей, вокруг которых сплачивается общество и которые передаются из поколения в поколение. При этом нации являются лишь частной формой цивилизационного целого.

В соответствии с ведущими концепциями теории цивилизаций, сверхценность либо имеет чисто религиозный характер, либо весьма сильно связана с религиозной сферой. Сама цивилизация — это вовсе не раскрытие сверхценности во времени. Это уникальный набор форм, которые принимает социум в своем служении сверхценности. В ста процентах случаев этот набор иерархичен. Формы адаптации социума к собственной сверхценности относятся ко всем сферам жизни общества (искусство, политика, быт, взаимодействие с внешним миром, реакция на вызовы со стороны природной среды) и взаимосвязаны. В цивилизациях, где принятие Традиции было заключением завета с Богом, говорить о «материальности» и «нематериальности» сущности Его можно лишь при очень поверхностном подходе к проблеме

[2, с. 13]. Во всяком случае, мы не можем игнорировать утверждения цивилизационщиков о том, что в основе всех культурно-исторических типов лежит та или иная религия.

Традиция — это постоянная связь между нематериальной сверхценностью, «управляющей» цивилизацией, и вполне материальным социумом. Через нее ключевые истины как бы проговаривают самое себя в каждом новом формате новой эпохи. В огромном большинстве случаев человек получает и сверхценность, и традицию по наследству. Из них он черпает цивилизационную самоидентификацию. Обретение цивилизационной самоидентификации равнозначно принятию груза обязательств, диктуемых «внематериальным набором ключевых истин», т. е. участие в определенного рода завете, договоре суперэтноса с внематериальной сущностью. Иерархически наиважнейшее место в этом служении трансцендентному занимает церковь, гуманитарная наука, искусство, культура, пропитывающая все сферы жизни социума. Благодаря этому репродуцируются национальные стереотипы поведения и моральный императив каждого жителя страны.

Сегодня церковь входит в сознание граждан через СМИ — это проповеди, просветительские передачи, печатные издания и разноформатная информация на электронных носителях. Церковь также приходит в «модуль» самоидентификации как постоянный компонент архитектурного ландшафта, и, конечно, в первую очередь, как организация, как место исполнения веры.

Казалось бы, этого много. Но это привычные формы. Достаточно ли этого для современной этико-духовной энтропии общества? Достаточно ли для противостояния этико-духовного разложения личности, для которой важнее всего не первая заповедь «не имей никого богом, кроме Меня, Бога твоего», не вторая «не убий» и не пятая «уважай отца и мать»?

Порывы и цели сегодняшнего человека, особенно молодого, заполняет мода: на смену пола, на бисексуальность, на смену лица, на силиконовые части тела, а также на эвтаназию, стволовые клетки и создание клонов…

Современное общество разъедается тотальной диктатурой плюрализма, благодаря которому весь «низ» человеческих нравов поднялся наверх, заявляя о своем праве звучать наравне с высшими духовными ценностями. При этом почему-то не ставится вопрос о том, что нарушается право высших ценностей на достойное к себе внимание. Это происходит из-за того, что у низших — другая скорость размножения и вхождения в сознание и душу человека: ведь быть «подонком» и «повесой» гораздо легче, чем мудрым и уравновешенным. Отсюда и различие в потребительском запросе на высшие и низкие этико-духовные ценности: высшие требуют от личности труда, совершенствования, смирения, различения соблазнов и отказа от них.

Низменное, распутное неизмеримо чаще находит себе приверженного потребителя, готового до конца жизни отдавать заработок на запретные удовольствия. Таким образом, неожиданно массово «всплывшие» низшие ценности непосредственно участвуют в самоидентификации индивидуума.

Как пишет Олеся Николаева в своей книге «Православие и свобода», психология такого потребления приводит человека к неадекватным реакциям и рождает деструктивное отношение к миру. Возникает завуалированный некрофилизм — страсть к таким «мертвым объектам», как симулякры, механика, техника, искусственные цветы и пр. Впереди «забрезжила» неожиданная альтернатива человеческой эволюции — некрофил: «Некрофил — запоздалое дитя рассудочной эпохи. Отпрыск абстрактной логики, отвергающий полнокровие жизни. Чадо мертвящих цивилизационных структур. Плод технического сумасшествия... Следствие длительных культурных мутаций, явивших раковую опухоль, омертвение жизненных тканей» [1, с. 371]. Низменное наносит самый первый удар по системе защиты внутреннего мира личности: оно выключает охранную сигнализацию, которая контролирует что дозволено, а что не дозволено. Ведь как говорил Ф. Достоевский: «Если Бога нет, значит все дозволено». Ценности становятся стратегическим оружием, которым возможно убить общество изнутри его самого. Поэтому срочно необходимо ввести «графитовые стержни» десяти заповедей и христианской аксиологии, иначе погибнут все.

Требуется пронизать общество во всех его фрагментах и частях, а это значит — войти в каждый дом. Необходимо не только ждать, что гражданин включит нужную научную или церковную просветительскую передачу, прочитает нужную гуманитарную, культурологическую, христианскую литературу, придет сам в церковь или займется аксиологическим анализом содержания своей жизни. Необходимо возродить потребительский запрос на высшие духовные ценности. Нужно его стимулировать.

Что можно противопоставить моде? Достойный и вместе с тем материально доступный красивый образ жизни. Этот образ должен вмещать в себя православные ценности, культурно-гуманитарные достижения и национально-идеологические установки. Нам очень нужно руководствоваться и установкой на создание культурно-христианских исторических уникально-национальных прецедентов. Служение трансцендентному ядру сверх-ценностей нации происходит через смену формата служения — он должен соответствовать духовной расстановке созидательных и энтропийных сил эпохи, в которой реализуется.

Литература

1. Николаева О. Православие и свобода. — М., 2002.
2. Володихин Д., Алексеев С., Бенедиктов К., Иртенина Н. Традиция и русская цивилизация — М., 2006.

Ю. И. Шпилькин

СОБОРНОСТЬ ЕВРАЗИЙСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Соборность — один из основных признаков христианской церкви, фиксирующий ее самопонимание как всеобщей, универсальной («единая, святая, соборная и апостольская церковь» — Никейско-Константинопольский символ веры, IV в.). Рассматривая соборность как специфическое достояние православной традиции (соборность как совокупный разум «церковного народа» в отличие от религиозного индивидуализма протестантизма и авторитаризма Папы в римско-католической церкви). В русскую философию категория соборности введена основоположниками раннего славянофильства, прежде всего А. С. Хомяковым, который истолковывал ее как общий принцип устроения бытия, характеризующий множество, собранное силой любви в «свободное и органическое единство» (в социальной философии наибольшее приближение к этому принципу усматривалось в крестьянской общине).

К сожалению, употребление термина «соборность» нередко становится пропагандистским клише: соборность — единение, соборность — церковность, соборность — собрание, соборность — взаимопомощь, соборность — коллективизм. Некоторые авторы этим термином даже пытаются обозначить совместную работу при строительстве дома, известную у среднеазиатских народов под названием «ассар».

Как отмечает В. Я. Пащенко, искания Хомякова, приведшие его к созданию концепции соборности, имели своей причиной прежде всего явную неудовлетворенность автора острой дихотомичностью между различными философскими веяниями как в Европе, так и в России, выразившуюся в безусловном приоритете классического рационализма. «Хомяков, — пишет В. В. Зеньковский, — назвавший Запад «страной святых чудес», написавший очень вдумчивое письмо об Англии, побывавший сам за границей, не был «ненавистником» Запада, но у него было очень глубокое осознание не только особого пути России, но и всемирной задачи России. Эта всемирная задача состояла в том, чтобы освободить человечество от того одностороннего и ложного развития, какое получила история под влиянием Запада» [1, с. 198—199].

Содержание понятия «соборность» у славянофилов и евразийцев существенно отличалось. В работах основателей евразийского движения понятие соборности наполняется новым содержанием, речь идет о соборном субъекте истории, каковым, по мнению евразийцев, является и личность, и семья, и социальная группа, и государство, и церковь. Они считали возможным на основе всеединства евразийских людей воспитать соборную (симфоническую) личность, устройство соборного государства, установление всеединства Евразии, на основе высшей соборности — православной церкви. Поэтому, в отличие от славянофилов, евразийцы разрабатывали в основном онтологический и аксиологический моменты соборности, сообразно требованиям той сложной социально-политической обстановки, в которой оказалась Россия [2, с. 168].

Основоположники евразийства, вслед за Н. Я. Данилевским не признают «всемирной соборности» в трактовке Хомякова, не разделяют его убежденности во всеобщей мессианской роли русского народа. Евразийцы не распространяют содержание соборности на всемирную цивилизацию, ограничивая ее рамками локальных культур и цивилизаций.

В их понимании соборность — это широкое представительство всех точек зрения, всех сословий, а не партий и политических движений, предполагающих борьбу денежных мешков

и противопоставление одних общественных групп другим, как сегодня, например, коммунистов — демократам, партийные функционеры которых одинаково цинично используют население России в своих узкоконъюнктурных целях. Естественно, не стоит особо идеализировать. И у этой системы были сбои, вплоть до потрясения государственных, цивилизационных устоев. Примером может служить церковный раскол в XVII в. Однако главное в том, что сложилась она и успешно функционировала задолго до того, как Монтескье в «Духе законов» провозгласил разделение властей на законодательную, исполнительную и судебную — эти альфа и омега западной демократии.

До 1917 г. в России духовную власть воплощали Патриарх, Синод и Русская Православная церковь, а также Православная Вера как духовный стержень русского народа, светскую — соответственно Великий князь, Царь, сословно-представительная Дума, правительство, а также централизованная государственность, Империя, детерминированные геополитическим континентальным положением России — Хартленда.

После 1917 г. духовно-цивилизационный механизм продолжал действовать. Духовно-идеологическую власть осуществляли соответствующие партийные органы. Собственно идеологический властный механизм сформировался в конце 30-х годов, когда в партийных комитетах сверху донизу была создана мощная организационно-кадровая вертикаль, а различные творческие союзы стали той формой, в которой вполне плодотворно реализовывался духовный процесс советского общества.

Такая кристаллизация структуры духовной власти оказалась возможной в силу известного нравственно-исторического оздоровления советской жизни. Русский коммунизм, потеснив коммунизм интернациональный, марксистский, вынужден был в редуцированной форме воссоздать инвариант российской духовной власти. В свою очередь государственная власть следовала в русле партийно-идеологической доктрины. Словом, Советская Империя явилась плодом Коммунистической Веры с православным контекстом и атеистического партийного Государства.

Необходимо особо подчеркнуть, что для России всегда остается актуальной мобилизующая стратегема «За Веру, Царя и Отечество». Во все времена Русь стояла прежде всего за Веру Православную, за Правду и Справедливость, ревностно боролась на Церковных Соборах со всякого рода ересями и религиозными сектами. Это обусловлено глубинным народным ощущением, что главным противником был, да и остается, католический, протестантский, иудаистский, атеистический Запад. Нашествие тевтонов, литовцев, поляков, шведов, германцев с благословения Ватикана имели целью разрушение духовной власти Православия, идеи Святой Руси, цивилизационно-нравственных устоев славян. Мы вполне можем выстроить модель нашей собственной русской соборной демократии, братской и семейной. Полагаем, что единственным приемлемым решением было бы построение Евразийского Союза, с элиминацией внутренних границ и соответствующим признанием русских и казахов полноправными евразийскими этносами — политическими субъектами единой Евразии.

Талгат Таджуддин, Верховный муфтий Центрального духовного управления мусульман России, член Центрального Совета партии «Евразия» считает, что на основе общего цивилизационного евразийского типа открывается прекрасная перспектива для межконфессионального диалога традиционных религий. Здесь мы обнаруживаем очень много общих моментов — у нас очень сходные угрозы, общие противники, единый нравственный и духовный идеал. Всем традиционным конфессиям Россия в равной мере угрожают: агрессивные зарубежные секты; чужестранные проповедники, сплошь и рядом находящиеся на содержании зарубежных спецслужб и преследующих отнюдь не религиозные цели; экстремистский секулярный либерализм, грубо попирающий основы религиозной нравственности — особенно катастрофична ситуация в СМИ; бытовой материализм; пережитки антирелигиозных, воинствующе атеистических воззрений; утрата связи с нашими духовными корнями; глубокое невежество масс в отношении религиозной культуры и догматики, обрядов, обычаев.

Всё это делает традиционные конфессии Евразии самыми тесными союзниками. И православные, и мусульмане, и буддисты, и иудеи России и Казахстана являются гражданами своего Отечества, их скрепляет история, идеалы, общие цели. Это не значит, что мы должны отказаться от богословских различий — совсем нет, мы должны свято чтить основы своей Веры, но это предполагает и глубокое уважение к искренней Вере других.

Литература

1. Зеньковский В. В. История русской философии. — М., 2001.
2. Пащенко В. Я. Идеология евразийства: Автореф. дис. … докт. филос. наук (09.00.11). — М., 2000.

Э. Д. Хафизов

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ФАКТОР ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ В РОССИЙСКОМ ПОРЕВОЛЮЦИОННОМ ЗАРУБЕЖЬЕ

Осознание проблем сохранения и приумножения традиций отечественной культуры, роли и значения институтов духовной сферы общества в условиях утверждения западноевропейских ценностей, основанных на прагматизме и индивидуализме, невозможно осуществить без обращения к опыту носителей культуры российского зарубежья пореволюционной волны, представители которой стремились всеми силами сохранить культурное наследие дореволюционного периода и ослабить процесс ассимиляции в стране пребывания.

В условиях разобщенности россиян-эмигрантов консолидирующей силой выступала духовная сфера. Патриотизм, русскость и православие составили основу их самоидентификации с русской культурной и духовными ценностями. Именно православная вера стала определяющим фактором, позволившим нашим соотечественникам не раствориться в стране пребывания. Наряду с общественными организациями и образовательными учреждениями православная церковь стала своеобразным центром притяжения россиян за рубежом. Многие аспекты российского зарубежья пореволюционной волны получили освещение в печати. Однако роль и значение православия этого периода по сохранению этнокультурной идентичности россиян-эмигрантов еще не отражены в полном объеме.

Основу духовности русская диаспора видела в православии. В пореволюционные годы богослужения совершались в храмах, построенных еще до революции при российских посольствах или в местах с традиционно многочисленными русскими диаспорами. Руководимые верой и надеждой наши соотечественники возводили православные храмы. В Париже в 1920-е годы в районе Пасси действовали более 30 православных церквей. Главным среди них был храм Александра Невского, расположенный на улице Дарю, в котором был лучший церковный хор. Даже в Африке были созданы православные приходы. Так, в Алжире были воздвигнуты храмы в честь Святой Троицы и апостола Андрея Первозванного. В столице Марокко г. Рабате была построена церковь в честь Воскресения Христова. До сих пор авторитет Русской церкви здесь насколько высок, что на официальные королевские торжества приглашают посла России и настоятеля прихода.

Храмы, построенные в соответствии с православными канонами, с одной стороны становились центрами духовной жизни русского зарубежья, с другой — являлись архитектурными памятниками православного вероучения, материальным выражением национального самосознания.

Россияне за рубежом весьма болезненно воспринимали факты посягательства и уничтожения религиозных храмов в Советской России. В ответ на разрушение Иверской часовни на Красной площади в Москве эмигранты в складчину выстроили ее копию в г. Белграде.

В чрезвычайно тяжелых условиях не прекращалась церковная жизнь. Продолжалось иноческое подвижничество в древнем русском Пантелеймоновом монастыре на Афоне (Греция) и среди русских обителей на Святой земле. В пореволюционный период эмиграции сохранялась иконническая традиция. Долгое время в г. Праге действовал научный семинар видного специалиста византийского и древнерусского искусства Н. П. Кондакова. Византийские и древнерусские мотивы получили отражение в росписи стен и иконостаса церкви Сергеева подворья в Париже.

Православное печатное слово стало действенным способом сохранения и передачи религиозных ценностей. Среди периодических изданий следует отметить журнал религиозно-философской академии «Путь», издававшийся под редакцией Н. А. Бердяева, журнал «Православная мысль» Богословского института, «Новый град», редактировавшийся Г. П. Федотовым.

Приумножению христианских ценностей способствовали молодежные организации, среди которых особенно выделялось «Русское студенческое христианское движение», основанное в 1920-х годах, которое на сегодня объединяет уже четвертое поколение эмигрантов.

На Дальнем Востоке в г. Харбине среди русской диаспоры долгое время действовал христианский союз молодых людей. Уже на начальном этапе просветительской деятельности организация создала библиотеку и читальные залы, комнату для самостоятельных занятий, организовывала публичные лекции и курсы лекций по гуманитарным наукам, литературе и праву,

способствовавшие расширению кругозора и повышению образовательного уровня. К проведению занятий привлекались лучшие специалисты и преподаватели города. Молодым людям были прочитаны следующие курсы лекций: Г. К. Гинс «Учение о праве и его общественное значение», Н. И. Миролюбов «Учение о преступлении и наказании», П. И. Петров «Популярные беседы по экономике», И. И. Серебренников «Сибиреведение», А. В. Соловьев «История русской литературы и общественности XIX в.», А. М. Спасский «Гигиена детей школьного возраста», Н. А. Стрелков «Американский философ Джемс», Н. В. Устрялов «Основные проблемы науки о государстве».

Весьма значимым направлением подвижническая деятельность. Прицерковные организации были заняты оказанием социальной помощи обездоленным. В качестве примера следует отметить деятельность «Православного дела», которую возглавляла Е. Ю. Скобцева (в монашестве матерь Мария).

В завершение рассмотрения проблемы с полным основанием можно говорить о том, что русская зарубежная православная церковь, объединяя представителей всех сословий вокруг себя, способствовала культурной идентификации и во многом противодействовала процессу ассимиляции россиян за рубежом. В большинстве своем русские эмигранты духовное наслоение православия рассматривали в качестве залога и гарантии сохранения культурных традиций России.

Г. Н. Роговая

ХРИСТИАНСКИЕ НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ В ПОЛИТИКЕ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

Понятие нравственной политики постоянно витает в атмосфере молдавского общества новейших времен. В начале 1990-х годов поиск нравственных основ политики происходил в виде демократического энтузиазма и решительного желания очиститься от двойных, а то и тройных морально-этических стандартов советского режима («говорим одно, думаем другое, делаем третье»). Эта наивная, но искренняя романтика духовного и социального обновления наполняла паруса всех политических сил, боровшихся за демократическую независимую Молдову. Тогда же в противовес «бездуховной, безбожной» политике советских времен зазвучали призывы вернуться к нравственным истокам христианства и исповедовать их в реальной политике. На памяти нашего поколения многотысячные митинги на Площади национального собрания в Кишиневе и других населенных пунктах республики, проходившие под сильными религиозными настроениями. Это было не только массовым проявлением свободы вероисповедания, но одновременно и выражением идеологических и нравственных симпатий граждан. Общество своим политически активным большинством выбирало христианские нравственные ценности и добродетели для своего будущего — как политического, так и неполитического [1, с. 110—111].

В неполитической (приватной) жизни членов нашего общества христианство в действительности заняло значительное место: возросло внимание людей к религии, христианскому учению, в том числе нравственному, увеличились церковные приходы, активизировалось воцерковление молодого поколения — иными словами, христианская нравственная проповедь обретала широкие возможности и практическое воплощение.

Активизация религиозной жизни в начале демократического движения в Молдове порождала надежды на христианизацию общения власти и народа, власти и церкви, и религиозные деятели разных христианских направлений активно включились в избирательные процессы в Парламент, органы местного самоуправления, стали представителями этих властных структур. Устами этих представителей декларировались христианские нравственные ценности как принципы политической жизни в обновленном демократическом обществе на фоне жесткой критики безнравственного безбожного прошлого [2, с. 7].

В этом проявлении не усматривается ничего исторически нового. История человечества свидетельствует, что смена власти почти всегда подкрепляется строгой моральной критикой старого строя и предыдущей власти новыми политическими силами. Новое всегда стремится нравственно освятить себя перед историей и современниками [3, с. 35—36]. В этом, однако, проявляется не только морально-этический, но и прагматический смысл, и революционная

логика. Этот свежий опыт антикоммунистических революций доказал, что оппозиция власти в действительности может быть «общегражданской» только в том случае, если она формируется на основе морально-этических принципов, один из главных среди них — «жить не во лжи» [4, с. 45]. Именно морально-этическая нравственная критика стала первичной основой гражданской солидарности в антикоммунистическом сопротивлении и революционном энтузиазме «бархатных» революций конца 80-х — начала 90-х годов.

Такой была природа и демократического движения в Молдове этого времени. Однако декларируемые христианские нравственные принципы в реальной политике так и оставались призывами, в лучшем случае вошли в уставы и программы политических партий и движений: «Наша политика основывается на христианской концепции о человеке, ответственном перед Богом. Достоинство всякого человеческого существа, мужчины или женщины, неприкосновенно и свято… Основной элемент христианской морали состоит в стремлении подчинять личные интересы общественным» [5, с. 4].

Однако очень скоро христианские нравственные наставления и реальная политика были разведены. Первым посылом к этому, возможно и небезосновательно, стали указания на законодательство страны, где утверждалось, что религия и церковь отделены от государства [6, с. 3], а религиозные деятели должны воздерживаться от участия в политической жизни. Во вторую очередь свою роль сыграло существование в обществе иных (нерелигиозных) идейно-нравственных программ: народно-традиционной, коммунистической и т. п. [7, с. 73]. Впоследствии (2001—2009 гг.) в политическую жизнь Молдовы пришли силы, не считающие религию наивысшим авторитетом относительно морали и нравственных убеждений. Демократически мыслящие политики начала XXI столетия часто относят религию к ограниченности, историческому (устаревшему) взгляду на вещи, характеризуют ее как тенденцию, обращенную в прошлое. Появлению таких взглядов, безусловно, содействует курс, взятый Молдовой на вхождение в Евросоюз, где во многом разделяется мнение о приоритетности «формулы светскости» [8, с. 45]. Провозглашенный в конце 2003 г. президентом Франции «Кодекс светскости» привлекателен для многих политических деятелей.

На этом фоне сторонники воплощения христианских принципов морали в политическую жизнь Молдовы также стали менее настойчивыми. За период, прошедший за неполных 20 лет независимости Молдовы, эти принципы так и не стали главенствующими в обществе, тем более в политике. Сказывается общая религиозная непросвещенность масс, в том числе и в проникновении в содержание христианских нравственных наставлений [7, с. 73]. Зачастую политики, призывающие к их исповедованию, на поверку оказываются ознакомленными всего только с заповедями Моисея. Более того, нравственное состояние современного общества дает основание полагать, что ныне наступают «последние времена», времена крайнего падения нравов. Таким образом, напрашивается мысль о том, что общество не только не прониклось христианским заповеданием любви, но и не руководствуется ветхозаветным нравственным учением.

Политика среди всех сфер общественной жизни характеризуется как наиболее безнравственная. Пресса, выступления исследователей, литература, кино, телевидение пестрят разоблачениями нравственных, а то и криминальных преступлений политиков. Политика превращается в наиболее выгодный и относительно безопасный бизнес. «Стремление «капитанов»… предпринимательства получить гарантии экономической и личной неприкосновенности в виде депутатских мандатов, прибыльный парламентский бизнес лоббирования законов и инициатив, перекупки голосов и парламентских «штыков», экономический шантаж депутатов и другие проявления бизнес-политики вне морали убедительно свидетельствуют об этом», — эта характеристика современного нравственного состояния политики украинскими исследователями вполне переносится на реалии Молдовы [9, с. 270].

В нынешней Молдове превалирование личных интересов над общественными в политической среде становится очевидным. Одни приватизировали экономические объекты, иные — власть, третьи — право на патриотизм. Приватизировано само право проповедования Божьих истин, используется человеческий ресурс в личных интересах. Чтобы найти примеры этому, достаточно раскрыть любой печатный орган, где политики разоблачают друг друга. Уже неловким становится упование на христианские нравственные принципы. «Мы должны работать не для себя, а для Бога. Человечество же нынешнего времени испортилось исключительно из-за того, что представило себе, что нужно работать для себя, а не для Бога», — так еще в середине XIX века Николай Васильевич Гоголь гениально просто и откровенно раскрыл

первопричину суетности корыстного существования людей, предостерегая современников и напоминая им вечные истины. А уже в начале XX в. Владимир Винниченко жестоко констатировал: «Мы с вами так потеряли образ Божий, что сами себя не узнаем» [9, с. 268]. Пренебрегая нравственными принципами, люди словно теряют духовную перспективу жизни. Политическая элита становится примером для масс и разрушает традиционную нравственную основу общества, базирующуюся на религиозных представлениях. То, что политическая элита все меньше апеллирует к христианским нравственным ценностям, массами воспринимается как «отступничество». Прозвучав лозунгово, «отступничество», в том числе моральное, может положить пропасть между политической элитой и массами. Следует помнить, что отступничество политических элит (лидеров) легло в основу падения не только всех коммунистических режимов в 1989—91-х годах, но и некоторых режимов, уже называющих себя демократическими (к примеру, режим Шеварднадзе в Грузии, Ющенко в Украине).

Современные политологи делают вывод о том, что «напрасно ожидать чего-либо от аморальной власти». Выход один — обществу мобилизовать свою политическую волю на собственных нравственных основах. Ведь мы движемся к гражданскому обществу, а в гражданском обществе сам народ как сознательная сила имеет право на власть. «Гражданское общество существует там и тогда, когда на общих нравственных принципах взаимодействуют в общих интересах семья, трудовые коллективы, органы государственной власти и местного самоуправления, общественный сектор, бизнес» [9, с. 268—270].

Литература

1. Роговая Г. Современные тенденции в религиозной сфере общественной жизни // Probleme sociale ale reformârii sociotăţii: speranţe, realiyări, perspective. — Chişinău, 1998. — P. 110—111.
2. Православный весник. — 1996.
3. Фісун О. Пострадянські плітичні режими // Агора. — 2005. — Вип. 1.
4. Степаненко В. Ідіоми української трансформації // Агора. — 2005. — Вип. 1.
5. Программа христианско-демократической народной партии. — С. 4.
6. Газета «Наш адвокат» (Кишинев). — 1995. — № 3.
7. Revista de Filosofie, Sociologie şi Drept. — 2001. — № 1.
8. Релігійна панорама. — 2004. — № 1.
9. Шокало О. Моральна основа громадянського суспільства. — Київ, 2006.

Е. У. Байдаров

О РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В ГОСУДАРСТВАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

В условиях глобализации религиозный фактор приобретает особое значение как для масс, которые видят в религии источник и средство сохранения культурных ценностей, так и для субъектов глобализации.

Так, крушение советского тоталитарного режима с его цензурой и биполярного мира образовало вакуум, куда хлынули инокультурные ценности, привнося со своей техникой свой образ мыслей, что и привело к ломке территориальной конфигурации центральноазиатской цивилизации.

Обретение государствами Центральной Азии независимости и суверенитета, политической свободы создало необходимые условия и для смены религиозной ситуации. Это, с одной стороны, способствует утверждению чувства толерантности к представителям других религий и конфессий, но с другой стороны, свобода вероисповедания граждан привела к неограниченной свободе веры. В результате чего на территории региона появилось очень много доселе неизвестных течений, учений общин, которые повели активную борьбу за духовную жизнь людей. Только в Казахстане их более 45, в Кыргызстане — более 30, в Узбекистане — более 15 различных религиозных конфессий.

Большинство конфессий в своей деятельности придерживаются принципа мирного сосуществования. Однако не все стремятся к этому. Есть и такие, которые в борьбе за сознание людей используют нелегальные методы и пути привлечения новых сторонников. Многие конфессии нетрадиционны для Центральной Азии, и, казалось бы, население государств Центральной Азии не воспримет их. Однако именно новые религиозные течения с каждым годом

набирают силу, находят своих сторонников, привлекая на свою сторону всеми возможными и доступными мерами и средствами. Количество местного населения, принявшего другие религии, увеличивается, что называется, как на дрожжах. Многочисленные новоявленные конфессиональные течения при слабом противодействии «традиционных» религиозных организаций республики открыто проводят пропаганду среди населения с целью привлечь на свою сторону приверженцев из числа верующих мусульман. При этом находят очень много способов привлечения их на свою сторону, не жалея ни денег и сил.

Так, например, автор, будучи в Республике Узбекистан и изучая эту проблему изнутри, имел беседу с одним из руководителей Дома молитв Пресвитерианской церкви (этническим узбеком. — *Е. У.*), который откровенно признался, что их главная задача — привлечь как можно больше людей в свои ряды, так как от этого зависит дальнейшее финансирование их организации. Прежде всего, из США. Ради привлечения новообращенных они пользуются сложным социально-экономическим положением людей, зачастую не имеющих работы и постоянной зарплаты (причем среди лиц коренной национальности). Завлекая под разными предлогами на свои проповеди людей, их руководители проводят их на довольно высоком уровне, приводя примеры из повседневной жизни людей и реально существующего в стране социально-экономического положения, вставляя в нужное время цитаты из Священного Писания, что производит довольно сильное впечатление на присутствующих в первый раз. В конце встречи раздаются подарки из продуктовых наборов (сахара, муки, конфет и т. д.). Устоять под этим натиском «всеобщей любви и доброты» очень трудно.

От числа привлеченных в ряды новых религиозных организаций (в основом на базе протестантской идеологии) зависит, прежде всего, финансовое благосостояние их руководителей. Их главная задача — глубоко внедриться в повседневный быт и жизнь людей. Особенно в среду социально уязвимых, менее обеспеченных и защищенных.

Поэтому одним из актуальных сегодня проблем для всех стран центральноазиатского региона становится проблема религиозного просвещения, так как значительное количество мусульман Центральной Азии не знают основ ислама, не говоря о других религиях. Этим умело пользуются как исламские фундаменталисты, так и представители различных религиозных течений и сект (как христианских, так и мусульманских по происхождению), внося хаос в сознание людей. Этот хаос не приведет к порядку, а только к беспорядку в мировоззрении социума. Так, например, в Кыргызстане более 15 тысяч кыргызов уже исповедуют так называемое «христианство» различных НРД. Конечно, свобода совести — самостоятельный выбор каждой человеческой личности. Тем не менее, как нам кажется, эту проблему можно отнести к проблеме национальной безопасности государств региона, даже не смотря на историческую традицию элементов толерантности в жизни народов Центральной Азии [1].

Как мы видим, идет самая настоящая борьба между конфессиями за умы и духовную жизнь населения, которые вполне могут привести к межконфессиональным конфликтам. Уже сейчас многие представители как исламского, так и православного духовенства и народов Центральной Азии выражают обеспокоенность против открытого проведения различных акций богатыми западными религиозными сектами и течениями, чтобы не допустить дальнейшего обострения межрелигиозных отношений. В то же время не видно должной озабоченности со стороны местных властей, при попустительстве которых религиозные конфессии действуют без каких-либо ограничений, тем самым оказывая негативное влияние на общую межконфессиональную стабильность в государствах региона.

Возросло число верующих в абстрактные религии: магию, гадания, колдовство, астрологию (особенно среди молодежи). Конечно, это не означает, что религия воспринята как утраченная ранее ценность. Здесь, скорее всего, проявляется растущее ощущение безысходности, апатии перед лицом неудачных экономических реформ, снижения уровня жизни большинства населения до нищеты, криминализации общественных отношений. Эти факторы во все времена служили мотивацией обращения людей к «потусторонним силам». Приведенные факты говорят о тот, что у граждан государств Центральной Азии нужно формировать «идеологический иммунитет».

Все вышеприведенные факты свидетельствуют, что толерантность народов Центральной Азии к различным религиям и конфессиям является исторической традицией. Тем более что на протяжении тысячелетий древняя земля Турана (Центральная Азия) была центром встречи, сосуществования самых различных религий, культур и укладов. Этническая терпимость и открытость стали естественными нормами, необходимыми для выживания и развития, а идеалы веротерпимости и универсализма выражали гуманизм центральноазиатской философии. Так,

великий аль-Фараби, прозванный «Аристотелем Востока» писал: «... одна группа или один народ …могут иметь различные религии, и верят в одно и то же счастье» [2, с. 134—135]. Наверное, этим и можно объяснить, почему различные религиозные течения нашли простор для своей деятельности на территории государств региона.

Наглядным примером того, как представители более 40 конфессий и деноминаций, а также представители 130 наций и этнических групп могут жить в мире и согласии, является современный Казахстан.

Исторически Казахстан всегда был перекрестком, местом встречи и диалога различных религий, культур и цивилизаций Востока и Запада.

Унаследованная из культурно-этических традиций казахов, терпимость в духовной сфере является хорошей основой для сохранения гражданского мира в настоящем и будущем. За годы независимости Казахстан обеспечил абсолютную свободу религиозного вероисповедания всем мусульманам, православным, католикам, протестантам, иудеям. Произошел значительный количественный и качественный рост религиозных институтов. Сегодня общая численность религиозных объединений составляет 4173, а в 1990 г. их было всего 670. Количество исламских объединений выросло с 46 до 2441. Почти в пять раз увеличилось число приходов Русской Православной Церкви (с 62 до 293). В два раза увеличилось число объединений Римско-Католической Церкви (с 42 до 86), общин Евангельских христиан-баптистов (со 168 до 362), Адвентистов Седьмого Дня (с 36 до 66). Число объединений Свидетелей Иеговы увеличилось с 27 до 78, а протестантских объединений новых направлений — с 13 до 540.

Религиозные объединения имеют в своем распоряжении 3129 культовых сооружений, из которых 2229 — мусульманские мечети, 258 — православные и 93 — католические церкви, 6 синагог и более 500 протестантских церквей и молитвенных домов.

В настоящее время в Казахстане работают 384 миссионера более чем из 20 зарубежных стран, а в 1990 г. их было всего 12.

Религиозными объединениями выпускаются 38 периодических печатных изданий. Религиозные праздники Курбан айт и Рождество Христово объявлены в Казахстане выходными днями [3].

О том, что в Республике Казахстан уделяется большое внимание развитию веротерпимости, свидетельствует тот факт, что впервые в мировой практике именно в Казахстане были проведены всемирные съезды представителей мировых и традиционных религий (2003, 2006, 2009 гг.).

Таким образом, в эпоху глобализации религия, несмотря на то, что остается единственной сферой жизни общества, неподвластной глобализации, по-прежнему является источником духовности и нравственности для многих людей. Возможно, именно она может стать той спасительной «ниточкой» и с помощью межконфессионального диалога поставить глобализацию на службу людям и проторить «дорожку» к действительно единой, глобальной цивилизации.

Литература

1. Толерантность как историческая традиция в жизни народов Центральной Азии (общественно-философский аспект) // Жаа Дуір — Новая эпоха. Междунар. журн. общественных исследований. — 2006. — № 4. — С. 83—92.

2. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. — Алма-Ата, 1973. — 400 с.

3. Анализ религиозной ситуации в Казахстане [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.religions-congress.org/content/view/151/35/lang—russian. — Дата доступа: 27.05.2010.

Р. С. Лаво

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРА КАК ОСНОВА ИНТЕГРАЦИИ АССИРИЙЦЕВ В СОВРЕМЕННЫЙ ГЛОБАЛИЗИРУЮЩИЙСЯ МИР

Роль культурной ориентации и духовно-нравственного самоопределения определяется личностной самоидентификацией как целостности, центрируемой общественно признанными образцами.

В исторической судьбе ассирийского народа исключительное значение имела их принадлежность не столько к какой-то конкретной деноминации или церкви, сколько к христианству, которое они приняли еще в I—II веках н. э. и с тех пор ревностно его придерживаются.

Именно христианство как мировая религия и как основа духовной культуры сыграло роль этноконсолидирующего и духовнообразующего фактора в судьбе ассирийцев.

В целом ассирийцев отличает известная конфессиональная адаптивность. Попадая в новую среду обитания, они относительно безболезненно становились православными, отправляли богослужение по армяно-григорианскому образцу, находясь в Закавказье (в Армении), католиками в Грузии и Армении, на Западе переходили в протестантизм (как, например, в США, Швеции, Нидерландах).

Но при этом ассирийцы всегда отличались особой приверженностью именно к христианству. Неоценима роль Русской Православной Церкви в духовной поддержке ассирийцев. Ассирийцы-православные, несториане и католики для совершения таких важных христианских обрядов, как крещение, венчание и отпевание (а их ассирийцы старались совершать обязательно даже во времена гонений на религию), как правило, идут в храмы Русской Православной Церкви.

В настоящее время в основе этнокультурной идентификации российских ассирийцев с ассирийцами исторической родины и ассирийскими диаспорами других стран в рамках мегадиаспоры (galuta) основанием этнокультурной идентичности служит именно факт древности крещения ассирийцев и использование арамейского языка в богослужении как подтверждение изначального христианского вероисповедания ассирийцев — потомков древней Ассирийской империи.

Интенсивные миграционные волны ассирийцев в Европу и Америку на протяжении всего XX в. привели к тому, что вынужденные адаптироваться к новым условиям существования ассирийские беженцы, как правило, стремились адаптироваться к преобладающей в принимающей стране христианской конфессии. Поэтому канонические различия уступили место экуменическим настроениям рядовых верующих.

Христианство с его общинно-приходской организацией оказалось в наибольшей степени приспособленным к формированию культуры выживания ассирийского этноса в форме племенных соседских общин, которые сохраняли свое доминирующее значение в организации социокультурной и общественной жизни как горных ассирийцев, так и ассирийских общин в городах, объединенных общей профессиональной культурой этнических форм производства и предпринимательства.

Материнский ассирийский этнос как многосоставная социальная система создал определенную систему регулятивных институтов в форме норм и ценностей ассирийцев, детерминирующих и направляющих поведение индивидов, самоидентифицирующих себя как принадлежащих к ассирийскому этносу.

Культура локального ассирийского сообщества, интегрированного на материальном уровне совместной производственно-природной деятельностью, включала модели базовых форм поведения, которые новыми поколениями и усваивались как способ восприятия, мышления и чувствования в отношении возникающих проблем [1, p. 23], и состояли из трех взаимосвязанных и взаимообусловленных элементов: 1) внешнего уровня, включающего артефакты и этикет; 2) срединного уровня, включающего устойчивые образцы и стереотипы поведения, методы принятия решений индивидами и отношение к проблемам; 3) ядра, или глубинного уровня, включающего христианскую мораль и христианские ценности [2, p. 95].

В основе различия культур лежит общий опыт истории. В христианстве этот общий опыт Священной истории основан на культе страдания, причем Библия прямо указывает на ассирийцев как на страдающих грешников, которые были крещены в числе первых в день св. Троицы в Иерусалиме (Деяния 2:9). В пророчестве Исаии предсказывается и обретение благодати страдающими ассирийцами: «В тот день из Египта в Ассирию будет большая дорога, и будет приходить Ассур в Египет, а Египтяне — в Ассирию; и Египтяне вместе с Ассириянами будут служить Господу. В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассириею; благословение будет посреди земли, которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен народ Мой — Египтяне, и дело рук Моих — Ассирияне, и наследие Мое — Израиль (Исаия 19:23—25).

Именно осознание общехристианской основы культуры, политика открытости и экуменического диалога по отношению к древним христианским церквям Востока Русской Православной Церкви, позволили ассирийской российской диаспоре сохраниться при отсутствии до середины 1980-х гг. легальных контактов с ассирийской galuta и homeland в российском гетерогенном полиэтническом обществе. Как справедливо отметил отец Павел Флоренский, вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого далее следует культура [3, p. 39].

Локальная замкнутость ассирийских этнокультурных общин интенсивно разрушается в глобализирующемся мире, что обусловлено активной позицией христианских церквей, прежде всего Русской Православной Церкви по отношению к этнокультурным меньшинствам. Поскольку христианская культура глобальна, она несет в себе основное духовное содержание глобализации, поднимая дух человека на надэтнический, высший духовно-нравственный уровень, утверждая всеобщие идеалы добра и справедливости.

Литература

1. Schein E. H. Organizational Culture and Leadership. — San-Francisco, 1985.
2. Hassard J., Parker M. Postmodernism and Organisations. — London, 1993.
3. Флоренский П. А. [Автореферат] // Собр. соч. В 4 т. — М., 1994. — Т. 1. — С. 39.

Н. С. Рысюкевич

ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ И МОДЕЛИ СОВРЕМЕННЫХ ЛИДЕРОВ

Современный этап развития мирового сообщества характеризуется как период сложнейших политических, экономических, культурных и социальных процессов в условиях мирового финансово-экономического кризиса. В Республике Беларусь также происходят сложные и противоречивые процессы становления национальной государственности, формирования гражданского общества, совершенствования идеологии белорусского государства, поиска эффективных способов развития общественных институтов. В период обострения экономических, политических, религиозных и других отношений, связанных с кризисными явлениями в мировом сообществе и поиском нового вектора движения современных глобальных структур, выбор Республикой Беларусь собственного пути социально-экономического и политического развития ставит перед белорусским обществом сложнейшие задачи, которые решаются не всегда эффективно. В таких условиях совершенно необходимы незаурядные, креативные личности с ярко выраженными организаторскими качествами, постоянным стремлением к социальной активности, готовые к длительной и напряженной деятельности ради решения поставленных задач, способные предлагать нестандартные идеи и вести последователей за собой. Лидеры в условиях жесткой рыночной конкуренции должны добиваться поставленных целей, причем не любой ценой, а учитывая потребности и интересы, желания и возможности каждого члена своей команды и социума в целом. Все это требует разработки *перспективных моделей* экономического и социокультурного развития белорусского общества, формирующих соответствующие ценностные основания, способствующие преодолению кризиса, обеспечивающие продвижение Республики Беларусь вперед во всех сферах общественной жизни.

По мнению известного белорусского социолога И. В. Котлярова, *моделирование* — это социальная деятельность, направленная на изменение действительности, создание оптимальных моделей различных объектов в соответствии с объективными законами общественного развития и потребностями социальных субъектов. Следует различать традиционное и нетрадиционное (непрототипическое) моделирование. «Классические» технические науки и связанные с ними научно-технические специфические проектные виды деятельности функционируют и развиваются прежде всего в рамках традиционного проектирования и моделирования. В то же время существует целый ряд видов нетрадиционного моделирования (социальное, политическое, биотехническое, психологическое и т. д.), отличающихся особой сложностью, использованием многих специфических методов и принципов творческой деятельности, поиском новых подходов и аспектов модельного мышления и творчества. Именно к этому виду моделирования и относится формирование личностных качеств и ценностных ориентаций современных лидеров.

Существует несколько подходов к проблеме формирования модели современных лидеров. В основе одного из них лежит модель лидера как комплекса идеальных личностных качеств человека. В основе другого находится представление о модели как деятельности идеальной личности, проецирующейся на процесс ее профессиональной подготовки. В данном случае модель деятельности идеального социального субъекта является образом и аналогом деятельности, представленной через характеристики условий функционирования и осуществления

необходимого комплекса действий. Согласно третьему подходу, модель лидера должна детерминировать система задач, которые ему предстоит решать в ходе общественной деятельности. Есть и другие подходы к формированию научно обоснованной модели современного лидера. Таким образом, модель лидера может восприниматься как своеобразный отпечаток воздействия на человека различных групп условий и факторов, в первую очередь связанных с его формированием как профессионала и человека.

По нашему мнению, *модель современного лидера* должна содержать *мотивацию* как направленность его деятельности; *личностные качества* (способности, характер и его черты, психические процессы и состояния), *интегральные характеристики* (самосознание, индивидуальный стиль, креативность как творческий потенциал) и *терминальные ценности* (здоровье, наличие хороших и верных друзей, счастливая семейная жизнь), определяющие неповторимость и уникальность личности лидера.

Важно создавать и технологии формирования лидеров как целенаправленный процесс систематического влияния на объекты воздействия определенных условий и конкретных экономических, политических, идеологических, социальных, демографических, культурных, образовательных, технологических и других факторов, направленных на достижение заранее поставленной цели — формирование определенных личностных качеств.

Как показывает социологический анализ, лидерам присущи конкретные личностные, профессиональные или деловые и организаторские кластеры качеств (табл. 1).

Таблица 1. **Основные личностные, профессиональные или деловые и организаторские качества «лидеров для себя»**

Интеллектуальные качества	Психологические качества характера	Личностные (деловые) качества
Ум	Смелость	Умение управлять
Рассудительность	Решительность	Активность
Проницательность	Уверенность в себе	Выносливость
Оригинальность	Обаятельность	Общительность
Знание дела	Независимость	Стремление у власти
Умение быть надежным	Честность	Ловкость
Логика	Работоспособность	Умение брать на себя ответственность
	Дружба	Быстрота
	Настойчивость и упорство	Умение менять себя
	Самокритичность	Инициативность
	Самостоятельность	Скорость
	Энергичность	Умение разбираться в людях

По утверждению многих исследователей, современным лидерам присущи определенные традиционные ценности (табл. 2).

Таблица 2. **Основные терминальные и инструментальные ценности современных лидеров**

Терминальные ценности	Инструментальные ценности
Самореализация	Самоконтроль
Интересная работа	Исполнительность
Здоровье	Аккуратность
Общественное признание	Воспитанность
Наличие хороших и верных друзей	Независимость
Любовь	Жизнерадостность, чувство юмора
Развлечения	Образованность

Ценностями современных лидеров можно считать те их особенности, которые позволяют удовлетворять материальные, духовные и общественные потребности, служат ориентирами их социальной и профессиональной деятельности, направленной на достижение общественно значимых целей и идеалов. Ценности современных лидеров по-разному влияют на их поведение, но совершенно точно можно утверждать, что выбирая стиль поведения или способ действия в конкретной ситуации лидеры, сознательно или неосознанно, опираются на систему сформировавшихся ценностей. Ценности, являясь активным началом, будут детермини-

ровать желания, поведение и конкретные действия лидеров практически во всех жизненных ситуациях.

Огромное значение на данном этапе формирования лидерских качеств играет *мотивация*. Именно мотивация является одним из важнейших факторов формирования лидеров различных уровней. Она предполагает наличие факторов и процессов, побуждающих индивидов к конкретным действиям в самых различных ситуациях.

Широкое использование современных методов моделирования способствует решению многих существующих проблем.

Литература

1. Котляров И. В. Моделирование социальное // Беларуская энцыклапедыя. — Минск, 1999. — Т. 9. — С. 495.
2. Котляров И. В. Моделирование социальное // Республика Беларусь. Энциклопедия. — Минск, 2008. — Т. 5. — С. 174.
3. Котляров И. В. Политическая социология: теория, история, методология, методика. — Минск, 2004. — Т. 1. — 286 с.
4. Котляров И. В. Политическое моделирование в системе общественных отношений // Социальное знание и белорусское общество. Материалы Междунар. науч.-практ. конф. — Минск, 2009. — С. 165—171.
5. Котляров И. В. Теоретические основы социального проектирования. — Минск, 1988.
6. Рысюкевич Н. С. Важнейшие лидерские модели в спорте и политике // Белорусская политология: многообразие в единстве. Республика Беларусь в глобализирующемся мире. — Гродно, 2010. — Ч. 2. — С. 88—92.

А. В. Байдачная

ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ И ИННОВАЦИОННЫЙ БИЗНЕС

На религиозные корни предпринимательства впервые обратил свое внимание немецкий классик социологии Макс Вебер. В своей главной работе «Протестантская этика и дух капитализма» он показал, что капитализм Нового времени имеет религиозную основу — протестантизм. В протестантизме гармонично сочетаются вера в Бога и экономический материализм. Так как человек общается с Богом напрямую, без посредников, он может рассчитывать только на свои силы. Только человек создает себе возможности для спасения, причем делает это на Земле, в мирской жизни. И человек, и капитал не должны пребывать в праздности, они должны постоянно работать, приумножая ценности. Само богатство является свидетельством избранности человека. Так религиозная этика способствует формированию нового человека. В ее основе находится не жажда наживы, а добропорядочность и умеренность; не авантюризм, а стабильное развитие. М. Вебер обратил внимание на то, что «в качестве наилучшего средства для обретения внутренней уверенности в спасении рассматривается неутомимая деятельность в рамках своей профессии» [1, с. 149].

В настоящее время многие ученые и политики убеждены, что обязательным условием экономического роста и процветания является широчайшее использование традиционных ценностей в современной инновационной экономике. Во многих государствах предпринимаются конкретные усилия по активизации национальных инновационных систем, увеличению государственных и частных инвестиций в научные разработки, созданию специальных кластеров для их стимулирования (свободных экономических зон, технопарков, центров превосходства и т. п.) и предпринимаются другие политические и экономические меры, используя принципы «протестантской этики» М. Вебера, правда, на совершенно новой теоретической и методологической основе [2].

Современные инновации традиционно связывают с наличием технического изобретения, лицензии, патента, что подразумевает в основе инновации творческую инженерную мысль. С конца 80-х годов прошлого столетия инновация «была вырвана из ревнивых рук деятелей науки и техники и передана менеджерам как средство управления и развития». Инновационный процесс (новаторство) стал рассматриваться как дисциплина, которую можно и нужно практиковать в компаниях и которой можно и следует постоянно обучаться, опираясь на собственные возможности. Менеджеры и предприниматели теперь целенаправленно ищут источники инноваций и изменений, а также симптомы, указывающие на возможность успешных нововведений. Одним из таких признаков инновационности являются традиционные ценности, принятые в обществе или компании и управляющие не только внутренними возможностями коллектива, но и внешней деятельностью компании в целом.

Проанализировав ценности и функции ведущих инновационных компаний, можно выделить некоторые для них: аутентичность, эффективная коммуникация, дисциплинированность, глобальность, бережливость.

Первая из представляемых ценностей — аутентичность, которая в бизнес-лексике понимается как новизна продукта, неотделимо связана с его истинным содержанием. Аутентичность — это новая покупательская восприимчивость. В мире, наполненном инсценированными впечатлениями, бизнес должен научиться понимать, управлять и превосходить других в предъявлении *аутентичности*.

Бизнес-предложения должны стать эффективными. Этот новый вызов можно наилучшим образом определить как управление покупательским восприятием аутентичности. В век, когда потребители хотят чего-то настоящего, это стало новым законом бизнеса. Успех достанется тем, кто придет к пониманию того, что есть настоящее, а что фальшивое, какие элементы способствуют формированию такого восприятия потребителей.

Аутентичность дает ключ к отождествлению бизнеса с потребительским восприятием того, что личностно, ценно и реально. Аутентичность — это не только то, что компании заявляют о себе, но и то, что думают о них потребители. По-настоящему аутентичные компании, как правило, не кричат о своей аутентичности на каждом углу, они просто те, кем они на самом деле являются. Так, Д. Гилмор и Д. Пайн предлагают четыре варианта позиционирования компании в зависимости от того, что компания заявляет о себе (фальшивая или настоящая), а также от восприятия компании потребителями (фальшивая или настоящая) [3].

Резюмируя данную ценность можно сказать, что старая пословица «быть, а не казаться» теперь звучит на новый лад — «быть и казаться». Новый прорывной продукт должен не только быть таковым, но так восприниматься потребителями.

Эффективная коммуникация. По оценке экспертов, 80% трудностей в продвижении инноваций связано с отсутствием взаимодействия между участниками инновационного процесса. Ценность «эффективная коммуникация» разделяется на внешнюю и внутреннюю коммуникацию. Внутренняя эффективная коммуникация связана с мотивацией сотрудников и их понятием ясности целей компании. Так, часто инновационно настроенные компании мотивируют своих сотрудников не высокой зарплатой или социальными преференциями в данный момент, а ясным позиционированием своей компании в будущем, причастностью к совершению чего-то большого и значимого.

Эффективность внешней коммуникации определяется наличием благоприятного социального климата, когда общество и рынок готовы к появлению инновационного продукта или услуг, с одной стороны. С другой стороны, эффективность внешней коммуникации выражается в доверительном и ясном содержании информационных обращений.

Дисциплинированность. Многие руководители компаний, добившихся успеха, говорят, что не смогли построить бы свои компании, не отстраивай они бизнес-процессы в соответствии со строгой дисциплиной, которая предполагает четкую последовательность действий в соответствии с выбранной стратегией компании. Это позволит им избежать расхолаживания коллектива в моменты спада энтузиазма, а так же не позволит застрять на этапах разработки нового продукта.

Глобальность. Аналитики инновационных компаний и инвесторы, готовые вложить деньги в новые продукты и услуги, с большой осторожностью относятся к проектам, нацеленным только на локальные рынки. Любой новый продукт или услуга должны иметь возможность масштабирования и экспансии на другие рынки. Такая мобильность продукта повышает его возможности для получения инвестиций и скорейшего их запуска в производство [4].

Бережливость. Концепция менеджмента, основанная на неуклонном стремлении к устранению всех видов потерь. Бережливое производство предполагает вовлечение в процесс оптимизации бизнеса каждого сотрудника и максимальную ориентацию на потребителя. Целями бережливого производства являются:

1. Сокращение трудовых затрат.
2. Сокращение сроков затрат и производства.
3. Оптимизация производственных и складских площадей.
4. Вытягивание продукта потребителем.

Понятие бережливого производства начинает свою историю еще со времен М. Вебера. Но в последнее время данный принцип приобретает все большую популярность. Этой концеп-

ции следуют такие компании, как Toyota, Alcoa, Boeing, United Technologies (США), Porsche (Германия), Инструм-рэнд (Россия) и многие другие [5].

Следуя вышесказанному, можно сказать, что инновационно настроенные компании в основе своих ценностей должны быть настроены на новый, отличный от других продукт или услугу, которые могут завоевать от двух и более рынков. Компания должна не только мотивировать своих сотрудников, но и правильно выстраивать информационный обмен с потребителем. Кроме того, в принципах работы компании должны быть заложены основы «бережливого производства», при котором во главу угла становится сокращение всех видов затрат, снижение себестоимости, но в то же время и улучшение качества товара, как раз то, о чем писал в своей работе М. Вебер.

Литература

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. — М., 1990.
2. Катляроў І. Як стымуляваць інавацыйную дзейнасць // Полымя. — 2005. — № 7 — С. 124—134; Он же. Правовая регулирование инновационной деятельности в Республике Беларусь // Юридический журнал. — 2006. — № 3. — С. 9—14; Котляров И. В., Земляков Л. Е. Республика Беларусь в конфессиональном измерении. — Минск, 2004.
3. Гилмор Д., Пайн Д. Аутентичность. Чего по-настоящему хотят потребители. — М., 2009.
4. Бунчук М. Роль венчурного капитала в финансировании малого инновационного бизнеса // Технологический бизнес. Электронный бюллетень [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.techbusiness.ru/tb/archiv/number1/index.htm — Дата доступа: 26.02.2010.
5. Вумек Д., Джонс Д. Бережливое производство. Как избавиться от потерь и добиться процветания вашей компании. — М., 2008.

Н. О. Сиротко

СИСТЕМА ЦЕННОСТЕЙ В КОНЦЕПЦИИ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ

Структуру культуры социума составляют следующие элементы: наука, техника, искусство и религия [1, с. 43]. С большой вероятностью можно утверждать, что во всех культурах мира религия образует существенный структурный элемент. Она пронизывает другие элементы культуры как система ценностей, способствующая развитию человеческого потенциала. В этой составляющей культуры мы можем наблюдать также много изменений, возникающих под влиянием событий, происходящих в социально-природной среде, которые ведут к социальным рискам и экологическим катастрофам. Знакомые нам системы ценностей различных культур, народов, континентов основаны на религиозных понятиях и ценностях. С уверенностью мы можем сказать, что без религии остальные структуры культуры могут быть использованы против человека, против его развития (очень часто мы отмечаем, что культура выступает против природы). «Душа живущего на земле человека — это не чистый образ Божий. Он искажен неправильным употреблением дарованной нам Господом свободы. Вот и наука, лишенная глубинной нравственной основы, может быть опасной и разрушительной. Разве не доказал минувший век, что можно разрушить не только природную окружающую среду, но и человека, лишить его прошлого и будущего?» — справедливо замечает Святейший Патриарх Алексий II [2]. Поэтому представляется необходимым в сфере образования обращать внимание на то, что религиозная система ценностей должна сегодня оказывать влияние на науку, технику и технологии, а также на искусство.

Религия — существенный элемент культуры. В области религии, веры, религиозного воспитания проводятся обширные исследования — так формируются области теологических наук и дисциплина теологии. Важно отметить, что в развитии техники религия является основой системы ценностей, которые находятся у истоков правил поведения разработчиков технологий. Но, в свою очередь, и новые технические достижения используются в теологической, религиозной, духовной сфере, сакральной архитектуре и искусстве. В силу того что искусство проникнуто ценностями, берущими начало в религии, оно по-особому влияет на нашу чувствительность, эмоции, которые имеют огромное значение в развитии личности. Все это приводит к необходимости дискуссии о месте религии в культуре, в каждой культуре, в обществе, в каждом обществе.

Каждая культурная парадигма имеет свою систему ценностей. Современная наука предлагает вариант человеческого развития, основанный на концепции устойчивого развития,

которая возникла как ответ на глобальный экологический кризис. С самого начала принцип устойчивого развития остается под давлением волнений, вызванных ухудшающимся состоянием окружающей среды и негативным влиянием этого процесса на качество человеческой жизни. Его зарождение и развитие следует связывать с переменами, произошедшими в 50—60-х годах XX века в западном обществе. Оно было бомбардировано информацией о накоплении антропогенных угроз природным основам человеческого бытия, парализовано страхом ядерной войны, поэтому начало ставить под сомнение достижения послевоенных лет. Общественное сознание этой части человечества подверглось значительным изменениям. А вот что говорит православная Церковь в лице патриарха Алексия II об экологическом кризисе:

«Не только человек страдает оттого, что он оказался вырван из строя природы, но и природа тяготится недолжным местом человека в ней. Человек вводится в мир как в храм. В этом храме ему предстоит быть предстоятелем. Человек не хозяин земли, а арендатор. Евангельские притчи ясно говорят нам об этой ситуации. При этом они подчеркивают, что, предоставляя человеку мир в пользование, не во владение, Господь требует от человека труда и отчета о плодах этого труда. Структура мироздания оказалась вывихнута. Человек оказался поглощен стихиями мира, оказался заложником низших начал. Но и мир, утратив человека как своего предстоятеля, начал меняться» [2]. Таким образом, патриарх констатирует, что «космос» превратился в «хаос»; второй закон термодинамики, не сдерживаемый усилиями человека, стал универсальным законом жизни мироздания; вектором же развития мира стало нарастание энтропии. Поэтому проблема ценностей в современном социуме как нельзя более актуальна.

Концепция устойчивого развития также основана на общечеловеческих ценностях. Говоря об этой парадигме, следует представить выводы, к которым пришли авторы работы «Пределы роста» Д. Х. Медоуз, Д. Л. Медоуз и Й. Рандерс. В истории человеческого рода они выделили три революции: сельскохозяйственную, промышленную и устойчивого развития [3, с. 287]. Революция устойчивого развития основывается на следующих ценностях:

перспектива развития (умение видеть), основанная на создании новых систем развития в длительном временном пространстве, по крайней мере, включающем несколько поколений. Устойчивый мир никогда не удастся построить, если его невозможно представить;

взаимодействие (работа групп) — это относится не только к неформальному сотрудничеству, но прежде всего к универсальному — как на местном, так и на глобальном уровнях. В пределах устойчивой экологической нагрузки каждый должен иметь возможность поддерживать международные и местные связи и участвовать в неформальных группах;

правдивость — затрагивает все сферы жизни и передачи информации, касается социально-природной среды и всякой человеческой деятельности. Один из самых важных принципов в системной теории состоит в том, что информация не должна искажаться, замалчиваться или запаздывать;

обучение, понимаемое в качестве основы эффективной деятельности, соответствующей принципам революции выживания. Никто не может учиться, не допуская ошибок, не признавая их, не исправляя и не двигаясь дальше;

любовь — что в традиционном и в религиозном языке носит название принципа любви.

Принимая вышеупомянутые принципы и ценности, авторы приходят к следующим выводам: «Не так-то просто проявлять любовь, дружбу, щедрость, понимание или сплоченность в системе, в которой правила, цели и информационные потоки ориентированы на наименее гуманные качества» [3, с. 302].

Наука, технологии и искусство сегодня снова обращаются к ценностям, которые следуют из абсолютных и универсальных ценностей или из систем ценностей, основанных на религии. Они в первую очередь формируют культуру и цивилизацию, расположенную к человеку и природе.

Внимание деятелей научной и церковной среды обращено на наболевшие вопросы современной цивилизации, касающиеся и отдельно взятого белорусского общества, и поиски их решения идут в одном общем ключе — в ценностном отношении к миру. И только в единстве у нас есть все шансы эти ценности сохранить.

Современные деятели православной Церкви также обеспокоены проблемой потери ценностей в современном мире, в постиндустриальном социуме. Святейший Патриарх Кирилл объективно отмечает:

«Я думаю, что сейчас существует огромная цивилизационная проблема — я бы так ее обозначил — в масштабах всего рода человеческого. Это полная деформация и искажение по-

нятия, которое связано со словом «любовь». Для меня как для верующего человека любовь — это чудо и Божий дар. Это совершенно удивительный Божий дар, потому что любовь сама по себе способна соединять людей. …Любовь — это Божий дар, но ведь на этот дар мы отвечаем, и отвечаем, в первую очередь, некими волевыми установками. Поэтому любовь — это одновременно и направление человеческой воли, воли к добру. Поэтому любовь, с одной стороны, дар, а с другой — задание, которое Бог перед каждым из нас ставит. И пока это в роде человеческом существует, то существует такое понятие, как общность людей, существует даже такое понятие, как добро, потому что в основе добра — всегда любовь» [4].

Литература

1. Dołęga, J. M. Systemy wartoci w zrywnowaonym rozwoju / J. M. Dołęga // Problemy ekorozwoju. 2007. — Vol. 2, No. 2. — С. 41—49.

2. Патриарх Алексий II: Структура мироздания оказалась вывихнута [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.pravmir.ru/patriarx/. — Дата доступа: 27.05.2010.

3. Медоуз, Д. Пределы роста. 30 лет спустя / Д. Х. Медоуз, Й. Рандерс, Д. Л. Медоуз: пер. с англ. — М., 2007. — 342 с.

4. Патриарх Кирилл: О любви и смерти, о молодежи и святости, о войне и молитве [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-o-lyubvi. — Дата доступа: 27.05.2010.

К. Р. Еськевич

РЕЛИГИЯ КАК ФАКТОР ДИНАМИКИ СОЦИАЛЬНОГО КАПИТАЛА

В условиях переходности, ломки привычных стереотипов поведения, системы ценностей социальные связи ослабевают. Вместе с тем для выхода системы из подобного состояния нестабильности обществу необходим своего рода интеграционный импульс, формирование сферы гражданского общества. Но что же определяет данное объединение?

Процессу добровольного заключения и поддержания отношений, судя по всему, способствует общественное благо, которое в современной социологии определяется понятием «социального капитала». Наибольшую известность понятие «социальный капитал» получило в расширительной трактовке Джеймса Коулмена, согласно которой это потенциал взаимного доверия и взаимопомощи, целерационально формируемый в межличностных отношениях: обязательства и ожидания, информационные каналы и социальные нормы. Социальный капитал — это своего рода социальный клей, который позволяет мобилизовать дополнительные ресурсы отношений на основе доверия людей друг к другу [3]. Остановимся на анализе социального капитала Ф. Фукуяма. Он определил социальный капитал как набор ценностей или норм, разделяемых членами некоей группы, который позволяет им взаимодействовать друг с другом. Люди формируют общество в той мере, в какой их жизни упорядочены единой моралью, традицией и законом. Социальный капитал растет при преобладании доверия и является приобретением, требующим практических навыков моральных норм сообщества. Его зарождение и передача происходят через такие культурные механизмы, как религия, традиция и историческая привычка [4]. Таким образом, хотя индивид и несет главную ответственность за решения, которые он принимает, тем не менее каждый формируется под влиянием тех или иных сообществ, членами которых он является. Мораль личности, как было замечено, формируется не столько формальной рациональной мыслью, сколько традицией, принятой в сообществе. Различные культуры, будучи продуктом сообществ, по своим результатам создания социального капитала не равны и не похожи. Те культуры, которым удалось создать высокий уровень доверия и социальной спонтанности, гораздо более экономически состоятельны, политически уважительны к личной свободе и ответственности по сравнению с культурами, имеющими низкий уровень доверия [8].

Доверие, являющееся необходимой предпосылкой создания общественного капитала, возникает в обществе как выражение человеческих ожиданий нормального, честного поведения и взаимодействия на основе общих норм и ценностей [7]. Как пишет экономист и лауреат Нобелевской премии Кеннет Эрроу, доверие «…есть важнейшая смазка социальной системы…» [Цит. по 8]. В повседневной жизни, в обыденных делах мы сплошь и рядом делаем допущения на основе доверия, которые отражают нашу зависимость от окружающих нас людей. Именно предательство доверия приводит к подозрениям, сомнениям, кризису веры, к истощению (самого) доверия [7].

Согласно Ф. Фукуяме, доверие и его производная «социальный капитал» являются наиболее значимыми факторами для создания процветания [7].

Американский социолог Джон Хесс в своем докладе «Роль общественного капитала в противостоянии глобальным проблемам» высказал предположение о том, что, возможно, для социального благосостояния нужны моральные сообщества, делающие упор на индивидуальную ответственность, какими преимущественно являются семья и церковь. Обращаясь к историческим исследованиям Кристофера Доусона, Питера Бауна, он утверждает, что «христианское вероучение обеспечило рамки для создания социального капитала и гражданского общества, а христианское сообщество служило «горнилом» для претворения этого вероучения в жизнь, что и производило огромные социальные последствия на протяжении веков» [8]. Прежде всего это было обусловлено привнесением в европейскую культуру христианством идей личной ответственности и стремления к солидарности.

Также автор обнаруживает обнадеживающие признаки трансформации общества, происходящей благодаря благотворному влиянию христианской веры, и в современном обществе. «В Латинской Америке исследования подтверждают положительные социальные изменения, происходящие в результате возрождения пятидесятнических церквей. Уганда, практически втоптанная в землю экономически и политически за почти двадцатилетний период политического террора и анархии, сейчас переживает политическое, экономическое и социальное обновление, последовавшее за местными религиозными пробуждениями. Одним из выдающихся достижений здесь является сворачивание роста эпидемии ВИЧ-инфекции благодаря проповеди христианской сексуальной морали» [8].

В этом смысле еще А. Токвиль, защищая религию как «полезную», а может даже необходимую для политической жизни, составляющую культуры, утверждал, что именно религия (христианская), по его мнению, способна держать свободу в нужных границах: «Разве не обречено общество на гибель, если в то время как в нем ослабляются связи политические, не укрепляются связи моральные?» [6, с. 224]. Также он отмечает, что хотя религия «и не усиливает стремление людей к свободе, она значительно облегчает жизнь свободного общества» [6, с. 222]. Даже если закон позволяет народу делать все, что ему заблагорассудится, то религия ставит заслон многим его замыслам и дерзаниям, тем самым религия представляется необходимым общественным институтом. Если религия и не прививает вкус к свободе, то облегчает ее использование, воспитывая нравы и занимаясь делами семьи, она также способствует согласию во взаимоотношениях людей [6, с. 220—227]. В. Поссенти в своей статье «Демократия и христианство», анализируя взгляды А. Токвиля, подчеркивает, что «религия и мораль позволяют обществу стать единой общиной, ибо они пробуждают душевную солидарность и тем самым противодействуют силам разъединения и раздробления, порождаемым конфликтами интересов. В противном случае общество рассыплется, если нет достаточно глубокой связующей идеи, соединяющей души сограждан» [4, с. 97—98].

В Республике Беларусь, как отмечают отечественные исследователи, в конце 80-х — начале 90-х годов религия стала объективно востребована частью белорусского общества в качестве необходимого элемента его жизнедеятельности. Обращение к религии и религиозной системе ценностей, возложение на них особых надежд в вопросах духовно-нравственного возрождения культуры соответствует переходному состоянию социума. Религия выступила для отдельных людей своеобразным компенсатором внезапно обрушившихся базисных опор их мировосприятия, нравственных устоев, сложившихся форм человеческого общения. В ситуации неопределенности целей, средств и методов осуществляемых преобразований религия и ее институты заявили о себе как о важном факторе интеграции нации, общества, государства [1; 2, с. 5—22]. Согласно двум национальным опросам общественного мнения, проведенным в Беларуси в рамках общеевропейского исследования ценностей в 1990 и 2000 гг., был выявлен сдвиг в массовых ценностных ориентациях населения от социализма в сторону традиционализма и консерватизма. В данном контексте Л. Г. Титаренко отмечает, что религиозные ценности повысили свой рейтинг и их значение будет скорее всего возрастать, так как в белорусском обществе предпринимаются целенаправленные усилия по укреплению религиозной веры как важного фактора национального духовного возрождения и идейно-нравственной сплоченности, что в частности подтверждают мониторинговые исследования, проведенные Институтом социологии НАН Беларуси в 2005 г. [5, с. 42—45]. Согласно тем же опросам, Церковь переместилась с третьего на второе место в рейтинге доверия основным социальным институтам (армия, образование и прочее), уступая только Президенту [5, с. 87].

Таким образом, за религией следует признать значительный ресурс консолидации общества, который способен обеспечить коллективную идентичность, содействовать устойчивости социума, формированию социального капитала, особенно в условиях социально-экономических трансформаций и поиска новых, постиндустриальных форм социально-политического и культурно-цивилизационного развития.

Литература

1. Давыденко, С. В. Современная вероисповедная политика в Республике Беларусь (политико-исторические аспекты): дис. … канд. полит. наук: 23.00.01. / С. В. Давыденко. — Минск — [Электронный ресурс]. — 2002. — Режим доступа: http://5ka.su/ref/religion/0_object25204.html. — Дата доступа: 26.09.2009.
2. Земляков, Л. Е. Религиозные процессы в Беларуси. Проблемы государственно-правового регулирования / Л. Е. Земляков. — Респ. ин-т высш. шк., Бел. гос. ун-т. — Минск, 2001.
3. Нестик, Т. Культурный, социальный и символический капиталы (Обзорный материал) Т. Нестик [Электронный ресурс]. — 2009. — Режим доступа: http://artpragmatica.ru/analitics/?uid=123. — Дата доступа: 24.11.2009.
4. Посенти, В. Демократия и христианство / В. Посенти // Вопр. философии. — 1996. — № 7. — С. 92—102.
5. Титаренко, Л. Г. Национальная идентичность и социокультурные ценности населения в современном белорусском обществе / Л. Г. Титаренко. — Минск: РИВШ, 2006.
6. Токвиль, А. де. Демократия в Америке: пер. с франц. / А. де Токвиль / Предисл. Гарольда Дж. Ласки. — М.: Весь Мир, 2000.
7. Фукуяма, Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию: пер. с англ. / Ф. Фукуяма. — М.: АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004 [Электронный ресурс]. — 2009. Режим доступа: http://institutiones.com/download/books/1204-doverie.html. — Дата доступа: 14.11.2009.
8. Хесс, Дж. Роль общественного капитала в противостоянии глобальным проблемам: Пер. с англ. / Дж. Хесс [Электронный ресурс]. — 2009. Режим доступа: http://www.scienceandapologetics.org/text/223.htm — Дата доступа: 12.11.2009.

1.4. СОТРУДНИЧЕСТВО ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В ОБЛАСТИ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Н. Л. Виноградова

ДИАЛОГИЧНОСТЬ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ

Религия — одно из древнейших приобретений человечества, но сегодня вопросы взаимоотношения Церкви и Государства переосмысливаются и приобретают новое звучание. В начале XXI века человечеству становится ясно, что абсолютных истин нет, и на первый план выходит проблема поиска компромисса, связующей мировоззренческой идеи, которая бы способствовала организации единых действий субъектов на всех уровнях социального бытия и связывала бы само это бытие в различных его проявлениях в единый универсум. В данном свете актуальным является анализ возможностей диалога для оптимизации взаимодействия между Обществом, Государством и Церковью. Именно через расширенное (и творчески переосмысленное) понятие диалога можно адекватно маркировать социальные отношения, определяемые современными процессами глобализации и интернационализации.

В ракурсе данного исследования диалогом мы называем социальный конструкт, призванный преодолеть деструкцию, энтропию, минимизировать возможности социальных катастроф, возникающих из-за непонимания субъектами друг друга. Диалог есть способ социального бытия, имеющий своим сущностным основанием взаимодействие, который направлен на выработку общей стратегии действий субъектов, на взаимную обусловленность, изменение состояния, взаимопереход, а также порождение одним социальным субъектом другого. В диалогическом взаимодействии реализуется не только деятельностное начало, а интеграция абстрактного и конкретного, опосредованного и непосредственного, что обеспечивает связь надсубъектных и личностных феноменов. В диалогическом взаимодействии субъекты не вынужденно подчиняются воле сильного внешнего центра, но стремятся к организации совместных действий, что позволяет иметь в виду достижение каждым из них качественно иного уровня в результате взаимодействия.

Говоря об организации определенного уровня диалогического взаимодействия, следует отметить, что любые отношения субъектов направлены на обеспечение общественного устройства. Нельзя проигнорировать тот факт, что взаимодействия между Государством и Церковью и Обществом может быть достигнуто и реально достигается двумя различными путями, которые в пространстве общества сочетаются в разных пропорциях и реализуют различный уровень диалогичности.

Первый путь предполагает, с одной стороны, наличие в социуме единых, достаточно жестких законодательных требований (единых правил, поведенческих стандартов, ценностей, ясного распределения ролевых позиций), а с другой — глубокое освоение духовного и культурного пространства участниками диалогического взаимодействия. В этом случае социальные взаимодействия предполагают власть духовной нормы, традиции, обеспечиваемые Церковью. Взаимодействия субъектов при таком способе регуляции достаточно устойчивы, а упорядоченность достигается за счет внутренней регуляции и корректировки поведения каждым субъектом взаимодействия, это регуляция происходит за счет духовного единства культуры и религиозных ценностей.

Роль Церкви в обеспечении государственного устройства в данной схеме организации социума очевидна. Согласно положениям большинства современных социально-философских теорий Церковь представляет собой системообразующий элемент функционирования политики и экономики, базовую подсистему социальной регуляции, обеспечивающую существование, воспроизводство и развитие социальных отношений в любой сфере. Она может быть определена как система общих для всех участников взаимодействия символических посред-

ников во взаимодействии с природой и другими людьми, регулирующих, направляющих и стандартизирующих их поведение и делающих его предсказуемым.

Воздействия со стороны законодательных органов Государства здесь ограничены и в идеале сводятся к контролю за соблюдением установленных правил. Хотя власть духовной нормы и велика, но она обычно не воспринимается субъектом как насилие. Свобода субъекта взаимодействий здесь трактуется как возможность выбора в рамках принятых духовных правил.

Второй путь связан с реализацией конституционной, легитимной власти. Он предполагает значительно меньшую стабильность в отношениях и доминирует в тех случаях, когда власть традиционных, духовных, религиозных норм слаба, культурное пространство размыто или не сформировано, социальные установки не имеют четкости и могут игнорироваться субъектами взаимодействия. Этот путь предполагает обеспечение социального порядка за счет постоянного вмешательства субъектов Государственной власти во взаимоотношения в социуме. Данный путь связан с реализацией жесткой власти по отношению к субъектам социальных взаимодействий. Относительно пространства экономики и культуры такую ситуацию обычно рассматривают в качестве модели, функционирующей в тоталитарных обществах.

В социальном пространстве реального общества в той или иной пропорции присутствуют оба механизма. Очевидно, что чем ниже уровень внутренней ценностно-нормативной духовной регуляции поведения социальных субъектов, тем выше объективная потребность в ограничении этой активности извне, тем выше роль Государственной власти в обеспечении социального порядка.

Однако во всех отношениях субъектов Государства и Церкви ведущую роль играет Общество, следовательно, формирование взаимодействия можно представить как выработку стратегии совместных действий субъектов через включение их в уже сложившуюся культуру современности, социальные отношения и процесс личностной самореализации. Таким образом, есть все основания рассматривать процесс формирования взаимодействия как открытую систему, с одной стороны, организуемую извне, с другой — развивающуюся в значительной степени под воздействием современной актуальной ситуации. Чтобы диалог состоялся между этими сторонами, должно быть определенное родство, преемственность, единство в трактовках ключевых мировоззренческих положений.

Истинный диалог — сложное явление. Важным условием свершения диалога является нетождественность субъектов, в него вступающих. Единство точек зрения хорошо только до известной степени, ибо единомыслие, равное тождеству, не стимулирует развития, не провоцирует неожиданный поворот мысли. Люди, одинаково, тождественно мыслящие по всем вопросам, не могут оппонировать друг другу, противоречить, спорить по принципиальным вопросам и потому могут только воспроизводить старое, но не продуцировать новые идеи, не развиваться. Истинный диалог требует подпитки в виде противоречия между опытом и теорией, управлением и свободой, разными теоретическими конструкциями, законодательным управлением и духовной традицией, Государством и Церковью. Вот почему развитие, переход общества на качественно новый уровень действия происходит в гармоничном единстве между духовной традицией и законодательной властью, что свидетельствует о сложной структуре диалога.

Общество обеспечивает вариативность всех реплик диалога, учитывает ситуацию «здесь и сейчас», учитывает условия, заданные сегодняшним состоянием культуры, политики и экономики, ориентируется на конкретного взаимодействующего субъекта, на его неповторимую идентичность с возможностью реализации созидательного потенциала бытия. При этом необходимо учитывать, что общество ради своего существования накладывает различные ограничения, «правила игры» на вариативные личностные начала и, соответственно, на возможности диалога. В этом реализуется управляющее начало Государства и Церкви при формировании диалогического взаимодействия. Естественно, что в случае крайнего варианта тоталитарного управления ограничения столь велики, что человек перестает быть свободной личностью и оказывается нежизнеспособным в условиях современного мира. Однако и отсутствие ограничений, полная свобода приводят к тому же результату.

Мы рассмотрели положения, опираясь на которые, можно заключить, что диалогические взаимодействия Государства, Общества и Церкви в определенной мере реализуются, но должны расширяться. Диалог выступает как один из оптимальных путей гармоничного взаимодействия, обеспечивающий поступательное развитие социальности. Для его поддержания и расширения необходимо обеспечение духовной общности, не сводимой к тождеству, понимания и принятия мировоззренческих ценностей традиционной и религиозной культуры.

Б. М. Лепешко

ЭКУМЕНИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ И САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ: К ПОНИМАНИЮ СУЩНОСТИ ПРОЦЕССА

Проблему можно обозначить так: современные экуменические тенденции, имеющие место и в нашей стране, причем существенно активизировавшиеся в последнее время, не затрудняют ли процесс самоопределения личности? Понятное дело, речь идет о конфессиональном контексте: так кто я прежде всего — человек православный или, все же, прежде всего христианин? Однако далее мы говорим и о контексте мировоззренческом: что «приоритетнее»: тенденции глобальные или национальные, чем определяется мой выбор ценностей и что в основе этих ценностей? Мы можем говорить и о контексте политическом, психологическом, то есть экуменизм сегодня «выходит» за пределы достаточно узко очерченного традиционного круга ценностей и становится важной предметной областью философского мышления.

Конечно, могут сразу же возразить, что не только сегодня подобные тенденции имели место. Скажем, известный прецедент, связанный с деятельностью Владимира Соловьева: его экуменические работы, идеи, практическая деятельность далеко выходили за привычные догматические мысли о родовом единстве христианства. Достаточно вспомнить тот факт, что великий русский религиозный мыслитель выдвинул идею свободной теократии, социальным содержанием которой было бы единство первосвященнической власти римского папы и мирской — российского царя — традиция, основы которой заложил еще Петр Чаадаев, восставший против византизма и соответствующей конфессиональной традиции. Но Соловьев не просто выдвинул эту идею, он был уверен в ее практической реализации и принимал с этой целью самые различные действия, от собственно философских, публицистических до практических (переписка с епископом Штроссмайером и личное предсмертное принятие католицизма, как это утверждают — весьма спорно — некоторые авторы).

Человек, воспитанный в православной семье (дед философа был священником), на православных традициях и ценностях, глубокий религиозный мыслитель в зрелые годы, тем не менее совершает немыслимый для многих современников идейный кульбит и защищает ценности, к которым достаточно враждебно относились в православной среде, в том числе и интеллектуальной. Причем в личной честности, искренности помыслов самого мыслителя никто не сомневался и не сомневается. Вопрос можно и нужно поставить в иной плоскости: та традиция, которую теоретически разрабатывал Владимир Соловьев и которая находила все же сторонников среди умных православных людей, эта традиция — объективна, соответствует современным экуменическим тенденциям, она способствует расцвету — духовному — личности, у нее есть будущее? Или — все наоборот? Непростые вопросы, не правда ли?

Дело в том, что для большинства светских философов очевидно: должны существовать четкие критерии духовности, в том числе и религиозной духовности, размытость таких критериев затрудняет процесс, называемый нами самоопределением личности. Почему выдающийся религиозный философ Сергей Трубецкой называл экуменические идеи своего учителя и друга Владимира Соловьева «чудачествами великого ума»? Вовсе не потому, что сама идея экуменизма вызывала протест. Речь шла о том, что современная им российская действительность (вторая половина XIX — начало XX века) не давала примеров (не демонстрировала возможностей) практической реализации этого грандиозного проекта. Традиции держат нас, как оковы, но они же, традиции, позволяют нам выжить — вот главная максима, которая главенствовала тогда, почти двести лет тому назад, и которая столь популярна и ныне. Обратите внимание — экуменические настроения, как правило, носят западный вектор, исходят из западной ветви христианства — Владимир Соловьев, пожалуй, здесь единственное исключение. Это понятно: энергетизм, активность, то, что ныне любят называть «креативностью» — это ведь черта, характерная для всего западного общества в целом, в том числе и для церкви. В противовес привычной восточной толерантности, созерцательности, уединенности. Мало того, экуменические настроения вовсе не «вырастают» из глубинной народной среды — насколько известно, те же православные приходы вовсе не озабочены стремлением раз и навсегда решить вопрос об объединении христианских церквей в единое целое. Скорее наоборот, господствует иная тенденция: сохранения в чистоте основ, бережного отношения к тому духовному богатству, которое досталось от предков и которое надо передать детям.

Конечно, сегодня, в начале уже XXI века, ситуация принципиально изменилась. Главным образом за счет информационного давления, навязчивого существования многих альтернативных точек зрения, пресловутого плюрализма мнений и концептов, той же глобализации. Логика здесь проста: раз глобализация имеет глобальный характер, то почему эти процессы не должны быть распространены на религиозный сегмент общественной мысли, духовного опыта и организации жизни? Стало общим местом констатировать унификацию быта, экономической жизни, индустрии — к примеру, машиностроения: так, все марки легковых машин, при их бесконечном разнообразии, проектируются и строятся на основе нескольких шасси. Однако такого рода унификация (глобализация) идет дальше, и мы уже говорим о соответствующих процессах в сфере образования (Болонский процесс), медицинском обслуживании, унифицированы многие процессы в семейной сфере, вплоть до правового и церковного разрешения однополых браков — так почему бы не поговорить и об экуменизме, который органично «встраивается» в современный глобализационный процесс?

Как это принято, причем достаточно давно, те, кто пытаются каким-то образом защитить традиционные ценности, объявляются «ретроградами» и «консерваторами». Ну а те, кто идут впереди прогресса, в том числе в духовной сфере, объявляются «новаторами» и «модернистами». Между тем речь идет не о борьбе абстрактных течений, не о защите исключительно православных ценностей — речь идет о защите традиционных ценностей представителей всех христианских конфессий. Во-первых, никто сегодня толком не объяснил, а зачем экуменизм, соответствующие теории и практика? Для того чтобы «быть вместе»? А что это значит практически и теоретически, догматически? Во-вторых, здесь надо исключить политический фактор, решение политических — злободневных — задач и проблем. Какая может быть политика, если мы оперируем категориями вечности. В-третьих, разве мы исчерпали возможности того или иного христианского учения и должны искать спасение в категориях универсализма?

Есть и еще один важный вопрос, связанный с дезорганизацией личности, которая и так ныне подвергается небывалому давлению самых разных сил, в том числе и деструктивных по своей сути. Вопрос можно поставить так: будет ли способствовать духовному укреплению, становлению, развитию личности процесс экуменизации, если ему дать необратимый ход (пусть пока в теоретической форме)? Облегчается ли в рамках глобализационных процессов осознание личностью себя самой? Ответы, как минимум, дискуссионны, спорны. Мы сегодня испытываем потребность не в новых идеях — сколько их есть и сколько еще будет. Мы, скорее, испытываем потребность в защите традиционных устоев. В простых и ясных ответах, которые все же были даны нашими теоретическими предшественниками. Конечно, плыть наперекор времени — это значит утонуть, погибнуть. Но весь вопрос в том, что считать рекой времени, что это значит — быть во времени, а не противоречить ему. На наш взгляд, основные усилия должны быть направлены на защиту, охрану традиционных ценностей, связанных с практикой и теоретической деятельностью, в частности, православных институтов, организаций, приходов. Это, конечно, нисколько не противоречит ни нашим контактам с представителями иных конфессий, ни плодотворному сотрудничеству с ними.

Именно такая постановка вопроса вполне обоснованна. Мы, в частности, хорошо не знаем самих себя, своих духовных, интеллектуальных предтечей. Мы должны углубиться «в себя» и, скажем, труды отца Павла Флоренского покажут нам действительно «старую новую» истину. Наше православное интеллектуальное творчество необходимо поднять на новую высоту, поскольку тот уровень, который мы имеем сейчас, не может нас удовлетворить. Главное же, мы должны четко осознавать свою ответственность перед теми, кто сегодня только задумывается и о себе, и о своей духовной дороге, и о ценностях жизни. Им надо дать цельное мировоззрение, цельное понимание приоритетов, их надо учить не плюрализму и глобализму, а национальным ценностям и патриотизму. А экуменические тенденции — что ж, мы можем согласиться, что за ними будущее. Возвращение к истокам может означать и возвращение к тому состоянию, которое предшествовало христианству. Но разве этого мы желаем?

С. И. Симановский

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННАЯ СУЩНОСТЬ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

Важнейшей отличительной особенностью прав человека как феномена мировой культуры и цивилизации является то, что они воплощают в специфической форме высокие идеалы человеческой свободы и равенства, такие общепризнанные нравственные принципы, как справедливость, милосердие, гуманность. То есть они носят этический характер и представляют собой духовно-нравственный идеал. Права человека — это гуманизм современной эпохи. Они проистекают, как подчеркивается во Всеобщей декларации прав человека, из признания «достоинства, присущего всем членам человеческой семьи». Если для теории прав гражданина основными понятиями являются законность и противозаконность, то для теории прав человека — человечность и бесчеловечность. В эпоху Возрождения гуманизм носил элитарный характер, касался лишь незначительной части общества. В настоящее время он приобрел массовый, всеобщий характер и основан на принципе «Все права для всех».

Моральные нормы исторически предшествовали правовым нормам и останутся после отмирания государства и права в отдаленном будущем человечества. Это означает, что независимо от того, признаются эти права государством или нет, они существуют, пока существуют люди на Земле. Ими должны обладать все человеческие существа без исключения и дискриминации.

Права человека с самого начала их осознания людьми выражали протест против угнетения и социальной несправедливости. Эти идеалы были воплощены еще в первых законах, направленных против рабства, и в стремлении к свободомыслию и веротерпимости.

Понимание сути и путей обеспечения прав человека в большой степени зависит от внутреннего мира человека, его духовно-нравственного развития. В этом отношении важнейшими ориентирами и ценностями должны быть такие понятия, как свобода, уважение человеческого достоинства, справедливость, человеколюбие, сострадание к другому.

Права человека как базовые моральные принципы существуют независимо от социально-классовой структуры и политического строя общества или закрепления в юридических нормах. Государство может либо уважать и гарантировать их, либо нарушать и подавлять, но отнять у человека присущие ему от рождения основные права и свободы оно не может. Они при любых условиях будут существовать. Кроме того, это безнравственно и бесчеловечно, ибо лишает человека возможности быть самим собой, индивидуальностью.

Идея этического характера прав личности является ведущей для современной философии прав человека. Эти права отличны от юридических прав гражданина, которые признаются и законодательно защищаются государством. В отличие от них моральные права не всегда защищены законом, даже в тех странах, в которых эти права признаются как неотъемлемые права человека. Но от этого они не утрачивают своего универсального характера.

Нравственный характер прав человека признавался также известными русскими мыслителями начала XX века. Павел Новгородцев, в частности, обосновал это на примере права на достойное человеческое существование. «Когда говорят о праве на достойное человеческое существование, — писал он, — то под этим следует разуметь не положительное содержание человеческого идеала, а только отрицание тех условий, которые совершенно исключают возможность достойной человеческой жизни» [2, с. 127].

Точно так же мы говорим о праве свободной мысли и вероисповедания.

Проблема философского осмысления прав человека явилась одной из важнейших, обсуждавшихся на XX Всемирном философском конгрессе, который проходил в августе 1998 г. в США. Итоги этой дискуссии, в частности, нашли отражение в выступлении Президента Международной ассоциации философских обществ профессора Иоанны Кучуради. Она обратила внимание на необходимость одновременного развития интеллектуальных и этических способностей индивида, «что является также субъективным условием возможности устранения социальной несправедливости и соблюдения прав человека в целом» [1, с. 31].

Этическое обучение, по ее мнению, призвано помочь обучаемому осознать человеческую идентичность всех людей, а также укоренить уважение к самому себе. Основным условием для этого является преподавание философской этики и философии прав человека. Они должны дать философское знание о правах человека, например, о том, «что это за нормы, какие они включают... права человека, чего требует то или иное право человека и т. п. —

и знание о том, как можно увязать такую норму с существующими реальными условиями и что они означают в этих условиях» [1, с. 31].

В решении этой проблемы большое значение имеет создание научно обоснованной системы образования в области прав человека. Одной из ее задач должно быть раскрытие сущности прав человека и гражданина, а также их неразрывной взаимосвязи. В любом государстве права человека приобретают юридическую форму, они выступают в качестве всеобщего масштаба и равной меры свободы и ответственности человека и гражданина. Поэтому их нельзя отрывать друг от друга.

Литература

1. Кучуради, И. ПАІДЕІА как субъективное условие разумного осуществления прав человека / И. Кучуради // Вопр. философии. — 1999. — № 8.

2. Новгородцев, П. Право на достойное человеческое существование / П. Новгородцев // Обществ. науки и современность. — 1993. — № 5.

А. А. Шаститко

ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Государственно-конфессиональные отношения занимают особое место в системе общественных отношений. Республика Беларусь исторически является поликонфессиональным государством, где сосредоточено множество традиционных религий и нетрадиционных культов, которые делают затруднительным составление однозначного представления о месте и роли религиозных организаций в жизни каждого человека и общества в целом. Ведь на характер государственно-конфессиональных отношений оказывают влияние различные факторы, в том числе характер и внутреннее содержание религии, доминирование ее норм в общественной и частной жизни человека [1, с. 50]. Немаловажную роль в вопросе государственно-конфессиональных отношений играет и историческая составляющая. На формирование современной модели государственно-конфессиональных отношений повлияла советская идеологическая модель атеизации населения. В советский период произошло законодательное отделение религиозных организаций от государства [2, с. 97].

Отношение государства к религиозным организациям является индикатором соблюдения гражданских прав и свобод человека. Очевидно, что место религии в современном обществе, социальный и юридический статус религиозных организаций находят свое отражение в законодательной сфере государства. Наиболее ярким отражением модели взаимоотношения государства и конфессий является законодательство о свободе совести и, конечно, его реализация на практике.

С момента установления суверенитета Республики Беларусь все сферы жизни общества подверглись изменениям. Сфера государственно-конфессиональных отношений не стала исключением. Барометром взаимоотношений государства и церкви выступает соблюдение прав и свобод граждан в области свободы совести. Понятие свободы совести сконцентрировало в себе идеи гуманизма, толерантности, свободы мировоззренческого выбора. Был взят курс на обеспечение прав граждан на свободу совести, активизировалась деятельность «традиционных» конфессий, появилось значительное количество новых религиозных течений. Все это потребовало изменений в государственно-правовом регулировании религиозной сферы жизни общества.

Важнейшие положения, касающиеся свободы совести и деятельности религиозных объединений, содержатся в основных международных документах. Это Всеобщая декларация прав человека (1948) [3, с. 1], Международный пакт о гражданских и политических правах (1966) [3, с. 13], Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений (1981) [3, с. 105], Декларация о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам (1992) [3, с. 116], и другие документы. Большинство из этих правовых актов содержат положения, так или иначе затрагивающие вопросы свободы совести, исповедания религий, образования религиозных организаций, религиозного воспитания и т. д.

Основные моменты государственно-конфессиональной политики также отражены в Конституции Республики Беларусь. Так, часть 1 статьи 16 содержит следующие положения: «Религии и вероисповедания равны перед законом. Взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа» [4]. Такая формулировка предполагает, что государство признает первоочередную значимость «традиционных» конфессий, которые сыграли важную роль в становлении культуры белорусского народа и государственности. Этот принцип подтверждает закон «О свободе совести и религиозных организациях» (2002 г.), в преамбуле которого признается определяющая роль Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа; духовная, культурная и историческая роль Католической церкви на территории Беларуси; неотделимость от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама; необходимость содействия достижению взаимного понимания, терпимости и уважения религиозных чувств граждан в вопросах свободы совести и вероисповедания [5]. Так же статья 16 Конституции запрещает «деятельность религиозных организаций, их органов и представителей, которая направлена против суверенитета Республики Беларусь, ее конституционного строя и гражданского согласия либо сопряжена с нарушением прав и свобод граждан, а также препятствует исполнению гражданами их государственных, общественных, семейных обязанностей или наносит вред их здоровью и нравственности». Эта статья предупреждает образование сомнительных религиозных организаций, деятельность которых может негативно сказаться на благополучии граждан и белорусского общества в целом.

Важное значение в отношении государства к религиозным организациям имеет установленный Конституцией принцип свободы совести. Свое отражение этот принцип получил в статье 31 и определяет, что «каждый имеет право самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов, не запрещенных законом». Закрепляя право каждого на свободу совести, государство стремится к поддержанию гражданского мира и порядка в белорусском обществе.

Естественным продолжением развития конституционных принципов, касающихся вопроса свободы совести и деятельности религиозных организаций, является Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» (2002 г.), который стал отражением государственно-конфессиональной политики, сложившейся в реальной жизни. Данный правовой акт легализует религиозный плюрализм, закрепляет и обеспечивает реализацию свободы совести, упорядочивает деятельность религиозных организаций и т. д.

В основе государственно-конфессиональных отношений лежат законодательно закрепленные представления о месте религии и религиозных организаций в обществе, об их функциях, о сферах деятельности и компетенции всех субъектов этих отношений. Существующая в Республике Беларусь модель государственно-конфессиональных отношений нашла свое отражение в Конституции Республики Беларусь, которая в свою очередь содержит основные положения международных правовых актов, затрагивающих основные принципы свободы совести. Конституционные нормы получили развитие и конкретизацию в Законе Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях», который призван регулировать правоотношения в области прав человека на свободу совести и свободу вероисповеданий, а также деятельность религиозных организаций. Современное законодательство Республики Беларусь способно обеспечить регулирование религиозных процессов с целью сохранения мира и согласия в обществе.

Литература

1. Безнюк, Д. К. Государственно-конфессиональные отношения в Республике Беларусь (социологический анализ) / Д. К. Безнюк. — Минск: РИВШ БГУ, 2006. — 216 с.

2. Земляков, Л. Е. Религиозные процессы в Беларуси. Проблемы государственно-правового регулирования / Л. Е. Земляков. — Минск: РИВШ БГУ, 2001.

3. Права человека. Сборник международно-правовых документов / подгот. В. В. Щербаков, А. Селиванов — Минск: Белфранс, 1999. — XI.

4. Конституция Республики Беларусь от 15 марта 1994 г. (с изм. и доп., принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). — Минск: Амалфея, 2005.

5. О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях». Закон Республики Беларусь от 31 октября 2002 г. // Нац. реестр правовых актов Респ. Беларусь. — 2002. — № 123. — 2/886.

А. А. Морунов

ПРАВОСЛАВИЕ В РАЗВИТИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В БЕЛАРУСИ. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕЦЕДЕНТЫ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Исторически православие является выразителем духовной культуры большинства белорусского народа. До трагических событий конца XVI — начала XVII века быть белорусом почти синонимически означало быть православным. Распространение Брестской унии 1596 г. на некоторое время повлекло раскалывание белорусского этноса по конфессиональному признаку. Новая консолидация белорусского этноса, постепенно происходящая в течение периода, выстраивается к концу XVIII века на этнокультурной, территориальной и государственной основе, что позволяет преодолеть проблему его конфессиональной дифференциации. Начало этой консолидации на уровне идеи в начале XVII века теснейшим образом связано с православием. Мелетий Смотрицкий, участвуя в полемике того времени в качестве защитника православия, впервые выступил с идеей единства «русского» народа на этнической основе: «… ибо не отрекается от своей крови тот, кто веру меняет…». Оппоненты Смотрицкого, считавшие православную веру «холопской», с предубеждением относились к подобной мысли: «Как может быть единой наша кровь шляхетская с плебейской? Какое может быть родство с холопством?». М. Смотрицкий придает вероисповеданию более высокий смысл, чем социальным и этническим отличиям: «Мы, монахи, шляхта и плебеи — одно во Христе. И варвар у нас, и скиф, и грек, и еврей, были только верными христианами» [2, с. 62—64]. Только в первой половине XX века эти идеи получают свою реализацию: тезис М. Смотрицкого о «единстве крови»: православные, католики, униаты и протестанты Беларуси — в основном и в первую очередь — это белорусы. Во второй половине прошлого столетия, особенно после участия православной делегации во II Ватиканском соборе, начинает становиться реальностью и другой его тезис: представители разных христианских конфессий — это христиане. В XVI — начале XVII века создается исторический прецедент сотрудничества Православной Церкви с другими конфессиями, в частности с протестантами «в политике, которая не запретна», направленной на восстановление равноправия вероисповеданий в Речи Посполитой [2, с. 62—64]. В советский период, когда все религиозные конфессии в СССР подверглись подавлению со стороны государства, Русская Православная Церковь смогла выстоять, только проявив по отношению к советским властям свою лояльность. Во многом благодаря этому часть православных приходов, в том числе в Беларуси, оставались действующими, что дало возможность сохранения церковной жизни не только православных, но и католиков в Беларуси. По информации Эдмунда Ярмусика еще до II Ватиканского собора, когда на значительной территории «оставались действующими либо костел, либо церковь, верующие, независимо от вероисповедания, посещали этот храм — ведь вера одна — христианская. С пониманием относились друг к другу, одни другим помогали, жили в согласии». К примеру, в Браславе после отъезда ксендза в 1949 г. наиболее активные верующие — 70—80 человек вместо костела стали посещать православную церковь [3, с. 84—85]. Имели место случаи, когда верующие приглашали к себе домой православных священников, венчались, крестили своих детей в церкви. В Шерешевском приходе Брестской области большую половину составляли белорусы-католики. После закрытия костела они перешли в православие [3, с. 85]. В Минске, в ряде населенных пунктов Молодечненской области верующие католики приходов, где не было ксендзов (Сморгонский район), посещали богослужения в церквях, а в поселках Ивье, Островец, Свирь православных верующих принимали в костелах [3, с. 85]. После II Ватиканского собора православные иерархи навещали костелы, участвовали в богослужениях. В 1967 г. православный архиепископ Григорий посетил костел в Несвиже, встречался с настоятелем ксендзом Григорием Колосовским [3, с. 91]. Практика совершения обрядов, таинств, молитв православных в костелах и католиков в церквях, существовавшая как минимум с послевоенного времени, была официально разрешена обеими конфессиями с 1969 по 1986 год. Это привело, в частности, к появлению целого поколения людей, многие из которых были крещены или обвенчаны в храме и по обряду «сестринской церкви». В январе 1979 г. в Гродно состоялась встреча митрополита Филарета и ксендзов Михаила Ароновича и Иосифа Трубовича. Представители православного и католического клира и мирян присутствовали на литургии в Свято-Покровском (православном) соборе, затем в Бернардинском костеле. 01.02.1981 г. по приглашению ксендза декана Михаила Ароновича митрополит Филарет снова посетил бого-

служение в Бернардинском костеле. Митрополит прочитал в костеле проповедь о единстве и братстве во Христе [3, с. 92]. В октябре 1989 г. был создан Белорусский Экзархат Московского Патриархата под руководством митрополита Филарета. С его деятельностью связана роль Православной Церкви как представителя других конфессий Беларуси. Митрополит Филарет пригласил в Беларусь из Польши католического кардинала Юзефа Глемпа на празднование 1000-летия крещения Руси [1, с. 58]. Можно сказать, что это приглашение, деятельность Белорусской Православной Церкви и митрополита Филарета во многом способствовали подготовке почвы к воссозданию католической церковной иерархии в Беларуси. В современный период регулярно происходят встречи высших церковных иерархов Православной и Католической церквей между собой и с государственными лицами, а также другие официальные мероприятия, поддерживающие общение между конфессиями главным образом по инициативе белорусского государства и при постоянном участии Белорусской Православной Церкви. Многие православные священники добровольно по личной инициативе совместно с католиками участвуют в совместных экуменических молитвах в целом ряде приходов по всей Беларуси.

С XIV в. белорусский этнос представлен более чем одной религиозной конфессией. В XVII происходит окончательное осознание этого факта в белорусском обществе. При этом роль православной религии и Церкви как выразителя духовной культуры большинства белорусского народа не оказалась утраченной. К настоящему времени эта роль эволюционировала в роль миротворца и модератора межконфессионального общения в белорусском обществе. «Диалог истины», который ведет Православная Церковь с другими Церквями, а также экуменический диалог, понимаемый как поддержание взаимоуважительного миролюбивого общения конфессий, их сотрудничества в мирских делах является прямым воплощением той части белорусской духовной культуры, которой является традиция толерантности. В значительной степени религиозная толерантность исторически стала тем цементирующим средством, благодаря которому смогла сложиться белорусская нация в ее современном виде.

Древняя традиция «симфонии» православия со светскими властями в Беларуси с конца XX в. помогла Православной Церкви в Беларуси стать своего рода представителем-посредником между государством и другими конфессиями. Это самым достойным образом характеризует православие как религию большинства белорусского народа.

Историческим свойством последнего, со своей стороны, стала способность адаптировать на своей почве культурные и духовные влияния как Запада, как и Востока, смягчая потенциальную жесткость их встречи в белорусской среде. Так, приведенные здесь факты, практика совместных экуменических молитв православных священников с инословными христианами, большая распространенность смешанных браков православных в первую очередь с католиками, которые венчаются многими православными священниками по Требнику Петра Могилы XVII в. (сам по себе он представляет пример коадаптации восточных и западных христианских традиций, а также народной практики белорусов) во многом предвосхищают решения, принимаемые позже на высшем церковном и государственном уровнях.

Литература

1. Верашчагіна, А. У. Гісторыя канфесій на Беларусі. II палова XX стагодзя / А. У. Верашчагіна, А. В. Гурко. — Мінск, 1999.

2. Гісторыя Беларусі: у 6 т. / Ю. Бохан [і інш.]; рэдкал.: М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.]. — Минск, 2004. Т. 3. Беларусь у часы Рэчы Паспалітай (XVII—XVIII стст.)

3. Ярмусик, Э. С. Католический костел в Беларуси в 1945—1990 годах / Э. С. Ярмусик. — Гродно, 2006.

В. А. Мартинович

ОТНОШЕНИЕ СЕКТ К ОБЩЕСТВУ

Наиболее полно различные варианты отношения новых религиозных движений (НРД) к окружающему обществу были расписаны в работах Брайана Уилсона. Ученый полагал, что в современном мире секты возникают скорее как реакция протеста против окружающего их общества, а не против традиционных церквей. Он разработал достаточно оригинальную типологию сект, предложив взять в качестве основного критерия их дифференциации «особенности реакции сект на окружающее их общество» [2]. При этом Уилсон выделяет семь типов реакции сект на общество, соответствующих семи типам сект:

1. *Конверсионистские секты* — их реакция исходит из предпосылки о том, что мир испорчен из-за того, что испорчен человек, и, изменяя людей посредством массовых обращений их в свою веру, можно изменить весь мир. Этот тип сект не интересуется программами проведения социальных реформ или политическим решением социальных проблем. Все силы секты сконцентрированы на вербовке новых членов. Секта характеризуется повышенной эмоциональностью, буквалистским пониманием и интерпретацией текстов священного писания и основ духовной жизни.

2. *Революционные секты* — характеризуются ожиданием пришествия нового миропорядка под руководством Бога и агрессивным неприятием как настоящего социального устройства общества, так и любых попыток его реформирования. Эти секты склонны к детерминистскому взгляду на мир и не стремятся к массовым обращениям новых членов. От последователей требуются глубокие знания доктрины и соблюдение дисциплины. Чувствуя себя инструментами Бога, они ожидают назначенного сектой конца света или же своими действиями активно способствуют его пришествию.

3. *Интроверсионистские секты* — характеризуются уходом членов из мира для углубления своего религиозного опыта и достижения личной святости. Этот тип полностью индифферентен к проведению социальных реформ и распространению своего вероучения в мире. Среди членов секты наблюдается особое презрение к людям, не обладающим святостью, т. е. ко всем находящимся вне секты.

4. *Манипулятивные секты* — претендуют на обладание некоторым универсальным знанием, применение которого способно якобы разрешить любые проблемы как отдельного человека, так и всего мира в целом. Задача сект этого типа — распространение знания, а не достижение членства индивида в группе. Постулируется всеобщая доступность этого знания и возможность получить его за определенную, чаще всего денежную компенсацию. На общих собраниях секты происходит обучение этому знанию и показ уже достигнутых посредством его использования социального престижа и успеха в мире.

5. *Чудотворные секты* — делают основной упор на достижение таких «сверхъестественных» явлений, как общение с духами мертвых, получение исцелений, путешествия по прошлым жизням, индукции измененных состояний сознания, совершение каких-либо операций на «духовном плане» (например, «чистка кармы», «подключение к энергетическим потокам космоса» и т. д.). Эти секты не имеют развитой вероучительной системы и не стремятся к каким-либо реформам и изменениям окружающего мира. Они полностью сконцентрированы на удовлетворении индивидуальных нужд человека.

6. *Реформистские секты* — религиозные организации, изначально принадлежавшие к одному из вышеупомянутых типов сект, но в результате внутренней трансформации взявшие курс на постепенное реформирование окружающего общества посредством деятельного участия в решении его социальных проблем и нужд. Эти секты проводят различные акции по социальному развитию общества (устраивают бесплатные обеды, раздачу благотворительной помощи, и т. д.). Данные виды деятельности значительно укрепляют их положение и влияние в современном мире.

7. *Утопические секты* — сочетают в себе стремление к полному уходу из мира и одновременно к реформированию социальной структуры общества. Обеих целей секта пытается достигнуть посредством создания «идеальных» общежительных общин, отвечающих всем духовным и материальным запросам индивида. Сам факт увеличения количества общин представляется секте основным инструментом влияния на окружающее сообщество.

НРД всех описанных Уилсоном типов изначально исходят из допущения, что современное общество, его устройство, законодательная, исполнительная и судебная власть, социальная система, институты образования и здравоохранения не отвечают их идеальному представлению о том, какими они должны быть. Исходя из этого допущения, каждое НРД выстраивает свою уникальную стратегию поведения и отношения к миру. Вне зависимости от специфических особенностей этой стратегии большинство из них понимает, что не продуктивно конфликтовать с окружающим их обществом. Но как должна действовать организация, которая, с одной стороны, отвергает существующее общество и претендует при этом на абсолютность и истинность своих взглядов, с другой — хочет как минимум выжить, а как максимум увеличиться в размерах и распространить свои взгляды на все население этого же общества? История сектантства знает как минимум три варианта поведения НРД в этой ситуации.

В первом случае организация замыкается в кругу своих членов и сводит до минимума либо полностью прекращает все контакты с обществом. Группа может даже ввести полный

запрет на прием новых членов. Во втором — НРД переводит все свои контакты с миром на плоскость товарно-денежных либо любых иных отношений, в которых стороны решают конкретные «деловые», «технические» вопросы и не интересуются при этом идейной подоплекой, мировоззрением и мотивами действий другой стороны. Можно предположить, что именно в рамках таких отношений отдельные чины российской армии продали японскому культу Аум Синрикё русский боевой вертолет Ми-17. В третьем случае НРД вовне декларирует одно отношение к социуму, а внутри придерживается совершенно иных взглядов. Как правило, вовне выставляется набор позитивных и умиротворяющих лозунгов, заверений в полной лояльности, законопослушности, уважении всех прав и свобод человека, а реальное отношение к обществу не раскрывается. В СМИ, в кабинетах у чиновников, от которых в чем-то зависит будущее НРД, на официальных мероприятиях и визитах, во время переговоров на высшем уровне, в иных важных для НРД ситуациях его представители говорят «все как надо» для того, чтобы получить все нужные привилегии и возможности для своей работы. Существует некоторая взаимосвязь между размером НРД и выбираемой им стратегией поведения: мелкие склонны выбирать первый вариант, средние склоняются ко второму, а наиболее крупные предпочитают третий.

Вероятно, наиболее показательным примером того, насколько сильно может отличаться реальное отношение НРД к обществу по сравнению с декларируемым, является история церкви сатаны. О негативном отношении сатанистов к окружающему обществу написано уже достаточно много. Однако мало кто знает, что автор «Сатанинской библии», известный сатанист XX века, Антон Шандор ЛаВей, провел огромную работу среди чиновников и общественности Америки, доказывая всем, что никакой реальной опасности для общества церковь сатаны не представляет. Он не только сам постоянно переживал по поводу того, как на созданную им церковь сатаны посмотрит общественность, но и применял суровые дисциплинарные меры против всех тех членов группы, которые смели как-то повредить имиджу организации. В результате, церковь сатаны была успешно зарегистрирована в США, хотя антиобщественное учение сатанизма ЛаВей даже и не думал отменять. Внутри организации членам церкви сатаны все позволялось. Вовне поддерживался имидж необычной, но законопослушной группы. Весьма показательны следующие слова ЛаВея: «…Сатанисты, которые искренни и преданны своей религии и которые не нарушают никаких законов своей страны, не должны бояться никаких преследований по закону: фактически, Конституция на нашей стороне. Это преследователь, который клевещет на нас, напрямую нарушает наши конституционные права...» [1, с. 103]. Чиновники Америки верили ЛаВею. У них, вероятно, не было никаких доказательств того, что кто-то из членов церкви сатаны замешан в каком-то криминале, и вряд ли они этими доказательствами интересовались. В результате, не декларируемые, а реальные идеи ЛаВея распространились на весь мир и вдохновляют до сих пор многочисленных сатанистов, в том числе и в Америке, к совершению убийств, поджогов церквей, осквернению кладбищ и прочим противоправным действиям.

Конечно же, есть такие НРД, которые не только изображают свою законопослушность и готовность соблюдать права человека, но и реально следуют декларируемым ими принципам. Но эти структуры являются, скорее, исключением из правила.

Литература

1. Aquino, M. Church of Satan. 5th edition / M. Aquino. — San Francisco: Temple of Seth, 2002. — 986 p.
2. Wilson, B. R. A typology of sects / B. R. Wilson // Religion and ideology / ed. by R. Bocock and K. Thompson. — Manchester: Manchester University Press, 1985. — P. 297—311.

О. В. Дьяченко

ПРИЕМЫ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ НА РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ НЕОПЯТИДЕСЯТНИКОВ

Приемам психологического воздействия на религиозное сознание индивидов первостепенное значение уделяется в религиозно-мистических направлениях позднего протестантизма, в частности, в неопятидесятничестве (харизматическом движении). Приобретение мистического опыта считается одной из важных целей религиозных действий, а его наличие выступает в качестве видимого признака подлинного общения индивидов со сверхъестественными силами.

Специфика совершения культовых действий у неопятидесятников заключается в комплексном психологическом воздействии на сознание верующих с целью возбуждения психических переживаний, которые получают затем религиозную интерпретацию. Наступление религиозного транса объясняется религиозными лидерами как присутствие сверхъестественной сущности в человеке. Посредством тщательного подбора соответствующих библейских текстов и приемов герменевтики индивидам целенаправленно внушается идея о том, что они являются объектом воздействия *«святого духа»*, превращаются в орудие деятельности *«живого бога»*. Подобная установка формируется и закрепляется в сознании верующих в процессе многократного участия в религиозных собраниях, теоретически подкрепляется и обосновывается соответствующими культовыми текстами и многочисленными *«свидетельствами»* — рассказами верующих о собственном религиозном опыте, который считается прямым доказательством истинности их веры в существование трансцендентного мира.

Основным местом приобретения мистического опыта является религиозное собрание. Согласно принятому у большинства неопятидесятников принципу организационного устройства религиозная организация включает несколько малых групп, численностью от 10 до 20 членов. По будням в малых религиозных группах проводятся частные собрания. Местом для их проведения служат частные дома и квартиры верующих. Как правило, режим проведения частных религиозных собраний полузакрытый, в них принимают участие только члены группы, проживающие в конкретном районе. В частных собраниях происходит апробация модели ритуального поведения, преодоление новообращенными сложившихся стереотипов восприятия культовых действий, приобретение индивидуального религиозного опыта, в том числе и опыта мистических переживаний.

Общие собрания религиозной организации неопятидесятников проходят в воскресные дни в арендуемых залах либо в собственных культовых зданиях. В них принимают участие члены малых религиозных групп, кандидаты на вступление в организацию (*«приближенные»*), приглашенные лица, случайные посетители.

Приемы возбуждения мистических переживаний у неопятидесятников различны. Это и ритуальные танцы верующих, внушение в бодрствующем состоянии, музыкальное сопровождение религиозных действий, коллективное исполнение религиозных гимнов, индивидуальные и коллективные молитвы, длительное воздержание от приема пищи и др.

Важным приемом выступает моделирование ритуального поведения. Посредством технических средств (видеозаписей религиозных собраний, телевизионных передач) либо прямого участия в религиозных практиках новообращенные усваивают модель необходимого религиозного поведения, преодолевают психологические стереотипы восприятия допустимых и недопустимых с точки зрения обыденного сознания религиозных действий. Например, допустимым культовым действием считается молитва и, наоборот, недопустимым является сопровождение молитвы *«святым смехом»*. Практика *«святого смеха»* впервые была введена в Канаде и в США пропагандистами движения *«Торонтское благословение»* в последней четверти XX в. *«Святой смех»* воспринимается верующими как проявление присутствия *«святого духа»* в человеке. Фактически же у религиозных практиков наступает временное расстройство сознания: они непрерывно смеются, утрачивают контроль над своим поведением, жестикулируют, гримасничают.

В ходе совершения религиозных культовых действий возникает такое состояние сознания, при котором происходит искажение воспринимаемой действительности. Верующие воспринимают происходящее как соединение с трансцендентной сущностью, общение с потусторонним миром. Экстатические состояния могут возникнуть как у отдельных индивидов, так и у всей религиозной группы в целом, при этом одни верующие переживают состояние эйфории, танцуют, прыгают, поют, смеются; другие, наоборот, могут плакать, находиться в подавленном психическом состоянии; третьи — утрачивают адекватность происходящего и находятся в прострации, пассивно переживая совершаемые культовые действия. Иногда экстаз сопровождается слуховыми и зрительными галлюцинациями. Исчезает ощущение времени и пространства, а психическое возбуждение доходит до крайней точки своего развития. Верующие входят в прямой контакт с гипостазированными существами (богом, сатаной, ангелами и злыми духами). У них возникает иллюзия наличия у себя способностей к изгнанию злых духов (экзорцизм), глоссолалии, социальному прогнозированию (профетизм) и т. п.

В трансе верующие часто пророчествуют — пытаются предсказывать общественно-политические и социально-экономические события, которые якобы могут произойти в будущем.

Практика показывает, что большинство предсказаний имеет общий, абстрактный характер, лишенный конкретной привязки к тем или иным лицам, группам или социальным институтам, и поэтому футурологическое прогнозирование изначально бессмысленно. Однако это обстоятельство не имеет для верующих никакого значения, поскольку религиозное прогнозирование выполняет тактическую задачу — убедить участников религиозных действий в том, что предсказатель является носителем сакральной власти, выступает от имени сверхъестественных сил и служит орудием в их руках. Профетизм усиливает психические переживания верующих, поддерживает мистические настроения, формирует у членов группы уверенность в своей избранности. В конечном итоге решается важнейшая задача — в конкретном времени и пространстве верующие получают необходимую психологическую поддержку, ободрение, уверенность в собственном будущем, или, в иллюзорной форме, посредством мнимых апокалипсических действий надежду на наказание своих обидчиков.

Отдельные экстатики публично заявляют о своих способностях посредством *«технологии веры»* лечить онкологические заболевания, ВИЧ-инфекции, последствия хирургических вмешательств (восстанавливать ампутированные конечности, удаленные внутренние органы). Речь в этих случаях идет о так называемой религиозной терапии, или самолечении посредством внушения и самовнушения. Некоторые мистики утверждают, что приобрели способность воскрешать мертвых.

Структура и содержание мистических переживаний находятся в прямой зависимости от авторитета религиозного деятеля. Чем выше религиозное влияние проповедника на аудиторию, тем более многообразно и вариативно проявляются у верующих мистические переживания. Нередко в религиозных организациях встречаются индивиды с различными психическими отклонениями и заболеваниями. В процессе совершения культовых действий у них происходит обострение болезни и остальные участники религиозных собраний, не зная об этом, объективно индуцируются экспрессивными психическими переживаниями таких верующих и могут входить в религиозный транс. Возможность массового психического заражения религиозной аудитории многократно возрастает, если психические аберрации имеются у религиозных лидеров.

На этом фоне появляется необходимость в распространении полученного религиозного опыта, активном миссионерстве, что на практике нередко приводит к нарушению законодательства о свободе совести и религиозных организациях. Наступает конфликт между нормами права и религиозными предписаниями, при этом в измененном состоянии сознания верующие, поддерживающие индивидуальные мистические переживания, отклоняются от адекватного восприятия реальности и сознательно игнорируют правовые нормы, регулирующие религиозную внекультовую деятельность. Они ощущают себя субъектами программы спасения человечества, исполнителями якобы порученной им свыше миссии *«евангелизации мира»*.

Следует обратить внимание на формирование в сознании верующих чувства зависимости от религиозной группы в целом и ее лидера в частности. Проявляется это в стремлении к постоянному присутствию на религиозных собраниях, возникновению потребности в непрерывном обновлении мистических переживаний, их дальнейшему развитию. Чувство избранничества, собственной социальной значимости, мессианизм превращают верующих такой группы в сплоченный коллектив единомышленников. Устанавливается новая модель религиозных отношений, происходит отказ от сложившихся до вступления в группу стереотипов религиозного поведения.

Психологические последствия систематического воздействия неопятидесятнической культовой практики на индивидуальное сознание верующих могут быть различными: от деформации мировоззрения до неврозов и стойких психических расстройств.

1.5. ДУХОВНЫЙ ПОДВИГ ПРЕПОДОБНОЙ ЕФРОСИНЬИ ПОЛОЦКОЙ И СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В. Б. Еворовский

ДУХОВНО-ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА ЖИТИЯ И ТВОРЧЕСТВА ЕФРОСИНЬИ ПОЛОЦКОЙ

Киевская Русь в ряду культур — породительниц белорусского национального социокультурного пространства стоит первой. Она традиционно рассматривается как своеобразное общее духовное наследие трех восточнославянских народов — белорусского, русского, украинского. Ряд глобальных детерминант, которые до сих пор имеют существенное значение для белорусской нации, зародились или были привнесены на эту землю именно в древнерусскую эпоху. Это, прежде всего, письменность (а также присущие ей мыслительные каноны), христианские нормы и принципы, а также непреходящие общественные регулятивы (такие как этническая толерантность, религиозная веротерпимость, предпочтение общественного блага личному и др.). Не входя в прямом смысле в состав белорусской национальной философии, древнерусская духовность тем не менее является ее важной предпосылкой.

В последние десятилетия были выработаны качественно новые принципы для анализа нетрадиционных мировоззрений, а ими являются практически все мировоззренческие системы, отличающиеся от современной европейской, и начался новый этап в исследовании древнерусской философии. В общих словах, суть этих подходов можно определить в выдвижении в качестве первичной предпосылки любого культурологического исследования комплексного изучения той или иной мировоззренческой системы с целью фиксации ее основных параметров и модусов для последующего определения ее сути по сравнению с принятым нами мировоззрением.

С этой точки зрения правомерно допущение, что философский слой мировоззрения конкретной эпохи создается, рефлексируется и фиксируется не только написанием специальных трактатов, но и в иных формах научного и художественного творчества. Даже духовность Нового времени, которая традиционно считается своеобразным философским эталоном, никогда не ограничивалась только теоретическим философствованием. Произведения Шиллера, Гёте, Гофмана несут в себе не меньшую миросозерцательную нагрузку, чем труды Канта и Гегеля, а что касается ранних мировоззренческих образований, то очевидно, что нетеоретические формы философии в них были преобладающими и находили свою реализацию во всех проявлениях духовности — архитектуре, живописи, литературе, богословии. Эти проявления объединялись содержательным ядром, которое, несмотря на трудности в выборе способов его экспликации, может быть названо формой средневековой философии.

Это «нечто», в конечном итоге, есть система глобальных ориентаций и аксиологических приоритетов человека той или иной культуры в системе природно-социальной реальности. Эта система определяет общий уровень и характер освоения социумом мира, тот смысл, который общественное сознание вкладывает в образы его элементов. Для определения специфики исторически-конкретного способа философствования важен также анализ средств освоения мира, присущих той или иной культуре, способов фиксации приобретенных знаний и выработанных ценностей. Такими средствами в применении к киеворусской философии было прежде духовно-практическое освоение Универсума и его эстетизация, обусловленная оформлением в рамках господствующей идеологической доктрины идеала красоты.

Православное философское мировоззрение формировалось посредством радикального переосмысления библейской мифологии на основе соединения основополагающих принципов христианства с неоплатонической традицией, синтезировавшей и обобщавшей достижения античности. Суть трансформации неоплатонизма, получившей последовательное разрешение в философии Псевдо-Дионисия Ареопагита, заключается прежде всего в полном трансцендировании божественного Триединства (заменяющее у Дионисия неоплатоническое

Единое) за пределы вещественного космоса, в замене постоянной эманации (как принципа существования и создания мира) корпускулярным креативным актом, совершенным богом. Многоступенчатую иерархическую лестницу неоплатоников христианские теологи начинают успешно использовать для расстановки неупорядоченных библейских персонажей, которые и становятся посредниками для одностороннего движения низшего к высшему в мире. К VII—VIII веку н. э. процесс первичного продуцирования идей уступил место их кодификации и канонизации. В рамках этой традиции был создан главный труд Иоанна Дамаскина «Источник веры»; не отличаясь особой оригинальностью, он стал для древнерусских книжников первой универсальной энциклопедией по всем вопросам, входящим в круг христианского мировосприятия, содержал знания не только о догматике, но и о естествознании, морали, истории и т. д.

Воздействие такого сложного и многослойного явления, как византийская философия, на древнерусскую культуру, во многих моментах основополагающее, в весьма заметной степени было опосредованным. Таким посредником стала болгарская мысль, в рамках которой на первое место выдвигалась не апологетика, как в ранней Византии, а учительство — кропотливый процесс по распространению новых знаний, идей и принципов. Этим целям служили «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского, слова и поучения Климента Охридского, проповеди Кирилла Философа.

Русская книжность возникла к началу XI века на основе транслируемой византийско-болгарской традиции. Время ее возникновения — это период гибели родоплеменной идеологии. В этот короткий переломный момент, когда оказались поколеблены прежние пределы проявления духовности, стала возможной невиданная ранее свобода самовыражения, что явилось одной из причин возникновения во многом не традиционного памятника, каким является «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона.

Если говорить о нарастании социокультурных отличий между различными землями Киевской Руси, то традиционно подчеркивается весомость в политической жизни Западных и Северо-Западных земель вече и связанных с ним общественных структур. Если на юге, благодаря высокой развитости земледелия, быстро оформился класс феодалов, который здесь, к середине XII века, практически вытесняет из системы управления все другие сословия государства, то на западе к этому времени сложилась совершенно иная общественно-политическая ситуация. Здесь не было таких благоприятных условий для земледелия, зато соединялись важнейшие торговые пути. Все это приводило к укреплению влияния средних классов — купцов и городских ремесленников.

К городам с развитой вечевой демократией относился Полоцк. Ее влияние здесь особенно усилилось к 20-м годам XII века, когда в связи с развивающейся феодальной раздробленностью начал резко снижаться престиж княжеской власти. Вече приглашало князя, а при недовольстве им изгоняло его.

Обращаясь непосредственно к «Житию Ефросиньи Полоцкой», необходимо отметить его существенное отличие от, в частности, аскетико-догматической системы «Киево-Печерского патерика» и других агиографических произведений, связанных с киевской традицией. На наш взгляд, наиболее существенными в этой дифференциации могут считаться два момента. Анализируя житийную литературу Киевской Руси, А. С. Майхрович отмечает: «Показательно, что первыми русскими святыми оказались не служители церкви, монахи, сугубо религиозные подвижники, а люди светские, сыновья князя, естественно и органично включенные в привычный для них мир политических интересов» [1, с. 55].

Действительно, как мы уже отмечали выше, история русской литературы начинается со «Слова о Законе и Благодати» митрополита Иллариона, прославляющего Крестителя Руси Святого и Равноапостольного князя Владимира как харизматическую личность, совершившую судьбоносный политический акт. Однако произведение Иллариона Киевского не является филиппикой своему князю, но духовной проповедью, произнесенной первый русским митрополитом во время пасхальной литургии в главном храме Киева — Софийском соборе. В рассматриваемом нами житии Ефросиньи Полоцкой акцентируются прежде всего духовные качества первой белорусской святой.

Автор жития переносит противопоставление материального и духовного из онтологической сферы во временную, а связка «злое—материальное и благое—духовное», которая является господствующей в киевской общественной мысли, здесь превращается в связку «прохо-

дящее материальное и вечное духовное»; красота земного быстротекуща и потому менее ценна, чем красота духовная. Ефросинья уходит от мира не по причине неприятия его, а именно из-за стремления к вечной благости. Уход от мира есть для нее бегство от обыденности земного существования, стремление вырваться из временной повторяющейся суеты к вечному духовному, значение которого непреходяще.

Литература

1. Майхрович, А. С. Поиск истинного бытия и человека / А. С. Майхрович. — Минск, 1992.

С. В. Марозава

ЛЁС КРЫЖА ЕФРАСІННІ ПОЛАЦКАЙ У ПЕРШАЙ ПАЛОВЕ XX СТ.

Для Беларусі Крыж Ефрасінні Полацкай з'яўляецца галоўнай нацыянальнай рэліквіяй. Гэта каштоўнасць як духоўная, так і матэрыяльная. Кавалачкі мошчаў, закладзеныя ў драўляную кіпарысавую аснову Крыжа; золата, срэбра і каштоўныя камяні, выкарыстаныя для ўпрыгожвання; тонкая ювелірная работа; надпісы — ўсё гэта робіць Крыж важнай крыніцай ведаў для гісторыкаў беларускага пісьменства і ўнікальным помнікам мастацтва, шанаваным усімі хрысціянамі. Зроблены ў 1161 г. майстрам-ювелірам Лазарам Богшам па заказе Ефрасінні для заснаванай ёй Спаскай царквы Крыж стаў адным з сімвалаў старажытнага ўсходнеславянскага царкоўнага мастацтва.

Сведка 850-гадовай гісторыі, Крыж Ефрасінні Полацкай мае і ўласную драматычную біяграфію. Аднойчы ён ужо пакідаў межы Беларусі. Некаторы час ім валодаў Іван Грозны. Аднак спужаўся праклёну, напісанага на Крыжы, і палічыў за лепшае вярнуць яго ў Полацк, што і зрабіў у 1563 г., калі захапіў горад. З канца XVI ст. да 1841 г. Крыж захоўваўся ў полацкім Сафійскім саборы. У час нашэсця Напалеона рэліквію замуравалі ў яго сцяне. У 1841—1842 гг. полацкі архіепіскап Васіль Лужынскі вазіў Крыж у Маскву і Пецярбург, каб з яго дапамогай сабраць сродкі для сваёй епархіі. З 1842 да 1928 г. Крыж зноў захоўваўся ў Полацку, у Спаса-Ефрасіннеўскім храме, пабудаваным у XII ст.

У 1921 г. бальшавіцкія ўлады экспрапрыявалі святыню, як і шмат іншых дарагіх царкоўных каштоўнасцей, і перадалі на захоўванне ў мясцовы фінаддзел. У 1928 г. Крыж перадалі ў Мінск, у Беларускі дзяржаўны музей. Перадачу ажыццяўляў дырэктар музея, беларускі гісторык і публіцыст Вацлаў Ластоўскі, які дзеля гэтага спецыяльна прыязджаў у Полацк. Акт перадачы-прыёмкі Крыжа, складзены і падпісаны В. Ластоўскім, — важная і цікавая крыніца па гісторыі рэліквіі.

У сувязі з тым, што мяжа БССР з Польшчай праходзіла недалёка ад Мінска, у пачатку 1930-х гадоў партыйна-дзяржаўнае кіраўніцтва Беларусі прыняло рашэнне, падтрыманае Крамлём, аб пераносе сталіцы рэспублікі ў Магілёў. Пачалася падрыхтоўка. У Магілёве пабудавалі Дом урада — комплекс будынкаў, які нагадваў мінскі Дом урада. Горад «падганялі» пад новы статус: пачалі знішчаць культавыя будынкі; звозілі каштоўнасці Беларусі, шматлікія гістарычныя і культурныя рэліквіі народа [8].

Магілёўскі збор каштоўнасцей складаўся ў асноўным з царкоўнага начыння, забранага ў 1920-я гады ў царквы: многія дзясяткі старажытных ікон, у тым ліку ў каштоўных аправах, кніг; прадметы культу і інш. Найвялікшым рарытэтам магілёўскай калекцыі ў 1928 г. стаў Крыж Ефрасінні Полацкай — адна з самых шанаваных святынь праваслаўнага свету.

Крыж змясцілі ў экспазіцыю Магілёўскага краязнаўчага музея ў прыгожым асабняку, дзе да рэвалюцыі размяшчаўся земскі банк. Гэта быў вельмі багаты і вядомы музей у СССР. Яшчэ да рэвалюцыі ён славіўся ўнікальнымі калекцыямі гістарычных рарытэтаў: кнігамі ў залатых акладах, ювелірнымі ўпрыгожаннямі з разрытых курганаў, антычнымі залатымі рэчамі з раскопак Пампеі. Тут захоўваліся таксама залаты і срэбны ключы Магілёва; срэбная пячатка гэтага горада, дадзеная разам з магдэбургскім правам; старажытная дарагая зброя; па некаторых даных — троннае крэсла імператрыцы Кацярыны II; сані Напалеона і іншыя скарбы. Магілёўскі музей стаў своеасаблівым беларускім філіялам Дзяржсховішча.

Хутка мясцовыя ўлады былі занепакоены тым, што ў музеі Крыж стаў прадметам залішняй увагі і нават пакланення, і яго вырашылі схаваць ад людзей. Разам з іншымі каштоўнасцямі

Крыж схавалі ў спецыяльна абсталяваным пакоі-сейфе з масіўнай металічнай рашоткай на акне і браніраванымі дзвярыма. Гэта былы банкаўскі сейф [4, с. 8]. Існуе думка, што гэты «опіум» ўлады збіраліся прадаць за мяжу як антыкварыят [2, с. 36]. У гэтым пакоі Крыж знаходзіўся да сярэдзіны ліпеня 1941 г., калі фашысты злучылі кальцо акружэння вакол горада, хоць у 1930 (па іншых звестках, у 1933 г.) музей пераехаў у другі будынак, а ў яго памяшканнях размясціўся абкам партыі [1, с. 121].

Загадкавае знікненне Крыжа ў першыя дні Вялікай Айчыннай вайны нарадзіла шмат чутак і падазрэнняў. Што стала з Крыжам далей — аб гэтым можна меркаваць на падставе шэрагу ўскосных доказаў яго знікнення і месцазнаходжання.

У пасляваенныя гады пошукамі Крыжа ніхто не займаўся. Цікавасць да страчанай святыні стала праяўляцца ў Беларусі з атрыманнем незалежнасці.

Існуюць тры галоўныя версіі знікнення нацыянальнай рэліквіі № 1: заходняя, або «нямецка-амерыканская»; усходняя, або маскоўская; і мясцовая, або полацкая. Іх выразна сфармуляваў беларускі вучоны, доктар філалагічных навук, прафесар Адам Мальдзіс, які сорак гадоў займаецца пошукамі Крыжа. Значныя матэрыялы аб лёсе Крыжа за апошнія 20 гадоў сабраны камісіяй «Вяртанне» пры Беларускім фондзе культуры [3, с. 4].

Доўгі час самай папулярнай і афіцыйнай была *заходняя версія* знікнення скарбаў. У савецкі час агучваць усходнюю версію было справай заўчаснай і бесперспектыўнай.

Паводле заходняй версіі, Крыж Ефрасінні Полацкай у Магілёве трапіў спачатку ў рукі нямецкага афіцэра, а потым — у ЗША, у калекцыю Моргана. На гэты след навялі беларусаў у 1970-я гады супрацоўнікі Эрмітажа. Адзін з іх, Барыс Сапуноў, які рыхтаваў адказ на запыт Магілёўскага музея, ці няма ў запасніках Эрмітажа эвакуяваных каштоўнасцей, сцвярджаў, што Крыж асеў у калекцыі Моргана. У прыватнай размове з А. Мальдзісам у 1990 г. ён удакладніў, што Крыж быў куплены на аўкцыёне ў Заходняй Еўропе больш за 25 гадоў таму і на яго страчаны ўсе правы. Таму святыню наўрад ці ўдасца вярнуць у Беларусь.

Свой адказ на запыт Магілёўскага музея Б. Сапуноў грунтаваў на артыкуле пра перагародчатыя эмалі іншага, тады ўжо памерлага супрацоўніка Эрмітажа Б. Шалкоўнікава, апублікаваным у 1970-я гады ў адным спецыяльным амерыканскім часопісе. Будучы ў свой час у Нью-Ёрку, Б. Шалкоўнікаў настойліва намагаўся прарвацца ў запаснікі морганаўскага музея. Але яго папярэдзілі, каб тут не вярцеўся, бо можа не вярнуцца дахаты.

Адмова беларускім эмігрантам ЗША, якія наведалі фонд, бібліятэку і музей Пірпонта Моргана, у просьбе паказаць нацыянальную рэліквію замацавала ў заакіянскай беларускай дыяспары веру ў заходнюю версію знікнення Крыжа.

У 1990 г. пошукі Крыжа ў вядомай амерыканскай фундацыі Пірпонта Моргана вёў А. Мальдзіс, які знаходзіўся ў Нью-Ёрку ў складзе беларускай дэлегацыі на чарговай сесіі Генеральнай Асамблеі ААН. Ён наведаў бібліятэку, музей. Гэты музей заснаваў яшчэ ў канцы XIX ст. магнат і мецэнат Пірпонт Морган (1837—1913). У музеі беларускі вучоны бачыў Біблію Гутэнберга, а таксама нямала чэшскіх і нямецкіх крыжоў і іншых рэліквій часоў Ефрасінні Полацкай, якія Морган набыў яшчэ ў час вучобы ў Еўропе. Значыць, разважыў А. Мальдзіс, у прынцыпе і наша рэліквія магла зацікавіць нашчадкаў заснавальніка музея, які асабліва захапляўся сярэднявечнымі шклянымі вырабамі.

У экспазіцыі музея Крыжа не аказалася. Але ён мог трапіць у запаснікі. Запаснікі ўяўляюць з сябе вялікае сховішча пад падлогай музея, падзеленае на 12 адсекаў, і ў кожнага — свой асобны захавальнік, які ведае толькі тое, што знаходзіцца ў яго адсеку.

Цяпер гэтыя найбагацейшыя зборы не належаць Морганам — у 1924 г. яны набылі статус грамадскага фонду. Савет дырэктараў працягвае набываць на аўкцыёнах экспанаты, цэлыя калекцыі. Прычым усё гэта робіцца галосна.

Тады ж, у 1990 г., прадстаўніцтва Беларусі пры ААН зрабіла запыт у Морганаўскі фонд на прадмет наяўнасці ў ім Крыжа Ефрасінні Полацкай. Адказ быў адмоўны — у зборы Пірпонта Моргана Крыжа няма, а за калекцыі іншых Морганаў Савет дырэктараў не ручаўся.

Была зроблена і заяўка ў Інтэрпол. Праўда, у ёй не хапала галоўнага — аргументаваных доказаў.

У Нью-Ёркскай публічнай бібліятэцы А. Мальдзіс знайшоў згаданы вышэй артыкул Б. Шалкоўнікава, апублікаваны ў часопісе «The Journal of Glass Study» за 1966 г. Але ў ім не аказалася ніякіх доказаў, што Крыж дастаўся нямецкім акупантам, а праз іх — амерыканцам. На падставе гэтага А. Мальдзіс прыйшоў да высновы, што ў 1970-я гады супрацоўнікі Эрмітажа навялі беларусаў на ілжывы след [3, с. 4].

Шэраг аргументаў накіроўвае даследчыкаў у пошуках Крыжа Ефрасінні Полацкай па *ўсходнім следзе*. Гэта ўспаміны сведкаў і ўдзельнікаў вывазу Крыжа, якія з'явіліся або былі абнародаваны праз прэсу ў 1990-я гады. Абарона Магілёва ў 1941 г. працягвалася доўга, і асноўныя каштоўнасці з пакоя-сейфа ў будынку Магілёўскага абкама партыі, паводле гэтых успамінаў, былі вывезены на аўтамашынах да захопу горада фашыстамі.

Былы чырвонаармеец Пётр Паддубскі (нядаўна памёр) быў шафёрам, які вывозіў скарбы ў Маскву. 13 ліпеня 1941 г., у самы разгар баёў за Магілёў, камендант загадаў яму вывезці з горада нейкі каштоўны груз. Пятру добра запомнілася, як адзін з тых, хто з будынка абкама партыі грузіў у кузаў пакункі і мяшкі, сказаў: «Какой крест красивый».

У кабіну да Паддубскага сеў першы сакратар ЦК КП(б)Б Панцеляймон Панамарэнка, які кіраваў гэтай аперацыяй, і разам з дзвюма палутаркамі, гружанымі банкаўскімі каштоўнасцямі, калона рушыла на Маскву. Маршрут быў складаны, часта бамбілі варожыя самалёты. Але праз два дні груз даставілі ў сталіцу ва ўпраўленне Чырвонай Арміі, будынак якога знаходзіўся на Ленінскіх гарах.

Гэту інфармацыю былы шафёр перадаў супрацоўніку Камітэта дзяржбяспекі па Магілёўскай вобласці Сяргею Багдановічу, які ў 1997 г. агучыў яе на Міжнароднай канферэнцыі пад эгідай ЮНЕСКА па пытаннях рэстытуцыі.

Некаторыя штрыхі ў гісторыю прыёму-перадачы каштоўнасцей у Маскве ўнёс адзін з магіляўчан, што ведаў чалавека, які ў 1941 г. эвакуяваў маёмасць з пакоя-сейфа абкама партыі. Той яму расказаў, што адвезлі ў Маскву і здалі ў банк карціны, абразы, золата, срэбра — усяго больш за дзве тысячы прадметаў. Калі іх там прымалі па вопісе, нечакана з'явіўся Берыя, — уважліва аглядаў прадметы і з захапленнем цмокаў языком [3, с. 4].

У 1943 г., будучы ў Маскве, П. Панамарэнка, які меў непасрэднае дачыненне да лёсу Крыжа, не ставіў пад сумненне яго рэальнае існаванне, прычым не дзесьці за акіянам, а на савецкай прасторы. Гэта не значыць, што пасля 1943 г. Крыж не мог трапіць на Захад: як аплата па ленд-лізе, праз чорны рынак з удзелам Берыі ці яго нашчадкаў [3, с. 7].

Але і ў сакавіку 1945 г., выступаючы на VI Пленуме ЦК камсамола Беларусі, П. Панамарэнка зноў згадваў пра Крыж Ефрасінні Полацкай і пры гэтым, як вынікае з кантэксту, не лічыў яго зніклым, а, хутчэй за ўсё, ведаў, дзе знаходзіцца рэліквія [7].

Даваенны і пасляваенны дырэктар Магілёўскага музея Іван Мігулін меў і добра ведаў даваенны вопіс рэчаў, што знаходзіліся ў пакоі-сейфе ў будынку абкама партыі, і ў 1944 г., а потым у 1947 г. па памяці склаў «Спіс разрабаваных нямецкімі акупантамі культурна-гістарычных каштоўнасцей, якія захоўваліся ў Магілёўскім дзяржаўным гістарычным музеі да Вялікай Айчыннай вайны 1941—1944 гг.» і «Акт аб кошце стратаў». Гэтыя дакументы — важныя гістарычныя крыніцы. У абодвух спісах фігуруе Крыж Ефрасінні Полацкай, і ў акце названы яго кошт — 6 млн руб. Сярод каштоўнасцей, якія зніклі з Магілёўскага музея, у першым спісе — 89 пазіцый, у другім — 24 (што выклікае шмат пытанняў). У акце страт пералічаны ключ горада Магілёва з золата і срэбра коштам 1 млн руб.; 150 ікон беларускіх майстроў XIII—XVIII стст., ацэненых у 5 млн руб.; калекцыя халоднай і агнястрэльнай зброі X—XIV стст., даспехаў і ўзбраення з 280 прадметаў, ацэненая ў 1 млн руб.; калекцыя са 175 рукапісных і старадрукаваных кніг і грамат коштам 3 млн руб. і іншыя скарбы. Агульныя страты музея ацэнены ў больш за 60 млн руб. [8]. Гэта незлічоныя багацці.

Але і гэта няпоўныя спісы зніклых каштоўнасцей. Сярод іх былі таксама срэбныя пячаткі Магілёва, дадзеныя яму разам з магдэбургскім правам; булава Жыгімонта III; срэбная мітра Георгія Каніскага і інш. Ёсць падлікі, што агульны кошт магілёўскай калекцыі складае не менш за 300 млн долараў.

Застаецца незразумелым, чаму дырэктара І. Мігуліна, які ў 1941 г. кінуў рэліквіі ворагу, а потым вярнуўся ў горад на другі дзень пасля вызвалення і пачаў будаваць сабе дом, не пакаралі за бяздзейнасць. Ён адчайна апраўдваўся: маўляў, што той Крыж — не такое прадавалася за мяжу ў 1930-я гады. Нават залатыя ўпрыгожанні з Пампеі не змаглі выратаваць. І не ў яго ўсё гэта было, не ў музеі, а ў абкаме, пакоі-сейфе. Там гаспадарылі перад прыходам немцаў адны партыйцы, масквічы нейкія [2, с. 36—37].

Сімптаматычна, што пасля вайны ўсё гэта нідзе «не засвяцілася», акрамя Слуцкага Евангелля. Таму даследчыкі мяркуюць, што ўсе магілёўскія каштоўнасці схаваны ў адным месцы, і каб знайсці Крыж, трэба шукаць іх усе.

Крыж Ефрасінні Полацкай знік з пакоя-сейфа разам з яшчэ адной вялікай святыняй беларускай зямлі — Слуцкім Евангеллем. Уласнаручна перапісанае ў 1582 г. слуцкім князем

Юрыем Алелькам і стагоддзямі захаванае ў Свята-Троіцкім Слуцкім манастыры, яно ўспрымаецца даследчыкамі разам з Крыжам Ефрасінні непарыўнай парай.

Вось цуд: у 1994 г. прыхаджанка аднаго з мінскіх прыходаў прапанавала ў знак падзякі святару, які адпяваў яе сваяка, кнігу, якую гэты сваяк-нябожчык выратаваў ад знішчэння. Аказалася, што гэта вялікі духоўны і гістарычны скарб праваслаўнай царквы — Слуцкае Евангелле [4]. Гэта першая і прытым вельмі значная культурная каштоўнасць, якая аб'явілася, была вернута народу з тысяч артэфактаў, што летам 1941 г. зніклі з будынка Магілёўскага абкама партыі. Помнік нацыянальнай культуры вярнуўся з 60-гадовага нябыту [2].

Усходні след вядзе, такім чынам, у Маскву або — Санкт-Пецярбург, Эрмітаж. Называюцца таксама гарады Уфа і Самара, дзе ў час вайны захоўваліся магілёўскія архівы. Не выключана і тое, што Крыж знаходзіцца ў адным з царкоўных збораў Расіі.

На думку А. Мальдзіса, спасылка супрацоўнікаў Эрмітажа на памерлага прафесара Б. Шалкоўнікава рабілася, хутчэй за ўсё, дзеля таго, каб адвесці падазрэнні. Ён заўважыў і тое, што як толькі беларусы актывізуюць пошукі Крыжа, кожны раз усплывае «заходні след». То з'яўляюцца сцвярджэнні, што каштоўнасці маглі сплысці за акіян як аплата за пастаўкі па ленд-лізе; то ў расійскай прэсе з'яўляецца версія, што Крыж і іншыя магілёўскія каштоўнасці не давезлі да Масквы, схавалі па дарозе; то ўзнікае меркаванне, што яны ў Смаленску папалі ў рукі фашыстаў, каманды Разенберга [3, с. 4].

У 2000 г. нехта Мікалай Пятроўскі выступіў у часопісе «Эхо планеты» з непрыняццем версіі беларускіх чэкістаў аб тым, што «магілёўскія скарбы» згубіліся недзе на тэрыторыі Расійскай Федэрацыі. Ён сцвярджаў, што рассакрэчаныя архівы ваеннага злачынцы Альфрэда Разенберга дазваляюць меркаваць, што разам з іншымі мастацкімі каштоўнасцямі Беларусі Крыж быў вывезены ў фашысцкую Германію [6].

Архіў «Аператыўнага штаба рэйхсляйтэра Разенберга» — спецыяльнай арганізацыі, якая займалася вывазам у Германію культурных каштоўнасцей з акупаваных тэрыторый, разрознены, раскіданы часткамі па архівах і бібліятэках ЗША і Еўропы і для даследчыкаў цяжкадаступны. У анатаваным фондзе маскоўскай часткі разенбергаўскага архіва М. Пятроўскі знайшоў запіс 1943 г. Гэта паведамленне доктара Эсэра ў зондэрштаб «Выяўленчае мастацтва» аб так званым Магілёўскім срэбным скарбе. Указваецца, што скарб знаходзіцца ў Смаленску ў СД, але ўжо афіцыйна перададзены Штабу, а менавіта зондэркамандзе «Смаленск». Скарб складаецца з 369 прадметаў, упакаваных у чатыры вялікія скрыні. Больш падрабязнага апісання няма. Эсэр абяцаў пазней прыслаць вопіс.

На падставе гэтага запісу М. Пятроўскі зрабіў выснову, што «магілёўскія скарбы» да Масквы так і не дабраліся. Хутчэй за ўсё, яны былі схаваны ў Смаленску ў нейкім укрыцці падчас эвакуацыі па дарозе з Магілёва ў Маскву. Там яны і былі захоплены немцамі.

Выяўленне спіса каштоўнасцей, якімі валодаў доктар Эсэр, на думку М. Пятроўскага, можа даць новы імпульс пошуку «магілёўскіх скарбаў» у заходнім напрамку. У яго запісцы нічога не гаворыцца пра Крыж Ефрасінні Полацкай. Але мы добра ведаем, што гэта святыня была ў складзе магілёўскай калекцыі [6].

Паводле *полацкай версіі* знікнення Крыжа, ён застаўся там, дзе і быў зроблены. Калі ў 1920-я гады савецкая ўлада праводзіла экспрапрыяцыю царкоўнай маёмасці, полацкае духавенства прадставіла копію, падробку Крыжа. Зразумела, што такая падробка была пад сілу толькі майстру-ювеліру. Ці быў тады такі ў Полацку? Вядома, што копія Крыжа на той час ужо мелася ў адным з храмаў Латвіі. Полацкая падробка трапіла ў Мінск, потым у Магілёў і была вывезена далей.

На карысць гэтай версіі можа сведчыць апісанне рэліквіі, зробленае ў 1928 г. Вацлавам Ластоўскім у сувязі з яе перадачай з Полацка ў Мінск. Дзіўна, чаму ён, дасведчаны гісторык, збіральнік старажытнасцей, нарабіў фактычных памылак у апісанні Крыжа. У акце прыёмкі-перадачы сказана, што ён зроблены з дубовага дрэва (гісторык павінен быў ведаць, што аснова Крыжа — кіпарысавая), што некаторыя каштоўныя камяні заменены шкельцамі. А можа такім чынам В. Ластоўскі даваў сігнал нашчадкам, што ў яго руках быў не арыгінал, а падробка, а сама рэліквія з яго маўклівай згоды засталася ў Полацку [3, с. 4]?

Ёсць яшчэ адна мясцовая беларуская версія — *«магілёўская»*. Згодна з ёй, у 1941 г. каштоўнасці вывезці на ўсход не паспелі, бо 15—16 ліпеня ў раёне Чавусаў злучылася нямецкае кальцо акружэння Магілёва. Чэкісты, разумеючы, што ім не ўдасца прарвацца са скарбамі, закапалі іх дзесьці ў гэтым раёне, а самі разышліся, каб па адным перайсці лінію фронту. Ёсць таксама легенда, што Крыж разам з іншымі рэлігійнымі каштоўнасцямі музея пакінулі

на захаванне некаму з магілёўскіх святароў, след якога навечна згубіўся ў ваеннай віхуры [1, с. 123].

На жаль, тайну зніклай рэліквіі да сённяшняга дня раскрыць не ўдалося. Але час ад часу дзякуючы нававыяўленым архіўным дакументам і ўспамінам сведкаў праясняюцца некаторыя дэталі. Пошукамі займаюцца супрацоўнікі Інтэрпола, які зарэгістраваў зніклую беларускую рэліквію пад нумарам 34-1130 [1, с. 124], і КДБ Беларусі. Нельга сказаць, што іх намаганні не даюць вынікаў. Злоўлена некалькі прадпрымальных дзеячаў, якія намагаліся прымусіць замежнікаў купіць зусім новы «Крыж Ефрасінні». Грошы за падробкі хацелі атрымаць сапраўдныя.

У свой час балгарская беларусістка Венета Георгіева-Казарава спытала знакамітую прарочыцу Вангу, дзе знаходзіцца Крыж Ефрасінні Полацкай. Тая адказала: «А чаго беларусы хвалююцца? Крыж хутка знойдзецца».

У гэтай заблытанай, тупіковай сітуацыі ў пачатку 1990-х гадоў нарадзілася ідэя аб аднаўленні ў сваім гістарычным выглядзе страчанай рэліквіі беларускага народа. Пяць гадоў працаваў над гэтым унікальным вырабам мастак-эмальер з Брэста Мікалай Кузьміч, карыстаючыся фотанегатывамі 1896 г., зробленымі з Крыжа, здымкамі XX ст. і дакументамі XII ст.; асвоіў старажытную тэхніку нанясення эмалей. За гэту працу бібліяграфічны цэнтр Кембрыджскага ўніверсітэта (Вялікабрытанія) прысвоіў брэсцкаму нашчадку Лазара Богшы званне «Чалавек стагоддзя» [5]. Адноўлены крыж, асвечаны мітрапалітам Філарэтам, разам з уманціраванымі ў аснову мошчамі, прывезенымі з Іерусаліма, мае ўжо самастойную духоўна-культурную каштоўнасць.

Ёсць меркаванне, што спакой, згода і працвітанне прыйдуць на зямлю Беларусі, калі будзе знойдзена і вернута на месца галоўная нацыянальная рэліквія ўсіх беларусаў — Крыж, зроблены Лазарам Богшам 850 гадоў таму.

Літаратура

1. Асіноўскі С. Таямніца крыжа Ефрасінні Полацкай // Архівы і справаводства. — 2006. — № 1. — С. 116—126.
2. Мальдзіс А. З'яўленне Слуцкага Евангелля // Беларусь. — 2008. — Жн. — С. 34—37.
3. Мальдзіс А. Рэальны след нацыянальнай рэліквіі № 1 // Голас Радзімы. — 2003. — 17 красав. — С. 5—6.
4. Мальдис А. Крест Ефросинии Полоцкой: Три версии исчезновения национальной реликвии номер 1 // Беларусь сегодня. — 2008. — 4 апр. — С. 8—9.
5. Николай Кузьмич: Тайны раскрываются во сне // Сов. Белоруссия. — 2004. — 18 авг. — С. 8—9.
6. Петровский Н. Кто же похитил Крест Ефросинии? // Эхо планеты. — 2000. — № 11. — С. 22—26.
7. Скалабан В. В ожидании Креста? // Труд в Беларуси. — 2005. — 20 янв. — С. 21.
8. Юшкевич В. Тайна креста // Сов. Белоруссия. — 1990. — 28 сент.

В. В. Горидовец

ИСТОРИЯ МОЩЕЙ ПРЕПОДОБНОЙ ЕВФРОСИНИИ ПОЛОЦКОЙ В 1922—1960 гг.

1917 год стал началом нового времени — эпохи мученического исповедания веры Христовой, сопровождавшегося гонением и истреблением как самих верующих, так и христианских святынь.

Утром в субботу 13 мая 1922 г. на уличных перекрестках древнего Полоцка были расклеены афиши, извещающие население о предстоящем вскрытии мощей преподобной Евфросинии и уже через час-полтора весь город был осведомлен о предстоящем событии. Газета «Известия Витебского губисполкома и губкома РКП» от 16 мая 1922 г. передает ту тревожную обстановку, которая возникла в Полоцке: «Какой-то старик, сторож улицы, убедительным тоном рассказывает своему соседу красноармейцу: «Ей Богу отсохнут и руки, и ноги — как притронуться дерзнут … Да приказывает начальство — исполнять надобно им … А боятся, сами знают, что мощи святые да нетленные» [2].

С визгом быстро несется автомобиль. Вдали вырисовывается монастырь. Въехали через широкие ворота на большой, просторный двор, окруженный со всех сторон белой каменной стеной. Людей пока еще немного — человек 500, не считая членов комиссии и красноармейского караула, но толпа все больше ширится и увеличивается. Каждый лезет вперед, стараясь протиснуться через расставленный караул. На паперти церкви ясно выделяются черные, вы-

сокие фигуры представителей духовенства. Чему-то многозначительно улыбается наблюдающий за ними молодой красноармеец [2].

Только в 14 ч 30 мин комиссия по вскрытию и освидетельствованию мощей преподобной Евфросинии, созданная согласно указанию 1920 г. Народного комиссариата юстиции «О ликвидации мощей», постановлению Полоцкого уездного исполнительного комитета, утвержденному губисполкомом, начинает свою работу.

В состав комиссии вошли следующие лица: от уездного исполнительного комитета — Хомяков и Ткачев; уездного комитета коммунистической партии — Лейман; союза молодежи — Пискунов; женотдела — Барановская; губисполкома — Григорьев; губернского отдела юстиции — Шевкун; губернского политуправления — Сакс; губздрава — врачи Ленский, Христенсен, Калашников и Лунзберг; представители духовенства — священник Николай Пестмаль, игумен Серафим, протоиерей Черепнин и священник Покровский, игумения Елена, казначея Лариса Ксюнина; военком Полоцких командирских курсов Фабрициус, военком 41 полка Дмитриев; археолог Дейнис; представители рабочих железнодорожного транспорта и пищевиков, городского населения и крестьян. Председателем комиссии был утвержден член уездного исполкома Ткачев, а секретарем — член губернского исполкома Григорьев. Всего комиссия насчитывала более 50 человек [2].

У изголовья раки с мощами заняли места секретарь комиссии Григорьев, представитель отдела юстиции Шевкун и корреспондент газеты «Известия ВЦИК» Вольный. Монахини освободили мощи от облачений. Присутствующие с напряженным вниманием следят за каждым движением их рук. На реплику одного из присутствующих: «Развязывайте скорее!» — монахиня Неонилла заявляет: «Не торопитесь, мы вас больше ждали». Другая монахиня заявляет: «Тут ничего нет — только одни косточки» [2]. Священник Николай Пестмаль, оттиснутый присутствующими в сторону, настаивает на своем праве быть впереди и добивается этого.

Членами врачебно-экспертной комиссии рассматривается каждая косточка мощей, фотографы Бермант и Соловейчик делают ряд снимков. При составлении протокола протоиерей Черепнин сообщает, что за время пребывания мощей в Полоцке их частицы брались уже три раза — в Новочеркасск, Варшаву и Ригу. Наконец, в 16 ч 30 мин работа комиссии закончена и в церковь начинают запускать народ [2].

«Родименький, где это мощи лежат?» — спрашивает у меня старушка. Рядом с ней красноармеец, держа в руках часть мощей, с хохотом восклицает: «Ну, так мощи …Ну, и святая! … Вот так обманывали народ духовные наши бати» [2]. Маска с лица духовных пастырей сорвана снова. В заключении врачебно-экспертной комиссии подробно описывается состояние мощей преподобной Евфросинии, причем, по мнению врачей, состояние останков с учетом их возраста вполне нормальное. В полемику с ними вступает археолог Дейнис, утверждающий, что состояние останков неудовлетворительное [2].

После публичного осмотра мощей газета «Известия Витебского губисполкома и губкома РКП» сообщила решение полоцких трудящихся — сдать мощи в музей, после чего они были изъяты из монастыря и помещены в Витебский исторический музей, а серебряная рака, золотые и серебряные лампады с драгоценными камнями — реквизированы. Сам монастырь вскоре был закрыт, а его здания переданы военному ведомству [2].

Вплоть до 1941 г. мощи преподобной находились в Витебском областном историческом музее, в июне 1939 г. они были подготовлены к экспонированию в отделе истории периода реакции 1907—1910 гг., копия акта вскрытия экспонировалась рядом с мощами — для доказательства посетителям механизма церковного одурманивания трудящихся. При эвакуации ценностей исторического музея 5—7 июля 1941 г. гробница с мощами в силу ее громоздкости и тяжести была оставлена в помещении антирелигиозного музея [3].

В августе 1941 г. мощи преподобной Евфросинии были перенесены в Покровскую церковь г. Витебска, где и находились все время немецко-фашистской оккупации.

Осенью 1943 г. линия фронта проходила практически через Витебск, и вновь встал вопрос о сохранности от военных разрушений мощей преподобной. Было решено спасти мощи великой белорусской святой, эвакуировав их в Полоцк, где 21 октября 1943 г. распоряжением оккупационной власти был открыт Спасо-Евфросиниевский женский монастырь. На перенесение мощей преподобной заранее было получено благословение епископа Смоленского и Брянского Стефана (Севбо), который сам хотел участвовать в этом событии, но ему помешала внезапная эвакуация Смоленска [1, с. 282].

21 октября 1943 г. Церковное Управление Полоцко-Витебской епархии получило разрешение от штандортскомендатуры г. Витебска на возвращение мощей преподобной Евфросинии из Витебска в ее Полоцкую обитель. На следующий день, 22 октября, в Витебской Покровской церкви православные прощались с мощами преподобной Евфросинии: были отслужены литургия и молебствие. Утром 23 октября гробница с мощами преподобной была перенесена на украшенную живыми цветами машину и перевезена на железнодорожный вокзал Витебска в сопровождении заведующего Церковным Управлением Павла Пороменского, благочинного священника Бориса Чикильдина и шести монахинь. Гробница с мощами была помещена в особый вагон, который поздно вечером 23 октября прибыл в г. Полоцк [1, с. 282].

На Полоцком вокзале мощи встречали монахини Полоцкого монастыря (около 50 человек), все местное духовенство, учащиеся пастырских курсов. Гробницу с мощами в сопровождении большого числа молящихся перенесли в Полоцкий Софийский собор [1, с. 282].

На следующий день, в воскресенье 24 октября, в Софийском соборе впервые после 25-летнего перерыва, соборным чином были отслужены божественная литургия и молебен перед мощами преподобной Евфросинии, после чего при громадном стечении народа крестный ход с мощами святой Евфросинии под пение стихир акафиста преподобной направился в Спасо-Евфросиниевский монастырь. У реки Полота торжественную процессию встретил монастырский крестный ход, возглавляемый настоятельницей игуменией Ананией и духовником игуменом Модестом (Павловым) [1, с. 282].

Оба крестных хода соединились, мощи преподобной были внесены в монастырский Спасо-Преображенский храм, где было совершено всенощное бдение, которое возглавил игумен (впоследствии архимандрит). Модест (Павлов). 25 октября 1943 г. в этом же храме соборным чином была отслужена Божественная литургия перед мощами преподобной Евфросинии. Во время литургии проповедывали священники Феодор Котляров и Борис Чикильдин. По свидетельству участника события игумена Модеста (Павлова), только само известие о перенесении мощей преподобной Евфросинии настолько всколыхнуло души людей, что от великой радости они на какое-то время потеряли дар речи: чтец не мог читать, певчие — петь, а священник — произносить возгласы [1, с. 283]. Мощи были спасены.

Прошло менее 20 лет, и история мощей преподобной Евфросинии дополнилась новыми драматическими событиями. Начиная с апреля 1959 г. по июль 1960 г. в областной газете «Віцебскі рабочы» и полоцкой городской газете «Сцяг камунізма» был опубликован цикл антирелигиозных статей, в которых проводилась мысль о вредном влиянии полоцкого женского монастыря на трудящихся, об архаичности и нелепости почитания мощей преподобной Евфросинии [3].

В июне 1960 г. исполком Полоцкого городского совета трудящихся вышел с ходатайством об изъятии мощей преподобной и передаче их Полоцкому историческому краеведческому музею. Уполномоченный по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР по Витебской области, рассмотрев ходатайство Полоцкого горсовета, рекомендовал сначала закрыть Полоцкий женский монастырь и только потом передать мощи преподобной Евфросинии в музей [3]. Монастырь действительно вскоре был закрыт, но мощи, по милости Божией, остались в Спасо-Преображенском храме г. Полоцка, где и пребывали до возрождения обители три последующих десятилетия.

Приток паломников к святыне продолжается и по сей день: люди постоянно приходят в святую обитель, где почивают нетленные останки небесной покровительницы Беларуси.

Мы, нынешние христиане, обязаны преподобной Евфросинии и новомученикам XX века тем, что можем свободно посещать храмы, учиться и учить богословским наукам, изучать историю Церкви. И нашей святой обязанностью является память о них.

Литература

1. Горидовец, В. В., свящ. Церковная жизнь на территории Полоцко-Витебской епархии в период немецкой оккупации в 1941—1944 годах / В. В. Горидовец // Вестн. церковной истории. — 2008. — № 2 (10).

2. Государственный архив Витебской области. — Фонд 2289. — Оп. 2. — Д. 87.

3. Государственный архив Витебской области. — Фонд 1439. — Оп. 3. — Д. 63.

О. О. Смолина

МОДЕЛЬ ИНДИГЕННОЙ ЛИЧНОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ МОНАШЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В явлении, которое условно обозначается понятием «монастырская культура», можно выделить своего рода два пласта: внешний, вещественный, осязаемый, находящий выражение в архитектурном ансамбле монастыря, памятниках иконописи, литературы, декоративно-прикладного искусства, типе социального служения, опробованных способах связи монастыря и мира, и внутренний, скрытый от глаз молитвенный подвиг, умное делание, аскетические практики, формирующие особый тип личности. Предлагается для определения первого из них использовать термин собственно «монастырская культура», а для второго — ввести понятие «монашеская культура».

Целью являются изучения особенностей монашеской культуры как личностного аспекта православной монастырской культуры. Вопрос о сущности монашества имеет давнюю и обширную библиографию. Вместе с тем менее исследована область, находящаяся на стыке этого огромного пласта христианского учения и реального его воплощения, которую можно обозначить как модель индигенной личности монашеской культуры.

Одной из характерных особенностей монашества является наличие особой культуры чувств:

отсутствие любви к себе, убежденность в собственной греховности. Оскорбления в адрес монаха не должны его огорчать, а, напротив, давать стимул для дальнейших подвигов;

отсутствие стремления к самовыражению, самоутверждению, самоувековечиванию. Похвалы — огорчают;

преодоление страха перед смертью;

повышенный по сравнению с современным уровень эмоциональной чувствительности. Культивируемыми в жизни монаха чувствами являются умиление, благоговение, уничижение, сокрушение, покаяние, не только названия которых, но и сами обозначаемые ими переживания вышли из обихода человека секулярной культуры;

желание максимально сузить опыт жизненных впечатлений и ощущений;

эмпатия. Монах призван молиться за весь мир.

В целом культура чувств монаха может быть определена словами апостола Павла: «В вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Флп. 2,5). Данный подход в литературе философско-культурологического направления получил название христоцентризм, в трудах отцов Церкви он передается понятием «обожения» личности.

Монашеская культура базируется на особой антропологии, отличной от общепринятого научного и философского учения о человеке. В работах отцов Церкви монашество (аскетика) именуется наукой из наук. Если традиционные гуманистические концепции считают человека существом прежде всего разумным, интеллектуальным, то христианская антропология заявляет о «повреждении» человеческого ума, о падшем его состоянии. Кроме того, под умом понимается нечто большее, чем мыслительная способность головного мозга человека: «ум — это образ Божий, который мы осквернили и теперь должны очистить» [2, с. 38].

Человеческие органы чувств, с точки зрения православной антропологии, имеют более широкий спектр способностей, чем это принято считать: сердце слышит и мыслит, ум видит, слух мыслит, обоняние разговаривает (молится), осязание имеет способность говорить или молчать.

Если в современной психологии под душой понимается психика человека, а ее местонахождение — головной мозг, то «святые отцы учат, что душа разлита по всему телу» [2, с. 108]. Она имеет сложную структуру: ум, разум и дух [2, с. 102]. Хотя душа находится во всем теле, существует также ее главное местонахождение — сердце. Сторона души «ум» и сердце как центр души отождествляются. Носителями монашеской культуры подчеркивается, что ум недопустимо отождествлять с разумом. Это не одинаковые, но параллельные способности души. Состоянием ума (= сердца, души) определяется состояние человека. Если ум рождает мысли, то разум их выражает, наделяет плотью. Направление ума определяет генеральную ориентацию человека — христоцентризм или эгоцентризм, а разум является выражением последствий этой ориентации. Состояние, когда разуму, а не уму отводится главное место в структуре человеческой личности, как раз именуется «падшим», причиной всех бед человеческой истории.

Итак, одной из задач православной аскетики является восстановление иерархии между умом и разумом, между душой и телом человека. Понятие «подсознание» в православном учении отсутствует и современными богословами признается не совпадающим с представлениями православной аскетической антропологии.

Под третьей составляющей души — «духом» имеют в виду божественную благодать, которая преобразует душу человека. Только человек духовный, находящийся в естественной гармонии ума и разума, души и тела в православной антропологии называется личностью.

Вектор человеческого внимания в понимании монашеской культуры ориентирован противоположно светской культуре — прием информации идет не извне, а изнутри сердца, души, ума, личности. На языке современной психологии этот процесс может быть назван интроспекцией.

Перечисленные особенности культуры чувств монаха — отсутствие любви к себе, и др. — являются именно выражением наиболее универсальных «этик» (Д. Мацумото) характеристик. Становясь монахом, человек меняется не поверхностно, а сущностно, что отождествляется с его рождением.

Монашеская культура, с одной стороны, может быть названа индивидуалистической, так как содержанием всех аскетических практик есть индивидуальное спасение. С другой стороны, она блокирует человеческое желание выделиться, что является признаком коллективизма. Очевидно, монашеская культура уникальным образом гармонизирует индивидуалистические и коллективистские устремления, реализуя цель индивидуального спасения путем отказа от индивидуального.

В монашеской культуре под здоровьем понимают прежде всего духовное здоровье. Большинство православных аскетических практик сопряжены с перенесением определенных физических страданий. Монашество отождествляется с добровольным мученичеством.

Монашеская культура может рассматриваться как мультиязыковая, благодаря присутствию в ней языка той нации, представителями которой являются монахи, церковнославянского и/или греческого как универсальных языков Православия, а также особого символического языка Священного Писания. Что касается специфики невербального языка, то одним из универсальных жестов монашеской культуры является крестное знамение. Другой элемент невербального языка — избегание контакта глазами с представителями противоположного пола и/или другой культуры (не монашеской). В целом же невербальный язык монашеской культуры можно определить понятием сдержанность.

В отличие от общепринятого понимания, человеческая свобода в монашеской культуре не имеет безусловной ценности, так как связана с выбором из нескольких возможностей, а значит с колебаниями и сомнениями человека в процессе этого выбора, что само по себе является отрицательным. Монашеской культуре присуще подмеченное Ю. М. Лотманом обратное в сравнении с современным соотношение нормы и идеала: нормой личности есть Христос, а не обычный человек. В целом же концепция человека в монашеской культуре носит название «открытой антропологической модели», поскольку «если Бог по своей сущности неопределим, то и человек, созданный по образу Божьему, также не может быть во всей полноте охвачен умственным определением» [1, с. 86].

Таким образом, монашеская культура — это путь раскрытия внутреннего богатства, которое заключается в нахождении в себе Христа. Под этим понимают специфический комплекс чувств, особый эмоциональный настрой и мистическое присутствие в человеке энергии самой Божественной Личности. В данном контексте отрицательно оценивается состояние человека секулярной культуры, которая наполняет себя тем, что потребляет извне. Если наша культура — «культура потери сердца» (Иерофей Влахос), то монашеская культура — культура его обретения. Она разработала модель раскрытия личностного потенциала не через экспансию себя вовне, а путем самоограничения. Монашеская культура — это культура близких личностных отношений между человеком и Богом в системе «я — Ты» в пространстве человеческого сердца. Монашеская культура — это методика, процесс и результат достижения духовного совершенства.

Литература

1. Давыденков, О. Догматическое богословие: [Курс лекций] / О. Давыденков, иерей. — Г.: Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 1997.

2. Иерофей Влахос. Православная психотерапия (святоотеческий курс врачевания души) / Иерофей Влахос, митрополит. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.

В. В. Старостенко

ПРАВОСЛАВИЕ НА «РУБЕЖЕ КУЛЬТУР»: ИЗ ИСТОРИИ БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОЙ МЫСЛИ ПОЗДНЕГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Одним из наиболее событийно насыщенных и одновременно драматичных периодов отечественной истории и культуры является Позднее Возрождение. Идеологическое противостояние вокруг Брестской церковной унии, духовные искания в этот период конца XVI — первой половины XVII века получили наиболее яркое отражение в произведениях полемической литературы, где поднимались актуальнейшие проблемы религиозно-церковной, национально-культурной, общественно-политической жизни общества [11, с. 70—99].

Одной из центральных проблем полемики выступало отношение к светской культуре и научному знанию. Нетождественные позиции высказывались в рамках всех конфессиональных сообществ. В православной мысли сформировалось два основных направления: как отрицающее полезность и целесообразность существования отдельной от христианского богословия светской науки и культуры (И. Вишенский, старец Артемий и др.), так и признающее необходимость, наряду со Священным Писанием и трудами «отцов церкви», независимых от религиозных догматов светского знания и светской культуры (Л. Зизаний, М. Смотрицкий, Ф. Иевлевич, П. Могила, С. Косов и др.).

Автор «Вопросов и ответов православному з папежником», являвшийся выразителем первого направления, провозглашает единственным подлинным знанием «науку апостолскую и отцев святых» и утверждает, что «мудрость светская глупство есть у Бога» [6, с. 83, 106]. «Наука» «папежников» и развитие светских наук не дают, по его мнению, «досконалости и твердости» в вере [6, с. 108]. Автор «Перестроги» «мудрости Аристотелева» и других «поганских философов» противопоставляет «смиреномудрость Духа Святого» [1, с. 230, 234]. Отрицающий «философиею и прочинею здрадою» Василий Острожский призывает жить «отложивши свое человеческое умышление, по преданию апостольскому.., по древнему мудрьствовати» [6, с. 671, 686—687]. Подобное отношение ряда православных авторов к светскому знанию было связано с отрицанием «латинской мудрости». «О русские чада, — говорится в сочинении «До благочестивых» Загоровского сборника, — избавите себе от темнаго ада, не в школах латинских розум купуйте, и их трутизнами души не питайте, погубите веру и святую славу...» [10, с. 187].

Для православных публицистов второго направления характерна весьма высокая оценка знания, «книжной мудрости». В «Палинодии» читаем: «Великий бовем пожиток душе от книг святых бывает!» (Ср.: «Велика ведь бывает польза от учения книжного...» — «Повесть временных лет»). З. Копыстенский восхваляет Ярослава Мудрого как просветителя Руси, который книги «на Словенский язык перекладал», «насеял книг», из которых «мы жнемо приймуючи... науку» [5, с. 985]. При этом Копыстенский не игнорирует светские науки, причисляя и их к «божьей благодати» [5, с. 901, 912—913]. Многие авторы высказывались о необходимости приобщения к западной культуре и науке. Так, Баркулабовский мемуарист одобрительно относится к образованию молодого князя Соломерецкого, который «почал учитися по руску грамоте и по грецку» у Л. Зизания, а затем обратился «до науки латинския, до пана Максима Герасимовича Смотрицкого» [8, с. 184—185]. Князь К. Острожский, как и в свое время Ф. Скорина, видел путь преодоления кризисного состояния культуры («устали учители, устали проповедачы слова Божого, устали науки, устали казанья!») и «грубианства» духовных в реформировании системы просвещения по образцу «семи свободных искусств», в «закладанье школ и наук вольных», привлечении к школьному делу «ученых презвитеров» и «казнодеев добрых» [7, с. 583, 587; 4, с. 298—299]. В училище в Остроге преподавались греческий, латинский, «русский» и польский языки, богословие, диалектика, риторика, поэтика, грамматика. Схожая программа реализовывалась в братских школах во Львове, Киеве, Минске, Бресте, Могилеве и других городах. Это свидетельствует об осознании обществом, и прежде всего широкими слоями «городского поспольства», частью православного духовенства значимости светской культуры, знания, и развития на этой основе национальных форм духовной жизни. Интеллектуализации православной культуры способствовало создание про-

светительских и книгоиздательских центров в Заблудово, Кутейно, Киево-Печерской Лавре, Вильно, Ивье, Могилеве. Приобщало к науке, литературе и философии Запада, формировало тип светских и церковных деятелей «на рубеже культур» обучение белорусской и украинской молодежи в западноевропейских университетах.

Дискуссии по вопросам отечественной культуры нередко имели выраженный конфессиональный контекст. «В костелах Римских», пишет автор «Перестроги», «книг Словенских великими склепами знойдешь замкненых, которых на свет не выпустят… по збуренью и осегненью паньства Руского». В происках «папистов» он видит причину того, что не могли «русины» «школ и наук посполитых розширяти». В оценке автора весьма велика роль науки, с ее развитием он связывает процветание народа [1, с. 204]. Ряд полемистов обращал внимание на отрицательные последствия насильственной унизации для культуры и просвещения общества. Если бы не уния, писал в «Обороне верификации» М. Смотрицкий, то белорусы давно имели бы новые религиозные книги, школы и т. п., что теперь «не скоро произойдет, а именно в этом наш народ русский сегодня нуждается» [2, с. 441]. Но заявлялись и другие позиции. Так, Л. Древинский указывал на стимулирующую роль экстремальной ситуации в развитии отечественной культуры и просвещения: «... таковыя науки, таковыя училища, толико достойные и ученые люди в народе Российском никогда бы не открылись» [3, с. 69].

Х. Филалет обосновывал мысль о культурном приоритете «греческих народов» (православных. — *В. С.*) перед «римским», сочинение иезуита П. Скарги «Собор Берестейский», в котором тот приписал славянам «упорь, небаченье... правды... слепоту, нестаток, глупство», он считал крайне оскорбительным для восточных славян («все, што ядовитая слинка до уст принесла») [6, с. 1014]. О «сталости», «моци», «непорушности» православной славянской «науки» писал автор «Палинодии». При этом «Латинский розум» трактуется им как «нижший и несталый» [5, с. 901]. Утверждения о превосходстве «латинской» «науки» над «грецкой» автор считает ложью, так как сама наука Рима восходит к греческой («Платонова и Аристотелева и иных философов Грецких мудрость» [5, с. 900]. Данный мотив уже звучал ранее, у Г. Смотрицкого: «с греков философы, з греков богословцы увесь свет маеть, без которых... Рим ничего не знаеть» [2, с. 241]. В противовес П. Скарге Копыстенский постулирует равенство греческого, латинского и славянского языков: «И по Грецку, и по Латини, и по Словенску... положилисмо...» [5, с. 696]. Подобную идею высказывал и известный книгоиздатель, просветитель Л. Мамонич, подчеркивая в предисловии к Судебнику 1617 г., что «Словенский» появился «не без особливого споряженья божего…» [9, с. 76].

Таким образом, в православном интеллектуальном сообществе периода Позднего Возрождения по проблеме отношения к светским знаниям, вопросу о роли и значении культуры Запада сложилось два ведущих направления: нигилистическое, провозглашавшее единственным подлинным знанием богословие, «мудрость евангельскую», и конструктивное, признающее полезность и важность светского знания, синтеза латинской и славяно-византийской образованности. Здесь же заметим, что иную культурологическую позицию занимали униатские авторы, концепция которых предполагала одностороннюю духовную переориентацию на Запад, сближение с римо-католицизмом. Ряд аспектов полемики о соотношении светского и теологического знания не утратил своей актуальности в последующей истории культуры, в том числе в современном богословии и секулярном обществоведении.

Литература

1. Акты, относящиеся к истории Западной России. — СПб.: Тип. Э. Праца, 1851. — Т. 4.
2. Архив Юго-Западный России. — Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. — Ч. 1. Т. 7. — XVI.
3. Бантыш-Каменский, Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии / Н. Бантыш-Каменский. — М.: Синод. тип., 1805.
4. Макарий. История Русской церкви / Макарий. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. — Кн. 5.
5. Памятники полемической литературы в Западной Руси. — Пб.: Тип. А. Траншеля, 1878. — Кн. 1.
6. Памятники полемической литературы в Западной Руси. — Пб.: Тип. А. М. Котомина и К, 1882. — Кн. 2.
7. Памятники полемической литературы в Западной Руси. — Пб.: Сенатская тип., 1903. — Кн. 3.
8. Полное собрание русских летописей. — М.: Наука, 1975. — Т. 32.

9. Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны / уклад., уступ. арт. і камент. У. Г. Кароткага. — Мінск: Навука і тэхніка, 1991.
10. Саверчанка, І. В. Старажытная паэзія Беларусі: XVI — першая палова XVII ст. / І. В. Саверчанка. — Мінск: Навука і тэхніка, 1992.
11. Старостенко, В. В. Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X—XVII вв.) / В. В. Старостенко. — Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2001.

У. М. Конан

ХРЫСЦІЯНСТВА НА ЭТАПАХ СТАНАЎЛЕННЯ БЕЛАРУСКАЙ ДЗЯРЖАЎНАСЦІ І КУЛЬТУРЫ

Ці садзейнічала хрысціянства станаўленню беларускай народнасці, яе духоўнаму і грамадска-палітычнаму росту, а пазней нацыянальнай кансалідацыі? Ці мелі беларусы на гэтых этапах гісторыі сваю хрысціянскую рэлігію, адаптаваную да іх гістарычнага быцця? Як гэта рэлігія ўздзейнічала на развіццё роднай мовы беларусаў, этнанацыянальнай культуры, а ў шырокім аспекце — на беларускую нацыянальную ментальнасць? Ці можна спадзявацца на тое, што хрысціянская царква ў разнастайнасці сваіх канфесій дапаможа беларусам выйсці з сённяшняга нацыянальнага крызісу — з ментальнай раздвоенасці — наступства шматвяковай экспансіі — ідэалагічнай, ваенна-палітычнай, культуртрэгерскай з Усходу і з Захаду?

Шукаючы адказы на гэтыя пытанні, патрэбна ўлічваць не толькі беларускую гістарычную драму, але і сусветна-гістарычнае значэнне хрысціянства, ад свайго пачатку звернутае да ўсіх народаў свету. Душа хрысціянства — універсальная эсхаталагічная перспектыва на духоўнае пераўтварэнне Космасу і яго завяршэння — чалавека і чалавецтва.

Паводле хрысціянскай экзэгетыкі вобразна-сімвалічнае выслоўе біблейскай кнігі Быццё — «стварыў Бог чалавека паводле вобразу Свайго, паводле вобразу Бога» (Бц 2:27) — неабходна тлумачыць не ў антрапалагічным, а ў духоўна-творчым сэнсе. Гэту інтэрпрэтацыю энергічна і дасціпна акцэнтаваў сярэдневяковы беларускі асветнік Кірыла Тураўскі ў «Прытчы аб чалавечай душы і целе». Ён перасцерагае ад спакусы літаральнага тлумачэння біблейскай сімволікі. Падабенства чалавека да Бога — «не вобразам, а прытчаю», гэта значыць, сімвалічна і духоўна. Бог надзяліў чалавека здольнасцю пазнання і творчасці. Прыпадобіў да сябе самога [1].

Пазней гэту думку развіваў беларускі асветнік і біблеіст у «Предсловии доктора Франциска Скорины с Полоцька во всю Библию...»: «Святое писмо все иные науки превышаеть, понеже егда бываеть чтено, под простыми словы замыкаеть тайну. И тако младенцем и людем простым ест наука, учителом же и людем мудрым подивленне. Яко река дивная мелка, понеже агнець брести можеть, а глубока, слон убо плавати мусить» [2, с. 8].

Хрысціянства запраграмавала чалавека і грамадства на бесперапыннае ўзвышэнне, на ўзыходжанне ад зямлі да неба. Гісторыя хрысціянскай цывілізацыі засведчыла вялікія і лакальныя войны, бясконцыя канфлікты, немагчымасць хрысціянізаваць палітычныя структуры народаў і нацый. Адначасова — няспынную духоўна-творчую дзейнасць, прагрэс навукі, культуры, тэхнікі. Паводле біблейскай кнігі Ёова: «Так, не з пылу выходзіць гора, і не з зямлі вырастае бяда; а чалавек нараджаецца на пакуту, як іскры, каб уздымацца ў вышыню» (Ёў: 5:7). Пазнанне заўсёды драматычнае і трагічнае. Паводле кнігі Эклезіяста: «Бо пры многай мудрасці множыцца скруха; і хто памнажае пазнанне, той памнажае боль» (Экл. 1:18). Хрысціянства рыхтуе чалавека прыняць для сябе гэту трагедыю для духоўнага перамянення сябе і грамадства.

Гісторыя навукі, культуры, тэхнікі — гэта феномены пераважна хрысціянскай цывілізацыі, запраграмаванай на прагрэс, сістэмнасць і паўнату. Дахрысціянскія і сучасныя нехрысціянскія цывілізацыі запраграмаваны на паўтарэнне зыходных пазіцый, на цыклічнае ўзнаўленне, аналагічнае прыродным цыклам. Яны не ведалі эсхаталагічнай перспектывы як духоўнага перамянення чалавека і космасу. Адсутнічалі гістарычнасць, абнаўленне быцця. Паводле таго ж Эклезіста: «Што было, тое і будзе; што рабілася, то і будзе рабіцца, і няма нічога новага пад сонцам». І яшчэ: «Род прыходзіць і род праходзіць, а зямля векавечна стаіць» (Эк. 1:4, 9). Без хрысціянства няма змястоўнай гісторыі як абнаўлення каштоўнасцей: «Няма памяці пра былое; ды і пра тое, што будзе, не застанецца згадкі і між тымі, што прыйдуць пасля» (Эк. 1:11).

Сучасны навукова-тэхнічны прагрэс азіяцкіх і афрыканскіх рэгіёнаў, Японіі, Кітая, Індыі — гэта вынік умелага пераймання і дапасавання еўрапейскай культуры і адпаведна — элементаў хрысціянскай ментальнасці.

Першыя сістэмныя даследаванні значэння хрысціянства ў станаўленні і развіцці беларускай нацыі належаць беларускаму асветніку і палітычнаму дзеячу ў Заходняй Беларусі ксяндзу Адаму Станкевічу, аўтару манаграфій «Родная мова ў сьвятынях» (1929), «Хрысьціянства і беларускі народ: Спроба сынтэзу» (1940), іншых публікацый [3—5]. Гэты каталіцкі святар, рыцар духоўнага і дзяржаўнага адраджэння нашай шматпакутнай краіны, кансалідаваў заходнебеларускія палітычныя сілы для нацыянальна-вызваленчага руху пад сцягам хрысціянскага гуманізму і духоўна-творчага супраціву каланіяльна-імперскім рэваншам з Усходу і Захаду. У аспекце гістарычнай навукі ён разам з Вінцэнтам Гадлеўскім, іншымі дзеячамі беларускага каталіцкага адраджэння абгрунтаваў духоўнае значэнне хрысціянства ва ўзгадванні беларускай народнасці, а ў канцы XVIII — пачатку XX ст. — беларускай нацыі.

Пачынальнікі і класікі новай беларускай літаратуры ад В. Дуніна-Марцінкевіча да Янкі Купалы і ўсёй нашаніўскай традыцыі (1906—1917) заставаліся свецкімі творцамі, але прызнавалі вялікую ролю хрысціянскай рэлігіі ў гісторыі народа, моцна паспрыялі пачатковай беларусізацыі хрысціянскіх канфесій у Беларусі.

Афіцыяльная савецкая гістарыяграфія і атэістычная «марксісцка-ленінская» філасофія адмаўлялі творчую ролю хрысціянства ў гісторыі беларускага народа — за выключэннем нацыянальна арыентаваных навукоўцаў, якія з 1980-х гадоў пачалі даследаванні ў гэтым кірунку. У беларускім друку і ў анталогіі «Беларуская думка XX стагоддзя: філасофія, рэлігія, культура» апублікаваны шэраг канцэптуальных даследаванняў у гэтым кірунку [6—8]. На сягоння грунтоўна даследавана значэнне ўніяцкай царквы ў этнакультурным развіцці Беларусі ў шэрагу публікацый Святланы Марозавай і ў яе доктарскай дысертацыі [9, 10].

Праблематыка царкоўна-хрысціянскай місіі ў гістарычным лёсе беларусаў актуалізавана двума выданнямі энцыклапедычнага жанру: спачатку пад грыфам Нацыянальнага навукова-асветнага цэнтра імя Ф. Скарыны ў Беларусі апублікаваны даведнік вядучага навуковага супрацоўніка Інстытута славістыкі Польскай акадэміі навук Юрася Гарбінскага «Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя» (1999) [11], а праз чатыры гады — біяграфічна-бібліяграфічны слоўнік «Białoruski ruch chrześijański XX wieku» Ю. Гарбінскага і Ежы Туронка пад грыфам Польскай акадэміі навук [12]. Канцэптуальна-фактaлагічная інфармацыя па гісторыі хрысціянства ў Беларусі змяшчаецца ў энцыклапедычных выданнях Беларусі [13]. Выдатнай падзеяй у беларускай біблеістыцы і хрысціянскім асветніцтве стала факсімільнае ўзнаўленне спадчыны Ф. Скарыны. Спачатку былі рэстаўраваны і перавыдадзены біблейскія кнігі першадрукара і асветніка эпохі Рэнесанса [14]. Праз 10 гадоў нямецкія славісты Ганс Ротэ і Фрыдрых Шольц здзейснілі факсімільнае ўзнаўленне віленскага выдання Ф. Скарыны «Апостал» з грунтоўнымі каментарыямі беларускіх і нямецкіх аўтараў [15].

Праведзеныя даследаванні пацвердзілі гісторыка-філасофскую канцэпцыю Адама Станкевіча: хрысціянская рэлігія чатырох канфесій — праваслаўнай, каталіцкай, уніяцкай і рэфармісцкай — кожная па-свойму і неаднолькава на розных гістарычных этапах была і засталася духоўнай апорай беларускага народа на ўсіх этапах свайго этнакультурнага, нацыянальнага і дзяржаўнага развіцця. У эпоху Сярэдневякоўя (X—XV стст.) на яе першым этапе (канец X—XII стст.) адбылося хрышчэнне протабеларускіх плямёнаў, заснавальнікаў княстваў — Полацкага, Турава-Пінскага, Смаленскага яшчэ да падзелу хрысціянства на праваслаўную і каталіцкую канфесіі. Прыняўшы хрысціянскую рэлігію ад Візантыі — спадкаемкі антычнай, эліністычнай і біблейскай культуры, нашы продкі атрымалі гэту вялікую культуру — сацыяльную, этычную, навуковую і мастацкую, асімілявалі яе ў кантэксце сваёй традыцыйнай народнай культуры. Гэты сінтэз рэгіянальнай і сусветнай традыцыі характэрны для нашай культуры на этапах развіцця беларускай нацыі (XIX—XX стст.).

У эпоху станаўлення Вялікага княства Літоўскага (другая палова XIII—XV ст.) адбывалася далейшае ўзгадаванне беларускага этнасу. У гэтым працэсе ўдзельнічалі славянскія (крывічы, дрыгавічы, радзімічы) і балта-літоўскія плямёны, якія ў ранняе Сярэдневякоўе засялялі цэнтральна-заходнія рэгіёны сучаснай Беларусі, таксама рэгіёны Віленшчыны. Пасля Крэўскай дынастычнай уніі (1385) адбылося хрышчэнне балта-славянскіх народнасцей па рымска-каталіцкім абрадзе. Пачалася гісторыя каталіцтва ў Беларусі, далучэнне народа да заходнееўра-

пейскай навукі, асветы і культурнай традыцыі. Гэта афіцыйная двухканфесіянальнасць паспрыяла сінтэзу дасягненняў усходніх і заходніх варыянтаў хрысціянскай цывілізацыі, а на першым этапе гуманістычнага Рэнесансу (эпоха Ф. Скарыны ў першай палове XVI ст.) — захаванню адноснага адзінства гэтых канфесій.

Гістарычнае значэнне ранняга далучэння протабеларускіх плямёнаў да хрысціянскай традыцыі ў тым, што яно забяспечыла беларусам у шматэтнічным ВКЛ моўна-культурнае дамінаванне ў XIV—XVI стст., захаванне дзяржаўнага статуса беларускай мовы. Толькі ў другой палове XVII—XVIII ст. адбылася паланізацыя каталіцтва і русіфікацыя праваслаўя. Беларуская культурная традыцыя захавалася на масавым узроўні ў полі духоўнага ўздзеяння ўніяцкай царквы, якая ўзнікла ў выніку Брэсцкай царкоўнай уніі 1596 года. Аўтар манаграфіі «Хрысціянства і беларускі народ» А. Станкевіч крытыкаваў феадальную практыку яе распаўсюджання ў Беларусі. Але разам з тым адзначыў: за 243 гады царкоўнай уніі — унікальнага духоўна-рэлігійнага вопыту беларускага народа — гэтая унія «настолькі зраслася з беларускай душой, што, ужо смела можна сказаць, сталася сапраўды народнай беларускаю вераю. <...> Надта магчыма, што калі б ня гэтая унія, дык сяньня ўжо ня было б беларускай нацыі, яна ці такім, ці іншым чынам патанула б у маскоўскім нацыяналізме й імпэрыялізме, куды гразьнейшым для нас, як такі ж нацыяналізм і імпэрыялізм польскі» [5, с. 97].

У канцы XVIII ст., асабліва пасля трох падзелаў федэратыўнай Рэчы Паспалітай, закончылася ў Еўропе эпоха шматэтнічных феадальных дзяржаў, адбывалася, з аднаго боку, станаўленне нацыянальных дзяржаў, з іншага — еўрапейскіх імперый, у тым ліку Расійскай, Аўстрыйскай і Германскай, што падзялілі паміж сабою Рэч Паспалітую. У гэтых умовах даўні этнонім рускі цалкам манапалізаваны Расіяй, а разам з ім — «руская», або праваслаўная, вера. З іншага, заходняга боку, каталіцтва набыло значэнне «польскай» веры — духоўнага апірышча падзеленага былога Каралеўства Польскага. Беларускі народ — некалі суб'ект дзяржаватворчай місіі — аказаўся адкінуты на маргінальную абочыну, а яго культура пазначалася як выключна этнічная, або нават «сялянская».

У гэтай драматычнай сітуацыі выцяснення Беларусі з гістарычнай рэтраспекцыі і актуальнай геапалітыкі ўніяцкая царква аказалася адной са сведкаў яго гістарычнага быцця і надзеяй на перспектыву. Уніяцтва прапанавала трэці ментальны праект, сістэму каштоўнасцей, не адэкватную каталіцкай «польскасці!» і праваслаўнай «рускасці». Ва ўніяцкіх епархіях захавалася беларуская мова ў афіцыйнай перапісцы і дакументацыі. Там ужо ў першай палове XVII ст. адбывалася абнаўленне лексікі дзелавой мовы, пранікненне ў яе народных гаворак. Захаваўся цікавы дакумент — «Інвентар нерухомай маёмасці Полацкай архіяпіскапіі, складзены каралеўскімі камісарамі для Полацкага архіяпіскапа Іасафата Кунцэвіча» 10 студзеня 1618 г., падпісаны ўніяцкім мітрапалітам Язэпам Руцкім і каралеўскім пісарам Янушам Тышкевічам. Дакумент напоўнены беларускай бытавой лексікай і адпаведнымі словаспалучэннямі, напрыклад: а мяновіце, свяцёлка сталовая поземая, старая, печ старая пабеленая, свяцелка упакаёвая, абалоны шкляныя, на тых агародах два домікі стаяць, аборы, хлявы, пякарня, напраціўку істопка для малотві, стайня, ручай, у жывую ваду, карчма да таго двара, альбо стадола, глыбокі Пералаз [16]. Не выпадкова пасля далучэння Беларусі да Расійскай імперыі татальнае выцясненне беларускай ментальнасці з афіцыйных структур пачалося з русіфікацыі ўніяцкай царквы і яе ліквідацыі ў 1839 г.

Значная частка былых уніятаў, асабліва фальваркавай шляхты і сялянскай эліты, далучалася да рымска-каталіцкага касцёла. Асабліва пасля Маніфеста 17 кастрычніка 1905 г. «Аб удасканаленні дзяржаўнага парадку», паводле якога даравана народу «непахісная аснова грамадзянскай свабоды на пачатках сапраўднай недатыкальнасці асобы, свабоды сумлення, слова, сходаў і саюзаў». Былыя ўніяты ўзмацнілі шэрагі беларускіх католікаў, якія ўзгадавалі ў сваім духоўным і сацыяльным асяроддзі першых беларускіх адраджэнцаў — палітычных барацьбітоў, дзеячаў рэвалюцыйных рухаў 1831—1832 гг. і 1862—1863 гг. З гэтага ж асяроддзя выйшлі пачынальнікі новай беларускай літаратуры — ад сялянскага сына Паўлюка Багрыма і літаратараў рамантычнай школы Адама Міцкевіча (Ян Чачот, Ян Баршчэўскі, В. Дунін-Марцінкевіч і інш.) да прарокаў нацыянальнага беларускага адраджэння Францішка Багушэвіча, Алаізы Пашкевіч (Цёткі), Янкі Купалы, заснавальнікаў «Нашай Нівы» і нашаніўскага этапа практычнай рэалізацыі беларускай нацыянальнай ідэі 1917—1920 гг. Пасля рэвалюцыі 1905—1907 гг. да гэтага руху далучыліся выхадцы з эліты праваслаўнага сялянства (Якуб Колас,

Максім Багдановіч, Максім Гарэцкі), урэшце, уся нашаніўская школа літаратараў і грамадскіх дзеячаў.

Пасля Першай сусветнай вайны, бальшавіцкай рэвалюцыі 1917 года, падзелу Беларусі паміж савецкай Расіяй і адроджанай Польшчай паводле Рыжскай дамовы (18 сакавіка 1921 г.) хрысціянства заставалася духоўнай апорай для народа ў змаганні за нацыянальна-дзяржаўнае самавызначэнне. Хрысціянская ментальнасць беларусаў дапамагла ім не паддацца імперскай спакусе — бязбожнай бальшавіцкай дыктатуры ў БССР і паланізатарскай у Заходняй Беларусі. На захадзе праваслаўныя і каталіцкія беларусы захавалі сваю нацыянальную ідэнтычнасць у рэвалюцыйным, а найболей негвалтоўным змаганні за ідэалы адзінай і незалежнай Беларускай Народнай Рэспублікі.

Беларуская інтэлігенцыя ў БССР перажыла спакусу бальшавіцкага ваяўнічага атэізму з трагічнымі наступствамі — падаўленнем і масавым знішчэннем эліты народа імперскай уладай бальшавікоў. Асабліва пасля кароткага перыяду нацыянальнага адраджэння Беларусі ва ўмовах вымушанай афіцыйнай палітыкі «беларусізацыі», па сутнасці дэкаланізацыі Беларусі ў 1922—1929 гг.

Бальшавіцкая ўлада ў рэгіёнах былой Расійскай імперыі, а пасля Другой сусветнай вайны таксама ў Цэнтральна-Усходняй Еўропе ў кантэксце хрысціянскай эсхаталогіі была акцыяй антыхрысціянскай. Бальшавікі «шчыра» прызнавалі сваю антыхрысціянскую сутнасць, падаўлялі хрысціянства і яго носьбітаў, сцягам пралетарскага Інтэрнацыяналу прыкрывалі стратэгію на стварэнне сусветнай антыхрысціянскай, прарасійскай імперскай дзяржавы.

Хрысціянства перамагае сусветнае зло яго раздваеннем на непрымірымыя часткі — унутраныя і міжнародныя. Бо імперскі нацыянал-сацыялізм, або фашызм у эсхаталагічным аспекце, і сусветны камунізм былі д'ябальскай карыкатурай на хрысціянскае Царства Божае. Расійскія бальшавікі аднавілі імперскае язычніцтва — сакралізацыю сваіх ідэолагаў, правадыроў і сваёй дыктатарскай улады. А нямецкі фашызм — гэта старазаветная спакуса сусветнага панавання «выбранага» нямецкага народа. Не выпадкова ваякі Гітлера насілі на спронжках рамянёў выгравіраваны дэвіз — апошнія словы са звароту да народаў прарока Ісаі: «З намі Бог!».

Дарэчы, тое прароцтва пачынаецца з папярэджання: «Варагуйце, народы, але дрыжыце; і слухайце, усе далёкія землі! Узбройвайцеся, але дрыжыце; узбройвайцеся, але дрыжыце...» (Іс. 8:9). Як далёка зайшлі сёння «народы і землі» ад эпохі Ісайі ў справе ўзбраення! І не толькі не дрыжаць, наадварот, штодзённа гэтым хваляцца. Сёння забытыя ўсе колішнія запаветы і рухі за мір на зямлі. Забылі дзяржавы хрысціянскую малітву пра мір ва ўсім свеце. Дзяржавы — вялікія і малыя — ўзбройваюцца і штодзённа хваляцца сваёй фенаменальнай зброяй. Адбываецца адцясненне хрысціянскай рэлігіі на ўзровень асабістага выбару. Даўно замоўклі прарокі ўсеагульнага міру і скарачэння ўзбраенняў. Так зразуметае «аддзяленне царквы ад дзяржавы» ва ўмовах сакралізацыі дзяржаўнай улады, пранікненне «цывілізованага» язычніцтва ў штодзённы побыт, масавую культуру, культ спорту, непавага да культурнай і нацыянальнай традыцыі — неабходна пераадолець на аснове адзінства веры і ведаў, рэлігіі і навукі.

Сёння, як ніколі раней, патрэбна прарочае Слова хрысціянства.

Літаратура

1. Кирилла мниха притча о человечестей души и о телесе... // Труды Отдела дневнерусской литературы. — Т. XII. — М.; Л., 1956. — С. 440—447.

2. Біблія: Факс. узнаўленне Бібліі, выдадзенай Скарынаю ў 1517—1519 гг.: у 2 т. — Мінск: БелСЭ, 1990. Т. 1.

3. Stankiewicz, Ad. Ks. Rodnaja mowa wiatyniach / Ad. Ks. Stankiewicz. — Adbitakz «Chrycijanskaj Dumki». — Wilnia, 1929.

4. Станкевіч, А. Да гісторыі беларускага палітычнага вызвалення / А. Станкевіч. — Вільня: Выд-ва «Шляху Моладзі», 1934.

5. Станкевіч, А. Хрысціянства і беларускі народ (Спроба сынтэзы) / А. Станкевіч. — Вільня: Выд. Беларускага Каталіцкага Выдавецтва, 1940.

6. Конон, Вл. Вера н нация: Христианство в исторической судьбе белорусов / Вл. Конон // Нёман. — 1994. — № 5. — С. 156—164.

7. Конан, У. Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларусаў / У. Конан // Беларуская думка XX стагоддзя: Філасофія, рэлігія, культура (Анталогія) / уклад., прадм. і апрац. Юры Гарбінскі. — Варшава, 1998. — С. 565—588.

8. Конан, У. Драматычны шлях хрысціянства / У. Конан // Голас Радзімы. — 2000. — 05.01, 23.02, 12.04, 21.06, 19.07, 10.08.
9. Марозава, С. В. Уніяцкая царква ў культурна-гістарычным развіцці Беларусі (1596—1839 гг.). Навучальны дапаможнік / С. В. Марозава. — Гродна, ГДУ імя Я. Купалы, 1996.
10. Марозава, С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596—1839) / С. В. Марозава. — Гродна, ГДУ імя Я. Купалы, 2001.
11. Гарбінскі, Ю. Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя / Ю. Гарбінскі. — Мінск; Мюнхен: Беларус. кніга-збор, 1999.
12. Garbińcski, J. Białoruski chrześcijacski ruch XX wieku: Sownik bioraficzno-bibliograficzny / J. Garbicski, J. Turonak. — Warszawa: Polska Akademia Nawuk, Instytut Sławistyki. — 2004.
13. Францыск Скарына і яго час: Энцыклапедычны даведнік. — Мінск: БелСЭ, 1988. — 608 с.: іл.; Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. — Мінск: БелЭН, 1993—2003. — Т. 1—6, Кн. 1—2.
14. Біблія: Факсімільнае ўзнаўленне Бібліі, выдадзенае Францыскам Скарынаю ў 1517—1519 гг.: у 3 т. — Мінск: БелСЭ, 1990—1991. — Т. 1—3.
15. Biblija ruska, vyłozena doktorom Franciskom Skorinoju: Apostol. Wilna, 1525. — Pederborn. — München; Wien; Zürich, 2002.
16. Акты, изданные Виленскою Археографическою Комиссиею. — Т. IX: Акты Виленского замкового суда. — Вильня, 1878.

Э. К. Дорошевич

ТЕЗАУРУС БЕЛАРУСИ: СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ, ТЕЗИСЫ

1. Понятие тезауруса и его многоаспектность, от лингвистических тезаурусов к информационным, создание понятий культурного тезауруса, использование данного концепта в социологических исследованиях (работы российского гуманитарного университета, в частности социологические исследования молодежи (преимущественно ценностных установок) в России).

2. Сущность культурного тезауруса как субьект-обьектного единства и воплощение определенного концепта тезауруса культурных ценностей. Модель по принципу различения «свое—чужое». Структура культурного тезауруса (элементы, градации, поля, параметры, конфигурации и т. п.).

3. Подход к изучению культурного тезауруса определенной конфигурации культуры Кребер о понятии конфигурации культуры. Его одноименная книга (см. Литературу). Понятия идентификации и аутентичности в их отношении к тезаурусу культуры определенного этноса, проблемы тезауруса пограничья (диалог культур и этноидентификация). Культура человека пограничья. Его тезаурус как диалогирующая система. Его конфессиональные особенности. Диалектика глобального и этнонационального в тезаурусе белорусов.

4. Структура национального тезауруса белорусов (соответственно социогруппам и в объект-субъектном соотношении). Общая модель тезауруса культурных ценностей Беларуси. Достижения и проблемы (идентификация, язык, сохранение нематериальных памятников фольклора, гранты ЮНЕСКО в Республике Беларусь). Этнофоры-носители аутентичного фольклора, сохранение ремесел и народного творчества в целом. Проблемы ревитализациии фольклора и проблемы включения памятников различных эпох в повседневное культуротворчество молодежи и т. д.

5. Специальные методики изучения тезауруса групп и личностей (в частности РГУ и наши), их совершенствование и развитие, конкретные примеры взаимосвязи аксиологических и тезаурусных методик.

Литература

1. Тезаурусный анализ мировой культуры: сб. науч. тр. / под общ. ред. Вл. А. Лукова. — Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2005.
2. Дарашэвіч, Э. К. Культурная спадчына, культуралагічна-сацыялагічныя даследаванні / Э. К. Дарашэвіч. — Мінск: ВТАА «Сучаснае слова», 2001. — 165 с.
3. Уладыкоўская, Л. М. Духоўныя ідэалы ў сучаснай культуры Беларусі і каштоўнасці глабалізму / Л. М. Уладыкоўская. — Мінск: БДУ, 2009.

4. Конан, У. Выбранае / У. Конан. — Мінск: Смэлтак, 2009.
5. Козенка, М. Погляд у вечнасць: зб. артыкулаў да 75-годдзя Ул. Конана / М. Козенка / Беларус. фонд культуры. — Мінск, 2009.
6. Беспамятных, Н. Н. Этнокультурное пограничье и белорусская идентичность: проблемы методологии анализа кросс-культурных взаимодействий / Н. Н. Беспамятных. — Минск: РИВШ, 2007.
7. Морозов, А. В. Фольклор и духовная культура восточных славян / А. В. Морозов. — Вильнюс: Ксения, 2005.
8. Дорошевич, Э. К. Тезаурус пограничья (пропедевтика исследования) / Э. К. Дорошевич, К. А. Соколов // Шлях да узаемнасці. — Беласток, 2009. — С. 455.
9. Скараходаў, У. П. Сацыядынаміка культуры сучаснай Беларусі: прэпрынт / У. П. Скараходаў. — Мінск: БелДІПК, 2003.
10. Белорусская этномузыкология. Очерки истории — XIX—XX вв. / под ред. З. Можейко. — Минск: Технология, 1997.
11. Configurations of culture growth by A. L. Kroeber. — University of California Press, Berkley and Los-Angeles, 1944.

2

ХРИСТИАНСКИЕ НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ В СИСТЕМЕ ВОСПИТАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ

формирование мировоззренческой культуры личности

2.1. ДУХОВНОСТЬ И НРАВСТВЕННОСТЬ КАК ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ

М. Т. Авсиевич

К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ ДУХОВНОСТИ

Сегодня много говорят о духовности, но понимают ее по-разному. Еще Святитель Игнатий (Брянчанинов) изложил православное понятие духовности. Ныне книга лишь о религиозном предмете уже носит имя «духовная». Ныне кто в рясе — тот неоспоримо «духовный», кто ведет себя воздержанно — тот «духовный» в высшей степени! Не так научает нас Священное Писание, не так научают нас святые отцы. Они говорят, что человек может быть в трех состояниях: в естественном, нижеестественном, или чрезъестественном, и вышеестественном.

Эти состояния иначе называются: душевное, плотское, духовное. Еще иначе пристрастное, страстное, бесстрастное. Нижеестественный, плотский, страстный есть служащий вполне временному миру, хотя бы он и не предавался грубым порокам. Естественный, душевный, пристрастный есть живущий для вечности, упражняющийся в добродетелях, борющийся со страстями, но еще не получивший свободы, не видящий ясно ни себя, ни ближних, а только гадательствующий, как слепец, ощупью. Вышеестественный, духовный, бесстрастный есть тот, кого осенил и обновил Дух Святой, кто будучи исполнен Им, действует, говорит под влиянием Его, возносится превыше страстей, превыше естества своего [4, с. 186—187].

«Если Бога нет, то все можно», — пишет в своем романе «Бесы» Ф. М. Достоевский. Вывод из вышесказанного один: бездуховная цивилизация обречена и неважно, в какие общественные «одежды» она будет рядиться.

Дух (от лат. *spiritus*) — древнейшее понятие. В философском смысле Дух — это трансцендентное потенциальное предназначение всего сущего. В смысле ничто в мире не рождается спонтанно и случайно, не известно зачем, а потом в противоречиях ищет себе применение. Можно сказать, что мир в целом и в каждой своей части духовно-материальный, в нем постоянно протекает творящий процесс эманации — материализации Духа и высвобождение Духа из материи.

В таком понимании Дух есть Бог и Бог есть Дух и это предельно-запредельное определение Бога.

Признание Бога чрезвычайно важно сегодня в современном мире, когда эволюция человеческой цивилизации требует от нее нового глобального мировоззрения, способного постигать основные законы мироздания, чтобы в соответствии с ними устраивать человеческую жизнедеятельность.

Человеческая духовность может проявляться в многообразных формах, среди них следует выделить следующие:

духовность трансцендентная, связанная с Мировыми Служителями и Посвященными Мира, способными устанавливать эзотерические контакты с Богом;

духовность метоконфессиональная, позволяющая представлять в единстве различные религиозные конфессии;

духовность конфессиональная, основанная на религиозных учениях их основателей;

духовность светская, связанная с одухотворенной деятельностью человека за пределами конфессий, в которой можно обнаружить присутствие духовного содержания;

духовность атеистическая, связанная с верой в антибожественные культы и одухотворенная культовой деятельностью;

духовность извращенная, основанная на использовании разрушительного предназначения Духа в человеческой жизнедеятельности (черная магия, колдовство, различные виды порчи и т. п.);

духовность индифферентная, выражающаяся в безразличии человека к любым представлениям Божественного Абсолюта.

Многое зависит от трактовки понятия.

Например, Д. И. Менделеев определяет капитал как особую форму сбережения народного труда, способную возбуждать новый труд [3, с. 26]. Во второй половине XIX века он, используя свой капитал, денежный и умственный, на подмосковных землях выращивает урожай пшеницы 64 ц с десятины и рассчитал, что при такой урожайности земля в то время могла прокормить 8 млрд человек, а сегодня в мире живет около 7 млрд, из них 1 млн в год умирает с голода, а каждый четвертый живет впроголодь.

Возлагая на частную собственность и капитал ответственность за эксплуатацию человека человеком, К. Маркс и Ф. Энгельс путали причину и следствие. Частная собственность — мощное оружие насилия, его рычаг, но не первоисточник. Сама по себе она не может быть источником насилия, а только в руках человека.

Проповедью первичности духовного над материальным пронизано учение Христа, изгнавшего торгашей и ростовщиков из храма. Также решительно выступает против ростовщичества, нечестной торговли и алчности купцов и богачей Магомет, призывая их к отказу от стяжательства и к пожертвованию в пользу бедных. В 83-й Суре Корана мы читаем: «Горе обвешивающим и тем, которые себе берут у людей полностью, а когда отмеривают или отвешиваю им, — сбавляют» [1, с. 495]. Первоначально и К. Маркс считал, что эмансипация человечества есть освобождение от торгашества, ростовщичества [2, с. 408].

Идея К. Маркса о том, что человек — главная производительная сила общества в практике большевиков привела к тому, что вначале строились заводы, а потом жилье и т. д. Вместо вечных ценностей: не убий, не укради, не сотвори себе кумира и других стала насаждаться мораль коммунистическая: убей, если это важно для торжества дела компартии; укради (экспроприируй эксплуататора), ибо это в духе социалистических идеалов справедливости и равенства; не почитай отца и матерь свою, а предай их, как Павлик Морозов, поскольку стране нужен хлеб.

Все идеологические измы, которые ставили себе в заслугу способность претворять в жизнь мечты, приводили к кровопролитию. Либерализм повинен в этом, как и другие идеологические течения. Внутренняя логика отказа осудить насилие на деле строится на поисках виновного, на которого можно взвалить ответственность за неизбежную неудачу. Этот виноватый — революционер, контрреволюционер, система… — изображается как олицетворение зла.

Человек может проявлять альтруизм и братские чувства при условии, что будут разработаны правила и созданы структуры, позволяющие защитить его от всех форм угнетения, сделать процветание одних совместным с процветанием других. Это возможно на основе заповеди И. Христа «любите ближнего».

Разумеется, человеку нужна мечта, чтобы он чувствовал себя увереннее в жизни. Так, народы нуждаются в мечте, чтобы сохранить свою сплоченность. Политические же партии с различными, зачастую противостоящими друг другу, идеологиями и программами являются с точки зрения духовно-мировоззренческой идеальным орудием разрушения единства народного самосознания.

Очищению человеческих душ в общественной жизни будет способствовать индивидуальная и массовая душевная медитация, приводящая к избавлению от отрицательных душевных наклонностей, к душевному покою и необходимости совершенствования изнутри, в собственном «Я», через принятие заповедей блаженства Иисуса Христа.

Литература

1. Коран. — Минск, 2002.

2. Маркс, К. К еврейскому вопросу / К. Маркс // Сочинения: в 50 т. — Изд. 2-е. — М., 1955—1981. — Т. 1. — 1955. — С. 382—413.

3. Менделеев, Д. И. Заветные мысли: Полное издание (впервые после 1905 г.) / Д. И. Менделеев. — М.: Мысль, 1995.

4. Игнатий (Брянчанинов). Письма о подвижнической жизни (555 писем) / Святитель Игнатий (Брянчанинов). — Изд. 3-е. — Минск, 2004.

В. А. Салеев

ДУХОВНОСТЬ: РЕТРОСПЕКТИВНОЕ И СОВРЕМЕННОЕ СТАНОВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ

Духовность представляет собой сложный социокультурный феномен, присущий природе человека и свойственный определенным группам людей, обществу в целом, этносоциальным коллективам и человечеству, взятому целокупно.

Разумеется, исторически понятие духовности прежде всего связано с Верой, с религиозно-мировоззренческим началом. Да и наши (восточнославянские) языки с достаточной определенностью указывают на связь понятия «духовный» с верой, с религиозным мировоззрением.

«Духовный, — находим в словаре русского языка С. Ожегова два определения понятия, — 1. См. дух; 2. Относящийся к религии, церкви» [1, с. 186]. Исходное же понятие «Дух» — определяется широко, захватывая как метафизические, так и бытийные состояния человеческой духовности. «Дух-1 1. Сознание, мышление, псих. способности, начало, определяющ. поведение, действия (В здоровом теле…); 2. Внутренняя, моральная сила (Высокий боевой д.); 3. В религ.-мистич. представлениях бесплотное сверхестественное существо (святой дух); 4. Содержание, истинный смысл чего-н. (По духу закона). Дух-2. То же, что дыхание (разг.); 2. То же, что воздух (Дух театра); 3. То же, что запах (Тяжелый д.). Дух-3 (устар.). На духу — на исповеди; как на духу (разг.) — откровенно, ничего не скрывая» [там же].

С понятием «дух» соприкасается и другое рядоположное понятие «душа», которое тот же словарь определяет: «Душа — 1. Внутренний психический мир человека, его сознание (радостно на д.); 2. То или иное свойство характера, а также человек с теми или иными свойствами (добрая д., низкая д.). 3. Вдохновитель чего-нибудь, главное лицо (Д. общества). 4. О человеке (в устойчивых сочетаниях) (В доме ни души, на душу приходится). 5. В царской России крепостной крестьянин (Мертвые души)» [там же].

Разумеется, мудрость и опыт народа проявляются разнопланово и многовекторно. В них отражаются и идеальные постулаты и реалии бытия, которые вырастают из непосредственной жизнедеятельности людей. В приведенных нами дефинициях отражены и аспекты, связанные с социальными и психологическими субстратами бытия, а также с трансформациями духовной культуры. Именно словосочетание «духовная культура» как понятийная система привлекает в последнее время пристальное внимание исследователей: историков, социологов, культурологов, философов.

Само понятие «культура», как известно, относится к числу понятий, сверхсложных по объему своего содержания. Уже к началу 1970-х годов, по свидетельству известного французского социолога и философа А. Моля, насчитывалось более 250 определений культуры [2]. А в 1990-х годах, как указывают исследователи, количество дефиниций культуры, увеличившись в два раза, превысило магическую цифру 500. При всем разнообразии определений этого сверхсложного феномена ясно одно — культура есть результат не эволюционного развития природы, а человеческого действования, раскрытия человеческих творческих сил.

Разумеется, исходная точка зрения на генезис культуры существенно различается у исследователей разных мировоззренческих ориентаций. Феномены культуры, артефакты есть результат, как уже отмечалось выше, сотворения. Но источник этого сотворения, как и характер самого творчества интерпретируется по-разному. «…Творить — здесь означает создавать из ничего; давать существование тому, что раньше не существовало; или, как говорится в Литургии св. Иоанна Златоуста: «приводить из небытия в бытие».

Православное учение о творении говорит, что один Бог — нетворен и существует вечно, а все остальное было Им сотворено [3, с. 31]. «Культура, — находим в Философском энциклопедическом словаре, — специфический способ организации и развитие человеч. жизнедеятельности, представленный в продуктах материального и духовного труда, в системе социальных норм и учреждений, в духовных ценностях, в совокупности отношений людей к природе, между собой и к самим себе» [4, с. 292].

Показательно, что триумвират авторов в дефиниции культуры как бы сконцентрировал здесь, в понимании этого архисложного феномена, весь опыт философского и культурологического значения, накопленный в советские годы. Бросается в глаза, что социальное (как обычно у советских философов, является первичным, и хотя и упоминаются «духовные ценности» (шаг вперед по сравнению с классическим марксистско-философским взглядом), основой культуры выступают «продукты материального и духовного производства».

Это действительно классическое определение культуры («синтез материального и духовного»), которое было догматом марксистской философской мысли, и которое, как говорят философы — в снятом виде, остается исходной аксиоматикой и у современных философов и культурологов восточноевропейского пространства. Так, известный белорусский исследователь Н. И. Крюковский в одной из своих последних работ по философии культуры принимает в качестве исходной дефиниции культуры ее понимание в качестве «...цэласнай сістэмна арганізаванай сукупнасці матэрыяльных і духоўных (подчеркнуто нами. — *В. С.*) каштоўнасцей, створаных чалавецтвам у працэсе яго гістарычнага развіцця і спрыяльных нармальнаму, шчасліваму жыццю чалавека» [5, с. 17].

Далее Н. Крюковский развертывает анализ трех, на его взгляд, основных частей культуры: материальной, духовной и художественной культуры. Хотя при таком подходе остается неясным решение вопроса: разве художественная культура не является частью (пусть и своеобразной!) духовной культуры, разве духовное начало не определяет в ней все (или почти все)?

Разумеется, и определение культуры и трактовка ее структуры явления в отечественной науке далеко не случайные. Культура, как было уже отмечено, не природа, она есть создание ума, чувства и рук человеческих (этот исходный момент разделяют все нерелигиозные представители науки и культуры).

В культуре как в зеркале отражается весь человек, со всеми его потенциями, желаниями и возможностями. Но какова сущностная структура самого человека?

То, что это природное существо, наряду с другими обитателями земли, сразу бросается в глаза. Именно биолого-эволюционный анализ Ч. Дарвина природы человека (наряду с представителями других видов живых существ на земле) в свое время не только дал ощутимый толчок развитию науки, но существенно повлиял на развитие общественного сознания в общечеловеческом масштабе.

Представляется абсолютно ясным, что человек является существом социальным, общественным (поскольку он не способен выживать, тем более развиваться в одиночку). Именно это обстоятельство дало возможность Аристотелю охарактеризовать человека в качестве «общественного животного». Нарастающая роль социума, его влияние на становление человеческой индивидуальности в течение XVIII—XX веков привело к тому, что социальное начало в природе человека представлялось все более значимым, пока не получили в результате чеканного определения К. Маркса («Человек есть совокупность общественных отношений» — из тезисов о Л. Фейербахе) доминирующее значение. Разумеется, такой вывод полностью согласовывался с общей доктриной марксизма, с его ориентацией на экономико-производственные компоненты человеческого бытия, которые вырастают до уровня критериев, определяющих, детерминирующих это бытие. Это дало возможность выдающемуся русскому философу Николаю Бердяеву довольно жестко констатировать: «К. Маркс в своем материалистическом социализме довел гуманизм человека до окончательного отрицания человека, до последнего порабощения человека необходимостью, до превращения человека в приспособление материальных производственных сил» [6, с. 322].

Однако общественное развитие в восточнославянских странах в XX веке со все более значимой ролью социума в жизни человеческих индивидов (на этом построены все психологические доктрины и все педагогические системы воспитания в советское время) привело к тому, что даже в закрепленном в советской философии двуедином субстрате в понимании человека — «биологическое—социальное» — именно последнее («социальное») сохраняло в себе максимальную концентрацию в постижении человеческой сущности. И таким образом, другие базовые компоненты в структуре человека, которыми, по нашему мнению, являются природное (биологическое) и духовное, как бы отстраняются, отходят на второй план, на периферию человеческой жизнедеятельности.

Философски «пансоциальное» в человеке обосновывается марксистским положением о различных формах движения материи, где наиважнейшую, завершающую роль играет социальная форма движения последней.

Если взять целиком философско-культурологическую панораму развития человечества, то столь явственный «пансоциальный» крен в толковании и понимании природы человека, закономерно превращает его в объект «внешней» детерминации природы и, главным образом, общества и столь же закономерно игнорирует его «самость», саморазвитие и самодетерминацию, его субъективность и уникальность в индивидуально-личностном проявлении.

Соотношения разноплановых, но базовых для человеческого существования начал в нем — биологического, социального, духовного, «душевного» — связанного с выявлением и спецификацией в человеке эмоционально-чувственного начала и тесно соединенного с духовным, и составляют, с нашей точки зрения, как суть человека, так и основу его жизнедеятельности (обоснование такого подхода к базовым компонентам структуры человека см. в [7]).

И, забегая несколько вперед, обозначим, что культура, с нашей точки зрения, это порождения человеческой духовности (спаянной, как отмечено выше — с «душевностью»).

Однако здесь возникает новая проблема — что есть «душевность»?

Известно, что религиозная интерпретация сущностной природы человека (наиболее отчетливо выраженная в учении апостола Павла) сводится к тому, что человек состоит из тела, души и духа.

Пытаясь выработать общую позицию для интерпретации архисложной проблемы, попробуем «перевести» универсальные категории, из которых обычно исходит религиозное сознание, в реальную систему отсчета, которой руководствуется наука.

В этом плане «духовное» — то, что основано на ценностях культуры и исходит из разума (интеллекта). Речь идет о понимании духа не в гегелевском ключе. Ибо у Гегеля абсолютный дух не зависит от какого-либо земного носителя, его можно считать (как и у русских философов «Серебряного века») тождественным божественному духу. Здесь же речь идет о проявлении человеческого духовного Начала, взятого в реальности. Можно согласиться с определением, данным в «Краткой философской энциклопедии», относительно того, что «дух выступает в трех формах бытия: как дух отдельного индивида (личный дух), как общий дух (объективный дух) и как объективированный дух (совокупность завершенных творений духа)» [8, с. 146]. Цитируемое энциклопедическое издание привлекает тем, что оно составлено из материалов философских словарей западных стран и отличается объективным подходом к рассматриваемым проблемам, включая в себя все возможные позиции, стараясь не отвлекаться на их мировоззренческую составляющую.

На наш взгляд, трактовка понимания духа как источника духовности здесь представлена в приближении к достоверному.

Во всяком случае, понятие личностной духовности как сочетания определенного содержания, творческого порыва и свободной (ненавязанной социумом) способности осмысливать события и вещи с точки зрения определенных высших идеалов органично вытекает из такого понимания духа.

Вполне приемлема и трактовка понятия «объективированный дух», выражающийся в произведениях науки и искусства, источником которых является именно концентрация живого духовного начала.

Объективный дух имеет дихотомичную природу. Он выражается прежде всего в духовных потенциях личности и (в обобщенном виде) — в духовных потенциях народа (этноса). Они связаны между собой как сообщающиеся сосуды. Единичный дух (духовность индивидуума) обязательно включает в себя историю духовного становления человека как личности. Духовные ценности, которые индивидуум осваивает в процессе своего личностного становления, обычно вырабатываются этносом (первоначально в процессе освоения ценностей индивид не выходит за рамки своей национальной культуры); впоследствии сформированная человеческая индивидуальность начинает осваивать и ценности инонациональных культур (что, естественно, обогащает ее духовно).

Объективный дух народа (этноса), или шире — человечества, представляет собой ментальный концентрат общего духовного достояния народа, исходит из конгломерата духовных ценностей, выработанных народом в результате долгого историко-культурного развития.

Бесконечно важно и взаимодействие между личностной и объективной (общей) духовностями, вернее, взаимодействие между их носителями. Личностная духовность «подпитывается» духовностью, идущей от этноса, от национальной культуры.

Носители выдающейся индивидуальной духовности своим творчеством, а иногда и просто фактом своего существования (например, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский в XIX веке, Я. Купала, Д. С. Лихачев, С. С. Аверинцев в XX-м) обогащают национальную культуру, следовательно, делают вклад в объективный дух, в общую сферу духовности народа (нации). Разумеется, общий ареал духовности огромен: здесь мы находим и все, связанное с языком, и сознание как таковое, и знания, и ценности нравственные и эстетические, и систему развития искусства, и понимание и освоение художественного, и формы образования и воспитания.

Разумеется, весьма важны (с древности они выступали в качестве определяющего фактора) мировоззренческие установки, из которых исходит само существование объективного (впрочем, как и личностного) духа.

И, конечно, значимым, стержневым фактором выступает фактор доминирования в каждый конкретный исторический момент той или иной формы мировоззрения. Так, в древности господствующим мировоззрением в структуре объективного духа выступало мифологическое мировоззрение. В средние века господствующее мировоззрение — мировоззрение, основанное на вере, религиозное мировоззрение. Начиная с Нового времени и кончая XX веком ведущим мировоззрением выступает философское мировоззрение (поддерживаемое результатами достижений науки). В реальности мы наблюдаем, как правило, переплетение мировоззренческих систем как в структуре личностной (духа отдельного индивида), так и в структуре объективной (общего духа нации) духовности.

С. Булгаков, известный русский мыслитель Серебряного века, в своей статье, вошедшей в известный сборник «Вехи» в 1909 г., утверждал, что «интеллигенция отвергла Христа, она отвернулась от Его лика, исторгла из сердца своего Его образ, лишила себя внутреннего света жизни и платится, вместе со своей Родиной, за эту измену, за это религиозное самоубийство» [9, с. 68]. Для отечественного философа начала XX века представлялось невозможным философское мышление вне связей с Высшим Творцом. Точно так же типичному отечественному представителю философского «цеха» в середине XX века представлялось невозможным существование философского отношения к жизни, совмещаемое с религиозностью, ибо развитие позитивизма в науке и философии (одним из крайних течений которого и был марксизм) считало криминальным само соединение рационального мышления (лежащего в основе философского творчества) с «религиозной мистикой».

Правда, Н. Бердяев уже тогда, в 1909 г., пытался проецировать развитие национальной русской (восточнославянской?) философии как сочетание «конкретного идеализма и онтологического реализма, к мистическому восполнению разума европейской философии, потерявшему живое бытие…

В русской философии есть черты, роднящие ее с русской интеллигенцией, — жажда целостности миросозерцания, органического слияния, истины и добра, знания и веры» [10, с. 22].

Н. Бердяев полагает, что «свойства русского национального духа указуют на то, что мы призваны творить в области религиозной философии» [10, с. 22].

Реалии бытия, осуществлявшиеся в течение XX века на территории 1/6 части суши, показали, что движение философской мысли сложилось не так, как представлял себе выдающийся российский мыслитель. Но именно сейчас, в начале XXI века, появляется возможность более-менее гармоничных отношений между наукой и верой (религии). Они должны строиться на основе взаимного уважения суверенности каждой из форм общественного сознания, толерантности к высказанным суждениям философского и мировоззренческого характера.

Возвращаясь к проблеме духовности, можно утверждать, что исходным моментом ее становления как в личностном (дух отдельного индивида), так и в общественном планах (общий, объективный дух) выступают идеалы и связанные с ними идеи. Идеал — это исходный идеальный образ, который имеет нормативный характер, может философски пониматься как структура, созданная в результате социально-духовного развития человека и общества, а может пониматься как трансценденная духовная сущность. И в том и в другом случае идеалы выступают в качестве наивысшего концентрата духовности, выявляют уровень духа индивида (личности), этноса (народа), проявляют состояние «духа» эпохи.

Иерархия идеалов у людей, в большинстве случаев, своя, собственная. Как и система высших духовных ориентиров, на которых строятся идеалы. Наивысшее место, как пишет Н. Крюковский, занимает «ідэя Бога як абсалютнага каштоўнасна-духоўнага арыенціра, як кропкі адліку абсалютнай сістэмы каардынат, у якой павінен бачыцца ўвесь акаляючы нас сусвет» [11, с. 16].

Однако доказательства существования Бога с научно-философской точки зрения не могут быть аргументированными (и очередная попытка, предпринятая Н. И. Крюковским [11, с. 105—106], тоже не слишком убеждает людей, которые верят только в проверенные факты). Тем не менее фактом является, что высшие духовные идеалы порождают духовные ценности, которые и наполняют собой ареал культуры, и составляют ее торжество. Ибо, с нашей точки зрения, культура являет собой совокупность духовных ценностей, процесс их создания, освоения и оценки как обществом, так и отдельным человеком (личностью).

Понятие «материальная культура», с нашей точки зрения, не более как эвфемизм; в целом эта понятийная система (как и большинство социального) относится к структуре цивилизаций. Только духовные проявления человека, разумеется, взятые в родовом аспекте, относятся, с нашей точки зрения, к сфере культуры. Только разумом (интеллектом) и чувствами человеческими создаются духовные ценности. В связи с важностью эмоционально-чувственной стороны в бытии человека последний (с привлечением достижений психологии) определяется как «биопсихосоциальное существо» (П. С. Гуревич). Это заставляет нас обратиться к понятию души (выше приводилось определение по словарю С. Ожегова).

«Душа (греч. psyche, лат. *anima*) — в обычном словоупотреблении совокупность побуждений сознания (и вместе с тем основа) живого существа, особенно человека; антитеза понятий тела и материи. Научное понятие души: душа в отличие от индивидуального духа… — совокупность тесно связанных с организмом психических явлений, в частности чувств… и стремлений (витальная душа)» [1, с. 147].

Целостность внутреннего духовного мира индивида предполагает наличие в этом мире жизни чувств и переживаний, которые зачастую выступают мотивационно-смысловыми регуляторами жизнедеятельности личности.

В структуре же общего духа (объективного духа) чувства и эмоции, как удалось показать К. Г. Юнгу (доктрина «коллективного бессознательного»), играют весьма значимую роль.

Мы обрисовали структуру и компоненты механизма проявления духовности. Однако осталась невыявленной содержательная сторона структуры духовности, которая способна с достаточной силой характеризовать отличие классической и современной трактовки сущностной природы понятия. В классической интерпретации, как было показано нами выше, понятие связывалось исключительно с Верой. Углубление духовного совершенствования человечества привело к концу XX века к тому, что понятие «духовный» в наименьшей мере стало относиться к нравственному кругу культуры, к моральному совершенствованию человечества (А. Швейцер, например, нравственное совершенство человека считал основополагающим фактором и для формирования человека, и для развития культуры).

Слово «духовный» не применимо к человеку эстетически (и художественно) не развитому. Сущностная природа эстетического заключена в творчестве и свободном самовыражении человека. Эстетическое, как максимальное выражение чувственного и выразительности форм, стремящееся к совершенству с точки зрения человеческого рода, как бы венчает человеческое развитие, в эстетической оценке находит выражение и результаты человеческой деятельности (во всех сферах) и отношения людей к социуму, между собой, к природе, к искусству. Наконец, в систему высших духовных ценностей, в достаточной степени основательно, начиная с нового времени входит Знание — основа истины (с точки зрения науки). И общество, и отдельный индивид может характеризоваться с точки зрения обладания или отсутствия Знания.

Четыре критериальных компонента, которые могут быть обозначены четырьмя простыми словами — Истина (Знание), Вера, Добро и Красота — составляют вечно ядро культуры (обоснование и специфику каждой из этих сфер культуры см.: [12, с. 46—53]).

Именно на сочетании этих четырех составляющих, с нашей точки зрения, строятся высшие общечеловеческие ценности, которые, в свою очередь, выступают и как основание культуры общества и личности, и как мерило жизнедеятельности и высшего уровня развития людей, которое воплощено в понятии «духовность».

Литература

1. Ожегов С. И. Словарь русского языка / Под ред. Н. Ю. Шведовой. — М., 1991. 23 изд., испр.
2. Моль А. Социодинамика культуры. — М., 1973.
3. Прот. Фома Хопко. Основы православия / Пер. с англ. — Вильнюс, 1991.
4. Арнольдов А. И., Батунский М. А., Межуев В. М. Культура // Философский словарь — М., 1983.
5. Крукоўскі М. І. Філасофія культуры: Уводзіны ў тэарэтычную культуралогію. — Мінск, 2000.
6. Бердяев М. Философия свободы, смысл творчества. — М., 1989.
7. Салееў В. А. Этнапедагогіка і эстэтычнае развіццё асобы. — Мінск, 1994.
8. Краткая философская энциклопедия. — М., 1993.
9. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи: сб. ст. о рус. интеллигенции. — Свердловск, 1991.
10. Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: сб. ст. о рус. интеллигенции. — Свердловск, 1991.
11. Крукоўскі М. І. Бляск і трагедыя ідэалу. — Мінск, 2004.
12. Салеев В. А. Введение в культурологию. — Минск; Мозырь, 2004.

Т. П. Короткая

ДУХОВНЫЙ ОПЫТ КАК ОСНОВА ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ЛИЧНОСТНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Философская рефлексия сталкивается с определенными трудностями, пытаясь с помощью логического категориального аппарата схватить суть таких многозначных и хрупких феноменов, как духовный опыт, духовное и т. п.

Если попытаться привести к более или менее ясному основанию значение понятия духовный опыт, то здесь мы сталкиваемся с достаточно сложной идейной конструкцией. В самом общем плане и в обыденном словоупотреблении, и в философском смысле «опыт» понимается прежде всего как совокупность практически усвоенных знаний, навыков, умения, а также как отражение в сознании людей законов объективного мира. Философия Нового времени (Декарт) проводит резкую грань между материей и сознанием, сферой мыслимого и сферой опытного. Можно сказать, что в последекартовской традиции можно говорить об объективном опыте, т. е. об опыте, который основан на наших органах чувств и благодаря которому мы получаем знание о внешнем мире, а также о субъективном опыте, т. е. опыте нашего ума или нашего воображения. Каков же статус духовного опыта и что мы вкладываем в понятие духовного?

Понятия «дух и материя», «дух и природа» в разные периоды истории философии наполнялись разным содержанием. В самом общем виде можно сказать, что духовное выражает бытие человека в мире, в разных проекциях — это бытие, раскрытое в речи, в дискурсивном разуме, в историчности человека.

Тем не менее основополагающее значение духовного как такового связано в европейской культуре с христианской традицией, которая трактует духовное как божественное, противопоставляя его в определенной степени материальному. В христианской традиции человек трактуется не в двух ракурсах, как в Античности, т. е. как тело и душа, но как тело, душа и дух. Здесь дух означает причастность к божественному посредством веры, открытость человека богу. В христианской традиции происходит открытие человеческой духовности, т. е. его свободы, его историчности и его индивидуальности. Дух здесь в собственном смысле слова проявляется в полной мере «по ту сторону реальности». Дух это и есть Бог. Утверждая бессмертие души, христианство допускает реальность трансцендентного мира и одновременно с этим бессмертие и бесконечность человека.

Говоря о духовном опыте, мы говорим об определенной жизненной позиции человека, поэтому в его характеристику входят категории и гносеологии, и этики, и религии. Духовный опыт всегда имеет ценностную основу, он опирается на определенную систему ценностей. Благодаря духовному опыту человек получает возможность обратиться к предельным метафизическим проблемам — что есть человек, что есть бытие, какова истинная основа реальности, что есть благо, красота, истина. Человек живет как бы в двух мирах, двух проекциях своего бытия — во-первых, в мире физической и социальной данности, во-вторых, в мире духовном, ценностно окрашенном. Понять суть и значение человека как особой метафизической реальности можно лишь тогда, когда мы понимаем, что существует реальная глубинная основа — духовная основа — человека и мира. Признание существования этой духовной основы дает возможность не рассматривать мир как простой конгломерат предметов, фактов, событий, но понять и осмыслить развитие мира и жизнь человека.

Однако это осознание возможно благодаря внутренней духовной работе человека. Через собственный духовный опыт человек приходит к пониманию того, что есть некая глубинная реальность, особое духовное измерение бытия, которое является основой смысла. Эта реальность дает основание ценностному ряду — нравственным, эстетическим ценностям, красоте, благу. Но важно то, что путь к этому измерению бытия лежит через трансцендирование человека в глубь своей души, через самоуглубление и самоосмысление. Можно сказать, что открытие этой духовной реальности предполагает, с одной стороны, нашу устремленность к ее познанию, с другой — это есть ответ на наш поиск. Встреча с духовным предполагает выход из собственной самости. Известно, что основной характеристикой личности является ее открытость. Личность возможна лишь с выходом к другому. Однако этот другой является либо высшей ценностью, предстает как духовное, либо человек выбирает другого как низшую ценность, забывает тем самым духовные основания бытия и по существу становится просто вещью в ряду вещей.

Важнейшее значение в духовно-нравственном становлении человека имеет любовь. В данном случае речь не идет о любви в чувственном эмоционально-психологическом плане, а скорее, в плане религиозно-метафизическом.

Как известно, христианская традиция берет за основу понятие «агапе» — духовная любовь. Христианство акцентирует внимание на том, что Бог — это любовь. Он не только совершенный дух, абсолютный разум, но прежде всего — любовь. Агапическая любовь — это любовь-благодать, это божественный дар. Христианство трактует любовь как своеобразный внутренний переворот, происходящий в душе человека. Человек должен внутренне перестроиться, измениться, приобщаясь к божественной любви. Суть христианского учения о духовном смысле любви выражена у апостола Павла: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий… Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится… Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан. А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Посл. К Коринфянам. 13—14). Христианская агапе — это нисхождение Бога к людям. Она есть прежде всего дар. Христианская любовь беспредельна. Она бескорыстный дар Бога.

В современной философии мы видим разное понимание и различную трактовку феномена любви. Так, например, Гегель в «Феноменологии духа» говорит о любви как желании признания. Он говорит о том, что благодаря любви реализуется индивидуальность. У философов этико-гуманистической религиозно-философской направленности мы находим то или иное развитие темы любви. Например, философ и богослов П. А. Флоренский вводит понятие любви в свое учение о познании; у французского персоналиста Э. Мунье любовь связывается с духовной революцией.

Для характеристики любви как феномена духовного опыта нам представляется целесообразным вычленить несколько аспектов. Прежде всего опыт любви связан с кардинальным разрывом человека с прежним порядком вещей. Любовь — это духовное потрясение, которое «вырывает» личность из прежнего состояния. Опыт любви приводит к изменению суммарной жизненной позиции индивида. В этом опыте разрываются внешние, горизонтальные связи, вещные, предметно-упорядоченные. Открывается духовное начало бытия, вертикальные глубинные основы жизни, человека. Жизнь обретает глубинное духовное измерение. Также в самом общем виде можно сказать, что в опыте любви происходит умирание той самости, того человека, который замкнут на себе, самодостаточен, атомарен. Умирает та сущность, поведение и характеристики которой с позиции духовного опыта кажутся узкими, ограниченными и в конце концов неприемлемыми. По-другому это можно выразить следующим образом: через опыт любви и благодаря опыту любви другой, любимый становится частью Я; рождается новая личность, связанная духовно с другими (другим). Человек, переживший опыт любви, выходит за пределы «вещного» мира, обретает специфически человеческие духовные качества. Опыт любви близок опыту мистическому — здесь человек умирает для «этой жизни», чтобы возродиться в новом качестве. Можно сказать по-другому: в опыте любви границы души человека раздвигаются. Происходит специфическая духовная диалектика «потери—обретения»: теряется эгоистичная, замкнутая на себе самость; обретается духовный горизонт, единство с другим (другими). Пережив духовный опыт любви, человек ощущает (часто неосознанно) тоску по Абсолюту, он ищет через и благодаря этому опыту Бога. Мы уже отмечали, что опыт любви есть разрыв прежних связей и отношений. Одновременно с этим этот опыт открывает недостаточность существования в этом мире вне духовного смысла. Человек ощущает абсурдность своего бытия в мире вне абсолютного духовного начала. В опыте любви не только открывается абсурдность прежнего существования человека, но и фиксируется жажда высшего Абсолюта. Однако фиксация этой позиции часто является смутной, она выступает «предзнанием» о должном осмысленном бытии. В диалектике духовного опыта опыт любви раскрывает абсурдность жизни вне ее высшего смысла, он также предстает как путь к Абсолюту.

В опыте любви происходит выход, трансцендирование к другому как к личности. Другой становится опорой. Здесь нет подчинения, здесь происходит открытие другого как равного, самоценного, обладающего собственным бытием. Здесь нет захвата, подчинения, здесь открывается другая личность как имеющая ценность и значимость в своем собственном бытии. Точно также и окружающий мир становится благодаря этому опыту моим миром, но миром,

который имеет собственную самоценность, он не противостоит мне как чуждый, он является родственным, родным. Таким образом мы ощущаем свою родственность миру и другим людям, или, если вспомнить термин французского персоналиста Э. Мунье, свою вовлеченность в этот мир и других людей. Каждый человек имеет цель в себе и в то же время во всех.

Именно благодаря любви возможно отношение к миру и другим людям как к ближнему. Благодаря любви — к другим людям, своей земле, природе — человек начинает ощущать внутреннюю глубокую связь с другими людьми, родиной. Он переживает чувство родственности, внутренней глубокой связи с миром, вовлеченность, включенность в этот мир. Любовь дает возможность выхода к подлинной духовной реальности, поскольку мы становимся внутренне связаны с миром и другими людьми. Это формирует чувство подлинной ответственности человека — «свой родственный» мир и «свои» другие люди не могут рассматриваться как вещи, они уникальны, неповторимы — они то зеркало, в котором мы отражаемся, и они в свою очередь отражаются в нас.

А. И. Осипов

ПРОБЛЕМА ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В ПОСТСОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Распад СССР привел к крушению не только прежних форм организации жизни, но и фундаментальных мировоззренческих и идеологических ценностей. Можно говорить о духовно-нравственном кризисе постсоветского общества. Этот кризис проявляется в падении нравственности, превалировании меркантильных ценностей, росте наркомании, преступности, агрессивности, немотивированной жестокости, пошлости, цинизма и т. п. Иными словами, в обществе наблюдается очевидный рост бездуховности. Условно эту бездуховность можно подразделить на три вида: агрессивно злобную, криминальную; гламурно пошлую, и обыденно бытовую.

Постановка проблемы духовной безопасности предполагает, что существуют стратегические угрозы, опасности в духовно-нравственной сфере. Рост бездуховности представляет собой серьезнейшую опасность духовно-нравственной деградации, эрозии и деформации нравственных норм и забвения духовных ценностей, особенно среди подрастающего поколения, угрожает национальной безопасности нашей страны.

Однако помимо волны бездуховности, захлестывающей общество, наблюдается и противоположная, к сожалению, пока еще не доминирующая тенденция — тяга людей к духовности в контексте религиозного ренессанса нашего Отечества. Это отрадный факт. Тем не менее, как это не парадоксально, здесь тоже существуют серьезные угрозы. Растущий интерес к религии, тяга к духовности в условиях религиозной малограмотности, наивности и доверчивости многих людей создают опасность того, что они могут «загрузиться» ложной духовностью со всеми вытекающими отсюда негативными, разной степени тяжести деструктивными последствиями для своего физического, психического и духовного здоровья.

Встает закономерный вопрос о том, что можно противопоставить этой волне бездуховности и ложной духовности, которые представляют собой большую опасность для духовно-нравственного здоровья нашего народа? В преодолении бездуховности и ложной духовности большую роль может сыграть потенциал православных традиций и ценностей как позитивная альтернатива пустоте бездуховности и лжи нетрадиционной оккультно-мистической духовности. Эту пустоту можно критиковать, но ее надо заполнить позитивной смысловой полнотой. Ложь можно и нужно разоблачать, но выдавить ее можно только истиной, которая должна быть осознана в качестве истины.

Для реализации этой позитивной цели необходимо сначала раскрыть глубину Православия и его значение для человека, культурообразующую роль Православия в формировании образа жизни и менталитета восточнославянских народов. Только после этого можно ставить вопрос об актуализации потенциала православных традиций и ценностей в настоящее время и о путях, формах и методах приобщения к нему подрастающего поколения.

Религиозное возрождение в нашей стране, возвращение нашего народа к своим культурно-историческим и религиозным истокам, предполагает активное сотрудничество государства

с Белорусской Православной Церковью. Чтобы противостоять энтропийному процессу эрозии духовно-нравственных ценностей, требуются объединенные усилия государства, Церкви и общественности, прежде всего педагогической. Необходима целенаправленная и эффективная система духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения, приобщения его к культурно-историческим и религиозным традициям и ценностям нашего народа. В решении этой важной проблемы сотрудничество государства и Православной Церкви особенно актуально. В формировании духовно развитой и нравственно зрелой личности одинаково заинтересованы государство и Церковь.

Сфера духовно-нравственного воспитания и образования является одной из важнейших сфер сотрудничества государства и Православной Церкви. Именно в этой сфере прежде всего и происходит приобщение подрастающего поколения к своим культурно-историческим и религиозным традициям и ценностям. Дело в том, что приобщение каждого вступающего в жизнь поколения к традициям и ценностям своего народа не происходит автоматически, спонтанно. Спонтанно может воспроизвестись только животная природа человека — элементарные потребности, эмоции, инстинкты. А высшие свойства человека, духовные, нравственные, эстетические, сами по себе не произрастут в его душе. Требуются большие и постоянные усилия по их целенаправленному формированию. Если же этих усилий нет или они не эффективны, то рассчитывать на раскрытие в человеке светлого и высокого не приходится.

Точно так же, для того чтобы вырастить культурное растение, необходимы систематические и напряженные усилия. В противном случае через несколько лет невозделанная почва зарастет бурьяном и чертополохом. Сорняки никто специально не сеет. Они произрастают стихийно, сами по себе, без усилий человека. И сколько надо усилий, чтобы выполоть укоренившиеся сорняки. Так и человеческая душа, если ее не возделывать, не развивать лучшие качества, зарастет «бурьяном» страстей и пороков. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II высказал по этому поводу очень точную мысль о том, что если в душе человека нет места святыни, в ней воцаряется мерзость запустения. Острота ситуации усугубляется тем, что помимо стихийных энтропийных процессов духовно-нравственной эрозии в постсоветских обществах происходит целенаправленное пропагандирование, культивирование в СМИ, прежде всего на телевидении, низменных свойств и пороков человеческой души. Причем делается это профессионально и приносит соответствующие плоды. Ядовитое содержимое подается в красочной гламурной упаковке и весьма привлекательно для многих людей, прежде всего для молодежи.

Если не предпринимать никаких усилий по противодействию этой энтропийной эрозии, нас может ожидать духовно-нравственная катастрофа, которая полнее способна уживаться с растущим материальным благосостоянием, с возрастающей сытостью. Может, кто-то и полагает, что нужно сначала накормить людей, а потом думать о пище духовной. Но это ошибочное мнение. Духовность не является функцией сытости. Сытость может породить только стремление к еще более изощренной сытости. Примером тому служит поведение россиян в Куршевеле.

Социально-экономическое возрождение не может состояться без духовно-нравственного возрождения. Ведь от того, насколько человек почувствовал себя человеком, осознал свою сопричастность происходящему, свою ответственность за судьбу Отечества (а не просто страны), от его ценностных ориентаций и приоритетов зависит содержание, характер и направленность социально-экономических и политических процессов. Если человек будет чувствовать себя иждивенцем, то он будет ждать, когда его накормит государство, или надеяться на подачки заморских «благодетелей». Такой человек вряд ли будет уважать себя и свой народ. Его иждивенчество может, скорее всего, принять форму агрессивной требовательности, зависти и преклонения перед заморским «потребительским раем».

Если же человек осознает свое высокое человеческое достоинство и предназначение, почувствует себя ответственным не только за себя, своих детей, но и за судьбу своей Отчизны, станет гражданином и патриотом, то какой человек не станет слепо преклоняться перед Западом. Ощущая свою укорененность в родной традиции, он будет с уважением относиться к другой культуре, сохраняя и обогащая свою культуру.

Богатейший потенциал культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей нашего народа является его исторической памятью, фундаментальным культурно-генетическим кодом, который не лежит на поверхности эмпирически стихийного бытия. На него нельзя «натолкнуться» в водовороте повседневности. Чтобы отдельный человек или поколе-

ние «вспомнили» о своей традиции, нужно тактично и ненавязчиво «напомнить» им о ней, сформировать желание приобщиться к ней и помочь отыскать эту животворящую криницу. Основные усилия для решения этой архиважной проблемы должны быть сосредоточены в сфере образования и воспитания.

Воспитание — процесс сугубо антиэнтропийный, требующий систематических, напряженных усилий. Если пустить воспитание на самотек, то образование сведется к обучению и будет неполноценным. Одних знаний и умения их применить недостаточно для воспитания личности. Вызывает тревогу наметившаяся в Беларуси и России тенденция сворачивания гуманитарного образования под предлогом обеспечения инновационного развития. Но последнее не может быть осуществлено без всесторонне образованной личности. Но даже просто знаний об истории, культуре и религии своего народа недостаточно. Если эти знания не задели глубинных струн души становящейся личности, если она осталась равнодушной к полученной информации, то она не ощутит эту культурно-историческую и религиозную традицию как свою, родную, в которую корнями проросла ее душа. Поэтому нравственный и гражданский долг педагогов, наставников — не только правдиво, живо и интересно рассказать воспитанникам о своей культуре, но и ненавязчиво помочь им сформировать уважительное к ней отношение, что является необходимым условием приобщения к ней.

В. В. Позняков

ПРОБЛЕМА ДУХОВНОСТИ В СИТУАЦИЯХ СОВРЕМЕННОГО РИСКА

Понятие «духовность» принадлежит к ряду так называемых субъективных категорий: счастье, смысл жизни, самореализация и др. Оно выражает особое состояние самосознающего субъекта, ориентированного на высшие ценности. По своему содержанию они могут различаться у человека, принадлежащего к той или иной конфессии, так и не пришедшего пока к вере. Однако общим все же для них будет полагание себя в мир не обыденных экзистенциальных сущностей. Средством такого самоопределения являются поиски ответов на вечные вопросы бытия, в которых индивид осмысливает свою связь с миром и определяет самого себя в нем. Осознание (нередко к исходу жизни) абсолютных ценностей добра, любви, истины, красоты становится основанием духовности как состояния соотнесенности себя с высшими смыслами духовного бытия. В таком понимании духовность сопряжена прежде всего с нравственной чистотой: я живу по законам любви и добра вне зависимости от причиненного мне зла или узкофункционального, прагматического отношения ко мне другого. Подобное состояние сопровождается постоянной рефлексией, в которой опыт собственного существования подвергается взыскующей проверке на соответствие высшим ценностям.

Человек соотносит себя с идеалом, который может носить характер божественного абсолюта или быть метафорическим символом, сформированным на основе жизненного опыта. Если мы признаем, что назначение человека есть приближение к образу и подобию Божьему, то стремление к духовному исполнению себя определяется духовностью, в логической форме явленной как обобщенная характеристика состояния человека, пребывающего в беспрестанном самосозидании — движении на пути к символическому образу, выработанному тысячелетиями культуры. Такое стремление в своем содержании и пафосе сопрягает человека духовного с вечностью. Заметим при этом, что, стремясь к образу и подобию Божиему, важно не идентифицировать цель с конечным результатом. Гордыня может сделать заложником цели не только себя, но и других: отдавая жизнь за истину, можно отдать и жизни других.

Духовность коррелятивна, т. е. «соответственна» философскому поиску с его стремлением к предельным основаниям смыслового прочтения предмета философского рассмотрения. Философский анализ проблемы духовности состоит, следовательно, в приближении к сущности духовности и осознанной невозможности обрести ее конечный смысл. Само приближение возможно как поиск духовных оснований жизни. Следовательно, духовность в процессуальном плане есть беспрестанное ваяние человеком себя по возвышенному образу; это есть процесс нравственного очищения и возвышения. В таком состоянии, возвышаясь над суетностью повседневного бытия (не обязательно порывая с ним связь), человек помещает себя в горизонты вечности. Одни становятся философами по избранию, другие — по призванию, но лишь немногие — мудрецами.

Определение сущностных параметров духовности является предпосылкой ее изучения в конкретном культурном контексте. Э. Гуссерль писал: «... мышление чистых сущностей — мышление несмешанное, т. е. не соединяющее факты и сущности, — требует высматривания сущностей в качестве обосновывающих оснований <...> Эйдос, чистая сущность может интуитивно воплощаться в данностях опыта, в данностях восприятия, воспоминания и т. д., однако равным образом и в данностях просто фантазии» [1, с. 40]. Следовательно, определение духовности как относительно устойчивого, сущностного состояния индивида позволяет фиксировать формы проявления «человека духовного», пребывающего в возвышенной, преодолевающей обыденность повседневности духовной ауре. Такими признаками могут быть виды предпочтительной деятельности, поступки, те или иные реакции, включая и эмоциональные формы, соблюдение традиций (обряды, культы, обычаи, традиционные праздники), семиотические выражения в первичных и вторичных знаковых системах и др. Конечно, все это есть лишь неотчетливые слепки сущностных течений внутреннего мира человека. Тем не менее можно утверждать, что одухотворенная направленность личности возможна как таковая, поскольку она задает связь между различными состояниями ее духовности, лишь приблизительно отображаемыми в формах внешнего выражения. Это, в свою очередь, позволяет анализировать духовное развитие субъекта во множестве проявлений при условии, что аналитик держит в поле исследовательского зрения некий инвариант духовности как возвышенно-духовного состояния человека.

Духовность связана не только с самоопределением человека в мире духовных сущностей, но и с выбором в реальном опыте повседневной жизни. Поскольку индивид всегда пребывает в различных культурно-цивилизационных контекстах, то соблазны подстерегают его гораздо более изощренные и неожиданные, чем он предполагал в начале пути к своему возвышению. Находясь на пути духовного самосовершенствования, он нередко переживает внутренний разрыв: слишком велики искушения бездуховного существования. Таковы соблазны риска в сфере культуры, точнее, цивилизации.

Понятие риска выражает степень неопределенности, устанавливаемую в контексте отношения субъекта к условиям своего существования. Риск связан со способностью человека принимать решения в ситуации неопределенности. Источниками неопределенности могут быть нелинейность развития системы, стратегические игры как неопределенности намерений «игроков», переходный характер системы из хаотического в равновесное состояние, определенный «динамический режим» ее развития, недостатки знаний о системе и др. На учете таких обстоятельств основываются методики и технологии управления рисками, которые всегда носят относительный характер и выражают возможности субъектов в конкретной сфере. Разрабатываются различные модели оптимизации принимаемых решений (подробнее см. [2, 3].

Понятие риска, следовательно, выражает отношение между обстоятельствами развития человека, его жизнедеятельности и необходимостью определять себя в них. В принципиальном плане самоопределение может располагаться в пространстве между двумя крайностями: тотальная зависимость от культурно-цивилизационной среды и самодостаточность индивида, сознающего опасности и соблазны последней и способного либо дистанцироваться от нее, либо изменить ее. При этом нужно осознавать действие не только вполне адресных сил, но обезличенных процессов отчуждения, довлеющих над индивидом.

Применительно к теме нашего выступления проблема духовности связывается с ситуациями риска в сфере воспитания. Они могут быть условно классифицированы по признаку, во-первых, тех контекстов, которые причастны к воспитанию человека и которые оказывают существенное влияние на него, во-вторых, неопределенность обращает нас к практике воспитания, т. е. к содержанию, формам, методам, средствам и результатам. Добавим к этому перечню необходимость рефлексии по всем составляющим воспитания.

Современные ситуации риска применительно к воспитанию, т. е. духовному и физическому ваянию личности, реально многообразны и потенциально бесконечны. Но среди тех, которые оказывают непосредственное воздействие, выделяются семья, учреждения образования, место работы (организация, предприятие и т. п.) и средства массовой информации. Особое место здесь занимает церковь. Если мы рассматриваем неопределенности в указанных сферах, то мы должны определить области потенциального риска и обозначить хотя бы кратко их содержание. Более того, важно, чтобы список неопределенностей имел логические основания деления. Полагаю, что в основании классификации должны лежать универсальные основания культуры, такие, которые охватывают практически все области, существенно вли-

яющие на воспитание человека. Иными словами, такие базовые элементы культуры могут выполнять интегративную функцию относительно всех указанных сфер возможного риска. Основные неопределенности, дискредитирующие усилия по формированию духовной личности, в кратком изложении сосредоточены в следующих областях:

область ценностного содержания (неопределенность идеала и культ потребительского сознания; дегуманизация ценностных отношений; ориентация ценностного сознания субъекта на так называемые материальные ценности, тотализирующие его сознание; смещение системы оценок в область узко функциональной пользы);

область деятельности: увеличение количества сложных деятельностей и депрофессионализация на этом фоне; неосознанность профессиональной и внепрофессиональной деятельности как культуротворческих; постепенная утрата культурно-аутентичных видов деятельности;

область языка (семиотический аспект): полиглотизм современной культуры, множественность культурно-коммуникативных потоков и опасность утраты возможности понимания; неудовлетворительное владение языками культуры, что затрудняет интеграцию в культурные пространства и в качестве обратной реакции имеет стандартизацию коммуникативных и выразительных средств;

область трансляции: вытеснение традиционных форм трансляции; богатство опыта в его образцах и их явно недостаточная актуализация в СМИ; реальность симулякров культурных ценностей, которая воспроизводит саму себя;

область пространства и времени культуры: обеднение воспитательной среды и необходимость формирования культурно обогащенных воспитательных пространств; ускорение темпов культурно-цивилизационного развития с непредсказуемыми последствиями.

В настоящее время сформировалась цивилизационная среда, которая образует естественное пространство повседневного существования общества и индивидов, отчужденных от культуры в ее достижениях. Культурное самоопределение людей осуществляется в среде, признаваемой ими за подлинную культуру и с редким постоянством воспроизводимой средствами массовой коммуникации. В ситуации, когда отсутствует выбор, массовые трансляции становятся единственным пространством культурной идентификации людей, воспринимаемым и принимаемым как культурное, но таковым не являющимся. Если на уровне индивидуального выбора это можно как-то извинить и даже компенсировать, признавая за индивидом право на свободу самоопределения, то на уровне институциональном этого сделать нельзя. Трансляция продукта для массового потребления утверждает и актуализирует такое содержание как единственную или приемлемую культурную реальность. Она становится фактором жизни современного человека, который в ситуации омассовления культурного пространства слабо представляет себе подлинные ценности и способы приобщения к ним. Парадокс состоит в том, что позиционирование индивида в таком псевдокультурном пространстве оправдывает сами формы трансляции. Как писал Г. П. Щедровицкий, «массовое самоопределение людей в некоторой рамке, которую они признают как реальность, актуализирует эту реальность» [цит. по: 4, с. 7].

Средства массовой информации, технологии различного рода (информационные, политические, управленческие, образовательные и др.) беспрестанно порождают новые ситуации риска. Их опасность заключена не только в непредсказуемости процесса и последствий. Гораздо существенным является то, что готовится пища повседневного спроса, формируется привычный образ жизни, в котором почти не остается места для того, чтобы в суете выживания остаться наедине с высоким и возвышенным. Сложилась новая «чистая сущность» (Э. Гуссерль), определениями которой являются понятия бездуховности, отчуждения, грубой функциональности, насилия, жесткости, превращения человека в предмет функционального использования, в своеобразный придаток современных технологий, как бы оправдывающий их существование. Современная псевдокультура, пожирая пространство, время и содержание культурного бытия человека, поглощает и его самого едва ли не в физическом смысле. Как писал поэт, «Пацаны, которым делать нечего, / Для кого безделье — благодать, / Детективы смотрят днем и вечером. / Учатся по фильмам… / Убивать. / Им подскажут, где достать оружие, / Как взломать замок и дать под дых… / И отдаст ворью награды труженик, / В сорок пятом получивший их» [5, с. 15]. М. Мамардашвили также говорил о «периоде уже затянувшегося одичания сознания…» [6, с. 10].

Современный человек по-своему портретирует общество и состояние его культуры, являющейся средой его существования. Мы являемся свидетелями дискредитации духовности, ее девальвации. Дегуманизация человека и условий его существования, превращение его в игрушку анонимных сил в веке двадцатом, в начале нашего столетия обернулись безудержным стремлением к обретению духовной компенсации за обман и разочарования. Однако пути такого движения оказываются нередко противоположными по направленности. Одни обретают свое призвание в поиске собственного образа содержательной духовной жизни, другие, подобно персонажам И. Босха, стремятся урвать свой клок с «Воза сена» словно для того, чтобы отпраздновать свой праздник жизни на «Корабле дураков».

Ситуация риска может быть прочитана по многим порядкам: содержание транслируемых фрагментов, удаленных от высокой культуры; формы самой трансляции, нередко рассчитанной на эпатаж; разрыв контекстов и вторжение во внутренний мир человека (агрессивность рекламы); трансляции однопорядковых сущностей потребительской культуры; низведение человека до уровня функции и обесценение человеческой жизни в культе насилия, жесткости и аморализма; преобладание зрелищности над творческим участием. Святейший Патриарх Кирилл с болью констатирует: «Мы наблюдаем и то, что из телевидения и радио уходит национальная и даже общечеловеческая культура. Происходит безудержный рост антикультуры, пропаганда секса, насилия, развратного и преступного образа жизни. Насилие навязывается в качестве единственного способа разрешения конфликтных ситуаций, изменения порядка вещей. Запущены в действие колоссальные средства направленного воздействия на человека с целью кардинального изменения его менталитета и поведения — изменения, к сожалению, не в лучшую сторону» [7, с. 86—87]. Таким образом, неопределенность ситуации риска трансформируется в определенность нерасчлененного в себе потока низкокачественной продукции преимущественно развлекательного толка. В целом, закрепилась парадоксальная ситуация, когда огромные богатства национальной и мировой культуры мертвым грузом лежат в ее запасниках словно для того, чтобы не стать достоянием широких слоев населения.

Трансляционный сектор культуры постоянно воспроизводит ситуации риска. Все шире и глубже становится пропасть между колоссальными достижениями человеческого гения и убогой реализацией таких возможностей в экономике, политике, в информационной сфере. Духовность становится проблемой в ситуациях бездуховности. Они постоянно воспроизводятся в СМИ (нерепрезентированность культурных образцов, серьезно немотивированное исключение канала «Культура» из общенационального телевещания), в системе образования (подмена воспитательного процесса обилием проверок и бумаготворчества; сокращения гуманитарных дисциплин), в области управления (рецедивы бюрократизма, неспособность части руководителей работать в кризисных ситуациях), в предпринимательской сфере (прибыль любой ценой), в политике (нежелание оппозиции занять конструктивную позицию), в усилении технократических тенденций. Культурное время аудио-визуальных трансляций заполняется трансляциями сериалов. Образовательных программ практически нет. Как никогда актуально высказывание Януша Корчак: мы — взрослые — «играем с детьми краплеными картами».

Риск этот особого плана. Его последствия отодвинуты во времени, т. е. сам риск обнаруживает себя в перспективе — близкой, средней или отдаленной. Последствия некоторое время не явлены в своей определенности и конкретике для физического и духовного здоровья индивида и нации, подобно раковой опухоли, симптомы которой субъективно могут и не ощущаться.

Духовность можно рассматривать со стороны ее содержания, функционирующего относительно обособленно от указанных контекстов. Это есть выход за пределы повседневности не в смысле порывания связей с ней, но в смысле освобождения от неопределенности риска как конечной детерминанты индивидуального сознания и поведения. При таком понимании ситуация риска, преодолеваемая в сфере духа, есть освобождение от нее, но не предотвращение ее. Этот поиск, зачастую с драматичным и даже с трагическим исходом, по-своему свидетельствует об уровне личностного развития. Самодостаточная индивидуальность — свободная личность, способная в мире духовном преодолеть прозаизм повседневного существования. Это, разумеется, не означает презрения к телесному как обители духовного. Имена матери Марии, Я. Корчака как будто для того остаются в памяти культуры, чтобы оттенить драматизм повседневного существования, когда, как отмечал Сартр, трагедия жизни одного человека не воспринимается как трагедия и, следовательно, умножает драматизм разорванного, отчужденного и несчастного существования. Такая личность являет собой не только драматизм собственных поисков, но и кричащие противоречия своего времени и культуры.

Как альтернативу рисковым ситуациям важно формировать у индивида способность к самостоятельному и ответственному выбору в мире духовных сущностей. Конкурентоспособность нашей страны в условиях господства массовой культуры может прирастать развитой духовной культурой во всех сферах жизни, в основании которых должно лежать нравственное начало. Является ли такое положение дел утопией? Думаю, что нет. Накопленный плодоносный слой культуры, опыт трагедий и ошибок и их осмысления (достаточно ли был он осмыслен?) делают возможным построение общества, страны и государства на основе высоких и возвышенных ценностей и приобретений мировой культуры и цивилизации. Это главный фактор инновационного развития страны. Наступает время, когда не быть «идеалистом» — стыдно.

Литература

1. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию / Э. Гуссерль. — М.: Академический Проект, 2009.
2. Рузавин, Г. И. Неопределенность, вероятность и прогноз / Г. И. Рузавин // Вопр. философии. — 2005. — № 7. — С. 65—78.
3. Позняков, В. В. Многоликий риск и его минимизация / В. В. Позняков // Наука и инновации. — 2009. — № 8. — С. 67—70.
4. Переслегин, С. Самоучитель игры на мировой шахматной доске / С. Переслегин. — М.: АСТ; Спб.: Terra Fantastica. — 2005. — 619 с.
5. Дементьев, А. Мое спасенье в слове / А. Дементьев // Лит. газ. — 2006. — 27—31 дек. — С. 15.
6. Мамардашвили, М. Философия — это сознание вслух / М. Мамардашвили // Юность. — 1988. — № 12. — С. 9—13.
7. Быть верным Богу. Книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом. — Минск: Белорус. православ. Церковь, 2009. — 592 с.

О. А. Павловская

ПРОБЛЕМА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ ВЫЗОВОВ И УГРОЗ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Мировое сообщество, отвечая на вызовы глобализации, в то же время столкнулось с множеством новых проблем, многие из которых представляют реальную угрозу самому человеческому существованию. Сегодня необходимо признать, что угрожающим фактором для существования человека и человечества становится разразившийся духовный кризис. Его проявление непосредственно связано с резким обострением социально-психологической обстановки, падением нравов, расшатыванием национальных традиционных устоев, утратой смысложизненных ориентаций человека, что, в конце концов, ведет к деградации личности, дегуманизации социальных отношений, распространению таких асоциальных явлений, как наркомания и алкоголизм, моральная распущенность и проституция, духовное рабство и торговля людьми.

Транзитивное состояние современного общества, наряду с расширением возможностей для проявления креативных способностей людей, развития научно-технических знаний, освоения новейших технологий, содержит в себе значительный по своим масштабам деструктивный потенциал, вызванный как противоречиями и последствиями капиталистической системы отношений и техногенной цивилизации, так и остротой социально-гуманитарных проблем, связанных с вступлением в новую фазу социального развития — информационную.

Для того чтобы отчетливее представить всю серьезность положения, необходимо обратиться к истории, в ходе которой неоднократно проявлялось пагубное влияние духовного кризиса на жизнь социума. Обратимся, в частности, к Библии как памятнику мировой культуры, в которой нашли отражение различные исторические факты и явления. Так, в Книгах пророков содержатся многочисленные откровенные описания различных моральных пороков, правонарушений, способов унижения и угнетения людей, характерных для Римской империи еще в период до нашей эры. «Клятвы и обман, убийство и воровство, и прелюбодейство крайне распространились, и кровопролитие следует за кровопролитием... Не стало милосердия на земле, нет правдивых между людьми; все строят ковы, чтобы проливать кровь, каждый ставит брату своему сеть. Руки их обращены к тому, чтобы уметь делать зло; начальник требует подарков, и судья судит за взятки, а вельможи высказывают злые хотения души своей и извращают дело» [1]. Описанные в библейских книгах явления морального разложения и духов-

ного падения воочию наблюдаются и сегодня. Разница заключается лишь в том, что в свое время такого рода моральный фактор стал одной из основных причин падения могущественной Римской империи, но не всего мира. Сегодня же, когда в мире существуют и совершенствуются различные виды оружия массового поражения, когда экологические проблемы приобретают глобальный характер, этот фактор способен привести человечество на край гибели. В свое время в условиях Римской империи и после ее крушения преодолению духовного кризиса способствовало появление и распространение христианства как нового мировоззрения с явно выраженной антропологической и этической сущностью.

Сегодня в научном сообществе, политических кругах, общественном мнении все более обращается внимание на такой феномен, как духовно-нравственные ценности, непосредственно с их приоритетным развитием связывают успешную реализацию социальных проектов. Многие ученые и политики говорят о необходимости глобальной мировоззренческой или духовной революции. По мнению известного российского философа П. С. Гуревича, «в современном мире произошла грандиозная этическая революция» [2, с. 144]. Добавим, что пока еще только начинает ощущаться на уровне общественного сознания острейшая необходимость в новой революции человеческого духа, в должной мере еще не осознаются и не оцениваются ее сущность и значение для будущего социального развития, не всем еще понятно, что главным «местом» ее осуществления является прежде всего внутренний мир самого человека.

В условиях глобализации угроз жизнь современного человека подвержена практически постоянным опасностям и рискам, сопряжена со всевозможными стрессами, переживаниями, потерями. В настоящее время в качестве реальной угрозы человеческому существованию заявил о себе международный терроризм, серьезную опасность несут всевозможные кибератаки, по утверждению многих аналитиков, современный мир находится в состоянии нового вида войны — информационно-психологической. С морально-психологической точки зрения многое в сегодняшней жизни напоминает страдания и испытания человеческого духа, ощущаемые им в периоды военных лихолетий.

В этой связи уместно вспомнить известного русского философа И. А. Ильина и проанализированное им основное нравственное противоречие войны. Суть его заключается в том, что «война как будто переворачивает наши добрые побуждения и наши нравственные принципы в некоторых основных отношениях. Сознание беспомощно стоит перед непонятным и этически невозможным явлением: по-видимому, совесть дает сразу на один вопрос два противоречивых, два взаимоисключающих ответа». По словам Ильина, совесть человека, будь то в религиозной трактовке как воплощение голоса Божьего, будь то в кантовском понимании как проявление голоса разума, и в любом случае как последний и высший источник нравственной очевидности, в условиях войны начинает утрачивать свои регулирующие функции, появляется такое состояние, как «сомнение совести». Такое состояние внутренне подавляет личность, духовно истощает ее. «От этого раскалывающего и обессиливающего душу чувства люди спасаются как кто может, стремясь в огромном большинстве случаев уже не к нравственной правоте и сознательности своего решения, а к его наименьшей жизненной и житейской обременительности». Заглушая голос совести, человек вынужден приспосабливаться к сложившимся сложным жизненным обстоятельствам, по существу растворяться в них, утрачивая свою самоидентичность. «Человек уговаривает и заговаривает себя, он вытесняет из сферы сознания тяготящее и мучительное неодобрение своего жизненного пути и приноровляется жить так, как если бы этого вытесненного вовсе не было» [3].

Главной этической проблемой во время войны является вопрос об убиении человека человеком. В условиях современных социальных коллизий этот вопрос также является чрезвычайно актуальным. Наряду с физическим убийством и самоубийством человека, в обществе получили широкое распространение различного рода явления, свидетельствующие о деградации личности, растлении ее души, моральном падении. По мнению Ильина, «убийство есть истинный акт жизненного и душевного саморазрушения, выполненный над собою». Именно совесть как ведущий внутренний механизм саморегуляции способна пробудить собственно человеческое в человеке, установить внутри него связь между сугубо личным, индивидуальным и общечеловеческим началом. «Кризис, переживаемый убившим, оказывается еще более глубоким оттого, что самый акт убийства устанавливает между ним и павшим от его руки особую, мучительную по своей интенсивности и по отсутствию творческой перспективы духовно-нравственную связь. И в этом выражается с полною очевидностью невозможность для человека разрушить духовную ткань человеческого всеединства» [3].

Ильин особо выделяет так называемое «самое поверхностное нравственное противоречие, которое встает в душе человека во время каждой войны». В этом случае человек вынужден в силу обстоятельств и независимо от своей воли участвовать в военных действиях, подчиняясь внешней организующей силе государства. Оказавшись в этой ситуации, человек по принуждению совершает убийство других людей, и это все равно ни в коей мере «не может быть одобрено совестью и должно быть принято нами как новая вина наша со всем мужеством и со всей бодростью сознательно живущего духа». По мнению Ильина, осознание человеком своей вины, именно в этом заключается возможность нравственного очищения и обновления, возвращения «нашего доверия к голосу совести» [3].

Современная социокультурная ситуация отчетливо показывает не только теснейшую связь в современном мире каждого отдельного человека и человечества в целом, но и то, что глобализация угроз привела к парадоксальному состоянию, с одной стороны, когда человек как физическое и духовное существо становится главной мишенью поражения, с другой — когда человек, его воля и интеллект превращаются в главное орудие поражения. Основным «полем битвы» становится внутренний мир человека, победа или поражение в котором начинают напрямую зависеть от уровня развития его духовно-нравственной культуры, от степени освоения им общечеловеческих гуманистических ценностей и национально-культурных традиций.

Сегодня, как никогда ранее в истории, человеческое сообщество реально начинает понимать, что без осознания и решения в глобальном масштабе социально-этических и духовно-культурных проблем, без нравственно-гуманистического просвещения и воспитания личности невозможно предотвращение военных и террористических угроз, разрешение актуальных социально-экономических, политических, экологических проблем, достижение успехов в научном познании мира.

Литература

1. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. — М., 1993. — 1370 с.
2. Гуревич, П. С. Кризис ценностных ориентаций / П. С. Гуревич // Личность. Культура. Общество. — Том X. — Вып. 5—6 (44—45). — М., 2008. — С. 135—149.
3. Ильин, И. А. Основное нравственное противоречие войны / И. А. Ильин [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http: www.pobeda.ru/content/view/8643/200. — Дата доступа: 17.10.2009.

П. У. Баркоўскі

ПАГРОЗЫ РАЗВІЦЦЮ І ПЕРААДОЛЕННЕ КРЫЗІСУ ЧАЛАВЕЧАГА ІСНАВАННЯ

Немагчыма ўявіць існаванне чалавека па-за межамі трох найбольш істотных складнікаў яго жыцця — прасторы прыватнага бытавання, якая ўключае ў сябе асабовыя і інтымныя аспекты існавання; сферы публічнай актыўнасці, акумуляцыяй якой з'яўляецца грамадска-палітычнае жыццё; і, нарэшце, вымярэння духоўнага жыцця, увасобленага на ўзроўні культуры. Усе гэтыя складнікі не толькі прадвызначаюць фарміраванне і практычнае дастасаванне чалавечага светапогляду, але і дэтэрмінуюць магчымае развіццё асобнага чалавека і сацэльных грамадстваў. Іх супярэчлівасць альбо відавочная стагнацыя прыводзяць да маштабных крызісаў духоўна-маральнага кшталту і могуць зусім негатыўна адбіцца на будучым развіцці чалавецтва.

Але тое, што мы ў стане назіраць сёння, трапна ўпісваецца ў акрэсленую вышэй схему светапогляднага крызісу, што вызывае пэўнае «сплашчэнне» свету. Прыватнае існаванне нельга адмыслова адрываць ад публічнага, як пра тое справядліва заўважае нямецкая даследніца Г. Арэнд, хаця б дзеля таго, што прынцыпы, на якіх мы грунтуем вымярэнне ўласнага асабістага існавання — рэлігійна-маральныя каштоўнасці, культурніцкія нормы і правілы, — існуюць пераважна ў вымярэнні публічнага, адкуль мы іх і пераймаем на ўласны густ.

Аднак найгалоўны прынцып, які зараз пануе над гэтымі дзвюма сферамі — гэта прынцып радыкальнага плюралізму і рэлятывізму, які нямецкі філосаф М. Хайдэгер акрэсліў праз вызначэнне «еўрапейскі нігілізм». Тое, што мы сёння прызвычаіліся аналізаваць пад назвамі постмадэрнага мыслення, культуры або спосабаў існавання, паўстае на тле разбурэння традыцыйных сістэм каштоўнасцей. І перад усім найгалоўнай з іх — каштоўнасці Бога, канец якой яшчэ ў XIX ст. абвясціў Фрыдрых Ніцшэ.

Разбурэнне іерархіі каштоўнасных парадкаў вядзе да фарміравання светапогляду, які надзвычай талерантны да любых каштоўнасцей і не схільны бачыць нават супярэчнасці між імі. Рэлятывізацыя сістэмы каштоўнасцей выклікае духоўную непераборлівасць і нежаданне свядома абіраць уласную норму існавання — гэта аказваецца справай выпадку, дыялогу напластаваных культур і традыцый, панаваннем эстэтычнага канону (пад дэвізам «гэта мне больш падабаецца» замест «я лічу гэта вартым»). Падобная непераборлівасць і рэлятывізм прыватнага розуму і грамадскай думкі прыводзяць да сапраўднага нігілізму — адмаўлення ад веры ў пазітыўныя каштоўнасці і гадавання нішчымнасці — нас больш нічога не цікавіць, мы верым у нішто, працуем і адпачываем без гранічнага адказу на пытанне, а дзеля чаго? Скуткам падобнага размывання сістэмы светапогляду робіцца «мазаічная свядомасць» сучаснага чалавека, якая не мае пэўнага стрыжня, але выглядае як пярэсты набор розных думак, традыцый, норм і г. д. Гэта выглядае як страта вектару далейшага развіцця і абрынанне ў безліч вобразаў жыцця, што істотна дэфармуе прастору прыватнага існавання чалавека.

Далей, што датычыць сферы грамадска-палітычнага існавання, дзе чалавек знаходзіць сябе разам з іншымі і набывае прагу да канструявання і ўвасаблення базавых каштоўнасцей — справядлівасці, свабоды, веры і г. д. Яна, у сваю чаргу, таксама наскрозь прасякнута сімптомамі згаданага нігілізму. Калі грамадства цягам некалькіх апошніх стагоддзяў пазбывалася рэлігійнай прычыны свайго развіцця, намагаючыся здзейсніць сябе ў якасці цалкам сэкулярызаванага, яно перад усім прапанавала падставіць на месца веры паняцце «свецкай веры» — ідэалогіі. Апошняя вызначалася як скардынаваная сістэма каштоўнасцей, прынцыпаў, норм, правіл і механізмаў іх інтэрпрэтацыі, якая павінна была забяспечыць праект прагрэсіўнага грамадскага развіцця па-за межамі рэлігійнай веры. Гэта спрычыніла тое, што бадай усё XX ст. адбывалася пад знакам эпохі вялікіх ідэалогій, альбо, па вызначэнні Ф. Ліатара, «вялікіх наратываў» — камунізму, лібералізму, нацызму і г. д. Відавочныя заганы паслядоўнага ўвасаблення падобных ідэалогій, іх пераважна дэгуманістычная сутнасць і крайні цынізм у дачыненні да чалавечага існавання спрычынілі адмову ад колішніх спроб забяспечыць існаванне грамадства на базе абсалютызаваных каштоўнасцей — справядлівасці, свабоды, еднасці. Адзіная каштоўнасць, якая засталася ў якасці вызначальнай, магчыма і таму таксама, што яна не дэтэрмінуе грамадскі прагрэс, а хутчэй, кансервуе наяўны стан грамадства, — гэта каштоўнасць дабрабыту, альбо спажывання. Эканамічная логіка развіцця грамадства застаецца на сёння пераважнай тэндэнцыяй, якая вызначае ўсе асноўныя сферы публічнай актыўнасці, у тым ліку і палітычнае жыццё.

Грамадства спажывання зараз функцыянуе, паводле вызначэння французскага інтэлектуала Гі Дэбора, як «грамадства спектаклю», паколькі ідэалогія спажывання спараджае спрошчаную мадэль свету, дзе вобразы і выявы ў іх сімвалічнай злучанасці замяняюць рэальныя рэчы і адносіны, што стварае глабальны спектакль — кірмаш вобразаў жыцця. Схемы падвышанага спажывання транслююцца на ўсіх узроўнях, яны ўздзейнічаюць на светапогляд чалавека, скіраваны на атрыманне здавальнення ад прадуктаў матэрыяльнай і духоўнай культуры як прадметаў раўнаважнага спажывання. У гэтым разе мэты індывідуальнага і грамадскага існавання рэдукуюцца да забеспячэння эфектыўных механізмаў спажывання і ўключэння кожнага ў гэты працэс. Рэлятывізм і каштоўнасная індыферэнцыя не ўплываюць на стан спажывання радыкальным чынам, бо мадэль «сусветнага гіпермаркету» мае на ўвазе магчымасць суіснавання зусім розных па якасці і кошце тавараў, попыт на якія можна стымуляваць шляхам разгорнутых рэкламных кампаній, што не толькі актывізуюць існыя, але і спараджаюць уяўныя патрэбы ў чалавека. Зрэшты, падобны прынцып грамадскага і прыватнага існавання таксама выклікае крызіс светапогляду, паколькі выбары ў межах мадэлі спажывання пераважна ўяўныя і абумоўленыя звонку, а чалавек праграмуецца на трапны лад спажывання з дапамогай вельмі ўспрымальнай і кіруемай каштоўнаснай сістэмы.

У галіне палітыкі ўздзеянне ідэалогіі спектаклю выяўляецца перад усім у кансервацыі існага грамадска-палітычнага парадку праз ператварэнне прасторы палітычнага як вымярэння свабоды ў абсяг постпалітыкі, які, па вызначэнні расійскага філосафа А. Дугіна, можа быць акрэслены праз паняцце дэзанталагізацыі палітыкі — палітычнае пазбаўляецца рэальнасці свайго быцця, замест якога прапануецца ладны палітычны спектакль, дзе словы страчваюць свой першапачатковы сэнс, грамадскі выбар губляе сваю значнасць, пазіцыя асобнага чалавека пераўтвараецца ў пазіцыю пасіўнага назіральніка, які ніяк не ўплывае на ход падзей і можа адно спажываць навязаныя яму вобразы. Верагодна, апошняй тэндэнцыяй можна з большага патлумачыць значны сацыялагічны факт — паступовае знікненне інтарэсу да

палітыкі і палітычнай актыўнасці ў большасці грамадстваў. Праз навязванне каштоўнаснага рэлятывізму і шматінтэрпрэтатыўнасці паняццяў, якія ўвасабляюць грамадскія ідэалы, палітычнае вымярэнне нашага жыцця паступова пераходзіць у фармат тэлевізійнага шоу, спектакля, які мы спажываем, як і шмат якія іншыя рэчы.

Нарэшце, можна зафіксаваць панаванне агульнай тэндэнцыі да фарміравання культуры вобразаў, што забяспечвае духоўнае вымярэнне грамадству спажывання, або спектакля. Галоўнай ідэалогіяй існавання культуры ў большасці краін робіцца ідэя прадавальнасці і спажывальнасці культурнага прадукту: культура мае забяспечваць культурную патрэбу, а твор культуры — гэта грамадска значны тавар. Асноўнай логікай развіцця культуры ў такім выпадку будзе стварэнне неабмежаванага попыту на культурны прадукт, што не ставіць сабе за мэту нішто іншае, як быць упадабаным будучым спажыўцом, светапоглядная сістэма якога разбураная рэлятывізмам і праз тое лёгка прыдатная для маніпулявання. Задачы, якія ставіць перад культурай грамадства спажывання, — гэта больш не развіццё чалавечай прыроды, яго духоўнасці і г. д., але татальная прапанова, што мае забяспечваць канкрэтныя патрэбы на адпачынак — «культурная індустрыя».

Такім чынам, калі падвесці рахунак, атрымліваецца, што адной з найбольш пагражальных магістральных тэндэнцый чалавечага існавання, якую можна дыягназаваць на сёння, з'яўляецца рэлятывізацыя каштоўнаснай сістэмы і светапогляду чалавека на ўсіх узроўнях, што спрычыняе яго маральны і інтэлектуальны нігілізм, культуру і палітыку спажывання. Апошнія, у сваю чаргу, пагражаюць карэнным чынам знішчыць умовы для далейшага развіцця чалавека і грамадства, бо кансервуюць наяўны стан разгубленасці і зачараванасці вобразам.

Магчымым пераўзыходжаннем падобнага стану рэчаў можа быць нейкі фундаментальны зрух, які абавязкова павінен закранаць усе азначаныя сферы чалавечага існавання — прыватную, публічную і духоўную, — бо спроба пераадолець тэндэнцыю, якая склалася толькі ў адной галіне, верагодна, не дасі рады. Перад усім, на прыватным узроўні напрамак падобнага пераадолення можа мець на ўвазе вяртанне да трывалай сістэмы каштоўнасцей і «моцнага» светапогляду — шляхам рэнесансу пераасэнсаваных на новы лад альбо новых маральна-рэлігійных каштоўнасцей дзеля пераадолення стану нігілізму. Што да грамадска-палітычнага ўзроўню, дык гэта можа мець на ўвазе вяртанне да сапраўднага сэнсу палітычнага дзеяння, узнаўленне палітычнага вымярэння на тле каштоўнасцей грамадзянскай ініцыятывы. І, нарэшце, правакаваць пераадоленне культуры спажывання праз знаходжанне новых механізмаў духоўнага здавальнення, радасці, неабцяжаранай здабываннем карыснага, гадаванне новай культурнай патрэбы. І традыцыйныя рэлігійныя і маральныя каштоўнасці зноў могуць тут прыдацца.

Ю. В. Власова

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Отличительной особенностью современной системы образования следует считать, как ни странно, предъявление минимальных требований к личностному развитию человека, невзирая на то, что именно последние формируют человека. Поэтому кризис мирового образования состоит как раз в том, что оно в своих тенденциях развития «не поспевает» за задачами императива выживаемости человечества. Если говорить применительно к российскому образованию, то его кризис, отражая все формы мирового, затрагивает кризис духовности и культуры, науки, социально-экономический и т. д. Необходимость адаптации человека к новым реалиям требует адекватных изменений в системе образования. Несмотря на то, что система российского образования заслуженно признавалась одной из лучших в мире, все более проявляется необходимость пересмотра его стратегически значимых ориентиров. На это направлена осуществляемая в настоящее время модернизация системы образования в России. «Система высшего образования все больше утрачивает свой прежний уровень доступности и полностью отражает социальную несправедливость современного общества, предоставляя свои возможности молодежи в основном из обеспеченных семей. По официальной статистике, сегодня среди 16—30-летних бедные составляют 29%, а богатые — только 2%. В рядах безработных — молодых до 35%» [4, с. 118—122].

Под влиянием глобализации молодежь стремительно изменяется и меняет жизненные принципы советского поколения на потребительские ориентиры: «границы нравственности для нас размыты, непонятны … граница эта постоянно отдвигается, традиции уходят на второй план». Существует следующая статистика: ради достижения цели (богатство и успех) они готовы пойти на многие жертвы: терпеть бытовые неудобства — 62,4%; работать без выходных и социального пакета — 41,3%; вступить в брак по расчету — 19%; пожертвовать принципами — 14,5%; нарушить закон — 11,5%; лгать 10%» [2, с. 100—106].

И это притом, что нельзя «аксиологизировать личность, вселяя в нее новую внешнюю мудрость. Ценностное восприятие жизни — не сопутствующий социализации фактор, который можно «удалить» или «прибавить», а органично-духовный атрибут метареальности, жизненных миров поколений, цивилизаций» [3, с. 56].

В парадигме современного образования основное внимание акцентируется прежде всего на развитие специализированных навыков, стремясь обеспечить общество «рабочей силой», в связи с чем воспитательный аспект становится неактуальным и не особо нужным, что в свою очередь порождает проблему отчуждения личности как от своего собственного внутреннего мира, который становится для индивида просто неразличимым от внешнего, так и от последнего, потому что человек перестает испытывать потребность в самовыражении и в самореализации. Так, игнорирование творческих способностей приводит к тому, что преподаватель видит свою задачу лишь в том, чтобы помочь обучаемому запечатлеть картину мира (какой она видится ему), разъяснить смысл происходящих процессов, отношений, установленных норм. При отсутствии обучения самостоятельно думать, развивать критическое мышление и диалектическое творчество и культуру чувств у обучаемого сложится раз и навсегда данная статическая картина мира, которая является признаком догматического мышления и тормозит развитие человека, а значит, и общества. Из этого видно, что способ мышления обучаемого также является элементом его сознания и мировоззрения.

Если бы положение дел обстояло по-другому, то мировое сообщество не повторяло бы сегодня в сотый раз действий, ошибочность которых история демонстрировала на протяжении веков многочисленными политическими, экономическими, национальными и прочими кризисами. Личность всегда исторична, ибо закономерно повторяет в своем формировании логику культурного развития, о чем так убедительно писал Э. В. Ильенков. Просто путем догматического обучения знаниям, умениям и навыкам, потребным для оптимизации конкретной системы общественных отношений, можно лишь воспрепятствовать формированию настоящей личности, которая способна именно в силу своей историчности ощущать глубинные причины того или иного кризисного явления и в процессе творческого поиска гармонии устранять их. Таким образом, историчность личности — есть одно из важнейших условий свободы, являющейся ценностным средоточием человеческой индивидуальности, и обусловливает возможность устранения волнующих общество кризисов.

На сегодня социальный заказ, которому должен отвечать модернизируемый учебный процесс, является усредненным требованием к роли и статусу человека в рамках существующей общественной системы со всеми ее достоинствами, но и со всеми *недостатками*. Но могут ли при таких условиях возникнуть у личности возможности для преодоления неполноты бытия путем свободного творческого самовыражения? Ведь человека личностью делает прежде всего творческое начало, выходящее за пределы усредненности. Можно задать вопрос: «Что же дурного в выполнении социального заказа, если он является выражением объективной потребности всего социума, стремящегося адекватно реагировать на меняющиеся условия своего существования?» Действительно, на первый взгляд, трудно придумать более демократическое действие, нежели реализация социального заказа. Однако в действительности любой социальный заказ — это явление сиюминутное, устаревающее еще до того, как полностью воплотится в жизнь. Это происходит потому, что он суть реакция на наиболее заметные проблемы в их данности «здесь и сейчас».

Резкая стратификация населения и коммерциализация образования создают иллюзию массовости высшего образования и снижают селективное пространство и коэффициент отбора одаренных молодых людей как в профессиях, так и в науке, что ведет к проблемам снижения качества кадрового потенциала, и как следствие, научно-технических достижений страны. Кроме того, снижение степени вовлеченности молодежи во все формы профессионального образования создает почву для роста преступности, безработицы, наркомании и других негативных социальных явлений, что является уже непосредственной угрозой безопасности

страны. Отсутствие идеологии образовательной политики приводит к тому, что качественное соответствие содержания образования отвечает на требования «моды» (запросы населения в лице родителей, самих учащихся), а не реальные требования рынка труда. Отсюда перенасыщение рынка труда специалистами «модных» профессий и ощутимый недостаток специалистов жизненно необходимых профессий для развития промышленности страны.

С другой стороны, идеология образовательной политики должна корректировать не только профессиональную ориентацию, но и ценностную установку молодежи на профессионализм не как потребителя, а как смысложизненные ориентиры, которые вбирают в себя не только удовлетворение собственных потребностей, но и осознание общественной значимости для страны. В связи с чем влияние государственной образовательной политики на молодежь в условиях открытого общества должно усиливаться, поскольку открытое общество — это не общество без культурных корней. Иначе мы можем получить феномен государства без общества, имеющего территорию, некую инфраструктуру, проживающее население, но маргинальное общество, не связанное никакими культурными обязательствами, традициями, ценностями и нормами морали [1, с. 43]. Поэтому и осознается данный кризис прежде всего как кризис в осознании человеком самого себя, как кризис самоидентификации, в утрате индивидуального личностного начала, преодолеть который будет призвана новая парадигма образования. С усложнением общеобразовательных и специальных программ должно прийти и новое прочтение высшей школы в контексте духовно-нравственного развития, в противном случае уместно будет говорить о деградации уже не отдельных личностей, а целой нации. Поэтому нам видится чрезвычайно опасным делать акцент только на специализированных и профессиональных навыках обучения, что мы, в частности, можем наблюдать при уменьшении числа часов, отводимых на изучение гуманитарных предметов, так как это может привести в свою очередь к потере моральных и нравственных ориентиров, которые так важны для развития личности и человека в целом.

Литература

1. Глинчикова А. Г. Модернити и Россия // Вопр. философии. — 2007. — № 6.

2. Лисаускене М. В., Лихачева Т. И. Новое поколение студенческой молодежи — прагматичные перфекционисты или романтики потребления // Тез. докл. и выступлений Всерос. социол. конгресса «Глобализация и социальные изменения в современной России». — Т. 9. — М., 2006.

3. Маслов Н. А. Становление понятия информационного общества // Информация и самоорганизация. — М., 1996.

4. Миронов А. В. Российское образование и национальная безопасность в России // Тез. докл. и выступлений Всерос. социол. конгресса «Глобализация и социальные изменения в современной России». — Т. 9. — М., 2006.

Т. В. Зайковская

ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

В условиях динамичного обновления социокультурного пространства нашей страны в прошлое уходят многие традиции, а на их месте возникают те свойства и качества культуры, которые порождаются глобальными тенденциями. В этих условиях особый интерес представляет изучение способности человека к самореализации в социокультурных изменениях. Процессы коренных перемен затрагивают глубинные культурные основания, так как в обществе, вступившем в постиндустриальную стадию развития, массовая культура становится ведущей культурной формой и под влиянием процессов глобализации разрастается до общемирового масштаба.

На волне распространения массовой культуры идет внедрение в сознание широких народных масс идеологии постмодернизма, пришедшего на смену модерну, — своеобразной мировоззренческой установке, основанной на вере в разум и науку, начавшей проявлять себя в эпоху Просвещения. Постмодернизм знаменует собой новую мировоззренческую парадигму, сформировавшуюся в условиях массовой культуры индустриального общества. Он проявляется в культуре через рост плюрализма, недоверие к базовым идеям, через сознательную ориентацию на эклектичность, мозаичность, ироничность, игровой стиль, пародийное переосмысление традиций, неприятие деления искусства на элитарное и массовое, через преодоление границы между искусством и повседневной жизнью и т. п. То есть имеет место освобождение

мира от унифицирующей монокультуры и выход к культуре многообразия и равноценности всех ее форм. Происходит становление множества групп, основанных на культурной, в первую очередь — этнокультурной идентичности. Это явление локальной идентичности получило название «мультикультуризм», что подразумевает распад некогда «универсальных» социальных структур и принципов организации общества. Связь массовой культуры и мультикультурализма состоит в том, что эти феномены являются следствием глобализационных и информационных процессов. Благодаря СМИ массовая культура легко «осваивает» новое культурное пространство и выступает средством осуществления мультикультурности и, одновременно, фактором ее становления. Теория постмодерна улавливает различные аспекты единого культурного процесса и объясняет смысл происходящего, его последствия для культуры и значение для человеческой экзистенции.

Возникновение локальных идентичностей в глобальном масштабе означает разрушение характерной для модерна культурной вертикали — «центр—периферия». Соответственно, имеет место становление нового социального порядка глобального уровня, выражается для нас в закате гегемонии Запада, из-за близкого соседства с которым у некоторых наших соотечественников сформировалось представление, что западноевропейский опыт выступает «как эталон, имеющий нормативное значение, а свой собственный, национальный — как полулегитимный, подлежащий исправлению в процессе модернизации и европеизации» [1, с. 15]. Замена евроцентризма глобальным полицентризмом ознаменовала существенные изменения в парадигме мирового общественного развития. Теория постмодернизма помогла существенно продвинуться в понимании смысла происходящих с человеком и обществом перемен, в оценке различных сторон самосознания индивида и общества в изменяющемся мире.

С процессами глобализации, массовизации общества и мультикультурализма совпал кризис европейской духовной культуры, но эти процессы — не причина кризисных явлений, а неизбежное следствие культурно-исторического развития на фундаменте рационализма. Преодоление духовного кризиса в рамках массовой культуры возможно, так как она не закрыта для трансформаций и может способствовать формированию нового субъекта культуротворческого процесса. Соединение рационализма модерна, тотального плюрализма постмодерна и религиозного сознания традиционной культуры не только придает устойчивость и динамизм всей системе современной культуры, но и открывает перспективу ее трансформации в заданном направлении.

Теперь уже стало очевидным, что массовая культура не есть явление, присущее антагонистическому обществу. Она проявляет себя в общемировом масштабе и сопутствует распространению индустриального способа производства, развитию новых промышленных технологий, которые и породили современные средства массовой коммуникации. Приобретая сокрушительные масштабы и качество, она постепенно проникла на постсоветское пространство, в том числе и в Беларусь. Процесс культурной глобализации носит противоречивый характер, так как он одновременно сопровождается и процессами культурной унификации, и утверждением культурной самобытности, интеграцией и всплесками фундаментализма.

Характерной чертой нашей массовой культуры является живучесть некоторых стереотипов, укоренившихся за годы советской власти, моральная десакрализация ценностей традиционной культуры, акцентирование внимания на экзистенциальном трагизме личности в отчужденном обществе и все это на фоне активного внедрения ценностей информационного общества. Массовая культура не только помогает заполнить досуг, но и формирует ментальность современного человека, создавая условия для культурного объединения.

В современных условиях развития массовой культуры происходит трансформация представлений о личности как субъекте культуры. Личность, осваивающая ценности культуры и способная определять приоритеты в своем развитии, понимается как субъект культуры, но она также уже и объект культуры, так как система средств массовой коммуникации создала условия для объективации и унификации личности и, как следствие, для появления массового человека. Главная особенность его в том, что он представляет действительность через отражение ее в СМИ. Происходит фрагментация личности, что лишает ее целостности, ограничивая набором стереотипных проявлений, формирует социальную дезориентацию, поверхностное восприятие культурных ценностей, понижает способность к рассуждению.

Однако при определенных целенаправленных усилиях со стороны общества средства массовой коммуникации могут стать фактором формирования культуры, способствовать приспособлению личности к новой реальности, формировать внутренние усилия, нацеленные

на саморазвитие, выработать систему адаптационных механизмов, которые стимулируют развитие человека прежде всего как субъекта культуры.

Когда мы говорим о влиянии СМИ на формирование культуры личности, мы имеем в виду в основном воздействие телевидения, включающего весь спектр международных каналов, и глобальной сети — Интернет, так как именно медиасредства для любой аудитории выступают в качестве наиболее эффективных. Они развивают воображение и мышление и в наибольшей мере стимулируют познавательную деятельность. Они же оказываются наиболее эффективным источником получения информации и просвещения населения. Поэтому необходимо разработать механизм стимулирования СМИ для реализации образовательных программ, формирующих целостное мировоззрение. С другой стороны, в связи с широким внедрением современных средств коммуникаций возрастает требовательность к точной, последовательной и эмоционально уравновешенной информации. Кроме демонстрации обеспокоенности необходим и показ позитивных явлений и поиск конструктивных решений локальных и глобальных проблем.

Настало время интегрировать технические медиасредства в виде аудиовизуальной помощи учащимся в систему образования, так как именно на образование ложится задача научить человека быть разборчивым, критичным, любознательным, открытым для новой информации; развить целостное мышление, самостоятельность и независимость.

Постигая законы природы, овладевая ее скрытыми силами, общество тем не менее не способно изменить эти законы или подчинить их социальным закономерностям. В триаде природа—общество—человек природа является наиболее сложным и соответственно более устойчивым объектом, общество выступает носителем традиции — источника устойчивости и непрерывности бытия, а носителем изменчивости и творческой активности — отдельная личность в лице ее индивидуальной свободы. Поэтому формирование этой самой личности и является единственно возможным действием, которое может позволить себе общество на путях выхода из кризиса.

Литература

1. Панарин, А. С. Славянский мир сегодня: очарованные странники на опасной дороге / А. С. Панарин // Вестн. Моск. ун-та. — Сер. 12. Полит. науки. — 2003. — № 4.

В. П. Старжинский

ЭПИДЕМИЯ АНТИКУЛЬТУРЫ И ВУЛЬГАРИЗАЦИЯ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Радикализм современной молодежи в условиях глобального кризиса, смены традиционных ценностей и норм зачастую приводит к уродливым феноменам общественного сознания — попиранию элементарных правил приличия и общепринятых норм общения. Ненормативная лексика становится эпидемическим явлением и угрожает духовному здоровью славянской нации. При этом происходит тотальная вульгаризация в сфере духовной культуры на основе отрицания традиционных позитивных ценностей и культивирование «ценностей» криминалитета. Вульгарность и бескультурье многолики в своих проявлениях, представляют серьезную опасность для общества и имеют комплекс причин. Следует разрабатывать и внедрять технологию борьбы с эпидемией бескультурья, проявлением антикультуры.

Социологические опросы показывают, что некоторая часть студентов не считает обязательным соблюдать нормы приличия. Более того, рассматривает в качестве нормы проявление определенных элементов антикультуры. И только кропотливая воспитательная работа по разъяснению конструктивного характера норм морали и приличия позволяет посеять сомнение в правомерности и легитимности антикультуры. Личность сквернослова ущербна, причем сам он этого не осознает (иначе бы не сквернословил). Порок его коренится в отсутствии в его душе нравственных норм и принципов. В силу духовной неразвитости такой человек не принимает замечаний и советов со стороны. Его невежество становится агрессивно-вызывающим. Причем сквернословие, употребление в речи вульгарных слов говорит не только о стиле общения, но и о «допустимых», с его точки зрения, правилах поведения.

Данное явление имеет комплекс причин. Применение нецензурной лексики как антисоциальное и антикультурное явление связано с фрейдистским комплексом нереализованной сексуальности и негативными формами фрустрации культурных норм. Мат и молодежь связаны по причине «вызова», который бросает молодежь обществу, игнорируя правила приличия. Еще одна причина — иррационализм как отрицание разумных форм поведения и жизни как преобладающих. Двойная мораль, попирание общечеловеческих ценностей, культ насилия, присущий социализму, привел к оскудению души человеческой и к дремучему бескультурью, выражающемуся в игнорировании норм приличия и нравственности.

Идеология рынка привнесла не только экономическую свободу и право выбора. Она внесла свою лепту в эпидемию вульгарности, поскольку имеет двойственный характер. Вульгарно понимаемая свобода, как свобода «от», а не «свобода для» способствовала бескультурью. Массовая культура, которая не возвышает, а, напротив, опускает планку человеческого духовного развития, также работает на потребу низменных человеческих страстей. Одна из причин также — стереотипы массового поведения, эксплуатирующие психологию «катарсиса», псевдоочищения. И все это зиждется на попустительстве и равнодушии не только педагогов, но и «топ-менеджеров воспитания».

Остановимся подробнее на рыночных корнях нецензурной брани, которые для краткости можно назвать девальвацией духовных ценностей, вульгаризацией. Вульгаризация означает игнорирование духовных ценностей, упрощение жизни до примитивного материализма и борьбы за существование. Другими словами, такая жизнь подвергнута коррозии прагматизма, а ее типичный представитель в предельно асоциальной форме — криминалитет.

Как известно, воспитание личности можно рассматривать как формирование добродетелей за счет нравственно благополучной среды. В этом смысле воспитание осуществляется через механизмы функционирования нравственных принципов. Последние усваиваются субъектом в случае «чистой», здоровой информационно-культурной среды. Напротив, антикультура и нецензурная лексика прививают двойные стандарты и вседозволенность. В самом деле, поначалу внешние для молодого человека и функционирующие в культуре образцы для подражания, усваиваясь, становятся регулятивами деятельности и поведения. Поэтому, создавая систему воспитания, необходимо основываться на регулятивной роли нравственных норм и принципов. Для того чтобы преодолеть негативную лингво-культурную среду, необходимо прежде всего бороться за ее чистоту, вплоть до применения санкций по отношению к «ненормативщикам». Дело в том, что не только личность, но и ее пороки являются системным образованием. Поэтому борьба с одним из них — сквернословием — это, по сути, борьба со всеми пороками личности в целом. Не бывает так, что сквернослов — это только нарушитель норм русского языка, цензуры в сфере общения. Отнюдь, безнаказанность и вседозволенность, двойная мораль позволяют такому человеку культивировать негативный опыт, пускаясь «во все тяжкие», начиная от бытовых скандалов и заканчивая преступлениями против личности и общества. Борьба со сквернословием должна вестись всем миром. Именно в этом проявляется на деле единство семьи и школы, усилий общества и государства. Нормы приличия, культуры и нравственности должны охраняться государством и обществом не в меньшей степени, чем правопорядок.

Как известно, эпидемия развергается на «инфицированной и не привитой среде». С крушением социализма подверглись деконструкции все существовавшие структуры управления идейно-воспитательной работой (как тогда было принято говорить). Процесс воспитания молодежи стал осуществляться спонтанно, стихийно и практически неуправляемо. В результате этого, а также под воздействием антикультуры криминалитета, культивирования негативных западных идеалов массовой культуры произошла деформация системы ценностей, основанной на идеалах коллективизма, бескорыстного служения Родине, духовности, честности, патриотизма. Индивидуализм, меркантилизм, жажда наживы, достижение успеха любой ценой, игнорирование не только общечеловеческих ценностей, но и элементарных правил приличия — «ценности», которые порождает антикультура криминалитета.

Необходимо учитывать двойственность рыночного механизма по отношению к социальным и идеологическим процессам. С одной стороны, при переходе к рыночным отношениям возникает система ценностей, которая отрицает уравнительный гуманизм, ориентацию в общественном сознании на общее и среднее, что и привело в конечном счете к потере обществом инновационных механизмов, механизмов развития научно-технического и социального прогресса. Приоритеты соревновательного, развивающегося, предприимчивого человека, умеющего

адаптироваться к рыночным отношениям, составляют так называемую позитивную систему ценностей, которая требует культурного «взращивания», в том числе через постановку идейно-воспитательной работы. С другой стороны, реально существует опасность того, что по мере утверждения рыночных отношений могут превратиться в товар должности (коррупция), убеждения, честь, совесть, достоинство и другие духовные качества личности. Коммуникативная сфера также подвержена такой «коррозии рынка», при которой девальвации подвергаются извечные ценности человечества, которые составляют пространство духовности. Сквернословие, дурной вкус, пошлость и прочие мерзости реальной жизни — лишь видимая часть айсберга, которая сигнализирует об опасностях и противоречиях, подстерегающих молодого человека в его плавании в океане под названием «жизнь». Борьба культуры и антикультуры (вульгарность как одно из ее проявлений) происходит в каждом из нас, в наших помыслах и поступках — от светлых до омерзительных. Ответ на вопрос «что делать?» равносилен ответу на вопрос «как спасти человечество от деградации и кризиса бездуховности?».

Конструктивно-образовательная технология преодоления вульгаризации духовных ценностей, разработанная в Белорусском национальном техническом университете, включает в себя коррекцию аномального поведения различными средствами. Это чтение спецкурсов и факультативов по молодежной субкультуре и антикультуре; публикация серии статей о ненормативной лексике в университетской многотиражке; подготовка и проведение серии духовно-образовательных телепрограмм с участием студентов на белорусском телевидении (ОНТ, ток-шоу «Выбор»). Проведение на лекционных потоках и в общежитиях ток-шоу на тему: «Является ли мат элементом культуры?»; присвоение отдельным студентам «звания» «профессор-консультант по ненормативной лексике»; приказы по факультетам о недопустимости применения студентами ненормативной лексики; встречи студентов с писателями и поэтами с целью приобщения к богатству русского языка; беседы на христианско-этические темы с богословами и представителями Церкви. Эти мероприятия, а также кропотливая ежедневная борьба с эпидемией вульгарности за духовное возрождение, духовную чистоту подрастающего поколения позволяют надеяться на успех.

В. Ф. Мартынов

ВЕРА В СИСТЕМЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЛИЧНОСТИ

Вера как многоплановый, многогранный феномен, отражающий глубинные пласты человеческого мировосприятия, решает целый ряд ключевых экзистенциальных задач, вне которых социум не в состоянии поступательно развиваться. Значение веры в жизни каждой личности определяется прежде всего универсальной, стратегической потребностью в поиске устойчивой гармонии. Непреходящая актуальность в установлении прочного контакта с Абсолютом связана с тем, что человек очень остро ощущает звучание мощных диссонансов в своем существовании.

Во-первых, одно из фундаментальных противоречий в жизни индивида возникает потому, что чувственный, видимый мир изменчив, неустойчив, хрупок. Уже в рамках древневосточных культур рождается глубокое убеждение в том, что жизнь есть сон. И значит, все приходящее в этот мир соткано из такого же зыбкого, мимолетного материала, как и сон. И Гераклит очень точно заметил, что невозможно дважды войти в одну и ту же реку, ибо все течет.

Во-вторых, как физическое существо человек сиюминутен, ограничен, остро переживая свою зависимость от времени. Он знает о неизбежности своей смерти.

В-третьих, гармония внутреннего мира индивида подвержена воздействию мощных диссонансов, противоречий в силу противоборства сознательного и бессознательного, разума и страстей. Ментальный свет нередко атакуется инстинктивными влечениями.

В-четвертых, социальные взаимосвязи также никогда не отличались устойчивостью, стабильностью, нередко повергая человека в хаотическое состояние. Следовательно, индивид со всех сторон окружен зыбкостью, непостоянством, всепроникающей изменчивостью бытия.

Однако Homo Sapiens является не только временным, локальным, но и глобальным существом. Он обладает космологической сущностью. Если животные в своем развитии движутся по замкнутому кругу, они жестко запрограммированы в своих сущностных проявлениях, под-

чиняясь диктату инстинктов, то человек движется в Бесконечность, разорвав замкнутый круг инстинктивного круговращения. Он не столько планетарное, горизонтальное, сколько вселенское, вертикальное существо в своей обращенности к Космосу. Человек открывает вселенское пространство, он перерастает самодостаточность земного бытия. Настроенность на Вселенную, обращенность к Абсолюту является коренной потребностью человека. Он не может существовать вне диалога с Космосом. Разрушение чувства вселенскости неизбежно приводит к деградации личности. Иными словами, человек есть космопланетарный феномен, он является точкой пересечения двух миров: физического и духовного, земного и космического как ограниченного и безграничного. Противоречие между потенциальной беспредельной духовностью и телесной ограниченностью порождает глобальное напряжение во всей жизни человека и заставляет преодолевать это напряжение в форме трансцендирования, т. е. выхода за пределы видимого, конечного, временного мира. В результате разрешения этого фундаментального противоречия и рождается вера как целенаправленная устремленность человека к Абсолюту. И в этом смысле вера — это не столько нацеленность человека на обустройство в этом сиюминутном мире, сколько материализация безграничных возможностей духа, преодоление относительности бытия и движение к состоянию абсолютности. Бог открывается человеку благодаря способности к глобальному ракурсу в процессе развертывания культуротворческих сил.

Что же такое глобальный ракурс? Это осознание сущего в контексте Беспредельного, что приводит к аннигиляции локального, феноменального, телесного «я» и открытию абсолютного Я как пространства перманентной красоты. Эта актуализация надвременного Наблюдателя, незыблемой внутренней точки понимания, которая позволяет человеку ощущать себя не столько погруженным в существование временного, фрагментарного, сколько возвышаться над текущим бытием, осознавая неизменное присутствие Абсолюта. Только вера способна укрепить в человеке звучание глобального Я, побеждающего силу эго. Критерием подлинности веры является актуализация чувства неизбывной любви, позволяющей пережить человеку тайну абсолютного единства с миром. Ибо любовь как преодоление личностной обособленности есть выход за пределы локального, ограниченного «я».

Особая роль в актуализации человеческой безграничности принадлежит христианским ценностям, которые выдержали длительное, сложное испытание временем и могут успешно противостоять постмодернистским настроениям, нарастающей эклектизации, рационализации, меркантилизации, гедонизации и маргинализации сознания. Почему же именно христианские ценности призваны сыграть исключительно важную роль в современном мире, способствуя преодолению многих негативных тенденций, порожденных техногенной цивилизацией?

Во-первых, базовые христианские откровения нацеливают человека не на стремление к неустанному накоплению материального богатства, которое носит условный, преходящий характер (ведь невозможно пустить корни во временное), а на развитие фундаментальной потребности в духовном самосовершенствовании, открывающему значимость метафизического пространства как безусловной ценности, ибо только на этом пути постигается близость Божественного.

Во-вторых, христианские ориентиры подвигают человека не к бесконечному накоплению знаний, культивированию эрудиции, а к сакральному, мистическому опыту, который способен трансформировать личность. Внешнее, эзотерическое знание никогда не насытит человека. В мире, где одни научные знания составляют оппозицию другим, разрушая нередко аксиологическое пространство, порождая сумбур в умонастроениях, мировоззренческую неопределенность, приобщение к христианским ценностям открывает фундаментальность смыслового пространства, дает возможность для четкого (как ситуативного, так и глобального) самоопределения, получения адекватных ответов на самые сокровенные вопросы, выпадающие из поля зрения рационального дискурса.

В-третьих, именно христианство культивирует в человеке такую основополагающую, ключевую способность, как любовь. Благодаря не только актуализации интеллектуальных сил человека, но и развитию эмпатии укрепляется душевная чистота и, как результат, формируется надежный иммунитет к примитивному, уродливому. Любовь движет общество к единству, взаимопониманию, консолидации. Ненависть — к разобщению, непрекращающейся вражде.

В-четвертых, проблемы антигуманизма, конфронтации порождены тем, что человек как микрокосм вне связи с Богом утрачивает осознание собственной глубины, безграничности, ощущая личностную локальность, ничтожность под давлением времени. Приобщение к Абсолюту позволяет постигнуть бесконечность внутреннего космоса, который становится объектом удивления и совершенствования. В человеке рождается устойчивое переживание счастья от осознания собственной глобальности, безграничности и нахождения абсолютной точки опоры.

В-пятых, благодаря христианству, которое рассматривает человека как вселенское существо, в нем пробуждается чувство не сиюминутной, локальной, но глобальной, фундаментальной ответственности за все происходящее, что кардинальным образом трансформирует всю панораму личностной жизни каждого и общества в целом.

В-шестых, поскольку Бог является реальностью высшего порядка, постижение которой требует преодоления расщепленности духа, фрагментарности мировидения, то только на пути движения к Абсолюту происходит интеграция всех сил и способностей человека, актуализируется творческое напряжение духовной энергии. Бог как универсальная данность открывается только целостному, одухотворенному сознанию. И тогда обособленное, разрозненное, фрагментарное, отстоящее далеко друг от друга в бытии, может соединиться в Единый Образ.

Нарастающая технизация современного мира требует от общества столь же быстрого, адекватного ситуации принятия конкретных мер по гуманизации человеческого сознания, расширению духовного пространства на основе укрепления человеческой способности к подлинной вере, продвигающей человека к красоте, добру, любви, истине и правде. Отставание сознания от технического прогресса — прямой путь к социальным противоречиям, неудачам, потрясениям, коллизиям. Технические инновации должны в полной мере обеспечиваться качественно иной мерой духовной ответственности каждого участника процесса социальной коммуникации. Только духовно развитое общество способно выработать адекватные меры по защите и массовому распространению культурных достижений, обеспечивая духовную безопасность всех и каждого. И в этом непростом, противоречивом и длительном процессе совершенствования личностной культуры христианские ценности, наполняющие душу человека неизбывной, несокрушимой верой, являются и будут являться надежной точкой опоры.

О. Л. Сташкевич

ДУХОВНОСТЬ И НРАВСТВЕННОСТЬ КАК БАЗИСНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЛИЧНОСТИ

Состояние общественной духовности и нравственности зависит от духовно-нравственной культуры и уровня духовно-нравственного развития каждого человека, которые закладываются в раннем детстве, развиваются и формируются в течение всей последующей жизни.

Проблема духовно-нравственного совершенствования общества в целом и отдельной личности может быть отнесена к категории общезначимых, общечеловеческих. Она всегда вызывала интерес у философов, историков, социологов, педагогов, психологов, теологов. В русле названных научных направлений шла разработка различных этических учений; определялась роль общезначимых ценностей и моральных норм в жизни общества; вырабатывались требования к нравственной культуре личности; ставились вопросы о моральных регуляторах поведения человека (Н. А. Бердяев, Э. Дюркгейм, Л. Колберг, М. Монтень, Б. Спиноза, В. А. Сухомлинский, К. Роджерс, К. Д. Ушинский, Э. Фромм и др.). В философии, этике, психологии личности ведутся исследования нравственной сферы личности; разработаны категории нравственного сознания и нравственного поведения, нравственных чувств и переживаний, нравственных отношений (Л. С. Выготский, А. А. Гуссейнов, В. П. Зинченко, С. Л. Рубинштейн, Д. И. Фельдштейн).

Духовность и нравственность считаются важнейшими, базисными характеристиками личности. Духовность определяется как высшее состояние сознания человека, характеризующееся ориентацией на общезначимые ценности. В ней интегрируются нравственно-психологические начала (чувства, эмоции) и целостно-волевые устремления (идеи, идеалы).

Нередко духовность характеризуется как проявление «человеческого в человеке». Ее необходимо рассматривать как важнейшую основу личности (но в то же время не следует от-

рицать роль биологического и социального). Н. А. Бердяев говорил: «Человеческое призвано господствовать над природным, а не природное над человеческим» [1, с. 18]. Духовность — это то, что возвышает личность над физиологическими потребностями, этическим расчетом, рациональной рефлексией, то, что является высшей способностью души человека. Духовность, пишет Н. А. Бердяев, не составная часть человеческой природы, но высшая качественная ценность, существо человечности в человеке.

Если духовность характеризует высшие, «вертикальные» устремления личности, то нравственность — сфера ее «горизонтальных» устремлений: отношений с людьми и обществом. Она представляет собой совокупность общих принципов поведения людей по отношению друг к другу и к обществу. Но в то же время нормы и правила нравственности не носят обязательного характера и поддерживаются силой общественного мнения, сложившимися обычаями и традициями. Они осуществляются практически и воспроизводятся силой массовых привычек, велений и оценок общественного мнения, воспитываемых в человеке убеждений и побуждений. Выполнение требований нравственности может контролироваться всеми людьми без исключения и каждым в отдельности.

Нравственностью оцениваются не только практические действия людей, но и их мотивы, побуждения и намерения. В связи с этим в нравственной регуляции особую роль обретает самовоспитание, т. е. формирование в каждом индивиде способности относительно самостоятельно определять и направлять свою линию поведения в обществе и без повседневного внешнего контроля.

В сочетании духовность и нравственность составляют базовый каркас личности, где духовность — вектор ее движения (самовоспитания, самообразования, саморазвития), она является основой нравственности. По мнению специалистов, между ними существует не только семантическая, но и онтологическая связь. Это проявляется в том, что нормы и принципы нравственности получают идейное обоснование и выражение в ценностях и идеалах духовности.

Литература

1. Бердяев Н. А. Судьбы России. — М., 1918.

О. С. Наумова

СВОБОДА ВЫБОРА КАК НЕОБХОДИМОСТЬ И УСЛОВИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

В современный период развития нашей страны духовно-нравственное воспитание личности является одним из важнейших направлений образовательного процесса, задачи и содержание которого активно разрабатываются отечественными учеными (Г. П. Выжлецов, А. Я. Данилюк, М. С. Каган, Б. Т. Лихачев, Т. И. Петракова, В. А. Сластенин, М. И. Шилова, А. И. Шемшурина, Н. Е. Щуркова и др.).

Смена государственной идеологии в 90-е годы повлекла за собой поиск новых методологических подходов к решению проблемы воспитания личности. Эти вопросы сегодня широко обсуждаются отечественными учеными в рамках проблемы модернизации Российского образования, обновления его целей, задач, содержания, определения и создания оптимальных условий для развития личности. По мнению ученых, российская общеобразовательная школа должна стать «важнейшим фактором, обеспечивающим социокультурную модернизацию российского общества» и решать проблемы его духовно-нравственной консолидации [2, с. 6].

Ученые А. Я. Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков предложили проект Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России (2009 г.), которая является методологической основой разработки и реализации федерального государственного образовательного стандарта общего образования [2]. В концепции на основе преемственности и обращения к историческому прошлому нашей страны определены современный национальный воспитательный идеал; цели, задачи, социально-педагогические условия и принципы развития и воспитания обучающихся, разработана система базовых национальных ценностей. Реализация концепции может способствовать решению многих задач совре-

менного образования. Вместе с тем необходимо объединение усилий ученых и педагогов-практиков по дальнейшей разработке и решению проблемы духовно-нравственного воспитания личности.

Духовно-нравственное воспитание является основополагающим фактором духовно-нравственного становления личности, т. е. ее духовного роста и нравственного самосовершенствования. Под духовно-нравственным воспитанием личности гражданина России авторы концепции понимают «педагогически организованный процесс усвоения и принятия обучающимся базовых национальных ценностей, имеющих иерархическую структуру и сложную организацию» [2, с. 11].

В концепции поставлена проблема не просто информирования воспитанника о духовно-нравственных ценностях, но и создания возможности для нравственного поступка на основе морального выбора, предполагается добровольное и посильное включение обучающихся в решение социальных, экологических, культурных, экономических и иных проблем семьи и общества. Свобода выбора при этом является необходимостью и условием духовно-нравственного становления личности.

«Нравственность и свобода, — писал К. Д. Ушинский, — два таких явления, которые необходимо условливают друг друга и одно без другого существовать не могут, потому что нравственно только то действие, которое проистекает из моего свободного решения, и все, что делается не свободно, под влиянием чужой воли, под влиянием страха, под влиянием ли животной страсти, есть если не безнравственное, то, по крайней мере, не нравственное действие» [4, с. 340]. Педагог считал, что от ребенка можно требовать нравственных поступков только в том случае, если ему дается право на свободный выбор. «Существо бесправное может быть добрым или злым, но нравственным быть не может», — утверждал К. Д. Ушинский.

Этой проблеме уделяли внимание многие педагоги XIX века. Развитию нравственной свободы у ребенка придавал большое значение Н. Х. Вессель. Поступки человека, отношение к другим людям и окружающему миру, по мнению ученого, определяются степенью нравственной свободы. «Кто истинно, т. е. нравственно свободен, тот не может делать зла», — писал он [1, с. 827]. Нравственность зависит, по Н. Х. Веселю, от правильной оценки предметов и нравственных желаний. По мнению ученого, воспитание должно помочь подрастающему человеку закрепить понятия о достоинстве тех или иных предметов. Правильные понятия о достоинстве предметов, развиваемые в ребенке, направят его на путь духовно-нравственного развития.

Вершина состояния свободы, субъектности наиболее выраженно проявляется в совести. «Совесть не принудима», — писал И. А. Ильин. В работах отечественных педагогов, равно как и философов (В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, И. А. Ильина и др.), раскрывается проблема совести. По мнению Н. Х. Весселя, в человеческой природе заложена правильная оценка добра или зла, основание «высшего нравственного закона», который, «словно какой-то внутренний голос, говорит ему: так должен ты действовать, так не должен поступать! Этот внутренний голос, который мы обыкновенно называем совестью, неумолчно раздается в нас, в каком бы расположении духа мы ни были, и открывает нам правду или ложь во всех наших чувствах, желаниях, действиях, поступках» [1, с. 826]. Поступки, по мнению отечественных мыслителей, контролируются совестью.

В. П. Вахтеров в новом направлении русской педагогики — «эволюционной педагогике» подчеркивал значение внутренней активности самого ребенка и осуждал образование, рассматривающее обучающегося ребенка как объект, который необходимо постоянно активизировать на достижение планов, идущих извне. По его мнению, такой подход приучает личность к внешней активности, но замедляет развитие внутренней.

Эту же мысль развивал В. В. Зеньковский, указывая на опасность внешнего «активизма». С его точки зрения, развитие активности не может быть в процессе воспитания поставлено на первое место. В первую очередь необходимо сосредоточить внимание на развитии «творческого ядра личности» — ее эмоциональной сферы, которая ближе всего и теснее всего связана с внутренним миром (о педагогическом интеллектуализме).

Проблема духовно-нравственного воспитания в отечественной философско-педагогической мысли связывалась с задачей активной реализации понятий о добре и зле в жизни. Ценности, осознанные, прочувствованные, переходят в поведение, в поступки человека. Такую логику духовно-нравственного развития обосновывали в своих трудах ученые XIX века (например, И. А. Ильин писал о предметном характере духовности).

Современные ученые, рассматривая проблему духовно-нравственного воспитания личности, так же, как и ученые XIX века, обращают внимание на свободный процесс открытия каждой личностью содержания духовно-нравственных ценностей, которые затем становятся основой их поступков.

Ценность, по М. С. Кагану, — это внутренний эмоционально освоенный субъектом ориентир его деятельности, и потому воспринимается им как не его собственная духовная интенция, а надличностный, отчужденный от него регулятор поведения [3, с. 164]. Ценность становится личностно значимой в процессе переживания, т. е. «особого типа эмоционального процесса, который зарождается на уровне обыденно-практического сознания и восходит на уровень осознаваемого чувства» [3, с. 163]. Поэтому понятно, что научить ценностям нельзя; для того чтобы стать регулятором поведения личности, они должны быть эмоционально пережиты. Такое переживание ценностей М. С. Каган называет духовным. Обретаемые в процессе духовно-нравственного становления личности школьника ценности являются важнейшими составляющими его внутренней культуры.

Таким образом, при организации процесса духовно-нравственного воспитания личности педагогам необходимо помнить о внутренней стороне этого процесса: духовно-нравственный рост личности будет происходить лишь на основе внутреннего осознания духовно-нравственных ценностей, осмысления проблемы нравственного поступка и личного свободного принятия решения к действию. Нравственная свобода личности будет являться при этом результатом ее духовно-нравственного становления.

Литература

1. Вессель, Н. Х. Дальнейшее исследование отношений внешних впечатлений к основам способностей. — Основные причины нравственности и безнравственности / Н. Х. Вессель // Учитель: Журнал для наставников, родителей и всех желающих заниматься воспитанием и обучением детей. — М.: Издаваемый И. Паульсоном и Н. Весселем, 1861. — Т. 1.

2. Данилюк, А. Я. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования: проект / А. Я. Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков; Рос. акад. образования. — М.: Просвещение, 2009.

3. Каган, М. С. Философская теория ценности / М. С. Каган. — СПб.: Прополис, 2000.

4. Ушинский, К. Д. Избранные педагогические сочинения. Вопросы воспитания / К. Д. Ушинский. — М.: Учпедгиз, 1953.

Ф. Ю. Гарифуллина, А. Ф. Кудряшев

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР МОРАЛЬНЫХ ЗАПРЕТОВ

Несмотря на то, что к XXI столетию человечество подошло во всем блеске своего технического и технологического могущества, уже ближайшее будущее человеческой цивилизации, как известно, стоит под вопросом, и чем дальше это будущее отстоит от нас во времени, тем более неопределенным оно оказывается. Обнаружилось, что современное состояние цивилизации более уязвимо, чем более ранние ее состояния. Можно полагать, что одна из причин усиления фактора риска коренится в самом человеке как потенциально злом, мстительном, безответственном и циничном существе, которое не пренебрегает никакими средствами и возможностями, чтобы истребить себе подобных. Приходится признать: материально сверхвооруженное человечество остается бессильным в моральном отношении. Эффективные методы и технологии манипулирования сознанием людей уже созданы. Но есть ли механизмы, способствующие возвышению моральных достоинств человека?

Нередко бывает так, что, осознанно или не осознанно, под воздействием политиков, проповедников, бизнесменов или в результате собственных заблуждений, люди исповедуют ложные ценности либо вовсе не ведают моральных ограничений. Более того, практическая реализация моральных максим зачастую рассматривается как лицемерный утопизм, как своего рода покушение на права и свободы личности. Получается, что шкала моральных ценностей — от системы запретов до идеала — оспаривается и отвергается уже в своих истоках, и им отказывают в реальном бытии как общественным нормам. Кроме того, этика «выдавливается» из сферы философии и науки практически чем угодно. Например, всякими «-измами»: постмодернизмом, позитивизмом, структурализмом, прагматизмом и т. п. Тем самым, она приобретает идеологический статус, сближающий ее с суеверием и идолопоклонством.

В личностном развитии человека отношение дозволенного и недозволенного выводит каждого на этику ответственности. В настоящее время в сфере морали особенно актуальны проблемы духовных оснований запретов и роли запретов как регулятивов в формировании поведенческих программ личности. Моральные запреты — это особого рода механизмы фильтрации. Они способствуют отсеиванию антигуманных сущностей. Но как побудить людей согласиться на ограничения? Какие доводы уместно здесь приводить? Каковы духовные основания моральных запретов, свидетельствующие о необходимости их восприятия человеком? Вот тот перечень вопросов, которые намерены осветить авторы в своем докладе.

В древних обществах жизнь и взаимоотношения людей регулировались принципом талиона: «око за око, зуб за зуб». Согласно этой социальной норме за преступное деяние обязательно должно быть возмездие (кара, воздаяние), равное по силе преступлению. Иными словами, принцип требует точного соответствия наказания причиненному ущербу. В ходе развития общество сочло необходимым введение системы запретов на совершение определенных действий, на употребление некоторых предметов, на произнесение ряда слов, на личные контакты и т. п. Итак, уже в первобытном обществе оформились табу, давшие начало многим позднейшим социальным и религиозным нормам. Человек приучается к нетерпимости в отношении своих «низших» инстинктов. Он должен заботиться о том, чтобы не было никакого греха в его поступках. Религиозные ценности закрепляют нормы моральных ограничений. Вместе с запретами каждый народ выдвигает и закрепляет моральные максимы (кодексы), сложные системы целеустремлений и возможных путей достижения этих целей, особых матриц и образцов приемлемого в обществе поведения. И все же широкой функциональной платформой и нравственно-регулятивной мерой выступают запреты. Они призваны ограждать каждого человека и все общество от морального падения, а в дальнейшем и от преступлений. Различные этнические культуры и каноны мировых религий демонстрируют богатую палитру формирования и функционирования запретов. Можно отметить также, что религия культивирует новые добродетели: милосердие, кротость, послушание, отказ от собственности. Если обратиться к архетипическому знанию в культуре башкирского народа, то и здесь много образцов формирования моральных запретов, их духовных обоснований и выстраивания в религиозные, общественные и правовые нормы. Все это мы находим, в частности, в знаменитом эпосе «Урал-Батыр», а также в башкирских пословицах и поговорках. В нравственных исканиях братьев Урала и Шульгена, героев эпоса, вызревают зерна моральных регулятивов. В «Урал-Батыре» зло осуждается и оттеняется как неприемлемое, а добро возводится в ранг морального максимума и нормы жизни для каждого человека и всего общества. В многочисленных башкирских пословицах и поговорках читается этический императив «не твори зла»: «пинэ таш менан атпалар за, пин аш минан ат»; «пинэ сакмаган елан мен йыл йэшэпэн»; «изгелек кыл да кыуга пал — халык белмэпе, балык белер» и т. д.

Несомненно, что уже при формировании нравственной жизни общества закладываются основы общечеловеческих моральных запретов, сохраняющихся в общественном сознании каждой исторической эпохи. Эти запреты фиксируются в сознании общества как его действенные факторы и выступают регулятивами поведения для каждой отдельно взятой личности. Гуманистическая культура человечества формирует законы морального долга, отталкиваясь от моральных запретов, а система моральных запретов осуществляет нормофикацию, т. е. объективное закрепление меры предметов, событий, в пределах которой они сохраняют свою качественную определенность и остаются самими собой. Вместе с тем такие запреты являются и механизмами формирования национального самосознания, а также регионального менталитета и оттачивают соотношение традиций и новаций в культуре.

В условиях глобализации и провозглашенного плюрализма ценностей сила моральных запретов многократно умножается, так как, регулируя взаимоотношения людей, они призваны исключать крайние конфликты. На современном этапе культурный плюрализм доходит до вседозволенности и в образовательной сфере, поскольку в этой области утверждается разрешительная педагогика. Назидательный характер прежних штампов и общественного контроля не воспринимается молодежью, они способны породить в ее сознании разные формы нигилизма. Среди такого разгула вседозволенности моральные запреты играют охранительную роль, становятся базисными для выработки собственных моральных ориентиров. Каждый человек добровольно персонализирует нравственные установки, относящиеся к системе запретительного характера. Порог личной ответственности детерминируется именно трансцендентным характером запретов, свидетельствующим об их духовном происхождении. Про-

фессиональный долг воспитателя и педагога — всевозможными мерами (убеждения, личного примера, ссылки на авторитет, призывами к состраданию и т. п.) способствовать пробуждению в сознании каждого воспитанника и ученика дремлющих архетипов рефлексии и самооценки, в особенности стыда. Чаще всего такими путями люди уже в молодости приходят к осознанию существования трансцендентальных законов нравственности и к пониманию необходимости своей опоры на моральные принципы запрета.

Таким образом, на протяжении многих веков на основе всего опыта прошлых поколений вырабатывались моральные запреты, которые продолжают оттачиваться научным познанием и общечеловеческой культурой как важнейшее средство гуманизации общественной жизни. Осмысление содержания моральных запретов, их трансцендентального характера и действенной роли в жизни людей выступает как существенный фактор накопления сил для расширения будущих горизонтов нравственной истории человечества.

М. В. Золотых

О НРАВСТВЕННОМ ВЫБОРЕ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

В обществе сегодня немало острых проблем. Они связаны прежде всего с ростом преступности, доминированием прагматизма и девальвацией нравственных ценностей, а также многими другими факторами. В современных условиях, когда прежняя мировоззренческая основа не востребована, представляется актуальным вопрос о новой, которая бы составила фундамент системы нравственного воспитания молодежи.

В родительском поколении приоритетным является понятие нравственного, совестливого человека, который должен помогать бедным и слабым, даже если ему приходится жертвовать своим комфортом. Молодое поколение отдает предпочтение тому, что главное в жизни — это забота о своем здоровье и благополучии.

Разница между старшим и младшим поколением не в том, что одни грешат больше, а другие меньше. Просто люди с уже сложившейся системой нравственных ценностей, во-первых, узнают систему морального выбора, а во-вторых, даже совершая поступок не безукоризненный с точки зрения морали, соотносят его с нравственным идеалом и осознают, что действуют не в соответствии с ним, а с позиции прагматика, нацеленного на получение выгоды. Что же касается младшего поколения, то, не обладая сформированной системой нравственных ценностей, оно зачастую не только не представляет себе иных решений, кроме прагматичных, но и не видит самой ситуации морального выбора.

Любой человек принимает решения, руководствуясь собственным представлением о добре и зле. В конечном итоге от этих решений зависят не только отношения с непосредственным окружением, но и нравственный климат в стране и мировом сообществе. Именно поэтому мы должны учиться тому, как принимать подлинно нравственные решения.

Фундамент нравственности личности закладывается в семье. Нравственность в качестве глубоко личного, интимного регулятора поведения предполагает, что человек самостоятельно осознает объективное общественное содержание своего нравственного долга и никакие ссылки ни на какие авторитеты, обычные формы поведения, общепринятость и распространенность не снимают с него ответственности за это и не могут его оправдать, если он понял свой долг верно. Долг перед семьей, обществом и Родиной.

Способность человека формулировать нравственные обязательства, требовать от себя их выполнения, контролировать и оценивать свое поведение выражается в нравственной категории «совесть», по В. Далю, — «нравственное сознание, нравственное чутье или чувство в человеке; внутреннее осознание добра или зла; тайник души, в котором отзывается одобрение или осуждение каждого поступка; способность распознавать качество поступка; чувство, побуждающее к истине и добру, отвращение от лжи или зла; невольная любовь к добру и истине; прирожденная правда в различной стадии развития» [3, с. 190]. Совесть — объект непрекращающихся дискуссий, тем не менее наши представления о ней очень ограничены. На многие связанные с этим понятием вопросы мы можем дать только приблизительные ответы, а иногда интуитивно догадываться. Латинская поговорка говорит: «Совесть — тысяча свидетелей». Вечный судья в человеке видит, слышит и чувствует то, что скрывается от общественного

мнения, — противоречия между убеждениями, помыслами, мотивами и непосредственной деятельностью. Совесть иногда рассматривают как голос общества в человеке, стоящий на страже потребностей, интересов, ценностей других. Евгений Богат так определил совесть: «…это народ в тебе, это человечество в тебе, это твое бессмертие» [1, с. 275].

Долг и совесть человека автономны и, по существу, независимы от мнения окружающих. В этом совесть отличается от другого внутреннего контрольного механизма сознания — стыда. Стыд и совесть в общем довольно близки. В стыде также отражается осознание человеком своего (а также близких людей) несоответствия некоторым принятым нормам или ожиданиям окружающих и, стало быть, вины. Однако стыд полностью сориентирован на мнение других лиц, которые могут выразить свое осуждение по поводу нарушения норм, и переживание стыда тем сильнее, чем важнее и значимее для человека эти лица. Поэтому человек может испытывать стыд даже за случайные, не предполагаемые результаты действий или за действия, которые ему кажутся нормальными, но которые, как он знает, не признаются в качестве таковых окружением.

Стыд скорее воплощает определенное нравственное состояние личности. Почему мы воздерживаемся от совершения тех или иных выгодных, но унижающих нас поступков, хотя нет закона или нормы, которые бы прямо их запрещали? Прежде всего потому, что стыдно, неудобно так поступать. В дальнейшем могут быть более нравственные побуждения, но если у человека нет элементарного чувства стыда, все они для него мало что будут значить. В крылатом выражении «ни стыда, ни совести» стыд не случайно стоит на первом месте.

Рассуждая по поводу совести, можно предположить, что жизненный опыт и здравый смысл всегда подскажут нам, как действовать в ситуации этического выбора, и в этой позиции есть определенный смысл. Любой человек знает, что супружеская неверность, воровство, убийство, ложное свидетельствование и вообще ложь недопустимы. И это знание было дано нам не посредством теоретической аргументации, оно присуще природе человека и существует на глубоком подсознательном уровне.

Однако, полагаясь на прежний опыт, здравый смысл или естественную реакцию, мы оказываемся в плену своих собственных привычек или привычек и навыков других людей, а эти люди, в свою очередь, также основываются на осознанных или неосознанных ценностях и принципах, например на принципе собственного эгоизма.

Кроме того, как отмечал в далекие времена Аристотель, этика может сказать нам, *что* следует делать, но в этике самой по себе не заключена власть, которая диктовала бы нам исполнение ее предписаний. Проклятие человеческого рода состоит в том, что, даже зная, что какой-то поступок совершать нельзя, мы его совершаем: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю… Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим 7:19).

Сам Христос, проповеди которого в ряде отношений остались непревзойденными, настаивал на том, что проповедь нравственности не эффективна, если ей не предшествует духовное преобразование человека (Ин 3).

У А. И. Осипова мы видим такие строки: «Христианские таинства — не магические действия. Это помощь Божия человеку, великий дар Божий, который дается только тому, кто способен принять этот дар» [2, с. 195]. Очень хорошо пишет Патриарх Сергий в своей работе «Православное учение о спасении»: «Дальнейшая жизнь человека состоит в развитии того семени вечной жизни, которое положено в крещении. Человек постепенно очищается от греха, постепенно совершенствуется и укрепляется в добре» [2, с. 320].

Таким образом, рассуждая об этике нравственного выбора, мы вступаем в область религии, а это для многих людей оказывается сложной проблемой. Нам придется задаться следующими вопросами: существует ли Творец, создавший нас и вложивший в нас моральное чувство и требующий, чтобы мы жили в соответствии с Его законами? Или человеческие существа являются продуктом лишенных нравственности сил, которым нет дела до этики, так что нам остается самим создавать свои собственные этические правила, стремясь к тому, чтобы достичь максимального согласия между собой (путем убеждения или даже силы)? Как узнать, является ли православная религия истинной и ее помощь человеку реальной?

Это очень сложные вопросы. Автор, будучи православной христианкой, берет на себя смелость утверждать, что для этого необходимо исповедовать данную религию и выяснять это на своем опыте.

Литература

1. Богат Е. Урок. — М., 1982; Цит. по.: Этическая мысль: Науч.-публ. чтения / Редкол.: А. А. Гусейнов и др. — М., 1990.
2. Осипов А. И. Посмертная жизнь души // Даниловский благовестник, 2005. — 4-е изд. — М., 2007.
3. Сайкина Г. К. Добродетельный человек, приговоренный своей совестью // Метафизические основания нравственности. Введение в этику: Учеб. пособие. — Казань; Нижнекамск, 2008.

Л. М. Уладыкоўская

ДУХОЎНЫЯ ІДЭАЛЫ ЯК АСНОВА МАРАЛЬНАГА ЗДАРОЎЯ СУЧАСНАГА БЕЛАРУСКАГА ГРАМАДСТВА

Духоўныя ідэалы належаць да той сферы чалавечага быцця, якая характарызуецца актуальнасцю ў кожны гістарычны перыяд і шэрагам складанасцей пры спробе дакладнага вызначэння крытэрыяў пры яе даследаванні.

Кожны ідэал мае духоўную прыроду ў сэнсе сваёй нематэрыяльнасці, ідэальнасці. Але духоўны ідэал існуе ў сферы духоўнага быцця як паняцце, якое ў найбольшай меры адлюстроўвае небіялагічную частку чалавечай асобы, выступае ў форме вышэйшага ўзроўню самасвядомасці індывіда і чалавечай супольнасці. Духоўныя ідэалы — ідэалы найбольшай ступені абагуленасці і ўсеахопнасці, яны адлюстроўваюць духоўныя імкненні і саму мэту духоўнага развіцця і ўключаюць у сябе такія ўніверсальныя паняцці, як Бог, дабро, справядлівасць, дасканаласць і інш., напаўняючы іх канкрэтным зместам, які і вызначае пэўнасць таго ці іншага культурна-гістарычнага тыпу.

Распрацоўка праблемы сацыякультурнай ролі і грамадскай рэалізацыі ідэалу, яго сацыяльна-гістарычнага і нацыянальна-культурнага напаўнення дазваляе акрэсліць асаблівасці ладу жыцця, уключаючы маральныя нормы і маральны стан, пэўнай грамадскай супольнасці.

Духоўны ідэал — гэта і абсалютнае дабро пры рознасці падыходаў да самога паняцця дабра, і абсалютная дасканаласць, і мэта развіцця чалавека і людской супольнасці, і найвышэйшая ступень унутранай каштоўнасці.

У найбольш поўнай і завершанай форме духоўныя ідэалы выяўлены ў хрысціянскай культуры. Магутны маральны і духоўна-культурны патэнцыял хрысціянства, якое ляжыць у падмурку ўсёй еўрапейскай цывілізацыі і беларускай культуры ў тым ліку, прапануе надзвычай дзейсную сістэму ідэалаў і каштоўнасцей, апора на якія як на найвышэйшыя ва ўсёй іерархічнай сістэме ідэалаў дазваляе вырашыць асноўныя супярэчнасці сучаснага грамадства і прывесці да гармоніі паміж асабістым і грамадскім, дзяржаўным рэгуляваннем і рынкам, планавасцю і прыватнай ініцыятывай, нацыянальнай ідэяй і ментальнасцю «савецкага чалавека» і інш.

Хрысціянскія ідэалы, заснаваныя на абсалютных і вечных каштоўнасцях, выступаюць крыніцай свабоды, якая ў індывідуальна-асабовым плане прадукуе не пачуццё ізаляцыі і бяссілля, што ўрэшце вядзе да дэградацыі і грамадства, і асобы, але сацыяльную актыўнасць, што грунтуецца на пачуцці адказнасці і годнасці. Як пісаў Уладзімір Самойла ў вядомым эсэ «Гэтым пераможаш!..», усюды ў барацьбе перамагаюць формы вышэйшай духоўнай актыўнасці і няма нічога, дадзенага жыццю раз і назаўсёды: патрабуецца штохвіліннае духоўнае развіццё [1].

Разам з тым сучасная інфармацыйная прастора, інтэнсіўна разбураючы традыцыйныя сістэмы каштоўнасцей, актыўна прапагандуе антыхрысціянскія каштоўнасці і ідэалы, прапануе трактаванне жыцця як пошуку асалоды, што нясе з сабой пагрозу рэзкага падзення маралі грамадства, паралізацыі яго духоўнага і сацыякультурнага патэнцыялу. Сістэма хрысціянскіх каштоўнасцей і ідэалаў усё часцей замяняецца штучнымі рэгулятывамі паводзін, у аснове якіх ляжаць прагматызм, рацыяналізм і асабістая выгада.

Адначасова ў сучасных грамадствах самых розных культурных традыцый паступова выспявае ідэя аб тым, што далейшая эвалюцыя чалавека будзе звязана з пошукам новых духоўных рэсурсаў. Дваццатае стагоддзе яскрава засведчыла, што чалавек больш не можа разлічваць на прагрэс знешніх сродкаў пераўтварэння свету. Асноўнымі фактарамі эвалюцыі чалавека бачацца фактары духоўныя, а не эканамічныя, палітычныя ці прававыя.

Духоўныя ідэалы, ахопліваючы ўсе сферы жыццядзейнасці грамадства, выходзяць за межы высокай элітарнай культуры і садзейнічаюць пераадоленню існуючай дыстанцыі паміж ёю і чалавекам масавым. І ў гэтым велізарную ролю адыгрывае такая тыповая для Беларусі з'ява, як асветніцтва, якая забяспечвае не толькі пераемнасць і развіццё нацыянальных культурных

традыцый і гэтым — захаванне культурнай самабытнасці беларускага народа ва ўмовах глабалізацыі, але і супрацьдзеянне ладу жыцця ўседазволенасці і задавальнення сваіх інстынктаў замест устрымання, самаабмежавання і самавыхавання. Беларускае асветніцтва гістарычна носіць пераважна хрысціянскі характар.

Хрысціянскія каштоўнасці і ідэалы з прычыны таго, што носяць трансцэндэнтны характар, увасабляюць ідэю ўніверсалізму і з'яўляюцца сутнаснай характарыстыкай беларускай культуры, утвараюць вось каардынат, якая забяспечвае Беларусі ўстойлівае сацыякультурнае развіццё і адпаведны ўзровень маральнасці і стабільнасці грамадства. Беларускія духоўныя ідэалы — гэта ў першую чаргу ідэалы хрысціянскія, рэалізаваныя ў кантэксце беларускага нацыянальна-культурнага жыцця і народнага быцця.

Духоўнае развіццё сучаснага грамадства грунтуецца, па-першае, на культурным вопыце, гістарычнай памяці і нацыянальных традыцыях, па-другое, на ідэі кансалідацыі сучаснага беларускага грамадства на аснове духоўнай спадчыны беларускага народа, па-трэцяе, на адкрытасці да культурных каштоўнасцей іншых нацый і народаў, па-чацвёртае, на задачах выхавання свабоднай, творчай, патрыятычнай, актыўнай асобы.

Літаратура

1. Самойла У. «Гэтым пераможаш!..» // Беларуская думка XX ст.: Філасофія, рэлігія, культура: Анталогія / Уклад., прадм. і апрац. Ю. Гарбінскага. — Варшава, 1998.— С. 102—159.

Н. Я. Кушнир, Т. И. Ачинович

РЕЛИГИЯ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ СМЫСЛОЖИЗНЕННЫХ ОРИЕНТАЦИЙ ЧЕЛОВЕКА

Религия является необходимым составным элементом общественной жизни, в том числе духовной культуры общества. Она выполняет в обществе ряд важных социокультурных функций. Одной из таких функций является мировоззренческая, или смыслообразующая. В религии как форме духовного освоения мира осуществляется мысленное преобразование мира, его организация в сознании, в ходе которой вырабатывается определенная картина мира, нормы, ценности, идеалы и другие компоненты мировоззрения, определяющие отношение человека к миру и выступающие в качестве ориентиров и регуляторов его поведения. Религиозное сознание в отличие от других мировоззренческих систем включает в систему «мир—человек» дополнительное опосредующее образование — сакральный мир, соотнося с этим миром свои представления о бытии в целом и целях человеческого бытия.

Однако функция религиозного мировоззрения состоит не только в том, чтобы нарисовать человеку определенную картину мира, а также в том, чтобы благодаря этой картине он сумел обрести смысл своей жизни. Именно поэтому мировоззренческая функция религии называется смыслообразующей, или функцией «значений». Религия, вера — это то, что помогает человеку в условиях нестабильности найти смысл своей жизни и приобрести надежную точку опоры. Об этом заявляли многие богословы, философы, психологи.

Так, С. Н. Булгаков считает, что живая вера в Бога наполняет любовью и смыслом всю жизнь человека, распространяясь во все ее сферы [2, с. 88]. Э. Фромм видит в религии ориентиры для поиска смысла жизни, путь «самоосуществления» человека и достижения им целостности с собой и другими [9, с. 58]. По В. Франклу, осмысленность существования, моральная ответственность возможны лишь у религиозного человека. Бог в его концепции — это собеседник во внутреннем диалоге, к которому обращены сокровенные мысли человека, его персонализированная совесть [8, с. 123]. В. Х. Манеров указывает, что понимание человеком своего предназначения и будущего в постоянно изменяющемся мире возможно лишь «при общем духовном возрастании», открытости христианскому религиозному опыту [4, с. 168].

Систематизируя различные представления ученых о смыслообразующей функции религии, О. А. Бобровская и Н. Г. Осухова объясняют ее суть следующим образом:

преодоление через обретение смысла жизненных трудностей (У. Джеймс, Е. Трубецкой);

решение вопросов о смысле жизни (Э. Фромм, В. Франкл, Н. О. Лосский, В. Несмелов, С. Франк), в том числе собственного развития, осуществления и поиска (В. Несмелов, Е. Трубецкой);

формирование отношения к смерти (З. Фрейд, В. Несмелов, П. Калиновский);

построение и осуществление личного духовного пути (В. Несмелов, Е. Трубецкой, С. Хоружий);

душевное, эмоциональное определение, способность обретения смысла через переживание (С. Булгаков, П. Флоренский, А. Мень);

единство с собой и другими в соборности (Э. Фромм, А. Мень, С. Булгаков);

способность полноценно воспринимать прошлое, настоящее и будущее и их значение на своем жизненном пути (У. Джеймс, П. Калиновский) [1].

Рассматривая христианскую религию в качестве ключевого фактора формирования смысложизненных ориентаций, следует проанализировать основные положения христианского понимания смысла жизни.

Во-первых, смысл жизни отдельного человека и человечества в целом возможен лишь благодаря включенности в контекст высших Божественных целей и предначертаний. Только при условии признания Бога как абсолютного разумного начала имеют смысл и значение и временные, преходящие, цели и задачи, которыми живет человек. Н. Фиолетов пишет, что «наша жизнь имеет смысл только в том случае, если вообще существует объективный смысл в мировом бытии. Осмыслить действительность — значит подняться над ней и посмотреть на нее с точки зрения высшей цели» [6]. По мнению С. Франка, чтобы быть осмысленной, наша жизнь должна иметь духовную цель, выраженную в служении высшему и абсолютному благу. Только вера в Бога может дать полное понимание служения высшей цели и позволяет построить систему ценностей, которая обеспечивает доминирование целей над средствами [7].

Во-вторых, осознание неизбежной смертности побуждает человека к мыслям о смысле жизни и стремлению к поиску жизни вечной. Христианство дает человеку надежду на достижение спасения и вечную жизнь. В. Несмелов отмечает, что в духовном смысле вечная жизнь для христианина — не просто бесконечное существование, но единение с Богом, приобщение к Его бесконечной любви [3].

В-третьих, надежда на вечную жизнь и достижение спасения определяет смысл земной жизни человека, которая заключается в исполнении заповедей Божьих, в подчинении высшим целям и осознании своей ответственности за каждый совершенный поступок, так как за каждый шаг в жизни человек отвечает перед Высшим Судом. Именно поэтому, отмечает Н. Фиолетов, события жизни христианина в соответствии с Библией должны быть деятельными, направленными на осуществление Воли Божьей на земле. Не отрешенность от жизни проповедует религия, не уход от нее в покой бездействия, как это утверждают противники религиозного мировоззрения, а, наоборот, кипучая энергия, желание устроить все по-Божьему, увидеть как можно скорее Царствие Божие основанным на земле — вот истинный смысл жизни христианина [6].

В-четвертых, цель и смысл христианской жизни заключается в духовном совершенствовании человека, к которому призывает Евангелие, в стремлении к развитию в себе качеств, присущих Иисусу Христу как Богу, выявлению в себе Божественного начала. Чтобы получить спасение, необходимо восхождение человека на высоту добра, красоты и разума. Высшей инстанцией добра и совершенства является Бог. Личность Христа представляет собой абсолютный идеал выражения справедливости, любви и свободы. Смыслом жизни человека является максимальное приближение к абсолютному идеалу. Сущность этого завета выражает Христос в словах Нагорной проповеди: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный». Е. Трубецкой отмечал, что «вера преображает человека и все преображается вокруг него. Человек начинает жить по вере и сразу ощущает, как расширяются границы жизни, как земное наполняется глубоким духовным смыслом и жизнь приобретает новый смысл» [5, с. 293]. И, наконец, задание бытия, его конечная цель — Бог во всем, единство всех в Боге, божественное всеединство. «Как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино», — так молился Христос, идя на крест, который должен был соединить небо с землей и человека с человеком.

Таким образом, осмысление проблемы смысла жизни в религиозном контексте может быть рассмотрено в двух плоскостях: 1) важность своего бытия и его смысл и конечную цель человек может обосновать при помощи христианского учения и религиозной веры; 2) сама религия выступает фактором формирования системы ценностей, смыслов и значений, отражающей основы и цели земной жизни, в рамках которых верующий воспринимает и осмысляет мир, себя и других людей.

Литература

1. Бобровская О. А., Осухова Н. Г. Психотерапевтические функции христианства // Психологический журнал. — Т. 2, № 8. — С. 28—39.
2. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М., 1994. — 415 с.
3. Несмелов В., Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения // Православная энциклопедия «Азбука веры». О смысле жизни [Электронный ресурс]. — 2005. — Режим доступа: http://azbyka. ru/vera_i_neverie/o_smysle_zhizni/Nesmelov_Vopros_1g-all.shtml. — Дата доступа:15.04.2010.
4. Манеров В. Х. Самореализация личности: взгляд с позиции христианской психологии // Психологические проблемы самореализации личности / Под ред. А. А. Крылова, Л. А. Корыстылевой. — СПб., 1997. — С. 166—174.
5. Трубецкой Е. Смысл жизни. — М., 1993. — 346 с.
6. Фиолетов Н. Очерки христианской апологетики // Православная энциклопедия «Азбука веры». О смысле жизни [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://azbyka.ru/dictionary/01/fioletov_apologetika_4g-all.shtml. — Дата доступа: 15.04.2010.
7. Франк С. Смысл жизни // Православная энциклопедия «Азбука веры». О смысле жизни [Электронный ресурс]. — 2005. — Режим доступа: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_smysle_zhizni/Frank_Smysl_0-all.shtml. — Дата доступа: 15.04.2010.
8. Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. — СПб., 2000. — 286 с.
9. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. — М., 1989. — С. 53—71.

Н. В. Цыганенко

РЕЛИГИОЗНАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ ЛИЧНОСТИ: К ПРОБЛЕМЕ РАЗРАБОТКИ КАТЕГОРИИ

В теории и практике религиоведения потребность более пристального изучения феномена индивидуальной религиозности осознана давно и подкрепляется сегодня повышенным интересом социогуманитарных наук к личности как деятельному субъекту социальных отношений. В классических религиоведческих теориях различные аспекты религиозности рассматриваются преимущественно сквозь призму широких социологических категорий (социальный институт, общественное сознание), когда объектом исследования становятся надличностные аспекты функционирования религии. Вместе с тем при анализе духовных процессов отчетливо значение факторов именно индивидуальных, поэтому недопустим перенос самих массовидных явлений и описывающих их категорий на сознание и поведение индивида.

Религия как социальное образование может существовать лишь благодаря своему носителю — религиозной личности. Категорией, позволяющей адекватно отразить механизм функционирования религии на социальном и личностном уровнях, является *религиозная социализация*, определяемая нами как процесс усвоения личностью религиозных ценностей и норм и регуляции его поведения данными ценностями и нормами. В результате данного процесса формируется индивидуальная религиозность — особое качество личности или группы, проявляющееся в свойствах религиозного сознания и поведения.

Религиозность представляет собой результат включения индивида в существующую систему общественных отношений, его вовлеченность в пространство функционирования социального института религии и других институтов, способствующих экстраполяции религиозных ценностей (например, образования и семьи). Генеральный путь данного включения в религиозную составляющую социальных отношений — это социализация личности. В широком смысле социализация понимается как процесс формирования социальных свойств, качеств, ценностей, знаний и умений, благодаря которым человек становится дееспособным участникам социальных связей, институтов и общностей. Считаем возможным особо выделять религиозную социализацию личности (наряду с экономической, политической, экологической, правовой и т. д.). Формирование, воспроизводство и развитие религии осуществляется через усвоение и поддержание людьми ее норм, образцов, стандартов поведения, ценностей и традиций, в результате чего и складывается такое качество личности, как религиозность.

Проблема религиозной социализации решается учеными в соответствии с разделяемой ими трактовкой сути самой религии, поэтому единого подхода к пониманию данного процесса не выработано. Т. Парсонс акцентирует внимание на взаимодействии человека с религиозной системой и ее институтами, в результате которого он усваивает те роли, которые ему предстоит выполнять в религиозной сфере [1]. Н. Луман рассматривает социализацию как аккультурацию, т. е. освоение человеком новых для себя ценностей, выдвигая на первый план внутриличностные, психологические механизмы формирования религиозного сознания и пове-

дения [2]. Представители психоаналитического направления главное внимание уделяют исследованию бессознательных мотивов религиозности, понимая религиозную социализацию как скрытый процесс «религизации» человеческих чувств и представлений [3]. Сторонники теологического направления не связывают религиозность с социальными факторами, а полагают, что религиозность имманентна (изначально присуща) человеческому существу изначально так же, как религия имманентна миру [4]. Однако при всех различиях в понимании механизма формирования религиозности, ученые обнаруживают сходство в трактовке результатов данного процесса. Этим результатом религиозной социализации является появление у человека особого качества — религиозности, проявляющегося в совокупности определенных свойств сознания и поведения.

Важно отметить, что религиозная социализация — это процесс одновременного обретения и утраты человеком религиозных свойств, симбиоз социализации и десоциализации субъекта. В этом смысле она представляет собой двуединый процесс: с одной стороны, фиксирует усвоение личностью определенных норм, ценностей, ролевых ожиданий, определяемых конкретной религиозной системой, а с другой — демонстрирует, как личность избирательно осваивает эти традиции и представления, закрепляя их в тех или иных формах религиозного поведения. Из этого, в свою очередь, следует, что влияние общества на религиозные качества личности, а также контроль за ходом религиозной социализации в решающей степени ограничиваются внутренними убеждениями и верованиями человека.

Полагаем, что дефиниция религиозности как особого социального качества личности, формирующегося в процессе социализации, важна для конкретных социологических исследований, указывает направление эмпирического обнаружения у личностей и групп такого качества, как религиозность.

Литература

1. Парсонс Т. Общий обзор // Американская социология. — М., 1972. — С. 360—378.
2. Луман Н. Власть / Пер. с нем. — М., 2001.
3. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. — М.,1991.
4. Лосский Н. И. Ценность и бытие. Бог и царство Божие как основа ценностей. — Харьков, 2000.

А. В. Гурко

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЙ ОБРЯДНОСТИ В ПЕРЕДАЧЕ ТРАДИЦИЙ ДУХОВНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ БЕЛОРУССКОМ ОБЩЕСТВЕ

Духовное возрождение белорусского общества сделало возможным обращение к тем пластам традиционной духовности, которые сформировались в русле христианских традиций на протяжении прошлых столетий. Пробуждение интереса к религии, возобновление деятельности религиозных организаций после более чем девяти десятилетий существования атеистической идеологии в обществе привело к тому, что ныне идентифицируют себя с той или иной конфессией более половины населения Беларуси (согласно данным Института социологии НАН Беларуси). Наибольший вес в религиозной жизни принадлежит Белорусской православной церкви, объединяющей около 80% верующих. В настоящее время Православная церковь, являясь крупнейшей и авторитетнейшей из представленных в Беларуси конфессий, делает очень многое для воспитания и духовного просвещения, национального возрождения народа.

Одним из важнейших элементов православной церковной жизни являются праздники, не только связанные с историей этноса, но и являющиеся неотъемлемой частью современной духовно-культурной жизни белорусского общества. Семантика слова «праздник» (бел. «свята») восходит к противопоставлению (оппозиции) «священный — мирской», которое отличает сферу сакральную, наделенную особой силой от сферы бытовой, профанической, лишенной этой силы. Праздничными можно считать те дни, во время которых прекращается обычная трудовая (будничная) деятельность человека и общества и происходит почитание сакрального (Бога), исторических событий, важных для данного этноса или этнической группы, семьи или отдельной личности [1, с. 14].

В целом, праздники выполняют несколько основных функций: мифологическую (реконструкцию изначального времени и действий первопредков и героев); сакральную (связи со священным); функцию психологической адаптации человека к внутренней и внешней среде; социокультурную — интеграционную (объединение всех членов общества во время исполнения праздничных действий); передачи сакральных знаний; обеспечения стабильности в обществе; воспитания этнического самосознания и выполнения важной роли в процессе этнической интеграции.

Психологическая ценность христианских праздников и ритуалов в том, что они оказывают положительное влияние на личность, уменьшая стресс в тех ситуациях, когда человеку не хватает возможности контроля над внешним миром. Так, во время всех больших праздников белорусского христианского календаря еще в XX веке выполнялись обряды, цель которых — обеспечение благополучия семьи и хорошего урожая, приплода скота и избавление от болезней, сглаза, нечистой силы и колдовства. Таким образом, участие в христианском праздничном действе благотворно влияет на личность, уменьшая стресс в наше неспокойное время, особенно в условиях мегаполиса.

Христианские праздники и обряды вносят свой вклад в воспитание положительных качеств личности, которые необходимы для формирования мировоззрения современного человека и сознательного гражданина общества. Христианские ритуалы служат моделью социальных отношений и религиозного поведения, показывая людям, как нужно поступать, и одновременно укрепляя эмоциональные связи с другими людьми и со священным. Так, например, семейные ритуалы поклонения предкам (Радуница, «Дзяды») не только укрепляют взаимную солидарность членов семьи, но и усиливают эмоциональную привязанность родственников друг к другу.

Христианские традиции помогают осознанию социальной действительности, которая отражена в мифах и вероучении, чтобы обеспечить интеграцию общества. Общей чертой религиозного поведения является его консерватизм и повторяемость, отсюда и его функции: привнесение верующим ощущения безопасности и стабильности. Кроме этого, религиозная традиция оказывает влияние на мысли, чувства и действия исповедующего ее человека, что составляет важный элемент основных этических норм человеческого общежития. Этические ценности заложены в самой сердцевине христианских традиций: гуманность, любовь к ближнему, сострадание, братство.

В современном белорусском обществе основная передача православных традиций у большей части верующего населения происходит во время праздников и выполнения обрядов, которые сопровождают жизнь верующего человека, — крещения, венчания и отпевания. Религиозные обряды и праздники оптимистичны по своей сущности, так как заложенное в них эстетическое моральное начало направлено на продление жизни и не допускает идеи о победе зла, о возможной гибели человечества и человека (идея бессмертия души). Непрерывность жизни подчеркивается той ролью, которую выполняют в обрядах дети и молодежь. А старшее поколение в семье является хранителем религиозных традиций. Принятие участия в христианском празднике и обряде представителями всех поколений в семье, а также детьми всех возрастов символизирует вечное продолжение человеческого рода. При этом каждый участник церковных праздничных торжеств, обрядов и ритуалов получает необходимые знания по основам вероисповедания и культовой практики.

Как неотъемлемая часть культуры православные праздники являются одним из элементов, который формирует этническое самосознание, так как они нередко отождествляются и сливаются с этническими традициями. Поэтому в современной белорусской православной традиции в богослужение постепенно вводится белорусский язык. Большое значение для этнической консолидации и формирования национальной церкви имеет торжественное празднование памятных дат церковной истории, связанной с истории Беларуси. В 2005 г. Белорусской православной церковью праздновалось тысячелетие Туровской епархии. Праздники принимают современное светское «обрамление» — с обязательным проведением торжественных митингов и концертов, научных конференций, темой которых являются известные деятели и памятные даты церковной истории; с приветственными речами и посещениями храмов руководителями государства; проведением ярмарок и народных гуляний в дни праздников, особенно в больших городах, и подробное освещение праздничных событий в СМИ.

В настоящее время происходит выработка новых черт в отношении религиозной праздничной обрядности в обществе. Об этом свидетельствуют данные, полученные автором в резуль-

тате опросов и полевых исследований среди студентов белорусских высших учебных заведений на протяжении 2001—2002 гг. по теме «Современная христианская семья. Праздники» [2, л. 1—297]. По материалам данных исследований можно сделать следующие выводы. Во-первых, для респондентов, которые относят себя к православной традиции, характерным является обязательное празднование Пасхи, Рождества, посещение кладбища на Радуницу. В анкетах очень часто встречаются ответы по поводу того, что на другие праздники (Успение Богородицы, Преображение, Вознесение, Покров Пресвятой Богородицы и др.) «праздничность ограничивается отсутствием работы» [2, л. 14]. Во-вторых, респонденты утверждают, что в большинстве своем праздничные традиции в семье поддерживаются и передаются через старшее поколение, особенно через старших женщин — бабушек. «Мама запрещает мне что-нибудь делать в праздники так, как это всегда велела бабушка, — рассказывается в анкете студентки БУКа» [2, л. 11]. В-третьих, большинство респондентов (что противоречит данным десятилетней давности социологов БГУ) обязательно посещают церковь во время главных праздников православного календаря, особенно на Пасху. Другая, значительно меньшая часть респондентов, ответила так: «В крестном ходе, Всенощной и Пасхальной утрени участия не принимаем. Однако яйцами, куличами и подарками обмениваемся» [2, л. 2—3]. И, что является очень важным, молодежь хорошо помнит, что «у бабушки (покойной) всегда была традиция семейного посещения храма и причащения во время великих и двунадесятых праздников...» [2, л. 2—3]. В-четвертых, нередко встречаются ответы по поводу празднования Пасхи и Рождества и по юлианскому, и по григорианскому календарю. Это является особенностью белорусской христианской традиции, которая объясняется поликонфессиональной структурой и толерантностью белорусского общества, а также историческим переплетением и взаимосвязью черт православной и католической обрядности.

Согласно данным названного выше исследования, основная часть религиозных традиций в современном белорусском обществе передается через участие верующих в праздничных богослужениях. Носителями традиций являются не только священники, но и старшее поколение, которое в семье исполняет роль хранителя сакральных знаний. Принятие участия в церковных праздничных торжествах, обрядах и ритуалах представителями всех поколений в семье, а также детьми всех возрастов означает не только получение необходимых знаний по основам вероисповедания и культовой практики, но и укрепление взаимной солидарности, эмоциональной привязанности членов семьи, воспитания положительных качеств личности, которые необходимы для формирования мировоззрения сознательного гражданина общества.

Литература

1. Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. — М., 1977.
2. Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси. — Ф. 6. — Оп. 13. — Д. 104.

Н. А. Лазаревич

БИОТЕХНОЛОГИИ В СИСТЕМЕ НРАВСТВЕННО-ЭТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

В свете современных представлений природа человека понимается как сложная система, которая функционирует, воспроизводится и эволюционирует, управляется генетическими программами, записанными в ДНК. Человечество подошло к такому этапу, когда представления об организмах как запрограммированных системах уступает место деятельности по их перепрограммированию. Для того чтобы придать организму новое наследственное свойство, необходимо ввести в него соответствующий ген (группу генов) и добиться его функционирования в соответствующих клетках.

Тот тип конструирования, который уже продемонстрировал свои возможности в микроэлектронике, вычислительной технике, робототехнике, становится доминирующим в биологии. В современной картине природы все большее место начинает занимать планомерное вмешательство человека. Гены, организмы, биохимические процессы, промышленные биореакторы — все это человек начинает создавать по предварительной спецификации. Сущностью жизни становится ее конструируемость. Такой подход сразу получил широкий общественный резонанс, нашел практические приложения. Биотехнология позволяет осуществить синтез дости-

жений биологических и технических наук. Те усовершенствования, которые вырабатывались у живых организмов в ходе длительной биологической эволюции, становятся объектом инженерного творчества биотехнологов.

До появления генетической инженерии главными способами получения животных с необходимыми свойствами были отбор и селекция. С помощью методов селекции удалось вывести организмы с новыми свойствами, однако с ее помощью можно воздействовать только на организмы, уже существующие в природе, благоприятствуя тем из них, чей геном, т. е. весь набор генов, обусловливает синтез желаемых продуктов. Селекция не способна ввести в геном новую информацию — и в этом ее принципиальное отличие от генетических технологий. Генетическое манипулирование дает селекционеру невиданные возможности более эффективной работы. Сейчас опыты по созданию трансгенных животных с различного рода новыми признаками ведутся во многих странах мира. Получение таких животных рассматривается в большинстве развитых стран как одно из наиболее приоритетных направлений.

Ясно, что биотехнологии приобретают исключительно важное значение для решения самых разнообразных практических задач медицины, сельского хозяйства, фармацевтической, химической промышленности, охраны окружающей среды. Методами генетической инженерии можно получить дешевые и высокоэффективные лекарства, вакцины. Надеются, что генетическая инженерия скажет свое слово и в отношении лечения различных опасных для человека и биосреды заболеваний, представляющих реальную угрозу.

Одновременно огромные возможности генетической инженерии таят в себе непредсказуемые последствия. Уже после первых успешных экспериментов по получению рекомбинантных ДНК многие ученые забили тревогу: проблемы заключаются, во-первых, в непреднамеренном создании неких неведомых, новых генетических структур. Живые существа перестали быть для человека созданиями природы с раз и навсегда фиксированными свойствами. Однозначная связь между биологическими видами и их функциями разорвана. Человек может задавать теперь эти функции произвольно, т. е. оказалось возможным создание организмов с совершенно новыми качествами, ранее не встречавшимися на Земле и генетически не обусловленными. Такие организмы способны выйти из-под «контроля» человека и привести к непредсказуемым последствиям в природе. Новые свойства, благодаря которым появились на свет эти организмы, органически увязаны со множеством других. Возникает противоречие: «общественная потребность» лишь в определенных свойствах организмов не может поставить границ их формированию и целостному функционированию со всеми известными и неизвестными свойствами.

Во-вторых, качественно изменяется сфера практических применений научно-технологических открытий в области генетических технологий: появляется возможность «давать» жизнь, «управлять» жизнью, «контролировать» смерть, нередко вступая в конфликт с традиционными подходами и ценностями. При этом «наука и техника приближаются к человеку не только извне, но и как бы изнутри, в известном смысле делая его своим произведением, проектируя не только для него, но и самого же его» [1, с. 24]. Важно отметить, что появление новых технологических решений идет гораздо более быстрыми темпами, чем осознание последствий этой деятельности.

В системе современных биотехнологий лидирующую роль играет «геномика», которая используется для обозначения многопланового, не имеющего устойчивых границ феномена. Центральную часть его занимают фундаментальные исследования, объединенные в рамках проекта «Геном человека», который ставил своей задачей исчерпывающее описание последовательности нуклеотидов в ДНК человека (секвенирование) и подготовки полной карты человеческих генов с их точной локализацией в хромосомах (картирование). Уже сейчас растет число частных фирм, которые, вкладывая значительные ресурсы в развитие геномных исследований, предполагают получить огромные прибыли за произведенные учеными особого рода товары и услуги по направленному изменению наследственных свойств. Генная инженерия в принципе позволяет удовлетворить самые разнообразные желания человека, однако с этической точки зрения может поставить перед людьми совершенно новые проблемы.

Теперь, когда прочитан геном человека и составлена его генетическая карта, ученые пытаются дать оценку так называемого генетического состояния и получить ответы на вопросы: что такое здоровая наследственность, «хороший» или «плохой» ген, какая степень аномалий допустима для общества. Практика генетической диагностики вынуждает пользоваться критериями евгеники, а практическая деятельность генетических консультаций выливается в про-

ведение своеобразной генетической политики. Данные, полученные при анализе генома, могут принести пользу — помочь предотвратить не появившуюся еще болезнь, подобрать подходящую профессию и т. д. Но такая информация может послужить и причиной дискриминации (при приеме на работу, в школу, при страховании, оказании медицинских услуг и пр.). Создается ситуация, которая выдвигает в повестку дня комплекс сложных мировоззренческих вопросов о смысле и ценности самой биотехнологической науки, «о перспективах ее прогрессивного развития и взаимодействия с другими формами культуры» [2, с. 10]. Информация, получаемая в результате биоисследований, должна иметь в первую очередь прогностический характер, а этические гарантии становиться при этом доминирующими.

Современные этические проблемы изучения человека возникли как естественное следствие научно-технического и социального прогресса. Они определяются бурным развитием новых биомедицинских технологий, в частности включением генетики в процесс научно-технической революции и связанными с ней этическими проблемами, такими как потребность защитить человека от вторжения науки и биомедицины в его природу. Этические проблемы концентрируются вокруг биоэтики, которая, будучи по своему происхождению частью профессиональной медицинской этики, в современных условиях возвышается до постановки новых мировоззренчески звучащих гуманистических проблем. Биоэтика осуществляет мировоззренческий поиск нравственных ценностей, которые могли бы стать руководством для принятия компетентных решений в ситуациях, когда осуществляется взаимодействие человека и биомедицинских технологий. Биоэтика направлена на сохранение самой жизни и защиту ее фундаментальных основ.

Важным является вопрос исследования определенного типа социально-нравственных отношений, связанных с моральной и правовой регуляцией воздействия технологий на природу и человеческую биологию. Специфика современного исследования человека исходит из выявления соотношения духовного и телесного, моральной свободы и ответственности, этических вопросов современной медицины, защиты прав человека, возникающих в мире биотехнологий. Поэтому основная задача биоэтики — способствовать выявлению различных позиций по сложнейшим моральным проблемам, которые порождает прогресс биомедицинской науки и практики: можно ли клонировать человека, допустимы ли попытки создания генетическими методами новой «породы» людей, которые будут обладать высокими физическими и интеллектуальными качествами? Нужно ли спрашивать разрешения у родственников умершего при заборе его органов для пересадки другим людям, можно и нужно ли говорить пациенту правду о неизлечимом заболевании, является эвтаназия преступлением или актом милосердия? Биоэтика призвана способствовать поиску морально обоснованных и социально приемлемых решений этих и подобных им вопросов, которые встают перед человечеством практически ежедневно.

Литература

1. Тищенко П. Биовласть в эпоху биотехнологий. — М., 2001.
2. Юдин Б. Г. Этическое измерение современной науки // Этика науки. — М., 2007. — С. 120—144.

Протоиерей Георгий Рой

ХРИСТИАНСКО-ЭТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ПРИМЕНЕНИЯ ВСПОМОГАТЕЛЬНЫХ РЕПРОДУКТИВНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Современная наука располагает мощными средствами вмешательства в сложнейшие процессы, протекающие в человеческом организме, и берется за решение коренных вопросов человеческой жизни, ее возникновения и продолжительности. Все чаще и чаще СМИ сообщают о сенсационных достижениях в области биомедицинских технологий. Не остается в стороне от этих процессов и отечественная медицина. Белорусская наука обладает достаточным потенциалом, чтобы внедрять и развивать достижения мировой биомедицины. Вместе с тем возникает множество весьма сложных и неоднозначных вопросов этического характера, которые во всем цивилизованном мире стали предметом острых общественных дискуссий. В спор о биотехнологиях вступили медики и юристы, философы и богословы, бизнесмены и политики. Такое пристальное внимание вполне объяснимо. Биотехнология — наука, делающая

в каком-то смысле фантастику реальностью. Она сулит большие выгоды, но в то же время напрямую ставит вопрос о достоинстве человеческой личности, о праве на жизнь, о свободе человека и его ответственности за последствия своих действий.

В этом докладе предпринята попытка, во-первых, представить этическую оценку современных методов вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ) в контексте христианского нравственного учения и христианской антропологии. Во-вторых, дается этическая и отчасти юридическая оценка практике применения вспомогательных репродуктивных технологий в Республике Беларусь. В-третьих, ставится вопрос о том, насколько готовым оказалось белорусское общество к серьезной дискуссии по проблемам, возникающим в контексте применения новых биомедицинских технологий.

Библейско-христианская антропология как основа для этической оценки практики применения современных ВРТ

«Ибо Ты устроил внутренности мои, и соткал меня во чреве матери моей. Славлю Тебя, потому что я дивно устроен. Дивны дела Твои, и душа моя вполне сознает это. Не сокрыты были от Тебя кости мои, когда я созидаем был в тайне, образуем был во глубине утробы. Зародыш мой видели очи Твои; в своей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было» (Псл 138:13—16). Как к великой тайне Господней относится Библия к зарождению человеческой жизни. Процитированные слова Псалма говорят о том, что Бог лично узнает человека еще до его появления на свет, в перспективе видит всю его дальнейшую жизнь. В зарождении каждой человеческой жизни Бог принимает непосредственное участие. Это та сфера, в которой творческая сила Божия непрестанно продолжает действовать. Уже со страниц Ветхого Завета однозначно утверждается мысль, что зарождение человеческой жизни это не только некий биологический процесс, но и синергический результат (итог творческого сотрудничества) человеческого стремления к воспроизведению жизни, с одной стороны, и творческой силы Бога — с другой. Бог есть Отец каждому человеку не в меньшей мере, чем его земные родители. Больше того, сама возможность зарождения жизни, ее течение и окончание находятся в руках Всемогущего Бога. Иов последовательно описывает, как Господь сотворил его и дал ему жизнь: «Твои руки трудились надо мною и образовали всего меня кругом, — и Ты губишь меня? Вспомни, что Ты, как глину, обделал меня, и в прах обращаешь меня? Не Ты ли вылил меня, как молоко, и, как творог, сгустил меня, кожею и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня, жизнь и милость даровал мне, и попечение Твое хранило дух мой?» (Иов 10:8—12).

Бог дает человеку свободу иметь с Ним личные отношения или таковых не иметь, но онтологически человеческая природа всецело зависима от Бога. Каждая человеческая личность еще до самого зарождения своего бытия предсуществует в Предвидении Божием. Так, пророки Исаия и Иеремия еще до зачатия призваны Богом к пророческому служению: «Господь призвал меня от чрева от утробы матери моей, называл имя мое… И ныне говорит Господь, образовавший меня от чрева в раба Себе, чтобы обратить к Нему Иакова и чтоб Израиль собрался к Нему» (Ис 49:1—5). «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя» (Иер 1:5).

Онтологическая основа человеческого бытия, своеобразие и неповторимость личности человека коренятся в Боге-Творце. Бог задает определенный telos (греч. цель) каждой человеческой жизни, еще до самого факта ее биологического зарождения. Это одна из основных идей библейской антропологии, которая однозначно прослеживается с самых первых страниц Священного Писания. На этой идее зиждется само основание для уважения человеческой личности, священности жизни человека. Библейский факт отцовства Бога по отношению к каждому человеку выводит вопрос о достоинстве человека и его жизни за пределы биологического мира в сферу трансцендентного.

В Новом Завете отношение к зарождению человеческой жизни приобретает еще более глубокое измерение. Второе Лицо Святой Троицы, Сын Божий, Предвечный Логос принимает полноту человеческой природы и становится сыном Девы. Воплощение Сына Божьего, согласно евангельскому описанию и восприятию этого события церковным преданием, произошло в момент возвещения Архангелом Гавриилом благой вести Пресвятой Деве Марии и Ее согласия: «Се, раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк 1, 38). Вот момент, когда «Слово стало плотью» (Ин 1:14). Принципиальная позиция православного богословия в том, что Сын Божий был настоящим человеком, а это значит и то, что он подобно всем

другим людям прошел обычные стадии человеческого развития и становления, в том числе и стадию внутриутробной жизни. С самого момента Благовещения мы уже можем говорить о Христе как о Богочеловеке. Каждый здравомыслящий христианин вряд ли дерзнет в этом случае задавать вопрос о времени одушевления или моменте, когда эмбрион становится человеческим существом.

Во всей святоотеческой литературе последовательно прослеживается мысль об одновременном возникновении телесного и душевного начал человеческой природы. Это так называемая теория немедленного одушевления человека. Первым ее сформулировал еще Тертуллиан. Святитель Василий Великий пишет по этому поводу так: «Нет у нас различия между плодом сформированным и несформированным» [1, с. 210].

Итак, каковы же практические выводы из этих богословских идей для рассматриваемой нами проблемы применения современных репродуктивных технологий? Какие этические выводы следуют из всего ранее сказанного?

Современные репродуктивные технологии достигли той стадии своего развития, когда они уже не ограничиваются некими вспомогательными функциями при невозможности естественного зачатия, а простираются в сферу, где открываются возможности не допустимого с точки зрения здорового нравственного чувства и с точки зрения христианской антропологии манипулирования человеческой жизнью. Проводимые эксперименты напрямую затрагивают вопрос о свободе человека, о достоинстве личности, о самоценности жизни. Естественным образом возникает вопрос о границах такого вмешательства и его последствиях. Это проблема беспокоит не только христиан, но и светское общество: политиков, юристов, ученых, людей доброй воли.

С целью оправдать и расширить границы и степень вмешательства в процесс зарождения человеческой жизни разрабатываются различные научные и этические теории, призванные показать, что до определенного этапа эмбрион нельзя считать человеческим существом в полном смысле этого слова, выдвигается так называемая идея «преэмбриона». Существует множество теорий относительно того, какие наиважнейшие показатели характеризуют в нем «человечность». Согласно классификации Игоря Чиндина, теории, представленные в современной научной литературе, можно разделить на две группы. Первая группа содержит позиции о начале человеческого существования с точки зрения естественных биомедицинских наук. В ней представлены позиции, связывающие начало человеческой жизни с формированием дыхательной системы, с периодом формирования сердечно-сосудистой системы, с началом функционирования ствола мозга, с образованием первичной полоски, с имплантацией бластоцисты в стенку матки и с моментом слияния гамет, т. е. с образованием генома человека.

Вторая группа представляет гуманитарные, этико-философские подходы и содержит в себе следующие из них: градуализм, социологизм, психоаналитический, морально-интенциональный, философско-антропологический и теологический подходы [2].

И если существует период в развитии человеческого эмбриона, когда он еще не может быть назван человеческим существом, то, соответственно, это открывает возможность для всевозможных манипуляций и экспериментов. Такая позиция в корне противоречит библейской и христианской антропологии.

Краткая история применения ВРТ

Вспомогательные репродуктивные технологии существенно развились в XX в. Но более или менее успешные медицинские попытки вмешаться в репродуктивный процесс предпринимались еще с XVII в. В 1782 г. итальянец Лазаро Спалланцани (Lazzaro Spallanzani) провел успешную искусственную инсеминацию на собаке. В 1875 г. Тоуретом (Thouret) впервые была проведена успешная искусственная инсеминация своей жены [3]. К концу XIX в. искусственная инсеминация становится едва ли не обыденной медицинской практикой. В это время появляется и соответствующая литература и статистика.

Настоящим переворотом в практике применения ВРТ стало рождение в 1978 г. первого в мире «ребенка из пробирки» Луизы Браун. Предварительно было сделано 600 переносов, прежде чем перенос 10 ноября 1977 г. 8-клеточного эмбриона в полость матки привел к наступлению маточной беременности [3].

В 1986 г. в лаборатории Леонова родился первый в СССР «ребенок из пробирки». В 1980 г. появилось первое сообщение об успешном исходе программы суррогатного материнства [4, с. 21].

В Беларуси методы ВРТ впервые были применены 15 лет назад. В 1995 г. в Минске при содействии американских медиков из Чикагского института репродуктивной генетики был образован центр для помощи бездетным парам. В 1999 г. эмбриологическая лаборатория центра была расформирована — содержать такое предприятие в Беларуси стало невыгодным. 1 июля 2001 г. в Минске открылся первый Центр вспомогательной репродукции «Эмбрио».

Заметим, что первое юридическое определение понятия «репродуктивные технологии» в белорусском законодательстве появилось лишь в 2006 г., спустя 11 лет с начала применения методов ВРТ. Это определение было дано в Постановлении Министерства здравоохранения Республики Беларусь от 02.06.2006 № 41 «Об утверждении Инструкции о порядке применения вспомогательных репродуктивных технологий»: «Вспомогательные репродуктивные технологии — это метод лечения бесплодия, при котором отдельные или все этапы зачатия и раннего развития эмбрионов осуществляются вне организма женщины» [5]. В том же 2006 г. были внесены поправки в кодекс Республики Беларусь «О семье и браке», которые также затронули сферу применения ВРТ.

На сегодняшний день в Беларуси экстракорпоральное оплодотворение (ЭКО) применяют в четырех специализированных медицинских центрах. В Гомеле действует Гомельский областной диагностический медико-генетический центр «Брак и семья». В Минске существуют три центра: Центр вспомогательной репродукции «Эмбрио»; Республиканский научно-практический центр «Мать и дитя»; Центр репродуктивной медицины ЭКО.

При содействии Центра вспомогательной репродукции «Эмбрио» в этом году был открыт кабинет ЭКО в клинике Витебского медуниверситета. Витебские медики проводят диагностику и процедуры подготовительного этапа программы ЭКО [6].

В скором времени ожидается открытие центра вспомогательных репродуктивных технологий в Гродно на базе Гродненского областного перинатального центра [7].

Несмотря на то что за 15 лет уже тысячи людей прибегли к тем или иным методам ВРТ, до сих пор в Беларуси нет четкого законодательного регулирования деятельности центров репродуктивных технологий. Нельзя сказать и того, что в Беларуси тема биотехнологий стала предметом серьезного общественного обсуждения.

Этическая оценка практики применения ВРТ в Беларуси

1. Донорство мужского семени.

Говоря о донорстве семени, мы касаемся весьма серьезных этических, религиозных, медицинских и юридических проблем. В строгом смысле слова в данном случае неуместно говорить о донорстве как таковом. Донорство предполагает безвозмездную жертву. Здесь же идет речь о торговле половыми функциями, что сближает эту практику с проституцией. Ведь и там и здесь речь идет о продаже своих половых функций.

Если же давать общую этическую оценку этому явлению, то необходимо отметить следующее.

При использовании донорских половых клеток нарушается принцип единства и нерасторжимости семейной пары. В процессе зачатия участвует некая третья сторона. В Основах социальной концепции Русской православной церкви дается однозначно отрицательная оценка данной практики: «Манипуляции, связанные с донорством половых клеток, нарушают целостность личности и исключительность брачных отношений, допуская вторжение в них третьей стороны. Кроме того, такая практика поощряет безответственное отцовство или материнство, заведомо освобожденное от всяких обязательств по отношению к тем, кто является «плотью от плоти» анонимных доноров. Использование донорского материала подрывает основы семейных взаимосвязей, поскольку предполагает наличие у ребенка, помимо «социальных», еще и так называемых биологических родителей» (XII.4) [8, с. 31].

Опасности подвергается и сам ребенок, который может так или иначе узнать об истории своего рождения. Кроме того, ребенок заведомо лишается права знать правду о своем рождении. Всякий человек имеет право знать, кто его родители. Нельзя исключить семейных коллизий и со стороны социального отца, когда тот знает, что в жилах рожденного его женой ребенка течет чужая кровь. Он оказывается в двусмысленном положении по отношению к ребенку по сравнению с его матерью. Все это может отразиться на отношениях отца и ребенка, жены и мужа.

Итальянские исследователи Э. Сгречча и В. Трамбоне указывают также на опасность евгенизма, т. е. стремления к приобретению «избранного семени». В США в Калифорнии, на-

пример, создан генетический банк, зарезервированный для лауреатов Нобелевской премии. В некоторых государствах уже принят закон, ограничивающий число претенденток на получение семени определенного донора [9, с. 233]. Но даже вне контекста этих примеров у любой женщины, обращающейся за донорским семенем, есть возможность выбора тех или иных биологических характеристик для своего будущего ребенка. Не является ли все это нарушением принципа самоценности жизни человека? Не является ли все это вторжением в святое святых человеческой природы и личности?

Проблемы с «донорством семени» возникают и с точки зрения генетики. Некий донор оставляет в генетическом банке свое семя. Возникает вопрос: «Сколько единокровных детей этого «отца» может быть зачато?» Опасность заключается в том, что единокровные братья и сестры даже не будут подозревать о своем родстве. При широкой распространенности подобной практики мы потеряем возможность знать о том, кто кому приходится родственником. Это, в свою очередь, может иметь следствием браки между близкими родственниками с легко предсказуемыми последствиями наследственного характера.

Что касается юридической оценки практики донорства половых клеток, то нужно заметить, что в Республике Беларусь уже около 15 лет активно предоставляются услуги центров вспомогательной репродукции и широко практикуется донорство половых клеток. Но только в 2006 г. с принятием поправок в кодекс о семье и браке была предпринята попытка подвести под этой спорной с этической точки зрения практикой законодательную базу. К сожалению, в процессе разработки этих поправок невозможно было найти официальную информацию о том, какие мнения законодателей имеются на этот счет, какие конкретно нормы планируется принять. Ни белорусские средства массовой информации, ни официальный сайт Палаты представителей Республики Беларусь, ни сайт Министерства здравоохранения Республики Беларусь не предоставили подробной информации. Чаще всего на интернет-сайтах и на страницах печатных СМИ появлялись лишь короткие информационные сообщения о намерениях законодателей. Лишь изредка и поверхностно белорусские СМИ затрагивали вопросы правовых и этических коллизий, возникающих в этом контексте.

В ст. 52 нынешней редакции Кодекса Республики Беларусь «О браке и семье» признается практика донорства половых клеток и регулируются правовые отношения, возникшие в результате рождения детей с использованием при их зачатии донорского генетического материала. Но вместе с тем с юридической и моральной точки зрения остается много так называемых серых зон. Определим главные этические и юридические проблемы белорусского закона:

допускается торговля генетическим материалом;

не ограничивается круг лиц, имеющих право воспользоваться донорскими половыми клетками. Например, в Беларуси одинокая женщина вполне может воспользоваться услугами центров репродуктивных технологий и стать матерью вне контекста семейных отношений;

на законодательном уровне не прописывается обязательное медицинское и психиатрическое обследование донора.

2. Криоконсервация гамет. Феномен «посмертного зачатия».

Криоконсервация — замораживание биологического материала для сохранения и использования в будущем. В настоящее время разработаны и широко применяются в центрах репродуктивных технологий методы замораживания мужских и женских половых клеток и самих эмбрионов. Замороженный биологический материал хранится в криобанке в жидком азоте при температуре —196 °С. В криохранилище гаметы и эмбрионы могут храниться на протяжении нескольких десятков лет ввиду того, что при низких температурах все биологические процессы останавливаются. Криоконсервация гамет и эмбрионов применяется уже довольно давно (с 1984 г.) [10, с. 246].

В Беларуси практика криоконсервации гамет и эмбрионов законодательно не регулируется. Первая этическая и юридическая проблема, возникающая в контексте применения криоконсервации, — это правообладание донорским генетическим материалом и самими эмбрионами. Кто в праве распоряжаться этими генетическими банками? Каковы границы использования? Допустимы ли эксперименты? Еще одна значительная этическая проблема, связанная с криоконсервацией, возникает в случае так называемого феномена «посмертного зачатия». Предположим, перед сеансом химиотерапии онкологически больного мужчины был произведен забор его половых клеток, которые тут же были подвергнуты криоконсервации. Лечение не принесло желаемого результата, и больной умер. Жена умершего пожелала воспользоваться замороженным биологическим материалом своего мужа и зачать ребенка путем искусственной инсеминации. Процедура прошла успешно и произошло «посмертное зачатие».

Очевидна по меньшей мере этическая сомнительность этой практики. С христианской точки зрения священность жизни требует, чтобы передача ее совершалась через отношения двух людей, составляющих «одну плоть» в моногамном, гетеросексуальном супружеском союзе. Отношения эти, не сводимые лишь к осеменению, должны раскрываться в жизни обоих родителей как неизменная любовь и взаимная поддержка, позволяющие осуществлять деторождение и воспитание как общий супружеский подвиг. Но для этого оба должны быть живы [1, с. 252—253].

3. Этическая и юридическая проблематика практики ЭКО.

При некоторых видах бесплодия применяется так называемый метод ЭКО — экстракорпоральное оплодотворение. Этот метод доказал свою бо́льшую эффективность по сравнению с другими методами лечения бесплодия. Но с этической точки зрения эта биомедицинская технология далеко не бесспорна. Этические и юридические вопросы концентрируются главным образом вокруг проблемы «избыточных эмбрионов».

При применении метода ЭКО как правило заготавливаются в лабораторных условиях *in vitro* (в пробирке) несколько эмбрионов на тот случай, если первая попытка имплантации эмбриона или эмбрионов окажется неудачной. Остающиеся в запасе эмбрионы подвергаются криоконсервации. Если же первая или вторая попытка имплантации оказывается успешной, то возникает вопрос об эмбрионах, оставшихся замороженными в жидком азоте, — «лишних эмбрионов». К сожалению, белорусское законодательство не определяет того, кто обладает правами на эти эмбрионы (генетические родители, государство, центры репродуктивных технологий). Ни государство, ни общество не контролируют дальнейшую судьбу замороженных эмбрионов: хранятся ли они в жидком азоте, уничтожаются ли, используются ли для экспериментов, продаются ли… А ведь это человеческие жизни…

Необходимо упомянуть и то, что при технологии криоконсервации погибает 20% эмбрионов, а последующая частота наступления беременности и рождения живых детей составляет 28% и 22% случаев соответственно [10, с. 233].

4. Суррогатное материнство.

При этической оценке суррогатного материнства мы можем сказать, что оно вполне сравнимо с практикой покупки и продажи детей. Ребенок становится товаром. Кроме того, в случае с суррогатным материнством рушится сама суть материнства и отцовства, подрываются первоосновы жизни человеческого общества. Ребенок рождается кандидатом на мучительный кризис идентичности в будущем. Кто его настоящая мать? Та, что родила? Или та, что предоставила генетический материал? И «суррмама», и генетические родители оказываются под угрозой мучительных сомнений. По многим свидетельствам, «вынашивающая мать» в большинстве случаев переживает мучительный психологический стресс, отдавая рожденное ею дитя. Зачастую случалось и так, что от ребенка отказывались все.

В июле 2006 г. в Кодекс Республики Беларусь «О браке и семье» были внесены поправки, согласно которым «суррогатное материнство» признается допустимым. В ноябре того же года Совет Министров Республики Беларусь также издал постановление «О существенных условиях договора суррогатного материнства». Первые официальные договора о суррогатном материнстве в Беларуси были заключены в 2007 г.

Действительно печально, что законодательное закрепление столь спорного явления практически не сопровождалось общественной дискуссией. Несколько откровенно рекламных публикаций о суррогатном материнстве в белорусской прессе даже приблизительно нельзя назвать общественной дискуссией. Журналисты то ли из-за недостатка информации, то ли из-за отсутствия интереса не проявили должного внимания к данной проблеме. Скорее наоборот, заинтересованные в принятии этой законодательной нормы организации через некоторые СМИ провели лоббирование своих интересов и рекламу услуг.

Для сравнения можно привести следующую информацию. Во Франции, Италии суррогатное материнство запрещено. В Германии будет наказан любой врач, который попытается провести операцию по искусственному оплодотворению или имплантированию человеческого эмбриона женщине, которая готова потом отказаться от ребенка.

Остановимся на некоторых положениях Кодекса Республики Беларусь «О браке и семье». Во-первых, суррогатная мать, по белорусскому законодательству, лишается всяческих прав на рожденного ею ребенка. Во-вторых, белорусский закон признает возможность возмездной сделки между генетическими родителями и суррогатной матерью, что в корне противоречит

здравому этическому взгляду на проблему ценности или, лучше сказать, бесценности человеческой жизни. Белорусские законодатели не захотели учесть точки зрения авторитетных медицинских организаций. К примеру, в заявлении Всемирной медицинской ассоциации однозначно говориться: «ВМА безусловно отвергает любой коммерческий подход, при котором яйцеклетки, сперма и/или эмбрион становятся предметом купли-продажи» [11].

Согласно постановлению Совета Министров, суррогатная мать на время беременности ограничивается в свободе передвижения, обязуется выполнять «все» предписания врача, регулярно отчитываться о состоянии здоровья перед генетическими родителями. Очевидно, что условия договора, предполагаемые законом, ставят суррогатную мать в чрезмерную зависимость от врача и генетических родителей. Материальное вознаграждение, получаемое за все эти лишения, только подчеркивает этическую сомнительность такой практики. К сожалению, коммерческий подход при зарождении человеческой жизни, подрыв основ семьи и материнства не был принят отечественными законодателями во внимание.

Обратим внимание еще на одно обстоятельство. Несмотря на соглашение о сотрудничестве между БПЦ и Минздравом Республики Беларусь, в котором предусматривается «обсуждение позиций по вопросам нравственной и этической оценки применения новейших биомедицинских технологий, репродуктивных технологий, контрацепции, искусственного прерывания беременности, фетальной терапии, трансплантологии, эвтаназии и др.» (п. 2.10), не состоялось ни одной такой консультации.

Выводы

1. Решение проблем, возникающих при применении современных репродуктивных технологий, связано со степенью участия различных общественных и государственных институтов в этической оценке тех или иных методов ВРТ, в подготовке тех или иных законодательных норм.

2. Не контролируемое общественным мнением, правом и этикой применение репродуктивных технологий может привести к попранию основополагающих этических норм, определенной степени криминализации медицины, потере социального доверия к институту здравоохранения, поруганию бесценного дара человеческой жизни.

3. Законодательное утверждение наиболее спорных методов должно сопровождаться серьезной общественной дискуссией и глубоким этическим анализом.

4. Отечественные СМИ призваны способствовать общественной дискуссии и процессу массового ознакомления граждан нашей страны с проблематикой ВРТ. Недопустимо поверхностное или одностороннее освещение темы репродуктивных технологий.

Литература

1. Брек Иоанн, протопресвитер. Священный дар жизни. — М., 2004.

2. Чиндин И. Антология взглядов на проблему «статуса эмбриона». — Режим доступа: http://www.demographia.ru/articles_N/index. html?idR=50&idArt=891. — Дата доступа: 15.04.2010.

3. Golser K. Zugriff auf das beginnende menschliche Leben. Прикосновение к начинающейся человеческой жизни: Лекция, прочитанная 11.11.2004 в Минской духовной академии / Пер. Ю. Рой.

4. Байбороша Н. Сущность института суррогатного материнства // Журнал международного права и международных отношений. — 2008. — № 3. — С. 21.

5. Постановление Министерства здравоохранения Республики Беларусь от 02.06.2006 № 41 «Об утверждении Инструкции о порядке применения вспомогательных репродуктивных технологий» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.pravoby.info/docum09/part13/akt13829.htm. — Дата доступа: 21.04.2010.

6. Князева Е. Кабинет ЭКО в Витебске // Народное слово. — 2010. — 29 апр. — № 47.

7. Центр экстракорпорального оплодотворения планируется создать в Гродно [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.region.grodno.by/ru/news/archive?date=20_02_2009&page=1&ns_id=5394. — Дата доступа: 28.04.2010.

8. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — М., 2001.

9. Сгречча Э., Трамбоне В. Биоэтика. — М., 2002.

10. Быстрова О. В., Калугина А. С. Способы восстановления фертильности у онкологических больных // Практическая онкология. — 2009. — Т. 10, № 4.

11. Заявление об искусственном оплодотворении и трансплантации эмбрионов. Принято 39-й Всемирной Медицинской Ассамблеей, Мадрид, Испания, октябрь 1987 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.med-pravo.ru/International/IVF.htm. — Дата доступа: 28.04.2010.

О. А. Карканица

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОСНОВНЫХ МИФОЛОГЕМ НЕОЕВГЕНИКИ

Одной из наиболее актуальных проблем, с которыми столкнулось мировое сообщество сегодня, является проблема его дальнейшего выживания, поскольку сугубо потребительский вектор общественного развития оказался неадекватным законам эволюции биосферы. В окружающей среде создаются условия, инициирующие процесс распада генома человека, связанного с увеличением скорости накопления вредных мутаций, ростом числа генетических заболеваний, врожденных отклонений, снижения иммунного статуса организма. Некоторые исследователи признают, что причины подобного кризиса определяются идеологемами современной цивилизации (установками на антропо- и наукоцентризм), вводящими человека в заблуждение относительно его роли и места в мироздании и препятствующими адекватной оценке сложившегося вектора развития мирового сообщества. И хотя до сих пор научно-технические инновации, экономические и социальные реформы не решили проблему выживания человеческой цивилизации, вера в возможность решения всех глобальных проблем (в том числе и проблемы распада генома) техническими средствами поддерживает эту иллюзию всемогущества. Превращение здоровья и качества жизни в современном социуме в техническое задание позволяет зафиксировать наличие данной иллюзии в общественном сознании.

Более того, огромные успехи во всех областях технологии, особенно в области медико-генетических разработок, стимулируют интерес к реконструкции генетической программы человека, реанимируя древнейшие мечты о человеческом совершенстве. Установки на антропо- и наукоцентризм в области медико-генетического знания зачастую выступают в виде мифологем, содержание которых раскрывается в следующих идеях: во-первых, в концепте о возможности усовершенствования человеческой природы и преодоления естественных барьеров (например, телесного распада, старения); во-вторых, в идее о возможности распространения человеком контроля над собственной эволюцией, специфическим медиатором которой выступила евгеника, о возможности целенаправленного вмешательства в генетику человека. Представление о том, что человек должен избавиться от «слепого» процесса эволюции, в основе которого лежит случайность, и начать осознанное движение к новой ступени биологического развития, ассимилируемое сциентистским мифом, приобретает новый, спекулятивный смысл в контексте попыток профанировать науку.

Обеспечивая потребности современной технологической цивилизации, наука в иных случаях сопрягается с ценностями массовой культуры. Научные знания переходят в разряд инструментов достижения профессионального успеха (который по шкале ценностей в настоящее время занимает более высокую позицию, нежели истина) или извлечения наибольшей прибыли из ожиданий рядового потребителя. В ситуации, когда сама истина не связана с нравственностью, соответствующим образом определяется и характер профессиональной деятельности, ориентированной на достижение успеха средствами, не совсем безупречными с точки зрения морали (игры с идеологией, манипуляции фантазиями или рекламой). Это означает прежде всего превращение научных знаний в определенный продукт, выбрасываемый в рыночное пространство, и отказ от принципов большой науки, в частности от принципов бескорыстия и организованного скептицизма. Именно с медико-генетическим знанием в настоящее время наиболее очевидно связана возможность подобной профанации и, как следствие, неопределенность последствий применения этих знаний и технологий или даже явная опасность их внедрения в практику.

Данная ситуация в науке и культуре эксплицирует диалектику общественного бытия и общественного сознания: с одной стороны, результаты социально-биологических исследований оказывают воздействие на общественное сознание и актуализируют соответствующие мифологемы; с другой — общественное сознание находит область применения этим результатам, которые при специфической интерпретации или вульгаризации оказываются этически неоднозначными. В этом контексте популяризация и распространение некоторых неоевгенических идей, инициируемых в рамках задачи охраны генофонда человеческой популяции, вызывает особую тревогу.

Поскольку сама по себе данная задача не имеет четкого определения, в неоевгенике она с большой долей вероятности может быть редуцирована к идее о необходимости формирования благоприятных условий лишь для наиболее ценных. На уровне человеческого общества отбор и выбраковка не отвечающих тем или иным требованиям вариантов означает неизбежную дискриминацию, которая, по мысли И. Т. Фролова, может привести человечество к гораздо более опасной генетической катастрофе, чем та, от которой евгеника обещает спасти человечество [1, с. 102]. В рассуждениях И. Т. Фролова рационалистически выражается предощущение (фиксируемое на уровне общественной психологии), связанное с пессимистическими ожиданиями, в частности с возможностью появления мощных медико-биологических рычагов управления, обеспечивающих контроль над человеческой жизнью и выступающих как специфический набор средств ограничения свободы. Возможность создания эффективных биологических рычагов управления человеком не является фикцией, что подтверждают достижения современной нейрофармакологии. Использование некоторых лекарственных препаратов, в частности риталина, превращается в наиболее простой способ обретения контроля над поведением (ребенка), который исключает необходимость педагогической работы в ее традиционном понимании. «Побочным эффектом» фармакологического решения ряда проблем, связанных со здоровьем, в отдельных случаях оказывается минимизация самого личностного усилия к достижению поставленной цели, социально и биологически значимой для индивида. Возможности биомедицинского или биотехнологического вмешательства в естественное течение жизни в гораздо более высокой степени усиливают разрыв между средствами и целями нашей деятельности, между тем, *что* и *как* мы делаем, и достигнутыми результатами в силу того, что данное вмешательство необратимо и лишено личностной составляющей. Жизнь в такой интерпретации приобретает отчасти симулятивный характер, потому что из структуры человеческого опыта элиминируется определенная доля экзистенциально переживаемых смыслов, которые генерируются именно в свободном и естественном течении нашего существования, обеспечиваются подлинностью и глубиной испытываемых нами чувств.

Таким образом, основные мифологемы человеческой инженерии («усовершенствованный человек» и «контроль над эволюцией») актуализируются в специфическом семантическом пространстве, формирующемся как результат рефлексии над достижениями в области медико-генетических исследований. Его определяет, с одной стороны, отсутствие четко сформулированных принципов, которые могли бы содержательно (адекватно) раскрыть задачу охраны генофонда, а с другой — отсутствие социальных технологий, которые могли бы реализовать ее в форме, соответствующей нормам морали, в тех масштабах, на которые претендует евгеника, — в масштабах популяции и генофонда. При этом следует учесть, что базовые понятия и принципы морали (в частности принцип гуманизма и понятие человеческого достоинства) в таком контексте оказываются семантически неоднозначными.

Попытки гармонизации отношений человека с собственной природой инициируют как позитивные, так и негативные аспекты медико-генетических разработок, связанные с адекватной или, напротив, неверной оценкой их гуманистического потенциала, а также закономерным образом обусловливают возрождение евгенических идей (как рациональных, так и спекулятивных). Спекулятивные идеи, возникающие на основе медико-генетических исследований, а также мифологемы, актуализирующиеся в процессе профанации биологических знаний, являются, по сути, вариациями на тему основного сциентистского мифа о всемогуществе науки и техники. Устойчивость данного мифа является одним из факторов, способствующих возникновению и поддержанию не только дисгармонии в отношениях человека с природой, но и асимметрии в соотношении практической значимости и этического измерения научно-технических достижений, в пользу чего свидетельствуют попытки представить возможности биотехнологии в форме наиболее привлекательной для широкой общественности и преуменьшить масштаб и характер тех опасностей, которые возникают в перспективе модификации человека.

Литература

1. Гнатик Е. Н. Философские проблемы евгеники: история и современность // Вопросы философии. — 2005. — № 6. — С. 93—107.

В. Е. Семенков

ВОПРОСЫ БИОЭТИКИ В СОЦИАЛЬНЫХ УЧЕНИЯХ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Вопросам биоэтики обе Церкви уделяют достаточно много внимания. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (далее «Основы»), принятых в 2000 г., этой теме уделена целая глава (из 16 глав) объемом свыше 30 000 знаков, а в весьма объемном «Компендиуме социальной доктрины Римско-Католической Церкви» (далее «Компендиум») эти вопросы «разбросаны» хаотично. Тексты принадлежат к разным типам дискурса. Чтобы определить эти различия, рассмотрим, как анализируются некоторые сюжеты в обоих документах.

1. *Представления о человеческой жизни.* В «Основах» исходная позиция заявлена так: «Церковь исходит из представлений о жизни как бесценном даре Божием, о… богоподобном достоинстве человеческой личности, призванной… к обожению…» (гл. 12, разд. 1). Это сугубо канонический взгляд на проблему человеческой жизни.

В «Компендиуме» предлагается этико-социальное толкование человеческой жизни. Цель общества, согласно тексту «Компендиума», — уважение трансцендентного достоинства человеческой личности. Первая обязанность каждого по отношению к другому — и особенно тех же институтов — должна состоять именно в содействии целостному развитию личности. «Все социальные, научные и культурные программы должны быть подчинены сознанию примата каждого человека над обществом» (гл. 132). Показательно, что во фрагментах «Компендиума» относительно жизни человека редко упоминается слово «Бог». В некоторых главах касательно жизни человека это слово отсутствует вовсе. Нечастое использование слова «Бог» в документах католической Церкви по вопросам биоэтики можно объяснить намеренным приматом этической позиции над канонической. В «Компендиуме» почти нет библейских ссылок, а в «Основах» они встречаются постоянно. Язык «Компендиума» — это язык вне конфессионального этического дискурса, и Римско-Католическая Церковь выступает не как конфессиональная корпорация, а как инстанция мирового сообщества. Неслучайно точное название работы, содержащей социальную доктрину католиков, — «Компендиум социального учения Церкви» без уточнения «Римско-Католической». В «Компендиуме» речь идет об ответственности всех религий мира. Это — экуменическая позиция, и поэтому современный Ватикан часто говорит на языке протестанта Канта.

2. *Аборт.* В «Основах» аборт рассматривается как тяжкий грех, ибо «канонические правила приравнивают аборт к убийству. Православная Церковь ни при каких обстоятельствах не может дать благословение на производство аборта» (гл. 12, разд. 2). Однако позиция РПЦ не столь ригорична, как это может показаться: «Не отвергая женщин, совершивших аборт, Церковь призывает их к покаянию и к преодолению пагубных последствий греха через молитву и несение епитимии с последующим участием в спасительных Таинствах. ⟨…⟩ В случаях, когда существует прямая угроза жизни матери при продолжении беременности, особенно при наличии у нее других детей, в пастырской практике рекомендуется проявлять снисхождение» (гл. 12, разд. 2).

В «Компендиуме» по вопросу аборта сказано следующее: «Отнюдь нет права на аборт; скорее речь идет о печальном феномене, который сильно способствует распространению менталитета, ориентированного против жизни, и представляет собой серьезную угрозу для справедливого и демократичного сосуществования людей в обществе» (гл. 233).

Между РПЦ и РКЦ по вопросу аборта отмечается различие канонического и этического подхода. В «Основах» при разговоре об аборте используется понятие греха, а в документах Ватикана — нет. Согласно «Основам» аборт греховен, так как противоречит заповедям и канонам, а согласно «Компендиуму» — аморален, так как противоречит более человечным социальным порядкам.

Показательно, что аргументация против аборта у католиков идет с позиций естественного права: «Первое право… — это право на жизнь, от зачатия до ее естественного завершения. Это право обусловливает осуществление всех других прав и подразумевает, в частности, незаконность любых форм аборта и эвтаназии» (гл. 155). Однако само зачатие ребенка — действие физического порядка, а этические суждения не предполагают зависимости от таких действий. Этика предполагает первичность духовных отношений, ибо взгляд на человека как

на личность (что отстаивается в «Компендиуме») предполагает первичность в человеке именно духовного начала. Человек по Духу — личность, а по плоти — индивид. Поэтому нельзя связывать личные отношения с отношениями между телами.

3. *Искусственное оплодотворение.* В «Основах» по этому вопросу сказано достаточно четко: если суррогатное материнство и все разновидности экстракорпорального (внетелесного) оплодотворения противоестественны и морально недопустимы, то *искусственное оплодотворение половыми клетками мужа относится к допустимым средствам медицинской помощи* (гл. 12, разд. 4).

В «Компендиуме» утверждается, что методы искусственного осеменения недопустимы, так как «ребенок появляется на свет скорее как результат технического акта, чем как естественный плод человеческого действия, в котором супруги целиком и полностью отдают себя друг другу» (гл. 235). Ватикан против искусственного оплодотворения, так как это отрицает супружеский акт личной любви. Однако любовь относится к категории «духовные отношения» и требование физического действия как атрибута духовного акта любви — это фетишизм. Вследствие этого авторы нарушают исходно заявленную ими позицию примата этической оценки, ибо, повторяем, этическая оценка не предполагает непременного учета физической зависимости. Акт любви не может быть зависим от физических возможностей. Ввиду этого позиция РПЦ, заявленная в «Основах», выглядит предпочтительнее.

4. Гомосексуализм. В «Основах» гомосексуализм категорически осуждается, а транссексуализм не одобряется. Позиция РПЦ по этому вопросу ясна своей выдержанной последовательностью. В документах Ватикана все не так однозначно. В разделе о семье мы читаем: «...несообразно требование придать статус брака союзу между людьми одного пола. Этому противится, прежде всего, объективная невозможность для такого союза стать плодотворным, передавая жизнь, согласно замыслу, вписанному Богом в саму структуру человека. Кроме того, препятствием оказывается отсутствие предпосылок для той межличностной дополняемости, которой Творец пожелал наделить мужчину и женщину, как на физико-биологическом, так и на преимущественно психологическом уровне» (гл. 228). Вроде бы сказано все четко и последовательно, но дальше читаем, что «достоинство человека с гомосексуальной ориентацией следует в полной мере уважать; такого человека нужно поощрять следовать замыслу Божию с особым обязательством жить в целомудрии» (гл. 228). РКЦ осуждает практику гомосексуализма, но при этом требует уважения к личности гомосексуалиста. Получается, что они признают субстанцию (гомосексуализм), но не ее атрибут (гомосексуальные связи). Это эссенциализм Аристотеля. Авторы «Компендиума» отрывают сущность от явления, а еще Гегель писал, что этого не следует делать. Позиция, изложенная в «Компендиуме», — достаточно казуистическая, потому что нельзя оторвать личность от поступков, которые совершены этой личностью.

Сравнительный анализ этих двух документов позволяет сказать, что в «Основах» вопросы биоэтики рассматриваются с канонических позиций, а в «Компендиуме» — с этических. Этическая позиция, по логике, предполагает не только надконфессиональную позицию, но и позицию более либеральную, чем канонический взгляд. Однако в данном случае этого не происходит. Позиция РПЦ по целому ряду «острых» вопросов биоэтической проблематики выглядит более либеральной и последовательной.

С. К. Носов

ПРАВОСЛАВНЫЙ АСКЕТИЗМ: ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА

Аскетизм (от греч. askesis — упражнение, подготовка к борьбе) берет свое начало в глубокой древности и в той или иной форме присутствует во многих культурах мира. Однако как религиозно-этическая философская система аскетизм складывается в недрах античной культуры и находит свое наиболее яркое выражение в философии стоицизма.

Возникшее в недрах античной культуры христианство придает языческому аскетизму новую мировоззренческую основу и возводит практику аскетического делания в ранг религиозного подвига. Аскетизм становится главным методом духовного самосовершенствования личности.

Сотериологическое значение аскетической практики обозначено в догматических основах христианской антропологии, согласно которым поврежденная «первородным грехом» челове-

ческая природа детерминирует духовное и телесное самоиспытание индивидуальной личности, постоянно пребывающей в условиях непрерывной борьбы с внешними искушениями и внутренними страстями.

С принятием христианства восточные славяне знакомятся с богатым аскетическим опытом христианских подвижников, успешно осваивают и приумножают этот опыт трудами многочисленной плеяды отечественных аскетов. Православный аскетизм становится сущностным элементом культуры, оказывающим большое влияние на все слои общества.

По понятным причинам центрами аскетической культуры на Руси издревле являлись православные монастыри. Однако в каждой местности можно было найти своих подвижников и святых, являющих своими подвигами пример аскетизма. А элементарная практика аскетизма через систему морально-этических запретов и религиозных культовых действий (таинств, молитв и постов) носила массовый характер и являлась органической частью национальной культуры.

В то же время следует отметить, что на протяжении христианской истории «аскетическое делание» соблюдалось далеко не всеми людьми.

Отцы Церкви неоднократно упоминают о забвении аскетических норм и правил. Так, Климент Александрийский констатировал, что «большинству искусство самодисциплины неведомо. Они живут жизнью плоти, а не духа, но тело без духа лишь прах и тлен» [1].

Сетовали на забвение аскетической традиции и церковные деятели XIX — начала XX в.: епископ Игнатий Брянчанинов, епископ Феофан Затворник (Г. В. Говоров), митрополит Макарий (М. А. Невский) и многие другие.

Однако несмотря на то, что многие люди лишь эпизодически использовали некоторые элементы аскетической практики, этого было достаточно, чтобы воспитывать в них положительные духовно-нравственные качества: позитивное восприятие мира, терпение, трудолюбие, готовность стойко переносить любые жизненные трудности.

Не популярен аскетизм и сегодня. Непопулярность аскетизма вызвана рядом причин. Главные из них:

1) слабая религиозность большинства населения страны и забвение аскетической традиции в культуре порождают непонимание сущности аскетизма. В результате этого многие люди вообще ничего не знают об аскетизме, а другие видят в нем угрозу для собственного благополучия;

2) небольшое представительство православного монашества, способного практиковать «аскетическое делание» и культивировать его идеи среди широких слоев населения;

3) изменение ценностной парадигмы экономической деятельности и социальных отношений.

Невиданное ранее товарное предложение при низком материальном доходе у больших масс населения, резкое расслоение общества на «богатых» и «бедных» при либеральном отношении к трудовой деятельности со стороны государства порождают в сознании многих людей, чуждых идеям аскетизма, идеал «праздной жизни».

Можно сказать, что современное «общество массового потребления» создает «рынок соблазнов», но не заботится о культуре потребления. Игнорируя тот факт, что все ныне высокоразвитые общества создавались под влиянием аскетических традиций в национальных культурах, где естественное для любого человека стремление к материальному достатку и радости бытия регулировалось системой религиозно-этических норм, рационализирующих обыденную и трудовую жизнедеятельность как отдельных личностей, так и больших коллективов.

Современному обществу еще предстоит осознать важность аскетизма в искоренении социальных пороков и духовном самосовершенствовании личности.

Поэтому сегодня, как и много лет назад, актуально аскетическое предостережение митрополита Макария (М. А. Невского): «Итак, христианин, тебе дозволяются удовольствия, но помни при этом апостольское изречение: все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною (1 Кор 6:12). Пользуйся дозволительными удовольствиями, но смотри, чтобы они не лишили тебя здравомыслия, чистоты сердечной, чистоты телесной и здравия телесного. Будь послушным рабом своей совести, но не будь рабом своих удовольствий» [2, с. 193—194].

Говоря о важности аскетической практики в процессе духовного самосовершенствования личности, нужно отметить, что в своих крайних формах аскетизм может иметь негативные проявления или стимулировать девиантное поведение человека в обществе (например, конфликт с миром, самоизоляцию человека от общества и т. д.).

Полезный «разумный» аскетизм возможен лишь при правильном воспитании личности. На наш взгляд, залогом такого правильного воспитания должно стать сочетание религиозного аскетизма с освоением самосовершенствующейся личностью лучших традиций и ценностей светской культуры.

Литература

1. Климент Александрийский. Строматы [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www. mystudies.narod. ru/library/c/clem_alex/3strom/3st06.htm. — Дата доступа: 27.05.2010.

2. Макарий, митрополит. Против зрелищ // Слова, беседы и поучения, в дни праздничные и воскресные Макария митрополита Московского и Коломенского. — Сергиев Посад, 1914.

І. І. Калачова

РАДЗІННЫЯ АБРАДЫ БЕЛАРУСАЎ: ЗВАРОТ ДА ТРАДЫЦЫІ І СУЧАСНАСЦЬ

Сямейна-бытавыя абрады беларусаў з'яўляюцца вытокам найважнейшых духоўных каштоўнасцей беларускага народа, яго светапогляду аб тым, якім павінен быць чалавек. Радзінныя абрады — яскравы прыклад цікавасці сённяшніх маладых пакаленняў да мінулага. У 2007 г. у 30 гарадах рэспублікі (сталіцы, сярэдніх і малых) намі было праведзена этнасацыялагічнае даследаванне стану сямейных традыцый і захаванасці асобных іх элементаў у сем'ях. Некаторыя вынікі апытання адносна радзінных абрадаў падаюцца ў дадзеным артыкуле.

«Дай, Божа, гэтаму дзіцяці шчаслівую долю, каб яно расло, гадавалася, шчасцем, доляю надзялялася», — так гучыць адно з фальклорных вітальных віншаваняў з нагоды нараджэння дзіцяці і святкавання гэтай падзеі сярод родных і блізкіх людзей. Якія абрадавыя элементы захоўваюць радзінныя абрады сёння, якіх тэндэнцый прытрымліваюцца маладыя бацькі?

Удзельнікам этнасацыялагічнага апытання было прапанавана адказаць на пытанне «Якім чынам вы рэгістравалі сваіх дзяцей?» Былі атрыманы наступныя адказы:

рэгістравалі ў органах ЗАГС (без спецыяльнай праграмы з уключэннем элементаў радзіннага абраду беларусаў) — 100%;

рэгістравалі ў органах ЗАГС урачыста (са спецыяльнай праграмай з уключэннем элементаў радзіннага абраду беларусаў) — 2,5%;

хрысцілі ў храме (хаця б адно дзіця) — 74,4%.

Як бачна з адказаў, усе бацькі рэгіструюць нованароджаных дзяцей у дзяржаўных установах — органах ЗАГС без элементаў традыцыйнага радзіннага абраду беларусаў, толькі некаторыя з іх — па спецыяльна распрацаванай праграме, з удзелам родзічаў, сяброў, калег па працы. А вось хрышчэнне ў храме хаця б аднаго дзіцяці выбірае даволі значная частка бацькоў. Сярод тых, хто хрысціў хаця б адно дзіця ў храме, больш аказалася рэспандэнтаў з узроставай групы 30—44 гады. Большасць апытаных, якія хрысцілі дзіця ў храме, гэта жыхары *буйных гарадоў*, прадстаўнікі *няпоўных сем'яў*. Па крытэрыі «сацыяльнае становішча» сярод тых, хто хрысціў хаця б адно дзіця ў храме, больш аказалася прадстаўнікоў *студэнцкіх сем'яў* (87,5%). А сярод тых, хто рэгістраваў дзяцей (ці хаця б адно з іх) з урачыстасцямі ў дзяржаўных установах, большасць з сем'яў, якія жывуць у *малых гарадах*; асноўная колькасць апытаных адносяцца да жыхароў, якія жывуць у горадзе ў *чацвёртым пакаленні*.

Абагульняючы сказанае, адзначым, што ў беларускім грамадстве існуе ўстойлівая тэндэнцыя па захаванні элементаў традыцыйнай абраднасці беларусаў. Назіраецца спалучэнне афіцыйнай рэгістрацыі ў ЗАГСах з хрышчэннем у храме, а затым святкаванне гэтай падзеі сярод родзічаў, сваякоў і сяброў, часам з прысутнасцю бабулі, хросных бацькоў і інш.

Сучаснае бытаванне абраду звязваецца з захаваннем інстытута хросных бацькоў. Хросныя бацькі (кумы) лічацца паважанымі і дасведчанымі ў выхаванні дзяцей асобамі, іх наяўнасць з'яўлялася неад'емнай часткай радзінных абрадаў у традыцыйным грамадстве.

Даныя апытання паказваюць, што інстытут хросных бацькоў захаваўся і сёння. 90% апытаных сем'яў адказалі, што ў іх дзяцей ёсць хросныя бацькі.

Наяўнасць інстытута хросных бацькоў — важны фактар падтрымкі традыцый папярэдніх пакаленняў, яго роля дастаткова высока ацэньваецца сучаснай сям'ёй. Як відаць з даных даследавання, 42,2% апытаных бацькоў, дзеці якіх маюць хросных, лічаць, што хросныя бацькі — гэта маральныя настаўнікі, носьбіты традыцый і абрадаў беларусаў, «другія бацькі»

для іх дзяцей, роля іх у жыцці сям'і вельмі адметная. Але 37,8% бацькоў не бачаць значнасці ролі хросных бацькоў у выхаванні іх дзяцей, а лічаць, што хросныя бацькі — хутчэй даніна звычаю, стэрэатып. 17,5% апытаных адзначылі, што не надаюць асаблівага значэння хросным бацькам і лічаць іх ролю важнай толькі падчас здзяйснення абраду хрэсьбін у храме, 1,9% не змаглі знайсці адказ на гэта пытанне.

У залежнасці ад рэгіёна пражывання выяўлены наступныя меркаванні рэспандэнтаў адносна ролі хросных бацькоў у выхаванні дзяцей. Сярод рэспандэнтаў, якія лічаць, што хросныя бацькі маюць выключна адметную ролю ў жыцці сям'і, больш аказалася тых, хто жыве ў *сярэдніх гарадах* рэспублікі (48,3%); сярод рэспандэнтаў, якія лічаць, што хросныя бацькі патрэбны толькі для рытуалу хрышчэння дзіцяці, больш *мінчан* (20,8%); а з ліку тых, хто лічыць, што хросныя бацькі не маюць вялікага ўплыву на жыццё сям'і і выхаванне дзяцей, больш аказалася жыхароў *буйных гарадоў* (40,7%). У залежнасці ад тыпу сям'і атрыманы такія вынікі: найбольш адметная роля хросных бацькоў адзначана ва *ўскладненых сем'ях* (43,6%).

Як бачым, сучаснымі сем'ямі беларусаў захоўваецца значная колькасць элементаў традыцыйнай радзіннай абраднасці. Большасць апытаных бацькоў прытрымліваюцца абраду хрышчэння дзяцей у храме, станоўча ставяцца да існавання інстытута хросных бацькоў. Імі высока ацэньваецца роля хросных бацькоў у сацыялізацыі дзяцей і далучэнні іх да вопыту папярэдніх пакаленняў і свайго роду, да хрысціянскіх каштоўнасцей.

Літаратура

1. Калачова І. І. Гарадская сям'я // Беларусы: сучасныя этнакультурныя працэсы / Г. І. Каспяровіч [і інш.]; НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. — Мінск, 2009. — С. 89—149.

2. Семья белорусов в городе: образ жизни и традиции: Материалы и анализ этносоциол. опроса семей белорусов, 2007 г. // Архив ин-та искусствоведения, этнографии и фольклора им. Кандрата Крапивы НАН Беларуси. — Ф. 6. — Оп. 14. — Д. 141.

А. С. Палибина

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В РОССИЙСКОЙ СЕМЬЕ (НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

Каждый человек живет в системе определенных ценностей, которые призваны удовлетворять его основные потребности. Ценности отдельной личности составляют систему ее ценностных ориентаций, под которой, как правило, понимается совокупность важнейших качеств внутренней структуры этой личности, являющихся для нее особо значимыми. В системе общепринятых ценностей семейные ценности занимают особое место. Семья — важнейший из феноменов, сопровождающий человека в течение всей его жизни. Православная религия называет семью «малой церковью» [3, с. 161]. Семейная жизнь является религиозно-нравственным установлением, члены которого имеют нравственные обязательства и ответственность. Потребность изучения значимости христианских ценностей для современной российской семьи вызвана необходимостью детального анализа роли христианской религии в формировании семейных отношений.

Весной—осенью 2008 г. автором совместно с кафедрой социальной работы Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева было проведено социологическое исследование в двух основных типах населенных пунктов Республики Мордовия: город и сельская местность. Среди задач исследования были следующие: изучение реального состояния православной религиозности населения в республике; выявление соотношения православных и семейных ценностей и значимости православных ценностей для современной российской семьи в городе и сельской местности республики.

Православная религия приветствует выполнение взаимных обязанностей супругами, но нужно заметить, что взаимность эта не одинакова. Муж, по православным канонам, является главой семьи: «Жены, подчиняйтесь собственным мужьям, ибо муж есть глава жены» (Эф 5:22—23). В опрашиваемых нами семьях большинство респондентов отмечают, что в принятии важных решений принимают участие оба супруга и имеют равнопартнерские или товарищеские отношения: 25,4% мужчин и 29,2% женщин соответственно. Сегодня в некоторых семьях всю ответственность берут на себя женщины, мотивируя тем, что мужчины не в со-

стоянии обеспечить семью как материально, так и духовно. Это вызывает серьезную озабоченность православной церкви, которая видит причину в том, что мужчина перестал нести ответственность перед Богом за благоденствие супруги и детей. Но респонденты, в основном женщины, отмечают, что в современной семье должны быть равноправные отношения. При этом большинство (15,1% мужчин и 14,4% женщин в городе, 15,8 и 11% соответственно в сельской местности) говорит о необходимости дисциплины и иерархии в семейной жизни, отмечая, что это относится в первую очередь к детям. Так как многие респонденты отметили, что отношения в семье носят равноправный характер, важно проанализировать их отношения к вопросам измены и развода. Хранение верности своему супругу является непременным православным и нравственным долгом как мужа, так и жены: «Во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа» (Кор 7:2). Измена всегда наносит тяжелое душевное оскорбление пострадавшей стороне, и в таких случаях простить очень трудно. Поэтому православная религия считает веской причиной для расторжения церковного брака неоднократно повторяющиеся измены одного из супругов, причем такие, в которых он не желает раскаиваться. Среди опрашиваемых отношение к изменам однозначное, как среди верующих, так и неверующих: 24,2% мужчин и 24,6% женщин соответственно.

Для большинства мужчин в сельской местности измена не является причиной для развода — 13,4% (женщины — 16%), но и в городе это соотношение между мужчинами и женщинами практически одинаково — 15,9 и 13,6% соответственно. Женщины в этом плане более консервативны: 18,4% в городе и 16% в сельской местности не признают измену в качестве важного аргумента для бракоразводного процесса. Отношение к разводам среди опрашиваемых различно. Хотя основная масса среди категории верующих отмечает, что брак должен сохраняться при любых обстоятельствах: 16,2% мужчин и 19% женщин соответственно. Православие настаивает на пожизненной верности супругов и нерасторжимости православного брака. Развод осуждается церковью как тяжелый грех, так как он приносит тяжелые душевные страдания супругам, особенно детям. Но в то же время существует комплекс причин для развода, сформированных Собором Российской Православной Церкви под председательством святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси в 1917—1918 гг. и дополнен в 2000 г. Юбилейным Архиерейским Собором Православной Церкви [1, с. 62].

Вопрос целомудренности и половых отношений сегодня является актуальным. Целомудрие в действительности охватывает все стороны человеческой жизни, поэтому неверно сводить смысл этой добродетели лишь к половому воздержанию. Сегодня в обществе нет единой точки зрения на эту проблему. Однако православие рекомендует сохранять обет целомудрия до вступления в семейную жизнь, объясняя это медицинскими и нравственными причинами. 19,3% мужчин и 18,5% женщин в городе допускают половую жизнь до брака, при этом сами вступали в половую жизнь до брака 19,8% мужчин и 15,5% женщин. Равные показатели наблюдаются и в сельской местности: допускают половую жизнь до брака 17,1% мужчин и 13,7% женщин, вступали сами — 12,8% мужчин и 6% женщин соответственно. Также отмечается, что целомудренность должна сохраняться и в супружеских половых отношениях. С этим согласны 30,3% всех респондентов. Некоторые затруднились с ответом на этот вопрос — 28,8%. Остальные утверждают, что супружеские половые отношения в принципе не могут быть целомудренными, отмечая, что нужна не только чистота тела, но и души, а это невозможно. Православные супруги не должны переоценивать своего духовного благополучия и забегать вперед, принимая обеты воздержного образа жизни, для которого они еще не готовы. «Муж, оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию» (1 Кор 7:3—5).

В настоящее время семья переживает кризис, справиться с которым она самостоятельно не в состоянии. Сегодня Русская Православная Церковь выступает субъектом социальной защиты семьи, вырабатывая собственные формы и методы работы. При этом она нацеливает не столько на быстрое решение какой-то проблемы специалистами, сколько на раскрытие собственного потенциала семьи, ее духовного возрождения. В Республике Мордовия признали себя православно верующими 63,3%, неверующими 23,5%, затруднились ответить 13,2%. Социальная база православной религии традиционна: верующими чаще выступают группы людей в возрастном ограничении 18—24 года; 25—29 лет; старше 50 лет (по сравнению с другими возрастными группами), количество женщин преобладает над количеством верующих мужчин (как правило, женщины ищут психологическую поддержку в религии). Процентный

показатель города и сельской местности по всем основным характеристикам практически одинаковый (в отличие от предыдущих лет, когда сельская местность традиционно считалась более религиозной, чем город). Основные ценности православной религии социально значимы для современной российской семьи. Но такие характеристики, как «муж есть глава семьи», «дисциплина и иерархия в семье», «целомудренность семейных отношений», нашли отражение только у третьей части православно верующих. Остальные, в том числе и те, кто отнес себя к неверующим и затруднившиеся ответить, отмечали, что эти постулаты церкви потеряли свою актуальность в настоящее время, когда женщина вынуждена становиться во главе семьи.

Литература

1. Иеромонах Савва (Тутунов). Брак в современном обществе / Иеромонах Савва (Тутунов) // Журнал Московской Патриархии. — 2006. — № 11. — С. 60—65.

2. Новый Завет Господа Нашего Иисуса Христа. — Кемерово, 1990. — 381 с.

3. Православная энциклопедия: [К 2000-летию Рождества Господа Нашего Иисуса Христа]: Учеб. пособие / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — М., 2000. — Т. 6. — 751 с.

Е. Н. Ярмонова

РОЛЬ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В УПРОЧЕНИИ НРАВСТВЕННЫХ ОСНОВ СЕМЬИ И ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОЛОЖЕНИЯ ЖЕНЩИНЫ В СЕМЬЕ И ОБЩЕСТВЕ: ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

При рассмотрении положения женщины в политической и культурной жизни древнерусского общества следует выделить два основных периода: дохристианский и христианский. При этом необходимо помнить, что христианство проникало на Русь постепенно и долгое время многие слои населения еще были подвержены языческим взглядам на жизнь в целом и положение женщины в частности. Те сведения, которые дошли до нас, весьма противоречивы. Ряд авторов отстаивает мнение, что славянские женщины подчинялись власти мужа или главы рода, в котором жил муж: «Глава имел такие же права на женщин, вступавших в семью после замужества, какие имел на своих членов семейства» [1, с. 17]. В этом нет ничего удивительного или особенного в случае, если мы рассматриваем патриархальную семью, когда женщина выступала или в роли жены, или дочери, или невестки. В данном случае мы вместе с Е. Щепкиной можем увидеть следующую картину, которую она нарисовала в своем исследовании по истории женской личности: «У бедного и невежественного народа патриархальный строй не мог улучшать диких нравов; в первобытных домах членов родовых союзов жили скучено и людно; в них ютилось беспорядочное половое сожительство; большак заправила, как феодальный сеньор, присваивал себе права на молодых женщин, пользуясь зависимым положением их мужей» [2, с. 2]. Естественно, мы не можем говорить в этом случае о свободе и независимости женщин, когда все, от мала до велика, зависят от воли одного лица, полностью находятся в подчинении. Интересны поэтому свидетельства иностранцев, которые помогают взглянуть на жизнь славян со стороны. В. Макушев, анализируя сказания Сефрида, пишет, что жена имела большое значение в семье: она занималась хозяйством, воспитывала детей и, по смерти мужа, управляла всем домом [3, с. 143].

Женщина-воительница — популярная героиня древнерусских эпических поэм. Поляница (степная искательница приключений) русских былин напоминает нам амазонку в классической традиции. Она разъезжает на коне верхом с оружием в руках, удалая, как мужчина-богатырь. Пример такой поляницы показывает нам в своей работе М. Н. Дитрих: «Настасья Никулишна, дочь Никулы Селяниновича, богатыря, олицетворяющего нашу земскую силу, оратая, т. е. пахаря — земледельца» [4, с. 14]. Г. В. Вернадский, анализируя с географической точки зрения существующую полную параллель, поскольку обе совершали свои подвиги в том же регионе — нижнего Дона и района Азова, указывает: «Как мы знаем, миф об амазонках отражает важный факт в социальной истории донских и азовских племен в скифский и сарматский периоды: преобладание матриархальных форм родовой организации» [5, с. 170]. Видимо, в период, когда еще не сложилось патриархальное общество и еще чувствовались отголоски матриархата, сильная физически и духом девушка или женщина могла сражаться

наравне с мужчинами и отстаивать свою свободу с оружием в руках. Понятно, что в этих случаях подчинения женщины, ее рабского отношения к мужу, ее юридической подчиненности ему не могло быть [6, с. 3—4].

Возможность того, что матриархат был базисом социальной организации у некоторых протославянских племен и в особенности антских родов, не следует сбрасывать со счета [5, с. 170]. Если это так, то относительно независимое положение женщины Киевской Руси может быть объяснено по крайней мере частично как последствие подобной традиции. Возможно, не случайно, что в наиболее раннем варианте «Русской Правды» среди родственников, которые имеют право — и должны — отомстить за убийство соплеменника, «сын сестры» упоминается вместе с «сыном брата». Известно, что в ряде случаев наследование осуществлялось по женской линии (от матери к дочери, от свекрови к снохе). При осуществлении возмещения вреда за «бесчестие» учитывалась родовитость потерпевшего именно по материнской линии [7, с. 73]. В целом же древнерусский род, по описанию «Русской Правды» и иных источников, принадлежал с очевидностью к патриархальному типу. В то же время, однако, женщине гарантировались определенные права. Начнем с вергельда — символа социальной ценности человека того времени: практически никто из ученых не сомневается, что женщина имела вергельд. Наиболее обоснованным, на мой взгляд, является объяснение, которое указывает на равный размер вергельда, выплачиваемый при убийстве женщины. Это в целом соответствует представлениям европейских народов в средние века, выраженным в варварских правдах, в которых за убийство женщины детородного возраста устанавливался даже больший вергельд, чем за убийство мужчины [8, с. 172].

Если проанализировать славянскую мифологию, то в ней мужским божествам соответствовали женские. К женщинам, и особенно к девицам, относились с религиозным благоговением; они участвовали при богослужении, были прорицательницами воли богов, считались хранительницами мудрости и правды [9, с. 172]. Это подкрепляется и сведениями из летописей, где указывается, что женщины могли посещать религиозные праздники и даже участвовали в них, что свидетельствует о их равном с мужчинами положении в обществе и отвергает мнение, что женщины у славян были низшими, нечистыми существами. Находя разные противоречия в упоминаниях о правах женщины на наследство, правах юридических, Г. Кавелин говорит: «Некоторые замечают даже, именно у Славянского племени, какое-то нравственное превосходство женского пола над мужским; притом из истории Славянского народа мы знаем, что у одних племен женщины покупались и продавались, у других, напротив, женщины добровольно вступали в брак, даже выбирали себе женихов. Наконец у всех Славянских племен девушки жили на воле, не работали и не знали тягостей домашней жизни» [10, с. 73].

С. Ф. Платонов писал: «Положение женщины у славян было лучше, чем у других европейских народов» [11, с. 76]. Близкий ему по смыслу вывод делает Н. Аристов после анализа существовавших в дохристианский период форм брака: «Следовательно, уровень развития русских племен перед принятием христианства не стоял совсем низко; по одному этому обстоятельству следует уже заключить, что положение русской женщины в языческую пору было довольно высоко, и что она пользовалась значительными правами» [13, с. 171]. Если положение русской женщины, по мнению историка, изучавшего данную проблему, было лучше положения ее современниц в других европейских государствах, то нам необходимо ознакомиться в общих чертах с положением западноевропейских женщин. С. В. Ещевский так характеризует положение женщин у древних германцев: «Никогда у Германцев женщина не была безответной рабой мужчины, вещью, принадлежавшей отцу или мужу. В самую древнюю эпоху у Германцев мы видим уважение к женщине» [13, с. 355]. Конечно, необходимо отметить, что мнения о положении женщины в древней Германии практически так же полярны, как и мнения о положении древнерусских женщин в языческий период. Но сведения о том, что женщины древней Германии делили с мужчинами радости и тяготы военных походов, занимали жреческие должности, свидетельствуют о том, что они не были приниженными и угнетенными.

Положение женщины в Древней Руси после принятия христианства часто также представляется как полное подчинение мужчине, но мы не можем согласиться с такой однозначной оценкой. Применительно к киевскому периоду подобное воззрение будет абсолютно безосновательным. Русские женщины этого времени пользовались значительной свободой и независимостью, как в правовом, так и в социальном плане, и демонстрировали дух самостоятель-

ности в различных аспектах жизни. Мы видим, что женщины, особенно жены, вдовы, дочери и сестры князей, занимали довольно важное положение в обществе. Янка, дочь Всеволода I, собирает вокруг себя монахинь и учреждает первый монастырь в 1086 г. Она открыла школу для девочек в женском монастыре, который также самостоятельно основала. Данное училище было первым не только в России, но и в Европе [14, с. 10]. Но и будучи монахиней, она не утрачивает еще своей свободы и энергии русской женщины: когда умер в Киеве митрополит, она сама отправляется в Византию и приводит нового [15, с. 19].

Княгини могли участвовать в политической жизни, даже посылать собственных представителей в зарубежные страны. Знатные женщины могли выступать в качестве послов, причем не только при совершении матримониальных дел, но и при осуществлении посольств в другие государства. С. М. Соловьев отмечает, что из известий о приеме Ольги в Константинополе, мы узнаем, что с ней были знатные женщины [12, с. 122]. Не только в правление Ольги, но и в более ранний период, при заключении договоров между князем Игорем и греками в переговорах принимали участие представители крупных владелиц, княгини Ольги и двух боярынь, жен воевод со славянскими именами [16, с. 14]. Следовательно, женщины, если они были богатые и знатные, не устранялись от участия в общественной и политической жизни общества.

Литература

1. Рамбо А. Живописная история древней и новой России. — М., 1994.
2. Щепкина Е. Из истории женской личности в России: лекции и статьи. — СПб., 1914.
3. Макушев В. Сказания иностранцев о быте и нравах славян. — СПб., 1861.
4. Дитрих М. Н. Русская женщина великокняжеского времени. — СПб., 1904.
5. Вернадский Г. В. Киевская Русь. — Тверь, 2000.
6. Совельев Ал. Юридические отношения между супругами, по законам и обычаям великорусского народа. — Нижний Новгород, 1881.
7. Российское законодательство X—XX вв. — Т. 1: Законодательство Древней Руси.
8. Lex Salica. Paris 4404, tit. XXIV, 1. Si quis femena ingenuam interfecerit et ei fuerit adprobatum denarius XXIV M faciunt Solidos DC culpabilis iudicetur.
9. Аристов Н. Судьба русской женщины в до-петровское время // Заря. — 1871; Аксаков К. С. Сочинения. — М., 1861. — Т. 1.
10. Платонов С. Ф. Лекции по истории русской истории. — М., 1994. — Ч. 1.
11. Аристов Н. Судьба русской женщины в до-петровское время // Заря. — 1871; Ешевский С. В. Женщина в средние века в западной Европе // Соч. — М., 1870. — Ч. III.
12. Лихачева Е. Материалы для истории женского образования в России. — СПб.; 1899; Дитрих М. Н. Русская женщина великокняжеского времени. — СПб., 1904.
13. Соловьев С. М. Сочинения. — М., 1993. — Т. 1.
14. Щепкина Е. Из истории женской личности в России, лекции и статьи. — СПб., 1914; Каждан А. П. Византийская культура. — М., 1968.
15. Шульгин В. О состоянии женщин в России до Петра Великого. — Киев, 1850.
16. Повесть временных лет / Пер. Д. Лихачева // Древнерусская литература. — М., 2001.

А. П. Грахоцкі

САКРАЛЬНАЕ І СЕКУЛЯРНАЕ Ў ШЛЮБАРАЗВОДНЫМ ПРАВЕ РАСІЙСКАЙ ІМПЕРЫІ (ДРУГАЯ ПАЛОВА XIX — ПАЧАТАК XX ст.)

У XIX ст. у расійскім царкоўным дыскурсе дамінавала сакраменталісцкая канцэпцыя шлюбу, згодна з якой шлюб разглядаўся як правобраз саюза Хрыста і Царквы, як свяшчэннае таінства, «...соединяющее мужа и жену для полного неделимого общения жизни и низводящее на них дары Божьей благодати». Гэтая канцэпцыя ў поўнай меры была ўспрынята імперскай афіцыйнай ідэалогіяй, якая вызначала сям'ю як адну з асноў сацыяльнай і палітычнай стабільнасці дзяржавы. У сувязі з гэтым імперскія ўлады былі зацікаўлены ва ўсталяванні інстытуцыянальнага кантролю над шлюбам і разводам. У першай палове XIX ст. рост адміністрацыйнага патэнцыялу Рускай праваслаўнай царквы дазволіў забяспечыць беспрэцэдэнтны кантроль над шлюбам. Расійскі правазнаўца І. Аршанскі адзначаў: «Нет ни одного законодательства, в котором церковная сторона брака преобладала бы в такой степени над гражданской или лучше сказать поглощала бы эту последнюю, как в законодательстве русском» [1, с. 260]. Зыходзячы з гэтага намі пастаўлена задача разгледзець спалучэнне царкоўных

і цывільных норм у прававым рэгуляванні працэсаў скасавання шлюбаў асоб праваслаўнага веравызнання ў Расійскай імперыі ў другой палове XIX — пачатку XX ст.

Расійскае заканадаўства прызнавала толькі адну форму заключэння шлюбу — царкоўную. У «Законах гражданских» адзначалася: «…брак же во всех вероисповеданиях терпимых в Российской Империи… признаётся законным, когда оный совершен по обрядам их веры и по установленным правилам» (арт. 1112) [2, с. 95]. Прававыя нормы кнігі першай «Законов гражданских» («О правах и обязанностях семейственных») грунтаваліся на кананічных правілах Рускай праваслаўнай царквы. Дзяржаўныя законы ў дадзеным выпадку толькі пацвярджалі сілу царкоўных нормаў. «Устав духовных консисторий» 1841 г. кадыфікаваў умовы, неабходныя для разводу, і вызначаў яго працэдуру [3, с. 89—97]. У дакуменце пералічваліся наступныя падставы для разводу: ссылка аднаго з нарачоных у Сібір з пазбаўленнем усіх правоў стану, працяглае невядомае месцазнаходжанне мужа ці жонкі, «неспособность к брачному сожитию», пралюбадзейства [3, с. 230, 241].

Першай стадыяй шлюбаразводнага працэсу была падача ў духоўную кансісторыю прашэння ад мужа ці жонкі, дзе выкладалася канкрэтная падстава для разводу. Просьбіт выплочваў гербавы збор, адпаведныя пошліны, прыкладаў копію пасведчання аб шлюбе і іншыя неабходныя для справы дакументы [3, с. 242]. Другім этапам было «увещание» для прымірэння: мясцовы святар угаворваў мужа і жонку прыйсці да згоды і адклікаць прашэнне. Калі ісцец адмаўляўся, кансісторыя спачатку прызначала «судагаварэнне» (праводзілася толькі тады, калі прычынай разводу было пралюбадзейства), затым ладзілася расследаванне абставін справы [3, с. 243]. Пасля правядзення следства кансісторыя рыхтавала даклад па справе і фармулявала рашэнне, якое падавалася на разгляд епархіяльнаму архірэю [3, с. 255, 257]. Той мог зацвердзіць ці адхіліць рашэнне кансісторыі. Калі прашэнне аб разводзе атрымлівала ўхваленне епіскапа, справа накіроўвалася ў Сінод на канчатковы разгляд і зацвярджэнне [3, с. 259].

Звернемся да разгляду прычын для разводу. У царкоўным дыскурсе *пралюбадзейства* лічылася адным з самых цяжкіх смяротных грахоў. Расійскае заканадаўства вызначала пралюбадзейства як «внебрачное плотское совокупление». Згодна з заканадаўствам, справы аб пралюбадзействе мелі дваістую падсуднасць. Калі «зняважаны пралюбадзействам сужэнец» не дамагаўся разводу, але жадаў, каб «сужэнец-здраднік» панёс крымінальнае пакаранне, першы звяртаўся ў крымінальны суд. Згодна з «Уложения о наказаниях...», асоба, вінаватая ў пралюбадзействе, падлягала заключэнню ў манастыр ці ў турму на тэрмін ад чатырох да васьмі месяцаў і царкоўнаму пакаянню (арт. 1585) [4, с. 176]. Калі ж сужэнец жадаў атрымаць развод, іск падаваўся ў духоўны суд. Апошні падчас разгляду справы абапіраўся на тэорыю «фармальных доказаў», згодна з якой усе доказы падзяляліся на галоўныя і другасныя. Галоўнымі прызнаваліся: 1) паказанні двух ці трох сведкаў-відавочцаў; 2) нараджэнне дзяцей па-за законным шлюбам. Другаснымі доказамі лічыліся «любоўныя пісьмы», паказанні сведкаў, якія не былі непасрэднымі відавочцамі «злачынства», асабістае прызнанне вінаватай асобы. Другасныя доказы мелі юрыдычную сілу толькі ў тым выпадку, калі яны спалучаліся з адным з галоўных доказаў [3, с. 252, 253]. Такім чынам, толькі непасрэдныя паказанні сведкаў, якія на ўласныя вочы бачылі здзяйсненне палавога акта, маглі гарантаваць развод. У сувязі з гэтым тагачасныя спецыялісты ў галіне сямейнага права ў адзін голас заяўлялі аб праблеме павальнага подкупу сведкаў (гл., напрыклад: [5, с. 44—45; 6, с. 135]).

Найбольш распаўсюджанай падставай для разводу ў адзначаны перыяд з'яўлялася *адсутнасць без вестак аднаго з сужэнцаў.* Згодна з «Уставом духовных консисторий» шлюбаразводныя справы па гэтай прычыне распачыналіся кансісторыяй толькі ў выпадку, калі сужэнец адсутнічаў без вестак як мінімум на працягу пяці гадоў (арт. 233) [3, с. 90]. Пасля атрымання прашэння аб разводзе кансісторыя пачынала пошук зніклага сужэнца [3, с. 234]. Падчас вышуковых мерапрыемстваў ладзіўся допыт родных, сваякоў, аднавяскоўцаў аб месцазнаходжанні зніклага, дасылаліся запыты ў дзяржаўныя службы, якія займаліся рэгістрацыяй жыхарства, у «Губернских ведомостях» (з 1895 г. у «Церковном вестнике») друкаваліся аб'явы аб пошуку зніклых без вестак. Як толькі кансісторыя атрымлівала інфармацыю аб месцазнаходжанні зніклага сужэнца, справа тут жа спынялася і шлюб заставаўся ў сіле [3, с. 237]. У выпадку, калі знайсці зніклага сужэнца не ўдавалася, распачынаўся разгляд справы ў кансіторыі.

Больш аператыўна, у параўнанні з іншымі справамі, у духоўных судах адбываўся разгляд шлюбаразводных спраў па прычыне *ссылкі аднаго з сужэнцаў у Сібір з пазбаўленнем усіх правоў стану.* Справы аб разводзе з ссыльнымі ў выпадках, калі крымінальны суд ужо пазба-

віў сужэнца ўсіх правоў стану і вынес прыгавор аб ссылцы, атрымлівалі аўтаматычнае зацвярджэнне ў кансісторыі. Сужэнцу, які не жадаў накіроўвацца ў ссылку разам са сваім асуджаным сужэнцам, неабходна было толькі прадставіць у кансісторыю прашэнне аб разводзе, выпіску з метрычнай кнігі аб заключэнні шлюбу і копію прыгавора крымінальнага суда [3, с. 231].

Пад *няздольнасцю аднаго з сужэнцаў да «брачного сожития»* ў расійскім прававым і царкоўным дыскурсе разумелася «исключительно физическая неспособность к отправлению полового акта» [5, с. 66]. Заканадаўства вызначала дзве важнейшыя умовы, згодна з якімі можна было разлічваць на развод па прычыне няздольнасці сужэнца да здзяйснення палавога акта. Па-першае, «няздольнасць» прызнавалася падставай для разводу толькі ў тым выпадку, калі сужэнец пакутаваў ёю яшчэ да моманту ўзяцця шлюбу [3, с. 246; 2, с. 49]. Па-другое, іск аб разводзе мог быць пададзены толькі «невінаватым» (г. зн. здаровым) сужэнцам (мужам ці жонкай) праз тры гады пасля заключэння шлюбу [3, с. 245; 2, с. 48]. «Вінаваты» ж сужэнец, г. зн. хворы на імпатэнцыю, у выпадку вынясення рашэння аб разводзе асуджаўся духоўным судом на «всегдашнее безбрачие» [3, с. 256]. Рашэнне духоўнага суда грунтавалася на заключэнні ўрачэбнага аддзялення губернскага праўлення. Па сутнасці, медычны агляд сужэнца, які «абвінавачваўся» у «няздольнасці», з'яўляўся адзінай падставай для вынясення судовага рашэння па справе [3, с. 247].

Такім чынам, важнейшыя палажэнні шлюбаразводнага права Расійскай імперыі грунтаваліся на кананічных нормах. Пытанні скасавання шлюбу асоб праваслаўнага веравызнання рэгуляваліся нормамі сямейнага права Рускай праваслаўнай царквы. У сувязі з гэтым у імперскім праве адбылася інкарпарацыя кананічных нормаў у сферу цывільнага заканадаўства. Гэтыя нормы змяшчаліся перад усім ва «Уставе духовных консисторий» і «Законах гражданскіх». Толькі царкоўныя органы — духоўныя кансісторыі на чале з епархіяльнымі архірэямі (першая інстанцыя) і Сінод (другая інстанцыя) — мелі права вырашэння пытанняў аб разводзе. Забюракратызаванасць шлюбаразводнага працэсу, жорсткая рэгламентацыя падстаў для скасавання шлюбу рабілі развод надзвычай доўгатэрміновай, амаль не выканальнай працэдурай.

Літаратура

1. Оршанский И. Г. Исследования по русскому праву обычному и брачному. — СПб., 1879.
2. Законы гражданские // Свод законов Российской империи: В 16 т. — СПб., 1900. — Т. 10, ч. 1.
3. Устав духовных консисторий. — СПб., 1857.
4. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных // Свод законов Российской империи: В 16 т. — СПб., 1885. — Т. 15.
5. Григоровский С. О разводе. Причины и последствия развода и бракоразводное судопроизводство: Историко-юридические очерки. — СПб., 1911.
6. Загоровский А. И. Курс семейного права / Под ред. В. А. Томсинова. — М., 2003.

Н. А. Савостеенко

ГЛАВНАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕННОСТЬ В ОТНОШЕНИЯХ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ

Мы меняемся медленно, едва успевая за трансформациями общества. А духовно растем еще медленнее. Чтобы успеть за требованиями нашей современности, мы отказываемся от многого, сами того не замечая.

Традиция уже не имеет никакой власти над отношениями, поскольку социальный статус мужчин и женщин давно уравнялся, они в равной мере независимы и равны как субъекты общественной и производственной жизни. Массовая культура фактически отменила традиционные ориентиры, среди которых один из главных — семья. Сейчас любой человек с рождения впитывает новые ценности, в том числе романтизм, беззаботность, а нередко и откровенные безответственность и потребительство по отношению друг к другу.

Из культуры и общественных норм выветрилось понимание брака как акта веры и доверия, как «прыжка через пропасть», как события единственно возможного и необратимого. Семейная жизнь все больше воспринимается как максимум удобств и выгод, даже как пол-

нота удовольствия. Брак часто представляется как вечный месяц май, как неувядающий прекрасный букет, что далеко отстоит от традиционного понимания семьи как непростого жертвенного жизненного пути ради чего-то и кого-то.

Со стороны христианства с его историей и нравственным учением вполне возможно сказать, что отказ от брака в пользу сожительства говорит о незрелой любви, вернее, о том, что есть только влюбленность. Любовь — это нечто большее, она не сводится к эмоциональному состоянию и направлена на сущность другой личности. Любовь — это межличностные отношения и общение, при которых ценность любимого самого по себе (вне зависимости от возраста, болезни, уродства, беспамятства и т. д.) в глазах и сердце любящего выше собственной ценности. Любовь, ни много ни мало, — это образ жизни, направленный на полноту и радость жизни любимого, она предполагает полноту ответственности за любимого. Влюбленность же, в свою очередь, — это некоторая предыстория любви, некоторая увлеченность, помогающая разрозненным в начале людям сойтись, попробовать вкус совместного бытия, собственные силы. Поэтому тут так много чувственности. Но влюбленность может перерасти в любовь, а может и уйти. Все зависит от любящих людей.

На самом деле в православной христианской религии все просто: что ты посеешь, то и пожнешь — посеешь зло, им же и умоешься, посеешь добро, им же и будешь наслаждаться. Если человек постоянно грешит, думая только о себе и своих желаниях, то такой человек-грешник лишается Божьей благодати, Божьей помощи, поддержки в трудные минуты и благословения.

Как известно, Бог, сотворив мужчину и женщину по образу Своему и благословив их, определил, говоря современным языком, функции, которые должна выполнять в земной жизни семья, т. е. и муж и жена вместе. Это означает, что вне семьи эти функции не могут быть реализованы полноценно. Во-первых, семья предназначена для того, чтобы производить на свет потомство и воспитывать его: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт 1:28). Во-вторых, мужчине и женщине было дано повеление «обладать землею и владычествовать над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным» (Быт 1:28); «возделывать и хранить» Эдемский сад (Быт 2:15). Эта чрезвычайно важная функция, лежащая в основе благополучия семьи, выражается прежде всего в том, что семья как структурный элемент общества должна осуществлять деятельность, направленную на то, чтобы поддерживать и утверждать там, где она живет, порядок, установленный Богом. В-третьих, именно в браке человек может удовлетворить свою потребность в общении, заложенную Богом: «Не хорошо быть человеку одному» (Быт 2:18). Муж и жена должны стать «одной плотью» (Быт 2:24), т. е. едиными в духе, душе и теле, открытыми друг для друга, людьми, которым нечего скрывать друг от друга: «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Быт 2:25). Они доверяли друг другу.

Относительно структуры семьи в Библии также даны четкие указания: «Оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене…» (Быт 2:24). Молодые супруги должны учиться договариваться при несовпадении своих взглядов, распределять обязанности, планировать развитие своей семьи, обеспечивать ее и вместе возрастать духовно [5, с. 208—210].

После краткого описания христианской модели семейных отношений приходит осознание, насколько труден путь следования за Богом, ибо он требует отказа от собственного эгоизма, от своего горячо любимого «Я», от того, что «Человек — звучит гордо», и посвящения своей жизни Богу и тем, кто ближе всего находится к нам: мужу, жене, детям. Но именно на этом пути человек обретает подлинную свободу и внутренний мир, так как его душа начинает звучать в унисон с вечными законами Творца.

Каждый человек, страдая, чувствует себя обездоленным и брошенным. В психологическом консультировании существует по крайней мере два соображения, способных повысить для клиента ценность собственных страданий. Это прежде всего мысль о том, что любые страдания облагораживают, очищают душу человека; тому, кто страдает, открываются новые аспекты взаимоотношений, по-иному осмысливается собственная жизнь и жизнь других. Свидетельства этого можно с легкостью найти в опыте страдающего. Другой аспект, который также может быть здесь важен, — это понимание ценности человеческих взаимоотношений как таковых, приходящее к человеку через переживание потери. Идея о том, что страдания оплачивают ценность любви, часто помогает клиентам смириться с тем, что не переживать

они не могут, и это позволяет отнестись к собственным переживаниям как к свидетельству способности по-настоящему любить и чувствовать [1, с. 68]. Для обычного человека в данном случае важно обращение к его чувствам, что в последствии научит видеть переживания других людей и нести любовь в мир и супружеские отношения.

В Послании к Ефесянам апостол призывает христиан жить «со всяким смиренномудрием и кротостью и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью» (Еф 4:2), «…повинуясь друг другу в страхе Божием» (Еф 5:21). О взаимоотношениях мужа и жены написано следующее: «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу… Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа» (Еф 5:24, 33). Один из современных православных священников так объяснил заповедь апостола жене «бояться своего мужа»: «Жена должна бояться потерять ЛЮБОВЬ к мужу, быть в страхе перед потерей чувства». Действительно, апостол больше говорит о взаимной любви и уважении, нежели о страхе.

Апостолу Павлу вторит и апостол Петр: «Также и вы, мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом (другой вариант перевода — с хрупким сосудом), оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах» (1 Петр 3:7).

В Новом Завете человеку открылся совершенно новый для древнего общества статус женщины: она — полноценный участник жизни христианской Церкви, опора и надежда каждой отдельной общины. Церковь ограничивает неправильные поступки как мужчин, так и женщин, признавая их полное равенство [3, с. 5—6].

Любовь как явление подобна науке психологии — она имеет очень древнюю природу, но в то же время очень молода, ибо каждое поколение человечества создает себе свой «идеал» данного чувства. В сообществе людей нет вещи более важной, чем любовь, ибо когда каждый человек любит ближнего как самого себя, любовь является всеобщим благом, несущим людям только добро и взаимное уважение. Недаром христианство как мировая религия основано исключительно на любви. И покуда у человечества будет вера в это светлое чувство, наш мир не погибнет.

Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится. Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое. Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан. А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше (1 Кор 13:4—13).

Литература

1. Алешина Ю. Индивидуальное и семейное психологическое консультирование. — М., 1999.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.

Е. Г. Позднякова

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНЫХ СМИ В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ РАЗВИТИИ ЛИЧНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ «ПРАВОСЛАВНОЙ ГАЗЕТЫ» г. КУРГАН)

Обеспечение духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России является ключевой задачей современной государственной политики Российской Федерации. Законопослушность, правопорядок, доверие, развитие экономики и социальной сферы, качество труда и общественных отношений — все это непосредственно зависит от принятия гражданином России общенациональных и общечеловеческих ценностей и следования им в личной и общественной жизни.

Законом Российской Федерации «Об образовании» (ст. 9, п. 1) установлено, что «основные общеобразовательные программы начального общего, основного общего и среднего (полного) общего образования обеспечивают реализацию федерального государственного образовательного стандарта с учетом типа и вида образовательного учреждения, образовательных потребностей и запросов обучающихся, воспитанников и включают в себя учебный план, рабочие программы учебных курсов, предметов, дисциплин (модулей) и другие материалы, обеспечивающие духовно-нравственное развитие, воспитание и качество подготовки обучающихся».

Таким образом, духовно-нравственное развитие и воспитание обучающихся является первостепенной задачей современной образовательной системы и представляет собой важный компонент социального заказа для образования.

Содержание духовно-нравственного развития и воспитания личности определяется в соответствии с базовыми национальными ценностями и приобретает определенный характер и направление в зависимости от того, какие ценности общество разделяет, как организована их передача от поколения к поколению.

Духовно-нравственное развитие и воспитание личности в целом является сложным, многоплановым процессом. Оно неотделимо от жизни человека во всей ее полноте и противоречивости, от семьи, общества, культуры, человечества в целом, от страны проживания и культурно-исторической эпохи, формирующей образ жизни народа и сознание человека.

В настоящее время в общественном сознании произошла переоценка роли религии в культуре, в истории России, духовно-нравственном развитии человека и общества. Религия стала фактором, активно воздействующим на духовно-нравственный облик современного человека и общества в целом. Общество признало значимость духовно-нравственного и религиозного культурного наследия, несущего не только узкоконфессиональные, но и гражданские, этические, нравственные, художественные, семейные и другие ценности. Это особенно очевидно в условиях российского общества, культура и история которого теснейшим образом связаны с Православием.

Особую роль в духовно-нравственном развитии страны играют средства массовой информации как уникальная область в жизни общества, где наряду с образованием соединяются прошлое, настоящее и будущее нашей страны, где зарождаются и формируются облик и взгляды современного человека, его мироощущение, жизненные ценности. Именно здесь возможно объединение усилий государства, Церкви и общества вокруг центральной темы — будущего России и ее граждан.

Как показывает практика, возрождение православной веры в первую очередь начинается не с центра, а с регионов, где духовные традиции наиболее прочные. Сегодня практически каждая епархия имеет свой печатный орган. Самым распространенным видом издательской деятельности является выпуск епархиальной газеты.

По благословению епископа Курганского и Шадринского Михаила с января 2007 г. в Кургане начала выходить епархиальная православная газета. Это совместный проект Курганской и Екатеринбургской епархий, целью которого стали слова Владыки Михаила: «Газета нужна для того, чтобы освящать жизнь епархии и созидать позитивный образ Православия в глазах людей колеблющихся — крещеных, но не просвещенных». «Православная газета» выходит один раз в месяц тиражом в 5 тыс. экземпляров. Выпускающим редактором издания является Вячеслав Зуев; заместителем главного редактора — священник Михаил Ширяев.

Первая часть газеты носит информационный характер. Это прежде всего информация (отчеты, заметки) о православных праздниках, послания Архиепископа Курганского и Шадринского; публикации о православных событиях (прибытие в Кафедральный собор Кургана мощей святого благоверного князя Александра Невского); заметки о деятельности Святейшего Патриарха Кирилла; зарубежная православная информация и т. п. Необходимо подчеркнуть, что даже в рамках информационных жанров журналисты этого издания формируют нравственные ценности (например, публикации Константина Павлюченко «В Кургане прошла патриотическая акция «Молодежь против терроризма» и Татьяны Усольцевой «Перед святынями — молодежь»), столь необходимые современному человеку.

Важное место в газете отводится христианской педагогике, печатаются мысли святых отцов о воспитании детей, статьи о важности духовно-нравственного развития молодежи (например, статья Татьяны Усольцевой «Молодежи необходим духовный стержень»).

Формирование духовно-нравственных ценностей начинается с рождения. В «Православной газете» существует детская страница, где в доступной форме объясняются основы православия (детский катехизис), повествуется о православных праздниках: «Кто создал Бога? — Никто не создал Бога. Вот Бог создал мир из ничего — сообразите, как это создать из ничего и кому это под силу. А Господь был всегда, представить себе это трудно, вы, наверное, и не сможете, но так оно и есть».

«Православная газета» откликается на актуальные проблемы современности: бездуховность, сохранение русского языка (например, статья Галины Алферовой «Судьба наша — в словах, нами произносимых»), алкоголизм (например, статья Ирины Палкиной «Алкоголь — главное оружие геноцида») и др. Уделяется внимание в газете и месту женщины в церкви (например, материал Ольги Григорьевой «Брючное» искушение»).

2.2. ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ КОНТЕКСТЫ И ЦЕННОСТНО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ КОМПОНЕНТЫ

Т. И. Адуло

ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ В НАЦИОНАЛЬНОЙ СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ

В последние годы в интеллектуальной и духовной жизни белорусского общества все большее место занимает религиозная проблематика. Она находит проявление как в семье, так и в других социальных институтах — школе, вузах и др. И это объяснимо, поскольку религиозное сознание, представляющее собой важный пласт индивидуального и общественного сознания, на протяжении многих десятилетий целенаправленно ограничивалось, сдерживалось, искоренялось. С другой стороны, в сложившейся ситуации «религиозного ренессанса» важно избежать крайностей и уделять должное внимание развитию интеллектуального потенциала нации. Нынешний век — это век торжества интеллекта.

Интеллект, светское сознание на протяжении многих веков развивалось благодаря философии. Но сама философия, как известно, не получала однозначной оценки. Иногда ее чрезмерно возвышали и возводили в ранг «науки наук». Нередко ее подвергали довольно резкой критике, и именно ее обвиняли во всех общественных бедах. Но чаще всего философию предавали забвению, хотя на то и не было никаких серьезных оснований. Гегель считал философию важнейшей составляющей «народного духа». Он был прав. Хотя мы живем в иную историческую эпоху, но и в наши дни национальная философия выступает в качестве важнейшего элемента интеллекта и самосознания нации и наряду с другими гуманитарными дисциплинами во многом определяет духовные устои общества. Так, например, интеллектуальное пространство Беларуси в своем становлении прошло ряд исторических этапов. И на каждом из этих этапов философии принадлежала далеко не последняя роль.

Отметим сразу: наше государство уделяет достаточно серьезное внимание философским наукам. В системе Национальной академии наук Беларуси функционирует государственное научное учреждение «Институт философии НАН Беларуси», сотрудники которого на профессиональном уровне занимаются исследованием актуальных проблем философии. В Белорусском государственном университете образован факультет философии и социальных наук, где ведется обучение студентов по различным философским специальностям. Функционируют аспирантура и докторантура, а также советы по защите диссертаций по философским наукам. И тем не менее в деле развития национальной философии и в деле подготовки научных кадров в области философских наук имеется ряд нерешенных вопросов.

В области философии начиная с 1990 г. мы больше заимствовали, нежели создавали сами. В научных исследованиях стала преобладать абстрактно-умозрительная рефлексия реальности, построенная на западноевропейских историко-философских источниках первой половины XX в. — герменевтике, структурализме, феноменологии Э. Гуссерля, психоанализе и др. Известные и признанные мировым сообществом философы названных течений в свое время воспроизвели в своем мышлении конкретную историческую эпоху — ту, в которую они жили, со всеми ее противоречиями и проблемами. В этом их несомненная заслуга. Но для осмысления современной эпохи их труды не обладают достаточным теоретико-методологическим потенциалом. Особую опасность для современной философии представляет «размывание» ее понятийно-категориального аппарата, отказ от диалектики как метода познания бытия, отсутствие четких критериев различения философских течений, что характерно для западноевропейской философии второй половины XX в. Именно по этой причине эвристический потенциал современной философии заметно снизился. Многие современные философы фактически отстаивают не истину, а лишь мнение.

В философских работах не так часто обнаруживаем новый научный результат. Многие исследователи довольствуются лишь трансляцией общеизвестных положений, заимствован-

ных из работ зарубежных авторов прошлых исторических эпох. А ведь сложившаяся ситуация в современном мире нуждается не только в социологическом, политологическом, но и философско-теоретическом осмыслении. Растерявшемуся, разуверившемуся в своем будущем человеку в состоянии оказать помощь философия. Не всякая, а лишь та, которая базируется на принципах рационализма — представляет собой высший уровень абстрактно-теоретического осмысления социального бытия, разрабатывает предельно общую теоретическую концепцию социальной реальности, исследует законы функционирования и развития общества. Но в настоящее время многие философы отказываются от рационализма и пытаются смотреть на мир с позиции иррационализма и мистицизма как тех адекватных средств, при помощи которых, по их мнению, и можно воспроизвести современное специфическое социальное бытие. Им кажется, что алогичный мир требует соответствующего инструментария его отражения.

Значимость философских исследований значительно возрастает в так называемые переходные эпохи — в условиях, позволяющих человеку осознанно выбирать из многообразного спектра наличных возможностей собственную стратегию дальнейшего развития. При этом человек XXI века, в отличие от своих предков обязан реализовывать свои замыслы не путем «проб и ошибок», а руководствуясь строгой логикой, базирующейся на адекватном воспроизведении в мышлении социального бытия. Именно поэтому столь важное значение приобретает социально-философское постижение как человеческой истории, так и самого человека как такового во всем многообразии его проявлений, особенно в переломные периоды, к которым, несомненно, относится и наша историческая эпоха.

Принципиальное значение имеют критерии оценки уровня научности исследований по философским наукам. Философия, как известно, по сравнению с другими гуманитарными науками имеет свою специфику, проявляющуюся в чрезвычайно медленном приращении нового научного знания в границах отдельных форм и сфер человеческой жизнедеятельности, некоторой удаленности от реалий конкретного бытия (абстрактностью) и своей ориентированности на предвосхищение (конструирование) будущего. Данный момент следует учитывать и не требовать от философов получения принципиально нового результата, а тем более — создания нового научного направления. Это не реально. С подобной практикой мы столкнулись в недалеком прошлом, когда каждого претендента на ученую степень доктора философских наук вынуждали создавать *новое направление* в философии *в рамках одного-единственного*, существовавшего в ту эпоху, — марксистского. Тем не менее и в философии необходимо получать новые результаты, а посему и к философским наукам применимы объективные критерии оценки полученных новых результатов. К ним можно отнести следующие критерии: уровень *философской культуры* исследователя — степень владения историко-философским наследием, понятийно-категориальным аппаратом и проблемным полем философии, формами и методами научного познания; понимание исследователем сущности природного и социального бытия, искусство проникать мыслью в это бытие с целью обнаружения существенных, устойчивых связей и отношений, внутренних социальных противоречий; глубина постижения связи явлений, их причин и оснований, общего порядка вещей, т. е. *сущности* объекта исследования; умение формулировать гипотезы общественного развития; отношение к истине как к высшей ценности, движение от незнания к знанию, от менее полного к более полному знанию, умение устанавливать и доказывать истину на основе логических рассуждений, стремление к обоснованности, убедительности и достоверности полученных результатов; проведение в исследовании идеала гуманизма, т. е. его ориентированности на выработку идей и принципов, позволяющих человечеству гуманизировать бытие, формировать нравственные и эстетические ценности; роль исследования в выявлении, философско-теоретическом осмыслении актуальных проблем экономического, социально-политического, духовно-культурного развития белорусской нации, прогнозировании ее будущего — разработке идеалов, жизненных ценностей, обосновании путей и принципов совершенствования белорусского общества; значимость исследования для выражения, систематизации и обоснования мировоззрения гражданина — патриота Республики Беларусь.

Таким образом, философию необходимо приблизить к практике жизни. Тогда станет легче получить новый результат, а главное — принести пользу обществу, внести свой посильный вклад в общее дело обустройства нашего суверенного государства.

В 1991 г., став суверенным государством, Беларусь обрела возможность стать одновременно и субъектом мирового интеллектуального пространства. Специфика интеллектуального

пространства современной Беларуси состоит именно в том, что оно напрямую, т. е. без опосредствующих звеньев, как это было в прошлом, связано с мировым интеллектуальным пространством. Для своего развития белорусская нация может более активно использовать интеллектуальные достижения мирового сообщества. В то же время ее подстерегает опасность «раствориться» в необъятном пространстве мировой культуры. Процесс взаимосвязи национального и мирового интеллектуальных пространств многогранен и не представляет собой однонаправленного движения. Важно не только что-то заимствовать от других культур и тем самым обогащать национальную культуру. Не менее важным является внесение национальных достижений в мировую культуру. Лишь в таком случае национальная культура окажется способной занять достойное место в мировой культуре. Это касается и белорусской национальной философии.

Заострим внимание еще на одном аспекте проблемы. В социально-философских исследованиях последних лет акцентируется внимание на бытии общества — глобализации, информационных процессах и т. д. В результате человек совершенно незаслуженно оказался на втором плане. Его «отдали» новой дисциплине — «философской антропологии». Но современная философская антропология часто абстрагируется от социальных обстоятельств, а порой и от сущности самого человека, сводя его к «текстам», «феноменам сознания» и подобным «конструктам». Сложилась парадоксальная ситуация: человек и социум в философско-теоретическом плане оказались искусственно расчлененными на две самостоятельные части. Подобная ситуация требует серьезной корректировки: исследование человека надо органично увязать с анализом процессов, происходящих на уровне социума. Без философско-теоретического осмысления исторического процесса невозможно постичь сущность современного человека. И, наоборот, не раскрыв сущность современного человека, не выяснив тех объективных связей и отношений, которые складываются между людьми в процессе их жизнедеятельности в нынешних конкретных условиях, невозможно понять современную историю, кажущуюся порой неразумной, и тем более спрогнозировать наше будущее. Поэтому восстановление принципов и подходов классического рационализма является важнейшей задачей современной гуманитарной науки.

На рубеже тысячелетий мировое сообщество столкнулось с весьма опасным социальным явлением: идеи гуманизма, человеколюбия, взгляд на человека как на совершеннейшее творение природы — именно так трактовали французские просветители, а вслед за ними Л. Фейербах, Н. Чернышевский и другие мыслители понятие «антропологизм» — в наше время все решительнее вытесняются на периферию общественного сознания и дискредитируются «алчущим духом» (термин Ч. Хэнди) рынка и современного глобализационного процесса. Социально-философский анализ динамичных современных мировых процессов позволяет сделать вывод, что выживание цивилизации как таковой возможно в сложившихся условиях лишь в том случае, если XXI век в отличие от предыдущих столетий станет веком торжества интеллекта и реального гуманизма.

Я. С. Яскевич

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ПРИОРИТЕТЫ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Поиск новых путей, механизмов и форм сотрудничества, взаимодействия и интеграции, открытого диалога с национальными и религиозными организациями и обеспечение бережного отношения к национально-культурной самобытности и самодостаточности отдельных стран и народов — основа и стратегический приоритет устойчивого развития современного мира и Республики Беларусь. Важно выявить и проанализировать реальные механизмы налаживания межкультурного диалога в целях устойчивого развития и оценить вклад национальных законодательств, систем образования, науки в диалог между культурами и религиями, гармонизацию национальных и религиозных отношений на государственном и международном уровнях, формирование национального самосознания и уважения к другим народам.

Прежде всего необходимо выявить динамику ценностного поворота, осуществляемого современным человечеством, ибо глобальный финансово-экономический кризис во многом является кризисом системы духовных ценностей. Сегодня даже экономисты говорят о необ-

ходимости освобождения от всевластия рыночной экономики, «инструментализации», прагматизации разума, власти денег, утвердившихся в мыслях, деяниях и умах наших современников. Мы должны были бы, отмечает известный французский экономист Серж Латуш, пожелать такого общества, в котором экономика уже не занимала бы место центральной (или единственной) ценности и не была бы последней стратегической целью. Это необходимо не только для того, чтобы не была окончательно разрушена земная среда, но также и прежде всего для того, чтобы вызволить современного человека из физической и нравственной нищеты.

Привычное для философского, социально-политического и аксиологического лексикона последних десятилетий XX века понятие «общечеловеческие ценности» с такими его измерениями, как ценность разума, просвещения, общественного договора, демократии, равенства, братства, подвергается критическому осмыслению. Скептическое отношение к статусу общечеловеческих ценностей усиливается посредством дискуссий о самом существовании человечества как действующего субъекта в единственном числе. Высказывается мысль о том, что позади той силы, которая в реальном действии играет роль человечества, всегда скрывается частная сила, которая с помощью этого маневра пытается обеспечить себе преимущества в конкуренции с другими силами. Новейшая историческая практика все в большей степени актуализирует идею неповторимости, уникальности, самобытности единичных и особых социальных, культурных образований, ценностей, традиций каждой страны, каждого региона, каждой культуры, каждого индивида.

В соответствии с этим на фоне глобального кризиса актуализируется необходимость системных исследований проблемы взаимоотношения глобального и национального, сохранения национальных приоритетов, исследования феномена глобализации, ее воздействия на национальную культуру, экономику, политику, выявление зависимости национальных экономик от глобальных финансовых рынков и транснациональных корпораций, оптимального характера рыночного регулирования, механизмов формирования экономически единого мира, инвестиционных и товарных потоков.

Несмотря на то что глобализация в ее нынешнем виде сузила возможности национальных сообществ влиять на мировую экономику, это не значит, что эпоха национальных образований завершена, что все устремились к «миру без границ» и роль национального государства сошла на нет. Современные США, Франция, Германия, приняв вызовы глобализации, предельно ревниво и активно реагируют на малейшие ущемления своих национальных интересов. Влиятельные политические силы в любой стране, политические партии и движения не торопятся занимать космополитическую позицию по отношению к глобализации и ищут свои национальные ответы на ее вызовы. Чтобы сохранить демократию как систему народовластия, по мнению Ю. А. Красина, необходимо выйти за рамки либеральной представительной модели (предполагающей реализацию права принятия политических решений не лично гражданами, а через своих представителей, избранных ими и ответственных перед ними), равно как и более демократичной модели участия. Как форма политического правления демократия должна базироваться на более широком основании — на ее понимании как «образа жизни граждан». Такой ракурс понимания демократии позволяет выявить проблему национальной специфики форм политического развития любого общества. Дело в том, что в разных культурах соотношение компонентов системы «индивид—социум» оценивается поразному: в либеральной западной традиции акцент делается на свободе личности, тогда как в большинстве восточных стран приоритет отдается социуму.

Фундаментальным вопросом стратегии национального развития становится вопрос, какое общество мы строим, какой тип государственного устройства, каковы ценностные ориентиры, национальные приоритеты и цели общества, его общезначимые идеалы и демократические ценности.

Для Беларуси наряду с задачами совершенствования государственности, формирования сильного эффективного правового государства, построения социально ориентированной рыночной экономики, развитых отношений демократии и гражданского общества, восстановления экологического равновесия развитие духовной культуры, построение адекватных международным стандартам национальных и межрелигиозных отношений является одним из стратегических приоритетов государственной политики.

Четкая и последовательная политика белорусского государства в области национально-культурного развития национальных общностей страны, межэтнических и межконфессио-

нальных отношений направлена на создание необходимых условий для развития всех этносов республики как единого белорусского народа, а также на духовное и культурное развитие белорусской диаспоры за рубежом.

Беларусь — страна многоконфессиональная. Ведущее место в религиозной жизни страны занимает Белорусская православная церковь, которая объединяет более 80% верующих. В последние годы в обществе укрепились позиции Римско-католической церкви, с которой государственные органы развивают конструктивные отношения, возросло количество протестантских организаций. Ислам в Беларуси исповедуют белорусские татары. В 1991 г. было создано объединение белорусских татар «Аль-Китаб», самостоятельный Муфтиат Республики Беларусь. В 1993 г. состоялась учредительная конференция Белорусского объединения еврейских организаций и общин, цель которого усматривалась в возрождении национальных и культурных традиций еврейского народа, исповедующего иудаизм.

Важным фактором, обеспечивающим межкультурный и межрелигиозный диалог в контексте устойчивого развития национальных государств и сообществ, является создание культурных, экономических, социальных, правовых и других условий для гармоничного развития и социально позитивного образа жизни личности, реализации общепризнанных мировым сообществом конституционных прав и свобод человека. Развитию личности в интересах общества способствует поступательное развитие межкультурного и межконфессионального диалога, экономики, формирование сильного национального государства, обеспечение социальной консолидации, которая является необходимым условием как укрепления демократических институтов, так и становления гражданского общества.

Обеспечение духовного развития отдельных национальных государств во многом зависит от уровня и качества образования граждан, от их знания правовых, религиозных и этических норм и постулатов, регулирующих отношение человека к природе и обществу, и умения учитывать эти знания в повседневной и профессиональной деятельности, от их способности понимать сущность происходящих социально-экономических преобразований, участвовать в межкультурном и межрелигиозном диалоге с другими странами и народами. Следует иметь в виду, что межкультурный диалог во многом имеет религиозное измерение и зависит от эффективных шагов по сохранению атмосферы терпимости в отношении между народами, религиями и культурами на основе равенства и взаимного уважения. Ключевым условием диалога культур и религий как основы устойчивого развития современного мира является формирование общего культурного пространства, которое формируется через систему образования.

Трансформационные процессы в мире, развитие межкультурного и межрелигиозного диалога разворачиваются на фоне глобализации, которая детерминирует процессы и механизмы национальной, культурной и религиозной самоидентификации, подрывает традиционный образ жизни, рушит барьеры на пути к общению и открытому диалогу отдельных религий и народов. Для укрепления взаимного понимания особенно важен межкультурный и межконфессиональный диалог в контексте глобализации современной жизни и сохранения духовно-национальной самодостаточности.

А. Д. Урсул, Т. А. Урсул

ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС В ПЕРСПЕКТИВЕ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ

Феномен образования привлекает растущий интерес научной и не только научной общественности. Результаты поиска наиболее эффективной модели образования выносятся на суд общественности, многие проблемы дискутируются в научной печати. Ряд публикаций последних лет посвящен фундаментальным аспектам этого феномена. Вместе с тем возникает необходимость в связи с поднимаемыми научной общественностью вопросами образования более внимательно искать стержневые аспекты данной проблемы. В противном случае основной пафос большинства исследований будет связан с текущими, пусть даже самыми важными, но сиюминутными в исторических масштабах проблемами образования.

В свою очередь, такие подходы могут привести к запаздыванию с осознанием первостепенной важности более общих перспективных ориентиров. Позиция авторов связана с новы-

ми концептуально-методологическими аспектами связи прошлого, настоящего и будущего мирового образовательного процесса (ОП). Проблемы образования становятся более понятными, если заглянуть в будущее и выбрать с этой позиции ориентиры, позволяющие обосновывать стержневые концепции анализа и перестройки ОП, а не только той его институционально-содержательной системы, которая существует в настоящее время.

Инновационно-глобальный и даже эволюционный аспект новых требований к ОП вытекает прежде всего из проблемы среды обитания человечества как одной из важных отправных точек анализа общества. Н. Н. Моисеев подчеркивал, что только по-настоящему образованное и интеллигентное общество способно вступить в период своей истории, когда оно сможет реализовать режим коэволюции природы и общества [1, с. 338]. Важно иметь в виду, что практическое решение этих проблем и переход индустриально-потребительского общества к обществу информационному — это единый процесс движения цивилизации по пути устойчивого развития (УР) [2].

К этой экологической посылке непосредственно примыкает еще и соображение информационного плана. Человечество находится в состоянии информационной революции, вытекающей из перехода от печатных форм хранения, передачи и других форм движения информации к электронной. Информационное общество следует характеризовать не только выдвижением на приоритетное место информационных ресурсов над веществом и энергией, но и природоохранной информационной стратегией хозяйственной деятельности. ОП, использующий новые информационные технологии, должен стать одним из базовых механизмов развертывания глобального информационного общества.

Из суммы грядущих глобальных перемен и угроз, лишь обозначенных выше, для образования вытекает ряд выводов. Речь в складывающихся условиях может и должна вестись о распространении ОП на все социальное (и не только на социальное) пространство, в том числе и в его глобальном измерении, а не только в национально-государственном. Вызрела идея так построить образовательный процесс, чтобы он не только нацеливал на существование и развитие нынешних поколений (как это обычно рассматривается), но и пролонгировал существование всего человеческого рода, обеспечивая его поступательное и непрерывное развитие. В этом ракурсе ОП может стать одним из главных средств спасения человечества от возможных глобальных угроз, опасностей и последующих кризисов и катастроф [3].

Из такой постановки вопроса вытекают следствия, пока еще только частично освоенные в педагогических и других исследованиях проблемы образования. ОП и сейчас представляет собой социальный процесс, способствующий социализации индивида (и даже включению его не только в социальную, но и социоприродную глобально-космическую систему), если, конечно, образование не сводить к обучению в специальных учебных заведениях, а иметь в виду то, что получило название непрерывного образования, а также естественного образования (образования жизнью). Концепция непрерывного образования завершает прорыв во временных рамках индивидуального обучения, «обрекая» человека на образование (и прежде всего самообразование [4]) в течение всей жизни.

Поиски выхода из глобального кризиса современной цивилизации, опыт выживания человечества привели к нетривиальным концепциям нашего общего будущего. Главная предпосылка формирования общества, способного двигаться к своему устойчивому будущему, к реализации требований разума, — это приоритет разумности решений как важнейшей характеристики всей цивилизации, которая только благодаря нравственно-гуманистическому разуму и сможет выжить. Сейчас же цивилизация, формально состоящая из Homo sapiens, неуклонно движется к глобальной экологической (да и не только экологической) катастрофе. «Поведение» цивилизации менее разумно, чем поведение нормального среднего человека, который, конечно же, не стремится к самоуничтожению. Превентивное обеспечение безопасности цивилизации в этом ракурсе также ложится на ОП [5].

Было бы наивным считать, что предлагаемый «проект» глобального перехода к УР может осуществиться автоматически. Вот почему важными представляются выяснение готовности социальной среды — во всех смыслах этого термина — к практическим действиям и управленческий аспект проблемы, особенно в международном и шире — глобальном плане. Жизненно важной предпосылкой решения данной проблемы на современном этапе выступает то, что переходный процесс от современного неустойчивого развития цивилизации реален лишь при осуществлении возможности целенаправленного глобального управления этим процессом, над чем сейчас работают различные международные сообщества людей. Такая стратегия

невозможна, если человечество окажется неспособным договориться в лице более чем 200 государств и всех людей планеты, как лучше вести дела с тем, чтобы будущие поколения могли удовлетворять свои жизненные потребности (по крайней мере разумные) наравне с нынешними, на что и ориентирует нас стратегия УР. Степень готовности к сотрудничеству в этой сфере предстоит еще выявить эмпирически на национальном и международном уровнях с тем, чтобы стал ясен объем практической глобальной деятельности в устойчивом направлении. Такая постановка вопроса может показаться нереалистичной. Однако по меньшей мере эта проблема не нова. Об императиве перестройки мышления людей или смены типа человеческой культуры много писал П. А. Сорокин [6, с. 11 и др.]. Для того чтобы человечество смогло эффективно управлять действиями государств и организаций, важно сформировать иное, чем сейчас, глобальное сознание и мышление, а затем и практическое поведение людей, включая их формируемую совместную глобальную деятельность.

Остается вопрос реальности данной глобальной установки. На наш взгляд, вопрос в том, что нет иного выхода, кроме данного предлагаемого пути. До сих пор общественное сознание отставало от социального бытия, особенно от природопреобразующей деятельности, и она, стихийно развиваясь, все стремительнее губила биосферу планеты. В будущем сознание должно в существенной своей части опережать бытие, направлять его по рациональной траектории выживания. Некоторые результаты дали такие действия, как ограничения на распространение оружия массового поражения и т. п. В этом один из императивов грядущей сферы разума от современной социосферы, где отставшее от бытия сознание с опозданием на много десятилетий констатирует факт стремительного движения мирового сообщества к экоомнициду — экологически обусловленной модели неустойчивого развития гибели человечества. Переход на иной путь, соответствующая переориентация институтов общества, несомненно, потребует кардинальных и притом опережающих трансформаций сознания большинства населения планеты, а также, что важно для нашей темы, — науки как деятельности по производству новых знаний и образования — главной деятельности по их передаче и усвоению.

Масштабы и основные направления желаемых перемен выводят на разговор о роли науки в грядущем обществе. Наука оказалась перед необходимостью очередной глобальной революции, которая по своей значимости несравнима ни с одной из предыдущих. До сих пор выделялись четыре глобальные революции в науке: становление классического естествознания, формирование дисциплинарной организации науки, появление неклассического естествознания и, наконец, постнеклассической науки. Их подробные характеристики описаны в учебных пособиях [7]. Но эти революционные изменения, кроме роста технического могущества, так или иначе содействовали и углублению глобального экологического кризиса. К сожалению, далеко не полный анализ содержания соответствующих университетских специализированных учебных текстов показывает, сколь медленно в среду представителей естественных и технических наук проникает идея необходимости практической реализации данного круга знаний. Близится новая точка бифуркации на пути революционных изменений науки, которая либо погибнет вместе с человечеством, либо вместе с ним вступит в новую эру своего развития, выбрав новые цели и ценности своего преобразования. Речь идет о ноосферной революции в науке, которая уже начинается с ее кардинальной ориентации на исследование и аргументацию необходимости и возможности перехода к УР [2].

Модель УР может быть реализована лишь в случае кардинальных структурных изменений в целях и структуре социальной деятельности и в плане рассматриваемой проблемы изменения роли ОП в обществе. В принципе можно оттянуть сроки приближения глобальной экологической катастрофы, можно замедлить все социальное развитие и перейти на «нулевой» вариант. Это, однако, повлияет лишь на сроки катастрофы, отодвинув их на будущие времена. Необходима новая качественная модель развития цивилизации, но уже не стихийного, а глобально направляемого (управляемого), которым является модель и стратегия устойчивого развития.

Эта модель в принципе будет реализовываться в двух приоритетных направлениях: научно-технологическом и научно-образовательном, рассматриваемых как глобальные процессы, опережающие иные социальные тенденции, создающие базу для трансформаций всей жизнедеятельности людей. Научно-образовательный процесс будет развертываться в настолько ускоренном темпе и с такими качественными изменениями, что его можно будет считать своеобразной революцией, «повесткой дня» для ОП в XXI в. [8]. ОП, впитывая научные и другие знания УР-ориентированных таким образом гуманитарно-духовных сфер социальной

деятельности, постепенно преобразуется из консервативно-отстающего процесса в опережающий эволюционный, ибо только такой ОП и сможет обеспечить сохранение природы и выживание всего человеческого рода. Умея эффективно предвидеть и прогнозировать, можно будет реализовать комплекс превентивных, упреждающих действий, направленных на гарантированное выживание и устойчивое развитие цивилизации. ОП, способствуя переходу на модель УР, постепенно будет становиться опережающим процессом наряду с наукой ноосферной ориентации, в которой также сместится акцент с прошлого на настоящее и будущее. Это и явится фундаментом не только возрождения духовности в результате интеграции в решении глобальных проблем цивилизации с другими формами культуры, но и опережения коллективным сознанием человечества (в перспективе — ноосферным интеллектом) его бытия. Только в этом случае опасное, чреватое катастрофами бытие эры неустойчивого развития уступит место направляемому опережающим разумом цивилизации устойчивому будущему. Отметим, что электронные (цифровые) способы хранения и передачи знаний создают предпосылки для ускоренного решения данной глобальной образовательной проблемы.

В последние десятилетия мировой ОП, как отмечают исследователи в этой области, пока не в состоянии удовлетворить все возрастающий спрос на объем и качество образования. Налицо возможность разрыва между социальными потребностями в образовании и возможностями их удовлетворения. Образование в глобальном масштабе имеет тенденцию становиться все более отстающее-консервативным социальным механизмом, не способным эффективно содействовать решению глобальных и других проблем человечества (а скорее даже их обострять). В результате возникло противоречие между ставшим уже естественным правом человека на образование и традиционной системой образования.

Возникает вопрос о практике формирования новых моделей ОП, в которых могли быть разрешены противоречия между обществом и образованием и обозначился бы выход из глобального антропогенного кризиса. Стало понятным, что ОП к началу следующего столетия должен претерпеть кардинальные трансформации и в первой половине XXI в. ориентироваться в основе не на прошлое (консерватизм), а на будущее (футуризм). Образование для УР как инновационный процесс должно будет не только модернизироваться, но и футуризироваться, в определенных аспектах становиться опережающим образованием, не только не отстающим от современной жизни, но и эффективно прокладывающим путь в глобальное устойчивое будущее. В результате станет формироваться принципиально новый тип мирового образовательного процесса — инновационно-опережающее образование. Появление инновационно-опережающих процессов в глобальном образовании приведет к существенной его футуризации и становлению опережающего образования (ОО). Опережающее образование будет не только быстрее развиваться относительно практической деятельности, но и акцентировать внимание на будущем в самом содержании обучения и воспитания, исходить из принципа темпоральной целостности как системной взаимосвязи прошлого, настоящего и будущего. В этом смысле в ходе эволюции глобального образования произойдет сдвиг акцентов от модернизации образования к его футуризации, а также становление глобального ноосферного образования через образование для УР.

Конкретизация аспектов этой проблемы осуществляется в настоящее время через интенсивный поиск новых моделей ОП, которые соответствовали бы целям будущей цивилизации — человечеству XXI века (а может быть, и всего третьего тысячелетия). В 1993 г. ЮНЕСКО создала специальную «Международную комиссию по образованию для XXI века», которая изложила свои достаточно общие соображения по поводу ряда идей — ориентиров новой модели образования, выявила ряд противоречий создания и реализации этой модели, исходя из того, что главная цель ориентации модели ОП следующего столетия — это выживание всего человечества [9]. Однако она в то время не предложила конкретной модели ОП, которая хотя бы в своей концептуальной форме могла реализовать эту цель. Выживание — это цель, которую поставило себе человечество и которую можно реализовать лишь в случае решения всего комплекса глобальных проблем, угрожающих омницидом. Образование тоже представляет собой одну из глобальных проблем цивилизации, и его кризис уже был достаточно подробно описан директором Международного института планирования образования Ф. Х. Кумбсом, а затем подтвержден и другими исследованиями [10]. Стало понятным, что выход из этого кризиса связан с созданием новой модели цивилизации, которая сможет выжить, а одним из важнейших механизмов выживания может оказаться ныне формируемая модель образования для устойчивого развития (ОУР).

В дальнейшем эксперты Экономической комиссии ООН (UNECE) разработали проект Стратегии образования в интересах УР для государств Европы, Центральной Азии и Северной Америки, которые объединяют 55 стран с различными уровнями экономического развития [11]. В 2005 г. (который был объявлен Генеральной ассамблеей ООН десятилетием образования для УР) в Вильнюсе совещанием высокого уровня представителей министерств охраны окружающей среды и образования была принята «Стратегия Европейской экономической комиссии ООН для образования в интересах устойчивого развития». Стратегия явилась первым официальным документом регионального масштаба (включающим более 25% стран мирового сообщества) в области создания новой модели образования, способной в ближайшей исторической перспективе обеспечить выживание цивилизации. Если учесть, что в Индии в январе 2005 г. состоялся под эгидой ООН общемировой форум по ОУР, а Германии — Всемирная конференция ЮНЕСКО по образованию в интересах устойчивого развития в 2009 г., то можно считать, что мировое сообщество уже начало реагировать на объявление декады 2005—2014 гг. переходным десятилетием для начала формирования нашего общего устойчивого будущего. Причем становится очевидным, что ОУР оказывается не только предпосылкой достижения устойчивого развития, но и наряду с наукой приоритетным его средством, т. е. можно сказать, что фактический переход к УР начинается со становления образования в интересах устойчивого развития.

В Стратегии отмечается, что она должна опираться на достижения образования в различных странах, на научный потенциал и активное участие гражданского общества, но вместе с тем необходимо решать новые задачи с целью эффективного осуществления принципов ОУР, учитывая его междисциплинарный и межведомственный характер и создание адекватной материально-технической и институциональной поддержки.

Целью Стратегии является поощрение государств, к правительствам которых она адресована (членов ЕЭК ООН), к включению в свои системы формального образования в рамках всех соответствующих учебных дисциплин, а также неформального образования и просвещения. Это будет содействовать освоению знаний и специальных навыков в области УР, повысит их компетентность, расширит возможности вести здоровый и плодотворный образ жизни в гармонии с природой, проявлять заботу о социальных ценностях, равноправии полов и культурном многообразии.

Система образования должна сменить парадигму построения и функционирования в плане неуклонного движения к ОО. Совершенно ясно, что идущая на смену постнеоклассической наука, меняя свою ориентацию с техногенно-экономической на гуманистическую и экологическую, должна опережать природопреобразующую деятельность людей. И в этой связи ОО имеет существенное значение как еще один, может быть, даже самый важный, механизм формирования образовательной парадигмы XXI в. Иначе крайне затруднительным представляется перспектива соединения данной проблемы с экологизированным и более безопасным научно-техническим прогрессом, революцией в информатизации и культуре трансляции человеческих знаний. И не просто прогнозировать, но и предвидеть и выдавать (даже в условиях риска и неопределенности грядущего) упреждающие — «разрешающие» и «ограничивающие» рекомендации.

В этом процессе «футуризации» науки, в смещении акцентов ее саморазвития с изучения прошлого на познание настоящего и осознание будущего видится новая приоритетная роль научного и иного адекватного знания. Находясь на ведущей позиции в движении к этим целям, «опережающая» наука дает возможность становления качественно нового — опережающего образования. Без формирования новой модели образовательной системы в принципе не сможет сформироваться ни общество устойчивого развития, ни сфера разума, ни необходимое для этого глобально-коллективное ноосферное сознание. Столь тесная взаимосвязь моделей образования и цивилизации вряд ли является неожиданной (правда, социология образования об этом говорит давно), как, впрочем, и то, что нынешняя цивилизация и ее ОП — это также некое целое и его часть. Ведь образование — один из институтов общества. Кризис цивилизации не может не быть кризисом ее институтов. Традиционное образование, будучи самой широкой социальной системой, является вместе с тем, как отмечалось, и одной из самых консервативных систем. Уже не одно десятилетие ОП в своем глобальном измерении не удовлетворяет потребностям социальной жизни, продолжая транслировать в будущее ценности индустриально-потребительского общества, не обращая внимания на приближение гло-

бальной антропоэкологической катастрофы. Настоятельно необходимо доказательно демонстрировать этот дисбаланс, в чем видную роль могут сыграть эмпирические данные о реальном функционировании системы.

Новая научно-образовательная система совместно с иными системами духовно-культурной сферы, способствующими переходу на этот путь, станет базой информационного постиндустриального общества как «самообучающегося общества». Разумеется, в модели ОО найдется место и для прошлого и настоящего; образование должно носить непрерывный характер, предусматривая переподготовку взрослых и иные новые формы обучения. ОО выглядит как некий идеал, к которому может устремиться образовательный процесс, смещая свои акценты развития от прошлого к настоящему и будущему. Степень познания и предвидения будущего в общем образовательном процессе может служить критерием реализации модели ОО как нового эффективного механизма цивилизационного выживания. Модель ОО оказывается созвучной идеям становления ноосферы, поскольку имеется в виду не отставание сознания от бытия, а образования — от жизни, а их опережение и на этой основе — целенаправленное рациональное конструирование желаемого будущего [12].

Будущее, можно утверждать, в принципе неопределенно и альтернативно. Можно существенно уменьшить неопределенность грядущего, когда из различных альтернатив и прогнозов удается вычленить множество наиболее желаемых и одновременно наиболее реальных тенденций, простирающихся в будущее, которое поддается рациональному управляемому воздействию. Такие тенденции, или черты будущего, могут превратиться в нормативное видение развития общества или отдельной сферы его деятельности, например образования, и даже быть признанными и мировым сообществом в качестве одной из моделей развития будущей цивилизации. Именно так случилось с концепцией устойчивого развития, призванной стать пока виртуальной моделью желаемого общецивилизационного развития, которой в ближайшей исторической перспективе должно следовать каждое государство планеты и все сообщество землян. С этой точки зрения модель ОП следующего столетия как «предвидящего» образования должна ориентироваться на стратегию такого развития. Кардинально изменяясь, образование XXI века превратится в образование грядущего общества устойчивого развития.

Не следует считать, что эта модель образования окажется какой-то окончательной и дальше не будет никаких революционных изменений. Исследование перспектив мирового образования приводит к выводу о том, что в образовании будут происходить трансформации, которые тесно сопряжены с революционными и эволюционными изменениями всего цивилизационного процесса и взаимодействия общества и природы. На будущие формы и модели образования будет влиять эволюция цивилизации, а образование должно опережающими темпами способствовать тем формам социального и социоприродного развития, которые в наибольшей степени будут реализовывать ту или иную стратегию выживания человечества и сохранения биосферы. Это будет не какая-то одна — «конечная» модель образования XXI века (например, модель образования для устойчивого развития), а эволюционный (революционный) ряд моделей и стратегий образовательных процессов и систем, способствующих становлению новой цивилизации, обеспечивающей коэволюционное взаимодействие общества с сохраняющейся биосферой.

Современное образование будет постепенно трансформироваться в образование для такого принятого мировым сообществом глобального процесса как УР, затем эволюционирует в ноосферное образование в процессе последующего становления сферы разума через УР. Это по меньшей мере следующие два этапа наиболее крупных и предвидимых глобально-эволюционных трансформаций мирового образования в рассматриваемом направлении развития.

В соответствии со сказанным выше вся система образования (как, впрочем, и науки) в процессе «устойчивой футуризации» обретает две новые глобальные функции. Эти функции (их можно именовать УР-функциями) следует отражать в современных трансформациях образовательных институтов и организаций, отслеживая, измеряя реальность происходящих перемен. Во-первых, это функция, которую условно назовем антропоцентрической, либо даже неогуманистической, или, учитывая ее направленность на созидание ноосферы, — ноогуманистической. Суть ее сводится к ориентации образовательного процесса на выживание и непрекращающееся поступательное УР всего человечества. И в этом плане ОП XXI века должен будет не только транслировать грядущим поколениям достижения (знания, навыки,

опыт и т. п.), уже накопленные в прошлом, но и ориентировать на созидание желаемого будущего, без чего выживание в принципе невозможно. Отличие неогуманизма от ренессансного и иных вариантов гуманизма заключается не только в его футуристической ориентации, но и в совершенно новых акцентах развития человека и человечества и решении глобальных проблем.

Правам и свободам человека сама природа установила некую предельную черту по целому ряду параметров, требуя отказа от пусть цивилизационного, но все же примитивного антропоцентризма, видящего человека венцом и высшей целью творения. Именно природа заявила о себе, отстаивая свои «блага» и «интересы», с которыми не считался человек, исповедующий ценности «гуманной» западной цивилизации. В принципе человечество не может полностью избавиться от антропоцентризма, следуя восточному мировоззрению, полностью растворить себя в природе, но оно способно ее гораздо меньше разрушать и тем самым создавать естественную базу для собственного выживания на пути к эволюции общества и природы.

Вторая функция образования, которую назовем биосфероцентрической (или экологической), тесно связана с первой — неогуманистической. Если в первой — акцент на выживании человечества, забота о будущих его поколениях, то экологическая (биосфероцентрическая) функция науки и образования акцентирует внимание на сохранении биосферы, природы вообще (Земли и Космоса), обеспечении благоприятных экологических условий и достатка вещественно-энергетических ресурсов.

Эта функциональная составляющая образования — всеобщего, непрерывного и опережающего — станет приоритетным механизмом решения экологических и других глобальных проблем на пути перехода к УР. Данное утверждение противопоставляется наиболее распространенной сейчас точке зрения, отдающей предпочтение в выходе из кризиса окружающей среды технико-технологическим мероприятиям. Последние, безусловно, необходимы, но как следствие и дополнение научно-образовательного процесса в его новой ориентации.

В своей совокупности и формирующейся целостности УР-функции опережающего образовательного процесса должны привести к трансформациям традиционных функций образования, выводя его на новый качественный уровень. Ответ на вопрос «Возможно ли выживание человечества и становление ноосферы?» в нашей постановке зависит от того, сможет ли наука вместе с образованием стать ключом к нашему общему будущему. И чем полнее приблизится реальная траектория движения в подготовке специалистов-профессионалов, способных содействовать движению в данном направлении, к обрисованному идеалу развития, тем выше вероятность выживания цивилизации.

Принятая в 1992 г. на Конференции ООН по окружающей среде и развитию новая для мирового сообщества модель устойчивого развития во многом воплощала идеи, уже высказанные представителями отечественной научной мысли К. Э. Циолковским и В. И. Вернадским. Пожалуй, идея о бессмертии человечества, т. е. его непрерывного развития в космическом варианте, была впервые изложена основоположником теоретической космонавтики К. Э. Циолковским. А идея В. И. Вернадского о необходимости созидания ноосферы — сферы разума стала, по сути дела, мировоззренческим фундаментом, своего рода конечной целью стратегии перехода мирового сообщества на новую модель развития.

Новые модели образования XXI века следует с последовательностью и настойчивостью выстраивать в связи с анализом проблем опережающего образования. Уже сегодня (если не вчера) необходимо закладывать их в концептуальные подходы к проблематике образования. Позиция наук об обществе призвана дать толчок нацеленному движению к преодолению разрушительных последствий исторически изживающих себя потребительства, наращивания любой ценой прикладных результатов технического прогресса и т. п. По мнению авторов, такого рода наука и образование могут стать главной движущей силой революции, равной по значению революциям сельскохозяйственной и индустриальной. Эта научно-образовательная революция, главная сфера развертывания которой — сознание и поведение людей, связанные с проблематикой генерации знаний, образования, форм передачи знания и т. д.

В результате постепенного перехода на перспективные модели образования предполагается становление человека нового типа — ноосферной личности, подготовленного к реализации идеи глобального выживания человечества, его дальнейшей непрерывной эволюции в сохранившейся биосфере и за ее пределами.

Литература

1. Моисеев Н. Н. Современный рационализм. — М., 1995.
2. Урсул А. Д. Путь в ноосферу (Концепция выживания и устойчивого развития цивилизации). — М., 1993; Его же. Переход России к устойчивому развитию. Ноосферная стратегия. — М., 1998.
3. Бабурин С. Н., Урсул А. Д. Политика устойчивого развития и государственно-правовой процесс. — М., 2010.
4. Шуклина Е. А. Самообразование как отрасль социологического знания // Социологические исследования. — 1999. — № 4.
5. Урсул А. Д. Стратегия национальной безопасности России и образование для устойчивого развития // Открытое образование. — 2009. — № 5.
6. Сорокин П. А. Главные тенденции нашего времени. — М., 1997.
7. Степин В. С., Горохов В. Г., Розин М. А. Философия науки и техники. — М., 1995.
8. Урсул А. Д. Образовательная революция в перспективе устойчивого будущего // Знание. Понимание. Умение. — 2009. — № 1—2.
9. International Commission on education for the twenty first century. Report of the Commission. Preliminary. synthesis. UNESCO. — Paris, 1995. — P. 4; Образование: сокрытое сокровище. — Париж, 1998.
10. Coombs P. H. The World education crisis. A systems analysis. — Paris, 1968; Coombs P. H. The World crisis in education: the view from the eighties. — New York, 1985.
11. Стратегия ЕЭК ООН для образования в интересах устойчивого развития. — М., 2005; На пути к образованию для устойчивого развития в России / Под ред. Н. С. Касимова, С. М. Малхазовой. — М., 2006; Образование в интересах устойчивого развития: информационно-аналитический обзор. — Минск, 2007.
12. Урсул А. Д. Модель опережающего образования // Глобальный кризис западной цивилизации и Россия. — 2-е изд., доп. — М., 2009.

З. Я. Капустина

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ЧЕЛОВЕКА: РЕЛИГИОЗНЫЕ И СВЕТСКИЕ АСПЕКТЫ ЕЕ ФОРМИРОВАНИЯ

В своей работе «Тускуланские беседы» Цицерон пишет: «…и поля не всегда плодоносны, хотя и возделываются... Так же не плодоносны и души. …как плодородное поле без возделывания не даст урожая, так и душа».

Человеку как существу незавершенному необходимо постоянно демонстрировать свою человечность — «окультуренность», «одухотворенность», «облагороженность», свою способность к символизации, к вере в Высшие смыслы — иначе он начинает демонстрировать нечеловеческие свойства, то социальное, что сближает его с миром животных!

В этом смысле культура — это не столько результат, сколько способность насыщать сознание определенной информацией, овладевать энергией мыслей, чувств, страстей, желаний индивидуума и подчинять их особым символам человеческого бытия.

В символах исток и основа культуры, считает Л. Уайт [1, с. 21]. Согласно Э. Кассиреру [2], символ — это форма, в которой находит свое выражение всякое проявление духа. К. Гирц убедительно отмечает: «Не руководствуясь символами, человек вел бы себя абсолютно неуправляемо, его поведение представляло бы собой хаос бессмысленных действий и спонтанных эмоций, его опыт был бы совершенно неоформленным. Люди были бы вовсе не умными дикарями, они были бы недееспособными чудовищами, обладающими очень незначительным числом полезных инстинктов и еще меньшим числом чувств, при полном отсутствии интеллекта» [1, с. 128].

Для человека, как бы ни изменялась интенсивность ощущений, они не перестают быть символами. Мысль человеческая состоит из постоянного движения *означающих символов* (Дж. Мид), всего того, что вырвано из обычного контекста и используется для придания значения опыту. Индивид воспринимает их как данность, использует преднамеренно или импульсивно, чтобы ориентироваться среди познаваемых опытным путем предметов. Ценностное значение символа — это синтез интеллектуального начала, эмоциональной оценки и побуждения, наполненного определенным ориентирующим смыслом. Принцип (идея) и чувство в символе носят обобщенный характер, выступая в качестве конструктивного принципа, закона.

В этом плане мировоззренческая культура должна складываться с одной стороны из *означающих символов* — вербально и невербально оформленных *поведенческих реакций, поступков, поведения, отношений* граждан друг к другу, которые означают общезначимые выражения ощущений, чувствований и рассудка, детерминированных знанием, пониманием, приятием общественно значимых этических принципов и желанием их выражения как личностного свойства гражданина и человека: почтительности, уважения, признания, умеренности, веж-

ливости, мужества, участливости, доверия, понимания, мудрости, благочестия, заботы, толерантности, солидарности, помощи, поддержки, геройства и т. д. и, напротив, означающих выражение эгоизма, бестактности, гордыни, грубости, равнодушия, трусости, крохоборства, коррупции, предательства и др. Этими принципами должно структурироваться бытие личности — нравственность. Она формируется в семье, школе, социуме — в пространстве культуры и терминах культуры. Ибо основу нравственности составляют привычки той среды, той культурной ситуации, в которой человек живет, в которой факторный вес социального, природного нередко превышает культурообразующую часть. Мера нравственности — это мера культуры. Нравственность — фундамент гражданственности.

Жизнеполагающую значимость для человека составляет кластер *означаемых символов* — этических категорий. Платон, Аристотель использовали этические категории для описания принципов организации совместной человеческой жизни в гражданском обществе. В этическом А. Швейцер находил силу, «побуждающую людей становиться человечными в самом глубоком смысле этого слова» [4, с. 117]. Паттерны культуры, культурные привычки в данном случае имеют не общий, а специфический характер добродетели.

Означаемые символы — это этические категории, становящиеся принципами, поскольку имеют побуждение воли, задают вектор направленности поведению с ориентацией на различение добра и зла. Вера в высшие смыслы этических категорий *способна структурировать человеческое сознание* — мы говорим о ценностном сознании, *о духовности*. Эмпирический доступ к системам значимых символов мы получаем, исследуя явления жизни, межчеловеческие отношения в процессе рефлексии культуры, а не составляя однородные паттерны из абстрактных фигур.

Однако пока слабым остается осознание того, что принципы, действия, поступки, поведение, отношения и эмоции — продукты культуры. Каждый человек должен взять на себя функцию выдвижения этических принципов, идей, того, что является чувствуемым.

Этическая категория выступает как конструктивный принцип человеческих действий и волевой устремленности. Этические принципы призваны направлять действия, поведение человека на сохранение жизни, формировать ценностные межчеловеческие отношения, задавать оптимистическую стратегию общественного развития, и в этом смысле они имеют жизнеполагающее значение для каждого отдельного гражданина и общества в целом. Они должны рассматриваться как ценности и ценностные ориентиры, образующие «человеческий капитал», духовный потенциал нации. В силу своей значимости этические категории должны найти свое достойное место в курсе изучения русского языка, их концептуализация — прерогатива культурологов, аксиологов.

В концентрированном виде этические ценности и их обоснование представлены в религиозной философии, в Библии.

Базовой в формировании мировоззренческой культуры должна признаваться именно этическая компонента. Ибо именно она порождает способность граждан ощущать, осознавать свою причинность в общественных процессах и тем самым порождает адекватное рациональное наполнение политического дискурса.

Резюмируя, можно сказать, что нравственность — структурированное этическими принципами бытие человека: его мысли, чувства, эмоции, воля, проявляющиеся в живом поступке, отношениях, действиях — результат способности индивидуума к символизации и с ее помощью организации энергии своего Я во взаимодействии с другими.

Аспект религии в развитии мировоззренческой культуры должен занимать особое место, тонко, проникновенно вселять веру в сердца людей, в Высшие смыслы этических категорий, в Высшие смыслы человеческого бытия. Если философский, культурологический аспекты могут воздействовать на разум и физику тела, то религиозный — на его душевно-духовную ипостась. Важно вернуться к изначально попранной в нашей истории формуле развития гражданского общества: знания — нравственность — вера. Постулируемой формулой «образование — воспитание — развитие» не задаются параметры развития личности и общества — уровень и вектор (созидания), потому и искажается результат, свидетелями чего мы все являемся.

Литература

1. Антология культуры. — СПб.,1997.
2. Геттинг Г. Встречи с Альбертом Швейцером. — М., 1967.
3. Кассирер Э. Понятие символической формы в структуре о духе // Культурология XX века. — 1998. — № 11.

А. С. Лаптёнок

ФОРМИРОВАНИЕ НРАВСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ ЛИЧНОСТИ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ

В современный период развития общества большую значимость помимо собственно профессиональной подготовки специалиста приобретают вопросы, связанные с формированием высокой степени нравственной ответственности личности. Это отражает прежде всего возрастание масштабов деятельности специалиста-профессионала, необходимость его широкого гуманитарного кругозора, который позволил бы выходить за рамки своей узкой специализации и позволил бы наладить деловую коммуникацию как по вертикали, так и по горизонтали.

Если говорить об условиях формирования нравственной культуры личности, то одним из основных предстает система образования. Нельзя однозначно утверждать, что решающая роль в этом процессе принадлежит учреждениям образования в силу того, что основы морали закладываются в семье. Однако то, что вуз (как и школа, ссузы и др.) содержит в себе уникальные возможности для целенаправленного воздействия на личность, — несомненно. Естественно, мир морали затрагивает самые глубинные основы человеческого существования, он очень тонок и достаточно интимен. Поэтому можно говорить об участии педагога в процессе формирования нравственной культуры личности.

В условиях современной социокультурной ситуации заявлять о решающей, детерминирующей роли какого-либо фактора нравственного развития личности будет не совсем корректно. Плюральность мира порождает принципиально новые условия ее бытия, соответственно, можно вычленить массу обстоятельств, равным образом влияющих на процесс становления личности. Например, можно ли с уверенностью утверждать, что средства массовой информации, и прежде всего телевидение, оказывают решающее воздействие на человека, как это делают некоторые публицисты?

Соответственно, в условиях плюрального культурного мира возникает серьезная проблема моральной самоидентификации индивида. Традиционная культура предлагает четкую иерархию моральных ценностей, и личностный выбор базируется на признании четких приоритетов. В современном же мире возможности выбора неизмеримо возрастают. Ценностная неопределенность порождает возможность потери личностной ориентации в современной культуре. С одной стороны, в культуре представлена множественность смыслов и многовариантность выбора, с другой — вряд ли это упрощает молодому человеку задачу поисков своего места в этом мире. Скорее напротив, — усложняет. Помимо простого знакомства с различными нормативными программами появились возможности их реализации в личностной практике. Общество становится все более толерантным к тем образцам поведения, которые однозначно отвергались еще в недалеком прошлом. Это можно проиллюстрировать, например, изменением отношения к добрачным половым отношениям, внебрачной рождаемости, сексуальным меньшинствам т. п.

Как нам представляется, одним из существенных результатов изменений, происходящих в нравственной культуре, является актуализация личностного начала, которое изначально включает чувство личной ответственности за все то, что человек совершает в этом мире. Можно критиковать индивидуализм с разных позиций, но несомненным будет то, что человек соответствующей ориентации полагается на собственные силы в реализации своих жизненных целей и осознает, что именно он сам несет основную ответственность за то, что достигнуто. К сожалению, следует признать то, что в нашей стране пока еще не изжиты настроения социального и морального иждивенчества, когда на государство и различные социальные институты возлагаются обязанности за обеспечение уровня жизни и благосостояния. Одна из задач системы образования — формирование ответственного отношения учащихся к своей жизни в различных ее проявлениях, начиная с ответственности за тех, кого любишь, и заканчивая отношением к своему государству и стране.

В период базовой школы укрепляются мировоззренческие основания личности учащегося. Его мораль эмансипируется от привычных авторитетов (родителей, воспитателей) и становится все более автономной. Это, конечно, не значит, если он не приобрел умения совершать самостоятельный выбор, что он не попадет под влияние иных «авторитетов» среди сверстников, взрослых или героев массовой культуры. Но в любом случае взаимодействие с педагогом строится на иной основе, нежели ранее, и в большей степени включает мотивационную сферу деятельности подростков.

Одним из путей акцентирования внимания на нравственной составляющей педагогической деятельности в системе образования является раскрытие воспитывающего потенциала преподаваемых учебных дисциплин. В общеобразовательной школе это не только те предметы, которые традиционно интерпретируются как «человекотворческие» — литература, история, языки, но и дисциплины естественнонаучного цикла. Через культурологическую составляющую этих дисциплин возможно обращение к нравственному сознанию учащихся с целью формирования ответственного отношения к использованию получаемых знаний. Личный пример ученого, его гражданская и гуманистическая позиция, сложность научного поиска с его открытиями и неудачами, идеалы и нормы научного исследования, ценность постигаемых истин представляют большие возможности для обращения к нравственной проблематике. К сожалению, далеко не всегда эти возможности используются в полной мере. Кроме того, вызывает сожаление выведение из числа обязательных дисциплин общеобразовательной школы отечественной и мировой художественной культуры. Тем не менее у учащегося есть возможность выбора факультативов различной направленности. Существует настоятельная потребность разработки и внедрения в образовательную практику воспитательных факультативов по формированию нравственной и правовой культуры, этике деловых отношений, этикету. Существенным представляется обращение к проблеме языковой культуры учащихся. Засорение языка, повсеместное использование ненормативной лексики может иметь серьезные последствия в развитии нравственной культуры личности. Та языковая атмосфера, в которой проходит жизнедеятельность индивида, влияет на его формирование не в меньшей мере, чем засорение экологической среды обитания.

В качестве эксперимента в учебный процесс общеобразовательной школы в течение нескольких лет был введен курс основ православной культуры. В нем актуализировался нравственный потенциал христианства. Однако в условиях многоконфессиональной страны целесообразно в данном случае предоставить учащимся и их родителям возможность выбора факультатива в соответствии с их собственными предпочтениями. В связи с этим стоит присмотреться к опыту российской системы образования, где разработано несколько курсов по основам культуры основных конфессий, при этом предлагается также и курс светской этики. Думается, это один из возможных путей учета этноконфессиональных интересов учащихся.

В последнее время злободневным вопросом для вузовского образования становится сохранение уровня и объема гуманитарной подготовки студентов. В качестве одной из возможностей актуализации внимания на нравственном аспекте деятельности будущего специалиста является, во-первых, более полное использование возможностей преподавания курса этики и, во-вторых, введение спецкурсов по этике деловых отношений, этике менеджмента или по нравственным аспектам выбранной профессии. Социально и морально ответственная личность возможна лишь при условии развитого нравственного сознания как основы порождения способности моральной рефлексии, самооценки, самоконтроля.

Естественно, сам учебный предмет — не панацея. Введение его не гарантирует моральности человека, который его изучает. Но и пренебрегать возможностями образовательных дисциплин также нецелесообразно. Обращаясь в рамках учебного предмета к накопленному нравственному опыту человечества, к анализу существующих нормативно-этических систем, учащиеся получают возможность найти ответы, которые неизбежно встают перед каждым человеком.

Только лишь комплекс политических, экономических, социальных и собственно педагогических мер может способствовать созданию условий для нравственного формирования личности. Но, с другой стороны, сама нравственная культура предстает одним из важнейших факторов функционирования здорового общества.

М. А. Дидык

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ИСПОЛНЕНИЯ

Современная ситуация сложилась на основании множественности процессов — сциентизации, технизации, информатизации, глобализации, поэтому она есть результат, дающий человеку и обществу возможность не только проявить себя плюралистично, но и увидеть так называемый концептуальный плюрализм. Речь идет о том, что говорить об общепринятости каких-либо понятий было бы не совсем правильно и верно. Мир, исходящий из единства,

приобрел, расслоившись, разорвавшись на части, множественность себя. Другими словами, мономир превратился в полимир («поли» — многоплановость, многоликость, многоаспектность как сущностей, так и явлений). Следствием этого являются различные взгляды, подходы, концепции и теории. Для абсолютного знания не всегда достаточно сократовского «истинного имени» или аристотелевских «причин». Абсолютность знания исходит из идеи единства и к ней возвращается, но проходит длительный путь «поли» — молекулярной расслоенности, разорванности, локальности. Таким образом, «культура», изначально представляющая нечто единое, в процессе прогрессизации проявила себя в полимерном пространстве, но искала некоторого преломления — обратного шага — шага в себя, подводящего вновь к абсолютности, «единственности» знания-«моно».

Философия культуры — это предтеча, фундамент (базовое основание), теоретическая составляющая и категориальный аппарат той сферы культуры, которая актуальна сегодня, в эпоху модернизации. И в научном, и в философском рассмотрении культуры базисные ее понятия сохраняют свой статус, т. е., формируются для употребления во всеобщей форме. Оставив всю многоплановость подходов к культуре, остановлюсь на таком определении, которое изначально продемонстрировало «делание человека» в единстве. Ясперс считал, что именно «культура — это то, что делает человека человеком». Если в первоначальном значении культура являлась возделыванием и обработкой, то теперь она — воспитание и образование. Именно культура воспитала и образовала человека, став его «второй природой». А каков ее лик, каков образ? Как она смогла воспитать человека, привить ему навыки, научить творить, благодаря чему?

Только личный пример может дать рефлексию, а, следовательно, необходима личность воспитателя, транслирующего свой опыт. Но кто был первым воспитателем — Природа, труд, обезьяна, а может, жители внеземных цивилизаций (инопланетяне-гуманоиды) — могут сказать сторонники эволюционистского, трудового и других так называемых научных подходов. Но где же принцип объективности, где сам объект, на который должно быть направлено изучение? Здесь присутствует иной принцип, связанный как с субъективным, так и с объективным, представляющий их в целостности и функционировании — принцип абсолютный. Только здесь и можно найти ответы, как бы странным это ни показалось, на все поставленные вопросы и только здесь они обозначаются. Следовательно, можно зафиксировать следующую формулу: из трансцендентного единого в имманентную множественность, а от нее возврат к первоначальному абсолютному. Другими словами, это то, «откуда все исходит и куда все возвращается», некоторая трансцендентная «ось», точка рождающая и поглощающая. Исходя из религиозной картины мира, поиск «воспитателя» не имеет смысла. Бог создал по образу и подобию своему человека. Он одарил его свободой и творчеством. Но, не оценив эти и многие другие дары должным образом, человек, возгордившись, пал. Этим заканчивается трансцендентная компетенция человека, его непосредственная связь с Творцом. Лишь образ Божий в человеке напоминает об имплицитном присутствии абсолютного. Райская жизнь остается в памяти, передаваемой из поколения в поколение. Бог-Воспитатель погрузил человека в мир культуры, где он и должен пройти весь этот полиимманентный путь к истинному средоточию, к тому, что утратил, излив свободно свою волю. Культурная «многость» — те рамки, в которых может быть воспитана, образована личность «образа».

Образовательный процесс идет рука об руку с процессом воспитательным. Только взятые вместе, в единстве они «делают» человека. В обществе можно выделить некоторые степени, или ступени, такого «делания»: 1) социальная адаптация; 2) социальное обучение; 3) социальное исполнение. На первом этапе своей жизни субъект попадает в среду, где впервые осуществляет ознакомление с миром, становясь таким образом на познавательный путь. Именно на этом уровне он приобретает первые навыки и умения. Эта ступень — семья. Каждая семья представляет собой некий «традиционный» тип, в рамках которого происходят процессы развития. Воспитание есть своего рода «ведение», сопровождение человека по миру жизни. Образование — соприкосновение с этим миром изнутри. На втором этапе — образовательный процесс организуют дошкольное образовательное учреждение (ДОУ), муниципальное общеобразовательное учреждение (МООУ), высшее учебное заведение (ВУЗ). Такова система образования в современном российском обществе. Являясь выпускником этого второго этапа, человек попадает в качественно новую параллель — социальное исполнение. Общество, напитав человека навыками, умениями, информацией, знанием, традицией, профессионализмом, требует от него отдачи, а именно — исполнения роли. Сыграв ранее в «массовке»

или на «вторых» ролях, теперь человек получает возможность проявить все свое мастерство в роли сформировавшейся личности, свободно осуществившей свой выбор гражданина мира, исполнителя долга. Но и на этом этапе процесс воспитания и образования не заканчивается. Накопленные знания и опыт превращаются в «учебник» — «Руководство по жизни» и всю жизнь корректируются, со временем превращаясь в мудрость. Вот теперь-то и происходит полная отдача — передача социального опыта следующему поколению. И тогда воспитываемый сам становится воспитателем.

Осмысление образования сегодня неслучайно, его актуальность обусловлена социально-педагогической потребностью обновления содержания социально-гуманитарного образования, развития воспитательных функций светской школы в новых социокультурных условиях в эпоху модернизации. Эта потребность находит выражение в практике интеграции основных образовательных компетенций в учебно-воспитательной деятельности образовательных учреждений, что может свидетельствовать о тенденции восстановления культуросообразности российского образования, духовно-нравственных основ обучения и воспитания детей и молодежи в нашей стране.

Образование призвано не только передавать информацию, но и «возгревать в юных сердцах устремленность к Истине, подлинному нравственному чувству, любовь к ближним, к своему отечеству, его истории и культуре» [1]. Современное развитие российской системы образования в рамках модернизации фундируется на принципах реформации, личностной ориентации, деятельностности, аксиологичности, семиотичности, компетентности, вариативности, интеграционности и организационности. Одним из направлений модернизации и реформирования светской школы является обновление содержания и изменение качества общего социально-гуманитарного образования, направленное на преодоление негативности, узости в отношении национальной самобытности и ценностей традиционной духовной культуры. Русская культура формировалась как православная традиция — «являясь исторически ядром традиционной российской культуры, православная культура тесно связана с национальными культурами многих народов России в их историческом развитии и современном состоянии». Поэтому без опоры на традиционные основания современное общество, стремящееся к либерализму и называющее себя демократическим, просто не сможет двинуться дальше.

Рост интереса к духовно-нравственному, культурно-историческому наследию сегодня не случаен. Находясь в критическом состоянии, в «пограничной ситуации», «на переломе» общество нуждается в защите. Страх приводит к осознанию той действительности, которой человек себя окружил и которая сжала его плотным кольцом. Выход он ищет в своих «корнях».

Главное в воспитательной миссии — сотворение человека, от духовного и нравственного облика которого зависит его вечное спасение и будущее отдельных наций и всего людского рода.

Литература

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html. — Дата доступа: 27.05.2010.

С. В. Голубев

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Образование — продукт культуры во всей ее целостности и способ ее сохранения, распространения и развития. Поэтому оно требует усвоения не только системы знаний, но и системы ценностей, и, соответственно, некоторых «метафизических» предпосылок или, если угодно, верований. Образование индивида — это построение определенной «картины мира» в его сознании, способ его подключения к традиции и включения в культуру. Различные культуры и различные идеологии и/или религиозные учения представляют различные «картины мира» и по-разному отвечают на следующие вопросы: в чем сущность и предназначение человека? Каков должен быть его образ, идеал, на который должен ориентироваться реальный человек в своем образовании? Этот идеальный образ есть духовно-нравственный ориентир личности, задающий направление ее духовной деятельности, в процессе которой и происхо-

дит ее образование. Если такие ориентиры отсутствуют, то и образование становится невозможным.

Взаимосвязь образования и религии или идеологии наглядно проявляется в том, что история не знает «просто» школы. Таковой не было, нет и в принципе быть не может. Было и есть религиозное образование: католическое, протестантское, православное, мусульманское и т. д. Была советская школа — и это точное, отражающее суть дела определение, ибо советская школа была построена советской властью на базе марксистско-ленинской идеологии, в определенных формах и с определенными целями.

Специфичный для современной цивилизации тип школы (и образования) называют светским, чтобы подчеркнуть его нерелигиозный характер. Для общественного сознания сегодня понятия «светский» и «нерелигиозный», по существу, являются синонимами. Но, согласно правилам логики, отрицательное определение — не определение. Поэтому квалификация «нерелигиозная» практически оказывается бессодержательной, не отвечающей на ключевой вопрос: какая? Что значит, например, «нерелигиозное» государство? Оно может быть демократическим, тоталитарным, монархическим, социалистическим и т. п. То же касается и «нерелигиозной=светской» школы. Такая характеристика не дает внятного ответа на вопросы: что предлагается взамен «отделенной» религии? На каких ценностях и идеалах, ради каких целей будут воспитываться и обучаться дети в «светской» школе?

Очевидно, что уйти от сколько-нибудь определенного ответа на подобные вопросы не может никакая школа. И современная, конечно, не исключение. Как и всякая другая, она имеет определенную идейную основу и соответствующую систему ценностей. Составляет эту основу идеология либерализма. Поэтому современная школа не «светская», а либерально-демократическая. В ней религия в качестве одухотворяющего начала и источника идеальных образов и целей для системы образования заменена идеологией, причем идеологией без *идеального*, а по большому счету, и без *образного*.

Об идеологическом характере современной школы хорошо сказал один из крупнейших современных социологов П. Бурдье: «Система школьного образования, особенно через преподавание истории и, в частности, истории литературы, *вбивает* в головы учеников основы настоящей «*светской религии*» (выделено нами. — *С. Г.*)» [1, с. 142]. Такое «вбивание», по Бурдье, не может не осуществляться государством, ибо таким образом оно создает «символический капитал» своей власти. Последняя, согласно французскому социологу, в значительной степени опирается на способность формировать в сознании граждан определенную картину мира и (категориальную) структуру мышления. В начале исследования, содержащего приведенное высказывание, он говорит «об одном из важнейших видов власти государства — власти производить и навязывать (в частности, через школу) категории мышления, которые мы спонтанно применяем ко всему, что есть в мире, а также к самому государству» [1, с. 127].

В силу этого всякое государство проводит определенную *политику* в сфере образования. В традиционном, «официально» основывающемся на определенной религии, государстве проведение таковой считалось, как правило, прерогативой соответствующих религиозных организаций. Современное же «светское» государство берет эту прерогативу в свое непосредственное ведение, с тенденцией к ее *монополизации*.

Уместно вспомнить веберовское определение государственной власти как монополии на легитимное насилие. Если считать его верным, то из этого прямо следует, что государство, по природе своей, должно обладать монополией не только на применение «насилия», но и на толкование того, что есть «легитимность». На второе обстоятельство в современной социальной науке обращают, к сожалению, куда меньше внимания, чем на первое, хотя анализ его следствий не менее важен как в теоретическом, так и в практическом отношении.

Поскольку государственная власть «по определению» должна быть легитимной, она должна быть также и *концептуальной*, и в действительности, во всяком случае в официальном публичном дискурсе, она всегда и является таковой. Иными словами, именно государственная власть определяет конкретное (применительно к данному (общественно-политическому устройству)) содержание основополагающих понятий: Справедливость, Истина, Добро, Зло, Родина и т. п. — и тем самым обеспечивает собственную легитимность. Попросту говоря, именно власть решает, что такое хорошо и что такое плохо, и учит этому в школе. Между прочим, отметим, что неслучайно образование в современном государстве объявлено всеобщим и обязательным, т. е. *принудительным*. Эта фактическая принудительность практически подтверждает сущностную взаимосвязь государства, идеологии и образования в современ-

ном обществе. Как верно пишет известный российский исследователь А. Г. Дугин, отмечая «зависимость образовательного процесса от идеологических установок правящих элит»: «Образование создает *нормативный образ* гражданина. От того, в рамках какого государства и какого общества проходят образовательные процессы, зависит и то, *какой образ транслируется*. Этот «образ» представляет собой *эталон общественного субъекта*, призванного быть носителем конкретного «мировоззренческого кода» [2, с. 522].

Поэтому рассуждения о «деидеологизации» образования есть либо следствие непонимания его природы, либо скрытая форма *идеологической борьбы*. Школа как таковая не может быть «отделена» от идеологии. Возможна лишь замена одной идеологии на другую.

В этой связи представляется важным четкое осознание того, что «отделение» «светской» школы от религии — это не «истина практического разума», а идеологический, по сути своей, принцип. Действительный синоним понятия «светский» — понятие «мирской». И обычной пока еще практикой всех цивилизованных светских государств является широкое участие религиозных организаций в общественной «мирской» жизни, в том числе, и даже прежде всего в воспитании подрастающего поколения. И это соответствует *природе вещей*, ведь очевидно, что ответы на вопросы: в чем предназначение человека? каким должен быть его идеальный образ? — по самой своей природе могут быть даны только верой и есть ее собственное дело, ибо нельзя *доказать* человеку, для чего и «с кого» он должен «делать жизнь». Поэтому образование и в современном обществе требует обращения к трансцендентным ценностям и по существу своему не может быть «отделено» от религии.

Литература

1. Бурдье П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Поэтика и политика. — СПб., 1999.
2. Дугин А. Г. Обществоведение. — М., 2007.

Е. Н. Роготнева

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Для того чтобы представить различия в ценностных убеждениях представителей различных культур, достаточно вспомнить сцену из пьесы Р. Роуза «Двенадцать разгневанных мужчин». Действие происходит в нью-йоркском суде, где заседают присяжные. Двенадцать присяжных заседателей, которые никогда раньше не встречались, вынуждены принять единогласное решение по поводу виновности или невиновности мальчишки из трущоб, обвиняемого в убийстве. В финальном акте, когда эмоции накалены до предела, происходит противоборство между десятым присяжным, владельцем гаража, и одиннадцатым, скорее всего, европейцем, австрийским часовщиком. Десятый присяжный раздражен тем, что, как ему кажется, другой мужчина ведет себя излишне вежливо. Часовщик же не может поступать по-другому. После многих лет жизни в новой стране он продолжает вести себя так, как его воспитали на родной земле. Эту модель поведения невозможно стереть.

Отметим, что эти двое присяжных призваны единогласно принять судьбоносное решение. Возможно ли единение или по крайней мере толерантное отношение между этими людьми? Не станет ли их взаимная неприязнь причиной, по которой эти двое примут неправильное решение и таким образом разрушат жизнь другого человека?

Мир полон противоречий между людьми, группами, народами, которые думают, чувствуют и действуют по-разному. В то же время эти люди, группы и народы, так же как и двенадцать присяжных мужчин, сталкиваются с похожими проблемами, требующими совместных усилий по их решению. Для того чтобы справиться с угрозой ядерного взрыва, с кислотными дождями, загрязнением океана, исчезновением целых видов растений и животных, СПИДом, падением уровня образования или снижением рождаемости, необходимы совместные усилия представителей разных стран.

Одна из причин, по которым большинство решений не работает или не могут быть выполнены, кроется в том, что игнорируются ментальные различия партнеров. Осознание же этих различий является крайне важным фактором.

Каждый человек с рождения усваивает определенную модель поведения, связанную с особенностью мышления и выражения чувств. И как только он усвоил определенный шаблон поведения, исправить что-либо становится практически невозможно, переучиваться всегда труднее.

Проводя аналогию с перепрограммированием компьютера, можно сказать, что ментальная программа — это «программное обеспечение мышления». Истоки ментальной программы человека лежат в социальном окружении, в котором он воспитывался и получал первый жизненный опыт. Возвращаясь к сцене из пьесы, можно сказать, что в обществе и том социальном слое, в котором получил воспитание часовщик, вежливое поведение высоко ценится. Большинство людей этого общества повели бы себя так же, как он. Американец, владелец гаража, который сам когда-то вырос в трущобах, имеет совсем другую ментальную программу. Таким образом, ментальные установки отличаются так же, как и социальное окружение, в котором они приобретаются.

Наиболее привычный термин для такого ментального программного обеспечения — культура. Эта культура прослеживается в характерной для человека модели поведения и связана не только с особенностью мышления или профессиональной деятельностью человека, но и с традициями приветствия, проявления чувств, соблюдения дистанции, тактом, личной гигиеной. Это социальное программирование мышления, которое отличает представителя одной социальной группы от другой.

Культура — это результат социального окружения, а не наследственности. Хотя довольно сложно установить, где проходит грань между культурными и индивидуальными чертами личности. Человеческая природа всегда одинакова, характеристики индивида как представителя человеческого общества, будь то русский профессор или австралийский абориген, отражают универсальный уровень человеческого мышления. Это наследуемая часть человеческого сознания. Чувство страха, радости, грусти, любви, раздражения, потребность в общении, в деятельности присущи абсолютно всем людям. Другое дело, как человек выражает свою радость, грусть, любовь, веселье, страх. Это напрямую зависит от культуры.

Очень часто культурные отличия человека причислялись к наследуемым чертам, поскольку ученые прошлых столетий не могли объяснить причины устойчивых отличий в поведенческих моделях представителей различных групп. Они недооценивали влияние воспитания. Роль наследственных факторов напротив преувеличивалась, что привело к созданию расовых псевдотеорий. Отчасти это послужило причиной массового уничтожения евреев фашистами в годы Второй мировой войны. Расовые и этнические споры часто основываются на идеях культурного превосходства одной нации и неполноценности другой.

Культурные отличия обнаруживают себя в нескольких аспектах. Из всех элементов культуры наиболее ярко суть отличий отражают символы, герои, ритуалы и ценности. Причем графически их правильнее было бы изобразить в виде окружностей разного диаметра, расположенных одна в другой. *Символы* представляют собой слова, жесты, знаки и предметы, узнаваемые носителями данной культуры. Лексика, одежда, прическа, флаги, символы статуса — все это внешний и наиболее поверхностный элемент культуры, поскольку различные культурные группы нередко копируют символы друг друга, создают новые символы и утрачивают старые.

Герои — это люди, живые или умершие, реальные или вымышленные, наделенные качествами, которые высоко ценятся в данной культуре. Их поведение воспринимается как идеал, образец для подражания.

Ритуалы — это коллективные действия, которые, с точки зрения культуры, крайне необходимы. К ним относятся социальные и религиозные церемонии, процедуры этикета. Во время деловых переговоров или политических встреч часто соблюдается определенный ритуал.

Символы, герои и ритуалы легко просматриваются в практической деятельности носителей культуры, в то время как их культурное значение остается невидимым для наблюдателя. Таким образом, они по-разному воспринимаются и трактуются с позиций представителей других культур.

Ядро любой культуры формируют ценности, которые связаны с представлениями о добре и зле, прекрасном и безобразном, рациональном и иррациональном, правильном и неправильном. Это первое, что имплицитно усваивает ребенок. Психологи считают, что к десяти годам ребенок уже имеет устойчивую систему ценностей, большинство из них управляет нашим поведением на уровне подсознания. Следовательно, истинные причины поведения не всегда

осознаются даже их носителем, не говоря уже о человеке, не принадлежащем к данной культуре. Ценности могут быть обнаружены только при наблюдении за поведением человека в различных ситуациях.

Например, человеку задают вопрос: что лучше — иметь больше выходных дней или больше зарабатывать? Он может выбрать отдых, хотя на практике предпочтет получить больше денег. В данном случае письменный выбор указывает на то, что в данной культуре является большей ценностью: деньги или свободное время.

Важно проводить грань между желаемым и правильным, между тем, что человек считает правильным для всех, и тем, что он выбирает для себя. Когда он говорит, как поступать правильно, он мыслит категориями «благо», «зло», «добродетель», «грех», и высказывает свои суждения об универсальных ценностях. Когда же человек говорит о желаемом, он использует антитезу «Я»/«Другие» и выбирает то, что важно для него, включая и не совсем благие желания. Представления о «правильном» лишь отчасти связаны с реальным поведением человека, «желаемое» же отражает поведение человека в ситуации, когда у него есть выбор, как поступить.

В представлениях о благе отражены абсолютные ценности, то, что считается правильным с этической точки зрения, идеология общества. В представлениях о желаемом нормы имеют статистический характер: они отражают мнение большинства и связаны с определенной моделью поведения. На теоретическом уровне представителям различных культур удается договориться, что будет «правильным». Но как сделать так, чтобы «правильное» оценивалось большинством представителей данного общества как «желаемое»? Введение ЕГЭ или создание единого образовательного пространства позволяют решить целый ряд проблем образования, а потому оцениваются как «правильные». Однако механизм внедрения названных реформ в педагогическую практику вскрывает серьезное противоречие между ценностями образования как государственной системы и ценностями конкретного ученика как элемента этой системы. Данное обстоятельство актуализирует необходимость проведения гуманитарной экспертизы проводимых реформ с учетом ментальных различий участников проекта.

Литература

1. Fisher G. Mindsets: The Role of Culture and Perception in International Relations. — Yarmouth ME, 1988.
2. Hofstede G. Cultures and Organizations: Intercultural Cooperation and Its Importance for Survival. — London, 2003.

Н. А. Кутузова

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: СТАНДАРТЫ ОБСЕ

Статья 18 Всеобщей декларации прав человека определяет религиозные свободы как права «каждого человека», т. е. они имеют всеобщий характер и не могут быть ограничены даже во время чрезвычайного положения или войны. Международный пакт о гражданских и политических правах формулирует минимальный стандарт прав, принятый на международном уровне. Важное место в этом перечне занимает право родителей или законных опекунов на религиозное воспитание детей. Для религиозных организаций предусмотрено также право преподавать религиозные взгляды в определенных (специально отведенных) местах. При этом весь комплекс прав в данной области должен быть подчинен принципу *недискриминации*, который распространяется как на частную сферу жизни граждан, так и на общество и государство в целом.

Наиболее авторитетными в европейском регионе являются структурные подразделения ОБСЕ, в том числе Бюро по демократическим институтам и правам человека (БДИПЧ). Среди основных направлений деятельности — содействие реализации прав граждан региона ОБСЕ на свободу совести и вероисповедания, а также аналитико-экспертная работа в данной сфере, проведение ежегодных совещаний — конференций стран региона ОБСЕ и других заинтересованных, в том числе стран СНГ. В составе БДИПЧ на правах совещательного органа функционирует Совет экспертов по вопросам свободы совести и вероисповеданий, куда входит 61 эксперт. Совет разрабатывает рекомендации для заинтересованных государств и занимается аналитико-консультативной работой наряду с Европейской комиссией за демократию через

право (Венецианская комиссия). Проблемы преподавания религии в учреждениях образования являются одними из наиболее сложных в вопросах обеспечения прав на свободу религии или вероисповедания. Эксперты БДИПЧ самыми распространенными проблемами считают следующие [1, с. 15—17]:

1. *Реализация прав родителей на образование их детей.* Религиозное образование рассматривается как элемент воспитательного процесса.

2. *Государственное финансирование религиозного образования.* Такая практика существует не во всех странах, но эксперты ОБСЕ настаивают на том, что финансирование должно предоставляться без какой-либо дискриминации.

3. *Религиозное, этическое или гуманистическое образование в государственных школах.* Государство должно продумать варианты невмешательства во внутренний мир детей и родителей, если образовательная деятельность слишком тесно переплетается с глубокими религиозными и идеологическими убеждениями. Эксперты ОБСЕ также считают, что государство вправе выступать против радикальных идеологических направлений (фашизм и антисемитизм).

4. *Государственная аккредитация деятельности частных религиозных и философских школ.* Государство может устанавливать нейтральные критерии для преподавания общеобразовательных предметов, таких как математика, история, точные науки и языки. Допускается, чтобы государство могло регулировать сертификацию преподавательского состава при условии недискриминации по религиозному признаку.

5. *Правила приема на работу и увольнения учителей и другого персонала школ на почве религии или вероисповедания.* Эксперты ОБСЕ констатируют тот факт, что существуют разные подходы в странах региона, однако основополагающим остается принцип недискриминации.

6. *Религиозные символы (и форма) в государственных школах.* Существует три наиболее важные проблемы в этой сфере: во-первых, запрет со стороны государств учителям и школьному персоналу носить религиозную одежду во время преподавания; во-вторых, практика регулирования месторасположения религиозных символов в классных комнатах; в-третьих, запрет со стороны государств на ношение религиозной одежды учениками (проблема ношения исламских платков). Четких ответов, разрешающих эти проблемы, в международных документах нет, но при рассмотрении данных вопросов необходимо принимать во внимание общие руководства по толерантности и недискриминации.

В 2007 г. были разработаны и предложены странам ОБСЕ «Руководящие принципы преподавания религий и верований в общественных школах» («Толедские принципы»). Толедские принципы подчинены *недискриминации* по религиозному признаку и полному соблюдению прав в области свободы совести и вероисповедания. Толедские принципы предусматривают: во-первых, соблюдение научного уровня преподавания, высокой педагогической компетентности, изучение прав человека; во-вторых, неукоснительное соблюдение свободы совести и вероисповедания в отношениях учитель — ученик и в среде обучающихся; в-третьих, обучение должно происходить с учетом влияния на ребенка семьи и религиозных организаций; в-четвертых, обучение должно происходить в полном соответствии с принятыми образовательными и профессиональными стандартами, по качественным учебным программам и планам, которые, в свою очередь, должны учитывать культурное и религиозное разнообразие в обществе, международный опыт в соблюдении прав человека в данной сфере [2].

В комментариях к «Толедским принципам» содержится требование толерантного отношения как к теистическим, так и нетеистическим, а также атеистическим верованиям. При этом авторы документа обращают внимание на то, что нельзя забывать о праве родителей, детей и педагогов на отсутствие веры или религии. Действительно, опыт стран Европы показывает, что права неверующей части населения (в особенности детей) защищены плохо, особенно в учреждениях образования.

Довольно сложными представляются проблемы преподавания религии в мультиконфессиональных учебных группах. Эксперты ОБСЕ предостерегают от возможных конфликтов из-за непонимания религиозных традиций. Данная проблема актуальна для Франции, Греции, Великобритании и других стран. В таких случаях особое внимание необходимо уделять качеству подготовки (и переподготовки) преподавательского состава, задача которого состоит не в том, чтобы избежать обсуждения с учениками спорных с точки зрения разных религий вопросов, а, напротив, — научить учеников понимать иную точку зрения, побудить интерес к иной культуре и религиозной традиции, сформировать навыки толерантного поведения и правовую культуру учеников. Государства, регулирующие жизнь мультикультурных и по-

ликонфессиональных сообществ, в случае конфронтации должны не устранять ее причину, которой чаще является плюрализм, а гарантировать обеспечение прав каждой из групп.

Вне зависимости от специфики государственно-конфессиональных отношений государства направляют развитие системы образования, при этом государственная власть должна осуществляться нейтральным и беспристрастным образом, не оценивая правомерность или ошибочность каких-либо религиозных взглядов. Таким образом толерантность рассматривается прежде всего как правовая категория, а не идеологическая.

В руководящих принципах по подготовке учебных планов содержится требование беспристрастности и научности, недопустимости конфессиональных трактовок учебного материала. Учебные планы должны строиться на основе признанных профессиональных стандартов, учебная информация должна быть современной и не упрощать сложные проблемы. Рекомендуется также включать в список изучаемой литературы источники, которые относятся к разным религиозным традициям, формируют ценности толерантности и взаимного уважения у детей.

Среди образовательных стандартов региона ОБСЕ важное место занимает концепция «межкультурного образования» или «образования для демократического общества», в которой религиозное образование интегрировано в целостную систему изучения гуманитарного комплекса (истории, философии, музыки, искусства, литературы).

Как видно из приведенных выше рекомендаций и принципов, образовательные инициативы религиозных организаций (в том числе и в Беларуси) необходимо оценивать с точки зрения критериев защиты свободы совести и вероисповедания. В настоящее время обсуждаются вопросы введения в учебные и факультативные планы предметов, в рамках которых будет изучаться религия, разработки соответствующего учебно-методического обеспечения, данная инициатива принадлежала БПЦ. Однако в соответствии с законодательством Республики Беларусь, рекомендациями экспертов и Толедскими принципами ОБСЕ необходимо соблюсти критерии научного характера обучения, при этом предлагаемые учебные программы и пособия не должны носить узкоконфессионального характера, а должны ориентироваться на реализацию принципа свободы религии и свободы от религии.

Литература

1. Рекомендации по анализу законодательства о религии или вероисповедании. Парл. ассамблея ОБСЕ. — Варшава, 2005. — 68 с.

2. Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools [Electronical resource]. — Mode of access: www. osce. org/odihr. — Date of access: 10.11.2008.

Л. Н. Давыденко

ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ НА ОСНОВЕ НРАВСТВЕННЫХ И КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ

Важнейшим приоритетом развития белорусского государства на современном этапе является формирование социально ориентированной, многоукладной экономики с активным государственным регулированием процессов трансформации. При этом эффективность функционирования экономики во многом зависит от уровня образованности, интеллекта граждан, идеологической консолидации общества, культуры государственности.

В настоящее время в мире насчитывается около пяти тысяч этносов и примерно десять тысяч обществ со своими культурными и лингвистическими, хозяйственными и социально-политическими особенностями [4, с. 13]. Отсюда вытекает потребность в изучении национальных систем хозяйствования, опирающихся на традиции и религиозные постулаты, которые обусловливают особенности экономического поведения этнических общностей.

В процессе выработки культуры государственности необходимо учитывать культурно-духовный статус белорусского народа, который определяет нравственные начала и нормы социальной жизни и поведения человека в обществе. Особый отпечаток накладывает геополитическое положение Беларуси, располагающейся на стыке двух культур, двух цивилизаций — Востока и Запада. У белорусского народа сформировались особые черты, отличающие его

и от европейцев Запада, и от россиян. К ним можно отнести толерантность, уступчивость, открытость, жертвенность, доброту, совестливость и другие черты, свойственные «русской душе».

Мировой опыт убедительно свидетельствует, что экономическая грамотность и культура поведения в условиях цивилизованной рыночной экономики закладываются в детстве. Поэтому ведущей идеей организации экономической подготовки является идея раннего старта, что означает ее включение в содержание образования и воспитания в детских дошкольных учреждениях. Общая экономическая подготовка всех учащихся школьного возраста — следующее основополагающее звено в экономическом образовании. К тому же система экономической подготовки в общеобразовательной школе представляет собой исходный компонент государственной системы непрерывного экономического образования, как общей, так и профессионально ориентированной.

Непрерывность экономического образования и воспитания предусматривают постоянное движение от простого к сложному, сочетание изучения экономических проблем с овладением знаниями других наук, культурой делового общения и поведения.

Преемственность экономического образования и воспитания находит выражение в линейно-циклической структуре курсов, представляющих образовательную область «экономика». Вместе с тем каждая из ступеней общеобразовательной школы, решая общие задачи экономического образования и воспитания, имеет свои специфические функции, связанные с возрастными особенностями учащихся.

Экономическое образование и воспитание в общеобразовательной школе может осуществляться на трех уровнях. Первый уровень — экономическая подготовка всех школьников, передача им базовых знаний о личной, семейной экономике, подготовка к производственно-экономической деятельности в условиях разных видов собственности, многообразия форм организации труда, ознакомление с основами социально-экономической защиты молодежи в современных условиях. Цель данного уровня — формирование поколения, способного к жизненному и профессиональному самоопределению в действующих отношениях рыночной экономики. Второй уровень предполагает углубленную подготовку в школах (лицеях, гимназиях) определенного контингента учащихся, проявляющих интерес к финансово-экономической сфере деятельности и предполагающих дальнейшее обучение в экономических вузах. Третий уровень предусматривает предпрофессиональную подготовку старшеклассников в области экономики и бизнеса, овладение основами менеджмента и маркетинга.

Конечной целью экономического образования и воспитания учащихся является формирование на основе систематизированных знаний экономического мышления, необходимого для осознанного включения их в систему социально-экономических отношений.

Экономическое образование в средней школе должно быть базой для продолжения учебы в средних специальных и высших учебных заведениях, где преподавание экономической теории даст возможность сконцентрироваться на более глубоких, фундаментальных вопросах микро- и макроэкономики для получения настоящего высшего образования.

В рамках средней школы необходимо учесть возрастную особенность 13—14 лет (7 класс), когда у учащихся формируется соотношение потребности — запросы — доходы. В данном подростковом периоде наблюдается рост краж, преступности. В связи с этим целесообразно начинать изучение курса «Человек. Общество. Государство» в 7-м классе, а не в 8-м, как это имеет место быть.

Отсутствие государственных учебных программ, недостатки учебно-методической, дидактической базы, неподготовленность кадров, излишнее теоретизирование в процессе экономической подготовки в ущерб производственно-деятельностной сфере определенным образом оказывает негативное влияние на формирование системы экономического образования в школе.

Проведенное изучение состояния практического осуществления экономического образования и комплексный анализ внешней среды, в которой будет осуществляться экономическое образование, позволили нам сделать некоторые концептуальные выводы при разработке сущности экономического образования:

экономическое образование должно стать необходимой составной частью общего среднего образования; экономическое образование не может быть приоритетным для отдельной части молодежи — учащихся лицеев, гимназий, специальных профильных классов. Оно должно быть достоянием всех учащихся, обеспечивая включение их в современный образ жизни;

экономическое образование возможно и целесообразно начинать с первой ступени обучения, постепенно продолжая его на второй и третьей ступенях;

экономическое образование должно осуществляться комплексно, в единстве учебной и внеурочной деятельности.

В системе непрерывного экономического образования в школе необходимо учитывать следующие аспекты экономической жизни Республики Беларусь:

функциональный, связанный с проблемой эффективного использования ограниченных экономических ресурсов;

социально-экономический, связанный с проблемами межличностного и межгруппового взаимодействия по поводу производства, распределения, обмена и потребления материальных благ.

Мы исходили из того, что внимание к этим аспектам в процессе школьного экономического образования на современном этапе должно быть распределено равномерно.

Введение цикла экономических знаний в программу школ решает следующую основную задачу: специальный экономический предмет обеспечивает поступательное вхождение учащегося с первого по одиннадцатый класс в область экономических знаний, в результате чего осуществляется целостность, непрерывность, последовательность, преемственность экономического образования в школе.

Как показал анализ результатов осуществления экономического образования школьников, введение в учебные планы школ, гимназий, лицеев специальных курсов по основам экономических знаний повысило экономическую грамотность учащихся, оказало положительное влияние на их нравственно-психологическую и практическую подготовку к жизнедеятельности в современных условиях.

Обязательный минимум содержания основных образовательных программ, максимальный объем учебной нагрузки, требования к уровню подготовки выпускников должны нормироваться государственными органами власти. Определение содержания образования сверх обязательного минимума в пределах установленной учебной нагрузки находится в компетенции учебных заведений.

Общие принципы стандартизации экономического образования основываются на концепции экономического образования.

Во-первых, приоритет когнитивного, экспрессивного, нормативного и индивидуального развития обучающегося. В то же время введение стандартов экономического образования как целостной системы и организация при этом спиралевидного познавательного процесса позволяют осуществлять корректирование программ, создаваемых на основе стандарта, на любом этапе прохождения. Преподаватель может самостоятельно решать, какие компоненты уровня развития учащегося и его потребностей важны и какие концепции представляют интерес для изучения в данный период.

Во-вторых, непрерывность экономического образования. Этот принцип не означает простого фиксирования на каждой учебной параллели, расширения специальной терминологии и усложнения контрольных вопросов. Он осуществляется тогда, когда экономическая категория, проходя через новый уровень изучения, будет раскрываться для учащихся глубоко и всесторонне. Рассмотрение одной и той же экономической категории различается в соответствии с возрастом и имеющимися базовыми знаниями учащихся. Однако сущность этой категории будет являться основой для различных аспектов ее изучения в соответствии с поставленными целями.

В-третьих, принцип постановки перспективных целей познания и достижение их посредством постепенных, логически связанных шагов от одной ступени обучения к другой.

В современном обществе, совершающем переход от постиндустриального к информационному, возрастает социальная значимость образования. В настоящее время оно должно не столько вооружать обучаемого готовыми знаниями, сколько формировать способность непрерывно, самостоятельно и творчески приобретать их в течение всей жизни. При этом овладение системой научных и культурных ценностей, накопленных человечеством, должно сопровождаться формированием на их основе нравственных, моральных и других качеств личности, а также мировоззренческих и поведенческих приоритетов. Более того, в современных условиях образование выступает одним из главных факторов устойчивого развития как отдельного человека, так и общества в целом. Приобретение общих и специальных знаний, умений и навыков является не только важной предпосылкой для профессиональной деятельности

индивида в настоящем, но и необходимым условием для обеспечения устойчивости его социального и экономического положения в будущем. Экономическому образованию отводится также одна из ключевых ролей в устойчивом развитии всего человеческого общества. Именно на современное образование, прежде всего на его экономическую, гуманистическую, экологическую функции, возлагается задача формирования нового общественного сознания и мировоззрения людей, без которых невозможно продвижение человеческого общества к устойчивому развитию в экономическом, политическом и социальном плане.

Основной задачей высшего профессионального образования является формирование специалистов, не только способных разрабатывать и использовать методы и средства труда в определенных областях деятельности, но и умеющих действовать и применять полученные знания в условиях конкурентной рыночной экономики. Таких специалистов призван готовить вуз.

Анализ мирового опыта свидетельствует, что современный высокоорганизованный, социально ориентированный рынок предъявляет повышенные требования к социально-экономическому образованию и воспитанию всех его участников. Учреждения образования призваны формировать у учащихся экономический образ мышления, готовить их к адаптации и интеграции в новых социально-экономических условиях. Приоритетное место в инновационном образовании занимает экономическое образование. Экономическую подготовку следует рассматривать как самостоятельную образовательную область. Можно говорить о двух ее направлениях. Первое касается всех без исключения учащихся и ставит целью развитие способностей, знаний, умений и навыков проектно-практической деятельности, формирование «предпринимательского» мышления, рационального поведения в условиях ограниченности ресурсов. Второе направление — подготовка специалистов, профессионально занимающихся предпринимательской деятельностью в области промышленного производства, сферы услуг, торговли, рекламы, масс-медиа, банковского дела. Оба направления могут реализовываться в режиме дополнительного образования обучающихся на базе различных учреждений, а также клубов, образовательных круизов, фестивалей, конкурсов и т. д. Педагогический смысл экономической (предпринимательской) подготовки обучающихся — помочь им стать успешными в жизни. Ведущими в структуре экономических (предпринимательских) способностей становятся интеллектуальная рефлексия, стремление к осуществлению на практике того, что сконструировано в идеальном плане, лидерство, разумный риск. Важнейшими аспектами экономической подготовки являются развитие мышления, умение анализировать собственную деятельность. В рефлексивном анализе деятельности все больший удельный вес должно занимать планирование и управление целостным процессом решения задачи.

На современном этапе развития общества в связи с приобретением большей хозяйственной самостоятельности учреждениями образования в рамках осуществления внебюджетной деятельности особого внимания заслуживает грамотное ведение такого рода деятельности, поэтому возникает необходимость получения специальных знаний, отражающих специфику хозяйственной деятельности учреждений образования. Исходя из этого, возникает серьезная необходимость введения специального курса для будущих педагогических работников, а также для менеджеров системы образования — «Экономика образования», немаловажным является приобретение навыков бизнес-планирования.

В-четвертых, в рамках Семейной экономики (для пожилых людей) особого внимания заслуживает тот факт, что население пожилого возраста обладает огромным количеством свободного времени, что дает возможность пополнять уровень знаний, а также практических умений в рамках посещения разнообразного рода семинаров. Так, на сегодняшний день заслуживают внимания семинары FOREX, часть из которых проводится бесплатно. Данная деятельность позволяет населению определиться с распоряжением своим портфелем, в чем хранить свои сбережения. Так как FOREX не является учреждением образования, то представляет интерес франчайзинговая деятельность в данной сфере, позволяющая наиболее эффективно использовать имеющиеся ресурсы страны, в том числе ее научный потенциал. Обозначенная проблема требует конкретной разработки по использованию франчайзинга сферой образования Республики Беларусь.

Экономическое воспитание наряду с экономическим образованием включает критическую выработку умений и навыков рациональной экономической деятельности, направленных на формирование экономических черт, качеств, характера, позиции, социально-экономической активности личности. Роль экономического воспитания и образования неизмеримо возрастает в условиях формирования «новой экономики», которая базируется на знаниях и одновременно требует их постоянного восполнения и совершенствования.

Литература

1. Афанасенко И. Д. Экономика и духовная программа России. — СПб., 2001.
2. Булгаков С. Ц. Философия хозяйства. — М., 1990.
3. Давыденко Л. Н. Основы экономической теории: принципы, проблемы, политика трансформации. Международный опыт и белорусский вектор развития. — Минск, 2010.
4. Рязанов В. Т. Христианство и ислам об экономике // Роль религиозной этики в формировании этноэкономических национальных систем хозяйствования. — СПб., 2008.

Н. А. Антанович

ПРОБЛЕМА КАЧЕСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И ДУХОВНО-ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС

Современный мир благодаря стремительному обновлению и распространению информации стал глобальным. Социальная мобильность приобретает мировой характер, а культурные и политико-административные границы государств становятся проницаемыми. В этих условиях в ряде стран мира выдвигается идея «глобального образования», ориентированного на поощрение мотивов стремления к образованию; на актуализацию прав и свобод человека. Идет поиск эффективных образовательных методик и технологий в условиях информационной революции, сокращение сроков внедрения в образовательную практику достижений науки и техники. Изменяются и критерии грамотности — нужно не только уметь читать и писать, но и понимать полученное знание; создается эффективно работающая система непрерывного образования для эффективного использования рабочей силы. Целями глобального образования также постулируются формирование экологического сознания и преодоление «*расщепленности человеческого сознания и души*». Содержание глобального образования включает такие направления, как изучение систем (экономических, политических, экологических, технологических), *гуманитарных ценностей* (общих и различных), универсальных проблем (война и мир, права человека, окружающая среда) [1]. Особое внимание в последнее время уделяется *качеству образования*. Объективными критериями качества образования традиционно считаются ресурсная обеспеченность, уровень финансирования, материально-техническое обеспечение, численность преподавателей, в том числе с учеными степенями, фонды библиотек, наличие компьютеров, возможность доступа в Интернет. «Главный критерий успешного вхождения вузов в мировое образовательное пространство — это качество обучения и уровень подготовленности выпускников к применению знаний на практике, восприятию нового, способность учиться всю жизнь» [2, с. 202].

За критериями материальной обеспеченности системы образования не должен теряться человек, студент, выпускник, будущий профессионал, гражданин. Идея системы *менеджмента качества образования* по стандартам ИСО (ISO) (Международной организации по стандартизации) основана на том, что центр тяжести смещается с самого процесса обучения (учебные программы, академическая успеваемость студентов) на профессиональную и *личностную подготовленность*, в первую очередь к трудоустройству выпускников. Вводится понятие «качество подготовленности выпускника», под которым понимается «определенный уровень знаний и умений, умственного, физического и нравственного развития, которого достигли выпускники образовательного учреждения в соответствии с планируемыми целями обучения и воспитания» [3].

В ряде стран мира для обеспечения качества образования используют практику государственного регулирования в силу природы образования как *общественного блага*. Наблюдается рост числа студентов, поддерживаемый высоким спросом на образование. В сферу образования вливаются значительные финансовые ресурсы, в том числе за счет расходов населения, ведь массовый спрос на высшее образование в значительной мере удовлетворяется за счет платного обучения. Система образования все более превращается в экономический «сектор услуг», доступный потребителям. При всех плюсах доступности высшего образования в росте количества высших учебных заведений есть и негативные стороны. На рынке образования есть сегменты, где качество образования безразлично и к личности обучаемого, и к его по-

тенциальному трудоустройству. Например, в вузы поступают для уклонения от воинской службы, по мотивам «обязательной социализации». Такие мотивы не создают стимулов для повышения качества образования. С нашей точки зрения, недопустимо сужение понятия «образование» только до понятия «обучение», понимаемого как «натаскивание» или «предоставление образовательных услуг». Ведь образование никогда не будет таковым без *функции воспитания*, формирования человека как существа общественного.

Воспитание имеет многофакторный характер: на становление личности влияют как система образования и семья, так и общественные организации, религиозные организации, средства массовой коммуникации, искусство, социальная ситуация. Очень сложно гармонично интегрировать все эти факторы, управлять процессом, оградить его от стихийности и негативно действующих факторов. Результаты воспитания носят отсроченный характер. Процесс воспитания является долговременным, а в идеале должен переходить в самовоспитание.

Ядром воспитания является духовно-нравственное и гражданское воспитание. В последнее время большое внимание уделяется формированию *гражданственности*. В гражданственности воплощено единство правовой, политической, духовно-нравственной и психологической культуры. В *правовом* аспекте гражданственность определяется как достаточный уровень демократического сознания, осознание единства прав и обязанностей. В *политическом* аспекте гражданственность связана с понятиями «политическая активность», «политическое участие». Однако сама по себе политическая активность, тем более если она лишь внешняя, показная, популистская, не может служить показателем подлинной гражданственности. В *этическом* аспекте гражданственность рассматривается как приближение к образцам и нормам нравственного сознания и поведения. В *психологическом* аспекте гражданственность проявляется в наличии у человека глубоких гражданских и патриотических чувств, стремлении реализовывать их во имя общественного блага. Ее носителю не представляются абстрактными личное достоинство, честь, честность, долг, патриотизм.

Значимую роль в структуре гражданственности занимают *религиозные ценности*. Высокопреосвященный Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси утверждает: «Природа государства и Церкви различна, но у них есть общие цели, которые могут быть достигнуты в процессе конструктивного взаимодействия... Священное Писание призывает власть имущих использовать силу государства для ограничения зла и поддержки добра, в чем и видится *нравственный смысл* существования государства. Отсутствие надлежащего устроения государства и общества, призывы к анархии противоречат христианскому миропониманию» [4, с. 7]. Нравственные аспекты в духовно-воспитательном процессе не должны вытесняться на его периферию, ведь мораль позволяет каждому из нас быть человеком, преодолевая свой эгоизм. Как писал Иммануил Кант, образ мыслей, направленный на соединение благополучия с добродетелью, есть *гуманность*.

В XXI в. человечество, озабоченное своим выживанием, все больше обращается к проблемам образования, его развития и совершенствования. Однако несмотря на декларируемые цели формирования целостной личности, образование все больше сводится лишь к формированию профессиональных навыков и умений, гуманитарные аспекты, не приносящие быстрой выгоды, постепенно элиминируются из образовательного процесса либо формализуются до такой степени, что теряют свою сущность.

Литература

1. Данильченко В. М. Проблема развития образования в России в контексте Глобального образования // Совет по международным исследованиям и обменам [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.irex.ru/press/pub/polemika/13/dan. — Дата доступа: 29.04.2010.

2. Глобализация и системы обеспечения качества высшего образования / С. А. Запрягаев, Е. В. Караваева, И. Г. Карелина, А. М. Салецкий. — М., 2007.

3. Полонский В. М. Понятийно-терминологический словарь по народному образованию и педагогике. — М., 2001.

4. Высокопреосвященный Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Государство и церковь: основы и перспективы сотрудничества // Проблемы управления. — 2006. — № 3(20). — С. 7—12.

Т. В. Чыжова

АДУКАЦЫЯ Ў СУЧАСНЫМ ГРАМАДСТВЕ ЯК ФАКТАР СТАНАЎЛЕННЯ САЦЫЯЛЬНАГА СУБ'ЕКТА

Адукацыя ў сучасным свеце інфармацыі і ведаў — адзін з найбольш істотных фактараў, што вызначае ступень сацыяльнай адаптаванасці і мабільнасці індывіда, а галоўнае — падрыхтаванасць суб'екта да неспадзяваных выклікаў сучаснага дынамічнага соцыуму, які з нядаўніх часоў даследчыкі апраўдана называюць «грамадствам рызыкі» [1].

Згодна з тэрміналогіяй французскага сацыёлага-антраполага П. Бурдзьё, адукацыя ў шэрагу іншых істотных форм сацыялізацыі індывідаў адыгрывае ролю так званага культурнага капіталу. Як вядома, П. Бурдзьё першы стаў выкарыстоўваць палітэканамічнае паняцце «капітал» у пашыраным сэнсе, распрацаваўшы нараўне з яго першасна эканамічнай інтэрпрэтацыяй такія катэгорыі, як «сацыяльны капітал», «палітычны капітал», «сімвалічны капітал», «культурны капітал» і інш. [2]. Культурны капітал — гэта такая разнавіднасць капіталу, якая ўключае ў сябе шэраг набытых агентамі ў працэсе сацыялізацыі навыкаў, ведаў і ўменняў тэарэтычнага і практычнага кшталту. У Бурдзьё і яго паслядоўнікаў галоўным чынам гаворка ідзе аб адукацыі, сацыякультурным развіцці, а таксама аб прафесійных навыках.

Назапашванне культурнага капіталу цягне за сабой намаганні па асваенні і асіміляцыі навыкаў, ведаў, уменняў. Гэты працэс патрабуе затрат часу непасрэдна самога інвестара. Такім чынам, спецыфіка дадзенага тыпу капіталу заключаецца ў тым, што яго назапашванне немагчыма ажыццявіць шляхам дэлегавання трэцяй асобе сваіх паўнамоцтваў. Праца па набыцці падобных уласцівасцей — гэта праца над сабой (самаўдасканаленне), якая прадугледжвае ўласныя намаганні.

Набыты на працягу жыцця культурны капітал шмат у чым вызначае суб'ектнасць індывіда (і адпаведна — групы, у якую ён уключаны). Па-першае, валоданне пэўным культурным капіталам дае знешнія прывілеі, уплываючы на сацыяльны статус суб'екта, яго становішча ў грамадскай іерархіі, павышаючы яго сацыяльную мабільнасць. Па-другое, культурны капітал вызначае ступень інтэлектуальна-духоўнай развітасці суб'екта, а значыць — ступень рэфлексійнасці яго паводзін (дальнабачнасць, разуменне падзей, працэсаў у грамадстве, магчымасць стратэгічнага планавання).

Такім чынам, наяўнасць культурнага капіталу шмат у чым вызначае кампетэнтнасць, сацыяльны статус і ў канчатковым выніку — суб'ектнасць як індывідаў, так і калектываў у сучасным інфармацыйным грамадстве, дзе веды выступаюць адным з найважнейшых фактараў грамадскага развіцця.

У ланцугу выхаванне — адукацыя — набыццё прафесійнай кваліфікацыі звяно «адукацыя» адыгрывае вельмі істотную ролю. Менавіта яна першасна вызначае жыццёвы шлях асобы. Яе варта разглядаць не толькі як шлях атрымання комплексу ведаў і акадэмічных кваліфікацый, але і як інстытут сацыялізацыі асобы, дзякуючы якому суб'ект атрымлівае доступ да больш шырокага спектра камунікацыі, магчымасці праяўлення сябе, атрымання высокааплатнай працы, і, такім чынам, поруч з культурным капіталам у выпадку поспеху асоба набывае таксама сацыяльны (кантакты, грамадскія сувязі, знаёмствы), сімвалічны (прызнанне) і эканамічны капіталы.

Размеркаванне культурнага капіталу (а таксама эканамічнага і сацыяльнага) у сучасным грамадстве характарызуецца няроўнасцю: «Як і эканамічны капітал, культурны капітал — гэта рэсурс, які эліты выкарыстоўваюць для зацвярджэння сваёй улады», — адзначае амерыканскі сацыёлаг М. Відал [3]. Акрамя таго, што культурны капітал не можа быць лёгка перададзены шляхам навучання (бо сацыяльнае становішча і спосабы разумення і ўзаемадзеяння з асяроддзем — гэта рэчы, глыбока ўкаранёныя ў індывіда ў працэсе многіх гадоў сацыялізацыі), сённяшнія меры па знішчэнні бясплатнай вышэйшай адукацыі ў Еўропе і краінах СНД робяць шанцы індывідаў са слабымі стартавымі пазіцыямі (інакш кажучы — з «нізкім» сацыяльным паходжаннем) зусім мізэрнымі.

Здавалася б, няма нічога больш простага за прыняцце ўрадамі краін свету рашэння аб усеагульным доступе да адукацыі як мага большай колькасці насельніцтва (а ў перспектыве — усеахопнай і абавязковай адукацыі). У такім выпадку сучасныя грамадствы мелі б надзвычай высокі ўзровень чалавечага капіталу, што спрыяла б іх несупыннаму развіццю. Да некаторага часу ў большасці краін Заходняй Еўропы і ў былым сацлагеры працэсы ішлі менавіта ў такім

кірунку, і доступ да вышэйшай і спецыяльнай сярэдняй адукацыі быў сапраўды высокі. Але «неаліберальны рэванш» 70—80-х гадоў XX ст. у Еўропе і ЗША, за якім праз хуткі час адбылося падзенне Усходняга блока, прывёў да замарожвання гэтых працэсаў, а ў 2000-я гады — увогуле да павароту сацыяльнай палітыкі (у тым ліку ў сферы адукацыі) у супрацьлеглым кірунку, што прывяло да камерцыялізацыі адукацыі.

Няроўнасць у валоданні культурным (як і эканамічным, і сацыяльным) капіталам бачыцца нам у рамках існуючага грамадскага сусветнага парадку непазбежным. А паколькі ўсе азначаныя формы капіталу ўзаемазалежныя, то ўладанне, да прыкладу, вялікім фінансавым статусам (эканамічны капітал) або патрэбнымі «сувязямі» (сацыяльны капітал) азначае доступ да атрымання культурнага капіталу, неабходнага для поспеху ў пэўнай супольнасці. Вось чаму акадэмічная кваліфікацыя і культурная эрудыраванасць, па-першае, больш цяжкадасягальныя для суб'ектаў з нізкімі «стартавымі пазіцыямі», а па-другое, не даюць ім усіх тых пераваг, якія дазваляе здабыць высокі сацыяльны статус (па прычыне адсутнасці ў азначаных індывідаў неабходнага для паспяховага ўзаемадзеяння габітусу).

Такім чынам, адбываецца ўсё большая элітызацыя грамадстваў з фармальна эгалітарнай дэмакратычнай структурай кіравання. Паколькі прэстыжная адукацыя ўсё ў большай ступені становіцца раскошай для выхадцаў з вышэйшых класаў, то фактычна ранейшыя сацыяльныя ліфты намёртва закрываюцца для тых, каму не пашанцавала нарадзіцца ў забяспечанай сям'і з высокім сацыяльным статусам. Пакуль сучаснае грамадства працягвае заставацца капіталістычным, становішча сацыяльнага суб'екта ў класавай структуры будзе па-ранейшаму вызначаць ступень яго валодання культурнымі і сацыяльнымі рэсурсамі, а таксама наяўнасць большай колькасці магчымасцей і адпаведных дасягненняў у адукацыі і ў жыцці ў цэлым.

Літаратура

1. Бек У. Общество риска на пути к другому модерну. — М., 2000.
2. Бурдье П. Формы капитала // Экономическая социология. — 2002. — Т. 3, № 5. — С. 60—74.
3. Vidal M. Capital, Power and Class // Counterpunch [Электронны рэсурс]. — Рэжым доступу: http://www.counterpunch.org/vidal10122005.html. — Дата доступу: 27.05.2010.

В. Н. Болдырихина

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ КАК СИСТЕМООБРАЗУЮЩИЙ ФАКТОР ТВОРЧЕСКОЙ РАЗВИВАЮЩЕЙ СРЕДЫ

Почетный статус Наукограда РФ, присвоенный нашему городу Мичуринску, обязывает систему просвещения как самого города, так и всех районов Тамбовской области не только работать на воспроизводство его научных кадров, но и обеспечивать неуклонный рост научно-методического уровня от одного научного поколения к другому. Это означает, что воспитание исследователя должно осуществляться с самого юного возраста: должно идти постоянное формирование личностных качеств ученого (включая научную этику), развитие исследовательских способностей, воспитание патриотизма и гордости за свою малую родину, которая дала науке много известных ученых.

В связи с этим задачей старшего поколения является передача молодому поколению всех лучших традиций, мудрости, профессионализма, накопленного за многие годы развития нашей цивилизации в целом и нашей страны в частности. В этой работе главное внимание должно быть направлено на создание системы условий, обеспечивающих всю полноту развития личности молодого человека, т. е. на правильно организованную развивающую среду.

Любая развивающая среда состоит из разнообразных элементов, каждый из которых выполняет свою функциональную роль. Элементы могут представлять

совокупность материальных объектов;

информационные блоки;

современные технологии обучения, воспитания и развития и др.

Творческая развивающая среда способствует формированию креативности интеллекта (творческих способностей, творческого мышления, творческого воображения; развитию качеств личности, способствующих творчеству (открытость новому опыту, толерантность по отношению к неопределенности и др.); становлению образа жизни, жизненной позиции, мотивации на творчество.

В целом креативность можно определить как комплекс интеллектуальных и личностных характеристик, позволяющих человеку продуктивно действовать в ситуации новизны, неопределенности, неполноты исходных данных и отсутствия четкого алгоритма решения проблем [1, с. 15].

Творческая развивающая среда предоставляет условия для формирования профессиональной компетенции будущих педагогов. С этой точки зрения творческая развивающая среда — это условия вузовской образовательной среды, направленные на формирование успешного профессионала. Эти условия должны способствовать эффективному профессиональному обучению, воспитанию, развитию студентов, а также формированию качеств личности, необходимых профессионалу данного профиля. Таким образом, условия среды должны способствовать овладению ключевыми, базовыми и специальными, в частности, исследовательскими компетенциями.

Таким образом, творческую развивающую среду можно рассматривать как систему, состоящую из нескольких связанных и взаимодействующих друг с другом элементов. Каждая система имеет надсистему и подсистемы, причем любое изменение системы отражается на подсистемах и надсистемах.

За надсистему здесь можно принять социум с его разными видами общественных отношений, за подсистему — личность с ее межличностными и внутриличностными отношениями.

Передача энергии от одной части социальной системы к другой (трансмиссия) может быть коммуникативной — это все виды коммуникативного общения, в результате которого происходит приобщение нового поколения к отечественным культурно-историческим и религиозным традициям и ценностям.

В искусственных системах главным свойством является производственная функция, в природных — эти функции многочисленны и разнообразны и в основном направлены на выживание. Главное свойство социальных систем, на наш взгляд, — достижение гармонии, устойчивого развития.

Духовно-нравственное воспитание в контексте философии устойчивого развития приобретает статус системообразующего фактора образования в целом, определяет его стратегическую цель и ведущие направления. Общеобразовательные цели духовно-нравственного воспитания вытекают из причин духовно-нравственного кризиса, наблюдаемого в настоящее время в обществе. Истоки этого кризиса надо искать в кризисе личности, в сложившемся противоречии между господствующими в обществе ценностями (деньги, карьера любой ценой), приводящими к эгоизму, высокомерию, агрессивности, притуплению эмоциональной сферы, и подлинными духовными ценностями, отраженными в христианской и гуманистической литературе, истинным предназначением человека, пришедшего в этот мир.

Кризис личности делает необходимым перестройку образования, переориентацию целей, задач, содержания. Целью целостного педагогического процесса должно стать в первую очередь воспитание высокодуховной личности, ибо только такая личность независимо от уровня образования будет иметь внутренний стержень, вектор, направленный на принесение обществу пользы. Только такая личность будет обладать обязательностью, ответственностью за свои достижения в технике и науке. Только в образование такой личности можно вкладывать капитал, поскольку она никогда не сможет сделать того, что противоречит безопасности и процветанию общества, не сможет нанести вред другим людям.

Таким образом, стратегическая цель образования в целом и исследовательской подготовки в частности — это формирование духовно-нравственной культуры обучающихся, выражающейся в осознанно правильном, этическом отношении к самому себе и своим достижениям, к обществу и к окружающему миру в целом.

Ведущие направления образования и творческого интеллектуального развития личности — это стремление к приобретению высокого профессионализма в сочетании с высокой духовностью и нравственностью, путем самообразования, самопознания, саморазвития, самосовершенствования на основе приобщения к отечественным культурно-историческим и религиозным традициям и ценностям.

В исследовательской деятельности светскость и религиозность выступают как противоречия, которые для устойчивого развития цивилизации в целом и науки в частности должны прийти к согласованности и равновесию в своем воздействии на образовательную систему, в том числе на воспитание интеллектуально-творческой личности.

Как обеспечить гармонию светскости и духовности в образовании, в подготовке исследователя? Один из путей здесь, по-видимому, в консультационной роли церкви, т. е. церковь

должна стать хранительницей этики, а священнослужитель — консультантом в каждом образовательном учреждении. Особая миссия в решении этой проблемы — взаимодействия светского общества и церкви — ложится на педагогические профессиональные учебные заведения, поскольку культура взаимодействия подрастающего поколения и священнослужителей должна формироваться еще в школьные годы. Связующим звеном должен стать компетентный в этом вопросе учитель массовой школы, от которого в конечном итоге и будет зависеть, как сложатся эти отношения.

Таким образом, для подготовки будущего исследователя и просто творческого, креативного человека нужна творческая развивающая среда. Эта среда должна быть высокодуховной и нравственной, что достигается за счет установления гармонии между светскостью и религиозностью в образовании, путем консультирующей роли церкви — хранительницы и носительницы духовности и нравственности — и посреднической роли компетентного в этом направлении педагога.

Литература

1. Грецов А. Г. Тренинг креативности для старшеклассников и студентов. — СПб., 2007.

С. Г. Новиков

ЗАИМСТВОВАНИЕ ИНОКУЛЬТУРНЫХ ОБРАЗЦОВ В СВЕТЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ГЕНЕТИКИ: УРОКИ ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО ВОСПИТАНИЯ

Включение России на исходе минувшего столетия в капиталистическую мир-систему дискредитировало в глазах многих наших соотечественников те идеалы, которыми руководствовалось не одно поколение их предков. Если в 1920—1980-х годах россияне (как и большинство советских людей) ориентировались на героев-ратоборцев и передовиков-стахановцев, полярников и целинников, космонавтов и физиков-ядерщиков, то в процессе вхождения в «цивилизованное сообщество» образцами для подражания нередко становились «реальные парни», «твердо стоящие обеими ногами на земле», дилеры и «эффективные менеджеры». Преобразования, сопровождавшиеся апологией западных культурных образцов, привели к тому, что идеальная мотивация поведения начинала казаться каким-то анахронизмом, атавизмом «казарменного социализма», а то и показателем приверженности «устаревшим» архаическим ценностям. Более того, активная рецепция западных фундаментальных мотивов жизнедеятельности нередко обосновывалась как важное условие следования России и других постсоветских государств по единственно возможному для них пути. Рискнем утверждать, что подобный подход является тенденциозным, ангажированным и грозит отторжением всего, что идет к нам с Запада (подчеркнем всего: хорошего и плохого). Ведь заимствованные инокультурные образцы могут противоречить *культурному генотипу* социума.

Поясним свою мысль. Всякая этносоциальная общность продолжает существовать как самостоятельная единица мировой истории до тех пор, пока сохраняется программа ее воспроизводства. Таковой, как известно, является культура — система надбиологических средств регуляции человеческой деятельности. Именно она формирует модели поведения людей, реализует преемственность поколений путем концентрации, хранения и трансляции достижений социума. Конечно, всякий социум состоит из совокупности социальных групп, различающихся по своим экономическим приоритетам и политическим интересам. К тому же каждое поколение добавляет к культуре новый «слой» элементов — знаний, умений, материальных и духовный богатств. Однако в социальном организме на протяжении веков сохраняются некие нуклеарные основы, как раз и позволяющие вычленять его в качестве отдельной, обновляющейся системной единицы, целостности (несмотря на возможное наличие самых острых внутренних противоречий). Этим наследуемым материалом являются коренные ценности, нормы, нравственные ориентации, единые для членов общества. И выстраиваются они вокруг взаимоотношений между индивидом с одной стороны и обществом, государством с другой. Назовем эти сцепленные друг с другом ценности и нормы, вслед за К. М. Канто-

ром, *ядром культуры*. Данное ядро обладает большой устойчивостью, в силу чего его можно уподобить биологическому генотипу. Как наследственные задатки живого организма невозможно изменить медикаментозным лечением, так и ядро культуры не подвластно внешним воздействиям. Все извне заимствованное оно «уподобляет себе, всё чуждое перемалывает, перетирает, *сохраняя только внешние признаки заимствованных образцов и их наименования* (курсив наш. — *С. Н.*)» [1, с. 75].

Анализ исторической эмпирики показывает, что одни общества воспроизводят себя «по преимуществу через самостоятельную, самоценную жизнедеятельность своих индивидов», а другие — «через подчинение жизнедеятельности индивидов государству» [2, с. 11]. Первые культуры, отдающие приоритет интересам личности, называют антропоцентристскими. Противоположный тип культуры, в рамках которого индивид не вычленен из общественного целого, обычно именуют социоцентристским. Однако наряду с этими полярными социокультурными типами сложился еще один, промежуточный, если угодно, тип. Его носителями являются, в частности, индивиды, проживающие на огромных пространствах срединной Евразии (включая автохтонное население современных России, Беларуси и Украины). В этом культурном генотипе соединились коммуналистские (общинные) начала, свойственные восточной социокультурной структуре, и индивидуалистические начала, присущие западноевропейскому социоисторическому организму. Указанный синтез произошел под влиянием природно-климатического, геополитического и геокультурного факторов развития [3, с. 104—125].

Дуалистичность отечественного «культурного генотипа» соответственно отразилась и на российской педагогической культуре. В то время, как на Востоке и Западе неизменно воспроизводились личности либо антропоцентристского, либо социоцентристского типа, в России столетиями *сосуществовали* воспитательные идеалы обоих типов, что приводило к постоянным попыткам продуцировать воспитательный идеал дуалистического характера. Личности, разделявшие подобный идеал, как раз и сумели, с одной стороны, ярко проявить свой индивидуальный потенциал и, с другой — внести важный вклад в реализацию общих интересов. На воспитание таких личностей, в частности, были нацелены усилия советской государственно-общественной воспитательной системы в предвоенный период. Именно поэтому в нашей стране и могли появиться Зоя Космодемьянская и Александр Матросов, Сергей Королев и Юрий Гагарин, давшие миру образцы великой самоотверженности и страстного желания самореализоваться. Они, подобно героям обороны Троице-Сергиевой лавры в Смутное время и героям Брестской крепости 1941 г., делали *личный* выбор в пользу *общего* Отечества.

Из всего вышесказанного мы должны извлечь следующие уроки. Стратегия воспитания в срединной Евразии (России, Беларуси, Украине) ни в коем случае не должна направлять современную молодежь на разрушение культурного ядра исторически сложившейся цивилизации. Если мы будем ориентировать подрастающие поколения исключительно на ценности благополучия, рисовать идеал «человека жующего», то мы никогда не получим ни новой «большой науки», ни новой мощной армии. Без формирования у молодежи представлений о высокой миссии человека нельзя надеяться на появление в братских странах подвижников, единственно способных сделаться нравственным авторитетом для общества и духовным лидером молодежи. А если мы будем ориентировать воспитание лишь на социоцентристский идеал, то можем получить второе издание «человека-винтика», субъекта общества-казармы.

В нынешних условиях, при безусловном приоритете антропоцентристской культурной парадигмы, было бы большой ошибкой полностью отказаться от противоположной константы культуры. Синтез обеих парадигм мог бы гарантировать такое свободное развитие личности, при котором свобода индивида не вступала бы в противоречие со свободой ему подобных. Активность личности, воспитанной на базе взаимодополняющих ценностей антропоцентризма и социоцентризма, ограничивалась бы не велениями общества, а осознанием интересов собственного нравственного и физического здоровья.

Литература

1. Кантор К. М. Двойная спираль истории: Историософия проектизма. — М., 2002. — Т. 1: Общие проблемы.
2. Кантор К. М. История против прогресса: Опыт культурно-исторической генетики. — М., 1992.
3. Новиков С. Г. Воспитание рабочей молодёжи в условиях форсированной модернизации России (1917—1930-е годы). — Волгоград, 2005.

Л. С. Яковлев

ИНФОРМАТИЗАЦИЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ СИСТЕМ В КОНТЕКСТЕ ОПТИМИЗАЦИИ ПРОЦЕССОВ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ МОЛОДЕЖИ

Процессы реинтеграции церкви в систему образования, наметившиеся со всей очевидностью в практиках государств, сложившихся на постсоветском пространстве, ставят ряд проблем, имеющих как чисто практические, так и теоретико-методологические аспекты. Одним из наиболее интересных аспектов такого рода нам представляется связанный с конфигурированием интерпретаций самоопределения граждан как участников образовательных процессов. Конкретные вопросы, связанные с изучением в рамках среднего и высшего образования дисциплин, имеющих касательство к религиозным убеждениям, в данном случае не только имеют самостоятельное значение, но и выступают в качестве индикаторов уровня решения проблем демократизации образования в целом.

Реализованный в СССР принцип «отделения школы от церкви» представлял собой отнюдь не демократическое решение, фактически навязывая учащимся атеизм как базовый мировоззренческий конструкт. Но отказ от него отнюдь не предполагает простых решений. Даже в моноконфессиональных социумах возникающая как естественное следствие преодоления господства атеизма тенденция к внедрению в образование религиозного воспитания подразумевает ущемление права граждан на атеистические убеждения. Еще сложнее ситуация оказывается в социумах поликонфессиональных. Разумеется, имеют место практики ее разрешения с относительно минимальными издержками, например в США, но там ни одна из конфессий не имела, как православие на территории бывшей Российской империи, статуса государственной на протяжении ряда столетий.

Не следует считать оптимальной и «ливанскую» модель (с меньшими издержками реализовавшуюся в 1960—1980-е годы и в Нидерландах), предполагающую ориентацию на пропорциональное представительство в различных сферах этноконфессиональных сообществ. Она, возможно, продуктивна как «наименьшее зло» в социумах с высоким уровнем потенциальной конфликтности и относительно компактным размещением этноконфессиональных сообществ, но данные соображения в малой степени приложимы к постсоветскому пространству.

В известной степени мы имеем дело с парадоксом: право на самоидентификацию вступает в противоречие с ее реальным осуществлением. На самом деле этот парадокс представляет собой просто реализацию противоречия между индивидом и любой группой, к которой он может потенциально принадлежать, как ограничивающей его свободу. Идея церкви представляет собой одно из исторически эффективных разрешений данного противоречия на началах того, что в православии именуется «соборность». Но усложнение механизмов социализации, нарастание автономности и уникальности индивидов снижает эффективность этого инструментария. Современный человек, как правило, не растворяет собственную личность в церковной общине. Неразрешимость возникающих при этом противоречий очевидна с позиций как структурно-логического, так и сравнительно-исторического анализа. Толерантность как принцип не может быть органичной религиозным убеждениям любого типа, потому что любая религия имеет смысл постольку, поскольку предлагает истинный путь к спасению, а следовательно, иные пути оказываются не истинными, и забота о ближних требует переубедить их, обратить в истинную веру.

Опыт XX ст. показал полную неприемлемость упрощенных толкований связей индивида, группы, социума. Начиная с идеализаций П. Карсавиным и другими евразийцами советской системы как гарантирующей «вырастание» власти из народа и кончая иллюзиями сапатистского толка, этот опыт приводит нас к пониманию: без отказа от самой модели формирования идентичности как интеграции в некое сообщество, противопоставленное другим сообществам, подлинная толерантность невозможна. Следовательно, нужна принципиально иная модель конструирования идентичности. Такую модель дает нам электронная демократия. Аналогично тому, как в понимании, определенном доктриной Б. Уорфа, структуры языка определяют практики мышления, стандартный инструментарий социальных взаимодействий определяет их стили. Идентификация через включение в виртуальные общности, а не лока-

литеты единственно адекватна требованиям формирующейся в настоящее время социальной реальности.

Применительно к переориентации на эти задачи должны эволюционировать образовательные системы. Сама унаследованная от Просвещения модель всеобщего усредненного образования достаточно спорна и нуждается в дополнительном обсуждении; однако в той мере, в какой она вообще имеет право на существование, это право обеспечивается как раз только сетью Интернет, благодаря которой каждый человек хотя бы в принципе может обладать необходимой информацией для принятия решений в различных областях, без которых собственно гражданское участие оказывается фиктивным.

Возможность сетевой организации в системах образования до настоящего времени выглядит противоречащей основным подходам, сложившимся в ней на протяжении длительного времени. Если эти системы и не строятся как чисто иерархические, уровень формализации все равно оказывается весьма высоким. Между тем сетевой принцип — не только потенциально перспективная эффективная форма организации различных сфер деятельности, включая, конечно, образование, но и реальность современного общества. Иначе говоря, сетевые отношения накладываются на формальные. Иногда, как в отношении самоорганизации сельского населения, это имеет следствием складывание «экономики выживания», основанной на принципах, существенным образом корректирующих реформирование аграрного сектора. В случае образования мы имеем дело с сохранением классической советской системы «блата», стремлением к превращению действующих формальных правил в фиктивные; по данным исследований Фонда ИНДЕМ, коррупция в России вошла в стадию формирования коррупционных сетей. Значительно сложнее выявить позитивные воздействия сетевых культур. Собственно, они и могут быть определены лишь в случае полноценной организации сетевых структур, интегрированных в демократическое устройство.

Практические аспекты вопроса можно определить следующим образом. Безусловно, начальным условием позитивного воздействия образовательных учреждений на процессы информатизации является их компьютеризация. Но условием лишь начальным и, в свою очередь, имеющим комплексный характер. По авторитетному суждению Б. Гейтса, надо не учить пользованию компьютером, а использовать компьютер в обучении. Именно этим путем достигается необходимый уровень освоения: пользователь — не профессия, а программистов, системных администраторов, все же следует, как правило, готовить в специальных заведениях. Возникает задача конструирования универсальных стандартов компьютерной грамотности. Сегодня, несмотря на наличие соответствующих разделов в государственных стандартах учебных планов по различным специальностям, в каждом вузе вырабатывается собственное понимание; как продемонстрировало «дело Поносова», не всегда полностью адекватное.

Осуществленный четверть века назад на закате советской образовательной системы поход за компьютерную грамотность приобрел формы скорее вредные, чем бесполезные: вряд ли можно эффективнее создать у человека, не имеющего в данной области способностей или устойчивого интереса, негативную предубежденность, нежели сделать попытку обучить его программированию, да к тому же, как это тогда чаще всего делалось, с помощью мела и доски. На первый взгляд, сегодня этот опыт нет нужды вспоминать. Но в контексте приведенного выше суждения основателя Microsoft между этими печальными воспоминаниями и нашей реальностью есть кое-что общее, а именно все то же стремление не организовывать совместное со студентами использование компьютера в решении предметных задач, а учить пользоваться ЭВМ. К сожалению, подобные попытки не опираются, как следовало бы, на модель специалиста, содержащую определение требуемых умений и навыков (не с точки зрения овладения абстрактным «курсом информатики», а именно с точки зрения эффективного выполнения служебных обязанностей).

На практике это означает целесообразность государственной поддержки опережающего развития информатизации и структур электронного правительства в регионах в сфере образования, направленного на формирование среды, в которой будут складываться предпосылки для естественного ускорения темпов модернизации. Такая поддержка включает, собственно, два элемента: «дешевый Интернет» и инфраструктуры регулировки процессов интеграции, складывающихся вокруг конкретных инициатив объединений. Самой простой формой могли бы стать конкурсы межрегиональных проектов в сферах информатизации, реформирования образования, развития структур электронного правительства.

В. А. Белокрылова

МЕДИАГРАМОТНОСТЬ КАК ФАКТОР АДАПТАЦИИ В ВИРТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Развитие информационного общества в Республике Беларусь не исчерпывается совокупностью технических мероприятий — созданием новых скоростных каналов передачи информации, увеличением вычислительных мощностей и числа компьютеров на душу населения. На современном этапе в нашей республике имеет место определенное отставание медиаграмотности граждан от показателей их информационно-технической компетенции, причем уровень последней специалисты оценивают как достаточно высокий даже по европейским стандартам.

Новые формы и средства коммуникации несут как огромные возможности, так и проблемы, в том числе проблема социокультурной адаптации человека в информационном пространстве. Важнейшей задачей является всесторонняя подготовка людей к жизнедеятельности в стремительно меняющейся, насыщенной информационными и мультимедийными компонентами среде, культивирование у них соответствующих знаний, умений, навыков, а также соответствующих нравственных и эстетических установок, всего того, что позволит уже нынешнему поколению стать гражданами информационного общества в подлинном смысле этого слова.

По масштабам системного сдвига наступление новой информационной эры, в которой практически любой контакт с реальностью с необходимостью опосредован медийными средствами, продуцирующими реальность «второго порядка», «гиперрельность», может быть сопоставлен с эпохой, когда орудия труда стали продолжением человеческого тела, его целенаправленно воспроизводимыми органами, а созидаемый с их помощью предметный мир культуры — «неорганическим телом» цивилизации.

К понятию виртуального традиционно обращаются в связи с возрастанием роли информационных технологий в жизни человека и общества. Вместе с тем существуют основания для расширительного, даже метафорического обращения к виртуальности, трактуемой в качестве универсальной тенденции воспроизводства жизненного мира современного человека. С помощью данного понятия успешно концептуализируются многие новые экономические, политические, культурные феномены, не связанные непосредственно с компьютеризацией, но обнаруживающие сходство логики воссоздающей их человеческой деятельности с логикой виртуальной реальности. «Сущностный принцип этой логики — замещение реальных вещей и поступков образами — симуляциями. Такого рода замещение можно наблюдать практически во всех сферах жизни современного человека, и это дает основание для целостного описания социокультурных изменений рубежа XX—XXI вв. как процесса/процессов виртуализации общества» [1, с. 17].

Виртуальный компонент в структуре социальной коммуникации характеризуется условностью параметров (объекты искусственно произведены и изменяемы); нематериальностью воздействия («изображаемое» производит эффекты, характерные для вещественного); обратимостью (возможность входа/выхода). «Не будучи ни субъективной, ни объективной по характеру, виртуальная реальность располагается как бы между обоими полюсами, в зоне медиации, взаимозависимостей, взаимодействий и взаимосвязей, что никоим образом не умаляет ее онтологический статус, а, возможно, напротив предельно повышает его, поскольку обе «субстанции» (и «протяженная» и «мыслящая») в конечном итоге могут оказаться всего лишь функциями, производными от тех процессов сетевого взаимодействия и коммуникации, в которые они изначально вовлечены» [2, с. 40]. Таким образом, виртуальное предполагает замещение некого исходного жизненного пространства искусственной, целенаправленно сконструированной с помощью тех или иных технических и (или) ментальных средств идеальной оболочкой. На наш взгляд, дело здесь не только (или не столько) в симуляции реального, сколько в интенсификации, плюралистичности и многополярности современного коммуникативного конструирования окружающего жизненного мира. Эта тенденция смысловой многополярности радикально отлична от привычного понимания единожды предданной «объективной» реальности, где вещь и ее смысл «от веку» существуют нераздельно и неразличимо.

Выстраивание отношений человека с информационно-медийной средой не должно происходить стихийно, однако жесткий контроль также неуместен. Регулятивы деятельности в информационном пространстве должны работать по преимуществу изнутри личности, как совокупность ее установок, умений и навыков (мотивационных, информационно-когнитивных, коммуникативных, перцептивных, практико-операциональных, интерпретационно-оценочных, аналитических), дающих возможность выбирать, использовать, создавать, транслировать, а также оценивать и критически анализировать информацию в различных видах, формах и «жанрах».

Современность характеризует радикальная смена медийных приоритетов. Еще недавно в качестве основных информационных носителей выступали бумажные тексты (книги, пресса). Сегодня акценты сместились в пользу текстов в электронном мультимедийном формате (телевизионном, компьютерном, интернетном и пр.). Общение с печатными текстами сменяется широким спектром контактов с медиатекстами, преимущественно аудиовизуальными, экранными, что требует целенаправленного развития соответствующих навыков, особенно у детей и молодежи. В изменившихся условиях особенно актуальна проблема развития критического мышления человека по отношению к медиатекстам, способность адекватно воспринимать, классифицировать, усваивать и использовать на практике лавину информации, несущуюся с экранов.

Медиаграмотность представляет собой ключевую компетенцию XXI в. Она поможет держать под контролем такие негативные явления, как информационные перегрузки, интернет-зависимость, сетевой экстремизм, хакерство, научит распознавать информационные манипуляции и противостоять им. Поэтому государственная политика в области образования должна быть направлена на воспитание медиакомпетентных граждан, развитие их критических и творческих способностей, использование современных медиатехнологий (как в сети Интернет, так и за ее пределами) как инструментов для самовыражения, коммуникации и участия в общественной жизни.

Литература

1. Иванов Д. В. Виртуализация общества. — СПб., 2000.
2. Кузнецов М. М. Виртуальная реальность — техногенный артефакт или сетевой феномен? // Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. — М., 2004.

Т. А. Капитонова

ЛИЧНОСТНАЯ РЕЗУЛЬТАТИВНОСТЬ КАК ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ПРИНЦИП СЕТЕВОГО/ДИСТАНЦИОННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Под воздействием современных информационно-коммуникационных технологий образование становится средством взаимопроникновения не только знаний и технологий, но и капитала, важным инструментом борьбы за рынок. Непрерывное образование как важный социальный и цивилизационный институт выступает в качестве главного механизма воспроизводства общественного интеллекта. Результатом подобной экспансии функции образования на все социальные институты и сферы деятельности социума является образовательное общество, в котором образование выполняет роль механизма социализации личности и обеспечения ее адаптивности, мобильности в мире высокой инновационной динамики.

Сетевое/дистанционное образование как важная составная часть системы непрерывного образования представляет собой синтетическую, интегральную, гуманистическую форму обучения, базирующуюся на использовании широкого спектра традиционных и новых информационных технологий для организации диалогового обмена между преподавателем и обучающимися. При этом процесс обучения открыт для широких слоев населения, некритичен к их расположению в пространстве и во времени, а также к конкретному образовательному учреждению [1].

В основе сетевого/дистанционного образования лежат следующие философско-методологические представления: синергетические представления об открытости мира, целостности и взаимосвязанности человека, природы и общества; принцип личностной направленности

процесса обучения; принцип интеграции всех способов освоения человеком мира; открытый характер информационно-педагогической системы; согласованность всех участников информационного процесса обучения и т. п. К числу характерных особенностей сетевого/дистанционного образования относятся гибкость, модульность, параллельность, дальнодействие, ассинхронность работы обучающего и обучаемого, массовость образования, рентабельность, активное использование новых информационных технологий в процессе обучения, изменение роли преподавателя и обучаемого в учебном процессе, социальная направленность обучения, его интернациональный характер и т. п.

Сетевое образование выступает как важный момент бытия личности и социума, выражающий динамику их становления, функционирования и развития, что позволяет нам сформулировать принципы социально-культурной и личностной результативности образовательного процесса.

Принцип социально-культурной результативности вытекает из трактовки сетевого образования как важного социального и цивилизационного института, служащего для воспроизводства общественного интеллекта. Данный принцип находит свое выражение в таких моментах, как интеллектуализация производительных сил общества и увеличение его инновационной динамики; креатизация образования, педагогики и управления; появление интеллектоемких, наукоемких и образовательноемких экономик планово-рыночного или управляемо-рыночного типа; интенсификация механизмов цивилизационного развития, переход от экстенсивных способов развития к интенсивным и т. п.

В свою очередь, личностная результативность как философско-мировоззренческий принцип системы сетевого/дистанционного образования фокусирует нас на идеях развития личности, удовлетворения ее потребностей в культурном, интеллектуальном, нравственном развитии, содействия личностному росту. При этом личность обучающегося ставится в центр педагогического процесса, а преподаватель и ученик выступают как равноправные участники процесса обучения, постепенно перерастающего в самообучение. В то же время требования стандартизации образования ставят задачу гарантированного достижения заранее заданных результатов обучения. Возникшее противоречие между необходимостью развития личности ученика с одной стороны и необходимостью достижения образовательных стандартов с другой — привело к повсеместному использованию педагогических технологий, которые связаны со спецификой познавательной деятельности отдельного ученика и за счет этого позволяют достичь поставленных целей обучения и развития.

Увеличение личностной результативности системы сетевого/дистанционного образования связано со следующими моментами: возможностью организации гибкого временного графика учебного процесса; увеличением возможностей контроля и проверки результатов учебной деятельности; большей индивидуализацией обучения; развитием коммуникативного элемента обучения за счет дидактического взаимодействия обучающихся между собой и с преподавателями; реализацией принципа наглядности представления учебного материала в виде мультимедиа и т. п.

Для эффективной подготовки и реализации обучающих процессов в новых информационно-образовательных средах необходимо решение ряда психолого-педагогических задач: создание новой теории обучения, учитывающей специфику современных информационно-образовательных сред; определение оптимального состава учебно-методических комплексов для эффективного сетевого обучения; размещение дидактических элементов на различных носителях (бумажных, сетевых, CD-ROM и т. д.); апробация методик сетевого обучения; оптимизация психолого-эргономического представления учебного материала; определение специфики восприятия человеком учебного материала, представленного в электронном виде; готовность преподавателей и обучаемых к включению в сетевую среду обучения, ограничивающую очный контакт обучаемого и учителя.

Технологии сетевого/дистанционного обучения характеризуются пониженной интерактивностью, осуществляются в особой социально-психологической среде, которая существенно меньше, чем в традиционном очном образовании регламентирует и дисциплинирует действия обучаемого и требует дополнительных усилий для упорных и планомерных занятий. Создание теории сетевого обучения должно вестись с опорой на фундаментальные положения современной психологии, прежде всего на положения теории деятельности человека (Л. С. Выготский, А. Н. Леонтьев) и его учебной деятельности (Д. Б. Эльконин, В. В. Давыдов), что выдвигает ряд исходных требований к разработке систем обучения:

каждая система обучения, основанная на использовании сетевых технологий, создается для усвоения системы понятий, представленной на языке определенных действий и операций субъекта;

целостность системы понятий определяется целостностью и внутренней связью обеспечивающих ее действий и операций;

создание сетевых/дистанционных систем обучения должно осуществляться путем развернутого изучения их применения в различных ситуациях.

Обучение, построенное на деятельностном подходе, на решении творческих задач, с одной стороны, активно развивает творческий потенциал обучаемых, а с другой — является самой действенной мотивацией к обучению. Обучение как активный процесс, направленный на извлечение, конструирование знания, поддерживает конструктивные усилия обучающегося, а не просто реализует передачу знаний от учителя к учащемуся.

В то же время ни одна из существующих в настоящее время теорий обучения не может быть непосредственно использована для обучения в сетевой образовательной среде и существующие попытки строить сетевое обучение в соответствии с ними оказались малоэффективными. В этой связи важными задачами на перспективу являются следующие: раскрыть возможности педагогики применительно к особенностям сетевого/дистанционного образования, определить особенности восприятия учебного материала в условиях использования технологий сетевого образования и т. п.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований (договор № Г09М-051).

Литература

1. Андреев А. А., Солдаткин В. И. Прикладная философия открытого образования: педагогический аспект. — М., 2002.

В. И. Снесарь

ПРОБЛЕМА ЗРИТЕЛЬНО-ОБРАЗНОГО МЫШЛЕНИЯ В СТРУКТУРЕ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Сегодня в социальной философии, теориях познания, когнитивной психологии часто звучит вопрос о фундаментальном сдвиге нашей цивилизации, о возвращении ее к «цивилизации образа» (Вилем Флюссер). Об этом свидетельствует целый ряд публикаций и конференций о визуальной культуре. В ракурсе данной проблемы рассматривается информационное общество, главным носителем которого являются электронные и цифровые средства коммуникации. Этот многоплановый процесс развития современной цивилизации фиксирует заметное изменение общественного сознания. Он сопровождается смещением на второй план целых областей науки, механической техники и вербальных средств связи, еще недавно главенствующих в мировоззренческих концепциях. В теориях познания на передний план выдвигается зрительно-образное восприятие, а формально-логическое обретает роль вспомогательного, обслуживающего средства. В этой связи свою устойчивую легитимность получили понятия «иконическое сознание» (А. М. Лидов), «иконический поворот» (В. В. Савчук), «пикторальный поворот» (К. Вульф). Многие современные ученые фиксируют переориентацию культуры на язык зрительных образов.

Описанные процессы затрагивают все сферы человеческой деятельности, прежде всего педагогику и образование.

Нынешняя система образования продолжает развивать традиции тех подходов и методов, которые были заложены в эпоху Просвещения. По своей сути это была секуляризация культуры, давшая миру европейскую науку и создавшая «техногенную цивилизацию», плодами которой мы сейчас пользуемся. Основу классической рациональности составляла идея механической картинки бытия как наиболее соответствующей истине. Мир познавался с помощью логико-математических принципов и «математического анализа». Зрительно-образное восприятие не отличалось от ощущений, относилось к «смутным знаниям» и «иллюзии рассудка».

Гармония «слова и образа», на которой настаивало православное богословие, была нарушена. Классическая рациональность утверждала, что история развития культуры отражается в развитии языка. В числе первых «вербалистов» были Э. Кант, Ф. Энгельс, В. фон Гумбольдт, идеи которых послужили прочной основой марксистского языкознания. Вербальная традиция заняла главенствующую позицию в познании, а зрительно-образное мышление рассматривалось в качестве способа получения знания на стадии «примитивной» культуры, когда все в той или иной мере было подчинено религиозным нормам.

На рационалистических идеях мировосприятия строилась вся система светского образования и воспитания. Традиционная русская культура (православная и языческая) была «культурой зрительного типа» [1].

Система образования, существовавшая в Древней Руси, отвечала национальному способу восприятия мира до той поры, пока в нее не стали внедряться светские (европейские) методы. В результате секуляризации и насильственной «вестернизации» мы получили новую модель европейского образования.

Современная система образования преимущественно ориентирована на развитие формально-логического мышления. Задача такой методики имеет вполне определенную цель. Она направлена на обучение способов построения однозначного контекста, всеми понимаемого одинаково. Школьная программа одной из главных задач ставит перед собой развитие логики и стимулирование левополушарной активности (оперирование цифрами, математическими формулами, словами, логическими формами).

С ранних лет обучения в современных школах происходит активное развитие этих способностей. При этом образное мышление, способность к целостному «схватыванию», за которое отвечает правое полушарие, не развиваются. Более того, сторонники вербальной теории эволюции настойчиво напоминают, что только благодаря развитию логики ребенок успешно развивается и совершает качественный скачек на этапе становления личности. Поэтому высшей формой сознания признается выстраивание однозначных связей в процессе мышления. Как отмечает современная педагогика, зрительно-образное мышление и его функциональные возможности рассматриваются вербалистами «как бы застывшие на том уровне развития, которого они достигли у высших млекопитающих» [2], и поэтому оно остается без внимания.

Недавнее открытие межполушарного мышления свидетельствует о другом. «Психологические эксперименты свидетельствуют, что конструкторский образ, как правило, являет собой органический сплав из 60—80 процентов зрительной информации и 40—20 процентов вербальных определений, причем зрительная информация нередко соотносима с умозрительными конструкциями, не имеющими прямых аналогов в существующей практике» [3, с. 31].

Существует множество аргументов за и против. Для нас важен тот факт, что мы живем в эпоху визуальных средств коммуникации.

В философии, например, восприятие в качестве «низшей ступени познания», как утверждалось в учебниках советской эпохи, сегодня навсегда утратило научную актуальность [4, с. 446]. В большинстве направлений философии и психологии зрительно-образное восприятие теперь истолковывается как вид знания. Этой позиции придерживаются известные российские философы В. А. Лекторский, Б. В. Раушенбах, М. А. Микешина, М. С. Кухта, В. И. Жуковский и др.

Методы рационалистической, вербальной традиции утрачивают свою неоспоримость. Эти причины должны явиться предпосылкой для поиска новых средств и методов обучения, если мы хотим участвовать в воспитании и формировании сознания молодого поколения. В противном случае за нас это бесконтрольно осуществят «новые медиа».

Литература

1. Снесарь В. И. К вопросу о зрительном мировосприятии как исходной типологической «единице» культуры Древней Руси // Человек как творец и творение культуры: Сб. ст. — СПб., 2009.

2. Ротенберг В. С., Бондаренко С. М. // Педагогическая психология: Хрестоматия. — СПб., 2006.

3. Жуковский В. И., Пивоваров Д. В. Визуальное мышление в структуре научного познания. — Красноярск, 1988.

4. Лекторский В. А. Восприятие // Новая философская энциклопедия: В 4 т. — М., 2000. — Т. 1.

О. В. Куделина

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВЫ ТРАДИЦИЙ СОХРАНЕНИЯ ЗДОРОВЬЯ ЧЕЛОВЕКА В РОССИИ

Во второй половине XIX в. в России произошли радикальные изменения в социальной, политической, культурной жизни. Благодаря либеральным реформам, социально-демократическим изменениям в образовании, просвещению широких народных масс, научной и гражданской активности интеллигенции в стране создались предпосылки для социального оздоровления общества.

В России до 1917 г. все больше внимания стали уделять среде обитания индивида, считая именно среду важным фактором социального здоровья или нездоровья человека. Неслучайно на рубеже XIX—XX вв. существовала научно обоснованная точка зрения на роль школы в организации оптимальных условий для воспитания в ребенке бодрости духа и формирования здорового образа жизни. В. А. Фармаковский в книге «Школьная диэтетика» отмечал необходимость эстетического устройства образовательного учреждения, чтобы успешно влиять на добрые нравы и вкусы детей.

Духовному оздоровлению общества способствовала как культура общества в целом, так и формировавшиеся в XVII—XIX вв. субкультуры медицинских работников, учителей, представителей культуры и искусства. Развитие субкультуры медицинских работников определялось значительными потребностями общества в преодолении медицинской отсталости России в вопросах лечения болезней, низкой санитарно-гигиенической культуры общества, предупреждении эпидемий и минимизации их последствий, повышении медицинских знаний в обществе, создании системы медицинской службы для населения, характерной для европейских государств. Становление субкультуры учителей было обусловлено государственной политикой в сфере образования общества. Субкультура учителей включала характерные для данной категории общества ценностные установки, формирующие способы профессиональной деятельности и общения и определявшие принципы учительского сообщества в социокультурных условиях России того времени. Представители учительства отличались характерной манерой и стилем поведения и общения, наличием общих элементов внешнего вида, регламентированным имиджем субкультурной нормы, способствовавшей повышению образовательного уровня населения страны. Лучшие представители учительской среды становились яркими носителями здорового образа жизни, разностороннего личностного и творческого развития.

Семья в российском обществе представляла собой важнейший институт социализации молодого поколения. Именно семья являлась персональной средой жизни и развития ребенка, приобщала его к гигиеническим, моральным, социальным условиям и нормам жизни. Имущие сословия российского общества (дворяне, купцы, промышленники и др.) для воспитания своих детей создали институт домашних учителей и гувернеров. Индивидуальное домашнее обучение и воспитание ребенка позволяло эффективно вовлекать его в разнообразную систему норм, присущих дворянскому сословию (гигиенических, физических, нравственных, эстетических и др.).

В семьях неимущих сословий (крестьян, казаков, с XIX в. рабочих и др.) воспитание детей осуществлялось фольклорно путем передачи от старшего поколения младшему норм социальной жизни, присущих данным сословиям (методы оздоровления, лечения, ведения хозяйства, формирования трудовых навыков, формы досуговой деятельности и др.). С помощью эффективного механизма социального научения система фольклорного воспитания ребенка в семье была достаточно эффективна. Для всех сословий русского общества в процессе воспитания детей велика была роль церкви, которая наряду с семьей являлась ведущим духовным институтом социализации человека.

Особенно ярко это проявилось в деятельности лучших представителей отечественной интеллигенции. Л. Н. Толстой в своей педагогической философии свободного воспитания приходит к мысли, что целью жизни человека должно быть содействие всестороннему развитию всего существующего, и формулирует закон жизни, суть которого в том, что жизнь есть взаимное служение человека человеку. Считая ребенка первообразом гармонии в смысле правды, красоты и добра, выступая против любых видов закабаления, встающего на пути нравственного усовершенствования, Толстой-педагог выдвинул идею освобождения образования, воспи-

тания, преподавания от разного рода притеснений человека. Воспитательный процесс по Толстому должен стать механизмом социального оздоровления общества.

Для России до 1917 г. характерным был достаточно высокий уровень культуры общества, пронизанность жизни духом православного христианства: архитектура белокаменных русских храмов (мастера Федор Конь, Барма, Постник Яковлев и др.), духовная и светская музыка (Мусоргский, Чайковский, Рахманинов, Римский-Корсаков и др.), традиции хорового пения и колокольных звонов, иконопись (Феофан Грек, Андрей Рублев и др.) и живопись (И. Н. Никитин, Ф. С. Рокотов, О. А. Кипренский, С. Ф. Щедрин и др.), русская литература (Г. Р. Державин, Н. М. Карамзин, В. А. Жуковский, А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, М. Е. Салтыков-Щедрин и др.).

Оздоровлению российского общества способствовали культура в целом, социальные роли семьи и церкви, а также формировавшиеся в XVII—XIX вв. субкультуры медицинских работников, учителей, представителей культуры и искусства, появление общественно-педагогических движений, сочетание в развитии этнопедагогики и научной педагогики в русле передовых лечебно-педагогических мыслей своего времени.

2.3. ВОСПИТАТЕЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЙ

Н. А. Овсянникова

ЗНАЧЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ПРАВОСЛАВИЯ НА ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ КЛЮЧЕВЫХ ПРОБЛЕМ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Ключевые проблемы современного российского общества представляются непосредственно касающимися вопросов нравственности. Это кризис института семьи и демографическая проблема, алкоголизм и наркомания, криминализация и коррупция, рост которых связан с вытеснением смыслообразующих ценностей (любовь к ближнему, семья, мудрость и т. п.) ценностями инструментальными (еда, деньги, власть и т. п.).

В условиях перманентно кризисного социума, характеризующегося нарастающей неопределенностью, в ситуации, когда аксиологически близкие россиянам культурные образцы подвергаются угрозе вытеснения чуждыми отечественной ментальности образцами современной глобальной потребительско-достижительской культуры, активно транслируемыми СМК, для наших соотечественников остро встает проблема свободного, адекватного, позитивного самоопределения, формирования целостной гармоничной нравственной личности.

В высоко динамичном, нестабильном обществе в качестве психологической защиты и помощи в адаптации, ориентации способно выступить культурное наследие. Неудивительно, что православие — стержень традиционной российской культуры воспринимается как существенный противовес рискам современности и оказывается сегодня крайне востребованным обществом и властью.

Важно, чтобы правящая элита рассматривала православную церковь не только как социальный институт, обладающий способностью сдерживать агрессивность масс по отношению к власти, что крайне актуально в ситуации, когда происходит консервация нищенского существования значительной части россиян, неизбежно приводящая к росту протестных настроений. Церковь же учит терпимости, смирению и восприятию власти как данной Богом. Раньше этого необходимо рассматривать православие в контексте возрождения подлинно духовных смысложизненных ценностей, сохранения самобытных традиционных культур как функционально необходимых компонентов глобализирующегося социума с помощью личности в адаптации, ориентации в социокультурном пространстве, а также с консолидацией общества.

Подчеркнем, что по результатам социологического исследования, верующие (воцерковленные и невоцерковленные) на первое место по значимости поставили указанные выше смыслообразующие ценности, а для людей вне конфессиональной принадлежности (даже лояльных к православию) и отрицательно относящихся к православной вере наиболее важными оказались указанные инструментальные ценности [1].

Молодежь благодаря открытости сознания в условиях разобщенности российского общества, в ситуации ценностно-мировоззренческого хаоса информационного пространства, воспроизводимого СМК, способна не вполне осознанно, стихийно усваивать любые, навязываемые социокультурные образцы, в том числе и негативные. Поэтому остро актуальным является вопрос об отношениях молодежи и церкви.

Позитивно, что молодежью (от 15 до 30 лет) признается Православие национальной и государственной традицией России (72% опрошенных), основой русской культуры (75% опрошенных). Однако воцерковленных православных (исповедующихся и причащающихся как минимум один раз в год и соблюдающих по крайней мере Великий пост) среди людей от 15 до 30 лет только 4,4%. Невоцерковленных (верующих по самоидентификации, осведомленных о православных обрядах, обычаях, литературе, но не имеющих системной религиозной практики) — 32,1%. Лояльных к Православию молодых людей вне конфессиональной и этнической принадлежности — 19,2%. Отрицательно относящихся к Православию вне конфессиональной и этнической принадлежности — 2,2%.

Безусловно, воцерковленные верующие в большей степени способны воплощать духовные ценности в практической деятельности, полностью подчиняя им свой образ жизни, так же очевидно, что подлинное Православие не может быть массовым, являясь уделом немногих. Однако приведенные эмпирические данные показывают, что общество располагает весомым человеческим ресурсом, способным выступить носителем ценностей самобытной традиционной отечественной культуры в условиях глобализации (сюда можно отнести воцерковленных, невоцерковленных верующих — 36,5% в целом, кроме того, часть лояльных к Православию). Реализация данного позитивного потенциала напрямую связана с эффективностью миссионерской деятельности.

Для молодежи особенно важна помощь в идентификации, формировании упорядоченного, непротиворечивого мировоззрения, значимо общение с близкими по возрасту единомышленниками, чувство психологической, эмоциональной поддержки «своей» группы (здесь лежат корни существования молодежных субкультур). Поэтому важным представляется не только сохранение исторической памяти с помощью СМК и других социальных институтов, развитие диалога науки и религии в сфере образования, но и создание условий для продуктивного общения православной молодежи.

Можно отметить необходимость развития региональных интернет-ресурсов, призванных способствовать межличностному взаимодействию, причем не столько виртуальному, сколько реальному. Нужно учитывать, что не каждая личность обладает высокими коммуникативными способностями для быстрой адаптации в новой социальной (конфессиональной) группе и зачастую оказывается, что преодолеть барьеры общения, раскрыть свой внутренний мир, продемонстрировать плоды своего творчества изначально гораздо проще в рамках виртуального мира.

Учитывая высокую потребность молодежи в самовыражении, актуальным является привлечение ее к творческим проектам, требующим регулярной групповой работы (на примере Курского епархиального молодежного отдела здесь можно говорить о создании камерного театра с целью благотворительных выступлений, о выпуске газеты, а также об организации совместного активного досуга — Крестные ходы, лагеря отдыха и т. п.).

Важной является рекламная поддержка молодежных православных организаций (баннеры, освещение акций по телевидению).

Необходимы совместные усилия и приложение ресурсов мирян, духовенства и представителей власти.

Литература

1. В МГУ сосчитали православную молодежь // Сова: информационно-аналитический центр [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://religion.sova-center.ru/discussions/1BDDB2D/6ACBEF4. — Дата доступа: 29.04.2010.

Т. Е. Титовец, И. С. Поморин

ИДЕИ ОБУЧЕНИЯ И ВОСПИТАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПЕДАГОГИКЕ КАК ОТРАЖЕНИЕ НАСЛЕДИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ

У каждого народа свой союз с природой, основанный на способе взаимодействия с биосферой. Этот способ воспроизводится этничностью, включенной в виде ментальности в сознание каждого человека. По мере социализации человек втягивается в национальный образ воспроизводства социальных смыслов и творит на основе своей ментальности. И от того, насколько учтены особенности ментальности в содержании образования, зависит полнота реализации духовных и материальных потребностей человека, его психологическое здоровье и гармония с окружающей средой.

Процесс социализации, духовного становления личности человека в Республике Беларусь также не может осуществляться в отрыве от исторических традиций, особенностей мировоззрения и культуры нашего народа. В период глобализации, выхода в мировое информационное пространство перед системой образования вновь встает проблема сохранения этнокультурного наследия нашей страны: какие особенности славянского менталитета должны учитываться в конструировании учебного процесса, в какой мере мы вправе адаптировать зарубежный

педагогический опыт к национальной системе образования при реформировании его содержания? Ответы на данные вопросы требуют обращения к наследию православной культуры, ее традициям в воспитании, которые не только вошли в генетическую память народа, но и проникли в педагогическую теорию и практику и составляют достоинства отечественной системы образования.

Стержневой идеей, составляющей концепцию воспитания в педагогической науке, является признание ребенка автономной личностью, имеющей свой индивидуальный творческий потенциал, уникальное сочетание черт характера и способностей. Основная задача воспитателя видится в том, чтобы раскрыть этот потенциал, сохраняя его своеобразие, и дать растущему человеку возможность самореализоваться в своем таланте. Подобная идея автономности личности созвучна православной традиции воспитания, в которой признается, что дети — это дар, вверяемый в распоряжение родителей и имеющий право на собственный путь жизни: у каждого ребенка свое предназначение, данный ему от Бога талант, за который он будет в ответе. В связи с этим взрослый должен помочь ребенку найти свое уникальное место, свое предназначение в мире. Неслучайно детей в православной литературе называют «стрелами», а работа педагога отождествляется с человеком, направляющим стрелу: она должна попасть в предназначенную для ребенка цель жизни [1, с. 94—120].

Главным механизмом развития личности, выступающим методологическим ориентиром педагогической науки признается актуализация потребностей высшего порядка — в красоте, самосовершенствовании, любви, творчестве, которые бы позволили воспитуемому занять субъектную позицию в самовоспитании. В православном понимании подобный механизм развития личности олицетворяется в понятии «наставления», означающем «развитие в ребенке духовной жажды — жажды делать то, что для него полезно». С этимологией данного концепта связан древний обычай, когда повивальная бабка макала палец в сок финиковой пальмы и протирала им десны новорожденного, вызывая у него жажду, а значит, желание сосать. Это действо передавалось словом «наставлять», которое и стало метафорой воспитания.

В теории воспитания, разрабатываемой педагогической наукой, в научный обиход вошел принцип несводимости отрицательной оценки поведения к отрицательной оценке личности его исполнителя. Данный принцип предупреждает о том, что объектом осуждения, порицания со стороны педагога должна быть не сама личность воспитуемого («Какой ты грубый!»), а его проступок, неадекватное поведение («В этом случае ты проявил грубость, твой поступок — грубость»), из чего вытекает недопустимость открытых заявлений о невоспитанности личности. В православной традиции руководство по воспитанию детей имеет схожие черты: воспитание центрируется вокруг понятия «безоговорочной любви», которая постулирует необходимость признания и принятия личности ребенка даже в тех случаях, когда его поведение ненавистно. В противном случае ребенок будет думать, что его любят не всегда, а лишь при определенных условиях.

Таким образом, в православной и научно-педагогической традициях обнаруживаются определенные сходства в трактовке ценностей-целей и ценностей-средств воспитания.

Опыт православной культуры отражается не только в теории воспитания, но и в дидактических принципах.

1. Учить других может только тот, кто прочувствовал на себе механизмы духовного взросления и научился сам управлять собственным развитием и самосовершенствованием, чтобы передать этот опыт другому (принцип изоморфизма).

2. Вся сущность и цель обучения другого — в передаче опыта человеколюбия. Через этот опыт и познается истина в любой области знаний (принцип антропологической доминанты).

3. Искусство педагогического общения и доверительных отношений — в умении видеть в ученике частицу себя, различать общее с собой. Как только ее удается показать ученику, он сможет приобщиться к духовному миру учителя, восприняв любую информацию (принцип герменевтической эквивалентности).

4. Основной закон обучения — опосредованность (тайна). Обучение происходит наиболее успешно под видом рассказа, события, так как слово человеческое уговаривает, принуждает (принцип персонификации).

5. Духовное открывает разуму новые возможности, бездуховное притупляет способность мыслить. Поэтому основное условие обучения — накопление доброй энергии (принцип единства воспитания и обучения).

На содержание теории и практики воспитания также не могли не оказать влияния концепты, структурирующие понимание человеком законов мироздания. В православной куль-

туре этим концептам свойственно свое специфическое духовное наполнение, которое отражается в содержании воспитании. Так, для отечественной традиции воспитания, обоснованной педагогической наукой, характерна некоторая «синтетичность» педагогических воздействий, которая проявляется в идеях единства воспитания и обучения, невозможности отрывать умственное воспитание от нравственного, развивать умения творчества вне развития личностных факторов (характерологических основ творчества) и т. д. Такая синтетичность отчасти объясняется пронизывающей православное мировидение идеей тринитарности — единства и взаимодополнительности воли, разума и чувств; духа, души и тела.

Таким образом, развитие педагогической теории и практики в нашей стране во многом определяется наследием православной культуры, даже если эта взаимосвязь умалчивается или отрицается. Не подлежит сомнению, что развитие национальной концепции обучения и воспитания должно осуществляться в контексте идеи диалога культур, но устойчивость развития системы образования обеспечивается как ее соответствием требованиям мирового образовательного стандарта, так и сохранением исторически обусловленных национальных особенностей, отражающихся в структурировании ее содержания.

Литература

1. Нефедов Г. Основы христианской нравственности. — М., 2008.

М. Ф. Пухальская

ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ОБРАЗОВАНИЯ И ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В РЕТРОСПЕКТИВНОМ ИСТОРИКО-ПЕДАГОГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Ведущиеся поиски путей усовершенствования педагогической теории и практики образования на современном этапе развития общества характеризуются усиленным вниманием к актуализации общечеловеческого идеала в педагогическом процессе. Об этом свидетельствует ряд нормативно законодательных государственных документов, одним из которых является Концепция непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи в Республике Беларусь.

Понятие «общечеловеческие ценности» — гибкое: некоторая ценность, когда приобретает характер глобально значимой проблемы, становится общечеловеческой. К общечеловеческим ценностям относят такие понятия, как человек, свобода, духовность, образование, труд, мир, семья и ряд других. Соглашаясь с исследователем М. А. Станчиц, мы также опираемся на утверждение В. П. Тугаринова о том, что классификация ценностей подвижна [2]. Как составляющее общечеловеческих ценностей выступают христианские ценности. Актуализация христианских ценностей в образовательном процессе в историко-педагогическом ракурсе западноевропейского, российского и белорусского образования является традиционной.

Начиная с эпохи Средневековья общечеловеческий идеал приобретает христианскую окраску. Христианские ценности, постепенно вошедшие в состав общечеловеческих, трансформировались и видоизменялись в целях, подходах, методах, содержании, в идеале образования и, если говорить современным языком, в образовательных концепциях и парадигмах.

Если проследить динамику развития западноевропейского, российского, белорусского образования (поскольку развитие белорусской системы образования, его теории и практики никогда не происходило изолировано от развития российского и западноевропейского образования) в историко-педагогическом ракурсе, христианский идеал порядочности, чуткости, уважения к другим, почитания старших всегда оставался незыблемым.

Проделав анализ использования христианских ценностей в образовательном процессе в историко-педагогической и культурной динамике (на примере развития образования Западной Европы, России и Беларуси от возникновения христианства до начала XX в. досоветского периода), мы выделили наиболее существенные признаки теснейшего взаимопроникновения общечеловеческого идеала образования и христианского идеала как такового:

незыблемым оставался христианский идеал порядочности, чуткости и уважения к себе и другим, стремления к духовному очищению, религиозному послушанию, благочестия, трудолюбия, внимания к нуждам других и т. п.;

основная цель образования выражалась в стремлении заложить у воспитанников фундамент общей культуры;

христианский гуманизм одним из позитивных подходов считал перестройку сознания в духе рациональной трактовки христианского вероучения, способствование личности к самовыражению и готовности к практической деятельности, а также стремление создания установки отношения к учению как к богоугодному делу, создание соответствующей атмосферы любви, радушия, стремление к позитивному примеру «учителя праведности»;

ориентация содержания образования на библейское мировоззрение, приобщение к чтению библейских истин, актуализация изучения истории своей страны и своего родного языка; направленность содержания воспитания на усиленное внимание к религиозному воспитанию, воспитанию богопослушания, стремлению к пробуждению у учащихся интимнейшего религиозного чувства, уважения к старшим, милосердия, сострадания [1].

Как видим из представленной схемы-модели, обобщенный характер образования в историко-педагогическом и культурном развитии базируется на общечеловеческих ценностях, в том числе и религиозно-христианских. Поэтому при исследовании трансформации христианских ценностей в образовательном процессе Беларуси в историко-педагогическом и культурном ракурсе мы дерзнули использовать такой термин, как *общечеловеческий христианский идеал образования*. Возможно, кто-то с этим может не согласиться. Но проведя историко-педагогическое исследование, мы пришли к выводу, что с начала прошлой эры, с момента возникновения христианства и до начала XX в. досоветского периода образование Беларуси, которое взращивалось как на российских, западноевропейских образовательных традициях, так и на своих национальных, во всех случаях носило характер общечеловеческого нравственно-эстетического образовательного идеала, базирующегося на христианской культуре.

Безусловно, в определенную эпоху идеал образования формировался под воздействием ряда внутренних и внешних факторов, среди которых мы выделили следующие: государственная образовательная политика, идеология, социокультурное и экономическое развитие государства, мобильность образования в соответствии с духом времени, личность педагога и ряд других, которые имели как позитивное, так и негативное влияние на развитие образования.

Современные образовательные прадигмы: лично-развивающая (И. И. Цыркун), культурологическая (В. А. Караковский, В. А. Салеев), аксиологическая и др., — на наш взгляд, актуализируют нравственно-эстетический общечеловеческий образовательный идеал, а это предполагает усиленное внимание к использованию нравственного потенциала христианства в современном образовательном процессе.

Литература

1. Пухальская М. Ф. Духовно-нравственное воспитание в современных социокультурных условиях // Образование и педагогическая наука: Тр. Нац. ин-та образования / Редкол.: А. С. Лаптенок (пред.) и др. — Минск, 2007. — Вып. 1: Концептуальные основания. — С. 178—197.

2. Станчиц М. А. Этическое образование и воспитание в процессе нравственного развития школьника. — Минск, 2001.

Е. Л. Антонова

ОПТИМИЗАЦИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ЭТНОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА ОСНОВЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ КАК ФАКТОР ДУХОВНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ И КУЛЬТУРНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ РОССИИ

Современная Россия с ее великой культурой и богатой историей остро нуждается в духовном возрождении как факторе культурной безопасности. Духовное возрождение возможно при условии выполнения двух важнейших задач: 1) снятия «культурного шока» у старшего поколения; 2) устранения ощущения «отсутствия перспективы» у подрастающего поколения. Культурная безопасность России возможна при условии устранения противоречия между общественной потребностью в воспитании «человека своей культуры», способного к творческой самореализации, и западно ориентированной системой реформируемого образования. Как первое, так и второе в равной степени находится в тесной взаимосвязи с тем, какое содержание будет заложено в систему этнокультурологического образования на базовом и общеобразовательном уровнях, а также зависит от педагогической модели его реализации. Данная

постановка проблемы касается не только России, но и православных регионов постсоветского пространства — Беларуси и Украины.

Совершенно очевидно, что духовное возрождение должно начинаться с формирования социокультурного пространства, в котором этнонациональные, культурно-исторические и религиозные традиции *как самоценности* смогут и будут выполнять «важную социально-культурную роль в формировании ценностного сознания подрастающего поколения» [2, с. 17]. Особое значение приобретают ценностные ориентации, сформированные в лоне традиционной семьи основы духовности нации: важным было создание в ней атмосферы единомыслия, которое основывалось на религиозных, родовых и этнокультурных началах. Главным связующим звеном в такой семье выступали дети. Если традиционная семья держалась прежде всего на духовных связях, то эта сторона жизни семьи сегодня зависит от социокультурных условий воспитания подрастающего поколения. Формирующее этнически и национально ориентированную личность этнокультурологическое образование, выстроенное на базе ценностей православия, выступает как фактор духовного возрождения и культурной безопасности как на государственном, так и на региональном уровне [3, с. 5].

Между тем успех духовного возрождения и культурная безопасность не в меньшей степени зависят и от того, на основании какой педагогической модели — педагог—дети или педагог—родители—дети — будет реализовываться этнокультурологическое образование. В этом контексте заслуживает особого внимания диссертационное исследование Е. А. Касмицкой «Социально-культурные условия музыкального воспитания участников студий в учреждениях дополнительного образования детей», где упор делается не только на «этновоспитательный» потенциал программ образовательных учреждений, но и на «регулирующее влияние семьи и ближайшего внесемейного социума» [2, с. 19]. Хоть в работе речь идет о музыкальном воспитании детей в учреждениях дополнительного образования, выводы автора могут быть отнесены и к этнокультурологическому образованию детей в системе общего образования в целом.

На самом деле, поскольку в реальных условиях реформирования общества выработка ценностных ориентаций и установок у подрастающего поколения происходит с наибольшей педагогической эффективностью, когда они базируются на переходящих из поколения в поколение образцах поведения и общения как формы выражения национального характера, этнокультурных и религиозных традиций, транслятором которых выступает сегодня не столько семья, сколько этнокультурологическое образование, то духовное возрождение в переходный период напрямую зависит от комплексного этнокультурологического воспитания не только детей, но и их родителей. С этой целью этнокультурологическое воспитание может выводиться из чисто педагогических рамок в реальное жизненное социокультурное пространство, в котором оно увязывается не только с комплексным воспитанием (просвещением детей в широком смысле этого слова, основанном «на принципе педагогического синтезирования» [2, с. 18], включающего помимо достижений национальной культуры изучение таких видов народного художественного творчества, как народный танец, декоративно-прикладное творчество, фольклорный театр, народная игрушка, народный костюм, история края, православные ценности и т. д.), но и с вовлечением в него семьи. Это означает, что важную социально-культурную роль в формировании ценностного сознания детей выполняет не только просветительский «ресурс» *комплексного этнокультурологического воспитания* на основе православных ценностей в системе дополнительного образования, но и привлечение к ним их семей, так как старшие поколения нуждаются в нем не меньше младших.

Так, по данным экспериментальных исследований, занятия в учреждениях дополнительного образования, где сочетаются наиболее оптимальные черты академического обучения и современные методы воспитания, позволяют более эффективно, ненавязчиво обучать и воспитывать не только студийцев, но и старших членов их семей. Поэтому эффективность работы учреждений общего и дополнительного образования детей во многом зависит и от «круга» «педагогического общения» — от связи педагога с семьей. В условиях радикальных социокультурных преобразований последнее способствует снятию «культурного шока» у старшего поколения и преодолению ощущения «отсутствия перспективы» у младшего.

На основании сказанного можно констатировать, что важным условием в деле этнокультурологического воспитания детей в системе общего и дополнительного образования выступает деятельность педагога по организации комплексного этнокультурного образования, выстроенного на базе ценностей православия, и по организации включения в него старших поколений семьи, что раскрывает основной принцип оптимизации современной этнокультурно-

воспитательной деятельности способа формирования этнически и национально мыслящей личности как условия обеспечения культурной безопасности в условиях переходного периода.

Результаты эксперимента на базе учреждений дошкольного и дополнительного образования детей, таким образом, дают возможность утверждать, что взаимодействие педагога с родителями, которые в процессе совместной деятельности в экспериментальных группах стали активными, заинтересованными участниками воспитательного процесса», дают более высокий уровень восприятия православных ценностей и «эмоциональной отзывчивости» детей. Иными словами, важную социально-культурную роль в формировании ценностного сознания подрастающего поколения на основе православных ценностей — наряду с семейным воспитанием, школьным и дополнительным образованием — выполняет просветительский «ресурс» комплексного этнокультурного воспитания с вовлечением в него семьи (родителей, старшего поколения и подростков).

Таким образом, можно утверждать, что комплексное этнокультурное воспитание подрастающего поколения на базе православных ценностей дает гораздо большую позитивную динамику всех показателей по той простой причине, что модель взаимодействия педагог—родители—дети (основанная на использовании «скрытого» воспитательного ресурса этнокультурологического воспитания детей — на учете интересов старшего поколения семьи) на порядок эффективней принятой сегодня модели педагог—ребенок.

В реальности это означает, что для культурной безопасности как фактора духовного возрождения современной России и православных регионов постсоветского пространства модель комплексного воспитания педагог—родители—дети, выполняющая задачу снятия «культурного шока» у старшего поколения и устраняющая ощущение «отсутствия перспективы» у подрастающего, в условиях социокультурных перемен является наиболее эффективной. Она позволяет формировать этнически и национально мыслящую личность, что способствует обеспечению духовного возрождения и культурной безопасности как России, так и православных регионов Беларуси и Украины.

Литература

1. Кармин А. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы // Вопросы философии. — 2006. — № 2.

2. Касмицкая Е. А. Социально-культурные условия музыкального воспитания участников студий в учреждениях дополнительного образования детей: Автореф. ... дис. канд. пед. наук. — М., 2010.

3. Беспаленко П. Н. Духовная безопасность: политологический анализ. — Ростов н/Д, 2006.

Т. В. Островская

ПРИОРИТЕТЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ВОСПИТАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛОРУССКОЙ ПЕДАГОГИКЕ

Задача национального воспитания — одна из приоритетных в современной белорусской педагогике, она напрямую коррелирует с приоритетными направлениями государственной молодежной политики. Так, одним из ведущих направлений молодежной политики в Республике Беларусь провозглашается «воспитание гражданина-патриота» [1], цель которого — активное включение молодежи во все сферы общественной жизни. Под национальным воспитанием в таком случае мы понимаем комплекс мер, направленных на духовное развитие личности и ориентацию ее на принятие и интериоризацию коллективных ценностей. Задача национального воспитания заключается в консолидации общества, формировании коллективной идентичности и формировании индивида, который бы гармонично вписывался, принимал и приумножал ценности того или иного сообщества.

В результате анализа публикаций на указанную тему в журнале «Адукацыя і выхаванне» были выявлены следующие тенденции в понимании специфики национального воспитания:

тесная взаимосвязь между образованием и воспитанием. Именно школа призвана выступить ведущим институтом в деле консолидации нации и формирования национальной идентичности. Эта задача отмечается и министром образования А. М. Радьковым: «Главная миссия школы заключается в воспитании достойных граждан общества» [2, с. 4];

патриотическое воспитание рассматривается как средство и цель для объединения нации. При этом патриотизм понимается как, прежде всего, локальный патриотизм, любовь к своей

малой родине и знание ее истории, что должно способствовать становлению гражданского самосознания в целом. Патриотизм также понимается как совокупность конкретных действий и поступков, направленных на благо как малой, так и большой Родины [3];

национальное представляется как гражданское или этническое. Нация понимается как этническое, то есть основанное на общности происхождения, либо гражданское, то есть основанное на общности политического участия, образование. Что в целом соответствует представлению о нации, сложившемуся в современной социально-философской мысли. Однако в последнее время, в силу нарастания глобализационных процессов и интенсификации миграции, решающее значение приобретает также культурный фактор идентификации, которому пока не уделяется должное внимание. Причем культура может и должна пониматься уже не только как высокая культура — общность духовных достижений той или иной нации, но и как культура повседневная, например культура поведения, включающая в себя способы поведения, общения и взаимодействия, принятые в том или ином обществе, к которым каждый новый член сообщества неизменно должен приобщиться и которые играют очень важную роль в гармоничном функционировании общества;

тематика гражданского воспитания и образования значительно преобладает над этническим и культурным воспитанием, что особенно заметно начиная с публикаций 2004—2005 гг. Можно предположить, что такая тенденция связана с претворением в жизнь приказов 2003 г. «Об идеологическом сопровождении воспитательной работы», и «О неотложных мерах по организации идеологической работы в вузах», которыми утверждается план идеологической работы в учебных заведениях. Так, А. М. Радьков заявляет о значении идеологии в процессе воспитания: «Важно, чтобы белорусские дети воспитывались в духе национальной идеологии» [2, с. 7];

национальное воспитание нередко приравнивается к этническому и строится вокруг изучения традиций и обычаев белорусского народа, создания этнических кружков и «белорусских хаток»;

формирование гражданского самосознания тесно связано с изучением и осмыслением исторического прошлого. Одно из ключевых событий — Великая Отечественная война. Как известно, с февраля 2004 г. курс учебный план высших учебных заведений в качестве обязательного предмета был введен специальный курс «Великая Отечественная война советского народа (в контексте Второй мировой войны)», посвященный ознакомлению студентов с основными событиями и значением данного события.

Таким образом, анализ публикаций в научно-теоретическом и информационно-методическом издании «Адукацыя і выхаванне» позволяет говорить о тесной взаимосвязи образования и воспитания, а также о нацеленности на формирование гражданского самосознания у школьников и студентов в современной белорусской педагогике.

Литература

1. Основные направления Республиканской программы «Молодежь Беларуси» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.president.gov.by/press23867.html. — Дата доступа: 18.04.2010.

2. Патракова Л. И. Интервью с Министром образования А. М. Радьковым «Мы должны воспитывать гражданина Республики Беларусь» // Адукацыя і выхаванне. — 2003. — № 12. — С. 3—8.

3. Кастэнка Д. В. «Патрыятызм — гэта найперш любоў да людзей...» Роздум з элементамі інтэрв'ю // Адукацыя і выхаванне. — 2004. — № 16. — С. 3—7.

Л. А. Грицай

ПУТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ШКОЛЫ, СЕМЬИ И РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ВОСПИТАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОГО СОЦИУМА

В последние десятилетия в трудах российских ученых ведется интенсивный поиск путей взаимодействия школы и общественных институтов с целью гармонизации процесса воспитания подрастающего поколения.

Так, например, в учебном пособии «Педагогика» И. Ф. Харламова среди общих закономерностей воспитания выделяется необходимость согласованных педагогических усилий учителей, семьи и общественных организаций [1, с. 62]. При этом особо подчеркивается, что школа,

семья и общественные организации должны консолидироваться вокруг базисных общечеловеческих ценностей.

И это неслучайно, так как ситуацию, которая сложилась сегодня в мире, исследователи (М. Месарович, Э. Пестель) характеризуют как кризис всех прежних механизмов развития человеческой цивилизации [2, с. 11]. Активные процессы глобализации, происходящие ныне, подчиняют людей общепризнанным массовым стандартам, которые, как правило, носят глубоко потребительский характер.

Необходимость противостояния этим стандартам требует обращения к традиционным национальным ценностям и координации на их основе воспитательной деятельности различных социальных институтов.

И в первую очередь такими общественными институтами являются школа, семья и Русская Православная Церковь как важнейшая традиционная религиозная организация России.

Опыт подобного взаимодействия может быть представлен в виде проведения факультативного курса для учащихся старших классов средних общеобразовательных школ, гимназий и лицеев «Семья в современном мире».

Появление данного курса в рамках дополнительной школьной программы вызвано насущной необходимостью, с одной стороны, преодоления нарастающего семейного и демографического кризисов, а с другой — формирования у школьников традиционных ценностных семейных ориентаций в противовес гедонистической эгоистической идеологии, присущей большинству современных СМИ и части молодежной субкультуры.

Следует отметить, что проводить подобные занятия на семейные темы пытались еще в Советском Союзе в 80-е годы XX ст. Тогда в образовательно-воспитательную практику школ вводился курс И. В. Гребенникова «Этика и психология семейной жизни» [3]. Однако после распада СССР и провала советской семейной политики, данный учебный предмет был изъят из школьной программы и ничем не заменен.

Наше время показало важность появления подобного курса с обновленным содержанием, составленного с опорой на ценности русской семьи, традиции национального воспитания и нравственную составляющую Православия.

Задачи данного курса включают в себя: изучение семьи как духовно-нравственной основы современного человека; анализ кризисных явлений современной семейной жизни; знакомство с духовно-нравственным потенциалом семьи; формирование положительного отношения к семье; изучение воспитательных идей православной культуры; изучение православной этики как основы создания крепкой и счастливой семьи; формирование личностных качеств, необходимых для семейной жизни.

Содержание курса определяется системой знаний, умений и навыков теоретического и прикладного характера, формами и методами деятельности учителя и ученика, комплексами видов творческой и самостоятельной работы, формами отчетности и критериями оценки.

Предполагается, что факультативные уроки будут проводиться в 9-м и 10-м классах один раз в учебную неделю. Проведение занятий в 11-м — выпускном — классе желательно, но маловероятно из-за большой загруженности школьников другими учебными предметами.

Тематическое планирование факультативного курса предполагает изучение следующих учебных блоков:

1. Понятие семьи. Значение семьи в жизни человека и общества в разные исторические эпохи.
2. Традиционные ценности русской семьи и их состояние в современном мире.
3. Материальные, нравственные и духовные проблемы семьи в современном социуме.
4. Кризис современной семьи и его возможные последствия.
5. Здоровье семьи. Духовное, нравственное и физическое здоровье супругов и будущих детей.
6. Особенности семейного поведения: добрачные и супружеские отношения, готовность к браку, традиционные мужские и женские роли в семье, духовная и нравственная составляющие потребности в детях, семейные традиции.
7. Значение осознанного родительства. Стадии родительства. Воспитание детей в семье. Влияние на ребенка духовно-нравственной атмосферы семьи.
8. Жизненный цикл семьи, его традиционные и современные особенности.
9. Православное понимание семьи. Таинства Церкви и семья.
10. Личные качества человека-семьянина.

Как видим, содержание факультативных занятий отражает в себе «сквозные», значимые проблемы русской семьи: традиционные семейные ценности, типы семейного поведения, здо-

ровье семьи — физическое и духовное, особенности воспитания детей, проблемы современных семей.

Факультатив не предполагает систему оценивания, его посещение является добровольным. При таком подходе важное значение приобретает личная заинтересованность школьника в изучаемом предмете. Для решения этого вопроса можно использовать разнообразные формы проведения занятий: от лекционных выступлений до организации бесед, диспутов, выполнений заданий в творческих группах и деловых игр. Основанием подобных форм учебной работы является творческое взаимодействие педагога и воспитанников, организация учебного процесса на основе диалога учителя и ученика, что выполняется в результате перехода от репродуктивных форм и методов обучения к развивающим (проблемным, исследовательским, поисково-творческим) с использованием моделей активного обучения.

В этом ключе актуальными формами проведения занятия становится и широкое взаимодействие с социумом: встречи с православными священниками, многодетными родителями, посещение храмов города, участие в благотворительных религиозных и общественных мероприятиях. Именно эти формы работы могут помочь старшеклассникам ощутить свою сопричастность с миром людей, научиться делать доброе, пусть даже в самом малом.

Достаточно серьезной проблемой организации факультативного курса является определение круга педагогов, отвечающих за его проведение. Ведь уже упоминаемая нами дисциплина «Этика и психология семейной жизни» была исключена из учебного плана школ еще и потому, что в образовательных учреждениях не нашлось достаточного количества учителей и практикующих психологов, способных разрешать проблемы семьи и семейного воспитания.

Безусловно, учитель, который будет проводить факультативные занятия должен обладать не только высокими профессиональными знаниями, личными и гражданскими качествами, но и глубокой искренней верой в Бога. Возможно, таким учителем станет преподаватель ОПК или другой православный педагог.

Остается надеяться, что курс «Семья в современном мире» окажется востребованным для современных школьников и их родителей и принесет свой благой плод в будущем.

Ведь недаром Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, выступая на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (25 июня 2008 г.), отмечал, что «выход из кризиса современной семьи следует искать, прежде всего, в духовно-нравственном преображении личности и общества». А вновь избранный Патриарх Кирилл в своей торжественной речи после интронизации призывал «идти навстречу молодым людям, помогая им обрести веру в Бога и смысл жизни, а вместе с тем и осознание того, что есть подлинное человеческое счастье», так как «сильная личность, сплоченная и многодетная семья, солидарное общество — все это следствие того образа мыслей и того образа жизни, которые проистекают из искренний и глубокой веры» [4].

Возможно, рассматриваемый нами факультативный курс и является таким малым шагом навстречу молодому поколению, только определяющему для себя свое место в этом мире.

Литература

1. Харламов И. Ф. Педагогика: учеб. пособие. — М., 1999.
2. Школьное образование в современных социокультурных условиях / О. В. Акулова [и др.]. — СПб., 2005.
3. Гребенников И. В. Школа и семья. — М., 1985.
4. Слово Патриарха Московского и всея Руси Кирилла после интронизации [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.interfax-religion.ru. — Дата доступа: 27.05.2010.

Г. Н. Казаручик

ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ ДОШКОЛЬНИКОВ В СИСТЕМЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ

Мы живем в эпоху, когда над человечеством нависла опасность уничтожения, когда его судьба находится в руках самих людей. Обострение экологической ситуации все отчетливее приводит нас к пониманию того, что экологический кризис — это во многом кризис мировоззрения, сознания. В последние годы усиливается представление о том, что истинная безопасность человечества может основываться только на сочетании гуманистической и эколо-

гической безопасности, что выход из нарастающей глобальной экологической катастрофы можно найти только в спасительном чувстве культурной общности и благоразумия, что все живое имеет право на жизнь и нуждается в заботе, охране.

В сложившейся ситуации признается первоочередным вопросом воспитание человека, способного безопасно и счастливо жить в будущем мире, непрерывно совершенствуя его, но при этом не подрывая основ жизни и развития других живых существ и следующих поколений людей. Речь идет о человеке, имеющем активную жизненную позицию в отношении самоподдерживающего развития цивилизации, компетентного в вопросах безопасности окружающей среды. Формирование такой личности рассматривается в качестве приоритетного направления современного экологического воспитания. Как утверждает Н. Ф. Реймерс, люди смогут преодолеть экологический кризис только тогда, когда будут управлять не природой, а прежде всего собой [4].

Весьма актуальными в этой связи выступают учения представителей философии русского космизма о личности и ее взаимоотношении с миром природы (Н. А. Бердяев [1], В. С. Соловьев [5], Н. А. Федоров [6] и др.). Общей для них была трактовка человека как космического существа, мыслящей части природы, а не только понимание его как биологического объекта и исторического общественного деятеля. Взаимоотношения человека и природы, возникающие в результате целенаправленного воспитания, воспринимались философами как основа сохранения космического единства и гармонии. Они выступали за возвращение человеку духовности как одного из важнейших измерений личности.

Так, В. С. Соловьев считал человека частью природы, причем лучшей его частью. Поэтому на него, по мнению философа, возлагается ответственность за судьбу всего мира и природы как составной его части. Спасая природу от омертвления, человек спасает себя от нравственного распада, от смерти. Без нравственного отношения к природе не может быть гуманного отношения к человечеству. Путь к совершенствованию мироздания, согласно В. С. Соловьеву, только один — совершенствование каждой личности с позиции гуманизма [5]. Н. А. Бердяев утверждал, что возвращение человеку его духовной глубины лежит через слияние человека с Космосом, через новое космическое мироощущение и миросозерцание [1].

Глубокое философски-гуманистическое, человеческое измерение приобрели экологические проблемы в учении Н. Ф. Федорова. Важнейшее условие спасения Вселенной от техногенной катастрофы он видел в спасении человека, так как считал его такой же природой. Природное и личностное начала трактовались им как две формы общепланетарного, а затем и космического развития. Н. Ф. Федоров пытался объединить судьбы человека и вселенского бытия, синтезировать антропологизм и космизм. В учении философа человеку предоставлялись широчайшие возможности для самореализации и самосовершенствования, человеческая личность становилась гарантом сохранения и увековечивания жизни [6].

Именно в философии русского космизма появилась идея придания науке (в целом комплексу наук, объединенных во всеобщую науку о жизни) нового, ноосферного направления развития с выделением разума в качестве орудия этого развития и критерия нравственности как важнейшей черты науки на новом этапе эволюции. Свое развитие эта идея получила в учении В. И. Вернадского о жизни как космическом феномене, о взаимодействии между природой и человеком, о ноосфере как всепланетарном царстве человеческого разума. Учение В. И. Вернадского проникнуто верой в человеческий разум, убежденностью, что человечество может разрешить экологические проблемы и достичь безопасного существования, ведущего к процветанию. Эта вера имеет целью не притупить чувство тревоги, а напротив, призвать к ответственности, к мобилизации воли каждой личности для необходимых совместных действий по сотворению безопасной, разумной и гармоничной среды обитания [2].

Процесс возвышения природы, космоса, а через него — человека представляется и на современном этапе верным способом решения экологических проблем (Н. Н. Моисеев [3]). Основу совершенствования мира должно составить нравственное совершенствование отдельной личности. Поэтому так важно формирование новых личностных качеств подрастающего поколения, т. е. воспитание такого отношения к окружающему миру, когда каждое из его проявлений будет восприниматься как самоценное явление.

Дошкольное детство — период, когда ребенок только начинает осознавать свое место в мире людей и в мире природы. Необходимо, чтобы с детства он начал воспринимать эти два мира как взаимосвязанные, а не противоположные. К сожалению, многие исследования сделаны в рамках одного направления, когда сам ребенок рассматривается не как часть природы (что

соответствует действительности), а в отрыве от нее. Ребенка предполагается только знакомить с окружающей природой (о его личной природе речь не идет) вместо того, чтобы дать ему возможность углубить свое естественное единство с природой, глубже почувствовать близость к ней, научить жить в гармонии как с внешней природой, так и с собственным физическим «я». Добиться последнего можно только тогда, когда отношение ребенка к природе не будет испорчено грубым прагматизмом, представлением о природе как о «кладовой» для человека.

На основании вышеизложенного можно заключить, что экологическое воспитание детей дошкольного возраста направлено на развитие у них качественно нового взаимодействия с миром природы. В основе такого взаимодействия лежат экологические знания и представления, в частности, представления о живом организме, о связях в природе и социуме, о многообразии ценностей природы. Осваивая экологические знания, ребенок начинает понимать необходимость экологически правильного отношения к природе. Через познание природы происходит обогащение духовного мира дошкольников, развитие их эмоциональной сферы, нравственных и эстетических чувств. Важная роль эмоций в воспитании дошкольника объясняется особенностями его психического развития, так как нравственность воспитывается у ребенка, по словам Гегеля, прежде всего как чувство. Эмоциональные переживания, связанные с познанием природы, обеспечивают становление мотивов экологически целесообразной деятельности детей, развитие способности соблюдать правила и нормы поведения в окружающем; расширяют созидательные возможности дошкольников в труде экологического содержания. В свою очередь труд в природе способствует как углублению у детей экологических представлений, так и развитию эмпатии (сочувствия, сострадания, сопереживания живым существам), позволяет дошкольникам увидеть результат своей помощи живому, почувствовать радость дружеских контактов с миром природы. Поэтому экологическое воспитание дошкольников непременно предполагает в единстве обогащение их экологических представлений, развитие эмоций и чувств детей в процессе познания природы и включение их в деятельность экологического содержания.

Анализ философских, психолого-педагогических исследований по проблеме экологического воспитания детей старшего дошкольного возраста позволяет сделать следующие выводы. Экологическое воспитание дошкольников предполагает расширение у детей экологических представлений, развитие у них эмоционально-ценностного отношения к природе, формирование мотивов, а также умений экологически целесообразной деятельности. Основными содержательными аспектами экологического воспитания дошкольников, таким образом, выступают познавательный, эмоционально-ценностный и деятельностный, что обеспечивает в результате не только формирование экологической воспитанности, но и целостное развитие личности ребенка-дошкольника. Действительно, только гармонично развитая личность сможет жить в гармонии с собой, обществом, природой.

Литература

1. Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности. — М., 1999.
2. Вернадский В. М. Начало и вечность жизни. — М., 1989.
3. Моисеев Н. Н. Думая о будущем // Экология и жизнь. — 2002. — № 1 (24). — С. 4—7.
4. Реймерс Н. Ф. Надежда на выживание человечества. — М., 1992.
5. Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. — М., 1988. — Т. 1.
6. Федоров Н. Ф. Сочинения. — М., 1982.

С. М. Стерденко

ПРОБЛЕМЫ НРАВСТВЕННОГО И ДУХОВНОГО ВОСПИТАНИЯ ПОДРОСТКОВ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

В числе важнейших проблем воспитания сегодня особенно актуальны вопросы духовности и нравственности подрастающего поколения. Воспитание и образование как социокультурные и духовные феномены вступили в новый этап своего развития, связанный с изменением ценностных ориентаций в обществе. Поиск новых приоритетов идет преимущественно в двух направлениях: по пути формирования традиционных ценностей, имеющих надличностное

значение, и в направлении западных ценностей. С одной стороны, открылись новые возможности для развития; с другой, нарастают такие негативные явления, как влияние низкопробных образцов массовой культуры, т. е. ценностей, присущих «обществу потребления». Информационная революция, как отмечает Н. Н. Слюсаревский, развязывая одни общественные противоречия, порождает другие, создавая условия для удовлетворения возрастающих информационных потребностей людей, радикально расширяя возможности получения различных знаний, одновременно формирует пассивного потребителя-конформиста глобальной массовой культуры [1]. Глобальные процессы «начинающейся деструкции», характерные для так называемых цивилизованных стран (распад гуманитарного знания, дегуманизация общества, деперсонализация личности и пр.) связаны именно с кризисом ценностей (П. А. Сорокин). Ценностные ориентации современной молодежи формируются в условиях нестабильности форм общественной жизни, экономики, государственного управления, а следовательно, неустойчивости, непрерывно сменяющихся образцов и стандартов социального поведения, источником которых является массовая культура.

На каком фоне сегодня идет формирование ценностных ориентаций молодежи?

Проблема ценностных ориентаций особую актуальность приобретает в подростковый период. В этом возрасте впервые пробуждается интерес к своему внутреннему миру, который проявляется в самоуглублении и размышлении над собственными переживаниями, мыслями, негативизме, неопределенности, крушении авторитетов. В отроческие годы осуществляется переход от сознания к самосознанию, к формированию личности.

Личность — это человек, которого отличает Бог, кто имеет свой уникальный и неповторимый лик, чье имя «написано у Агнца в книге жизни» (Откр 21, 27). Личность есть «сокровенный сердца человек» (1 Пет 3, 4). Согласно известному православному богослову В. Н. Лосскому, «личность, это образ Божий в человеке, есть свобода человека по отношению к своей природе». Мыслитель обращается к авторитету святителя Григория Нисского: «Личность есть избавление от законов необходимости, неподвластность господству природы, возможность себя определять» [3, с. 333].

Жизнь и развитие личности зависят от различных условий в конкретной семье: во взаимоотношении ее членов, их ценностных ориентаций, вкусов, традиций и т. п. Актуальным остается тезис о том, что семья является главным институтом социализации личности, где человек приобретает первый опыт социального взаимодействия. В последнее время большинство исследователей отмечают быстрое падение авторитета и роли родителей и учителей, рост влияния средств массовой информации и внешнего относительно семьи и школы социального окружения, прежде всего со стороны сверстников. Это происходит во всем мире. Причины известны: многолетнее пренебрежение как всей системой образования, так и со стороны семьи самим процессом воспитания по сравнению с учебой. Сущностное отличие воспитания от образования и обучения состоит в том, что оно осуществляется не посредством передачи знаний и умений, а путем приобщения к ценностям. А ценностные ориентации — моральные, гражданские, нравственные, эстетические — передаются не средствами безличной коммуникации, а в межличностном общении. Наблюдается резкое снижение (особенно в последнее время) продолжительности и уровня активного межличностного общения детей и родителей. В большинстве семей основные силы и время родителей расходуются на обеспечение материального благосостояния. Так было всегда, но до сих пор к трудовому процессу органично привлекались все члены семьи, а сам процесс труда был важнейшей формой активного общения и воспитания. Сегодня занятость родителей практически делает невозможным такое общение, в основном оно сводится к контролю за учебой ребенка в школе. От того, как современная семья относится к информации, предлагаемой многочисленными средствами массовой коммуникации (СМК), каким образом эта информация будет восприниматься, оцениваться и интерпретироваться родителями, во многом будет зависеть и отношение молодого поколения к информационному потоку.

По данным всеукраинского опроса, проведенного в 2008 г. лабораторией психологии массовой коммуникации и медиаобразования Института социальной и политической психологии АПН Украины [2] (опрошено 1258 человек взрослых, 401 ученик старших классов гимназий, лицеев, школ системы среднего образования), 61,6% старшеклассников и 66,5% взрослого населения смотрят телевизор каждый день.

Особенности восприятия и освоения старшеклассниками информации зависят от той среды, того круга общения и того социально-культурного и духовного контекста, в котором происходит

взаимодействие с информационным каналом. Исследователи углубили понимание роли среды в развитии подростка. Семейная атмосфера определяет эмоциональный настрой и влияет на формирование отношения к получаемой информации. Социальное окружение индивида, который воспринимает образцы поведения и стереотипы мышления из медиаинформации, становится, в свою очередь, дополнительным источником этой информации. При этом многие ее компоненты поступают к индивиду уже в виде определенных культурных норм. Они могут восприниматься либо как неотъемлемые свойства социальной среды (и вообще не осознаваться), либо как культурные образцы-эталоны. Замечено, что у подростков усиливается западная ориентация в сфере культуры, в выборе образа жизни, чему немало способствуют средства массовой информации, на всех каналах внедряют в сознание растущего человека новые, впрочем, отнюдь не безупречные образцы поведения. Восприятия медиапродукта подростками в процессе совместного просмотра, когда его обсуждают со взрослыми, положительно влияет на формирование их когнитивных структур. Так, согласно данным опроса, 11,4% семей регулярно устраивают совместные телепросмотры, 69,6% учеников иногда смотрят телепередачи вместе с родителями, 18% подростков обычно остаются наедине с телевизором. Родителям стоит во время совместного просмотра или после него анализировать медиатексты вместе с детьми. Иногда родителям (40,9%) удается обговорить просмотренные телепрограммы со своими детьми [2, с. 48—49].

Именно СМК предлагают и определяют те образцы поведения, которым следуют подростки. Основным механизмом взросления является присвоение определенных ценностей, правил, образцов поведения. Выбирая образец поведения и способ взаимоотношений с внешним миром, подросток ориентируется, в первую очередь, на успешный вариант, какой ему демонстрируется, и, что очень важно, на легкость копирования представленных образцов. Опрос старшеклассников выявил, что основными темами для обсуждения просмотренных телепередач являются поведение (60%) и внешность героев (47%) [2].

Общеобразовательная школа как социальный институт воспитания в настоящее время также испытывает определенные трудности.

В США в 60-е годы возникла концепция медиаобразования. Авторы этой концепции исходили из того, что в современном мире человек находится под воздействием большого числа символов. Медиаобразование открывает большие возможности для развития личности ребенка, его интеллектуального и творческого потенциала, способностей, самостоятельного мышления.

Во всем мире стремительно увеличивается количество свободного времени и на сферу досуга усиленно влияют медиа. Рост свободного времени становится все более серьезным социальным феноменом. Итак, одна из задач современной педагогики — разработка культурно-ценностной организации досуга детей и молодежи, поддержка творческих занятий, создание новых форм проведения досуга.

Мы в поисках форм медиаобразования, из-за отсутствия системного подхода в Украине, выбрали внешкольную клубную форму.

В процессе занятий решаются следующие задачи:

получение знаний и направлений в развитии медиакомпетентности;

получение базовых навыков медиабезопасности;

приобретение опыта медиатворчества как формы самореализации в современном медиапространстве;

развитие гуманистических ценностей.

Каждый блок цикла завершается анкетированием.

План цикла занятий клуба состоит из 3 блоков.

Блок 1. Содержит знания по истории медиа.

Блок 2. Предмет этики и ее история. Этическое как особый тип рефлексии в культуре. Основные позитивные категории этики (благо, добро, любовь, честь, долг, совесть, достоинство, счастье). Дихотомия светлого и темного начал в человеческой природе. Понимание природы нравственных чувств и психологии морали в современной культуре

Блок 3. Содержит практические задания.

Практическая значимость такой работы состоит в разработке методики проведения медиаобразовательных занятий со старшеклассниками, способствующих повышению нравственного уровня учащихся.

Литература

1. Слюсаревський М. М. Особливості ситуації в суспільстві як сукупність умов соціалізації дітей і молоді // Зб. наук. праць. Педагогічни науки. Вип. 35. «Виховання дітей та молоді в контексті розвитку громадянського суспільства». — Херсон, 2003. — С. 75—82.
2. Медіа-культура населення України: Інформ. бюл. Червень '2008. — К., 2008.
3. Протоиерей Н. Малиновский. Очерк православного догматического богословия. — Репринт. — М., 2003.

П. Г. Воронцов

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ЛИЧНОСТИ ПОСРЕДСТВОМ РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКИХ, ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ И ФИЗКУЛЬТУРНО-ОЗДОРОВИТЕЛЬНЫХ ПРАКТИК ДРЕВНЕЙ РУСИ

В славянской культуре цельной личностью считался человек, обладающий духовным и телесным здоровьем, с четкой системой жизненных целей и идеалов. Поэтому на Руси были распространены различные практики, способные привести личность к полноценному культурному развитию и физическому здоровью. Наибольшей популярностью среди них пользовались религиозно-мистические, интеллектуально-образовательные и физкультурно-оздоровительные практики.

Религиозно-мистические практики включают в себя, прежде всего, путь монашеского «духовного делания», хотя в отдельные эпохи человеческой истории они были связаны с языческими традициями знахарства и сказительства. В основе же интеллектуально-образовательных практик лежало семейное воспитание.

В дохристианских представлениях славян душа и тело всецело зависели от силы духов, населяющих окружающий мир, а также связанного с этими силами практикуемого знахарства. Знахари (народные врачеватели, ведуны или жрецы) делились, в свою очередь, на «зеленщиков» и «обаянников». Зеленщики лечили людей и животных преимущественно травами. Обаянники — только заговорами и специальными заклинательными молитвами. Как первые, так и вторые указывали человеку путь здорового образа жизни, помогая ему избавиться от болезней и обрести утраченную целостность (получить исцеление).

Однако гораздо более значимую роль в формировании нравственных качеств личности сыграли сказители, являвшиеся носителями культурно-исторической информации этноса и выступавшие, как и знахари, посредниками между земным и небесным мирами, окружающей природой и духовным бытием человека. Они передавали из уст в уста национальные традиции и народную мудрость. В сказаниях и былинах Древней Руси содержатся первоначальные понятия не только о нравственном (духовном) воспитании, но и физическом развитии личности. Однако одного эпического текста и практикуемого знахарства было недостаточно, чтобы человек почувствовал себя в полной мере совершенным. В дохристианский период дух еще не отождествлялся с личностью человека, как это было уже в христианскую эпоху, когда на Руси получили распространение монашеские практики. Для многих христианских подвижников монашеский путь есть Божья сила, которая дана человеку для постепенного и непрерывного восхождения по лестнице духовно-душевно-телесного самосовершенствования. Что касается последнего, то для православного монаха телесность имела двоякий смысл: с одной стороны, плоть всячески осуждалась; с другой стороны, являлась Божьим сосудом для искупления падшей природы путем аскетического воздержания.

Особое место на Руси отводилось интеллектуально-образовательным практикам, в основе которых лежали загадки, поговорки, сказки и присказки, направленные на развитие в детях памяти, народной смекалки, чувства речи, юмора, национального самосознания, логического мышления и творческих способностей. Дети обоих полов воспитывались в доме матери, затем мальчики переходили в дом мужчин (отца, деда и прадеда), далее девушки и юноши проходили обучение в специальных «домах молодежи», где в основном осваивали навыки узелковой письменности. С приходом христианства на Руси появляются первые учебные заведения (училища и школы), создаваемые при монастырях, в которых обучались дети из дворянских и даже крестьянских семей (вместо узелковой письменности стала практиковаться берестяная).

Как в дохристианский, так и в христианский периоды обязанностью каждой семьи являлось научить своих детей не только грамоте, но и воспитать в них то, что по современным

меркам называется духовно-нравственными качествами, или сердечным воспитанием. Ведь именно в сердце собираются воедино самые возвышенные чувства: совесть, милосердие, любовь, доброта, честь, целомудрие, нестяжание, почтение к старшим и смирение. Поэтому на Руси, особенно в христианскую эпоху, образование расценивалось как Божий дар, а совершенный человек — как венец творения, как единственное существо среди земных тварей, созданное по образу Божьему.

В отличие от религиозно-мистических и интеллектуально-образовательных, физкультурно-оздоровительные практики наиболее полно сохранили в себе черты древнеславянской культуры. Их можно классифицировать следующим образом: общеразвивающие игры; народные игры и состязания; военные игры и тренировки; лечебно-гигиенические мероприятия.

Общеразвивающим играм на Руси придавали огромное значение. Новорожденным обычно делали общеукрепляющий массаж. Далее развитие младенца преимущественно осуществлялось в форме таких игр, как «кудерци», «ручки», «сова летит», «ладушки-ладушки», «сорока-сорока» и др. Данные игры способствовали развитию музыкального слуха, пространственного мышления, координации и эстетического чувства.

В период детства общеразвиваюшие игры были одновременно включены в производственную деятельность народа — охоту, земледелие, скотоводство, рыболовство, пчеловодство, различные ремесла и промыслы. Поэтому в детской игре использовались так называемые культовые приспособления — «игрушки» (погремушки, бубны, свистульки, гармошки, волчки, вертушки, змеи, куклы, лошадки и тележки). Перечисленные игрушки создавались русскими детьми самостоятельно, что, конечно же, развивало в них трудовую дисциплину, чувство эстетики и творческое мышление — качества, без которых не могли сформироваться духовные устремления и идеалы.

Потешные, сюжетно-ролевые, музыкальные, подвижные и спортивные игры Древней Руси также относятся к числу общеразвивающих. Потешные игры включали в себя жребий и наказание; сюжетно-ролевые — «кувшинчики», «жмурки», «пошел козел на базар», «репка» и др.; музыкальные — «заинька, выходи», «как по улице воробушек гуляет», «кошка и мышка», «утеня», «у медведя на бору» и др.; подвижные — «дорожки», «перегонки» и др. Наибольшей популярностью в юношеском и более зрелом возрасте пользовались игры спортивной направленности. К ним относились игры без предметов (бег и прыжки) и с предметами (игры с мячом, шаром, жгутом, досками и др.).

К народным играм и забавам относятся древнерусские «игрища», занимавшие в национальных традициях видное место. В ранние периоды «игрища» были связаны с языческими обрядами: «Купальские игрища», «Туровы игрища», «Красная горка», «Масленица» «Святки» и др. Они проводились и после принятия христианства на Руси, но приурочивались уже к христианским церковным праздникам. Составными элементами игрищ были песни, пляски, хороводы, катание с гор, верховая езда на лошадях, горелки, лапта, городки, клюшкование, бег, прыжки, борьба, кулачные бои и другие развлечения.

Древнерусские военные игры и тренировки также составляли традиционную систему физического воспитания. Военные игры необходимы были русским для изучения тактики и техники ведения боя (оборонительного и наступательного). К их числу можно отнести такие как «царь горы», «стенка на стенку», «палочный бой на льду», «взятие снежных крепостей» и др. Что касается военных тренировок, то, начиная с трех лет, русские обучали своих детей ходьбе на лыжах, подводному плаванию с камышом, гребле, верховой езде, метанию дротика, стрельбе из лука, лазанию по деревьям с ногами и без ног. В старшем возрасте молодых воинов обучали «медвежьему стилю борьбы».

Что касается лечебно-гигиенических мероприятий, то в культурной жизни славян они, как и вышеперечисленные практики, сыграли значительную роль. К лечебно-гигиеническим мероприятиям мы отнесли общезакаливающие процедуры физкультурно-оздоровительной направленности (прямое взаимодействие тела с природными стихиями: солнцем, воздухом, землей и водой — обтирание снегом и обливание, а также бани) и общезакаливающие процедуры спортивной направленности (плавание круглый год).

Таким образом, на Руси религиозно-мистические, интеллектуально-образовательные и физкультурно-оздоровительные практики представляли собой целостную систему гармоничного развития личности.

С. П. Синельников

АНТИРЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВЫ ВОСПИТАНИЯ В СОВЕТСКОЙ ШКОЛЕ В 1920-е годы: «ЗАКОН БЕЗБОЖИЯ» КАК ОППОЗИЦИЯ ЗАКОНУ БОЖИЮ

Стратегический курс советской власти на полное искоренение и отмирание религии с ликвидацией Церкви как общественного института предполагал: во-первых, запрещение религиозного образования и христианского воспитания своих граждан; во-вторых, преследование за нарушение этого запрета; в-третьих, последующий запрет на получение религиозного образования вне государственных школ — иными способами (в храмах, на дому частным образом и т. д.). В-четвертых, вместо упраздненного религиозного образования (Закона Божия) советская власть вводила в советских школах обязательное антирелигиозное образование и воспитание, названное «законом безбожия» [1, с. 332, 566].

С изгнанием Закона Божия и духовенства из школ, задача окончательного изгнания религии из сознания учащихся детей и взрослых не решилась, а религиозные «предрассудки» прочно сохранялись в сознании народа [2, л. 46—47]. Уничтожение религиозного образования в 1917—1929 гг. в советской школе укладывается в три этапа: 1) изъятие Закона Божия и изгнание законоучителей из школ (1917—1920 гг.); 2) «безрелигиозное» воспитание (середина 1920-х гг.); 3) переход к антирелигиозному воспитанию и образованию (1927—1929 гг.).

Систематизируя материал по оппозиционной паре (религиозное воспитание — антирелигиозное воспитание), покажем цели и средства их достижения — в табличном виде. Каждому пункту в правой части таблицы находим соответствующее ему положение в левой — со сменой знака на противоположный. Преподаваемый до революции Закон Божий воспитывал и формировал определенный набор качеств православного христианина и гражданина — не только путем усвоения учащимся теоретических знаний о религии и вере, но и практического приобретения в качестве навыка, хотя и малого, но собственного религиозного опыта [3, л. 44—48 об.]. Антирелигиозное воспитание в 1920-е гг. выстраивалось по аналогии с религиозным воспитанием, но ставило прямо противоположные цели и определяло иные рубежи. Если в изучении Закона Божия приводились доказательства и подтверждения догматов и членов Символа Веры, то в антирелигиозном воспитании они опровергались и разоблачались. Антирелигиозное воспитание вытесняло собой прежнее религиозное воспитание и замещало его новым материалом, отрицающим воспитательное значение и содержание православного Закона Божия (см. таблицу).

Основные принципы религиозного и антирелигиозного воспитания

Закон Божий	Антирелигиозное воспитание
Утверждение догматов и членов Символа Веры	Опровержение церковных догматов и Символа Веры
Вера в чудеса	Разоблачение церковных «чудес» и вера в «настоящие» чудеса науки
Приучение к молитве и посещению храмовых богослужений	Призыв к участию в антирелигиозных вечерах и мероприятиях
Участие в паломничествах и религиозных шествиях, крестных ходах	Участие в антирелигиозных демонстрациях, митингах и шествиях
Развитие эстетического чувства неземной красоты через созерцание обстановки храма и богослужения	Наглядно-плакатная и лозунговая и монументальная «эстетика» как фактор воспитывающий; борьба за закрытие церквей для использования их под культурные нужды (кино и т. д.); художественно-зрелищные мероприятия
Поклонение святыням — иконам, мощам	Советская атрибутика для почитания: портреты вождей революции; поклонение могилам и памятникам борцам, павшим за дело революции
Посещение святых и почитаемых в православии мест (монастырей, обителей, могил мучеников, водных источников, мест явления икон и т. д. (православные паломничества)	Совершение экскурсий в антирелигиозные музеи и монастыри с целью их разоблачения (ночные походы на кладбище!?); посещение мест захоронения революционеров и поездки по местам революционных событий
Участие в торжественных и праздничных богослужениях на Св. Пасху и Рождество с тщательной подготовкой к ним	Участие в антирождественских и антипасхальных кампаниях и мероприятиях; подготовка и проведение ярких новых советских праздников с участием всех школьников в них

Окончание таблицы

Закон Божий	Антирелигиозное воспитание
Усвоение основ знаний по ветхозаветной и особенно новозаветной истории; осмысление евангельского вероучения и заповедей и желание к их исполнению	Высмеивание библейско-исторического материала и разоблачение евангельского вероучения и заповедей
Приучение к пониманию смысла, порядка и содержания богослужения, участие в прислуживании священнику	Театрализованные представления, инсценировки, пародирующие «попов» и «поповскую службу», показывающие бессмысленность богослужений и церковных обрядов
Участие в хоровом пении на клиросе	Хоровое пение в детских и советских хорах: репертуар включал песни труда, революции и борьбы
Соблюдение постов, обязательное говение, исповедь и причащение тайн	Рассмотрение постов и причастия с точки зрения охраны здоровья, показ нелепости, бесполезности и вредности для здоровья обрядов крещения и др.
Усвоение правил и принципов евангельской жизни и нравственности через примеры жизни Христа и подвижников: чтение Евангелия и житий святых — книг Четьи-Минеи — жизнеописаний святых мучеников и подвижников Церкви	Усвоение примеров образа жизни и деятельности великих борцов за справедливость и угнетенных, всех «мучеников» за человечество: чтение брошюр и книг антирелигиозного содержания, легенд о мифологических героях, биографий исторических деятелей и революционеров далекого и ближнего прошлого и настоящего
Внутренняя борьба с греховным, исповедь и покаяние, в которых «разрешаются» все вопросы внутренней духовной жизни	Вечера вопросов и ответов; монологические, исповедальные и покаянные формы общественного воздействия (в собраниях, отчетах, товарищеских судах и т. д.)
Христианское отношение к труду, быту, жизни в семье, к отдыху	Безбожный досуг, безбожные игры, развлечения; привитие коммунистического отношения к труду
Устройство домовых церквей и часовен при учебных заведениях	Устройство уголков безбожника в каждой школе, клубе, культурно-просветительном учреждении
Совершение молебнов перед началом учебных занятий с целью создания благорасположенного к учебной работе настроения в учащихся	Участие в утренниках, линейках, построениях, общих сборах перед учебой с целью создания соответствующего настроения в учащихся и в учащих
Формирование убеждения в том, что нравственность основывается только на вере, религии и любви к родной Церкви	Утверждение в сознании учащихся безрелигиозной (внерелигиозной) и антирелигиозной классовой нравственности

Вместе с тем, в методах и формах антирелигиозного воспитания просматривается определенное сходство с религиозным воспитанием. Разработчики методик антирелигиозного образования в школе ставили в пример организацию воспитания детей в дореволюционный период, имея в виду то, что помимо преподаваемого отдельного предмета — Закона Божия — в дореволюционной школе все (молитвы, духовно-нравственные статьи на уроках объяснительного чтения, библиотеки, литература и т. д.) — было пронизано и пропитано религией. Подразумевалось, что советскую школу также следует пропитать, но пропитать антирелигиозным духом. Поэтому во второй половине 1920-х годов проводилась интенсивная работа над программами и учебниками по обществоведению и другим предметам — по внесению в них антирелигиозных моментов [4, с. 59—71; 5, с. 67—89; 6, с. 86—90]. Как писала в 1928 г. газета «Правда»: «Школа должна пропитать все воспитание детей элементами антирелигиозности, помогая ребенку освобождать себя от влияния церкви, которое проводится через семью…» [7, с. 1]. Идея пропитывания естественнонаучных и общественных курсов элементами антирелигиозной пропаганды приобрела государственное значение и усиленно пропагандировалась и реализовывалась в школе [8, с. 90—94].

Народный комиссар просвещения А. В. Луначарский указывал на то, что само преподавание в школе как в сфере естествознания, так и в сфере обществоведения, должно быть направлено к тому, чтобы «приобретаемые учениками знания как можно решительнее разгоняли в их головах всякий религиозный туман» [9, с. 329—330].

Как справедливо считает А. Г. Кравецкий, до революции дети учились и получали грамоту по религиозным текстам, а в 1920-е гг. — по антирелигиозным. Содержательная перемена в изучаемых текстах для приобретения первоначальной грамотности оказывала постепенное влияние на сознание крестьян и не могла не сказаться на изменении менталитета народа, проявившегося уже в послевоенные годы. Историк назвал это явление «миной замедленного действия» [10].

Литература

1. Курдюмов М., Каллаш М. А. Православие и большевизм // Православие: pro et contra. — СПб., 2001. — С. 331—356.
2. Протокол № 1 производственной конференции учителей школ I-й ступени Кайсацкого района [Сталинградского округа Нижне-Волжского края], 1929 г. // Государственный архив Волгоградской области (ГАВО). — Ф. Р-957. — Оп. 1. — Д. 1.
3. Программа по Закону Божию для всех классов Урюпинского реального училища на 1913/14 учебный год // ГАВО. — Ф. 98. — Оп. 1. — Д. 258.
4. Девятков В. И., Михайлов К. В., Гнездилов Н. В. и др. Антирелигиозная работа в школах I ступени применительно к программам ГУС'а // Нижне-Волжский просвещенец. — 1928. — № 3. — С. 59—71.
5. Соколов В. П., Шлапак П. Д., Девятков В. И., Гришин П. И. Примерная схема увязки антирелигиозных моментов с программой ГУС'а (Материалы) // Нижне-Волжский просвещенец. — 1929. — № 1—2. — С. 67—89.
6. Программа занятий антирелигиозного кружка в школе повышенного типа соцвоса // Нижне-Волжской просвещенец. — 1929. — № 1—2. — С. 86—90.
7. Правда. — 1928. — № 299.
8. Шевченко В. А. «Необходимо ударить кого следует, чтобы делу не мешали»: введение антирелигиозного воспитания в советской школе в 1928—1929 годах // Российская история. — 2009. — № 1. — С. 86—96.
9. Луначарский А. В. Антирелигиозная борьба в школе // Луначарский А. В. О воспитании и образовании. — М., 1976. — С. 328—333.
10. Церковная история в контексте социальной истории советского периода: доклад А. Л. Беглова и дискуссия на научно-методическом семинаре Богословского факультета Свято-Тихоновского гуманитарного университета «Богословие в системе научного знания: традиции — современность — перспективы» 30 октября 2008 г. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/print/390148.html. — Дата доступа: 01.09.2009.

Е. Н. Катышева

ХРИСТИАНСКИЕ ЗАПОВЕДИ В ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ ПРАВОСОЗНАНИЯ ПОДРОСТКОВ

Согласно действующему законодательству, образование в России носит светский характер [2, 5]. Одновременно с этим все более явственным становится понимание того, что сегодня для нашего государства и общества религиозное образование подрастающего поколения просто жизненно необходимо. Потому как засилье антихристианских взглядов, идей, ценностей и образцов поведения в СМИ (особенно на телевидении и в сети Интернет) пагубно влияет на сознание формирующейся личности и неминуемо ведет к нравственному растлению молодежи, если система образования не найдет что противопоставить навязываемым нам культам потребления, безразличия и вседозволенности.

Конечно, нравственное воспитание возможно и вне религиозного образования, однако зачем отказываться от огромного воспитательного потенциала православного вероучения в стране, в которой большая часть населения позиционирует себя как верующие православные христиане, где восстанавливаются храмы, где Православие всегда было и пока еще остается главной надеждой, духовной и нравственной опорой многих поколений россиян. Тем более, если обратиться к утвержденному в нашей стране демократическому принципу, согласно которому «разрешено все, что не запрещено», можно констатировать, что в отличие от советских времен воинствующего атеизма в современной России запрета на религиозное образование уже нет. Поэтому даже в существующих (пусть пока еще не самых благоприятных для повсеместного внедрения религиозного образования) условиях все же имеются возможности осуществлять православное воспитание в общеобразовательных школах. Причем делать это можно не только на факультативах, используя региональный компонент содержания образования, но и преподавая гуманитарные предметы с объективно-научных позиций (затрагивая при этом и религиозные, в том числе православные воззрения на те или иные явления общественной жизни, их возникновение и развитие), а не с позиций сугубо атеистических, как это зачастую по инерции происходит до сих пор. Это тем более целесообразно ввиду того, что религиозные знания дополняют и расширяют кругозор школьников, обогащают и эмоционально окрашивают знания, что положительно сказывается на степени их усвоения.

Рассмотрим духовно-нравственный потенциал гуманитарного знания с включенными в его содержание религиозными компонентами на примере изучения подростками обществознания в общеобразовательной школе.

Подростки обладают высокой сензитивностью к общению и взаимодействию с системой прав и обязанностей, поэтому отрочество — это благодатная пора для формирования правосознания учащихся, интенсивное обогащение и развитие которого происходит в том числе

и на уроках обществознания, значительное место в содержании которого занимают знания о правовом регулировании общественных отношений. Помимо знаний, важными содержательными компонентами курса являются совокупность моральных норм и гуманистических ценностей; правовые нормы, лежащие в основе законопослушного поведения. Указанные компоненты содержания образования призваны не просто обеспечить высокий уровень правовой осведомленности учащихся, но и сформировать у них положительное отношение к праву как регулятору общественных отношений, чувство солидарности с практикой применения права, готовность действовать в соответствии с требованиями правовых предписаний. Для того чтобы соответствующие правовые чувства закреплялись в психике подростков, становясь частью их личности, необходимо, чтобы процесс освоения знаний способствовал возникновению и многократному подтверждению положительных переживаний по поводу соблюдения правовых норм, был положительно эмоционально окрашен. Для этого важно сформировать у подростков четкое понимание того, как возникали различные правовые нормы, для чего они нужны, почему так важно их соблюдать. Чтобы добиться одобрения и принятия подростками охраняемых правом ценностей, понимания разумности общепринятых норм, согласия с ними, можно предложить им проанализировать причины возникновения запретов на определенные формы поведения и аргументировать справедливость тех или иных предписаний. Нам представляется целесообразным организовать сравнение норм права с христианскими заповедями, которое может быть осуществлено, например, на повторительно-обобщающем занятии, когда подростки уже ознакомились с основными предписаниями уголовного, административного, трудового и семейного права.

Для такого урока наиболее подходит групповая форма работы. Класс разбивается на несколько групп, каждой из которых предлагаются два комплекта карточек. В карточках из первого комплекта содержится описание христианских заповедей: номер заповеди, наименование и пояснение, которые можно почерпнуть в издании Закона Божьего [1, с. 575—583].

Приведем несколько примеров таких карточек:

Карточка № 1: «Четвертая заповедь. Помни день субботний: шесть дней работай и занимайся своими делами, к каким кто призван, а седьмой день посвящай на служение Богу, на святые и угодные Богу дела. Нарушают четвертую заповедь как те, кто ленится и в будничные шесть дней не работает, так и те, кто работают в праздник. К числу угодных богу дел в частности относятся: просвещение ума и сердца полезными познаниями, чтение священного писания и других душеполезных книг, помощь бедным, посещение больных, утешение печальных и другие добрые дела».

Карточка № 2: «Пятая заповедь. Почитай отца своего и мать свою, чтобы тебе хорошо было, и чтобы ты долго прожил на земле». Наряду с родителями должно почитать и тех, кто в каком-либо отношении заменяет нам родителей. К таким лицам относятся: пастыри и отцы духовные; гражданские начальники, которые заботятся о нашей мирной жизни и защищают нас от притеснений и грабителей; воспитатели, учителя и благодетели, которые стараются учить нас и давать нам все доброе и полезное; и вообще старшие по возрасту, имеющие опыт жизни и потому могущие дать нам добрый совет. Поэтому грешат те, которые не уважают старших, в особенности стариков; кто с недоверием относится к их опытности, равнодушно, а иногда с насмешкой относятся к их замечаниям и наставлениям, считая их людьми «отсталыми», а их понятия и взгляды «отжившими».

Карточка № 3: «Шестая заповедь. Не убивай. Убийство — отнятие жизни у других людей и у самого себя (самоубийство)».

Карточка № 4: «Восьмая заповедь. Не укради. Виды кражи очень разнообразны: 1) воровство, т. е. похищение чужой вещи; 2) грабительство, т. е. отнятие чужой вещи насилием; 3) святотатство, т. е. присвоение того, что освящено и принадлежит Церкви; 4) мздоимство или взяточничество, т. е. когда берут незаконные дары с людей, которым по своей должности обязаны сделать просимое безвозмездно (бесплатно); 5) тунеядство, т. е. когда получают жалование за должность или плату за работу, но должности и работы не исполняют; 6) лихоимство, т. е. когда берут за что-либо с нуждающихся большие деньги, пользуясь чужой бедой; 7) обман, т. е. присвоение чужой вещи хитростью. Например: когда уклоняются от платежа долга; утаивают найденное, не разыскивая хозяина вещи или денег; обмеривают или обвешивают при продаже; удерживают плату рабочему и т. п.; а также когда дети ленятся учиться, между тем как их родители и общество тратят на них средства, а учителя свой труд».

Карточка № 5: «Девятая заповедь. Не произноси на другого ложного свидетельства. Запрещено говорить ложь о другом человеке и вообще всякую ложь, как, например: 1) говорить неправду на суде; 2) делать ложный донос; 3) наговаривать, сплетничать, злословить, клеветать. Клевета — дело дьявольское, ибо имя дьявол значит клеветник».

Карточки из второго комплекта содержат правые нормы, для которых приводится источник (как правило, кодекс), номер и название статьи и в случае необходимости разъяснений — ее диспозиция. Мы назовем лишь номера статей для карточек №№ 6—25: статьи 105, 110, 129, 158—168, 298, 306—307 Уголовного кодекса РФ [4]; статьи 87—88 Семейного кодекса РФ [3], а также в настоящее время утратившая силу норма советского законодательства о тунеядстве.

В группах подростки осуществляют сравнительный анализ и соотносят карточки между собой таким образом, что каждой карточке (карточкам) из первого комплекта подбиралась аналогичная по содержанию карточка (карточки) из второго комплекта. Затем происходит коллективное обсуждение результатов, к которым пришла каждая из групп, в ходе которого учитель подводит подростков к выводу о том, что общепризнанные ценности закреплены в различных нормах: правовых, нравственных, религиозных; что различные нормы направлены на защиту одних и тех же ценностей.

Такой подход к утверждению в сознании подростков исконных ценностей морали и гражданской жизни, единых как для Евангелия, так и для Конституции современного государства, призван вернуть из небытия постепенно утрачиваемые в настоящее время подрастающим поколением понятия авторитета и послушания, приличия и вежливости, поведения в обществе и в частной жизни; содействовать формированию мировоззрения, мироощущения, правосознания, норм отношений и поведения, соответствующих догматам и вероучительным принципам православного вероисповедания.

Литература

1. Закон Божій для семьи и школы со многими иллюстрациями / Сост. С. Слободской. — М., 1990.
2. Конституция Российской Федерации. — Ростов н/Д., 2008.
3. Семейный кодекс Российской Федерации. — М., 2009.
4. Уголовный кодекс Российской Федерации. — М., 2009.
5. Федеральный закон Российской Федерации «Об образовании». — М., 2007.

З. А. Аксютина

СОЦИАЛЬНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С ДЕТСКИМИ ОБЩЕСТВЕННЫМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ

Взаимодействие как философская категория отображает достаточно широкий круг процессов окружающей действительности, посредством которых реализуются причинно-следственные связи на всех уровнях развития материи, происходит обмен между взаимодействующими сторонами, их взаимное изменение [2, 5, 7].

Социальное взаимодействие может быть представлено как целостная система, обеспечивающая позитивные изменения в человеке. В самом общем виде эта система выражает единство человека и его мира природного, культурного, социального.

Если анализировать взаимодействие как психологическую проблему, то необходимо говорить о межличностном взаимодействии. Межличностное взаимодействие есть действующая, реально функционирующая связь, взаимная зависимость между субъектами, личностями. В его структуре чаще всего выделяют три составляющих и взаимосвязанных компонента: практический, аффективный, гностический (А. А. Бодалев); поведенческий, аффективный, когнитивный (Я. Л. Коломинский) и регулятивный, аффективный, информативный (Б. Ф. Ломов). Каждый из этих компонентов имеет богатое психологическое содержание. Поведенческий компонент включает в себя результаты деятельности и поступки, все то, что могут наблюдать люди друг у друга. Аффективный компонент включает все, что связано с состоянием личности, а гностический характеризуется активностью личности, принимающей и перерабатывающей информацию.

В настоящее время термин «взаимодействие» стал достаточно широко использоваться в педагогической литературе. По мнению В. И. Казаренкова и Т. Б. Казаренковой, «самое интерес-

ное содержание, самые прогрессивные технологии не могут существенно повысить качество образования, если педагогическое взаимодействие малоэффективно» [3, с. 67].

Анализ литературы по проблемам педагогического взаимодействия в истории зарубежной и отечественной педагогики (Ш. А. Амонашвили, Я. Корчак, Д. И. Латышина, А. С. Макаренко, В. Н. Сорока-Росинский, В. А. Сухомлинский, Л. Н. Толстой, Ф. А. Фрадкин, Я. А. Коменский) показал, что сам термин «взаимодействие» не использовался достаточно долго, но проблема взаимного влияния педагога и воспитанника рассматривалась всегда. Для обозначения этой проблемы чаще всего использовался термин «отношение».

Было выявлено, что решение проблемы взаимодействия четко обусловлено целями воспитательной системы, пониманием природы ребенка, факторов воспитания. Традиционно выдвигаются высокие требования к педагогу, не только профессиональные, но и личностные. Но позиция педагога во взаимодействии с воспитанниками рассматривалась по-разному: от руководителя до наблюдателя, сопроводителя; от самоотреченного альтруиста до рационального профессионала. Соответствующим образом изменялась и позиция ребенка: от исполнителя до инициатора, ведущего.

По-разному решалась и проблема содержания взаимодействия. Здесь также существует целый спектр вариантов: от собственно урока до организации совместной жизни. Следует обратить внимание еще и на то, что взаимодействие организовывалось в системах, различающихся между собой по степени открытости социальной среде, по составу совокупного субъекта: от парного взаимодействия «учитель-ученик» до взаимодействия в системе «учитель — группа детей», «коллектив учителей — коллектив воспитанников».

По мнению В. В. Краевского, инновации последних лет направлены на преодоление манипулирования сознанием воспитанников и отход от навязывания им незыблемых, не подлежащих критике стереотипов мышления, а одним из благотворных следствий этого процесса стала «замена учебно-дисциплинарной модели взаимодействия педагога и воспитанника личностно-ориентированной, утверждающей ценность личности ребенка и отвергающей манипулятивный подход к нему» [6, с. 3]. На наш взгляд, состояние дел в российском детском общественном движении позволяет говорить об отказе от «учебно-дисциплинарной модели» педагогического взаимодействия.

Анализ современных педагогических исследований позволил нам сделать вывод об актуальности проблемы организации взаимодействия субъектов воспитательного процесса в условиях инновационного развития детского общественного движения.

Подходы к пониманию организации взаимодействия участников детского общественного движения рассматривались на основе концепции развивающего и развивающегося взаимодействия Н. Ф. Радионовой [1, с. 138]. Согласно этой концепции, взаимодействие субъектов понимается как явление многоаспектное:

социальное — характеризуется реализацией объективно существующих связей педагогов и детей с окружающим миром, друг с другом;

психологическое — характеризуется процессами взаимопонимания, сопереживания, соучастия;

педагогическое — специально организуемые, общественно ценные, целенаправленные процессы, в ходе которых позитивно преобразуются участники взаимодействия, процесс и условия его «развертывания».

Взаимодействие субъектов детского общественного движения может быть представлено как целостная, открытая, развивающаяся система, которая имеет внутреннюю и внешнюю структуру, связи, функции и при определенных условиях становится развивающей по отношению ко всем участникам взаимодействия. Ее открытость обеспечивается связями с другими системами: педагогическими, социальными. Взаимодействие как целостность выполняет преобразовательные, познавательные, ценностно-ориентационные и коммуникативные функции.

Взаимодействие субъектов детского движения выступает одновременно:

как особый тип связей, отношений, характеризующий процессы взаимного влияния и изменения педагогов и участников детского движения (субъектно-субъектный, «на равных», субъектно-объектный, «руководство», положение педагогов и участников детского движения как «ведущего и ведомого»);

как процесс их деятельностного и личностного «обмена», в результате чего происходит взаимное обогащение и преобразование педагогов и участников детского движения (практический «обмен» охватывает реальные действия педагогов и участников детского движения;

духовно-информационный — предполагает обмен идеями, мыслями, чувствами, интересами и т. д., всем тем, что является достоянием внутреннего мира взаимодействующих), т. е. это содержание взаимодействия;

как специфическая форма организации их деятельности, предполагающая объединение усилий в воздействии на общий предмет деятельности. При этом общение есть не только атрибут, необходимая сторона деятельности, но и способ реализации потребности субъектов друг в друге. Можно выделить следующие способы обмена: взаимосвязанная деятельность, совместная деятельность, функционально-ролевое и межличностное общение.

Выявлено, что взаимодействие с педагогами как целенаправленное, специально организуемое, наиболее систематическое может существенно влиять на отношение участников детского общественного движения (детей) к людям, жизни, деятельности, к себе. Взаимодействие оказывает влияние на педагогов, детей в меру их собственной личностной активности. В свою очередь личностная активность проявляется тогда, когда во взаимодействии находят свое отражение интересы, потребности, ожидания взаимодействующих, т. е. когда оно сообразно «ситуации развития», когда взаимодействие конструируется и организуется как актуальное, своевременное и личностно значимое для взаимодействующих.

По мнению В. А. Кан-Калика, педагог должен быть инициатором, лидером в управлении общением. Для этого ученый советует обратить внимание на оперативность начала контакта, формирование чувства «мы», введение личностных аспектов во взаимодействие, демонстрацию собственной расположенности к группе, показ ярких целей деятельности [4, с. 32—33].

Литература

1. Батракова И. С., Радионова Н. Ф., Тряпицина А. П. Проектирование педагогических дисциплин в содержании высшего педагогического образования // Педагогика в вузе как учебный предмет. — СПб., 2001. — С. 7—22.
2. Зимняя И. А. Педагогическая психология. — Ростов н/Д., 1997.
3. Казаренков В. И., Казаренкова Т. Б. Высшая школа: социально-педагогическое взаимодействие // Педагогика. — 2000. — № 5. — С. 64—69.
4. Кан-Калик В. А. Учителю о педагогическом общении. — М., 1987.
5. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в 6 т. — М., 1964. — Т. 3.
6. Краевский В. В. Методология педагогического исследования. — Самара, 1994.
7. Леонтьев А. А. Педагогическое общение. — М., 1979.

М. Е. Минова

НРАВСТВЕННЫЕ ОРИЕНТИРЫ ДЕТСКО-ЮНОШЕСКИХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ

Задачами детского движения в Республике Беларусь, представляющего собой совокупность различных детско-юношеских общественных объединений, являются идеологическое и духовно-нравственное воспитание детей и подростков.

Идеологические ориентиры детско-юношеских общественных объединений в Республике Беларусь — нравственные ценности государственной идеологии, культурные традиции белорусского народа.

Нравственные ценности — это идеалы, принципы, законы, нормы, правила, ориентиры, регулирующие общественные отношения, определяющие поведение и личностные качества, необходимые человеку для жизни в обществе. Для личности нравственные ценности обладают личностным смыслом, а для коллектива — коллективной значимостью.

Основываясь на концепции В. Т. Кабуша о моральных ценностях воспитательного коллектива [1, с. 73], мы разработали систему нравственных ценностей детского общественного объединения. В эту систему входят: нравственные идеалы — совершенные образы, образцы должного, благого, разумного, общечеловеческого; нравственные принципы — руководящие идеи, основные нравственные требования к деятельности, общению, отношениям; нравственные законы — внутренние существенные свойства системы и связи между ее компонентами, обусловливающие функционирование и развитие объединения; нравственные нормы — внутренне принимаемые требования, образцы и правила нравственных отношений и нравственного сознания; нравственные права — ценности, определяющие статус члена объединения, его возможности для самореализации и взаимодействия с другими; нравственные обязанности —

добровольно принятые обязательства члена объединения перед другими и перед коллективом; нравственные правила — требования к деятельности, поведению в коллективе; нравственные ориентиры — представления о целях, средствах и плане действий на благо другого; заботы — деятельные отношения, направленные на содействие благу человека, общества, Отечества, природы; нравственные ценностные ориентации — интегративные личностные образования, проявляющиеся в направленности личности на интериоризацию нравственных ценностей.

Ведущей идеей, объединяющей нравственные ценности в единую систему, является идея Добра. Добро — это важнейший нравственный идеал, критерий разграничения нравственного и безнравственного. Добро представляется как «направление», которое приводит человека к совершению действий на благо других, общества, Родины, природы.

Актуализация нравственных ценностей в условиях детского объединения осуществляется на двух уровнях: личностном и коллективном. На личностном уровне происходит формирование нравственных ценностных ориентаций личности, осознание личностной значимости нравственных ценностей объединения. На коллективном уровне формируется коллективная система нравственных ценностей, объединяющая участников в общность и влияющая на деятельность, общение и отношения в детском объединении.

Актуализация нравственных ценностей осуществляется в технологической подсистеме детского общественного объединения, включающей общение, отношения и деятельность. Общение, отношения и деятельность служат ценностями-средствами реализации нравственных ценностей-целей. Нравственные ценности-цели оказывают ориентационное и нормативно-регулирующее воздействие на ценности-средства — деятельность, общение, отношения членов детского общественного объединения.

В 2004—2009 гг. нами было проведено исследование нравственных ценностей, ценностных ориентаций подростков, юношей и девушек (11—17 лет) — членов детско-юношеских объединений, функционирующих на базе школ г. Минска. В исследовании приняли участие 155 пионеров, 150 членов первичных организаций ОО «БРСМ», 68 членов клубов ЮНЕСКО, 40 участниц «Ассоциации белорусских гайдов», 62 педагога — лидера и организатора.

В результате анкетирования установлено, что члены детских объединений идеалами считают: правду — 86,6%; добро — 83,1%; счастье — 60%; красоту — 38,8%. Фундаментальными принципами детских объединений респонденты признают: нравственность — 67,1%; духовность — 56,5%; гуманизм — 55,3%; ненасилие — 50,6%. Участники основывают законы деятельности объединений на ценностях: дружбе — 92,9%; заботе — 65,4%; долге — 57,6%; чести — 55,1%. Свои права в детском объединении ребята связывают с ценностями: справедливостью — 79,3%; равенством — 71,8%; свободой — 54,8%; братством — 49,4%. Среди поступков и обязанностей члены объединений ценят: дело — 82,4%; слово — 49,9%; чувства — 48,9%, пример — 44,2%. Основными нормами для участников являются: добровольность — 72,2%; творчество — 67,8%; сочувствие — 45,4%; поиск — 32,9%. По мнению респондентов, принципами устройства и функционирования детских объединений являются: сотрудничество — 80,5%; содействие — 56,9%; самодеятельность — 48,9%; самоуправление — 41,9%. Ребята предполагают, что ориентирами для деятельности служат: милосердие — 66,6%; миротворчество — 61,2%; экология — 50,6%; демократия — 49,9%, а заботами для дел и размышлений являются: общество — 69,4%; личность — 65,9%; семья — 63,5%; Отечество — 42,8%.

Юноши и девушки считают положительными качествами (качествами идеала): дружелюбие — 97%, мужество — 97%, аккуратность — 96,1%, щедрость — 95,2%, отзывчивость — 93,9%, заботливость — 93,9%, терпеливость — 92,4%, искренность — 90,9%, трудолюбие — 87%, честность — 89,4%, порядочность — 78%, настойчивость — 75,8%, бескорыстие — 66,7%, принципиальность — 64,2%.

Результаты исследования свидетельствуют о значимости нравственных ценностей для участников детских общественных объединений, об их влиянии на коллективную деятельность, общение и отношения.

В реальной практике процессы адаптации, индивидуализации и интеграции нравственных ценностей осложняются противоречиями между ценностями, которые провозглашаются в качестве целей деятельности детских объединений, и ценностями участников. Многие ребята оценивают нравственные ценности как абстрактные идеалы, далекие от жизни. Признавая нравственные качества формально, они не считают должным действовать в соответствии с ними.

Многие подростки не всегда осознают важность таких гуманистических ценностей, как красота — 61,2%, братство — 50,6%, свобода — 45,2%, счастье — 40%, творчество — 32,2%, равенство — 28,2%, справедливость — 20,7%. Часть ребят относят сочувствие — 54,6%, ненасилие — 49,4%, честь — 44,9%, содействие — 43,1%, долг — 42,4%, забота — 34,6%, уважение — 34,1%, милосердие — 33,4%, взаимопомощь — 19,5% к малозначимым ценностям, что отражается на их взаимоотношениях с окружающими людьми и стремлениях.

Настораживает тот факт, что только 42,8% участников детских объединений считают, что забота о Родине является целью их коллектива. 57,2% юношей и девушек не знают, каким образом они могут заботиться об Отечестве, не задумываются о том, что они лично могут сделать.

Серьезной также является проблема ориентации подростков на эгоистические и прагматические ценности. 19,7% респондентов считают равнодушие положительным качеством личности, а самоотверженность (72,7%), бескорыстие (33,3%) и энтузиазм (15,2%) — отрицательными качествами. Для 15,3% участников детских объединений характерна ориентация на эгоизм. Такие ребята предпочитают не вмешиваться в дела окружающих, не считают должным помогать другим в беде. Они равнодушны к серьезным социальным проблемам, если они не затрагивают их лично.

Ориентации подростков на эгоистические и прагматические ценности возникают по многим причинам. Равнодушное отношение к нравственным и социальным проблемам объясняется не только личностными качествами и эгоистическими мотивами подростков, но и ростом агрессивности и потребительства в подростковой и молодежной среде. Все большее влияние на подростков оказывают прагматические ценности западной культуры.

Важными причинами являются отсутствие жизненного опыта, а именно опыта совершения нравственных поступков, а также недостаточные знания о нравственности и ее структуре. Многие респонденты (62%) не могли дать правильных определений понятий «нравственность», «нравственный идеал», «нравственный выбор», «долг», «совесть», «нравственная культура» «нравственное сознание», «нравственный поступок», «нравственный пример».

Проблема нравственных ценностей в современных детских объединениях может быть решена с помощью средств: диалога, нравственного просвещения, интерактивного взаимодействия, коллективного нормотворчества (коллективного создания морального кодекса), игры, коллективной творческой деятельности, которые содействуют формированию нравственных ценностей коллектива и нравственных ценностных ориентаций личности [2].

Литература

1. Кабуш В. Т. Моральные ценности детского объединения // Праблемы выхавання. — 2003. — № 6. — С. 73—83.

2. Минова М. Е. Формирование нравственных ценностей учащихся в детских и молодежных объединениях. — Минск, 2009.

2.4. ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА И ПРИОРИТЕТЫ МОЛОДЕЖНОЙ ПОЛИТИКИ

Н. Н. Коликова

РЕЛИГИЯ И МОЛОДЕЖЬ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Религиозная жизнь в Беларуси представляет собой сложную систему отношений, которые включены в общую структуру общественной жизни и развиваются под влиянием социально-экономических и политических процессов. Усиление роли и влияния религии в обществе в целом, ее внедрение в ту или иную общественную сферу прямо связаны с политикой и идеологией государства. Религиозная жизнь как составная часть общественной жизни, с одной стороны, является совокупностью универсальных общебелорусских, а с другой стороны — специфических региональных оценок и особенностей. Поэтому общегосударственные и региональные компоненты в одних случаях, взаимодействуя между собой, формируют систему гармоничного взаимообогащающего существования, а в других — вступают в противоречие, приводят к отчуждению и разграничению в религиозной среде.

Специфика современной религиозной ситуации заключается в следующем: наблюдается повышение роли религиозного фактора, что проявляется в росте религиозных организаций; выделяется религиозная многовариантность как в чисто конфессиональном понимании, так и в плане конфессионально-территориальном; произошло превращение страны в многоконфессиональное государство с доминирующими христианскими деноминациями; наблюдаются недоразумения, распри, противоречия в религиозной среде; происходит развитие национального самосознания у представителей различных этнических меньшинств, одним из каналов которого является появление различных национальных религиозных течений и объединений. Для современной религиозной ситуации в республике характерна постоянная жесткая конкуренция религиозных организаций и объединений в борьбе за влияние на население и пополнение своей паствы; религиозные организации и объединения свободно, без контроля со стороны государственных органов выполняют свои функции в своей среде и в обществе, свободно пропагандируют свое вероучение; поднялся уровень общественного престижа и реальной роли религии, религиозных организаций в общественных процессах республики; фактически исчерпан резерв для дальнейшего роста уровня религиозности белорусов, наблюдавшегося в первой половине 90-х годов.

Отдельные религиозные организации, появившиеся в нашей стране в последние годы, нередко используют такие формы социальной активности, которые находятся на грани правовой нормы. Кроме того, антигражданские установки, ревизия социокультурной памяти их последователей, активная финансово-политическая помощь из-за рубежа и другие обстоятельства, сопровождающие деятельность некоторых религиозных организаций, формируют негативное общественное мнение по отношению к ним, что может стать источником межконфессиональной напряженности в обществе, чреватой тяжелейшими социальными последствиями.

Для последних двух десятилетий характерен, в первую очередь, бурный рост количества религиозных организаций, но в то же время и серьезные изменения в их организационной структуре, определенные новые тенденции в распределении сфер влияния между конфессиями. Популярность и степень воздействия на сознание и поведение людей зависят от экономической мощи религиозной организации и авторитета политической силы, избранной в союзники. На фоне этих проблем заметно возрастает конкуренция между различными вероучениями. Борьба всех религиозных организаций за влияние на умы верующих проходит в специфических условиях постсоветского общества, для которого характерен низкий уровень религиозной культуры, то есть уровень знания и исполнения обрядов институционально оформленных конфессий. Можно выделить два направления, по которым проходит конку-

рентная борьба. Первое — организации традиционных для Беларуси религий конкурируют между собой, стремясь реализовать свои интересы. Второе — традиционные религии вместе выступают против повышения влияния «новых религий». Все представители традиционных для Беларуси вероисповеданий занимают позицию неприятия по отношению к деятельности миссий западных вероучений протестантского толка и миссий организаций нетрадиционных культов. Именно традиционные религиозные организации поддерживают общественные объединения, которые противостоят новым религиозным движениям, поскольку государство занимает позицию невмешательства. Православные общины организуют центры помощи людям, ставшим жертвами антигуманных религиозных вероучений. Проблема восстановления морального и психического здоровья тем более остра, что жертвами новых религиозных движений становятся молодые люди.

Идеи, изложенные в религиозных учениях, не могут не оказывать своего влияния на формирование мировоззрения людей и в первую очередь такой восприимчивой к новым веяниям социальной группы, как молодежь. Складывающаяся ситуация непосредственно влияет на религиозность как одну из основополагающих частей мировоззрения и во многом объясняет те сдвиги, которые происходят в молодежном сознании в этой сфере.

Проблема религиозности молодежи Беларуси весьма значима. Ведь именно молодежь по своей социальной природе представляет «голографическое» отражение всех противоречий и возможностей социально-исторической и культурной динамики общества в рамках определенного масштаба социальной реальности (своей Родины, страны, социокультурного сообщества). В этом смысле молодежь представляет собой своеобразный фенотипический код эволюции белорусского общества. Это и понятно, так как у нее происходит становление ориентаций. Для молодежи резко изменились социальные условия «вхождения в жизнь», существенно ограничены возможности полноценного социально-гражданского становления; ею утеряны социальные и нравственно-идеологические ориентиры. Резко ослаблена роль институтов социализации молодежи, будь то семья, школа, система профессионального образования, общественно-политические организации, движения, средства массовой информации и коммуникации.

Свое место в этом ряду активно занимает Православная церковь, внося в усложнившийся процесс социального становления юношей и девушек нечто новое, ранее им неведомое. Православие в Республике Беларусь — доминирующее на сегодняшний день вероисповедание, и до 80% молодежи нашей страны в целом причисляют себя к нему. Общее количество верующей молодежи, идентифицирующей себя с другими вероисповеданиями и религиями, не превышает 6% от общего числа опрошенных [4, с. 48—49]. Религия воспринимается теперь не только как феномен духовной культуры, сыгравший огромную роль в становлении всемирной культуры вообще и белорусской в частности, но и признается некоторыми молодыми людьми основой духовной жизни личности. Характерным для современной молодежи является подчеркивание в религии морального аспекта, а порой и отождествление ее с нравственностью. Одновременно снизился авторитет атеизма. Нельзя не отметить и такую новую черту современной молодежи, как проявление терпимости к людям противоположных мировоззренческих установок.

Социологические исследования, проведенные в последние годы, свидетельствуют о том, что в возрасте до 30 лет число людей, декларирующих свою приверженность религии, составляет почти треть от общего количества опрошенных (30,4%), колеблющихся между верой и неверием — 41%, утверждающих свою нерелигиозность — 23%, и только 4,6% признают себя убежденными атеистами. Причем верят в Бога с убеждением, что он существует, 28,4% молодых респондентов; верят в Бога, но иногда сомневаются, что он существует, 18%; не верят в персонифицированного Бога-личность, но верят в существование высшей духовной силы 24,1% [5, с. 524]. Таким образом, четвертая часть белорусской молодежи придерживается нетрадиционных религиозных представлений, причем доля таких мировоззренческих ориентаций по мере плюрализации социальной и культурной жизнедеятельности в современном обществе возрастает. Это, видимо, связано с увлечением молодежи различными формами нетрадиционной религиозности, в том числе мистикой (вера в общение с духами, магию, знахарство, гадание, колдовство, астрологию). Разжиганию отмеченного интереса к оккультизму, эзотерическим направлениям содействует и распространяемая в последнее время в изрядном количестве оккультная литература, пользующаяся повышенным спросом, особенно среди молодежи и женщин.

Отмечен рост религиозности молодежи, в том числе студенческой: в конце 1990-х гг. верующими себя называли 44,6% студентов и столько же отнесли себя к колеблющимся (в Гродненском госуниверситете считают себя верующими 63,3% студентов) [3, с. 67]. Однако обращает на себя внимание эклектический характер содержания религиозных верований значительной части молодежи: традиционные атрибуты, на основе которых базируется та или иная религия,— непоколебимость догматов, ритуалы, священные предметы и др. — не имеют для них существенного значения. Даже сама вера в существование Бога оказывается «размытой» — нередко это отождествляется с моральным законом, совестью и т. д. В то же время нельзя не отметить, что сегодня в сознании молодых людей происходят глубокие перемены: возникли осознание самоценности веры и потребность в ней («Без веры жить нельзя»). Вера для молодых людей приобретает многозначимый смысл: это и признаки групповой принадлежности, и эстетическое занятие, и высшая духовная потребность. В то же время нельзя не видеть в этом процессе стремления защититься от суровой действительности. Видимо, многоаспектность феномена веры и обусловила такой высокий процент молодежи, признающей значимость религии в своей жизни. Значительная часть не только верующих, но и неверующих молодых людей считает себя сторонниками традиционных религий. Сказывается здесь, среди прочих причин, тесная связь религиозного и национального самосознания. Отрицая свою религиозность при мировоззренческой самоидентификации, молодежь в то же время относит себя к приверженцам традиционных религиозных объединений. Таким образом, скажем, православие или ислам воспринимаются не только как собственно религиозные системы, а как естественная культурная среда, национальный образ жизни (русский — поэтому православный, татарин— поэтому мусульманин). Появилась оценка некоторых молодых людей своей религиозности как православных атеистов. Речь, видимо, идет о том, что, будучи сами неверующими, люди признают важность и необходимость религии, особенно как средство социального контроля. Так идентифицировали себя молодые люди, преимущественно мужчины, хорошо представляющие проблемную ситуацию общества.

Усиливается воздействие социальных, психологических и познавательных факторов на сознание молодежи. Ко всему прочему, сохраняется устойчивое внимание к религиозной стороне общественной жизни— это восстановление храмов, приходов, церквей, освящение значимых мест, событий и т. д. Но и это еще не все. Нельзя сбрасывать со счета воздействие семьи, окружающей среды, СМИ и других социальных институтов. Оказывают свое воздействие сохранившиеся обычаи и традиции.

Литература

1. Конституция Республики Беларусь 1994 г. (с изм. и доп., принятыми на респ. референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). — Минск, 2005.

2. О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповедений и религиозных организациях»: Закон Респ. Беларусь от 31 октября 2002 г. // Нац. реестр правовых актов Респ. Беларусь. — 2002. — № 123, 2/886.

3. Безнюк Д. К. Государственно-конфессиональные отношения в Республике Беларусь (социологический анализ). — Минск, 2006.

4. Юдин В. В. Религиозное поведение и верования православной молодежи Могилевщины // Социологические исследования. — 2006. — № 10.— С. 48—49.

5. Бабосов С. Е. Религиозные ориентации современной белорусской молодежи // Этнонациональные и конфессиональные процессы в современном обществе. — Гродно, 2000. — С. 524.

И. В. Лашук

ЦЕННОСТНЫЕ ПРИОРИТЕТЫ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛОРУССКОЙ МОЛОДЕЖИ

Взаимоотношения молодого человека с миром, его социальное поведение, способность и готовность принимать ответственные решения, определяющие его собственную жизнь и дальнейшее развитие общества, в значительной мере регулируются его причастностью к культуре, всей духовной жизни общества с ее традиционными и непрерывно изменяющимися ценностями.

В социологическом исследовании, проведенном в конце 2008 г. Институтом социологии НАН Беларуси по общенациональной выборке, изучались так называемые базовые, целевые ценности и ценности-средства.

Базовые ценности представляют собой ядро личности, являются основным мотивом ее социальной активности, обеспечивают ее целостность и определяют программы и стратегии жизнедеятельности.

Для определения базовых ценностей респондентам предлагалось ответить выбрать из списка 22 ценностей те, которые в наибольшей степени отражают их смысложизненные ориентации (ответить на вопрос «Ради чего Вы живете?»). По результатам опроса, для белорусской молодежи (молодежь представляет собой социально-демографическую группу в возрасте от 16 до 30 лет включительно) наиболее значимыми являются следующие ценности (в порядке убывания): семья, любовь, здоровье, дети и материально-обеспеченная жизнь. Достаточно важными являются также дружба; интересная работа, профессия; самореализация; душевный покой, комфорт. Наименее значимыми оказались: творчество; общественное признание, известность, репутация; долг перед Родиной; власть (рис. 1).

Инструментальные ценности или ценности-средства понимались как социально значимые ресурсы, которые используются индивидами в социальных практиках. В отличие от базовых ценностей, характеризующих то, что движет людьми, инструментальные ценности относятся к средствам, которые люди используют для достижения собственных целей.

В исследовании респондентам предлагалось оценить значимость 17 инструментальных ценностей (ответить на вопрос «Что (кто) помогает Вам справляться с жизненными проблемами?»). В результате оказалось, что наиболее востребованными в молодежной среде являются такие ценности, как: семья; друзья; деньги; наличие нужных связей, знакомств и деловые качества. Наименее значимые — участие в политической жизни; престиж профессии (рис. 2). На рис. 2 представлены индексы, находящиеся в пределах от 1 до 4, где 1 — не помогает вообще; 2 — помогает только в некоторых ситуациях; 3 — в большинстве ситуаций; 4 — помогает во всех ситуациях.

При рассмотрении проблем, связанных с духовным развитием, нельзя обойти вопросы, связанные с идентичностью. Под социальной идентичностью понималось осознание индивидом своей принадлежности к какому-либо сообществу — реальному или воображаемому. В последнем случае речь идет об идеальной модели, которая функционирует в культуре только благодаря своим носителям, то есть данное сообщество существует лишь в той степени, в какой воображается людьми. В исследовании респонденты соотносили себя с каждой из 19 предложенных социальных групп и общностей («Как часто Вы ощущаете близость с разными группами людей, с теми, о ком Вы могли бы сказать «Это — мы?»).

Рис. 1. Базовые (предельные) ценности белорусской молодежи

Рис. 2. Инструментальные ценности белорусской молодежи

Результаты проведенного исследования свидетельствуют о том, что молодые люди в большей степени ощущают близость со своей семьей, близкими; затем — с друзьями, знакомыми. Высока значимость общности с коллегами по работе, учебе; с людьми, ведущими подобный образ жизни, а также с людьми своего поколения. Наименее значима идентификация с советским народом и с людьми тех же политических взглядов.

Итак, в целом молодежь ориентирована достаточно традиционно: превалируют ценности семьи, здоровья и материального благополучия. Следует также отметить достаточно высокую сплоченность молодежной группы. Об этом свидетельствует достаточно высокая значимость поколенческой идентичности.

И. Н. Сидоренко

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ

Формирование молодого специалиста XXI века, разносторонне образованного, граждански ответственного, нравственно и профессионально подготовленного, является важнейшей задачей, которая сегодня стоит перед университетами. Основное средство решения этой задачи — разработка и осуществление продуманной, целостной политики в создании условий, которые позволяли бы как можно раньше обретать самостоятельность, максимально раскрывать свои возможности, реализовывать свои жизненные планы. Во многом это зависит от ценностных ориентаций и умения планировать свое время.

Студенчество традиционно рассматривается как одна из самых активных социальных групп. С учетом особой роли студенческой молодежи кафедрой философии и права БГТУ на 2009—2010 гг. было принято решение о проведении социологического аналитического исследования «Ценностные ориентации и досуг студенческой молодежи». Было опрошено 360 студентов 2, 3 и 5 курсов ТОВ, ЛХФ, ИЭФ. Данное исследование велось по следующим основным направлениям: ценностные ориентации студентов и выбор проведения досуга.

Согласно полученным данным, можно сделать вывод о том, приоритетное место в иерархии ценностных ориентаций студентов БГТУ занимают «хорошая семья, любовь, дети» (77,8%), на втором месте — «самореализация» (62,1%), на третьем — «свобода и независимость» (47,3%). Причем как юноши, так и девушки в равной степени привержены такой ценностной ориентации, как *хорошая семья, любовь, дети*. Причем самый высокий уровень самореализации студенты видят в достижении *свободы и независимости* — около 47,3%. Этот показатель занимает третье место среди индикаторов жизненного успеха и в то же время указывает, что студенты ощущают определенные ограничения в достижении самореализации. В качестве таких

ограничений могут выступать воля и запрет родителей, деканата, однокурсников, нехватка свободного времени, отсутствие цели и смысла своего существования и т. д. Очень важным для самореализации оказывается достижение *уважения и признания других людей* — 44,8%, а также *мастерство и профессионализм* — 42,3%. Все остальные потенциальные возможности — деньги, власть, известность, слава — в представлениях студентов занимают незначительное место. Однако необходимо отметить, что реализацию свободы студенты во многом связывают с экономической независимостью, т. е. сами по себе деньги для респондентов не имеют смысла, но как средство достижения таких ценностей, как свобода и независимость, оказываются очень значимы. Поэтому можно отметить, что студенческая молодежь, как видим из опроса, не склонна абсолютизировать значение материальных факторов, выдвигая на первые позиции социальные и духовные ценности.

По результатам исследования видно, что в основном на *формирование мировоззрения*, с точки зрения респондентов, оказывают сильное влияние четыре фактора: ближайшее окружение (51,8%), изучение общественных дисциплин (48,4%), традиции, обычаи, нравственные и религиозные ценности семьи (46,1%), государственные СМИ (45,3%). Такое соотношение процентов неудивительно, т. к. для студенческой молодежи одним из главных авторитетных групп являются однокурсники, друзья. Общественные дисциплины в вузе направлены на формирование высокообразованного человека, способного осмыслить проблемы отношений в обществе. По результатам опроса, около 48,4% респондентов удовлетворены качеством преподавания общественных дисциплин и в целом считают эти предметы важными, однако на подготовку к ним не считают необходимым тратить время и силы. Выбор государственных СМИ (45,3%) свидетельствует о том, что доверие к ним у студентов за последние годы выросло (в 2006 г. доверие к государственным СМИ составило 36,4%). Около 46,1% респондентов оценивают традиции, обычаи, нравственные и религиозные ценности семьи как значимые в процессе формирования мировоззрения, при этом более половины респондентов (56,4%) рассматривают семью своих родителей как пример для создания собственной.

На вопрос «*Чем Вы обычно занимаетесь в свободное от учебы время*?» ответы респондентов распределились следующим образом: доминируют три типа досуговой деятельности: просмотр теле- и видеопрограмм и занятия спортом (такие ответы дали более половины опрошенных — 63%). Третью ранговую позицию занимают посещения театров, кино, музеев (так ответили 41%). Значительное число студентов (23%) в свободное время также занимаются дополнительно по специальности, 29% занимаются домашним хозяйство, 19% посещают дискотеки, 16% подрабатывают; 8% опрошенных заявили, что ничем полезным они в свободное время не занимаются. Анализ приведенных эмпирических социологических данных позволяет сделать вывод о том, что модели проведения досуга у большинства студентов БГТУ в достаточно высокой степени рациональны и ориентированы на личностное развитие и самосовершенствование, что в свою очередь оказывает благотворное влияние на молодежную субкультуру и поведение молодежи. Однако настораживает тот факт, что около 27% всех опрошенных не считают чтение художественной литературы формой проведения досуга и практически не читают.

На вопрос о том, что *студенты предпринимают для успешного овладения будущей специальностью в свободное от учебы время* (можно было выбрать несколько вариантов ответа), около 89% ответили, что осваивают программу по избранной специальности, предлагаемую вузом, так как на большее у них просто нет свободного времени; 18,7% совмещают учебу с практической деятельностью по избранной специальности, 15,3% самостоятельно изучают специальную литературу, 12,9% участвуют в научных конференциях, олимпиадах и т. п. Таким образом, по результатам опроса видно, что более половины опрошенных студентов довольствуются той программой, которую им предлагает вуз. При этом около 64% ответили, что учатся средне и нуждаются в большей информации по специальности, однако почему-то сами инициативы не проявляют. Возможно, это связано с тем, что около половины студентов (примерно 47,3%) не удовлетворены *процессом обучения*: традиционные семинарские занятия у большинства студентов не вызывают интереса, также крайне низко в студенческой среде оценивается значимость выступлений студентов с докладами по изучаемым проблемам. Это объясняется тем, что зачастую заслушивание студенческих докладов происходит формально, без активного участия других студентов в обсуждении. Так, 64,9% предпочитают и считают более эффективными занятия, на которых проводится коллективное обсуждение изучаемых проблем. Как можно заметить, студенты в большей степени тяготеют к активным формам образовательного процесса.

Характерно, что *нехватку свободного времени* ощущают 93% опрошенных, при этом около половины респондентов очень сильно из-за этого переживают, чувствуют психологическое напряжение, раздражение, апатию. На вопрос о том, что можно предпринять, чтобы увеличь часы свободного времени, около 38% опрошенных отметили, что здесь они бессильны, т. е. обстоятельства сильнее их; 34% ответили, что они сами виноваты в нехватке свободного времени, так как еще не научились правильно организовывать свой распорядок дня, и подчас тратят время неразумно и неизвестно на что; 16% респондентов хотели бы сократить учебную нагрузку; 8% респондентов считают, что их свободное время во многом «съедается» информационными мероприятиями в рамках воспитательно-идеологической работы, проводимой в вузе; 4% затруднились ответить. При этом необходимо отметить, что около 42% всех опрошенных считают необходимой *воспитательно-идеологическую работу в вузе*, однако хотели бы, чтобы она включала в себя больше тематических мероприятий, таких как посещение музеев, театров, кинотеатров, турпоходов, экскурсий, а не сводилась бы к проведению бесед (пользы от них не видят около 53% респондентов). Такое распределение ответов во многом связано с тем, что студенты обычно не выказывают инициативу, а пассивно ждут, что им предложат. Такая инфантильная позиция приводит к негативному восприятию изменений в своей жизни.

Результаты социологического опроса дают возможность наметить слабые места в идейно-воспитательной работе со студентами, в частности, эту работу нужно проводить в русле общечеловеческих моральных ценностей, и именно их пропагандировать в первую очередь, максимально при этом задействуя информационную базу общественных дисциплин. В том числе идеологические установки следует продвигать не в чистом виде, а в сочетании с культурой, искусством, спортом и т. д., значимую роль в этом могут оказать гуманитарные дисциплины. Все это позволит разнообразить жизнь студенческой молодежи, сделать ее более насыщенной, что, в свою очередь, позволит вернуть студенческой молодежи ощущение своей необходимости и значимости в развитии общества.

Т. М. Смоликова

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ МОЛОДЕЖИ В СОВРЕМЕННОМ БЕЛОРУССКОМ ОБЩЕСТВЕ

Мировой исторический опыт свидетельствует о том, что экономические достижения государства и материальное благосостояние граждан сами по себе не гарантируют духовного и нравственного развития общества. Именно на основе прочного духовно-нравственного фундамента складывается устойчивый менталитет нации, обеспечивающий ее историческую жизнеспособность. В настоящее время, несмотря на определенные позитивные тенденции в социально-экономическом развитии Беларуси, современное белорусское общество, включая подрастающее поколение, продолжает находиться в состоянии системного духовно-нравственного кризиса.

Любая культура предстает перед нами в виде сложного переплетения культурных традиций, стилей и тенденций, представленных социальными группами и общностями, которые формируют данное общество. Причем чем сложнее социально-политическая структура общества, тем ярче и богаче культурная палитра. Она состоит как бы из слоев, отражая различные интересы социальных групп. Культура — это некая целостная система с присущей ей внутренней определенностью ценностно-иерархических взаимоотношений. В любой культуре существует ценностная доминанта, или ядро культуры, а рядом с ним ряд субкультурных образований [2, с. 245]. Но сама по себе культура неоднородна, напротив, она бесконечно сложна, многообразна и полна противоречий. Человек не в состоянии полностью воспринять ее, так как включен лишь в один из ее пластов. Среди многообразия культурных пластов можно выделить городскую и сельскую, взрослую, детскую и молодежную, аристократическую и демократическую и т. д. культуру.

Духовная культура — это сфера человеческой деятельности, охватывающая различные стороны духовной жизни человека и общества. Духовная культура включает в себя формы общественного сознания и их воплощение в литературных, архитектурных и других памятниках человеческой деятельности [2, с. 54]. Среди многих факторов воздействия культуры на

развитие личности особое место занимает та микро- и макрокультурная среда, в которой он находится. Это непосредственно имеет отношение и к становлению и развитию духовной культуры молодежи. Молодой человек живет, развивается и совершенствуется в определенной природной и социально-культурной среде, что, естественно, накладывает отпечаток на культуру его сознания, поведения, привычки и деятельность, на отношение к людям и предметам природы. Между этими двумя культурами находится и развивается медиакультура как проводник, распространитель и регулятор отношения, воздействуя на личность не прямо, а опосредованно, преломляясь через внутреннее ее духовное содержание. Несомненно, вместе с бесспорной пользой медиакультура имеет ряд настораживающих, отрицательных мотивов. Прежде всего, существует угроза подмены социальных и духовных ценностей синтетическими, полностью зависящими от мировоззренческих установок создателей теле- и радиопрограмм, то есть аудиовизуальной продукции.

Основные тенденции трансформации белорусского общества вызвали фундаментальные изменения на ментальном уровне. Из анализа отечественной истории следует, что периоды неустойчивой социальной жизни, прошедшие через революции, войны, не позволили укорениться и набрать жизненно необходимых особенностей для начала этногенеза, как язык, религия, государственность, собственность, традиции городской жизни. Политические, социальные, демографические и культурные изменения и кризисы постепенно сформировали в белорусском сознании естественную социально-психологическую установку — выжить, умение, быстро приспосабливаясь к постоянно изменяющимся (чаще всего насильственно) условиям существования.

Несмотря на это, данные социологического исследования убедительно свидетельствуют, что для подавляющего большинства студентов Академии управления любовь к Беларуси, знание ее истории, уважительное отношение к государственным символам, а также причастность к культуре своего народа, уважение к его истории и традициям, знание родного языка являются важнейшими духовными ценностями. Так, в частности, важнейшей ценностью для большинства студентов (70,5%) является любовь к своей малой родине. Еще 22,8% опрошенных заявляют, что это чувство для них скорее важно, чем нет. Любовь к своей стране, преданность ей называют в числе приоритетнейших ценностей 41,1% студентов Академии, а еще половина (51,0%) опрошенных считают, что эта ценность «скорее важна». Таким образом, для более 90% юношей и девушек, обучающихся в Академии управления при Президенте, ценность Родины имеет первостепенную значимость. Важной духовной ценностью у 92% опрошенных является знание белорусских традиций, обычаев, культуры [3, с. 10].

Как основные тенденции последнего десятилетия были выделены следующие: 1) постепенное изменение форм собственности, рост класса собственников, пополняющего свои ряды за счет бывшей интеллигенции и высококвалифицированных рабочих, директорского корпуса; 2) возникновение нижнего слоя (underclass), состоящего из безработных, неполных и многодетных семей с очень низким уровнем жизни, создающего «культуру нищеты»; 3) падение числа высококвалифицированных работников крупных промышленных предприятий, часть из которых перешла в класс собственников, а часть — в underclass; 4) появляющаяся большая зависимость между профессией, квалификацией и уровнем оплаты, причем следует отметить, что данное явление пока не коснулось работников бюджетной сферы (учителей, врачей, преподавателей вузов); 5) рост разницы доходов и уровня жизни, которые прорисовывают пока еще несущественную поляризацию, формирующиеся полюса бедности и богатства (наряду с underclass уже существуют незначительная высоко обеспеченная предпринимательская элита) [4, с. 14].

В последнее время вместе с изменением вектора общественных интересов происходит ревизия мировоззренческих ценностей в системе взаимодействия «индивид — общество», ослабление идей коллективизма и усиление личностно-индивидуальных ценностей. 93,4% белорусских респондентов отметили ментальную характеристику «стремление к личной свободе, независимости» как положительную [1, с. 139]. Современные белорусы хотели бы быть защищенными от вмешательства общества и государства в их повседневную жизнь, а также… выбор ценностных ориентаций, культурных предпочтений [1, с. 142]. Тенденции ослабления коллективистских ценностей у современных белорусов являются защитной реакцией против избыточного вмешательства общества и государства в повседневные, личные дела индивидов, против уравнительных систем распределения результатов коллективного труда. Вместе с тем такие сферы жизнедеятельности, как производство, сложные, важные жизненные ситуа-

ции в личной жизни, защита Родины и преодоление препятствий в критические периоды развития общества в мирное время современными белорусами воспринимаются как совместные, коллективные.

Особенности динамики взаимодействия молодежной культуры с традиционной культурой заслуживают особого внимания белорусского общества, так как подрастающее молодое поколение в совершенно иной социокультуной ситуации вносит изменения в новый сценарий будущего. У современных белорусов происходит сложный и «неспешный» процесс формирования собственной социально-культурной модели времени, где обязательными атрибутами являются точность, пунктуальность, потребность опередить конкурента. Все эти качества стимулируют формирование в Беларуси многоукладной экономики и класса предпринимателей. Сегодня точками пересечения кросс-культурных коммуникаций становятся бизнес, парки высоких технологий, производство, наука, политика, спорт, туризм, образование, искусство. Складывается многослойная структура межкультурных отношений, охватывающая локальный, региональный и глобальный уровни общества.

Целью или ориентиром в развитии духовной культуры молодежи должна стать совокупность идей белорусской государственности, духовных качеств, ценностных ориентаций, потребностей, форм поведения, деятельности, появление образцов и эталонов, определяющих духовную жизнь личности. Национальные традиции, язык должны играть ведущую роль в становлении и развитии духовной культуры современной молодежи Беларуси. В этом залог устойчивости и жизнеспособности белорусского общества.

Литература

1. Кириенко В. В. Менталитет современных белорусов (социологический анализ): дис. … докт. социол. наук: 22.00.06. — Минск, 2007.

2. Мясникова Л. А. Культура // Современный философский словарь. — М., 2004. — С. 245.

3. Смолікава Т. М. Уплыў медыякультуры на духоўную культуру моладзі Беларусі // Беларус. гіст. часопіс. — 2008. — № 7. — С. 8—13

4. Яковчук Т. И. Динамика ценностных ориентаций белорусской молодежи в трансформирующемся обществе: автореф. дис. …докт. социол. наук: 22.00.04. — Минск, 2003.

Л. Н. Кривцун-Левшина, З. И. Макаревич

РЕЛИГИОЗНАЯ АКТИВНОСТЬ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ (НА ПРИМЕРЕ ВИТЕБСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА им. П. М. МАШЕРОВА)

В условиях трансформации общества ее средства, формы и результат всецело зависят от действий большого количества людей, наделенных определенными знаниями, чувствами, волей и умениями по ее обеспечению. Ведущее место в этом процессе занимает трансформация в духовной сфере общества, определяющая механизм и результат всех остальных трансформационных направлений. В духовной сфере общества функционирует и социальный институт религии. Претендуя на роль духовного пастыря, он обеспечивает ценностно-ориентационную деятельность, привлекая людей, в том числе студенческую молодежь к религиозной деятельности и активности. Результатами этой активности должны стать необходимый уровень духовно-нравственного развития личности как условие оптимального человеческого общежития. В этой связи приобретают определенный научный и практический интерес вопросы религиозной активности студенческой молодежи как вида социальной активности личности и большой социальной группы.

В научной литературе имеется несколько подходов к понятию «социальная активность» и практически отсутствует трактовка понятия «религиозная активность». Категорию «социальная активность» рассматривают как социальную деятельность (Г. С. Арефьева, Э. С. Маркарян); меру деятельности, т. е. усиленную, инициативную деятельность (Л. П. Станкевич); определенную характеристику, тип деятельности (Н. С. Мансуров). При различиях в понимании данной категории общим является то, что социальная активность отражает не деятельность вообще, а ее качественно-количественную характеристику, меру участия личности в конкретной деятельности.

Определяющим источником формирования религиозной активности личности является ее включение в систему религиозных отношений, религиозную деятельность, усвоение опыта и ценностей конкретной религиозной среды и культуры. Но личность с ее идеалами, целями, интересами и потребностями не является лишь продуктом воздействия религиозной среды, поскольку она сама есть продукт деятельности людей. Религиозные деятельность, среда и культура объективны относительной конкретной личности, но стать непосредственным источником ее религиозной активности они могут при условии их превращения в субъективное состояние. Следовательно, раскрытие сущности религиозной активности связано с выяснением субъективной детерминации деятельности, центральным звеном которой выступает мотивация, побуждающая религиозную активность. В активности как самодеятельности социально должное превращается в субъективную устремленность, проявление физических, духовных сил и способностей субъекта, поскольку истинная религиозность как творческое состояние индивидуального сознания не есть какая-то «человеческая точка зрения», или «миросозерцание», или «догматически послушное мышление и познание». Это новая реальность, состоявшаяся в человеческом мире для того, чтобы творчески вложиться в остальной мир, соприкоснуться личности с Богом в этой новой, лично человеческой точке (И. А. Ильин). В этой связи категорию *«религиозная активность»* мы рассматриваем *как меру участия социального субъекта в религиозной деятельности, основанной на его религиозной вере и проявляющейся в конкретных действиях по преобразованию своей духовной природы средствами этой деятельности в соответствии со своими потребностями, чувствами и религиозным мировосприятием.*

На основании данного определения к основным блокам показателей религиозной активности личности необходимо отнести «вовлеченность в религиозную деятельность», «направленность религиозного поведения», «устойчивость религиозных действий», «мотивы религиозного поведения», «ритуальность религиозных действий», «инициативность и творчество в религиозных действиях». Каждый из этих блоков показателей состоит из частных индикаторов объективной (деятельностной) и субъективной (мотивационно-мировоззренческой) сторон религиозной активности.

С целью изучения религиозной активности студентов ВГУ им. П. М. Машерова кафедрой философии в 2009 г. в рамках научной программы «Социальный портрет студенческой молодежи» проведен анкетный опрос 500 студентов 2-го и 5-го курсов дневного отделения 10 факультетов. Объем выборочной совокупности обеспечивался методом случайной бесповторной выборки с шагом 1 к 10. Объем и структура выборочной совокупности репрезентативны.

Основные эмпирические данные исследования свидетельствуют, что по показателю «вовлеченность в религиозную деятельность» религиозная активность студентов на уровне самоидентификации с верой характерна для 61,1% респондентов. Из них идентифицируют себя с православной конфессией 78,42%, католической — 8,42%, протестантской — 1,1%, буддистской — 0,5%, исламской и иудаистской — 0,0%, другой конфессией — 2,1%. Из общего числа студентов, идентифицирующих себя с религиозной верой, 75,3% имеют в семье Библию, молитвенники и другие религиозные тексты, 21,1% не имеют их, 3,6% не знают об их наличии. Интенсивность обращения к религиозным текстам, как один из показателей устойчивости религиозной активности, не имеет регулярного характера (табл. 1): около 1/2 идентифицирующих себя с верой студентов не обращаются к этим текстам, менее 1/3 обращается к ним несколько раз в год и менее 1/10 имеет интенсивность религиозного чтения несколько раз в месяц и неделю.

Таблица 1. **Интенсивность обращения к религиозным текстам субъектами религиозных отношений в студенческих семьях (%)**

Субъект чтения	Ежедневно	Несколько раз в неделю	Несколько раз в месяц	Несколько раз в год	Не читают
Студент	0,0	2,4	6,4	28,6	52,4
Родители	3,2	9,5	7,1	19,1	45,2
Братья, сестры	1,1	1,2	4,8	16,8	45,2

Направленность религиозного поведения конфессионально идентифицирующих себя студентов также не имеет устойчивого характера (табл. 2): средний % индекс систематического характера всего комплекса видов религиозного поведения свойственен 14,8%, эпизодического — 36,8%, его отсутствие — 48,4% респондентов. Среди студентов, обеспечивающих в среднем

систематичность комплекса религиозного поведения, менее 1/3 молятся, немногим более 1/3 отправляют отдельные религиозные праздники и менее 1/10 отправляют все религиозные праздники, менее 1/5 соблюдают (по их мнению) религиозные заповеди и лишь отдельные из них соблюдают посты, причащаются и исповедуются. Подавляющее же большинство респондентов обеспечивают религиозные действия или от случая к случаю, или не обеспечивают их вообще.

Таблица 2. **Направленность и устойчивость религиозного поведения студентов (%)**

Виды поведения	Постоянно	От случая к случаю	Нет
Посещаете церковь, участвуете в богослужении	2,3	66,7	28,6
Соблюдаете посты	2,4	14,3	83,3
Причащаетесь	2,3	16,7	81,0
Исповедуетесь	2,4	12,0	85,6
Молитесь	21,8	54,8	23,4
Отправляете все религиозные праздники по традиции	9,5	50,4	40,1
Отправляете отдельные религиозные праздники	35,7	47,6	16,7
Соблюдаете заповеди	16,7	62,0	21,3
Стараетесь приобщить к вере родных, друзей, знакомых и т. п.	2,4	7,1	90,5
Средний % индекс	14,8	36,8	48,4

Экстенсивность и интенсивность религиозной активности студентов обусловливаются содержанием и степенью сформированности их мотивационной сферы, отражающей ориентации на значимость веры, религиозных отношений и мировосприятия с позиции постулатов той или иной конфессии. Содержание мотивационной сферы респондентов составляют следующие мотивы. Так, надеются на помощь Бога, святых в жизненных ситуациях 57,0%; считают, что «только вера дает душевный покой, смысл жизни» — 30,6%, что «любой человек должен быть верующим» — 28,9%; верят в загробную жизнь и стремятся подготовиться к ней — 13,3%, стремятся к нравственному очищению, служению людям — 11,2%; считают, что «только вера дает ответы на жизненные вопросы» — 10,4% и «в жизни больше не кому, кроме верующих, служителей церкви доверить свои мечты, надежды, спросить совета» — 3,7%; нравится убранство, торжественная атмосфера церкви, ритуалы и обряды богослужения — 5,2%; *стремятся воссоединиться с Богом, соответствовать божественному предназначению — 4,4%*. 2,2% респондентов видят в принадлежности к вере возможность более успешно строить карьеру и войти в элиту общества, 10,6% влечет все, что связано с высшими силами. Корреляционный анализ дает основание утверждать, что в мотивационной сфере религиозной активности студентов только у 16,1% мотивационным ядром являются сущностные религиозные побуждения (вера дает душевный покой, смысл жизни, вера в загробную жизнь и стремление подготовиться к ней, воссоединение с Богом, соответствие божественному предназначению), в то время как у подавляющего большинства из них мотивы носят функциональную, чувственно-эмоциональную прикладную или даже конъюнктурную направленность.

Выявленные характеристики религиозной активности студентов названного вуза дают основание, во-первых, для разработки научных критериев и дальнейшего анализа сущностных сторон данного вида социальной активности молодежи, во-вторых, поиска более совершенных механизмов нравственно-духовного формирования личности в единстве образовательных и теологических технологий.

Г. В. Тулинова

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ И РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ БЕЛГОРОДСКИХ СТУДЕНТОВ

В данной работе осуществлена попытка выявления синкретического характера религиозности студенческой молодежи. С этой целью была составлена анкета, посвященная религиозности студенческой субкультуры, а затем проведен ряд опросов в молодежной среде белгородских вузов. Молодежная субкультура может быть рассмотрена через типологизацию собственной среды. Студенческая аудитория имеет свои специфические субкультурные черты:

язык, образ жизни, самопрезентация в обществе, исполнение других социальных ролей. Особое значение в студенческой картине мира имеют знания о религии и идеальные представления о вере, Боге и др., характеризующие идеалы — религиозные верования молодежи.

Эмпирическую базу исследования составил опрос, проведенный весной этого года среди студентов Белгородской области (550 человек). Возраст опрошенных составил 18—21 лет, перевес женского пола среди опрошенных — 3/2.

Рассмотрим полученные результаты в контексте религиозного синкретизма. Концепция религиозного синкретизма, активно разрабатывавшаяся с середины XIX в., призвана объяснить важные структурные особенности эволюции религиозных представлений: исторически сложившуюся многослойность религиозных представлений, эклектичность соединения верований и, наоборот, их структурно-функциональную организованность. Согласимся с Н. С. Капустиным, который под термином «религиозный синкретизм» понимает «объективный процесс соединения, слияния различных религиозных элементов, верований и культов в ходе их взаимодействия друг с другом и образования новой целостной системы мировоззрения, мироощущения и культуры со своей специфической структурой» [2, с. 12—13].

Результаты опроса показали, что половина опрошенных студентов признали свои семьи религиозными, 30% так не считают, а 20% затруднились ответить. Была также выявлена связь религиозного мировоззрения с суеверным. Исследования подтверждают факт того, что среди верующих суеверия бытуют чаще, чем в среде неверующих молодых людей. Так, в вопросе о приметах (ловле «халявы», страхе черной кошки и пятницы 13-го) в общей сложности 68% студентов тем или иным образом придают им значение. В то же время 66% верят в Единого Бога, а 84% опрошенных относят себя к православным христианам и одновременно к верующим — 64% (основание такой самоидентификации лежит в национальных и семейных традициях, в культуре), к убежденным верующим (воцерковленным) отнесли себя 6% респондентов.

О мировоззренческих и религиозных ценностях говорит вопрос о муках совести: 17% всех опрошенных студентов признают, что не испытывают их. Из тех, кто испытывает, пытается исправиться лишь половина.

Что касается знаний религиозных догматов и религиозных практик, то студенты молятся и посещают богослужения в большинстве случаев только в моменты крайних напряжений, испытаний и страхов. По данным опроса, 7% православных верующих отметили, что практически никогда не молятся, а около 40% опрошенных обращаются к Богу с молитвой в моменты крайнего напряжения, опасности, в критических ситуациях.

Структуру и динамику мировоззренческих установок, носящих идеалистический (в силу возраста) и квазирелигиозный (т. е. популярный на уровне массового сознания) характер, уточнили результаты социологических исследований 2007 [3] и 2010 гг. В ценностных ориентациях студентов налицо превалирование общезначимых приоритетов: семьи, жизни, здоровья, любви, свободы, общения и др., последние же позиции занимают творчество, вера в Бога, развлечение и власть. Таким образом, современная молодежь мало придает значение ценностям карьеризма, патриотизма и досуга, она практически лишена социальной и творческой амбициозности. Можно сказать, что молодежь до сих пор является неосвоенным полем работы в деле воспитания духовно-нравственных и патриотических ценностей, творческих и лидерских качеств, занимающих последние строчки в ценностной шкале современной молодежи. Не случайно кризис современного общества лежит в экономической и духовной сфере, а одной из его предпосылок является пассивность студенческой молодежи.

Эти данные совпадают с выводами К. Каариайнена и Д. Е. Фурмана [1] о нарастании мировоззренческой неопределенности и эклектики на уровне массового сознания. В отличие от упомянутых авторов, в нашем исследовании специфики религиозности студенческой субкультуры базовым стало положение о религиозном синкретизме: формальной религиозности и осознанном или неосознанном суеверном поведении.

Подводя итоги проведенного анализа, стоит отметить, что духовно-нравственное воспитание возможно путем преодоления субъективизма восприятия христианства студенческой молодежью. Кризис современного общества лежит в экономической и духовной сфере, а одной из его предпосылок является пассивность студенческой молодежи. Неопределенность догматического мышления, синкретизм религиозного сознания, — это черты студенческого мировосприятия, обусловленные духовной неграмотностью. Решением данной проблемы может стать последовательное развитие в России православного духовного просвещения. При этом

в качестве стратегических задач духовного просвещения нужно выделить необходимость создания духовно-просветительских центров, деятельность которых будет способствовать распространению систематически выстроенных религиозных знаний в среде студенческой молодежи. Развитие приходов при вузах и их активной работы со студентами и преподавателями также можно отнести к основным задачам духовного просвещения. Религиозному просвещению должно способствовать развитие православных сетевых проектов, благодаря которым возможна ликвидация острого информационно-познавательного «голода» относительно существенных вопросов религиозной жизни среди студенчества. При этом реализация намеченных задач станет эффективной лишь при наличии повышенного внимания к уникальному духовному пути каждого студента, при умении избежать абстрактно-общих подходов к духовному миру молодого поколения.

Литература

1. Каариайнен К., Фурман Д. Е. Верующие, атеисты и прочие адепты российской религиозности // Вопросы философии. — 1997. — № 6. — С. 35—52.

2. Капустин Н. С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). — М., 1984.

3. Климова С., Мартынова Г. Духовные тенденции студенческой молодежи в XXI веке (Размышления по результатам анкетирования) // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. — Белгород, 2007. — № 9 (40), вып. 2. — С. 222—247.

4. Климова С. М., Мартынова Г. В. Отношение к религии студенческой молодежи (социологические заметки) // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. — М., 2007. — № 3(83). — С. 94—95.

И. А. Шебанова

ЭТИЧЕСКИЕ ПРИОРИТЕТЫ СТУДЕНЧЕСТВА В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

Насущной задачей, стоящей сегодня перед человечеством, является нахождение и установление утерянной связи технического прогресса с нравственным совершенствованием. Но только сформированные гуманистические ценности личности служат залогом адекватной социальной и гражданской активности по отношению к себе, обществу и природе.

Одной из актуальных тенденций системы высшего образования в Республике Беларусь стала оптимизация подготовки специалистов. При этом считается необходимым сокращение дисциплин гуманитарного цикла. Так, были исключены из учебного процесса «Религиоведение», «Эстетика», «Логика». Предметами по выбору стали «Культурология» и «Этика».

Показателем успешного функционирования образовательного процесса является ценностно-ориентационное единство, показывающее уровень совпадения мнений, оценок, ожиданий всех заинтересованных социальных субъектов: студентов, преподавателей, администрации, социальных организаций, государства.

В социологии управления известен такой методологический принцип и метод научного познания, как моделирование, который позволяет учитывать динамику взаимоотношений структурных слоев на микро- и макроуровне, вскрывать, когда и как развиваются тенденции, определять направление управленческой деятельности для принятия адекватного решения, поддерживающего желательные изменения и препятствующие негативным. Моделируя учебные занятия, преподаватель уточняет проблемы и задачи учебной деятельности. Анализ параметров и динамики образовательной среды помогает определить пути развития, учесть тип реакции современной молодежи на реалии общества.

Современное общество, основанное на компьютерных информационных сетях, изменяет роль преподавателя с роли ретранслятора знаний на стимулятора и организатора учебного и научного поиска. Соответственно изменяется и роль обучаемого как пассивного слушателя.

Традиционно образовательный процесс в вузах нашей страны строится из сочетания лекционных и практических занятий, согласно типовым учебным программам курса. Известны три основных методики преподавания: 1) сосредоточение на преподавателе, когда студент выступает в роли пассивного объекта обучения, слушает и смотрит; 2) индивидуализированный подход, когда студент, являясь активным субъектом образовательного процесса, выполняет самостоятельно работу и получает консультации руководителя; 3) интерактивная методика, предусматривающая моделирование жизненных ситуаций, ролевых игр, совместное ре-

шение проблем. Студент как активный субъект обучения вносит свой индивидуальный вклад, в ходе которого происходит обмен знаниями и идеями. Главной отличительной чертой такой методики является инициативность студентов в учебном процессе, которую стимулирует преподаватель и моделирует соответствующую учебную ситуацию.

Для того чтобы выявить интересы студенчества нашего вуза, на занятиях по дисциплине «Этика» была использована третья методическая схема и смоделирована ситуация, позволяющая студентам проявить инициативу в выборе тем для обсуждения в рамках этической тематики. Таким образом, студент мог показать свои знания либо приоритеты, которые были наработаны или обдуманы молодыми людьми к данному периоду их жизни.

Из 433 студентов, представляющих 4 факультета БрГТУ, инициативу самостоятельного определения дополнительной темы для изучения поддержали 240 человек — более половины от общего числа студентов. Только в одной группе III курса не было подготовлено ни одного сообщения сверх программы курса.

По разделу «История этики и морали» было подготовлено 12 докладов, и чаще встречались сообщения об исторической и библейской биографии Иисуса Христа (удивило незнание многими студентами основных событий и ориентация по голливудским фильмам), о рыцарских орденах, особенно тамплиерах, а также по персоналиям из белорусской истории (Ефросинья Полоцкая, Кирилл Туровский, Франциск Скорина).

По разделу «Теория морали» было выбрано только 2 сообщения.

По «Нормативной этике» выступили 12 студентов.

Подавляющее же большинство выступлений, что говорит о доминирующем интересе студенческой молодежи, были по самому молодому разделу «Этики» — «Прикладная этика» — 407 докладов.

Тематика таких сообщений оказалась очень разнообразной, часто дублировалась в параллельных группах. Надо признать, что иногда выбор студентов был неожиданным.

Можно перечислить темы, наиболее часто встречающиеся в выступлениях на практических занятиях. Вопросы этикета интересны и важны для всех и в то же время легки для подготовки. Безусловно, их оказалось достаточно много. Студентов интересуют этикет в Интернете, правила ведения деловых переговоров, телефонных звонков, поведение в театре, на банкетах, в бильярдных клубах и на ночных дискотеках.

Студенты — это люди молодого возраста, когда насущными являются вопросы о любви и дружбе, о дружбе между мужчиной и женщиной, о семейных отношениях. Практически в каждой группе эти темы были обсуждены, а иногда студенты готовили слайд-презентации по данной тематике. Видимо, показательным является выбор тем для докладов об однополой любви, о воспитании детей в однополых семьях и связанных с этим проблемах, о насилии в семьях.

Живой интерес проявляет молодежь к «открытым» проблемам этики. Практически в каждой студенческой группе обсуждались темы абортов, эвтаназии, суицида, клонирования, суррогатного материнства, использования стволовых клеток, смертной казни. Молодые люди бывали очень категоричны в отношении к таким биоэтическим проблемам. Равнодушных к этим вопросам практически не бывало. Подготовлены фильмы по проблемам суицида, абортов, смертной казни, о вреде курения, алкоголя, наркотиков и др. Всего студентами было подготовлено более 20 презентаций.

Можно перечислить и некоторые неожиданные и оригинальные темы, которые выбрали студенты, руководствуясь собственным пониманием актуальности и востребованности: «Проблема торговли людьми», «Приюты для животных», «Страдание и сострадание», «Паркур», «Этика гопников», «Этика и философия скинхедов», «Этика в местах лишения свободы», «Дедовщина в армии», «Поклонники и фанатики», «Студенческая семья», «Роль улыбки в жизни и здоровье», «Вред от диет», «Как правильно пить и не пьянеть», «Допинг в спорте и в жизни», «Слабости духа», «История татуировок», «Мода на пирсинг и боди-арт», «Легализация легких наркотиков» и др.

Самостоятельный выбор студентами вышеперечисленной тематики говорит об интересах молодых людей. Часто, руководствуясь практицизмом, студенты уделяли мало внимания теории и истории этики. Больше интересовались проблемами любви и одиночества, красоты и, довольно часто, проблемой отношения к смерти. Наблюдения за жаркими спорами на занятиях по этике создавали впечатление, что молодым людям негде и не с кем обсуждать то, что им интересно. А порой возникала мысль, что гуманитарные курсы слишком теоретизирова-

ны и за гонкой к «онаучиванию» теряют связь с насущными практическими проблемами современных людей.

Применение такой методики планирования и проведения практических занятий по этике вызывало живой отклик у студентов. Порой высказывались предложения не разбирать в начале пары теоретический материал, записанный на лекции, и поменьше обсуждать этику Нового времени, этические учения Гегеля и Фейербаха и т. п. Приходилось обосновывать необходимость научно-теоретических знаний для формирования теоретического уровня мировоззрения, вооружающего возможностями адекватного анализа действительности, на что и нацелена программа гуманитарного университетского цикла.

Можно сделать следующие выводы. Каждый преподаватель и каждый студент является индивидом, интегрированным в различные типы социальных общностей посредством избирательного и активного усвоения ими элементов культуры, социальных норм и ценностей, на основе которых формируются социально значимые черты личности. В глобализирующемся мире информация вседоступна и поступает постоянно из средств массовой информации. Но при современном темпе жизни не хватает времени ее осмысливать и адекватно оценивать. Направляющую и организующую помощь студенческой молодежи могут оказать учебные занятия на гуманитарных дисциплинах, тогда самостоятельная домашняя подготовка и живое обсуждение на занятиях в университете приведут к формированию знания и нравственной компетентности.

В. А. Клименко

ВЛИЯНИЕ ИНТЕРНЕТА НА ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ СТУДЕНТА

Интернет в настоящее время уверенно завоевывает себе права общепризнанного средства массовой коммуникации и оказывает значительное влияние на формирование мировоззрения общества. Отличительной особенностью Интернета является то, что он позволяет осуществить коммуникацию почти мгновенно, за счет чего создаются реальные сообщества пользователей, обладающие собственными социальными характеристиками. Вследствие этого в Интернет постепенно погружается все разнообразие жизни человечества: досуг, общение, информационный сервис и все виды профессиональной деятельности. Сеть становится нужной всем, вне зависимости от профессии и возраста.

Глобальная компьютерная сеть с каждым днем привлекает все больше и больше людей разного возраста, в том числе и молодежь, не только как удобный и всегда доступный источник разнообразных сведений, но и как среда общения, сфера игровой и созидательной деятельности. Какое же место занимает Сеть в жизни современных студентов? Мы предприняли попытку ответить на этот вопрос в нашем социологическом исследовании «Интернет в жизни студентов и магистрантов БНТУ». Общее количество опрошенных по случайной гнездовой выборке магистрантов и студентов БНТУ составило 106 человек (75 студентов 1—4-го курсов и 31 магистрант). Вопросы, предложенные респондентам, условно можно разделить на несколько блоков, позволяющих установить значение Интернета в жизни студентов и магистрантов: количество проводимого в Сети времени, цель использования Интернета, его роль в получении информации и в общении.

Анализ результатов исследования показал, что Интернетом ежедневно пользуется 4/5 магистрантов и студентов (соответственно 84 и 81%), 2—3 раза в неделю входят в Интернет 6,5% магистрантов и 10,7% студентов. Только 1,3% студентов не пользуются Интернетом, среди магистрантов таких вообще нет. При этом опрос показал, что менее одного часа проводят в Сети только 6,6% студентов и 9,7% магистрантов, 1—2 часа — 41,3% студентов и 48,4% магистрантов, 2—5 часов — 42,6% студентов и 25,6% магистрантов. Настораживает тот факт, что каждый двенадцатый студент (8,0%) и каждый шестой магистрант (16,1%) проводят в Интернете более 5 часов ежедневно.

Чаще всего выходят в Интернет, как показал опрос, с домашнего компьютера – 90,6% студентов и 67,7% магистрантов. Пункты коллективного доступа в Интернет используют 5,3% студентов и 25,8% магистрантов, подразумевая под этим, на наш взгляд, использование Интернета в научных библиотеках и на своих рабочих местах, так как многие магистранты учатся заочно и работают. С университетского компьютера выходят в Интернет лишь 1,3%

студентов и 3,2% магистрантов, что говорит о недостаточно высоком уровне развития Интернета в вузе. Для соединения с Интернетом все меньшей популярностью пользуются такие способы соединения, как dial-up (отметили использование данного соединения 1,3% студентов и 3,2% магистрантов) и WAP (пользуется такой версией Интернета сейчас каждый пятый студент и магистрант – соответственно 21,3 и 22,6%). Они уступают место новым технологиям (например, ADSL используют сейчас 46,6% студентов и 45,2% магистрантов). Локальную сеть использует каждый третий студент и магистрант — соответственно 33,3 и 35,5%. Новые способы соединения с Сетью, по мнению студентов и магистрантов, открывают и качественно новые возможности перед пользователями.

Если анализировать интересы пользователей глобальной Сети в целом, то их можно разделить на следующие категории: информационные (поиск документов, справочной информации, различных книг, электронных версий газет и журналов, а также просмотр новостных сайтов); коммуникативные (общение на форумах и в чатах; поиск одноклассников, новых друзей и партнеров); образовательные (поиск методических материалов образовательного характера, дистанционные курсы, образцы документов и т. д.); развлекательные (поиск музыки, клипов и фильмов; компьютерные игры и другие интерактивные развлечения).

Студенты и магистранты БНТУ рассматривают Интернет как средство не только обучения, но и развлечения, коммуникации, получения интересующей информации, не связывая иногда его функции только с учебной деятельностью. В учебных целях пользуются Интернетом 52,0% студентов и 71,0% магистрантов. В этих целях 57,3% студентов ищут в Интернете доклады, рефераты (среди магистрантов таких — 29,0%), учебную литературу — 20,0% студентов и 71,0% магистрантов, шпаргалки — 5,3% студентов.

В то же время для развлечения пользуются Интернетом 42,6% студентов, и только каждый пятый магистрант (19,4%). Каждый третий студент (32,0%) и каждый пятый магистрант (19,4%) играют в on-line игры. При этом из общего количества играющих студентов каждый шестой студент и каждый третий магистрант проводят в Сети от 3 до 5 часов. Кроме того, 2/3 (60,0%) студентов слушают в Интернете музыку, 26,7% – смотрят видео, 21,3% – читают новости. Среди магистрантов таких насчитывается соответственно 9,7 (каждый десятый), 12,9 и 64,5% (2/3). Следует отметить, что Интернет-версии популярных газет читают 37,7% студентов и почти половина магистрантов (48,4%).

С появлением Интернета человек получил возможность вступать в контакт с другим человеком независимо от места своего нахождения и поддерживать с ним непрерывную коммуникацию. Для общения используют Интернет 57,3% студентов и 29,0% магистрантов. Кроме того, 3/4 (74,7%) студентов и 2/3 (67,7%) магистрантов отметили, что им доводилось знакомиться через Интернет. Следует подчеркнуть, что студенты чаще общаются с друзьями и знакомыми из дальнего зарубежья, чем магистранты (отметило соответственно 48,0% студентов и 32,3% магистрантов). Из веб-пейджеров у магистрантов и студентов наиболее популярны ICQ (71 и 44% респондентов соответственно) и Агент mail.ru (29 и 47% соответственно). Все большую популярность в студенческой среде приобретают социальные сети. У магистрантов большей популярностью пользуются такие сети, как «В контакте» (77,4% респондентов), «Одноклассники» (38,7%), а у студентов – «В контакте» (90,7% опрошенных) и «Мой мир» mail.ru (40,0%).

Значительное число студентов и магистрантов пользуются в своей жизни также электронной почтой. Студенты и магистранты чаще всего используют для переписки и обмена информацией такие сервисы, как mail.ru (78,7% студентов и 54,8% магистрантов), tut.by (соответственно 20,0 и 38,7%), rambler.ru (соответственно 10,7 и 12,9%).

Исследование позволило выявить также то, что 4,0% студентов (каждый двадцать пятый) и 3,2% магистрантов пишут свои блоги, а каждый пятый студент (18,2%) и каждый восьмой магистрант (12,9%) пишут комментарии к интернет-блогам. Кроме того, опрос показал, что 5,3% студентов (каждый двадцатый) и 19,4% магистрантов (каждый пятый) имеют в Интернете собственные сайты.

Таким образом, социологическое исследование подтвердило, что Интернет играет большую роль в жизни современных студентов и магистрантов. Они понимают, что развитие новых информационных технологий способствует созданию такой информационно-образовательной среды вуза, которая позволяет формировать личность активную, творческую, умеющую не только приобретать знания, но и эффективно применять их во всех сферах своей жизнедеятельности.

А. А. Исаев

МЕСТО ГУМАНИТАРНЫХ УЧЕБНЫХ ДИСЦИПЛИН В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ СОТРУДНИКОВ ОРГАНОВ ВНУТРЕННИХ ДЕЛ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Процесс гуманитаризации общественных явлений, связей и в целом общественной жизни закономерен и обусловлен многими объективными причинами. Человек — это не только биологический вид и не только существо разумное, он также самим своим существованием призван приносить красоту в мир, не разрушать его, а приумножать в нем прекрасное. «Красота спасет мир» — слова, сказанные великим русским писателем Ф. М. Достоевским, должны стать девизом жизни человечества.

Во второй половине XX в., когда перед человечеством с особой остротой встали глобальные проблемы, угрожающие его существованию, человек все чаще и чаще задумывается над путями их решения. Они показали, что деятельность человечества приводит не только к созиданию, но и к разрушению. Красота же никогда не приносила вред миру, природе и человечеству. Как писал В. С. Соловьев, «…эстетически прекрасное должно вести к *реальному улучшению действительности*» [1, с. 703]. Поэтому стремление к прекрасному — один из путей решения общечеловеческих, общемировых проблем. Гуманитаризация жизни общества призвана способствовать этому стремлению, тем самым помогая человечеству выживать и прогрессировать.

Сегодня гуманитарные науки заняли прочное место как в среднем, так и в высшем профессиональном образовании. Не являются исключением и учебные заведения МВД России. Такие учебные дисциплины, как «Философия», «Профессиональная этика», «Эстетическая культура сотрудника органов внутренних дел», имеют своей задачей сформировать у курсанта и слушателя определенную систему мировоззренческих, нравственных и эстетических идеалов и принципов. Необходимость существования этой системы в сознании сотрудника органов внутренних дел (ОВД) обусловлена прежде всего спецификой его профессиональной деятельности. Об этом пишут авторы учебного пособия «Профессиональная этика сотрудников правоохранительных органов»: «Любая профессия предъявляет к людям, избравшим ее, определенные моральные требования. Однако есть особый круг профессий, в компетенции которых находится жизнь и судьба человека. Это врач, учитель, воин и сотрудник правоохранительных органов. Именно к ним общество всегда предъявляло более высокие нравственные критерии» [2, с. 5]. Такая завышенная требовательность общества к личности сотрудника ОВД предполагает наличие у него *целостной сложившейся* системы норм, оценок и принципов гуманитарного характера, а не хаотичного их набора.

Задача системы профессионального образования МВД России — помочь будущим и ныне действующим сотрудникам ОВД достойно отвечать высоким требованиям, которые предъявляет к ним общество. Одним из приоритетных направлений в этой области является совершенствование боевой и физической подготовки сотрудника. Но вместе с тем не стоит забывать, что милиционер — это не робот, не машина, очищающая общество от зла и насилия. Это человек, постоянно общающийся с другими людьми. И не всегда эти люди — преступники, носители зла, нарушители общественных норм. В связи с этим авторы уже упоминавшегося выше пособия пишут: «Общение с гражданами также предполагает ряд особенностей. В каких только ситуациях не приходится бывать, с какими проблемами не приходится сталкиваться сотрудникам правоохранительных органов! Нередко от их решения при исполнении служебных обязанностей зависит судьба человека и его близких. Все это предполагает знание и понимание людей, а также способность сочувствовать чужой беде и горю» [2, с. 7].

Повседневно сталкиваясь с проявлениями жестокости, насилия, зла и несправедливости, сотрудник ОВД может прийти к мысли, что мир сам по себе жесток, и чтобы в нем выжить, также нужно быть жестоким. Противостоять таким мыслям помогут гуманитарные учебные дисциплины, преподаваемые в вузах МВД России. Философия, способствующая выработке целостного мировоззрения, отвергает представление об одномерности окружающего человека мира. Мир многообразен, и в нем кроме зла есть место добру, красоте, сочувствию, любви, состраданию и т. п. Курс этики призван совершенствовать профессионально-нравственную культуру сотрудника ОВД, которая наряду с профессионально-правовой культурой является важной составляющей общей профессиональной культуры [см. 3, с. 3]. Подтверждением это-

му стало утверждение Приказом Министра внутренних дел Российской Федерации № 1138 от 24 декабря 2008 г. «Кодекса профессиональной этики сотрудника органов внутренних дел Российской Федерации». Практические ситуации, возникающие в правоприменительной деятельности, предполагают для своего разрешения не только хорошее знание законов, но и высокую нравственность: «Нравственная культура личности помогает поступать нравственно в традиционных ситуациях, а также благодаря творческим элементам сознания способствует принятию морального *решения* в проблемных ситуациях» [4, с. 222]. Отношение к человеку как к высшей ценности — это правило должно стать главным мотивом профессиональной этики юриста: «Наиболее общим принципом правовой этики можно считать признание самоценности человека, тогда как закон и его применение представляют лишь инструментальную ценность. Право основывается на презумпции невиновности, и обвиняемый считается правонарушителем только с того момента, когда его вина в соответствии с процессуально-правовыми нормами доказана судом» [4, с. 280].

В гармоничном единстве с курсом «Профессиональная этика» находится курс «Эстетическая культура сотрудника ОВД». Это связано с внутренним родством самих категорий «этическое» и «эстетическое»: «…Издавна в общественном и индивидуальном сознании нравственное и прекрасное мыслятся как некое органическое единство… Такое взаимопроникновение двух относительно самостоятельных понятий отражает важнейшую ценностную установку, выработанную исторически развивающимся общественным сознанием: с гуманистической точки зрения прекрасным является то, что нравственно, морально, что возвышает и облагораживает человека, а нравственное не может быть признано морально-добрым, если оно внутренне не связано с прекрасным» [4, с. 429].

В своей профессиональной деятельности сотрудник ОВД нередко сталкивается с ситуацией, когда подлинную сущность порока, пошлости, насилия маскируют внешней красотой формы, манер, слов. Поэтому умение отличить подлинную красоту от красоты мнимой очень важно для сотрудника. Эстетика как наука о прекрасном способствует выработке такого умения. Истинную природу красоты можно выявить через ее отношение к добру, то есть через установление ее собственно человеческого содержания. И в этом опять проявляется тесная взаимосвязь этики и эстетики.

Подвести итог всему вышеизложенному хотелось бы следующей цитатой: «Для достаточного, а тем более высокого уровня профессионализма на современном уровне необходим интеллект и должная гражданская и профессиональная нравственность. Они делают возможным участие правоохранительных органов в формировании социального и правового государства в России» [3, с. 90]. Все вышеперечисленные качества призваны сформировать у сотрудника ОВД гуманитарные дисциплины, преподаваемые в учебных заведениях МВД России.

Литература

1. Соловьев В. С. Красота в природе // Соловьев В. С. Спор о справедливости: Сочинения. — М.; Харьков, 1999.
2. Профессиональная этика сотрудников правоохранительных органов. Учеб. пособие. — М., 1998.
3. Гранат Н. Л., Макуев Р. Х. Профессиональная культура в правоприменительной деятельности органов внутренних дел. Учеб. пособие. — М., 1994.
4. Словарь по этике. — М., 1989.

В. В. Лапно

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИНТЕГРАЦИИ АГИОГРАФИИ В СИСТЕМУ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО СТАНОВЛЕНИЯ СТУДЕНТОВ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ВУЗА

В поисках эффективных средств учебно-воспитательной деятельности педагоги все чаще обращаются к культурному наследию, справедливо полагая, что культурные ценности, пройдя испытание временем, сконцентрировали в себе духовный опыт предков и поэтому смогут наилучшим образом поспособствовать воспитанию современной молодежи.

Ярким примером этого может служить агиографическая литература. Ведь кроме религиозного и сакрального содержания она концентрирует в себе значительный педагогический

потенциал, поскольку именно в ней последовательно и подробно указан путь духовно-нравственного совершенствования человека [2].

Хотя сегодня повсеместно приветствуется приобщение современной молодежи к культурным традициям христианства, использование агиографии в качестве средства воспитания сопряжено с рядом трудностей. Это обусловлено тем, что современным педагогам малознакомы тексты житий святых и источники, посвященные научному изучению агиографии. Как следствие — отсутствие методик применения агиографической литературы в учебно-воспитательном процессе и полный (или почти полный отказ) от ознакомления школьников с житиями святых.

Сложившаяся ситуация указывает на необходимость знакомства будущих педагогов с агиографией в рамках программы профессиональной подготовки. Прежде всего это касается учителей-филологов и историков. Этому способствуют два фактора. Во-первых, светский характер современного образования предполагает изучение житий святых в курсе русской литературы как уникальных памятников славянской письменности. Во-вторых, факультативный курс «Основы православной культуры» в средних и старших классах общеобразовательной школы, как правило, преподают выпускники филологических или исторических факультетов.

В процессе исследования программного и учебно-методического обеспечения, выявлен ряд причин, усложняющих педагогическую интерпретацию агиографического наследия:

1. Студентами изучаются жития эпохи Киевской Руси, хотя агиографические произведения писались на протяжении всей истории русской Православной Церкви. Следовало бы проследить канонические и стилистические изменения русской агиографии. Тем более что жития создаются и сегодня, и в них отражается специфика современной литературы.

2. Учебная программа предусматривает изучение жития как историко-культурного источника, не акцентируя внимания на духовно-нравственном содержании произведения.

3. Ознакомление с житиями не предполагает изучения предпосылок возникновения, периодов расцвета и упадка, конфессиональных особенностей данного литературного жанра.

4. К прочтению предложены лишь русские жития несмотря на то, что агиографическая традиция присуща всей европейской литературе (причем агиография существует не только в христианстве, но и в других мировых религиях).

5. Будущие учителя не ориентированы на применение агиографической литературы в учебно-воспитательной работе.

Сложность разрешения перечисленных проблем в рамках курса «История русской культуры» и общее недостаточное внимание к житийной литературе в процессе подготовки будущих учителей приводят к выводу о целесообразности внедрения спецкурса «Агиография» (для студентов филологических и исторических факультетов педагогических университетов).

В современной интерпретации понятие «агиография» определяется как научная дисциплина, занимающаяся изучением житий святых, богословскими и историко-церковными аспектами святости. Жития святых могут изучаться с историко-богословской, исторической, социально-культурной и литературной точек зрения [1, с. 5].

С историко-богословской точки зрения жития святых изучаются как источник для реконструкции богословских воззрений эпохи создания жития, его автора и редакторов, их представлений о святости. В историческом плане жития при соответствующей историко-филологической критике выступают как первоклассный источник по истории церкви, равно как и по гражданской истории.

В социально-культурном аспекте жития дают возможность реконструировать характер духовности, социальные параметры религиозной жизни (в частности, народную религиозность), религиозно-культурные представления общества.

Жития составляют едва ли не самую обширную часть христианской литературы, со своими закономерностями развития, эволюцией структурных содержательных параметров и т. д., и в этом плане являются предметом литературно-филологического рассмотрения [3, с. 16].

В качестве учебной дисциплины агиография представляет двухсторонний интерес: как средство развития профессиональных навыков и как фактор духовно-нравственного развития студентов.

Например, для будущего филолога важно осознать, что от его исследовательской деятельности зависит возрождение и развитие традиции «житиеписания» как уникального литературного жанра. Поэтому при планировании методического обеспечения курса «Агиография» предпочтение отдавалось поисково-исследовательским методам освоения учебного материала.

К условиям эффективности изучения агиографической литературы относим:

1) системность изучаемого материала (разработка учебных программ для факультативных курсов);

2) научный подход к определенной проблеме, поднятой в изучаемом произведении;

3) получение ключевых знаний исторического, культурологического, религиоведческого и богословского характера;

4) использование значительного количества фото-, видео-, и аудиоматериалов;

5) совместное групповое обсуждение прочитанного;

6) определение путей и способов применения полученных знаний в будущей педагогической практике и повседневной жизни.

Овладение изученным материалом определяется в процессе учебной деятельности и повседневной жизни. Наиболее характерными показателями выступают:

знание текстов изучаемых произведений (тест; письменный ответ на вопрос);

участие в семинарах разного типа (выступление);

сочинение по личным впечатлениям или по проблемным вопросам;

анализ произведения (комплексный);

сопоставительный анализ двух или нескольких произведений;

написание эссе, сочинения-рассуждения;

проектно-исследовательская работа: реферат, доклад, выступления на научных студенческих кружках;

участие в научно-практических конференциях

Кроме профессионального совершенствования, спецкурс «Агиография» предусматривает развитие личностных качеств студента. Ознакомление с агиографией обусловлено тем, что именно в жизнеописаниях и творениях святых наиболее ярко определены ступени духовной жизни.

На возможный скептицизм по отношению к предлагаемой инициативе заметим, что подавляющие число украинского, белорусского и российского студенчества признает свою принадлежность к различным ветвям христианства. В то же время практически в каждой религии существует понятие «святости», и религиозная традиция хранит многочисленные сказания о людях, признанных святыми. Относительно студентов, которые признают себя свободными от любых религиозных убеждений, существует общепризнанная сентенция о том, что атеистические взгляды образованного человека не освобождают от приобщения к культурному наследию.

Литература

1. Живов В. М. Святость: Краткий словарик агиографических терминов. — М., 1994.

2. Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Дмитрия Ростовского, кн. 1—12. — М., 1991—1994.

3. Иванова М. В. Древнерусская агиография конца XIV—XV веков как источник истории русского литературного языка: Дис. … д-ра филол. наук: 10.02.01. — М., 1998.

Н. И. Мушинский

КУРС ЭТИКИ В ВУЗЕ КАК ФАКТОР ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Процессы глобализации, охватившие мировое сообщество на рубеже третьего тысячелетия, заставляют с новых позиций взглянуть на проблему формирования духовно-нравственных оснований мировоззренческой культуры современного человека, отвечающих национально-государственным интересам в сфере идеологического развития. Процесс духовно-нравственного воспитания в настоящее время приобретает интенсивный динамичный характер, в нем парадоксальным образом диалектически переплетаются противоречивые тенденции, возникает потребность взвешенного конструктивного их рассмотрения, взаимных уступок и компромиссов. С одной стороны, не вызывает сомнений необходимость возрождения национальной культуры на постсоветском пространстве, поиска критериев этнокультурной самоидентификации жителей отдельных регионов. С другой стороны, современный человек в условиях

научно-технического переворота в области средств коммуникации (с развитием спутникового телевидения, интернет-технологий, сотовой связи и т. п.) становится во многом «гражданином мира», вынужден все более широко взаимодействовать с представителями иных социокультурных общностей, искать с ними точки соприкосновения, осмысливать пути равноправного взаимоуважительного диалога и эффективного сотрудничества. В традиционных обществах носителем возвышенных духовно-нравственных идеалов были разного рода религиозные концепции, поэтому в рамках национальной системы образования и воспитания необходимо пересмотреть роль церковной организации, вернуть ей утраченное влияние в сфере формирования моральной личности, восстановить ее позитивное воздействие на жизнь социума. Вместе с тем многочисленные примеры в области борьбы мирового сообщества с практикой международного терроризма и религиозного экстремизма, активизация тоталитарных сект, действующих под псевдорелигиозными лозунгами, недавние взрывы в московском метро и другие аналогичные факты показывают, что безответственная религиозная политика вместо духовного просвещения способна привести к фанатизму и антигуманным действиям. В условиях глобализации необходима вдумчивая, взвешенная оптимизация взаимодействия Государства, Общества и Церкви, выработка совместной воспитательной стратегии в контексте актуальных задач современности.

Опыт преподавания гуманитарных дисциплин в техническом вузе показывает, что особенно важную роль в деле духовно-нравственного воспитания студентов выполняет курс «Этика», что следует из самого определения этой науки, имеющей предметом моральные отношения в обществе. К сожалению, в недавнем прошлом курс «марксистско-ленинской этики» часто демонстрировал нетерпимое отношение к религии и церкви; выполняя задачи коммунистической идеологии, видел в них своих конкурентов; «моральный кодекс строителя коммунизма» декларировал возвышенные ценности всеобщего объединения на основе свободного творческого труда, однако на деле часто становился источником дальнейшей конфронтации по классовому признаку. С окончанием «холодной войны» идеологическое противостояние уходит в прошлое, однако стремление изъять курс этики из вузовской программы представляется явно преждевременным: современность формулирует новые задачи, значение духовно-нравственного воспитания вновь возрастает и усиливается.

В настоящее время содержание курса этики эффективно трансформируется адекватно изменившимся социокультурным реалиям: на первый план выходит не идеологическая, а информационно-образовательная и воспитательная функция. Преимущество курса «Этики» состоит в том, что относясь к светским гуманитарным дисциплинам, эта наука поднимается над культовыми различиями отдельных религиозных конфессий, лежащими в основе дифференциации людей по признаку «свои — чужие (иноверцы)». Находясь вне религиозного культа, этика получает возможность углубленно анализировать духовно-нравственную составляющую различных религий, находить между ними точки соприкосновения, показывать, что все они в конечном итоге разными способами призывают к доброте, справедливости и милосердию. Исторически этика сформировалась задолго до появления монотеистических религий, именно нравственные идеи античных мыслителей Сократа, Платона, Аристотеля, последователей стоицизма во многом способствовали успеху христианской проповеди; многие христианские апологеты видят в них своих прямых предшественников. Изучение этики как особой науки позволяет обеспечить широту охвата нравственной проблематики, системность и соразмерность изложения материала.

В современной интерпретации программа этики включает в себя рассмотрение всего многообразия теорий морали в их историческом становлении и развитии (в отличие от естественнонаучных дисциплин, этические концепции прошлого не теряют своей актуальности, поскольку затрагивают фундаментальные потребности человеческого бытия; периодически наполняются новым содержанием в контексте глобальных проблем современности; их положения могут использоваться авторитарными сектами и деструктивными культами, поэтому будущий технический специалист еще на студенческой скамье должен ознакомиться со всем разнообразием мнений, подходов и точек зрения, чтобы они впоследствии не казались ему «истиной в последней инстанции»). История этики рассматривает процесс становления морали как формы общественного сознания в рамках первобытного общества (на основе принципов талиона и табуации), развития ее на протяжении разных эпох и периодов времени, связь с социокультурными и экономическими детерминирующими факторами, а также — возникновение теории морали («практической философии») как особой отрасли научного

знания. Подробно анализируется содержание этико-философских теорий древнего Востока, связанных с такими религиозными системами, как, например, конфуцианство, даосизм в Китае или буддизм, брахманизм в Индии, подчеркивается их стремление к преемственности культурных традиций, духовному самосовершенствованию, укреплению уважительного отношения к старшим. Подробно исследуются натуралистические и религиозно-идеалистические концепции античности, ставшие основой пифагорейской магии чисел в ее нравственно-философском преломлении (последующие реминисценции которой можно обнаружить в христианском учении о Единосущной Троице); «эристики» софистов и «майевтики» Сократа; «аретологии» (теории «добродетели») Аристотеля и учения Платона об «идеальном государстве»; «апатии» стоиков и «атараксии» эпикурейцев. Становление христианской теории морали расматривается на основе вычления положительных духовно-нравственных аспектов различных конфессий в их диалектическом взамодополнении: *патристики* (как этико-философской основы православия) с ее проповедью всеобщей любви, веры в Божье милосердие и опорой на раннехристианские традиции; католической *схоластики* с ее стремлением укреплять религиозную мораль с помощью рационально-логических доказательств; немецкой *мистики*, созревшей на рубеже позднего Средневековья и Нового времени в качестве идеологической основы «протестантской этики труда» и «свободы совести», опирающейся на индивидуальную религиозную веру. Затрагивается также *этика ислама*, раскрывается позитивное нравственное содержание откровений Корана и законов шариата. Религиозные подходы прослеживаются также в их современном преломлении: нравственные искания русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. (В. Соловьев, Н. Федоров, Л. Толстой, Ф. Достоевский, Н. Бердяев и др.); неотомизма (Папа Римский Иоанн Павел II) и неопротестантизма. Вместе с тем упоминаются светские теории морали, возникшие на протяжении нового и новейшего периода: «разумный эгоизм» и «утилитаризм» эпохи Просвещения, кантовский «категорический императив» и объективно-идеалистическая система Гегеля, современные учения экзистенциализма, прагматизма, постмодернизма и др. Особое внимание уделяется становлению этики национального возрождения в послереволюционный период на территории Беларуси (А. Станкевич, В. Самойло, М. В. Довнар-Запольский и др.). Все это позволяет учащимся выработать объективный взгляд на развитие морали и этики в их историческом развитии, приобщиться к достижениям великих мыслителей, осознать их отношение к актуальным проблемам общественной жизни, повысить тем самым свой духовно-нравственный потенциал.

Курс этики содержит и более прикладные аспекты: рассматривая на семинарских занятиях фундаментальные категории добра и зла, справедливости, долга, совести, чести и достоинства, счастья и смысла жизни, студент учится самостоятельно осмысливать проблемы морали, связывать их со своей специальностью. Изучая основы профессиональной этики инженера, делового общения и этикета на рабочем месте, вырабатывает в себе добросовестное отношение к труду, формирует активную жизненную позицию. Тем самым этика эффективно выполняет функцию духовно-нравственного воспитания на основе отечественных культурно-исторических и религиозных ценностей.

А. Н. Ерыгин

ПРОБЛЕМЫ И ПРЕДПОСЫЛКИ ПРЕПОДАВАНИЯ ОСНОВ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ В ВУЗЕ

Как «азбука — начало и основание всего книжного учения, — пишет святитель Тихон Задонский, — так и смирение — начало и основание христианских добродетелей. Без этого всякое духовное созидание нарушается и падает … А чтобы успешно учиться смирению, надо учиться познавать себя и свою бедность» [1, с. 324]. Итак, в нашем существовании две стороны: жизнь, здравие, обучение, культура, то, что ведет всех людей без различия через земную дорогу от рождения до смерти; вторая же, духовная, сторона имеет иную динамику и иной смысл. И этот смысл — спасение. И здесь не культура и обучение в центре, а церковь и просвещение. Ибо только духовное просвещение человека — таинство крещения и причастия — мистическим образом обеспечивает его спасение. Следовательно, культура и обучение — вещь относительная, духовная жизнь в Церкви — абсолютная. Но почему так? Святитель Тихон Задонский отвечает на этот вопрос: «Был человек подлинно блажен, но потерял

свое блаженство. Был подобен Богу, по образу Божию и по подобию сотворен, но сравнялся с несмысленными скотами и уподобился им (Пс 48:21). Был нетленен, но сделался тленным …Был премудр, но сделался безумен …Был прекрасен, но сделался безобразен …Был храмом и жилищем Святого Духа, но сделался обиталищем нечистых духов. Был господином и обладателем, но сделался рабом и пленником» [1, с. 326].

Но тогда — спрошу риторически — где же находимся мы, собирающиеся не то, чтобы *христианскому благочестию* учить дошкольников, школьников и студентов (обучение религии всегда останется за батюшками, за Церковью), но где мы, *собирающиеся преподавать* основы православной культуры, напоминать о наших прекрасных отечественных традициях, давать хотя бы некоторые знания о христианской религии, — где мы в действительности как не в тюрьме, в ссылке или, по крайней мере, на чужбине, далеко от родного Отечества?! А человек на чужбине, пожалуй, ничего не хочет больше как найти путь к возвращению на Родину или хотя бы получить из дома письмо.

Современник святителя Тихона Задонского, странствующий философ Г. С. Сковорода, горько ощущая «плен» мира, учил поиску путей познания мира и самопознания для достижения главной цели — опознания своей «сродности», Божьего назначения в себе самом. И полагал, что иного пути, кроме заключенного в Слове Божием (в Священном Писании), для возвращения к Богу у человека нет. Библия — получается — и есть самое ценное собрание писем-вестей с Родины для тех, кто до сих пор на чужбине, в ссылке. В этих письмах символически указывается на путь возвращения в Отчий дом.

Два приведенных образа представляются важными указаниями из прошлого для нас, людей уже XXI столетия, вновь ощутивших вечный Божий призыв, хотя и в ситуации, отчетливо диктующей необходимость нового воцерковления общества и культуры. Их важность — в их невероятной удаленности и отдаленности от нас, причем не во времени, а сущностно, по смыслу. И религиозная, и философская мысль XVIII в. — плод времени, последовавшего за лавиной «петербургского переворота» (термин прот. Георгия Флоровского), уносившей, как казалось, русскую религиозно-церковную жизнь вслед за общей ее секуляризацией на пути реформации и обмирщения. Но ни Тихону Задонскому, ни Г. С. Сковороде и на мысль не могло прийти то, что случилось с Церковью и Россией после революционной бури начала XX в. Принимаясь за великое дело христианского просвещения через школу и вузы современной молодежи — даже на косвенных путях ее ознакомления с азами православной культуры и истинных духовно-нравственных ценностей, мы должны всерьез понимать размеры и масштабы произошедшего разрыва с прошлым в народной жизни.

И все же. Сеятель сеет семя — и сеет его не только на доброй земле, но и при дороге, и на каменистой почве, и на поле с корнями многочисленных и могучих сорняков. Всегда есть возможность и повод принести и пронести христианскую правду. Путь изучения и преподавания основ православной культуры — пусть относительно скромная, но сегодня предельно значимая возможность. Возможность, впервые обозначившаяся в XVIII в., когда рядом с фигурой святителя Тихона Задонского, проложившего путь развития христианской *церковной* философии, обозначился его светский двойник, открывший дорогу для христианской философии *свободного индивидуального поиска*. На этом светском пути русской религиозной философией XIX—XX вв. были заложены предпосылки, позволяющие нам сегодня ставить вопрос о возможности основ православной культуры в светских учебных заведениях. По поводу перспектив сегодняшнего дня в усилении церковно-государственного сотрудничества и в целом, и в отношении вопроса о светском изучении религиозно и ценностно окрашенной истории и культуры в самостоятельной и ориентированной на науку системе образования отметим следующее.

Эксперимент в России начинается сегодня с четвертого класса в школе. Однако трудно судить, в каком виде начатое дело дойдет до выпускников школ, а может быть, и студентов. Да и вообще хорошим философско-методологическим тоном считается одновременное, разовое начало, когда собственно начальный и собственно конечный пункты между собою увязаны, хотя бы в самом общем плане. Еще яснее эта правда христианину, знающему, скажем, в отношении нас самих, живущих на Земле, что «в начале сотворил Бог небо и землю». Иными словами: пока за Светом последовало Небо, а за ним Земля, а потом и светила со звездами, да и все наполнение Вселенной, т. е. пока шел процесс Великого Шестоднева, — начальная и конечная формы творения уже подразумевались вместе. И преподавание основ православной культуры станет со временем ясным и понятным системным образованием. Но пока вся

эта программа только предполагается, две вещи должны быть особенно ясными — ее начало (четвертый класс) и ее конец (первокурсник или второкурсник). Это накладывает особую печать на введение вузовского изучения основ православной культуры.

Я бы предложил для начального осмысления в решении указанной задачи такой перечень вопросов: 1) о четком разграничении обучения детей, школьников и студентов *религии* (вне рамок образовательной программы) и изучения культурологических и религиоведческих курсов, включая «основы православной культуры»; 2) о целесообразности и путях расширения в настоящее время апробированной системы изучения «основ православной культуры» в школе через введение в вузах соответствующего культурологического курса для студентов; 3) о совершенствовании системы подготовки и переподготовки преподавателей курса «Основы православной культуры» и других религиоведческих и культурологических курсов.

В заключение коснусь рассматриваемого вопроса более теоретическим образом. Сегодняшняя ситуация есть совокупность значимых обстоятельств, предельно нагруженных смысловым содержанием и архитектоникой, возникающих из соприкосновения христианства и науки. А суть ситуации в том, что предельно «онаученное общество» (термин М. К. Петрова) с какого-то момента вступает на путь своего самоотрицания. И не в отрицании проявлений видимой стороны науки дело, хотя в методологии и культуре постмодерна и это представлено. Наука настолько утверждает свой стиль, свой способ познания и мысли, что оказывается в положении отрицания, перечеркивания своих базисных мировоззренческих и ценностных предпосылок. «Исследование природы понималось …прежде всего как стремление постичь Божественный Замысел. Бог даровал людям две книги — Библию, в которой изложено слово Творца, и «книгу природы», изучая которую человеческий ум поднимается к пониманию того, что за красотой, гармонией, целесообразностью и согласованностью мироздания обязательно должен быть Тот, Кто его создал» [2]. М. К. Петров еще в обстановке марксизма и атеизма разъяснял, что только сотворение Богом мира по слову, а человека — еще и по образу и подобию Божьему (это делало его разум однороным Божественному интеллекту) означало принципиальную возможность научного познания природы, а через природу — самого Творца [3, с. 75—78]. И вот сегодня наука, отказавшись от исходных религиозных устоев своей возможности, оказывается бессмысленно-бесполезной в своем невероятном многообразии, хотя и предельно масштабными практическими следствиями познания.

История вообще — великая тайна. Она совершается нами, действиями людей. Но она то отходит от Бога, то приближается к Нему. Европа, еще вчера христианская цивилизация, сегодня даже не упоминает о христианских истоках своей культуры. Россия, еще вчера атеистическая, сегодня устремляется к Богу и хочет знать христианские истоки и основания своей истории, своего настоящего и будущего.

Литература

1. Святитель Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое. — Задонский Рождество-Богородицкий монастырь, 2009.

2. Игумен Иоанн (Экономцев). Православие и наука на пороге третьего тысячелетия [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.dubus.by/modules/myarticles/article_storyid. Дата доступа: 27.05.2010.

3. Петров М. К. Философские проблемы «науки о науке». Предмет социологии науки. — М., 2006.

Н. А. Бочарникова, А. В. Чернышева

ФОРМИРОВАНИЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНО-НРАВСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ БУДУЩИХ СПЕЦИАЛИСТОВ СОЦИАЛЬНОЙ СФЕРЫ

Программа стабилизации и развития образования в России выдвигает задачу становления духовно-нравственных ценностей у подрастающего поколения как одну из приоритетных задач образовательной системы на всех ее уровнях.

Министр образования и науки Российской Федерации А. А. Фурсенко в докладе о приоритетных направлениях развития российского образования подчеркнул: «Мы должны перестать стесняться духовных исканий. Усилия, направленные на патриотическое воспитание молодежи, противодействие наркомании, экстремизму, социальному инфантилизму и другим порокам, будут эффективны только тогда, когда будут опираться на духовные ценности» [7].

Обострение ряда глобальных проблем жизнедеятельности человека в России конца XX — начала XXI в., создание широкой государственной системы социальной защиты населения, осознание учеными и практиками необходимости исследования социальных аспектов образования, оптимизации его стратегии потребовали массовой подготовки специалистов социальной сферы, повышения качества этой подготовки.

Особенность социальной работы как гуманистической деятельности, суть которой состоит в гармонизации социальных отношений, приведении их в соответствие с требованиями современного цивилизованного общества, повышении их гуманности, укреплении связей между отдельными личностями, группами, находящимися в трудной жизненной ситуации, и государством в целом, в оказании материальной, юридической, психологической форм помощи, поставила проблему подготовки социальных работников, потребовала научного обоснования целостной системы социального образования, актуализировала вопросы поиска оптимальных форм не только повышения профессиональной компетентности специалистов социальной сферы, но и их личностного развития.

Социальные работники — специалисты широкого диапазона деятельности, направленной на нужды конкретного человека, семьи, группы людей. Такое положение формирует заказ общества, который находит свое отражение в квалификационных и этических стандартах специалиста, в комплексной системе подготовки социальных работников, обеспечивающей необходимую профессиональную компетентность и развитие духовно-нравственных качеств [2, с. 179].

Нравственное воспитание — важнейшая сторона многогранного процесса становления личности, освоение индивидом моральных ценностей, выработка им нравственных качеств, способности ориентироваться на идеал, жить согласно принципам, нормам и правилам морали, когда убеждения и представления о должном воплощаются в реальных поступках и поведении. Формирование духовно развитой личности требует усилий со стороны людей, и эти усилия направляются как на создание материальных возможностей, объективных социальных условий, так и на реализацию открывающихся на каждом историческом этапе новых потенциалов для духовно-нравственного совершенствования человека. Необходима организация систематического, базирующегося на знании и учете объективных закономерностей развития личности, процесса воспитания, который служит необходимой и всеобщей формой этого развития.

Значимость научных знаний о нравственной культуре особенно возрастает в эпохи деформации культурных традиций и дискредитации идеологических устоев общества. Неизбежное в этих условиях нарастание новых представлений о формах проявления добра и зла в значительной степени разрушает существовавшие ранее нравственные идеалы и моральные критерии оценок поведения людей и стимулирует у них проявление растерянности или вседозволенности. В то же время этот процесс обогащает конструктивный потенциал нравственной культуры, что представляет для науки особый интерес [3, с. 15].

Различные аспекты профессионально-нравственной подготовки рассматриваются в трудах отечественных (В. А. Адольф, Э. А. Гришин, С. Б. Елканов, В. В. Емельянов, В. В. Игнатова, И. Ф. Исаев, Н. Б. Крылова, Н. В. Кузьмина, А. И. Мищенко, К. М. Левитан, В. А. Сластенин, И. И. Чернокозов, И. Ф. Харламов, Е. Н. Шиянов, А. И. Щербаков и др.), а также зарубежных ученых (Р. Буш, Б. Кауфман, О. Жермене, Е. Мелби, П. Петере, Ж. Троншер и др.).

С развитием той или иной профессии формируются профессиональные нормы, правила, требования по отношению к представителям данной сферы деятельности. Эти требования включают в себя и необходимые знания, умения, навыки, и определенные личностные качества, нормы отношений к различным составляющим профессиональной деятельности. Все это отражается в содержании профессиональной культуры, которая представляет собой степень овладения данными нормами. Составляющей профессиональной культуры является этическая культура, в которой закреплены нравственные требования к личности специалиста. Профессионально-этическая культура полифункциональна.

Профессионально-нравственная культура специалиста социальной сферы является единством процессов создания профессионально-нравственных ценностей и их освоения (выполняет аксиологическую функцию) и представляет собой систему профессионально-нравственных качеств, являющихся регулятором социальных отношений (выполняет регулятивную функцию).

Профессионально-нравственная культура социального работника выполняет и нормативную функцию. Профессиональные нормы закреплены в профессионально-этических кодексах и подлежат неукоснительному исполнению. Существуют также и представления о том, как принято поступать, т. е. нравы, которые определяются культурно-историческими условиями и особенностями среды, коллектива.

Профессионально-этическая культура социального работника реализует и воспитательную функцию через формирование качеств личности, через образ жизни социального работника и всех участников профессионального взаимодействия и представляет собой систему важных нравственных ценностей, ставших внутренними убеждениями личности. Непременным условием успешной реализации профессионально-нравственной культуры является владение технологией профессионального взаимодействия и общения. Объективными показателями наличия профессионально-нравственной культуры могут служить и определенные качества личности, и поведение, согласованное с требованиями профессионально-этического кодекса [1, с. 56].

Таким образом, профессией социальный работник можно овладеть лишь на индивидуально-личностном уровне, т. е. профессиональную подготовку специалиста необходимо ориентировать на формирование его личности.

Без внедрения знаний, умений и навыков в практику нельзя рассчитывать на способность выпускника вуза выполнять свои профессиональные обязанности; не обладая нравственными качествами, социальный работник не может пользоваться доверием клиентов. Педагогические приоритеты и ценности меняются и, вероятно, будут меняться и в будущем. Однако сегодня для специалистов социальной сферы как профессионалов, способных разрешать или смягчать кризисные ситуации, необходимо, чтобы формирование профессиональных ценностных ориентаций в процессе обучения и воспитания в вузе были смещены на развитие и саморазвитие духовно-нравственных качеств личности, ее культуры.

Литература

1. Сластенин В. А., Исаев И. Ф. Профессионально-педагогическая культура преподавателя высшей школы как объект теоретического исследования // Теория и практика высшего педагогического образования: Межвуз. сб. науч. тр. — М., 1993.

2. Тетерский С. В. Введение в социальную работу: учеб. пособие. — М., 2002.

3. Франц А. С. Нравственная культура: стратегия исследования идеального образа. — Екатеринбург, 2005.

4. Тезисы доклада министра образования и науки Российской Федерации А. А. Фурсенко «Об итогах деятельности Министерства образования и науки Российской Федерации в 2006 году и задачи на 2007 год» на итоговой коллегии 30 марта 2007 года [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.vestnik.edu.ru/min0807.html. — Дата доступа: 27.05.2010.

Н. М. Селезнева

О НРАВСТВЕННОЙ ЦЕННОСТИ ЮРИДИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

При подлой душе ученость хуже невежества.
Народная поговорка

Слово «образование» происходит от слова «образ». «Образ» человека, описывающий то, каким он должен стать, лежит в основе любой образовательной системы. Отсутствие образа — это «безобразие» или уродство. Образование всегда имеет дело с целенаправленным изменением, точнее — с развитием, так как изменение происходит в заданном направлении. Наличие нравственной составляющей в процессе образования является одним из важнейших предназначений любой высшей школы. В то же время снижение или отсутствие нравственных ценностей в современном юридическом образовании приводит к непоправимым последствиям. Слишком велика цена юридических ошибок! Ведь от решений юристов, облеченных властью, в лице судей, прокуроров, следователей и др. зависят судьбы людей, уважение к власти и закону. Чуть ли не каждый день в СМИ сообщается об очередном преступлении, совершенном работником правоохранительных органов. А ведь именно отсутствие нравственных качеств порождает «евсюковых», «оборотней в погонах», коррумпированных судей и проку-

роров. Вот почему современный юридический вуз должен служить не столько для подготовки профессионального специалиста, сколько для развития нравственной составляющий личности и именно на преподавателе лежит колоссальная ответственность перед Богом и людьми за воспитание студентов.

Следует признать, что одной из причин нравственной деградации нашей молодежи является катастрофический упадок нравственности всего общества как результат десятилетий государственного атеизма. Отказ от православных ценностей, духовный вакуум, отсутствие идеалов, растление и жестокость с экранов телевизоров заполняются призывом к наслаждениям и вседозволенности. По мнению Патриарха, «сегодня, когда телевидение доносит до нас совершенно страшные картинки жуткого поведения молодых людей, убивающих других только потому, что у них иной цвет кожи или разрез глаз, мы спрашиваем себя: как же мы докатились до такой жизни»…

Что же можно сделать для решения этих проблем нравственного формирования студента и приостановления разрушительного процесса расчеловечивания?

1. Следует признать, что важнейшей целью современного юридического образования и одной из приоритетных задач общества и государства является воспитание нравственного, ответственного, инициативного и компетентного специалиста. Подход к духовно-нравственному воспитанию на федеральном уровне должен быть подкреплен фундаментальной базовой системой духовно-нравственного воспитания на уровне отдельных учреждений, работающих для молодежи.

2. Юридическое образование должно формировать высокое нравственное и правовое сознание, гуманизм, чувство справедливости, принципиальности и неподкупности. Высшее образование предполагает не только профессионализм, но в идеале и интеллигентность. Характерными особенностями русской классической интеллигенции считались гуманизм, служение истине и народу. И в наше время интеллект без этих нравственных начал может быть направлен на любые, даже антигуманные цели. Поэтому высокая духовность, гуманность, порядочность, обязательность должны стать неотъемлемыми качествами любого выпускника.

3. Главным воспитательным фактором является семейное воспитание. Государство должно осознать, что без института семьи не будет и государства.

4. Необходимо остановить оказание так называемых «образовательных услуг» непрофильными вузами и приостановить коммерциализацию юридического образования.

5. Важно обеспечить качественный отбор студентов при поступлении, а в процессе обучения определять соответствие будущей профессии.

6. Для формирования представлений о духовно-нравственной ценности личности, семьи, общества необходимо преподавание курса основ православной культуры и светской этики на всех уровнях образования. Закрепляться эти знания должны конкретными добрыми делами, социально-благотворительными акциями, проводимыми в процессе регулярной учебно-воспитательной работы.

7. Не должно быть расхождения между профессиональными и личными качествами преподавателя. Подготовленность педагогов к осуществлению процесса духовно-нравственного воспитания является непременным условием его эффективности. Вместе с тем, в педагогических вузах система подготовки будущих учителей к духовно-нравственному воспитанию детей, молодежи и взрослого населения еще не сложилась. В среде преподавателей, администрации вузов, среди сотрудников разных категорий нет сегодня единого отношения к этой проблеме. Иные из коллег вообще отрицают свои воспитательные задачи и ограничивают взаимоотношения со студентом только обучением.

Писатель В. Распутин сказал, что «Россия теряет свою славу. А что это — Россия? Это люди». Поэтому все мы обязаны понять, что вне православного воспитания, без обращения к духовным национальным ценностям — нет спасения. Духовно-нравственное воспитание необходимо рассматривать в системе приоритетов образовательной деятельности всех вузов.

2.5. ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ: ПОИСК ОПТИМАЛЬНЫХ ПУТЕЙ РЕАЛИЗАЦИИ

Н. Н. Карпицкий, Г. М. Тарнапольская

ДУХОВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ РУССКОЙ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Пришедшее на Русь из Византии христианство породило русскую средневековую культурную и эстетическую традицию, духовные корни которой оказывают влияние на общественное сознание и в современной России. Вместе с религией было заимствовано и религиозное искусство, главными элементами которого были иконопись, духовные песнопения и литература, строительство храмов. Однако византийское наследие на Руси поверглось переосмыслению и трансформации под влиянием славянского мироощущения, на основе чего была создана собственная традиция религиозного искусства.

Византийцы были наследниками античной культуры, элементы которой они передали и славянам. Античное осязательно-пластическое мироощущение очень хорошо соотносилось с конкретным мироощущением славян, а античное понимание мира как «космоса», т. е. «украшенного» совпадало со славянским. Однако между этими интуициями существуют большие различия: греки понимали украшенность космоса как его телесную оформленность, а славяне — как орнаментированность, узорность. В соответствии с такой эстетической ориентированностью переосмыслялись любые культурные заимствования, в том числе и религиозное искусство, которое по своей природе символично.

Чтобы описать специфическую эстетику иконы вообще и русской иконы в частности, следует представлять себе, что такое икона и какие эстетические требования предъявляются к ней, в соответствии с которыми она была именно иконой, а не просто картиной на религиозную тематику. Е. Н. Трубецкой назвал икону «умозрением в красках», однако, точнее было бы сказать, что это «догмат в красках». Традиция иконописания была соборной и каноничной. Это означает, что икона, как и догмат, должна была отвечать, прежде всего, представлениям всей церкви, а не вкусам и видению отдельных иконописцев. Образ должен соответствовать тому, что именно изображалось, а изображались на иконе личности святых, Христа и Девы Марии, воплощенные в теле. Предъявляемое к иконе требование соответствия образа изображаемому было основным. Как можно более точное сходство образа с оригиналом имеет сакральное значение, так как именно оно является гарантией действительного наличия в образе свойств изображенной личности. Понятно поэтому, что с натуры иконописцы не писали — они изображали именно сам оригинал. И поскольку икона — это символ, несущий на себе энергии оригинала (способности творить чудеса, отвечать на молитвы и т. п.), постольку возможно поклонение иконе. В поклонении иконе верующий вступает в общение с личностью изображенного.

В лице талантливых византийских мастеров русские иконописцы имели учителей, обладающих своим оригинальным стилем письма, и под их влиянием очень скоро выработали собственную традицию. Византийские иконы более торжественны, строги, монументальны. В них воплощается чувство несоизмеримости дольнего мира с горним. Для русских икон более всего характерен аспект радости, наслаждения духовной красотой, поэтому они светлы, утонченны, даже изящны, особенно иконы Андрея Рублева.

Поскольку характеристикой «божьего мира» вообще и «святой Руси» в особенности была их украшенность, то эта украшенность считалась и основным достоинством всякого произведения искусства. Ни о какой естественности или безыскусности русская средневековая эстетика не подозревала. Любая вещь по возможности должна быть искусно украшенной, что в особенности относилось и к предметам религиозного культа. В каноническом иконописании для декора места мало, но икона как вещь оформлялась богатым окладом и ризами из золота или серебра с очень обильным и детальным орнаментом и драгоценностями.

Орнаментализм эстетического восприятия породил и особую традицию в зодчестве. Поначалу храмы строились в византийском силе: строгие чистые линии, простота внешнего оформления, чаще всего белые стены, простой полусферический купол. Со временем оформление постройки становилось все более изощренным. Здание задумывалось и исполнялось как украшение пространства — это была его основная эстетическая функция. Все линии и швы здания тщательно декорировались резьбой и росписью. Стремление выделить здание из окружающего пространства привело к тому, что оно само целиком превращалось в орнамент.

Как показал В. В. Бычков, подобное уклонение в орнаментализм происходило и в сфере словесного искусства. «Плетение словес», которому с удовольствием предавались русские авторы, и которое частично было заимствовано из византийской, и через ее посредство из античной риторики, обладало, однако, своей особой спецификой [1, с. 36]. Если риторика возникла в античности как способ диалога, искусство убеждать, и была «близнецом» философии, а риторические фигуры и украшения служили сетью, улавливающей ум собеседника с помощью доставляемого ими удовольствия [2], то на Руси от риторики даже византийского стиля мало что осталось. Само «плетение словес» есть одно из выражений архетипа загадки, особенно употребительной в период архаики. В Византии с помощью «плетения словес» не описывали и не называли, а загадывали смысл [3, с. 146]. Читатель или слушатель должен был разгадать его, получив при этом особое эстетическое удовольствие от узнавания загаданного смысла. На Руси же речь просто декорировали. Предельным случаем такого декорирования могут служить особые певческие приемы, заключающиеся во внесении внутрь распеваемого текста отдельных слогов, не несущих никакой смысловой нагрузки. Эти привнесения значительно затрудняли понимание смысла распеваемого текста, что, однако, певцов вовсе не смущало.

К этому же явлению можно отнести и сохраняющийся поныне особый язык богослужения — церковнославянский. Давно уже ставший непонятным основной массе верующих, он воспринимается ею как сакральный язык литургической реальности, как символ правой веры, отличающей православных от всего остального мира, и создающий ощущение близости к истокам этой веры. То, что смысл богослужения при этом плохо понимается, а иногда даже искажается, уже никого не интересует. Зато в полной мере сохраняется его декоративно-символическое значение.

Вся материально-культурная деятельность в целом и религиозное искусство в частности воспринимается как декоративное украшение жизни человека и среды его обитания. Однако это украшательство всегда было слабо связано с содержанием и носило внешний, искусственный характер. Если в иных культурах декор органически вписывается в окружающую среду или в преобладающий на данный момент общий эстетический стиль, то в русской культуре декор всегда господствует над средой и не подчиняется никакому стилю. Это приводило к гипостазированию декора, т. е. наделению его самостоятельной онтологической сущностью, подменяющей подлинную реальность.

Поскольку для русских важнее сакральная значимость языка самого по себе, чем выраженные на этом языке смыслы, то мало кто обращает внимание на смысловое содержание богослужения на малопонятном ныне церковнославянском языке. Точно также онтологизируется не только религиозная, но и светская символика, при этом борьба идей превращается в борьбу символов. Русские всегда были склонны к самопожертвованию ради символов. При этом слабым местом русского культурного самосознания всегда оставалось несоответствие между символами и самой жизнью. Стоит указать на это несоответствие, и в ответ получаешь раздражение, агрессию и обиду. Примером тому может служить неадекватно агрессивная реакция общественности на Петра Чаадаева после публикации его письма, в котором указывалось на несоответствие духовных претензий русских культурно-историческим реалиям. П. Чаадаев оказался настолько неприятным фактором в общественном сознании, что его пришлось трансформировать в нечто прямо противоположное, а именно — в наследие русской традиции, которым следует гордиться.

Понять современную ситуацию в России можно только с учетом восприятия, ориентированного на декоративность. Выразительность символов в русском сознании воспринимается как указание на их истинность. Когда же несоответствие символа и реальности уже становится невозможным игнорировать, то фанатичная преданность сменяется столь же фанатичной непримиримостью. Этим объясняется, в частности, традиционный для русской общественной жизни максимализм.

Литература

1. Бычков В. В. Эстетика: Учебник. — М., 2004.
2. Аверинцев С. С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Античная поэтика. Риторическая теория и научная практика. — М., 1991. — С. 3—28.
3. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1997.

Г. М. Никитин

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКТОР В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ

Современное российское общество переживает в настоящее время духовно-нравственный кризис, являющийся отражением, произошедших в общественном сознании и государственной политике перемен. Духовно-нравственный кризис порождает кризисные явления в политике, экономике, социальной сфере России.

Художественное образование включает конкретного человеческого индивидуума в пространство общественно значимых ценностей, одновременно формирует универсальные модели поведения и ценностные установки и способствует усвоению значимых общечеловеческих ценностей.

Художественное образование является сферой формирования «вечных ценностей» и «вечных смыслов», поэтому его в полной мере можно рассматривать как область формирования «Человека морального или нравственного».

Именно, художественное образование может изменить негативные тенденции в духовной и нравственной сфере всего человечества, «прочертить» прогрессивные жизненные ориентиры и указать критерии необратимой нравственной деградации современного человека.

Функционирование художественного образования обусловлено различными факторами и условиями существования современного общества: экономическими, политическими, социальными, культурными.

Спасением в преодолении духовно-нравственного кризиса в России может стать восстановление и распространение традиционной (то есть, отечественной) духовно-нравственной культуры.

Под «духовно-нравственным воспитанием» понимается процесс содействия духовно-нравственному становлению человека, формированию у него нравственных чувств, нравственного облика, нравственной позиции, нравственного поведения.

В России духовно-нравственное воспитание традиционно содействовало духовно-нравственному становлению человека на основе православной культуры.

Любовь, вера, надежда — православные идеалы человека и общества обладают несомненными воспитательными ценностями.

Естественно, что методологической основой духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения в России становятся традиции православной культуры, представленные в культурно-историческом, нравственно-этическом и этнокультурном аспектах.

Духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения совмещает в себе следующие важные факторы: духовное просвещение; «духовную безопасность», нравственную, профессиональную и жизненную позицию.

Сегодня необходимо: во-первых, активизировать духовное, культурное и нравственное сознание людей; во-вторых, повысить уровень нравственной воспитанности подрастающего поколения; в-третьих, создать систему общественного духовно-нравственного воспитания; в-четвертых, укрепить социальный институт семьи;

Создание системы духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения необходимо для духовного возрождения России, возвращения поколению XXI века православной веры, свободы, семьи.

Литература

1. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. — Спб., 1893. — Т. 1.
2. Левшина И. С. Как воспринимается произведение искусства. — М., 1983.
3. Никандров Н. Д. Россия: ценности общества на рубеже XXI века. — М., 1974.
4. Овсянников М. Ф., Куликова И. С., Карцева Е. Н. Эстетика, искусство, человек. — М., 1977.
5. Протоиерей Евгений Шестун. Православная педагогика. — М., 2001.
6. Священник Александр Ельчанинов. Записи. — М., 1996.
7. Ушинский К. Д. О нравственном элементе в русском воспитании. — Спб., 1894.
8. Философский энциклопедический словарь. — М., 1989.

Э. Д. Чагдурова, А. Д. Очиров

РАЗВИТИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ ЛИЧНОСТИ В ПРОЦЕССЕ ОБУЧЕНИЯ В ВЫСШЕМ УЧЕБНОМ ЗАВЕДЕНИИ

Проблема становления личности и ее адаптации к миру современной культуры относится к числу «вечных» проблем, решение которых волновало человечество во все времена. Однако на современном этапе развития общества эта проблема выходит на лидирующие позиции. Причин этому может быть названо несколько, и среди них к самым очевидным относятся процессы формирования глобальной культуры, влекущие за собой сопротивление вестернизации в виде обособления национальных культур или творческой переработки достижений и ценностей западной культуры в соответствии с собственными традициями и ценностями. Кроме того, быстрые темпы модернизации всех социальных институтов, традиционно влияющих на воспитание, образование и обучение подвергают многочисленным рискам сам процесс формирования личности будущего общества.

Именно поэтому нас интересует, как можно в процессе осуществления вузовского образования влиять на сам процесс становления человека, трансляции ему необходимых и достаточных культурных образцов, знаний, норм, традиций и идеалов. Являясь результатом не только образования и воспитания, самообразования и самовоспитания, но и воздействия множества других факторов, образ культурного человека — явление историко-этническое. В разные эпохи у каждого народа в условиях той или иной цивилизации существуют свои идеалы культурного и образованного человека. Современная эпоха вырабатывает образец, в соответствии с которым специалист любого направления должен обладать высокими этическими принципами, моральной интуицией, развитым эстетическим вкусом и ориентироваться в мире художественной культуры.

Образование позволяет удовлетворять культурно-образовательные потребности населения страны, формируя матрицу такого заказа. Отвечая потребностям времени, современное образование не только возродило в качестве образовательных дисциплин этику, эстетику, логику, религиоведение в образовательных системах разного уровня и типа, но и способствовало появлению культурологии как учебной дисциплины.

Однако преподавание этих, важнейших для личностного становления молодого человека, дисциплин осуществляется в рамках блока ГСЭ, достаточно жестко регламентированного в количестве часов, что намного ограничивает возможности в изучении и преподавании этих курсов. То есть, на лекционные и семинарские занятия отводится минимальное количество времени, в течение которого преподаватель должен на высоком уровне преподнести материал, а студент — усвоить определенный объем знаний, выработать необходимые умения и навыки. Таким образом, преподавание и изучение этих предметов вынужденно осуществляется сжато, лаконично и в какой-то мере сухо.

Наличие в государственных образовательных стандартах высшей школы национально-регионального компонента (НРК) является одним из путей, который помогает нам восполнять необходимое эмоциональное воздействие для осуществления художественного воспитания молодежи на сегодняшний день. Именно в рамках этого компонента удается строить обучение на основе преемственности поколений, осознания уникальности природной и культурно-исторической среды, этноконфессиональных традиций как важнейшего условия развития художественной культуры учащейся молодежи.

Региональный компонент в современном образовании не только предусматривает возможность введения новых учебных курсов, связанных с традициями, национальной культурой, но и отвечает потребностям и интересам региона. В то же время в рамках НРК количество часов позволяет обратить гораздо большее внимание на развитие художественной культуры студентов, основным критерием которой является ее национальное содержание. Под развитием национальной художественной культуры личности нами понимается не просто овладение необходимой суммой знаний, но и выработка эмоционального, трепетного отношения к миру, родной природе, искусству, религиозным ценностям родной культуры, желания активно участвовать не просто в их сохранении, но и в распространении информации о них.

В практике работы кафедры культурологии Бурятского государственного университета в рамках блока ГСЭ преподаются такие теоретические дисциплины, как этика, эстетика, религиоведение, культурология, этнология, социальная демография, что дает возможность

в краткие сроки преподать основные теоретические положения каждой из этих наук. А в рамках НРК эти знания углубляются, конкретизируются, наполняются живым содержанием, теплом, становятся личностно значимыми. Здесь нами преподаются такие курсы, как история русского и бурятского искусства, мировая художественная культура, история религии и история религии региона, обычаи и традиции бурятской и русской культуры, этика народов Востока, этнография региона. В процессе изучения этих предметов осуществляется самоидентификация студентов с родной культурой, вырабатываются навыки творческого ее воспроизведения в процессе художественно-проектной деятельности.

Одним из наиболее эффективных средств достижения этой цели является, на наш взгляд, метод проектов. В качестве примера проектной деятельности мы рассматриваем проект, выполняемый студентами Бурятского государственного университета (г. Улан-Удэ). Проект выполняется студентами различных специальностей: «Филология. Русский язык и литература», «Журналистика», «Биология», «География», «Менеджмент», «Туризм и спорт», «История. Политология. Регионоведение». Проект состоит из четырех блоков. Первый блок представляет географические особенности Байкальского региона, характеристику озера Байкал, окружающих его территорий, климата, разнообразия флоры и фауны, уникальных эндемиков. В рамках второго блока осуществляется знакомство с религиозными представлениями народов, издревле населяющих берега Байкала: эвенков, бурят, русских, с мифами и легендами, связанными с уникальными природными достопримечательностями. Третий блок предполагает знакомство с культурой народов, их декоративно-прикладным искусством, архитектурным наследием. В проект включены разработки экскурсионных маршрутов и обзорных экскурсий, гидами экскурсий предположительно должны быть сами студенты. Проект будет представлен фото- и видеопрезентациями, расчетами финансовых затрат, представлением сценариев и карт экскурсионных маршрутов. Данный проект уже объединил усилия студентов разных факультетов, пробудил их творческую мысль, интерес к родной природе, традиционной культуре, гордость за уникальность и неповторимость родной земли, что является показателем и критерием уровня художественной культуры личности. Одним из условий реализации проекта является финансовая заинтересованность в нем со стороны властей республики, Министерства культуры Бурятии, туристических агентств.

Таким образом, природное, культурно-историческое, социально-экономическое своеобразие местности предопределяет отбор содержания регионального компонента образования, освоение которого позволяет студентам адаптироваться к условиям жизни в ближайшем социуме, воспитывать в себе потребность к рациональному использованию культурных и природных богатств, экологии культуры.

Литература

1. Сальдаева О. В. Развитие национальной художественной культуры личности // Проблемы образования, науки и культуры. — 2008. — Вып. 23, № 56.

2. Чагдурова Э. Д., Очиров А. Д. Художественная культура и формирование личности. — Улан-Удэ, 2003.

3. Шибаева М. М. Самоопределение личности в культуре как мировоззренческая проблема // Культура и мировоззрение.— М., 1984. — Вып. 2.

Т. В. Уколова

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ: ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТ

Сегодня все чаще принято говорить о гуманитаризации образования как о способе формирования не только образованной и социально адаптированной личности, но и духовно, нравственно, культурологически развитой. Очевидно, что преподавание гуманитарных предметов в школе необходимо рассматривать, придерживаясь междисциплинарных связей.

Личность учащегося вступает в диалог с произведением искусства посредством воображения, личностной оценки, образного мышления, но постигает его посредством интерпретации — ключевого феномена всей человеческой культуры.

Функции интерпретации не ограничиваются поисками собственного «Я» и познанием авторского замысла художника (в широком смысле этого слова). Навыки интерпретации, на

наш взгляд, необходимы и для того, чтобы понять и самого себя, и любого человека. Ведь в широком смысле слова интерпретация — это «истолкование, объяснение, перевод на более понятный язык» [2, с. 497], а значит и поиск новых вербальных и невербальных средств для успешного диалога. Таким образом, интерпретация представляет собой широкую общность проблем, пути решения которых представляют собой большую важность именно для школьников, так как понимание — итог любой интерпретации — основа любого продуктивного процесса, в том числе и педагогического. Культурологическая разновидность интерпретации позволяет расширить этот диалог за счет привлечения культурного опыта, накопленного человечеством, его духовно-нравственное наследие.

Преподавание в школе предметов гуманитарного цикла, в особенности литературы, играет главную роль в развитии внутреннего мира личности. Ведь в художественном тексте сосредоточена квинтэссенция духовного и социального опыта человечества, глубокое осознание и восприятие которого не возможно без подключения интерпретации.

«Главным нравственно-эстетическим и художественно-эстетическим эффектом взаимодействия текста и учащегося выступает способность текста воздействовать на внутренний мир ученика, его душевное состояние, отношение к окружающему миру и к самому себе» [1, с. 75].

Художественный текст имеет принципиальные отличия от документального текста, главное из которых — отражение индивидуального мира автора, а значит, неизбежно изображение субъективной действительности, не теряющей при этом своей дидактической и воспитательной значимости. Слова, обладающие вне текста одним конкретным значением, в художественном тексте становятся поливалентными. Поэтому и «феномен художественного текста заключается в принципиальной неисчерпаемости выраженных в нем смыслов и идей: каждое новое прочтение увеличивает пространство понимания» [3].

Результатом же интерпретации художественного текста становится принятие (или, наоборот, отчуждение) идей, взглядов автора, поступков героев произведения, отождествления себя с ними (или неприятия) — то есть приход к собственному пониманию текста, а на основе этого происходит сложный внутренний самоанализ личности, прямо влияющий на ее развитие, становление и самоопределение в окружающем мире, — рефлексия. Она может выражаться в критической самооценке и неизбежном сопоставлении и оценивании действий другого.

Через интерпретацию художественного текста учащиеся, несомненно, расширяют свой социальный, культурный, познавательный кругозор, формируют художественное чутье, вкус, повышают свой духовно-нравственный уровень.

Одним из ключевых компонентов культурологической интерпретации является так называемый а*ксиологический «фильтр»*. Важной особенностью как интерпретационных процессов, так и любых явлений культуры является их тесная связь с нравственными, ценностными явлениями, присутствующими во всех гуманитарных явлениях. Аксиологическая оценка в гуманитарном познании чрезвычайно важна и является ее внутрисистемной характеристикой, вычленение смысла обязательно происходит через его соотнесение как с объективными ценностными категориями, так и нравственными категориями личности интерпретатора. Культурологическая интерпретация аксиологична по своей природе, так как имеет культурную основу и направлена на приращение нового знания. И любое явление культурологической интерпретации рассматривается относительно определенной системы координат, напрмер, «хорошо — плохо».

Значит, культурологическая интерпретация выполняет не только важную дидактическую, но и нравственно-этическую функцию — обогащает внутренний духовный мир учащегося, позволяет адекватно оценивать свое поведение в социуме.

Интерпретация служит важным элементом познания, является механизмом культурного совершенствования человека, его универсального познания мира, самого себя, а не просто отрывочных знаний из многочисленных дисциплин. Культурологическая интерпретация имеет прямое влияние на самопозиционирование личности в обществе, на познание культуры как целостного явления. Именно поэтому она так интересна для внедрения в педагогическую практику и способна стать важным технологическим элементом педагогической системы.

Культурологическая интерпретация неразрывно связана с применением гуманитарных знаний, так как обязательно содержит культурологические обобщения, выявляет скрытый смысл текстов, объектов, явлений, расширяет количество их толкований, но опирается на цен-

ностный и нравственный элементы структуры познавательной деятельности, а значит, служит показателем степени культурологической компетентности личности.

Кроме того, интерпретация — это одновременно и способ формирования и показатель сформированности образного мышления; метод актуализации личностного опыта учащихся при работе с материалами гуманитарных дисциплин, своеобразный «мост» между текстом и жизнью.

Интерпретационные умения культурологического характера в своей основе опираются на интуитивный компонент и потому являются еще репрезентантом картины мира и жизненных позиций личности учащегося. Задействованные в педагогической практике, они способны обеспечить многофункциональность познавательных процессов и вычленения культурных смыслов при изучении материала.

В методике преподавания предметов гуманитарного цикла интерпретация широко используется не только как метод познания текста, но и как способ диагностики полученных знаний и сформированности герменевтических умений. В этой связи культурологическая интерпретация предоставляет возможность диагностировать целостность знаний учащихся по нескольким гуманитарным предметам параллельно, ведь культурологический опыт учащихся формируется художественными и историческим текстами, изобразительными и музыкальными произведениями искусства.

Таким образом, культурологическая интерпретация является репрезентантом картины мира учащихся, ключевым механизмом их социокультурной ориентации и важным показателем степени культурологической компетентности.

Она служит методологическим основанием процесса преподавания гуманитарных предметов в школе в таких положениях, как актуализация культурологического кругозора учащихся, формирование личностного отношения к явлениям и образам культуры, усовершенствование учащимся индивидуальной картины мира и др.

Основные требования к построению модели педагогического процесса формирования готовности учащихся к культурологической интерпретации заключаются в согласовании педагогических целей гуманитарных предметов исходя их содержательных характеристик и обеспечении синтеза гуманитарных знаний по основным характеристикам интерпретационной деятельности как основы познавательного и коммуникативного процессов.

Логико-смысловые диады культурологической интерпретации — парные ментальные смысловые структуры сознания *(конструкты)*, порождающие в процессе взаимодействия новые смыслы на основе культурного или жизненного контекста интерпретатора — в опыте преподавания гуманитарных предметов фиксируют способы мыслительной деятельности в логике интерпретации. Базовые культурологические диспозиции, выстроенные на основе логико-смысловых диад, имеют важное значение при построении процесса преподавания гуманитарных предметов, позволяют реконструировать интерпретационный процесс, вычленить и применить его схему или алгоритм в ситуациях работы с культурологическим или другим учебным материалом.

Литература

1. Аквазба С. О. Интерпретация художественного текста как средство воспитывающего обучения осужденных: Дис. … канд. пед. наук. — Тюмень, 2006.

2. Советский энциклопедический словарь. — М., 1982.

3. Шакиров С. М. Текст и его интерпретация [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://un.csu.ru/gazeta/74/1227_1.html. — Дата доступа: 27.05.2010.

В. А. Максімовіч

ДУХОЎНАСЦЬ ЛІТАРАТУРЫ — НЕАД'ЕМНЫ СКЛАДНІК ДУХОЎНАСЦІ НАЦЫІ

Галоўная задача, якая стаіць перад навукоўцамі-гуманітарыямі, звязана з далейшым канцэптуальным асэнсаваннем асноў нацыянальнага мастацтва і культуры ўвогуле на аснове новых метадалагічных прынцыпаў, арыентуючыся на аб'ектыўную неабходнасць істотнай карэкцыі, ідэйна-эстэтычнага і філасофскага абагульнення гісторыка-культурнага досведу ў галіне гуманітарыстыкі. Галоўнае ў гэтай справе — выпрацаваць добра прадуманую стра-

тэгію. Надзвычай важна пры гэтым абаперціся на духоўныя традыцыі мінулага, што з'яўляецца неабходным сродкам сувязі эпох, захавання пераемнасці і адначасова спрыяльным фактарам культурнага прагрэсу ў шырокім спектры яго праяў. Стабільнасць і запатрабаванасць нацыянальнай традыцыі, фарміраванне духоўна-маральных асноў светапогляднай культуры сучаснага чалавека наўпрост звязаныя з магчымасцю больш усвядомленага і глыбокага ўспрымання як эстэтычнага патэнцыялу літаратурнай класікі, так і сучаснай мастацкай думкі, паколькі многае спазнаецца толькі ў параўнанні.

Шматлікія даследчыкі, не без важкіх на тое падстаў, указваюць на разнастайнасць, шырыню мастацкай палітры сучаснага літаратурнага працэсу. Пры гэтым адзначаецца тая акалічнасць, што становіцца ўсё больш цяжка зводзіць да нечага аднаго, пэўным чынам класіфікаваць, сістэматызаваць стракаты кангламерат літаратурных з'яў, навінак. З дастатковай ступенню верагоднасці канстатуецца факт поліцэнтрычнасці (дэіерархізацыі), мноства мастацкіх канцэпцый і ідэй, асабліва тых, якія адносяцца да постмадэрнісцкіх канструкцый, нярэдка спалучаных не так з пазітыўнай, колькі з негатыўнай афарбаванасцю ўзнаўляльнай карціны свету.

Сёння існуе вялікая небяспека трапіць у хітра расстаўленыя сілкі гэтай літаратурнай «смакоўніцы». Яна найперш тоіцца ў тым жа некантраляваным працэсе камерцыялізацыі літаратуры, у яе папулісцкай арыентацыі, перанасычанасці кніжнага рынку таннай прадукцыяй постмадэрнісцкага «пакрою», якая не прызнае ніякіх эстэтычных і этычных табу і спрыяе ператварэнню самой сябе ў крыніцу разбэшчвання душ праз навязванне паталогіі і дэградацыі ў самых нізкіх іх праявах. Нават з улікам неадназначнасці і шматмернасці працэсаў, якія адбываюцца ў сучасным грамадстве і літаратуры, не варта забывацца пра тое, што літаратуразнаўца, нароўні з літаратарам, мастаком-творцам істотна ўплывае на грамадскую свядомасць, на ідэйна-эстэтычны ўзровень чытача. Ён закліканы стаяць на варце грамадскага слугавання праўдзе, сумленнасці, духоўнасці; яго прафесійны абавязак — ацэньваць сумнеўныя псеўдамастацкія штукарствы на адпаведнасць высокім крытэрыям мастацкасці і маральнасці самай высокай меркай патрабавальнасці. Без уліку гэтага мастацтва, літаратура не змогуць у поўнай меры выканаць сваё высокае грамадскае і духоўнае прызначэнне.

У сённяшніх умовах літаратура, як гэта ні трывіяльна гучыць, вызначаецца сваёй надзвычайнай ангажаванасцю. Для літаратара важнае значэнне набывае момант дэкларавання ўласных поглядаў, свядомае пазіцыянаванне сваіх маральных і ідэйных установак, свайго ўнутранага кодэкса, светаадчування і светаразумення, сваіх прыхільнасцей і захапленняў, сімпатый і антыпатый. Літаратура тым і становіцца бліжэй да чалавека, што імкнецца найперш спасцігнуць яго унутраныя рухавікі — запыты-жаданні, — улавіць душэўную настроенасць, зазірнуць у самыя аддаленыя, схаваныя ад вачэй непасвячоных закуткі яго душы.

Згаданы інтарэс, безумоўна, знаходзіцца і ў пільным полі зроку постмадэрнісцкай (і каля-постмадэрнісцкай) літаратуры. Але такая літаратура імкнецца атрымаць з «чалавечага матэрыялу» сваю карысць, найперш узбуйняючы перыферыйны, ценявы ракурс мастацка-псіхалагічнага даследавання. Падобную літаратуру прыцягвае нестандартны, «альтэрнатыўны» тып героя і яго паводзін. Суб'ект даследавання яе, як правіла, абірае пазіцыю пабочнага назіральніка, статыста, ён можа абсалютна камфортна пачуваць сябе «культурным абарыгенам», вольным ад усялякага этычнага выбару, душэўных пакут (у тым ліку і пакут сумлення), грамадзянскага і проста чыста чалавечага абавязку, быць раўнадушным, а то і абсалютна глухім да пачуццяў светлых і высокіх. Наўмысная сканцэнтраванасць увагі на анамальнасцях чалавечага жыцця не можа быць расцэнена толькі як цынічны выклік шэрай і нуднай паўсядзённасці, як гульня ў нігілізм, «хвароба росту», як поза або бравада. Абраная пазіцыя прадыктавана свядомым выбарам, мае адмыслова прадуманую і ўзважаную бескампрамісную светапоглядную матывацыю, сваю філасофію, пранізаную духам адмаўлення і пададзеную ў вонкава прывабнай іпастасі. Праявы гэтага — у суцэльным ігнараванні маральнага кодэксу, маральных імператываў, здаровых стасункаў з жыццём, ва ўцёках у свет хваравіта-скажоных мрояў, ілюзій — вычварных аскепкаў свету рэальнага. Зрэшты, апошняга для постмадэрнісцкай свядомасці не існуе, бо ён пазбаўлены ў іх уяўленні сэнсу, дыялектычнай узаемаабумоўленасці і заканамернасці. Хаатызм, неўпарадкаванасць, выпадковасць, часовасць для постмадэрнісцкага канона — першасная, знакавая сутнасць жыцця. Урыўкавыя і калейдаскапічна зменлівыя эпізоды і фрагменты жыцця, брутальна і нонканфармістычна пераломленыя ў хваравітай свядомасці постмадэрніскага «героя», не дазваляюць асэнсаваць і прыняць свет як нешта цэльнае, зладжанае, гарманічнае. Адваротны — непрывабны, схаваны ад цікаўных вачэй — бок

жыцця, рэлятывізм каштоўнасных установак і этычных норм становіцца ўсёпаглынальным і суздром перакрывае шляхі да адэкватнага рэагавання і адэкватных паводзін. Уседазволенасць — найперш у плане унутранай разбэшчанасці — становіцца гіпертрафаванай самамэтай, самазададзенасцю для аўтара і яго альтэрнатыўнага героя. Відавочна, такая літаратура — водгук і заканамерны працяг вечнай няспыннай духоўнай вайны дабра і ліха. Мэта такой «творчасці» — вызваленне чалавека ад усяго чалавечага, як бы гульнёвае прызвычайванне яго да нізкага, дзікунскага, першабытнага, агрэсіўна-бунтоўнага.

Празмернае тыражаванне перадапакаліптычных рэфлексій, дэманстрацыя — вольная або міжвольная — адкрытага цынізму, агрэсіўнасці ў паводзінах, навязванне стэрэатыпаў мыслення і паводзін, з аднаго боку, і рэкламаванне стандартаў спажывецка-тэхназаванай заходняй цывілізацыі з усімі вынікаючымі з гэтага наступствамі — з іншага, нярэдка спрабуюць вытлумачваць як іманентную сутнасць супрацьборства хаосагенных і гарманізуючых пачаткаў. Але ўся справа ў тым, як нам падаецца, што з прычыны празмернай ўвагі да дэструктыўных, разбуральных па сваёй сутнасці праяў грамадскага жыцця і асобасных паводзін, літаратура паволі губляе з поля зроку другі важны складнік — гарманізуючы, віталісцкі (жыццесцвярджальны). Даследчыкі спрабуюць даць усяму гэтаму рознае тлумачэнне. У адных выпадках яны апелююць да магчымасці паказу варыятыўнасці і шматстайнасці жыцця ў выніку пашырэння светапогляднай сістэмы каардынат, напрамую звязанай нібыта са сцвярджэннем новых ідэалаў, каштоўнасцей і нормаў. У іншых — гавораць пра свядомае падкрэсленне культурнага рэлятывізму, які вядзе да адмаўлення базісных прынцыпаў традыцыйнай культуры, паэтыкі і эстэтыкі. Пры гэтым выпускаецца з поля зроку той факт, што літаратура, пазбаўленая ў сілу гэтых і іншых фактараў неабходнай паўнаты і паўнавартаснай эстэтычнай рэпрэзентатыўнасці, выракае сябе на стварэнне няпоўнай, фактычна недасканалай мастацкай карціны свету і чалавека. Нельга, мабыць, безапеляцыйна сцвярджаць, што карані гэтай з'явы маюць выключна суб'ектыўную матывацыю, якую можна вытлумачыць спецыфікай аўтарскага светапогляду, аўтарскім мастацкім бачаннем свету.

Адважымся выказаць здагадку, што гэты працэс і акалічнасць маюць цэлы шэраг чыннікаў, якія шмат у чым, калі не ў пераважнай сваёй большасці, абумоўлены і сацыяльна ангажаванымі перадумовамі ўключна. І галоўная з іх, думаецца, ляжыць у плоскасці ўсё нарастаючай прагматычнасці падыходаў да літаратуры і літаратурнай справы, у ператварэнні «прыгожага пісьменства» як фактару грамадска значнага, духоўна крэатыўнага ў сродак раскручвання даволі сумнеўных, але выгодных камерцыйных праектаў, а значыць, у набыцці неўласцівага ёй статуса — быць разменнай манетай бізнесу. І гэты факт не патрабуе адмысловых доказаў. І тэндэнцыя гэта шырока распаўсюджана. Яна мае шэраг глыбінных агульных чыннікаў, звязаных у першую чаргу з дэвальвацыяй грамадскіх нораваў і духоўных прыярытэтаў ва ўмовах глабалізацыі, стандартызацыі, уніфікацыі, «масаізацыі» чытацкіх зацікаўленняў і інтарэсаў, што ўсё настойлівей збочваюць на мяжу «ненарматыўнага і некананічнага». Якое можна даць усяму гэтаму тлумачэнне? Ці дастаткова матываваць гэту з'яву працэсам «паскоранага разбурэння» класічных традыцый і ўстойлівых формаў і прыёмаў паэтычнага выказвання? У сітуацыі адкрытасці і незавершанасці эстэтычных пошукаў якую ролю і значэнне набывае фармальнае і змястоўнае эксперыментаванне, адштурхоўванне ад новага псіхаэмацыйнага ўзроўню асэнсавання рэальнасці? Як усё гэта ўплывае на змястоўна-эстэтычны, сутнасны характар літаратуры?

Уяўляецца аксіяматычным фактам, што ў складанай рэфлексіі сучаснасці архімодныя канцэпцыі і трактоўкі з відавочнай прэтэнзіяй на арыгінальнасць, эксклюзіўнасць часта пазначаныя відавочнай тэндэнцыйнасцю, далёкай ад насамрэчнага, рэальнага. Часам яны ўспрымаюцца ў фармаце прыгожых фраз, змястоўнае напаўненне якіх закалыхвае, усыпляе, але не дапамагае наблізіцца да шуканага. Колькі б ні паўтаралі адэпты праславутай «новай літаратурнай сітуацыі» аб пашырэнні духоўных гарызонтаў, аб новых формах спасціжэння жыцця, новых канцэптуальных уяўленнях і аксіялагічных арыенцірах у межах тых жа постмадэрнісцкіх рэфлексій, — тут нязменна прысутнічае малая крыха «гіпнозу», ілюзіі, «прыгажосці», якія выключаюць, аднак, невыгодныя «непрыгожасці», што псуюць агульны выгляд. Іншымі словамі, падобная паўпраўда не вытлумачвае самой сутнасці праблемы, не дазваляе назваць рэчы сваімі імёнамі, а вэлюмуе, камуфлюе існае, сутнаснае, не зусім зручнае, надаючы «несімпатычнаму» па азначэнні вонкава інтрыгуючае аблічча, прывабны шарм, глянец і бляск. І калі кажуць аб сцвярджэнні эстэтычнага плюралізму, міжволі не прымаеш гэта на веру, таму што пачутае выклікае натуральную, нават на ўзроўні інтуіцыі, унутраную перасцярогу.

Не хацелася б сцвярджаць у літаратуры (на ўзроўні нейкага асновасутнаснага эстэтычнага закону) такое разуменне плюралізму, калі прызнаецца роўнасць рознага, у тым ліку двухполюсна зараджанага, па логіцы рэчаў, дыяметральна процілеглага. Здавалася б, усяму павінна быць прадстаўлена сваё месца пад сонцам, права на свой голас, знойдзена сваё ўжыванне — дабру і злу, светламу і цёмнаму, маральнаму і амаральнаму, боскаму і д'ябальскаму... Але ці зможа кожны (і моцны і слабы) без шкоды для свайго розуму і пачуццяў гэта ўсё ўспрыняць, правільна распарадзіцца ім — без непажаданых наступстваў для сябе і блізкага свайго? Які вынесе ўрок? Ці зможа ўтрымацца ад спакусы паспрабаваць, праверыць на практыцы, увасобіць у жыццё псеўдапрыгожую мару, знітаваную з невынішчальным жаданнем атрымаць патрэбную дозу адрэналіну? Пытанні, прама скажам, з разраду рытарычных.

Выйсце, як падказвае сусветная мастацкая практыка, трэба шукаць на шляхах пакутлівага пошуку ісціны праз знаходжанне і сцвярджэнне, у рэшце рэшт, гармоніі, прыгажосці і жыццёвага аптымізму. У дадзеным выпадку гаворка ідзе аб падтрыманні і культываванні базісных, асновасутнасных каштоўнасцей і ўстановак, якія спрыяюць захаванню і развіццю аўтаномнага асобаснага пачатку (= суверэннага статусу асобы). Дасягнуць патрэбнага, а галоўнае, дзейснага эфекту магчыма пры ўсялякім задзейнічанні, актуалізацыі геннага кода культуры, мастацкіх архетыпаў, міфалагем, канцэптаў, якія садзейнічаюць найбольш прэзентатыўнаму выяўленню сучаснасці і асобаснаму духоўнаму самавыяўленню. Пісьменніка можа чакаць поспех там, дзе ён імкнецца абаперціся на традыцыйныя архетыповыя структуры і каноны, пераасэнсаваць вопыт папярэднікаў, кіруючыся высакароднай мэтай вывесці сучасніка з цянётаў спажывальніцтва і падтрымаць у ім вечную прагу ідэалу. З крызісных сітуацый можна знайсці выйсце, абапіраючыся на цвёрдыя жыццёвыя асновы, не падуладныя відазмяненню ў залежнасці ад выпадковага збегу абставін. І не кіравацца той думкай, што літаратура новага часу ў сваіх эксперыментальна-пошукавых, постмадэрнісцкіх штудыях павінна стаць эстэтычным гегемонам і адсунуць «старую», у тым ліку і класічную літаратурную традыцыю, на другі план. Такія погляды ні ў якім разе не павінны ўспрымацца ўсур'ёз, а тым больш станавіцца метадалагічным крэда літаратуразнаўства і галоўным прынцыпам літаратурнай практыкі. Гісторыя пераконвае: з дапамогай плённай літаратурнай традыцыі заўсёды адкрывалася больш магчымасцей вызначыць галоўны вектар развіцця грамадства і выявіць патэнцыял тых сіл, якія надавалі імпульс яго ўстойліваму і па-сапраўднаму эфектыўнаму гуманістычнаму і сацыяльна-культурнаму абнаўленню.

Цяпер як ніколі запатрабаваны ўзважаны, аб'ектыўны аналіз і падыход да кожнай з'явы мастацтва, устаноўка на раскрыццё актуальных праблем развіцця літаратуры і самой літаратуры ў цеснай сувязі з сучаснасцю, з днём сённяшнім. У кірунку ўмацавання дыялагічнай сувязі літаратурнай класікі, традыцыі з актуальнымі сацыяльнымі, духоўнымі, маральнымі праблемамі часу мастацкае слова найбольш адчувальна здольна выявіць сваю эстэтычную і гуманістычную сілу, паглыбіць пазнавальна-філасофскую энергію і ўзбагаціць сваю мастацка-вобразную палітру ў адлюстраванні жыцця і раскрыцці духоўнага свету свайго сучасніка. Беларуская літаратура ў лепшых праявах заўсёды адрознівалася сваёй яркай самабытнасцю, цеснай сувяззю з народна-гістарычнымі вытокамі і традыцыямі, з выпрабаванымі на жыццеўстойлівасць і сілу маральна-этычнымі асновамі хрысціянскага кодэкса, глыбокім і ўсебаковым зразуменнем духоўна-сацыяльнага ідэалу. Без культывавання мастацкага слова, высокіх ідэалаў гуманізму і патрыятызму практычна немагчыма ўмацаваць нацыянальны дух і нацыянальную свядомасць грамадзян. Літаратура ў Беларусі гістарычна набыла адмысловы статус і значнасць, бо аб'ектыўна была арыентавана на стварэнне і развіццё нацыянальнай ідэнтычнасці, нацыянальнай адметнасці і нацыянальных формаў жыцця ў цэлым. Вось чаму істотна павышаецца яе роля ў рашэнні актуальных задач нацыянальна-дзяржаўнага і сацыякультурнага будаўніцтва, у фарміраванні і ўмацаванні духоўных падмуркаў народа, нацыі.

Нацыя толькі тады будзе годна самапачуваць сябе ў свеце, калі парупіцца беражліва захоўваць свой культурны генафонд, мэтанакіравана і рашуча весці курс на захаванне і збераржэнне сваіх духоўных вышынь, сваёй спадчыны, свайго нацыянальнага здабытку. Нароўні з Бібліяй, на кніжных паліцах хацелася б бачыць тамы, якія складаюць залаты фонд нашай айчыннай літаратуры. І ажыццявіць гэты маштабны праект мы павінны дзеля сучасных і будучых пакаленняў, дзеля захавання чалавечага духу, чалавечнасці — у самым высокім значэнні гэтых слоў. І асаблівае месца ў гэтым высакародным праекце павінны заняць творы класікаў беларускай літаратуры, што пазначылі магістральныя кірункі станаўлення айчыннай літаратуры, выявілі яе непаўторнае аблічча, ідэйна-мастацкае, жанравае, стылявое наватарства, эстэтычную каштоўнасць.

Важна пры гэтым не паслабляць, а наадварот, усяляк умацоўваць сувязь пераемнасці, роднасці — гістарычнай, культурнай, міжасобаснай. У кантэксце прымірэнчых пошукаў не варта выключаць магчымасць знаходжання кропак судакранання паміж масавасцю і элітарнасцю, класікай і жывой сучаснасцю і не імкнуцца заганяць іх у рэестр антаганістычнага светапогляднага канфлікту. Культываванне гарманізуючага пачатку, несумненна, пазітыўна адаб'ецца на ўнутрана канстытуцыйным самапачуванні асобы, умацуе яе маральны баланс, актывізуе рэзерваўстойлівасць, духоўную канстантнасць, сталасць. Усё гэта, у сваю чаргу, будзе спрыяць умацаванню веры ў стабільнасць жыцця, у запатрабаванасць і дзейснасць патэнцыялу, закладзенага ў чалавеку і накіраванага на тварэнне, на творчасць.

З. У. Драздова

ЭТЫКА КАХАННЯ, СЯМ'І І ШЛЮБУ Ў ТВОРЧАСЦІ СУЧАСНЫХ БЕЛАРУСКІХ І ЗАХОДНІХ ПІСЬМЕННІКАЎ (У ЛЮСТЭРКУ ХРЫСЦІЯНСКАЙ ТРАДЫЦЫІ)

Мастацкая літаратура ў сваіх лепшых узорах, як вядома, заўсёды была школай дабрыні і чалавечнасці, выхавацельніцай чалавечай душы, носьбіткай ісціны і прыгажосці. Разважаючы аб гэтых якасцях літаратуры, пісьменнік-хрысціянін Мікалай Гогаль справядліва ставіў пытанне аб удасканальванні мастаком слова ўласнай душы, выхаванні сябе перш чым брацца за пяро, інакш, падкрэсліваў ён, «яму нават небяспечна выходзіць на поле дзейнасці: яго ўплыў можа быць хутчэй шкодны, чым карысны. Гэта будаванне сябе самога абавязкова выявіцца ва ўсім, што не будзе выходзіць з-пад пяра яго». У якасці прыкладаў такога шкоднага ўплыву ён прыводзіць творы вядомай французскай пісьменніцы Жорж Санд, бунтаркі супраць несвабоды пачуцця, паводле слоў класіка, «больш за ўсіх іншых надзеленую талентамі», якая «за кароткі час зрабіла мацнейшую змену ў норавах, чым усе пісьменнікі, што клапаціліся аб разбэшчванні людзей. Яна можа быць, — адзначае Гогаль, — і ў думках не мела прапаведваць распусту, а выявіла толькі часовую памылку сваю, аб якой потым, можа быць, і адмовілася, пераступіўшы ў другую эпоху свайго стану душэўнага; а слова ўжо кінута» [1, с. 101].

Гэтыя выказванні Гогаля з'яўляюцца асабліва актуальнымі сёння, калі з'явілася шмат песняроў здрады, сямейнай нявернасці, кахання-страсці, калі пачаўся наступ на сям'ю, названую апосталам Паўлам «дамашняй царквой». Паняцце «каханне» пачало зараз рэзка разыходзіцца з евангельскім, самаахвярным, уседаравальным. Сучасныя пісьменнікі (у тым ліку і беларускія) пачалі культываваць каханне-страсць, полымя цялес, агонь чрэслаў, дзе ў каханні кожны любіць самога сябе, «шукае свайго». Стаўленне сябе ў цэнтр непазбежна спараджае ідэю замяняльнасці цел, замянімасці «любімага», нясе зерне здрады і непастаянства ў захапленні асобай процілеглага полу.

«Усе целы ўзаемазамяняльныя!» — сцвярджае ў размове з каталіцкім епіскапам Жанам-Мішэлем дэ Фалько «Я верую — Я таксама не» сучасны французскі пісьменнік, «амаль класік» Фрэдэрык Бегбедзер («Иностранная литература», 2006, № 9). Дыскутуюць у названым дыялозе пісьменнік з епіскапам аб самых балючых пытаннях сучаснасці — аб сэнсе Бога, аб веры, каханні, сям'і і шлюбе, шчасці, норавах і г. д. На жаль, у нас на Беларусі такія гутаркі паміж пісьменнікамі і епіскапамі не вельмі практыкуюцца. Епіскапы і святары мала цікавяцца справамі мастацтва і літаратуры, асобаю таго ці іншага пісьменніка, між тым як святы праведны Іаан Кранштадскі некалі пільна сачыў за творчасцю сваіх сучаснікаў Льва Талстога, Мікалая Ляскова і інш. І важкае слова служкі Бога адносна кірунку іх праблематыкі, маральнага значэння вобразаў і іх этычнай недасканаласці не заставалася непачутым сярод шырокіх колаў чытачоў і літаратараў. Сёння, калі грамадства страціла маральныя арыенціры, царкоўнае слова адносна мастацтва і літаратуры магло б быць вельмі карысным як для пісьменніка, так і для чытача.

Француз Бегбедзер, як, дарэчы, і яго калега і аднадумца М. Уэльбек, занадта многа ўвагі ўдзяляе цялеснасці, паставіўшы перад сабою мэту пазнаёміць чалавека з яго целам, з новымі плоцевымі адчуваннямі, навучыць сексу. Пісьменнік гаворыць аб тым, што можна наталіць прагу целам, працягваючы ўсё ж любіць чалавека і шукаць сустрэчы з некім на баку. Ён гаворыць аб чалавеку як аб прадукце харчавання, як аб прадмеце насалоды. «Можна ж уявіць сабе спажыванне двух прадуктаў разам. Йогурт і крэм-бруле разам або па чарзе. Разумею: так

гаварыць жахліва, аднак гэта рэальнае становішча рэчаў. У нашы дні каханне становіцца ўсё больш мімалётным, пары лёгка развітваюцца, і я ўпэўнены, што жаданне — той жа прадукт, які хутка псуецца: з часам яно слабее» [4, с. 22].

Фрэдэрык Бегбедзер гаворыць аб ненатуральным патрабаванні вернасці, аб непатрэбнай пакуце, выкліканай гэтым патрабаваннем, аб устарэласці ідэі, быццам бы трэба, як бы там ні было, пражыць усё жыццё з адным і тым жа чалавекам. Аднак той жа Бегбедзер на пытанне епіскапа, ці згадзіўся б ён «убачыць любімую жанчыну ў абдымках другога» адказвае, што «не хоча сутыкнуцца з такім фактам», што «праглынуць пілюлю было б няпроста», што ён «раўнівец і ўласнік».

У сучаснай заходняй прозе моцна гучыць матыў аб няўменні сучаснага чалавека любіць, аб яго няздольнасці на трывалыя, доўгачасовыя адносіны. Пад каханнем пісьменнікі нярэдка разумеюць фізічную цягу аднаго пола да другога. А паколькі цела жанчыны непазбежна старэе, то непазбежна наступае разрыў адносін, канец кахання, драма кахання. Дарэчы, ніхто з пісьменнікаў беларусаў не скіроўваў увагі на такой жаночай праблеме як «шок саракагоддзя». Чаму? Можа, яе наогул не існуе? Або беларусы ўсё ж нацыя, якая больш цэніць духоўнасць жанчыны? Праблема ёсць, але вастрыня яе, напрыклад, у французскай літаратуры, якая здавён лічыцца заканадаўцаю мод, занадта перабольшана. У рамане Мішэля Уэльбека «Магчымасць вострава» прыгожая саракагадовая жанчына, заўважаючы ў сабе першыя прызнакі старасці, моцна зацыкліваецца на гэтым, страшэнна пакутуе пры поглядзе на яе любімага мужчыны, у вачах якога чытае нешта вельмі несуцяшальнае для сябе. Калі мы прыгадаем, напрыклад, самае першае, што прыйдзе на памяць з рускай літаратуры, старэючую шолахаўскую Аксінню, якая з трывогай глядзіць на згасанне сваёй прыгажосці, то заўважым, што гераіня, канешне ж, смуткуе з гэтай нагоды, але не настолькі, каб камплексаваць, як гераіні французскіх аўтараў.

Нельга не заўважыць, што ў сённяшняй мастацкай літаратуры (і заходняй, і беларускай, і літаратурах іншых народаў свету) адбываецца асмяянне і абвяржэнне хрысціянскіх запаведзей, хрысціянскай этыкі. У ёй радыкальна пераасэнсоўваюцца такія традыцыйныя каштоўнасці, як шчасце, свабода, справядлівасць, любоў, шлюб, сям'я. У рамане сучаснага класіка Брукнера Паскаля «Любоў да бліжняга», які выйшаў у Маскве ў перакладзе на рускую мову ў 2006 г., малады трыццацігадовы сямейны чалавек раптам парушае заведзены ход жыцця, пачынае шукаць іншы сэнс жыцця і даходзіць да таго, што пачынае разумець біблейскае паняцце «любоў да бліжняга» вельмі своеасабліва, становячыся фактычна на шлях блуду і распусты: ён бачыць сваё прызначэнне ў тым, каб дарыць жанчынам грахоўную, плоцевую любоў, плоцевыя насалоды.

Многія з беларускіх і заходніх пісьменнікаў сёння свядома або несвядома ўдзельнічаюць у прапагандзе разлажэння сям'і, у выхаванні новага тыпу людзей з новым мысленнем і паводзінамі «звышчалавека», які ў рускай праваслаўнай публіцыстыцы атрымаў назву «бесочеловек». Гэты чалавек, мяркуецца, будзе вольны ад усялякага роду маральных забаронаў, будзе бязвольнай марыянеткай дэманаў.

Прафесар протаіерэй Глеб Каляда справядліва заўважаў у сваім артыкуле «Асвета, навука, мастацтва»: «Ёсць пісьменнікі, якія апісваюць грэх, каб выклікаць адмоўныя адносіны да яго, і ёсць пісьменнікі, якія атрымліваюць асалоду ад граху» [2, с. 119—120]. Многія сучасныя пісьменнікі імкнуцца выставіць напаказ цялесную блізасць герояў, эстэтызуючы яе, распальваючы ў чытача нячыстыя хаценні, летуценні і адчуванні, забруджваючы самыя тайнікі чалавечай душы. Нярэдка тут мы можам сустрэцца і з парнаграфіяй у яе літаратурным абліччы, калі выявы інтымных адносін мужчыны і жанчыны ствараюцца словам.

Сучасныя беларускія і заходнія пісьменнікі-эксперыментатары, стваральнікі новай маралі і «новых каштоўнасцей» адвяргаюць сям'ю, гавораць аб непазбежным знікненні яе, згаджаючыся з сацыёлагамі ў тым, што сям'ю ў XXI ст. заменяць «шлюбныя серыі», «джэндэр» (звязка), што падштурхнуць чалавека ўступаць у шлюб не менш за тры разы. Гаворка ідзе таксама і аб множнасці форм сумеснага жыцця мужчыны і жанчыны. Сямейны свет у іх творах паўстае змрочным і аднастайным. Кожны жыве адасоблена, сваімі інтарэсамі. Дзеці гэтых аўтараў цікавяць мала, бо на першы план нязменна высоўваюцца блудныя справы бацькоў.

Чытаючы многія сучасныя творы беларускіх і заходніх літаратараў аб каханні, мімаволі ловіш сябе на думцы, што амаль ніводзін з іх не адлюстроўвае каханне ў яго евангельскім разуменні, глыбокае тлумачэнне якога знаходзім у свяціцеля Мікалая Сербскага: «Цела не можа ні любіць, ні ненавідзець. Не можа цела закахацца ў цела. Здольнасць любіць належыць

душы. Калі душа закахаецца ў цела, то няма кахання, але імкненне, пажадлівасць. Калі душа закахаецца ў душу не праз Бога, то гэта ёсць — дзікасць або шкадаванне. Калі ж душа палюбіць душу праз Бога, не звяртаючы ўвагі на знешнасць цела (прыгажосць, непрывабнасць), то гэта ёсць (сапраўднае) каханне. Гэта ёсць правільнае каханне, дачка мая» [3, с. 101].

Палюбіць чалавека ў вобразе пачвары, палюбіць прыгожую яго душу і брыдкае цела — такое было магчымым толькі ў рускай казцы «Пунсовая кветачка», у якой намалявана менавіта сапраўднае каханне. Але ці знойдзем падобныя прыклады ў сучаснай мастацкай літаратуры, дзе няма твораў, прысвечаных добрай, моцнай сям'і, у якой пануюць узаемная ахвярнасць і згода. Бо і такія сем'і пакуль што, дзякуй Богу, існуюць! І іх мастацкая літаратура, якая заўважае вар'яцтва сучаснага свету, не павінна абмінаць, ствараючы ўзор для пераймання.

Цяжка штосьці прагназаваць у літаратурных справах, цяжка адгадаць, якімі будуць сучасныя беларуская і заходняя літаратуры ў маральна-этычным плане, якія каштоўнасці будуць адстойваць, якія ідэі прапагандаваць. Аднак адно можна сказаць, што ўсё залежыць перш за ўсё ад творчай індывідуальнасці і светапогляднай «ангажыраванасці» тых пісьменнікаў, якія прыйдуць, і тых, хто працягне працу на літаратурнай ніве, вызначаючы галоўныя тэмы гэтых літаратур, іх нацыянальную адметнасць і адрозныя рысы.

Літаратура

1. Гоголь Н. В. Авторская исповедь. — Псков, 1990.
2. Профессор, протоиерей Глеб Каледа. Домашняя церковь. — М., 2001.
3. Святитель Николай Сербский. Двести слов о вере и любви. — Минск, 2006.
4. «Я верую — Я тоже нет». Фрагменты беседы писателя Фредерика Бегбедера с католическим епископом Жаном-Мишелем де Фалько // Иностранная литература. — 2006. — № 9.

И. М. Слемнева

САКРАЛЬНЫЙ СМЫСЛ ИМЕНИ: РЕАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ ОБРАЗЫ

В соответствии с Библейскими традициями считается, что в имени человека закодирована его судьба. Имя давлеет над человеком с момента его рождения до последних дней жизни. Оно «само благословляет или проклинает, а мы являемся лишь орудием для его действия и той благоприятной средой, в которой оно действует» [1, с. 331]. Как доказывал о. П. А. Флоренский, императивному характеру известной формулы «житие по имени» способствуют не только «Горние», но и «Дольние» силы: непрестанное психологическое воздействие на человека устоявшейся символики и его фонетической энергетики (об этом автор настоящего сообщения подробно докладывал на VII Международных Кирилло-Мефодиевских чтениях) [2, с. 3—14].

Идея о сакральном давлении имени на жизнь человека активно используется в художественной литературе. С точки зрения Библии по своей значимости наречение именем сравнимо с самим творением вещей, по крайней мере, следует же сразу после него. Как только божественными усилиями свет был отделен от тьмы, то без промедления назвал Бог свет днем, а тьму ночью (Бытие, 1). Также поступил и Адам, который первым делом дал имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым (Бытие, 2), представленных ему Творцом. Причем делалось это не произвольно, а в соответствии с природой обозначаемых сущностей.

Если провести параллели с данными библейскими сюжетами, то можно сказать, что подлинный художник должен столь же осмысленно и ответственно, как и Первотворец, относиться к наименованию своего детища — созданных литературных персонажей. Их имена обязаны находиться в семантико-когнитивной связи со своими носителями, содержательно подходить к ним, отбрасывать на них свою «символическую тень».

Довольно часто личное имя литературных персонажей является «говорящим». В этом случае уловить его соответствие жизни героев не представляет большого труда: например, гоголевские Держиморда, Ляпкин-Тяпкин, Замухрышкин, Анучкин, Беспечный, Свиньин, Свистунов. Звучание имен подсказывает характер и других гоголевских персонажей. От фамилии «Чичиков» веет пошлостью, цинизмом и червоточиной, «Плюшкин» — нечистоплот-

ностью, захламленностью и амбарной паутиной, «Ноздрев» — наглостью, буянством и шулерством, «Манилов» — слащавостью, туманом и пустой мечтательностью. После знакомства с портретами этих персонажей становится совершенно очевидным, что назвать их следовало именно так, а не иначе. Как очевидно и то, что мечтательно-кроткий и потому совершенно безалаберный помещик, существование которого было занято размышлениями над наивно-смехотворными вопросами, должен называться Кифой, а не Мокием, а его сын, наделенный от природы глупой богатырской силой, только Мокием, но ни в коем случае Кифой.

Сложнее, когда автор по тем или иным соображениям (эстетическая игра с читателем, цензурные запреты и др.) тщательно маскирует сакрально-символический характер литературных имен. И если их тайна будет раскрыта, то это дает возможность заглянуть в скрытый, «гипотетический» смысл всего художественного текста.

Взять, к примеру, казалось бы, семантически прозрачную «Шинель» Н. В. Гоголя. При рассмотрении этой повести в социально-политическом контексте (что обычно и делается) ее можно трактовать как яркий художественный символ бесправия и унижения «маленького человека». Это не вызывает возражений. Вместе с тем здесь возможны и другие подходы, которые вполне соответствуют и идиостилю писателя, и нравственным позициям, и его мировоззрению.

Так, недавно итальянский ученый Чезаре де Лотто попытался прочитать это произведение в контексте религиозных взглядов Гоголя, который, как известно, считал слово церковных пастырей наряду с песнями и пословицами важнейшим истоком русской поэзии. Обнаружилось удивительное духовное родство «Шинели» с «Лествицей Райской» Иоанна Лествичника и «Уставом» Нила Соровского. Это позволило найти несколько неожиданный, но вполне логичный символический смысл центрального события повести — смены ее героем старой шинели на новую. До заражения пагубной страстью приобретения новой шинели Башмачкин являлся воплощением христианского идеала простоты, отсутствия суетности, абсолютной доброты, природного аскетизма, добросовестнейшего отношения к порученному делу. Он своего рода князь Мышкин, только лишенный интеллекта: «прост нравом», но не «мудр смыслом». Возможно, это и погубило его. «Вечный титулярный советник» стал жертвой мелкого искушения, предал «устав» своей жизни, сменил христианские добродетели на пороки, опускаясь все ниже и ниже по «лестнице нравов».

По-новому в рассматриваемом контексте раскрывается и символический смысл имени героя повести. В соответствии с устоявшейся традицией считается, что оно (Акакий Акакиевич) должно подчеркивать полное ничтожество «человека-вши». Однако Гоголь, для которого начиная с 40-х годов религиозно-богословская литература становится основным средством духовно-нравственного самовоспитания, не мог не знать, что «Акакий» в переводе с древнегреческого звучит как «незлобивый» («а» — не, «какий» — злой, дурной). Об этом прямо говорится в «Страдании святого мученика Акакия» из «Жития Святых». Подобная «благородная» символика имени героя укрепляет выдвинутую версию о скрытом религиозно-христианском смысле «Шинели».

А вот загадочный «Чевенгур» А. Платонова, написанный на языке «водной лексики» (как, впрочем, «Котлован» и «Ювенильное море»). Что означает имя главного героя «Дванов»? То, что лексическую основу этого имени составляет слово «два» еще ни о чем не говорит. Есть, правда, смутное подозрение, что оно содержит какой-то тайный смысл. Ведь в «Чевенгуре» имеется два Двановых: отец и сын, и судьбы их очень похожи. Первый тонет в водоеме в начале повествования, второй в конце, ощутив, говоря словами одного из персонажей, желанную «влажность тихого покоя». Но вне текста, взятое в своем чистом лексическом виде, имя «Дванов» явных семантических подсказок не содержит. И только текст в содружестве с контекстным фоном заставляет его «заговорить». Так, если спроецировать «Чевенгур» на апокрифическое Евангелие от Фомы (это весьма удачно, на наш взгляд, сделал Л. В. Карасев) [3, с. 100], то вполне логично предположить, что Дванов есть литературный прототип библейского сподвижника Христа — Фомы (а Фома переводится с древнееврейского, как «два», и тогда становятся ясными истоки имени «Дванов»). Известно, что апостол Фома хотел придти в то же царство, куда Христос звал всех смертных, но прийти другим путем — минуя смерть. В художественном мире А. Платонова телесное бессмертие люди пробуют обрести при помощи поворота исторического времени — возвращаясь к филогенетическому и онтологическому преддетству, к жизни в водной стихии. Подобный «водяной рай» как материальный прообраз

«рая небесного» позволяет им не просто убежать от телесной смерти, но и обрести искомое счастье.

Может оказаться, что литературные имена вообще взяты, как говорится, с потолка. В этом случае отыскать их каузальные связи с сюжетом произведения или его идейным содержанием, естественно, не удастся. Их просто не существует. Но если речь идет о высокохудожественном тексте, то он насквозь символичен. В силу системной организации литературно-художественного произведения все уровни его структуры, а также их составляющие, как бы передают свою скрытую семантическую энергетику всему эстетическому окружению. Вот почему при испытании имени на символичность необходимо совершать «челночное движение»: от имени к тексту и от текста к имени. Имена литературных персонажей могут стать кодовым ключом для расшифровки если не всего текста, то его отдельных фрагментов. Напротив, обнаружение в тексте имплицитного семантического слоя заставляет задуматься над тем, почему автор выбрал для своих героев именно такие, а не другие имена.

Литература

1. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. Избр. произведения в 2 т. — М., 1990. — Т. 2.
2. Слемнева И. М. Символика имени в учении о. Павла Флоренского // VII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры. Минск, 22—24 мая 2001 г. — Минск, 2002.
3. Карасев Л. В. Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. — 1992.

В. Н. Димитриева

ОСВОЕНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ УРОКОВ ЗАРУБЕЖНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ НА ОСНОВЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ (К ПРОБЛЕМЕ СТАНОВЛЕНИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ ЛИЧНОСТИ В ПРОЦЕССЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОДГОТОВКИ БУДУЩЕГО УЧИТЕЛЯ-ФИЛОЛОГА)

В современной педагогике и дидактике наиболее актуальными, отвечающими потребностям общества XXI века, признаны личностно-ориентированный и деятельностно-компетентностный подходы к образованию. Тесно взаимосвязанные названные подходы обеспечивают продуктивное обучение и воспитание будущего специалиста, который в профессиональной деятельности сможет проявить себя как личность с высокоразвитой культурой — общей и профессиональной. В основу воспитания такой личности, несомненно, должно быть положено духовно-нравственное воспитание, базис которого, согласно отечественным педагогическим традициям, составляет религиозное воспитание.

О том, что образование сегодня все чаще обращается к религиозно-ориентированным педагогическим идеям, свидетельствует диалог, активно ведущийся светской педагогикой и Православной Церковью на самых разных уровнях. Особого внимания заслуживают участие Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в IX Съезде Российского Союза ректоров (РСР) в марте 2009 г. и обращение президента РСР, ректора МГУ, академика В. А. Садовничего к Святейшему Патриарху Кириллу с инициативой заключения договора о сотрудничестве между РПЦ и РСР (январь 2010 г.). Необходимость подобного сотрудничества отмечает Патриарх: «Сегодня невозможно говорить о воспитании, не упоминая в том числе его религиозную составляющую» [4], «Не нужно бояться признаться себе и окружающим в том, что религиозная и нравственная мотивация накрепко взаимосвязаны для большой части людей в России и мире. <…> У Церкви и светской педагогики, по большому счету, одна задача: воспитать не только знающего и работоспособного человека, но и полноценную личность, живущую осмысленно и одухотворенно, имеющую нравственное измерение своих слов и дел» [5].

Взаимосвязь категорий «духовное», «нравственное» и обусловленность категории «духовно-нравственное» религиозными ценностями могут быть обоснованы также с опорой на следующие положения: «Нравственность <…> опирается на духовность <…> Для православного христианина нравственность является выражением Евангельской духовности» [1]; «Духовность — это реализация осмысленного свободного выбора человеком вечного бытия как высшей ценности и стремление к связи с Богом» [3].

Средством становления духовно-нравственной культуры личности будущего учителя-филолога являются теоретико- и историко-литературные дисциплины — при условии, что рассмотрение студентами специальных литературоведческих вопросов будет интегрироваться с освоением духовно-нравственной проблематики произведений в контексте религиозных ценностей.

В настоящее время в российской литературной науке плодотворно работает направление, получившее название «христианского литературоведения». Его представители (М. М. Дунаев, В. Н. Захаров, В. Е. Хализев, В. А. Воропаев, И. А. Есаулов, Ю. И. Сохряков, Т. К. Батурова, В. Н. Аношкина и другие ученые) сознательно ориентируются на раскрытие духовно-нравственной проблематики русской литературы в контексте традиций христианской (православной) культуры. Также выявление религиозных истоков литературного творчества является задачей «трансцендентальной филологии». На это указывают слова основателя школы, С. М. Телегина: «…если первоначально «Слово было у Бога, и Слово было Бог», тогда <…> филология откровения есть стремление к Логосу, к Богу через художественный текст и слово» [6, с. 132, 153—154].

Существенно, что к рассмотрению литературных произведений в контексте отечественных духовно-нравственных ценностей русская литературная критика стала активно обращаться в эпоху Романтизма, для которого характерен повышенный интерес к духовным вопросам. В частности, из философской романтической критики вышел выдающийся отечественный религиозный мыслитель, видный представитель славянофильства И. Киреевский. В середине XIX в. религиозно-нравственный подход к литературе был характерен для «органической критики» А. Григорьева. На рубеже XIX—XX вв. христианское мировоззрение отчетливо проявилось в литературных взглядах В. Розанова и В. Соловьева. Наконец, в XX в. религиозно-ориентированное литературоведение достигло своей вершины в трудах И. Ильина, который в работе «Основы художественности. О совершенном в искусстве» писал: «Создание искусства есть прежде всего и более всего выношенное художником главное, сказуемое им содержание, почерпнутое из таинственного существа мира или человека, или несравненно больше и священнее — из Тайны Божией» [2, с. 57], «Искусство имеет духовно-священный смысл. <…> Художникам же дано призвание видеть эту насыщенность мира Божественным и раскрывать, и петь ее на всех языках» [2, с. 176].

В контексте общечеловеческих религиозных ценностей следует рассматривать в вузовском филологическом образовании не только русскую литературу, но и зарубежную. Прежде всего, это справедливо по отношению к западноевропейской и американской литературе, сформировавшейся в лоне христианской культуры. При этом следует учитывать, что на творческое сознание западноевропейских писателей не могла не оказать влияние католическая традиция, культивирующая чувственно-плотское, мечтательное отношение к трансцендентным явлениям и ставящая в религиозном сознании на место Бога и Промысла Божьего человеческое «Я», «Я хочу», «Я думаю». Смещение религиозных приоритетов должно быть отмечено также при изучении американской литературы: экономические и культурные успехи США во многом были опосредованы протестантским мировоззрением, снимающим с верующего человека ответственность за личные грехи и предлагающим посвятить жизнь не духовно-нравственному преображению своей личности, а ее утверждению, главным образом — через достижение положения в обществе и материальное благополучие.

Обращение к религиозным вопросам как следствие неудовлетворенности рационалистической идеологией Просвещения, является существенной чертой западно-европейской и американской литературы периода Романтизма. Однако через сравнение с православной традицией, расценивающей превознесение собственного «я» и чувственную мечтательность как порочные страсти, в произведениях зарубежных писателей-романтиков важно обнаружить отличные от ортодоксального христианства представления о духовно-нравственном идеале. Судя по произведениям Новалиса, У. Блейка, Д. Г. Байрона, П. Б. Шелли, Р. Эмерсона, Г. Мелвилла, «типичный» романтический герой западно-европейской и американской литературы — это мечтатель и индивидуалист, ставящий в ранге авторитетов собственное «Я» значительно выше и общественного, и божественного.

Показательно, что среди представителей западно-европейского и американского романтизма есть писатели, произведения которых несут в себе идеи, не противоречащие православной традиции: признание в мечтательности духовно-опасного пути (Э. Т. А. Гофман), видение Божьего Промысла в человеческих судьбах (В. Скотт), убежденность в том, человек

рожден для духовно-нравственного возделывания собственной личности (В. Гюго), отношение к романтическим индивидуализму и разочарованности как к духовной болезни (А. де Мюссе). Подобные литературные факты подтверждают богословскую мысль о «душе-христианке»: вопреки неортодоксальному религиозному воспитанию человек сердцем способен постигать православные духовно-нравственные истины.

Литература

1. Выступление архиепископа Екатеринбургского и Верхотурского Викентия на XIII Рождественских образовательных чтениях [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.orthodox.etel.ru/2005/04/26vladika.htm. — Дата доступа: 20.04.2010.
2. Ильин И. А. Основы художественности. О совершенном в искусстве // Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. — М., 1993. — Т. 6, кн. 1.
3. Комчихин Д. Духовно-нравственное воспитание молодежи (Методы и пути реализации) [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.lukovo.ru/index.php. — Дата доступа: 19.04.2010.
4. Святейший Патриарх Кирилл выступил перед участниками IX Съезда Российского союза ректоров [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/news/29728.htm. — Дата доступа: 19.04.2010.
5. Святейший Патриарх Кирилл о духовно-нравственном воспитании молодежи [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.mepar.ru/library/vedomosti/45/597. — Дата доступа: 14.03.2010.
6. Телегин С. М. Мифы, мифореставрация и трансцендентальная филология // Миф — Литература — Мифореставрация. — М., 2000. — С. 132—154.

Л. Н. Попова

ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ БЕЛОРУСА В ПОЭМЕ Я. КОЛАСА «НОВАЯ ЗЯМЛЯ»

Приобщение к глубинной сущности литературы, созданной писателями-классиками, не только увеличивает знание и опыт, но является необходимой составляющей в воспитании духовно-нравственной личности. Наши православные предки понимали под духовностью незримую связь человека с Богом, ту связь, которая возможна, потому что человек имеет бессмертную душу. Душа при этом — частица Бога на земле. Духовная личность — это та, в которой есть способность бескорыстного стремления к Истине, добру и красоте. В основе духовности лежит потребность служить людям, «действовать для других», постоянное стремление к самосовершенствованию; в завершенном виде духовность приобретает форму религии. Понятие духовное рассматривается как интегрированное образование, составной частью которого является религиозное. Цельность духовного и религиозного отражена в Писании: «Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф 4:4).

Творческое наследие Я. Коласа позволяет в художественной реальности постичь гуманистические ценности и духовно-религиозное сознание белорусов в период 20—30-х годов XX в. Поэтика произведений Коласа основана на христианском миропонимании. Опираясь на сведения из биографии, на свидетельства друзей и близких, сопоставляя факты с художественными текстами, мы постигаем духовное содержание и религиозные устремления как лирических героев стихов и поэм, так и взгляд на мир самого Я. Коласа.

Константин Михайлович Мицкевич (Я. Колас), рожденный в многодетной белорусской семье, живущей традициями предков, в детстве был крещен. Обучаясь в Несвижской учительской семинарии, где как обязательные предметы изучался Закон Божий, история Старого и Нового завета, церковный устав, история христианской церкви, он постиг основы диалектического взгляда на мир. По воспоминаниям учеников семинарии, ежедневно в распорядке дня воспитанники «выслухоўвалі даволі працяглые малітвы, некаторые з іх мы пелі хорам» [1, с. 11]. Рядом были высокообразованные учителя из числа передовых деятелей русского просвещения, например Ф. А. Кудринский, выпускник духовного училища. Директором семинарии был кандидат Петербургской духовной академии П. Д. Мелияранский. В атеистическом государстве нельзя было ожидать от Коласа-писателя открытого проявления религиозной духовности, но христианское отношение к людям и природе было присуще поэту. И это общепризнано.

Кроме того, в современный период истории из архивных материалов стало известно, что была секретная записка от 1924 г., в которой как характерные черты литературных произведений Коласа назывались следующие: «перегиб в сторону национал-шовинизма с религиоз-

ными божественно-слащавыми наслоениями, ничем не прикрытыми» [2, с. 88]. Сегодня очевидны прямые и косвенные подтверждения того, что в сознании поэта религиозные ценности занимали не последнее место.

Несмотря на «социальные» требования и запреты цензуры, в поэме «Новая зямля» в уста автора-рассказчика и героев вложены православная лексика. В самом начале поэмы, определяя свой «родны кут» как высшую Истину, автор говорит, что в разлуке «з родным берагам», в неволе, мысли о «малой» родине воскрешают его: я душою ажываю [3, с. 10]. Вся поэма пронизана любовью к родному краю: «Я родны край успамінаю, / Я ім жыву, / я ў ім душою / І сэрцам кожнаю парою / Як той нявольнік…; О, край мой мілы! Усёй душою / Хачу злучыцца я з табою... / У тваёй зямлі сыйсці ў магілу…» [3, с. 155]. Подобный пафос сравним лишь с религиозным. Окружающую природу, «живую» и «мертвую», герои поэмы воспринимают как своего рода пантеон.

Религиозная маркировка у Коласа заметна по всему тексту поэмы: «дзень быў святы», стол в доме стоял «пад абразамі», воскресный день был для крестьян «вольнай часінай»; «вялікая субота», «цвінтар», «крыжы», «званніца», «божы свет», «Бог дасць», «дай Божа!» «дзякуй Богу», «воля Бога», «часоў божых», «нябожа», «след святы» и др. В сознании белоруса четко разграничены представления о Боге и грехе, основополагающие для формирования личности знания усваиваются с раннего детства, в кругу семьи.

Семейное воспитание — наиболее древняя форма социализации. Многодетная семья лесника Михала живет по христианским законам, здесь соблюдается библейская заповедь «Почитай отца твоего и мать твою». Устремленностью в будущее, залогом счастья, в котором Михал видит землю («Свая зямля — вось что аснова!»), характеризуется ментальность белоруса. В большой семье белоруса и в художественном мире поэмы «кожны месца сваё мае», место не только за столом, но и в семейной иерархии. Главой является мужчина, муж и отец, прилагающий большие усилия к тому, чтобы сделать жизнь семьи благополучной. Ганна, жена и мать, молчаливая советчица мужа (чаще «слухае маўкліва»), держит «парадак, лад у хаце». Например, при переезде на новое место жительства, следуя традиции, хозяйка кладет хлеб с солью «пад красны кут у завуголле», чтобы задобрить дух предков.

Дядька Антось, младший брат Михала, его помощник и опора во всех делах (особенно по хозяйству), личность духовно богатая и талантливая, педагог-воспитатель, поэт по натуре. В системе образов поэмы в большой степени он является выразителем религиозного сознания белорусов. Не акцентируя внимания, часто с юмором, от первого лица или через восприятие детей, автор рассказывает о соблюдении дядькой религиозной обрядности. В общении со своими племянниками, применяя принципы народной педагогики, Антось делает все с душою: будь то рыбалка, сбор меда, дела по хозяйству. В совместной деятельности через приучение, убеждение и личный пример он вводит детей в природу, воспитывает эмоциональное поведение, именно таким образом закладывается в сознание детей система народных ценностей. В иерархии духовности душевность является фундаментом, духовный человек тот, кто пытается найти гармонию с окружающим миром и с самим собой.

В главе «Сесія» рассказывается о собрании лесников у пана лесничего, где заповедь «Не произноси ложного свидетельства…» отображается через «абгаворы», «даносы» друг на друга, через принцип «Кусаць адзін другога збоку». При общении с паном зависимый человек «На крыж гатоў ісці за пана, / Цярпліва зносіць крыж пакуты» [3, с. 104]. Тем не менее, следует признать: такова еще одна «духовная» ипостась христианина-белоруса. Подобный нравственный «идеал» Михал не принимает: «І так зніжацца! Цьфу, агіда! / Не мець ні вобраза, ні віда, / Ні, нават, цені чалавека…» [3, с. 102].

Философия верующего человека отражена в целом ряде строк поэмы: «Жывуць, цярпліва долю смычуць/ І крыж нясуць…; І божы свет здаваўся мілы; Было что есці, дзякуй Богу!» [3, с. 48—51]. От первого дня и до последнего часа белорус живет с Богом в душе. Живые молят: «Ах, мой ты божа добры, мілы!» [3, с. 63]; «Няхай-жа бог нам памагае!» [3, с. 242]; провожая в последний путь покойника, желают: «Няхай з святымі апачыне!» [3, с. 68]. Умирает главный герой повествования с Богом на устах: «Бог не судзіў мне бачыць волі» [3, с. 267].

Церковный календарь определял праздники, которые входили в жизнь крестьянина и тесно были связаны с народными традициями. В художественном мире «Новай зямли» автором отмечены такие праздники, как Покров, Коляды, Микола, Вербница, Пасха и др.; на страницах поэмы встречаем имена библейских персонажей: Абрам, Исаак, Соломон, Ева, Адам, Лот, Сим, Хам, Илья, Самсон, Каин, Авель и др. Глава «Вялікдзень» посвящена главному христи-

анскому празднику — Пасхе. Колас подробно описывает один день — Святое воскресение. Ему предшествует «вялікая субота»: «Сама хата / Была прылучана да свята: / Лагоднасць, згода і павага» [3, с. 203]. Люди («і заможны, і ўбогі») и природа в этот вечер едины: «радасць ў сэрцы сваім чуюць / Святы Вялікаднік святкуюць» [3, с. 206], в церкви радостно поют «Хрыстос васкрос!», а вернувшись с всенощной, все члены семьи молятся, разговляются.

Колас жил и развивался в противоречивой реальности, когда на белорусской земле были распространены католическая и православная вера. В крестьянской среде доминировало православие, паны же придерживались католицизма, поэтому сознание Коласа-христианина находилось под влиянием католицизма. Для маленького человека во все времена вера в Бога была оплотом и последней надеждой. В менталитете коласовских героев да и его самого имеют место эсхатологические представления о душе, о конечности земной жизни, о вечной жизни после смерти, о царствии Божием… Созданные Коласом произведения отражают перипетии истории, живут в истории и в сознании людей, являют собой источник для духовно-нравственного совершенствования личности.

В формировании мировоззренческой культуры молодежи сегодня роль христианских ценностей трудно переоценить. Перед обществом стоит сверхзадача: как духовно-нравственные теоретические концепции (в том числе и религиозные) воплотить в практику повседневной жизни каждого человека?

Литература

1. Пшыркоў Ю. С. Летапісец свайго народа. — Мінск, 1982.
2. Шырокова Я. Наследаванне хрыстіянскіх традіцый сям'і Міцкевічаў у жыцці і творчасці Я. Коласа // Каласавіны. — Мінск, 2008.
3. Колас Я. Збор твораў. — У 7 т. — Мінск, 1952. — Т. 4.

Л. Ул. Іконнікава

ДАМІНАВАННЕ АДМОЎНАГА ПЕРСАНАЖА Ў ЛІТАРАТУРЫ ЯК ВЫНІК МАРАЛЬНА-ДУХОЎНАГА КРЫЗІСУ ГРАМАДСТВА (ПА СТАРОНКАХ АПАВЯДАННЯЎ Г. МАРЧУКА)

У наш час у грамадстве назіраюцца крызісныя з'явы і распад асобы, таму праблема маральнасці становіцца надзвычай актуальнай. У структуры духоўнасці асноўнае месца займаюць маральна-духоўныя каштоўнасці. Яны аказваюць моцнае ўздзеянне на аб'ектыўную рэальнасць і, галоўным чынам, на сацыяльны свет. Іх прызначэнне — дэтэрмінаваць паводзіны людзей, вызначаць іх ўзаемаадносіны — сацыяльныя, групавыя і міжасабовыя. Базавымі з'яўляюцца такія маральна-духоўныя каштоўнасці, як праўда, дабрыня, прыгажосць, пачуццё абавязку, сумленне. Усе яны ўзаемазвязаны, і здзяйсненне адной ўплывае на «матэрыялізацыю» астатніх.

Сёння наспела неабходнасць гаварыць і разважаць пра зменлівасць чалавечай псіхалогіі, пра ўзаемаадносіны паміж людзьмі, пра сэнс жыцця, што няспынна і пакутліва спасцігаюць героі на старонках твораў. Мастацкая літаратура дазваляе даследаваць рэчаіснасць і асобу ў ёй, адкрывае нам тыя бакі, на якія не заўсёды звяртаеш увагу ў кругавароце паўсядзённых клопатаў.

У прозе сучасных беларускіх пісьменнікаў (Г. Марчук, А. Федарэнка, Ул. Сцяпан) паслядоўна прасочваецца тэндэнцыя адыходу ад схематызму з абавязковай устаноўкай на станоўчага героя. Н. Кузміч звяртала ўвагу, што «перанос акцэнту ў духоўна-маральны асяродак, на выяўленне этычна-псіхалагічных памкненняў душы чалавека дэтэрмінаваны пераменамі ў сацыяльна-эканамічнай структуры грамадства» [1, с. 206]. Што, у сваю чаргу, на думку даследчыцы, пацягнула за сабой рэзкі паварот у светапогляднай сферы, пераасэнсаванне ідэалаў, усплёск амаральных праяў. Выхад на авансцэну адмоўных персанажаў звязаны з маральна-духоўным крызісам грамадства, моцным уплывам на духоўны свет асобы навукова-тэхнічных дасягненняў. Наш сучаснік у першую чаргу праяўляе свае рацыяналістычныя якасці, паступова губляючы душэўнасць і каштоўнасныя арыенціры. У цэлым, такім персанажам характэрна страта духоўнага падмурку, культ сілы і ўлады грошай, меркантылізм, эгаістычны погляд на жыццё і геданістычныя адносіны да ўсяго наўкола. Майстры слова, выклікаючы

адмоўнае стаўленне да сваіх герояў, змушаюць чытача задумацца, агледзецца, асэнсаваць: што асноўнае ў жыцці?

Звернемся, напрыклад, да апавядання Г. Марчука «Дзям'ян і Даша», дзе асноўная ўвага накіравана на маральна-этычныя праблемы сям'і і грамадства. Пры дапамозе вобразаў старога Дзям'яна і яго дачкі Дашы аўтар робіць акцэнт на станоўчых рысах характару людзей. Але ўвагу чытача прыцягвае Сідар — эгаістычны прагматык, які імкнецца да лепшага матэрыяльнага становішча, да ўлады, што прапануе больш выгод. Ён намінальна з'яўляецца галоўным персанажам апавядання. Менавіта дзякуючы гэтаму вобразу чытачы прасочваюць дэградацыю асобы пад уладай спажывецка-дзялкоўскай філасофіі. Дзеянне твора суадносіцца з канцом 70—80-х гадоў, аднак яно лёгка праецыруецца на сучасны час.

Побытавая сітуацыя апавядання дазваляе паказаць чалавека ў сваёй сутнасці, рэалізаваць свой маральна-этычны патэнцыял, раскрыць асаблівасці духоўнага свету. Яна даволі простая: стары бацька прыязджае да дачкі ў горад і даведваецца пра спробу самагубства жанчыны (яшчэ адзін паказчык страты духоўнага падмурку чалавека). Далей пісьменнік даследуе, што падштурхнула Дашу да такога ўчынку. Асноўныя прычыны бачацца ў адарванасці кабеты ад сваіх каранёў, адчуванні адзіноты і незадаволенасці сабой, чаму паспрыяў разлад сямейнага жыцця. Тут прасочваецца надрыў сувязей паміж пакаленнямі.

Вобраз Дашы ўводзіцца з мэтай паказу аднабаковасці і абмежаванасці стаўлення да жыцця яе мужа. Абодва — выхадцы з вёскі, якія перабраліся ў горад. Толькі канчатковага разрыву з вёскай у жанчыны, у адрозненне ад Сідара, не адбылося: не страчана цікавасць да спраў вёскі і жыцця аднавяскоўцаў, застаюцца ў памяці звычкі людзей. У гэтым выяўляецца сувязь з зямлёй, повязь з Бацькаўшчынай. Даша добразычліва ставіцца да ўсіх, з кім сутыкаецца, можа пашкадаваць не толькі старога чалавека, але і дзіця свайго былога мужа ад іншай кабеты (дамінуюць у характары такія духоўныя арыенціры, як міласэрнасць і дабрыня). Яна не ўмее падманваць і красці, што стала адной з прычын разводу (праўдалюбства і сумленнасць). Аднак Даша не пазбаўлена ваганняў, бываюць хвіліны, калі сітуацыя ацэньваецца толькі са сваёй званіцы, не думаючы пра вынікі. Жанчына знаходзіцца ў маральна-духоўным тупіку, выхад з якога Г. Марчук бачыць ў вяртанні да сваіх каранёў, у вёску.

Сідар — дыяметральная супрацьлегласць былой жонкі. Невядома, з якіх прычын ён ажаніўся з Дашаю, бо кахаў ці таму, што яму на той момант было гэта выгадна. Больш верагодным падаецца другое, бо, зыходзячы з меркаванняў самога героя, яго цікавіць менавіта матэрыяльны бок жыцця (амаль у кожнай рэпліцы ён ужывае словы «грошы» і «капейка»). Дапамагаюць зрабіць такую выснову і ўспаміны Дзям'яна пра паводзіны зяця на вяселлі. Гэтыя дэталі паказваюць на амаральнасць асобы хлопца, які ўжо ў самым пачатку сямейнага жыцця выяўляе здольнасць да эгаізму і падману. У яго, як і ў Дарыяна Грэя Оскара Уайльда, геданістычныя погляды — усё павіна прыносіць асабістае задавальненне: «Усе мы людзі, усім шчасця хочацца… свайго» [2, с. 226]. Для таго, каб засяродзіць увагу на меркантылізме героя, Г. Марчук ставіць Сідара ў складаную сітуацыю: новая жонка ўжо другія суткі не можа нарадзіць дзіця. Такія побытавыя абставіны дазваляюць праявіцца крывадушнасці асобы персанажа, якога ў дадзены момант хвалюе не здароўе жанчыны і дзіцяці, а толькі адно, каб Даша не дасылала кампраметуючыя лісты на новую працу, бо гэта можа парушыць яго планы. Сідар хоча падаць заяву ў партыю, куды збіраецца не па сваіх ідэйных перакананнях, а толькі таму, што партыйны чалавек мае больш прывілеяў: «Без яе няма паўнаты дыхання і дзеяння» [2, с. 227]. Каб узмацніць адмоўнае ўражанне, пісьменнік дадае маленькую дэталь — апісанне хады героя: «подбегам, прыўзняўшы левае плячо крыху вышэй правага» [2, с. 225]. Такая характарыстыка сведчыць пра знерваванасць, імкненне ўзняцца вышэй за іншых. Ён і па жыцці ідзе подбегам, спыняючыся толькі на хвіліну, каб агледзецца па баках, ацаніць сітуацыю і выбраць больш спрыяльны і выгадны кірунак. Напачатку можа падацца, што мужчына яшчэ не поўнасцю згубіў маральныя каштоўнасці, бо працягвае клапаціцца пра сваіх сыноў-блізнятак. Праўда робіць гэта так, як сам разумее. Яго турботы праяўляюцца ў матэрыяльным забеспячэнні былой жонкі і дзяцей. Ды напрыканцы твора відавочным з'яўляецца страта адчування сям'і: ён адмаўляецца ад сваёй нованароджанай дачкі. Прасочваецца адсутнасць базавых маральна-духоўных каштоўнасцяў (пачуццё абавязку і сумленне), назіраецца татальны разрыў сувязяў паміж пакаленнямі.

Сучасны стан духоўнасці ў жыцці нашага грамадства можна акрэсліць як маральна-духоўны крызіс, адзнакі якога пачалі ўжо праяўляцца ў 80-я гады мінулага стагоддзя, пра што сведчыць апавяданне «Дзям'ян і Даша». Гэта важна падкрэсліць, таму што ва ўмовах

пераходу ад таталітарызму да эканомікі рыначных адносін і дэмакратыі пераацэнка сацыяльных каштоўнасцей успрымаецца некаторымі людзьмі як уседазволенасць. Гэта ў сваю чаргу прыводзіць да ўзмацнення бездухоўнасці, карумпіраванасці чыноўніцтва і іншых негатыўных праяў. У такіх умовах крызіс можа надоўга паралізаваць здольнасць сучаснай асобы да творчай дзейнасці, паставіць пад сумненне рацыянальнае тлумачэнне такіх антыподаў, як дабро і зло. Сёння на кожным кроку можна сустрэць страту чалавечых якасцей: сумлення, пачуцця доўгу, дабрыні, міласэрнасці. А ў творах пісьменніка мы знаходзім сітуацыі, блізкія да сучаснага жыцця, якія дапамагаюць зразумець усю складанасць праблемы. Адну з іх Г. Марчук выкарыстоўвае пры стварэнні вобраза героя апавядання «Бокс № 1». Лявон Бойла працуе намеснікам галоўнага ўрача санаторыя па гаспадарчай частцы. Жыў не багата, браў хабары, іншым разам нешта краў. А калі распаўся Савецкі Саюз, свайго не ўпусціў, пачаў гандляваць і адчуў уладу даляраў. Яны замянілі Лявону ўсе маральныя каштоўнасці, у яго душы не засталося спачування да іншага чалавека. Бойла жыве сённяшнім днём, не помніць гісторыю сваёй краіны, таму ў яго няма і павагі да ветэрана Вялікай Айчыннай вайны. Ён наадварот выяўляе незадаволенасць, бо стары чалавек хоча пацясніць яго асабістую прастору.

Дзеючыя асобы твораў Георгія Марчука — людзі яго пакалення. Пісьменнік дае магчымасць чытачам прасачыць асаблівасць станаўлення чалавека ў часы перабудовы пад усё ўзрастаючым ціскам грошай. Змяніліся абставіны, перастаў існаваць Савецкі Саюз, людзі ў яшчэ большай ступені пачалі імкнуцца да матэрыяльнага дабрабыту, губляючы пры гэтым саміх сябе. І сёння з упэўненасцю мы можам сказаць, што ў апавяданнях пісьменніка паказаны і нашы сучаснікі з іх спажывецка-дзялкоўскай філасофіяй. Герой нашага часу, які паўстае на старонках твораў, — чалавек поўнасцю адарваны ад рэальнасці мінулага і будачага, яго цікавіць толькі цяперашняе, якое можа задаволіць патрэбы. Яго сквапнасць не мае межаў, адзіным імкненнем становіцца большы заробак, улада ў грамадстве ці ў сваім асяроддзі. Дасягнуўшы пэўнай мэты, такой асобе падаецца, што гэтага не дастаткова і пачынаецца ўсё з пачатку. Адчуваецца незадаволенасць сабой і асяроддзем.

Маральна-духоўны крызіс і праявы бездухоўнасці ў асяродку сучаснай моладзі шмат у чым залежаць ад недаацэнкі ўплыву аўтарытэту старэйшага пакалення ці, наадварот, ад вельмі моцнага адмоўнага ўплыву («Гуманітарная дапамога», «20 даляраў», «Царскі чырвонец»). У апошнім апавяданні аўтарам намаляваны персанаж, які не ўяўляе свайго жыцця без капіталу. Усё, што ёсць у Васіля Гугучы, не прыносіць задавальнення, бо па суседству ёсць людзі, якія зарабляюць больш за яго. Герой не можа спыніцца, ён перастае паважаць духоўны набытак чалавецтва — кнігі. Яны нічога не вартыя, калі не прыносяць у хату капейчыну. Больш жахае тое, што разрываць кнігі Васіль наказвае свайму сямігадоваму сыну, які толькі пачынае вучыцца ў школе. Калі ж хлопчык, не паслухаўшы бацьку, схаваў дзве з іх, гэта выклікала абурэнне і прывяло да пакарання. Гугуча супакоіўся толькі тады, калі цесць заплаціў за гэтыя кнігі апошні царскі чырвонец, які пакідаў для свайго пахавання. Тут мы бачым дэградацыю асобы, якая губляе апошнія чалавечыя адзнакі.

У сваіх апавяданнях Г. Марчук указвае сучаснікам на трагічныя супрацьлегласці сённяшняга дня. Непакой — вось галоўнае пачуццё, якое напаўняе творы. І ў першую чаргу непакой за самазнішчэнне чалавека ў чалавеку.

Падагульняючы вышэйсказанае, неабходна адзначыць, што сучасны чалавек знаходзіцца перад канцэптуальным выбарам мэтаў і шляхоў далейшага развіцця. Адным з больш значных сродкаў ажыццяўлення гэтага працэсу з'яўляецца маральна-духоўнае абнаўленне грамадства і асобы. Базавыя каштоўнасці ў якасці асноўнага фактару могуць і павінны стаць дамінантай у духоўным свеце сучаснага чалавека, аказаць усебаковае ўздзеянне на яго маральнасць і эстэтычнае ўспрыманне свету, на яго светапогляд, адносіны да людзей. Дапамагчы гэтаму прызвана і літаратурная спадчына народа. Творы, у якіх дамінуе адмоўным персанаж, павінны выклікаць роздум пра маральна-духоўныя каштоўнасныя арыенціры і прыярытэты, пра сваё жыццё і далейшы лёс грамадства.

Літаратура

1. Кузміч Н. Час выбару: Маральна-этычныя праблемы ў прозе Андрэя Федарэнкі // Полымя. — 1999. — № 10.
2. Марчук Г. Без ангелаў: Раман, апавяданні. — Мінск, 1993.

А. А. Сидорова

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ НА УРОКАХ ЛИТЕРАТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ ИЗУЧЕНИЯ ТВОРЧЕСТВА В. В. ЛИЧУТИНА)

В докладе на Межрегиональной научно-практической конференции «Воспитание духовности как процесс обретения смысла жизни ребенка» (Хабаровск, 25—26 октября 2007 г.) иеромах Ефрем, говоря о традициях педагогики в воспитании духовно богатой и развитой личности, приводит слова величайшего русского педагога Константина Дмитриевича Ушинского: «Современная педагогика исключительно выросла на христианской почве, и для нас не христианская педагогика есть вещь немыслимая — безголовый урод и деятельность без цели, предприятие без побуждения позади и без результатов впереди…» [1]. Продолжая мысль Ушинского, можно сказать, что вся сущность мировоззрения русского человека основывается на христианских ценностях и канонах. Справедливо о значении христианской веры в жизни русского человека высказывался и великий критик, историк, литературовед В. В. Кожинов, отмечавший, «что за тысячелетие православие в России глубоко и всесторонне проникло в бытие и самый быт. Оно легло в основу представлений (или, вернее, самого внутреннего переживания) об основных ценностях, определило отношение к природе, к людям, к труду…» [2, с. 367]. Действительно, все стороны русской жизни буквально пропитаны духом православия, зиждятся на нем. А отказ от этих вековечных ценностей ведет к духовной гибели нашего народа. Наверное, именно поэтому современная отечественная педагогика основной упор делает на воспитание духовно-богатой, всесторонне развитой личности, которое наилучшим образом можно осуществить на уроках литературы.

Изучая образцы русской классической литературы, разбираясь в закономерностях ее современного развития, педагог всегда должен помнить, что она изначально зарождалась как религиозная и носила дидактический характер. Достаточно вспомнить такой памятник древнерусской литературы, как «Слово о Законе и Благодати» Митрополита Иллариона, или произведения Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова, которые направлены на воспитание в русском человеке лучших черт национального характера: совестливости, отзывчивости, доброты, всепрощения, альтруизма. При изучении произведений отечественной прозы, поэзии, драматургии педагогу следует обращать особое внимание на творчество писателей, которые продолжают традиции классической литературы. И одним из таких творцов русского слова является В. В. Личутин.

«…русский дух, побиваемый сегодня супостатами, палачами и чернокнижниками, — пишет в «Слове о Личутине» А. Проханов, — иссеченный, исколотый, с криком и воплем покидает городки и села, театры и школы, дивизии и флоты и, стремясь уцелеть, выбирает чью-нибудь отдельную душу. Вселяется в праведника, вмещается в пророка, голосит криком свидетеля и очевидца. В писателя Личутина вселился русский дух такой светоносной силы, что из его книг золотыми пучками светит в черную ночь русского лихолетья» [4, с. 633]. Произведения В. Личутина настолько многогранны и глубоки, что ни у кого не остается сомнения, что писатель — богомолец родного Отечества, скиталец, ищущий выход для родины из хаоса и тьмы духовного растления, стремящийся отразить в своем творчестве все многообразие нравственных исканий души русского человека. Поэтому на уроках литературы учителю необходимо так раскрыть творчество прозаика, чтобы дети заметили, осознали и глубоко прочувствовали глубоко патриотическую жизненную позицию автора. Повести и рассказы прозаика — ценнейший материал для воспитания в душах современных подростков ответственного отношения к семье, родителям, зарождения глубочайшей внутренней потребности к самовоспитанию и саморазвитию, побуждение к обращению к вечным философским вопросам бытия.

При изучении творчества В. Личутина следует учитывать и то, что смысл человеческого существования писатель видит в традиционных для русской классической литературы рамках. Рассматривая внутренний мир героя-скитальца, В. Личутин особый акцент делает на такие категориальные понятия, как «соборное начало», «вера», «родовая память», «труд»… Причем, с точки зрения прозаика, отречение народа от труда — начало падения «хрестьянской» России, сопровождающееся гибелью русской души. Труд является частью народной культурой, связующим звеном в единой цепи истории, культуры народа, и если человек за-

бывает об этом, то он «теряет» себя, свой путь в жизни. Именно таким потерянным духовно предстает перед школьниками герой повести «Бабушки и дядюшки» (1976).

Геля Чудинов изображается писателем в один из переломных моментов своей жизни: он принимает решение уйти с завода и заняться живописью. За это сумасбродное, эмоциональное решение, за непохожесть на остальных друзья называют его «чудиком». Однако для самого В. Личутина в этой «чудаковатости» героя скрывается надежда на то, что душа его еще не погибла в жестоких объятьях города. Для писателя всегда самым ярким показателем «живости» души является приобщение человека к миру искусства, будь то увлечение живописью, поэзией, или народной песней. В этом прозаик видит стремление к воссоединению отступников от народа со своими корнями.

Одним из ключевых для понимания идейной насыщенности произведения является эпизод, в котором описывается картина, принадлежащая кисти героя. При его разборе на уроке следует особое внимание уделить внутреннему миру Гели, его душевному состоянию и мотивировке поступков. Важно, чтобы подростки осознали, что Чудинов берется за кисть из-за душевного опустошения, в искусстве герой пытается найти себя. И, следовательно, полотно, висящее у него в квартире, становится символичным. На нем, словно изображена душа героя, обнаженная, беззащитная в своем одиночестве. «И осталась на стене картина: возле длинного гнедого коня стоит на коленях женщина с раскинутыми руками, похожая на крест, у нее розовые раскосые глаза; когда Геля просыпался порой средь ночи, он даже в густых осенних потемках знал, что в него вглядываются эти тревожные глаза. Ребята у него спрашивали: «Это что за прокурор?» — «Моя душа», — словно бы в шутку отвечал Геля» [3, с. 3].

Дойдя до крайней точки душевного опустошения, Геля решает вернуться домой, где он надеется найти хотя бы немного спокойствия. Лишь оказавшись в родных краях, герой чувствует, как далек от этих мест, как они ему чужды, однако, в душе есть еще надежда на возрождение: «…запах родины витал в воздухе, свой, какой-то особый: пахло иван-чаем, пылью и бензином, луговыми травами и еще бог знает чем» [3, с. 7]. По мысли самого прозаика, дороже этого чувства Родины в душе человека ничего не может быть, ибо именно оно способно возродить в нем национальные корни. Только родные края заставляют задуматься Гелю над проблемой быстротечности времени и памяти, о своих национальных корнях.

Однако и дома не все так ладно как хотелось бы. Практически не осталось родни у Гели, лишь мать да двое дядей встречают его. Да и то, живя в одном доме со своей сестрой, Лизаветой Чудиновой, Федор Понтонер не общается с ней, а при каждом удобном случае пытается отравить жизнь. В. Личутину страшно изображать эту куртину семейного разобщения, ведь это ведет к разрушению соборного начала всей Святой Руси. Порой складывается впечатление, что люди разговаривают на разных языках. Не понятна Лизавете увлеченность сына живописью, вместо того, чтобы на земле трудиться, увлекся картинками! Но для Гели это единственная возможность обретения самого себя: «Геля знал до этого лишь один мир — мир завода, который его покорил, наполнил новыми звуками и запахами, чувствами и голосами, незнаемыми в детстве; и в этой новизне ощущений как-то забылось детское восприятие природы. А тут оно всколыхнулось вновь, но с каким-то более обостренным нервным чувством. <…> он услышал в себе новую способность и стал тяготиться заводом, как бы раздвоился душой» [3, с 71].

Таким образом, рассматривая произведения В. Личутина на уроках литературы, педагог должен понимать их как средство нравственного воспитания учащихся и обращать внимание на раскрытие таких важных для творчества писателя проблем, как поиск смысла жизни, роль искусства в жизни человека, разобщенности и непонимания в семье, любви к Родине, своему народу и других.

Литература

1. Иеромонах Ефрем. Традиции отечественной педагогики в воспитании духовности. Доклад на Межрегион. науч.-практ. конф. «Воспитание духовности как процесс обретения смысла жизни ребенка». Хабаровск, 25—26 октября 2007 г. [Электронный ресурс] / Православное информационное агентство «Русская линия», 1998—2010. — Режим доступа: http://rusk.ru/st.php?idar=24179. — Дата доступа: 28.04.2010.

2. Кожинов В. В. Необходимо широкое и глубокое мышление // Кожинов В. В. О русском национальном сознании. — М., 2002. — С. 366—369.

3. Личутин В. Домашний философ: Повести. — М., 1983.

4. Проханов А. Слово о Личутине / В кн.: Личутин В. Душа неизъяснимая: Размышления о русском народе. — М., 2000.

Н. В. Паляшчук, Г. У. Федарэнка, Э. В. Ярмоленка

ВЯРТАННЕ СВЯТЫНІ: СЛУЦКАЕ ЕВАНГЕЛЛЕ 1581 г.

Надзённай задачай сучаснага грамадства застаецца захаванне пісьмовай спадчыны народа, папулярызацыя звестак пра яе, абуджэнне цікавасці да Слова. Па колькасці тэкстаў і па іх жанравай структуры ў складзе старабеларускай кніжнай спадчыны адметнае месца займае рэлігійнае пісьменства. Прычыны распаўсюджання культавых тэкстаў трэба бачыць у той значнай ролі, якую мела веравызнанне для старажытнай Беларусі. Суіснаванне праваслаўя, каталіцызму, пратэстантызму, язычніцтва, уніяцтва і магаметанскай веры на тэрыторыі нашых продкаў дазваляюць гаварыць пра Старажытную Беларусь як пра поліканфесійную дзяржаву.

Слуцкае Евангелле 1581 г. адносіцца да ліку евангелляў беларускага паходжання (г. зн. створаных ці знойдзеных на тэрыторыі сучаснай Беларусі), як Тураўскае (XI ст.), Аршанскае (другая палова XIII ст.), Полацкае (XIII—XIV ст.), Друцкае (XIV ст.), Лаўрышаўскае (XIV ст.), Мсціжскае (XIV ст.), Пінскае (XIVст.), Жыровіцкае (XV ст.), Шарашоўскае (канец XV ст., паводле іншых звестак — сярэдзіна XVI ст.), Другое Тураўскае (XVI — пачатак XVII ст.).

Лёс Слуцкага Евангелля — гэта асобная, яшчэ не дастаткова вывучаная гісторыя. Перапісанае, як мяркуюць, у 1581 г. слуцкім князем Юрыем Юр'евічам Алелькавічам («*для вечнаго богомолія і спасенія души своея, во незабытную память прародителей своихъ К. С., родителей, самаго себя*»), яно яшчэ ў канцы XIX ст. захоўвалася ў рызніцы Слуцкага Свята-Духава манастыра. У пачатку Вялікай Айчыннай вайны манускрыпт знаходзіўся ў фондах Магілёўскага дзяржаўнага гістарычнага музея, адкуль бясследна знік больш чым на паўстагоддзя. У 2003 г. на 10-х Мінскіх епархіяльных чытаннях Мітрапаліт Мінскі і Слуцкі Філарэт, Патрыяршы Экзарх усяе Беларусі, паказаў удзельнікам Слуцкае Евангелле і паведаміў гісторыю яго вяртання. Сёння святыня захоўваецца ў Мінскім епархіяльным упраўленні.

Пры садзейнічанні і па блаславленні мітрапаліта Мінскага і Слуцкага Філарэта, Патрыяршага Экзарха ўсяе Беларусі, была распачата работа па навуковым даследаванні Слуцкага Евангелля.

На працягу 2005—2007 гг. супрацоўнікамі Інстытута мовазнаўства імя Якуба Коласа НАН Беларусі (Паляшчук Н. В., Федарэнка Г. У., Ярмоленка Э. В.) і Нацыянальнай бібліятэкі Беларусі (Пшыбытка В. В., Рошчына Т. І., Станкевіч Л. І.) пры падтрымцы Беларускага рэспубліканскага фонда фундаментальных даследаванняў праводзілася навукова-даследчая работа «Слуцкае Евангелле (XVI ст.) як помнік моўнай спадчыны беларускага народа», мэтай якой было комплекснае лінгвістычнае даследаванне помніка і стварэнне мультымедыйнага дыска Слуцкага Евангелля.

Для работы рукапіс Евангелля быў алічбаваны фотамастаком А. В. Шчукіным, што дало магчымасць стварыць высакаякасную страхавую копію святыні. Затым быў здзейснены камп'ютарны набор тэксту арыгінала сучасным грамадзянскім шрыфтам з дабаўленнем некаторых графем (ѣ, ꙋ, ѡ, ѧ, ꙗ, ѕ, ѫ, ѳ, щ, ѵ і інш.). Тэкст узноўлены з захаваннем яго дзялення на лісты, слупкі, радкі; злітна напісаны тэкст разбіты на паасобныя словы, узнаўляецца літара ў літару; вынасныя літары напісаны курсівам у радку; літары з лікавым значэннем узноўлены без змен, з захаваннем усіх дадатковых знакаў: цітлы, кропкі, знака тысячы; ініцыялы, памастацку выкананыя вялікія літары адноўлены больш буйным шрыфтам і г. д.

Упершыню было праведзена кадыкалагічнае і палеаграфічнае апісанне рукапісу. Даныя філігранаграфіі паказалі, што папера кодэкса датуецца першай — пачаткам другой чвэрці XVI ст. Аднак, згодна з тэкстам надпісу на таблічцы, якая мелася на сярэбранай аправе Евангелля да 1864 г. («*Анно 1581 выписалъ, року Р. Х. 1582 г. іюня 4 дня надалъ*»), датай стварэння рукапісу названы 1581 г. Адзначана, што дэкор рукапісу выкананы ў мастацкіх традыцыях арнаментацыі славянскіх рукапісаў XVI ст. — выкарыстаны геаметрычны (стыль пляцення) і раслінны арнаменты (неавізантыйскі стыль). Мастацкае афармленне Слуцкага Евангелля выканана адной асобай: каларыстычная гама заставак і ініцыялаў адзіная і выкананы яны ў адной манеры. Даследаванне рукапісу *de visu* ў Мінскім епархіяльным упраўленні выявіла, што першапачатковая знешняя структура кніжнага блока Слуцкага Евангелля не парушана: захаваліся ўсе сшыткі, лісты ў сшытках не страчаны і знаходзяцца на сваіх месцах у сшытках, узноўленыя лісты адсутнічаюць. Рукапіс двойчы рэстаўраваўся. У першы раз —

у канцы XVIII ст.— пачатку XIX ст., паўторна — у канцы XIX ст. — пачатку XX ст., але не пазней за 1929 г. Пры першаснай рэстаўрацыі рукапіс быў значна абрэзаны.

У працэсе комплекснага лінгвістычнага даследавання рукапісу былі прааналізаваны моўныя асаблівасці Слуцкага Евангелля на графіка-арфаграфічным, марфалагічным, сінтаксічным, лексічным узроўнях. Слуцкае Евангелле напісана ўставам. Вывучэнне графічных асаблівасцей выявіла спецыфіку ўжывання ў рукапісе літар, якія абазначаюць галосныя і зычныя гукі, надрадковых знакаў (цітлы, оксіі, варыі, каморы, псілы, дасіі, кендземы), а таксама радковых знакаў (кропкі, коскі, кропкі з коскай, «сцішыцы»). Тэкст напісаны на царкоўнаславянскай мове. У рукапісе зафіксаваны адзінкавыя напісанні, якія можна разглядаць як адлюстраванне рыс беларускай мовы: двойчы сустрэлася напісанне **ы** пасля **ж** (**лꙋых**, **оужы**); спарадычна фіксуецца **о** на месцы **е** пасля шыпячых, што сведчыць пра іх цвёрдае вымаўленне (параўн.: **имꙋщемоу — имоущомоу**, **къ пославшемѫ мѧ — къ пославъшомоу мѧ**); як адлюстраванне зацвярдзення [*р*] кваліфікуем напісанні **обращетю**, **лазароу**; як адлюстраванне акання разглядаем наступныя выпадкі ўжывання літары **а** на месцы **о**: **паражоу пастырѣ**, **оутапаахоу**, **мїро сене продано бысна трех стѣхпѣнѫзь.и дана ницим**. Аднак названыя напісанні толькі сведчаць пра беларускае паходжанне перапісчыка, а моўную сістэму рукапісу не парушаюць. Даследаваны марфалагічны лад помніка: прааналізавана сістэма скланення зменных часцін мовы — назоўнікаў, прыметнікаў, займеннікаў, лічэбнікаў, сістэма спражэння дзеясловаў. Разгледжаны сінтаксічныя асаблівасці рукапісу: вывучаны адлюстраваныя ў ім тыпы сувязі слоў у словазлучэннях, спосабы выражэння галоўных і даданых членаў сказа, сказы з другім вінавальным, з назоўным прэдыкатыўным, з давальным самастойным, сказы з простай мовай, адмоўныя сказы. Апісаны слоўнікавы склад помніка: лексічныя адзінкі раскласіфікаваны ў залежнасці ад наяўнасці ў іх агульнай семантычнай прыкметы, што дазволіла размежаваць лексіку са значэннем прадметнасці, прыкметы, дзеяння; раскрыты семантычны аб'ём лексем, дадзена іх агульная генетычная характарыстыка.

У выніку даследавання быў створаны мультымедыйны дыск «Вяртанне святыні. Слуцкае Евангелле: беларускі рукапіс XVI ст.» (2008 г.) [1]. На дыску прадстаўлены: высакаякасная электронная копія Слуцкага Евангелля, узноўлены тэкст рукапісу (камп'ютарны набор), кадыкалагічнае апісанне рукапісу, лінгвістычны каментарый, слоўнік, бібліяграфія па тэме даследавання, інфармацыя аб праекце. Падрыхтаваны інфармацыйны рэсурс ілюструе сучасныя прыёмы і адносіны да папулярызацыі, захавання помнікаў са шматвекавой гісторыяй, якія сведчаць пра багацце кніжнай спадчыны Беларусі. Ва ўмовах імклівага распаўсюджвання камп'ютарных тэхналогій, узрастання ролі і маштабу інфармацыйных камунікацый яго з'яўленне, безумоўна, своечасовае. Спосаб падачы вынікаў навукова-даследчай работы на кампакт-дыску трэба прызнаць перспектыўным і эканамічна выгадным.

Праведзеная работа — прыклад інтэграцыйнай дзейнасці супрацоўнікаў Інстытута мовы і літаратуры імя Якуба Коласа і Янкі Купалы НАН Беларусі і Нацыянальнай бібліятэкі Беларусі ў справе захавання пісьмовай спадчыны краіны, увядзення ў навуковы зварот шэрагу новых крыніц, пашырэння «дакументальнай» базы навуковых даследаванняў.

У 2009 г. выдавецтвам Беларускай Праваслаўнай Царквы ажыццёўлена факсімільнае выданне Слуцкага Евангелля 1581 г., дапоўненае дзвюма кнігамі «Святое Евангеліе. Слуцк» [2] (у кнізе I прадстаўлены ўзноўлены тэкст Слуцкага Евангелля, у кнігу II уключана навуковае даследаванне рукапісу).

Літаратура

1. Слуцкае Евангелле: беларускі рукапіс XVI ст. [Электронны рэсурс] / Нацыянальная бібліятэка Беларусі, Інстытут мовазнаўства Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі, Беларускі рэспубліканскі фонд фундаментальных даследаванняў; аўтары: Н. В. Паляшчук (нав. кір.), Э. В. Ярмоленка, Г. У. Федарэнка, Л. І. Станкевіч, Т. І. Рошчына; складальнік Т. І. Рошчына; адказны за выпуск Т. І. Рошчына; праграміраванне, дызайн В. В. Пшыбытка; алічбоўка рукапісу А. В. Шчукін; музыкальны рэдактар Л. А. Густава. — Электронныя даныя і праграма (700 Мб; 17 ул.-выд. арк. + алічбаваны тэкст 533 с.). — Мінск, 2007. — 1 электронны аптычны дыск (CD-ROM). — Сістэмныя патрабаванні: Intel Pentium II 400; 64 Mb RAM; SVGA; Windows 98.

2. Паляшчук Н. В., Федарэнка Г. У., Ярмоленка Э. В. Святое Евангеліе. Слуцк. — Мінск, 2009. — Кн. 1: Узноўлены тэкст. Кн. 2: Даследаванне рукапісу.

Л. В. Левшун

«РАТАИ СЛОВА» И «СЛЕПЫЕ СТРЕЛЬЦЫ»: ТИПЫ КОММУНИКАТИВНЫХ СТРАТЕГИЙ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ SLAVIA ORTHODOXA

Ныня ратаи Слова словесныя уньца к духовному ярму приводяще и крестное рало в мысленных браздах погружающе и бразду покаяния прочертающе, семя духовное всыпающе, надежами будущих благ веселятся.

Св. Кирилл Туровский «Слово в Фомину неделю»

...Не бо от мудрости, но от грубости сиа изъглаголати потщахся, акы младенець немуя пред родительми своими, или акы слеп стрелець неулучно стреляа... неведый весьма своея шуйца ни десница...

Епифаний Премудрый «Житие Стефана Пермского»

Проблема правильного выстраивания коммуникативной стратегии состоит не в одном только «авторе» с его «ограниченностью незаметных мыслительных привычек» [1, с. 318], но, думается, во внеязыковых (понимая язык в самом широком смысле) «фактах», которые определяют действия адресанта. И наиболее значимыми, на мой взгляд, являются именно те «факты» и «факторы», воздействия которых адресант не замечает и не может никак контролировать. Речь идет о структуре творческого акта как адресанта-творца, так и адресата-интерпретатора, то есть, собственно, о характерологии.

«Характер» (греч. χαρακτρ) — букв. отпечаток, оттиск, клеймо. Художественный образ/мир, следовательно, есть «оттиск» авторской реальности на материи слова. А понимание — идентификация «оттисков» адресанта и адресата.

На «качество» и полноту (и вообще — возможность!) этой идентификации влияют, прежде всего, «характеры» самих творца и интерпретатора; в частности, что они считают реальностью (бытие в Боге; социальное бытие; личное свое бытие; бытие, создаваемое авторской фантазией и т. д.) и каковы их отношения с этой реальностью.

Таким образом, умение выстраивать адекватную коммуникативную стратегию не может обойтись без знания характерологии и типологии создающих образы художников в соотнесении с «понимающими» эти образы адресатами, поскольку «один и тот же текст может выдавать разным его «потребителям» различную информацию. Одна из причин тому: вся иерархия кодов, составляющая тот или иной тип культуры, может дешифроваться при помощи идентичной кодовой структуры или кодовой структуры иного типа, лишь частично пересекающейся с той, которой пользовались создатели текстов, или же совсем ей чуждой» [3, с. 58—59].

Этот «код», как видится, можно отождествить с тем, что ранее было названо мной «модусом бытия» художника, или точнее — «модусом бытия реальности в восприятии художника» [2, с. 113—117]. Он представляет собой сложную категорию, включающую многочисленные (а вообще неисчислимые) таксоны. Однако необходимыми и достаточными являются четыре: а) тип религиозности; б) тип аксиологии; в) тип гносеологии; г) тип экзистенции.

Сочетание всех указанных факторов как раз и формирует «модус бытия» или «характер» художника — его специфический творческий «профиль» или тот самый Лотмановский «культурный код» (но и коммуникативный код!), которым необходимо обладать, чтобы правильно выстроить коммуникативную стратегию.

Тип религиозности	Тип аксиологии	Тип гносиса	Тип экзистенции
Монотеизм	Теоцентрика	Мистика	Гностика
Пантеизм	Социоцентрика = антропоцентрика	Гномика	Практика
Политеизм	Эгоцентрика	Эмпирика	Сенсорика

Пределы «модуса» объективно непреодолимы; это своего рода — «горизонт понимания», за пределы которого выйти невозможно никакими средствами, кроме одного — изменение «модуса» в процессе духовного преображения.

Несовпадение «модусов» адресанта и адресата — диагноз их духовного состояния, их духовной зрелости, которая, как известно, не зависит непосредственно от возраста, образования, социального положения и т. д. «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием… Но духовный судит о всем» (1 Кор 2:14—15). Поэтому только адресант самого «высокого» (если смотреть по таблице) «профиля» (то есть «духовный») способен более-менее адекватно воздействовать на адресатов всех более «низких» «профилей» — истинно «судить о всем»; а вот адресант с любым более «низким» «профилем» всегда редуцирует смысл излагаемого им до рамок его собственного «профиля», несознательно искажая, таким образом Истину факта и, искренне заблуждаясь сам, вводит в заблуждение (а не просвещает, не воспитывает) своих реципиентов.

Это очень хорошо понимают христианские авторы, всегда отличая «ратаев слова» (св. Кирилл Туровский «Слово на Фомину неделю») от «слепых стрелков» (Епифаний Премудрый «Житие Стефана Пермского»). Художническая задача коммуникативной стратегии «ратая Слова» — привести своих «словесных уньцев» под «духовное ярмо», под «иго Христово», всыпать в «мысленные бразды» своих адресатов «духовное семя», раскрыть их духовные очи, «воспитать», преобразить их чувства и подчинить духу — подменяется в произведениях «слепых стрелков» задачей усладить «чувственные очи» адресата — как можно точнее и красочнее изобразить чувства героев и самого автора, чтобы «заразить» ими читателя, — в общем, задачей уже вполне литературной, не имеющей отношения к христианской педагогике.

Очевидно, что при выстраивании своих коммуникативных стратегий «ратаи Слова» обязательно учитывают характер адресата («младенец» он по вере или «совершенный муж») и преследуют единственную цель — содействовать приобщению к Истине, богопознанию и спасению, — *преображению* «*почитающего*» в Жизнь Вечную. В стратегиях «слепых стрельцов» способ и «характер» изображения зависят от исключительно от «характера» (духовной зрелости, или, точнее, незрелости) адресанта, ближайшей целью которого является *отыскание истины* (причем, в данном случае — субъективной, неполной истины адресанта), познание-называние изображаемого предмета безотносительно к способностям реципиента, а слово-имя неизменно выступает в своем преображенном, редуцированном, а подчас и прямо искаженном, обездушенном значении.

Литература

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. Пер. с нем. — М., 1988.
2. Левшун Л. В. О слове преображенном и Слове преображающем. Теоретико-аналитический очерк истории восточнославянского книжного слова XI—XVII веков. — Минск, 2009. — 896 с.
3. Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. — СПб., 2002.

В. А. Самкова

НЕВЬЯНСКАЯ ИКОНА: ДУХОВНО-НРАВСТВЕННАЯ ПРАКТИКА ВОСПИТАНИЯ

Кардинальным социокультурным изменениям предшествует напряженный философский поиск духовных оснований, направленный на уяснение глубинных смыслов человеческого бытия и его ценностей. Сегодня видение себя как части мирового процесса, его особой составляющей, которая нацелена на диалог и дискуссии с другими, является более чем актуальным. Такого рода диалог является одним из аспектов интенсивного взаимодействия различных культур, характерным для современного цивилизационного развития. На передний план в этом диалоге выходят духовно-нравственные практики, направленные на выработку таких новых идей и категориальных структур, которые могли бы стать основанием культуры будущего человеческого мира. На функциях духовно-нравственного познания хотелось бы остановиться особо. Долгие годы в нашем обществе понятие духовного вызывало негативную реакцию, поскольку рассматривалось в основном как причастное к религии и церкви. В словарях русского языка дается два значения термина «духовный»: связанный с внутренним, нравственным миром человека и с религией. Человеческая душа в познании конечного и обусловленного бытия направлена на Божественное как Абсолютное бытие. Она ощущает эту направленность в глубине своего жизненного чувства как мучительную загадочную незакон-

ченность, как внутреннее беспокойство, как тоску по вечности и целостности, как боль о Боге. Августин Блаженный выразил эту основанную в духовном опыте данную боль в следующем тезисе: «Беспокойно наше сердце, пока не успокоится в Боге». Метафизическая потребность души в истине переживает ступени духовного роста: наша метафизическая тревога должна смениться потребностью поиска смысла истинного бытия.

Литература, искусство, художественная критика, наука, политическое и правовое сознание, обыденное мышление, сталкивающееся с проблемными ситуациями мировоззренческого масштаба, — все это области, в которые может быть вплавлена философская рефлексия и в которых могут возникать в первичной форме философские экспликации категорий культуры. Если религия говорит о «земном и небесном» мире, то наше сознание отражает нечто совершенно иное, чем астрономическое учение о положении земли в мироздании. *Духовно-нравственный императив* «Неба» и «Отечества» религии *есть невидимый нами высший, иной мир, чувственно нам недоступный, раскрывающийся в особом, именно религиозном духовном опыте.*

Отечество, *-а*, ср (высок.), по определению словаря Ожегова, — страна, где человек родился и к гражданам которой он принадлежит. Отечество, отчизна — родная страна, родина. Любовь к отечеству определяет готовность индивида к защите своего отечества. Понятие «отечество» обозначает страну предков человека, а также часто имеет эмоциональный подтекст, подразумевающий, что некоторые испытывают к отечеству особое чувство, *сакральный трепет*, которое сочетает любовь и долг (патриотизм). В воспитании этого чувства особую роль играет икона. Икона изначально считалась предметом сакральным. От первых веков христианства через Византию икона пришла на Русь, где заняла свое признанное место как «богословие в цвете и линиях». Для верующих людей икона служит животворным источником благодати и в храме, и в домашней молитве. В почитании икон проявляется глубокая духовная связь живущих людей с Богом и Его святыми угодниками. Через икону совершается не только поклонение «первообразу», изображенному на ней, но и молитва личная или коллективная о заступлении и предстательстве перед Богом. Через икону молящиеся получают благодать, восполняющие силы, а также духовную помощь и исцеление. Русская икона — это одно из наиболее ярких проявлений национального религиозного духа. Возникнув на Руси как новая ветвь православной византийской традиции, русская икона прошла многовековой путь самостоятельного развития, отразив в себе опыт духовной жизни нашего народа. Рядом с блистательными гениями на Руси, особенно в Новгороде, существовало множество превосходных рядовых мастеров, в совершенстве владевших всеми средствами художественного выражения. Их работы — это подлинные произведения, не лишенные неповторимой прелести созданий гениев. Особого внимания сегодня заслуживает икона невьянского письма. В силу отдаленности от центра России, об этой иконописной школе знают и говорят мало. Сегодня, благодаря стараниям меценатов-коллекционеров, мы можем лицезреть и переживать ту духовную красоту, которой нам так недостает.

В собрании музея изобразительных искусств города Екатеринбурга в коллекции мецената, пожелавшего остаться неизвестным для широкой публики, представлено около 120 уникальнейших редчайших образов, дивного письма, красоты, глубочайшего содержания и смысла. Здесь представлены редчайший типы икон «Отечество», «Семь отроков из Ефеса», «Огнеобразная колесница Слову» и др.

Образ иконы «Отечество» был сохранен только благодаря традиции иконописи старообрядцев, он доносит до нас образ триединой природы Бога. Композиция иконы определяет центр, где в окружении херувимов и серафимов размещены на небесном престоле Отец и Сын, над ними Святой дух, в золотом сиянии, между ними Держава, увенчанная христианским православным крестом. С четырех сторон небесного круга, по диагонали в символических лучах знаки символы евангелистов Марка — лев, Луки — бык, Иоанна — орел, Матфея — ангел. По обе стороны от композиционного центра предстоят Богородица и Иоанн-Предтеча.

Интересно, что впервые знаки символы евангелистов были соединены с их именами во II в. Иринеем Лионским. Его атрибуция символов отличалась от принятой позже (человек символизировал собой Матфея, лев — Иоанна, телец — Луку, орел — Марка). Как символы евангелистов эти образы закрепились в богословии с Иеронима, а начиная с VII в. Интересно, что в христианской экзегетике существовали различные объяснения этих существ. Одно толкование, которое развивала сирийская школа, а также Григорий Великий (конец VI в.), рассматривало существа как символы самого Христа в различные фазы его жизни: при рождении он человек (incarnatio), при смерти — жертвенный бык (passio), при воскресении— лев

(resurrectio), при вознесении — орел (ascensio). Интерпретация и атрибуция существ у Иеронима и в основанной на его авторитете последующей традиции (вплоть до современных христианских энциклопедий) такова: атрибуция живых существ тому или иному евангелисту связана с началом повествования соответствующего Евангелия. Так, человеческий образ ангела как символ Матфея должен был отражать человеческую генеалогию Христа, с которой начинается Евангелие от Матфея; лев Марка — проповедь Иоанна Крестителя в пустыне; бык Луки — жертву Захарии, орел Иоанна — возвышенный, устремленный к небесам характер зачина Иоаннова Евангелия. Часто христианские богословы приводили обе (или даже более) трактовки связи евангелистов и живых существ.

Из всех чинов небесных Серафимы — самые близкие к Богу; они — первые участники Божественного блаженства. И что всего более поражает, изумляет их в Боге, так это любовь Его бесконечная, вечная, безмерная, неисследимая. Они во всей силе, во всей непонятной нам глубине, воспринимают, ощущают Бога именно как Любовь, через это приступая как бы к самим дверям, к самому Святому Святых. Бог — Любовь, и Серафимы, постоянно приникая к этой огненной Божественной Любви, исполняются огнем Божества, преимущественно перед всеми другими чинами. Пламенногорящая Любовь Божественная приводит Серафимов в священный трепет. Сами горя любовью к Богу, шестикрылые Серафимы воспламеняют огонь этой любви и в сердцах других, огнем божественным предочищая душу, исполняя ее силы и крепости, вдохновляя ее на проповедь — глаголом жечь сердца людей. Если для Серафимов Бог является как пламенногорящая Любовь, то для Херувимов Бог есть Премудрость. Херувимы непрестанно углубляются в Божественный разум, восхваляют, воспевают его в песнях своих, созерцают тайны божественные, с трепетом приникают к ним. Херувимы с умилением, со страхом взирают на Премудрость Божественную, исследуют ее, поучаются в ней и как бы покрывают крыльями своими ее тайны, хранят их, берегут, благоговеют перед ними. Это благоговение перед тайнами Божественной Премудрости столь велико у Херувимов, что всякая дерзновенная пытливость, всякое горделивое взирание на Разум Божий ими тут же ссекается огненным мечем. Велика ревность Херувимов, так строги они к тем, кто посягает дерзновенно проникнуть в тайны небесные. Побуждая человека бояться испытывать умом то, чему надо верить! Для Серафимов Бог — пламенеющая Любовь; для Херувимов — светящаяся Премудрость; для Престолов Бог — царь Славы; для Господств Бог есть Бог — Промыслитель.

Религиозное чувство в процессе религиозного познания имеет особую функцию, она не ведущая, как утверждал Карл Адам, но завершающая, дополняющая весь багаж и опыт предыдущих духовного опыта и практик. Мир духовных переживаний верующего отличается от переживаний неверующего, он базируется на духовном опыте и практике и имеет рациональное основание и поэтому способен прочно привязать к себе души.

Т. В. Габрусь

САКРАЛЬНОСТЬ ДОМИНАНТЫ В ХРАМОЗДАТЕЛЬСТВЕ БЕЛАРУСИ

Создание начал элементарной геометрии было одним из высших достижений абстрактного мышления Homo sapiens, обретением человеком универсального способа преобразовывать окружающий мир. Невозможно не удивляться, как удалось первобытному человеку увидеть в зернышке злака — точку, в пунктире звериных следов — плоскую кривую? Более того, придать им присущую только осмысленной творческой человеческой деятельности символику, которую и поныне современные ученые расшифровывают, абстрагировать из окружающей среды прямую линию, горизонталь геометрических знаках древнейших археологических культур. Еще более сложными были вертикали. Их прообразами стали, вероятно, для горизонтали — реально не существующая, но видимая линия горизонта, которая разделяла, по мнению древних, горний и дольный миры, а для вертикали — ствол сакрального «древа», которое соединяло эти миры. Вся история архитектуры свидетельствует, что вертикаль является символом не только развития и созидания, но некоего трансцендентного диалога с высшими сферами. Иногда, если этот диалог приобретает излишне агрессивный характер, человек бывает наказан. Вавилонское столпотворение (творение столпа) было прервано Богом, который «смешал языки». В Ветхом Завете это событие семантически трактует появление разных язы-

ков в древнем мире, поскольку потомки Ноя ранее говорили на одном языке. Люди были наказаны за свою гордыню, потому что считали возможным собственными силами добраться до Неба без помощи и соизволения Бога, а главное имели низкую цель — «сделать себе имя». Только в христианской вере люди вновь обрели утраченную возможность взаимопонимания, что отмечается праздником сошествия Святого Духа в день Пятидесятницы.

Наиболее древние европейские цивилизации средиземноморского региона имели пантеон богов, живущих пусть высоко на горе, но на земле. Храмы, посвященные им, также строились на возвышенных местах, но строгие замкнутые периптеры не имели высотных элементов для контакта с высшим сознанием, поскольку небо не было для древних греков обителью единого Бога. Вертикали колонн и весь античный ордер структурно интерпретировали языческую идею «всемирного древа» и всю мировоззренческую систему древних греков. Вне средиземноморского региона большинство европейских культур сложилось уже в феодальную эпоху, в рамках христианского монотеистического мировоззрения. Если, например, рассмотреть силуэт средневекового европейского города как некую смысловую диаграмму, то станет очевидным, что доминантная роль в ней принадлежит разнообразнейшим верхам христианских храмов различных конфессий. Это было мировоззренческим концептом, способом общения с Богом на языке своей конфессии и своего времени. Характерно, что само слово «доминанта» имеет латинский корень «Domini», что означает «Господь». Художественные формы и параметры высотных доминант были обусловлены как архитектурной традицией и возможностями строительного ремесла определенного времени и региона, так и социальным протекционизмом. Так, например, в Мюнхене, историческом центре земли Бавария, еще в XV в. был принят запрет возводить дома выше кафедрального собора Фрауэнкирхе, который действует и поныне, что определило общую высоту застройки города не более 6—7 этажей. В Королевстве Польском и Великом княжестве Литовском в средние века было сосредоточено более половины еврейского населения Европы. В 1502 г. король польский и великий князь литовский Александр Ягеллончик законодательно запретил возводить синагоги выше христианских храмов на своих землях.

Художественные формы верхов храмов отражали вероучительное и социальное содержание доминанты в сакральной архитектуре. Зодчие Византийской империи воплощали в своих соборах христианское видение строения Ойкумены, возносясь ввысь грандиозными куполами. Придавая архитектурным формам и конструкциям иерархическую символику церкви земной и небесной, византийские мастера выработали канонический образец пятиглавого крестово-купольного храма, который затем своеобразно трансформировался в зодчестве восточных славян. В Московской Руси в XVI—XVII вв. древнерусское православное пятиглавие утратило свою конструктивную основу, в художественных формах приобрело восточные черты в виде луковичных главок, но сохранилось как устойчивый образ ортодоксального предстояния перед Богом. В Западной Европе усиление католических теократических тенденций и рост средневековых городов нашли выражение в архитектуре многочисленных романских и готических соборов. Грандиозные базилики, в которых при их большой протяженности доминировала горизонтальная составляющая, упорно преодолевали ее густым лесом вертикалей контрфорсов, пинаклей, вимпергов, устремляясь к Небу одной или двумя гигантскими островерхими башнями на западном фасаде или над крыльями трансепта.

В сакральном зодчестве Беларуси «диалог с Небом» имел свои отличительные особенности и разносторонний генезис. Он осуществлялся преимущественно посредством высотных доминант, архитектурно-художественные формы которых видоизменялись в соответствии с общеевропейской стилевой эволюцией. В древнерусский период православные соборы на белорусских землях обычно не имели башен, так как военно-оборонительные функции выполняли городские укрепления. Доминантная роль в композиции храмов отводилась куполам шлемовидной формы, которые символически выполняли апотропейную функцию — сакрального оберега всего города. В период оборонного зодчества в государственных рамках Великого княжества Литовского произошло проникновение фортификационных элементов в структуру крестово-купольного храма. Новая архитектоническая система с четырьмя угловыми башнями нашла воплощение в ряде уникальных памятников белорусской готики начала XVI в., но в дальнейшем, в силу социально-политических обстоятельств, развития не получила. В середине XVI в. по землям Великого княжества Литовского, как и по всей Европе, прокатилась волна реформационного движения, которой Ватикан вскоре противопоставил программу контрреформации и новый архитектурно-художественный стиль барокко. На на-

ших землях, непосредственно вслед за Италией, уже в последней четверти XVI в. появился первый в Центрально-Восточной Европе католический храм в стиле барокко типа крестово-купольной базилики с безбашенным фасадом. Мощный купол костела иезуитов в Несвиже играл доминантную роль в малоэтажной застройке всего местечка. В конце XVI в. создание униатской греко-католической церкви привело к сосуществованию в одном государстве четырех христианских конфессий, чего не было ни в одной другой стране Европы. В силу этого архитектурная типология белорусских храмов, возведенных в начале XVII в., отличается стилистической неопределенностью. Встречаются небольшие круглые башенки с конусообразным завершением, имеющие стилевые черты северного ренессанса. Продолжается возведение храмов готико-ренессансного типа с одной мощной многоярусной башней-вестверком. Параллельно сформировалась устойчивая композиция барочного храма с двухбашенным фасадом. Во второй половине XVII в. в среде местной шляхты, одержимой духом рыцарства, оказался востребованным суровый стиль сарматского барокко, создавший тип храма с двумя массивными башнями на главном фасаде и пышным лепным оформлением интерьера в технике стукко. Черты барокко своеобразно трансформировались и в более традиционном деревянном зодчестве. В середине XVIII в. произошли качественные изменения в стилистике сакральной архитектуры. Подчеркнутая суровость и аскетизм архитектурных форм сарматского барокко сменяется пластическим богатством, стремительным вертикализмом позднего белорусского барокко. Особая роль в архитектурно-художественном облике храмов придается башням, верхние ярусы которых телескопически сокращаются в размерах, делаются визуально облегченными, что рождает ощущение духовного взлета. Эстетика классицизма, в силу своей идейной ориентации на античность, привела к отказу в сакральной архитектуре от башенных доминант. Эпоха романтизма и порожденные ею исторические стили, напротив, в конце XIX в. вновь вернули башням их композиционную значимость и символику. Однако в своих архитектурных формах они были обращены преимущественно не к отечественным историческим образцам, а к западноевропейскому культурному наследию. Господство в советский период атеистической идеологии привело к значительному перерыву в христианском храмоздательстве. Новейшее время отмечено общим ростом этажности городской застройки, что обусловлено возросшими технико-экономическими возможностями. Понятие доминанты утратило свое сакральное содержание. Возрождение в Республики Беларусь строительства храмов разных конфессий актуализирует проблему семантического наполнения их художественного образа в новой интерпретации. Только глубинно-содержательное понимание роли высотных доминант, а несуетное желание «создать себе имя» может помочь современным архитекторам найти свою неповторимую интонацию в «диалоге с Небом».

Е. Н. Карпанина

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ СРЕДСТВАМИ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ АРХИТЕКТУРЫ

Важнейшим условием существования любого государства является крепкое, стабильное гражданское общество, способное к активной жизнедеятельности и репродуктивности. Поэтому воспитание подрастающего поколения — одна из важнейших и приоритетнейших целей государственной политики в любой области ее реализации. Условия социальной нестабильности, экономического кризиса повлекли за собой деформации процесса духовно-нравственного развития молодого поколения.

Результаты педагогических и социологических исследований последних лет свидетельствуют о том, что в студенческой среде сегодня не просматривается главный мотив образованного человека, который составляет истинную духовность личности: проявление интереса к другим людям, процессам, происходящим в стране, способность к сопереживанию и заинтересованному диалогу. Общение и интересы молодежи в основном укладываются в простую поведенческую модель, замыкающуюся целями приземленного прагматизма. Резко обострилась проблема качественного и рационального использования внеучебного времени студентов в интересах позитивной направленности духовно-нравственного воспитания и культурного развития. Для значительной части студенчества это время становится рабочим временем

и основным способом выживания. В этой связи назрела объективная необходимость интеграции процесса, технологий, форм и методов духовно-нравственного воспитания в процесс профессиональной подготовки студентов высшей школы.

Выполнению поставленной задачи как нельзя лучше, на наш взгляд, способствует использование в организации и содержании духовно-нравственного воспитания средств отечественной архитектуры. И прежде всего потому, что именно архитектура в ходе исторического развития России была и продолжает оставаться одним из главных факторов становления или разрушения человека как гражданина и патриота своей страны. Архитектура воздействует на духовно-нравственное сознание и самосознание молодежи многими способами: прежде всего многовековыми традициями в строительстве и отделке зданий, памятников истории и культуры, в планировке населенных пунктов, промышленных и рекреационных зон; через воплощение в архитектурных проектах этнического, регионального и общероссийского колорита и, наконец, через отношение самих людей к архитектуре (восстановление и разрушение зданий и памятников, стройка в соответствии с государственным заказом и потребностями общества и др.).

В результате проведенного анализа философской, социологической, культурологической и психолого-педагогической литературы нами установлено, что духовно-нравственное воспитание — есть целенаправленный процесс воздействия на личность, который должен активно способствовать формированию у нее культуры мировоззрения, или мировоззренческой культуры.

Мировоззренческая культура личности в условиях профессионального образования студентов представляет собой процесс и результат самоосознания студентом системы духовно-нравственных, социо- и этнокультурных ценностей, существующих в конкретном обществе. Эти ценности посредством их системного познания и личностно значимого осмысления в процессе обучения превращаются в персональные духовно-смысловые ориентиры поведения и творческой деятельности, в жизненные принципы, которые обусловливают духовно-ценностные отношения личности — к себе и другим людям, своей профессии, окружающей природной и социокультурной среде, тем самым обеспечивая гармоничную жизнедеятельность человека в культуре общества, в которой он складывается как личность.

Формирование мировоззренческой культуры студенческой молодежи идет параллельно с когнитивным развитием и во многом обусловлено им. Психологическая структура духовно-нравственного воспитания охватывает основные сферы проявления личности — когнитивную, эмоционально-ценностную, мотивационно-смысловую, волевую и поведенческую и включает в себя такие структурные компоненты, как знания и представления человека о социокультурной действительности и о самом себе, персональные ценности, смыслы и ценностные ориентации, мировоззренческие взгляды, идеалы и убеждения, деятельностные установки, принципы и позиции, проявляющиеся во взаимодействиях с данной действительностью и в самосознании личности в современном обществе.

Система духовно-нравственных знаний и ценностей, содержание процессов мировосприятия, миропонимания и миропреобразования у человека, посвятившего себя определенной профессии, интегративно характеризуют студента с позиций готовности к системному (научно-теоретическая готовность), духовно и нравственно зрелому осмыслению культурно-ценностной информации (духовно-нравственная зрелость), готовности применять ценностные убеждения и принципы в социально и профессионально компетентной деятельности в гражданском обществе (социальная и профессиональная компетентность), в саморегуляции персонального поведения (поведенческо-волевая готовность) [3, с. 108].

Сущность нашего эксперимента заключалась во внедрении в практику разработанной нами модели духовно-нравственного воспитания студентов средствами отечественной архитектуры или основных ее компонентов, а также в проверке ее эффективности по определенным нами критериям.

Программа реализации модели включала в себя, во-первых, многомерное социально-педагогическое диагностирование индивидуального уровня сформированности мировоззренческой культуры личности студентов по заранее обоснованным критериям. Во-вторых, на основе результатов диагностики был выделен развивающий инвариант и конкретизированы цели освоения культурно-исторических традиций отечественной архитектуры в адекватные задачам подготовки профессионально компетентного, социально и духовно зрелого специалиста. В-третьих, в рамках реализации выделенного инварианта применялись разработанные образовательные и социально ориентирующие технологии обучения. В целевом плане они направ-

лялись на формирование устойчивого ценностно-осмысленного и персонально ответственного отношения студентов к духовно-культурному наследию России и региона, стимулировали активное и творческое включение обучающихся в процесс духовно-нравственного саморазвития личности.

В ходе опытно-экспериментальной работы, прежде всего, решались педагогические задачи развития научно-теоретической мировоззренческой готовности обучающихся к социокультурной деятельности, велась «переплавка» культурно-ценностных знаний специалиста в личностные мировоззренческие убеждения, формировались аналитические и диалектические способы мышления личности. Развитие эмоционально-ценностного отношения обучающихся к изучению, сохранению и распространению российской духовной и материальной культуры как основы профессиональной деятельности в социокультурной сфере обеспечивало рост духовно-нравственной направленности личности, а формирование готовности студентов к сознательно-волевой регуляции своих поступков и стремлений реализовать индивидуально выработанные духовно-нравственные принципы и идеалы осуществлялось в технологически организованной педагогом практике деятельности специалиста [3, с. 110].

Эффективность апробированной модели проявилась в сформировавшейся осмысленной духовно-нравственной направленности деятельности, активной и ответственной позиции личности в отношении сохранения российских духовных и материальных традиций. Данный факт свидетельствует также об адекватном социальном и профессиональном самоопределении и духовно-нравственной самоидентификации личности студента в условиях обучения в высшей школе.

Литература

1. Бондаревская Е. В. Воспитание как возрождение человеческой культуры и нравственности (Основное положение концепции воспитания в изменяющихся социальных условиях): Науч.-метод. разработка. — Ростов н/Д, 1991.

2. Воспитание и развитие личности студента в условиях современного вуза: Тез. докл., сообщений Всерос. науч.-практ. конф., Москва, 2—4 марта 1999 г. — М., 2000.

3. Карпанина Е. Н., Кузнецова М. Ф. Архитектурное проектирование как средство обучения и воспитания студентов гуманитарных вузов: Учеб. пособие. — Ставрополь, 2007.

Н. Н. Малишевский

МУЗЫКА, РАЗВИВАЮЩАЯ НРАВСТВЕННОЕ НАЧАЛО

Еще древние греки, оценивавшие музыку прежде всего с этических позиций, видели в ней своего рода гимнастику души, развивающую в человеке нравственное начало. Глаголом Единого Бога (Словом Божьим) в античной Греции считался Аполлон, древнегреческий бог света, покровитель искусств, певцов и музыкантов. Каждый настоящий, благородный грек служил патриархальному Аполлону, вождю муз, богу симметрии и порядка, опоре отцовских обычаев, закона и государства, карающему любую чрезмерность, идеалу свободных мужчин. Автор называет мелодичную, облагораживающую и возвышающую душу, обладающую терапевтическим эффектом, музыку *Аполлонической,* т. к. Аполлон был и богом-целителем. Позже в основной части греческого мира и в особенности в материковой Греции, культ Аполлона-целителя был оттеснен на задний план в ходе распространения в VI—V вв. до н. э. культа специального бога-врачевателя Асклепия [1, с. 142—143] (это божество, именовавшееся также Эскулапом и бывшее покровителем лекарей, считалось сыном Аполлона).

Как правило, именно Аполлоническая музыка используется в обрядах традиционных религий и именно в ней берет начало церковная и так называемая классическая музыка. Нельзя отрицать того, что существуют символы общие как для христианства, так и для более древних традиций. Было бы весьма удивительно, если бы христианская церковь, начиная обращение язычников в греко-римской среде, обратилась бы для общения с народом к совершенно новому языку и последовательно отвергала бы все существующие обряды и практики, служившие ранее для выражения религиозного чувства.

Такая хорошая упорядоченная музыка оказывает соответствующее влияние на человека, подчиняя тело душе, а внутри ее низменную часть — возвышенной (термином «душа» характеризуют внутренний, субъективный мир ощущений, восприятия и мыслей человека. С точ-

ки зрения религии, душа — это духовная сущность человека, особое начало, противопоставленное телесному, определяющее жизнь, способности и личность человека. Иначе говоря, это особая нематериальная сущность, активное движущее начало в человеке, представляющее собой религиозное олицетворение его психической деятельности).

Древние доктрины утверждали, что жизнь и здоровье человека зависят от непрерывного спектра отношений и гармонических связей, связывающих тело и сознание с обществом и природным миром. Эти же гармоники и отношения проявляются как звук и музыка. Правильно примененный звук может привести к излечению посредством восстановления музыкальной целостности тела и души. Можно сказать, что Аполлоническая музыка — это душевная музыка. Музыка, созданная для души и от души. Ее звучание создает комфортную ситуацию, в которой человеческий организм сам «настраивает» себя, как фортепиано. Она обогащает человека жизненной энергией.

Подобная музыка находит отклик в организме, так как строится на основе гармонии биоритмов клеток и жизненного ритма организма. Недаром при мелодичных звуках и народной и классической музыки, как говорится, душа радуется, а сердце сразу начинает «вслушиваться»: пульс замедляется, артериальное давление падает, сосуды расширяются. Именно о такой музыке великий врач нашего времени академик В. М. Бехтерев, писал: «Музыка не только фактор облагораживающий, воспитательный. Музыка — целитель здоровья».

Врачующие свойства музыкального искусства были известны и широко использовались в древнем мире. В Ветхом Завете записано, что Давид игрой на арфе лечил царя Саула. В «Одиссее» Гомера рассказывается о лечении Одиссея, рана которого, благодаря музыке и пению, перестала кровоточить. Не менее красочно Гомер описывает, как успокаивал свой гнев и ярость пением и игрой на лире Ахилл. «Прописывал» лечение музыкой знаменитый врач древности Гиппократ, устранявший головные боли и желудочные болезни своих пациентов низкими звуками большой трубы. В эллинистической культуре игрой на флейте снимали боли при ишиасе и подагре.

Из глубины веков доходят до нас истории о том, как врач Асклепиад звуками музыки усмирял раздоры, а звуками трубы восстанавливал слух глухим, а пифагореец Дамон своим пением обратил юношей, преданных вину и сластолюбию, к жизни умеренной и честной. Его учитель Пифагор «прописывал» музыку при нарушениях психики, а Евнапий в «Жизни философов», Ориген («Против Цельса»), Марциан Капелла («De Nuptiis Philologiae et Mercurii») и Целий Аврелиан (примечания трактата «De Morbis Chronicis») указывают, что это средство было одним из самых распространенных. Музыка, исполняемая на цитре, по мнению древних греков и римлян, способствовала процессу пищеварения. Римский врач Гален рекомендовал использовать музыку как противоядие от укусов ядовитых змей. У средневековых итальянцев, при лечении укусов паука-тарантула эффективным средством считались музыка и танец. Больные в бешеном темпе танцевали до полного изнеможения танец под названием «Тарантелла», твердо веря, что яд останется в теле до тех пор, пока он весь не «вытанцуется».

В средние века практика лечения музыкальной была тесно связана с широко распространенной в то время теорией аффектов, которая изучала воздействие различных ритмов, мелодий и гармоний на эмоциональное состояние человека. Устанавливались различные отношения между темпераментом пациента и предпочтением им того или иного характера музыки. Во времена царствования английской королевы Елизаветы I врач Томас Кампиан, известный своими изысканными лирическими и вокальными композициями, практиковал психологическое лечение депрессии и сходных с ней проблем с помощью своих песен.

Сегодня методы музыкальной терапии применяют практически во всех странах мира. В Китае массово выпускают музыкальные альбомы с непривычно звучащими для нас названиями типа: «Пищеварение», «Бессонница», «Мигрень». Китайцы «принимают» эти музыкальные произведения, как таблетки или лекарственные травы. Подобные музыкальные сборники издаются и в Японии. В Индии национальные напевы используются как профилактическое средство во многих больницах. Во Франции, в Национальном институте переливания крови, операции производятся под звучание музыки. В Голландии используют музыку в клиниках сердечно-сосудистых заболеваний. А в Австралии — для лечения тех, кто страдает болями в суставах и позвоночнике. Специалисты российского Научно-исследовательского института педиатрии РАМН установили, что для успокоения нервной системы новорожденных подходят колыбельные Моцарта и вальсы Чайковского. В связи с этим в России суще-

ствует и успешно применяется, одобренная Минздравом Российской Федерации в 1995 г. специально разработанная система музыкального воздействия на малыша и будущую маму.

Аполлоническая музыка обладает успокаивающим эффектом. Современный западный исследователь Дон Кэмпбел на основе обобщения новейших работ западных ученых пришел к выводу, что спокойная классическая музыка увеличивает интеллектуальную работу мозга человека, понижает давление и активизирует иммунную систему организма. Проведенные на Западе опыты и исследования показали, что спокойная классическая музыка:

ведет к уменьшению амплитуды биотоков головного мозга, что действует успокаивающе;

способствует синхронизации работы левого и правого полушария, что резко повышает способность к высокоинтеллектуальной деятельности;

способствует важным изменениям в составе крови, благодаря которым резко сокращается количество гормонов, вызывающих перенапряжение нервной системы;

способствует увеличению в крови концентрации протеина, который является одним из важнейших элементов системы иммунной защиты организма от вирусов.

Музыковед и композитор, академик Б. В. Асафьев в своей работе «Музыкальная форма как процесс» называет диссонанс «могущественным выразительным средством, обусловливающим дальнейшее движение музыки именно благодаря ощущению неравновесия или беспокойства, ощущению, вызывающему необходимость перехода одного сочетания звуков к последующим». Потребность разрушить, изменить нечто сложившееся, устоявшееся чаще всего выражается в стремлении ниспровергнуть привычные звуковые каноны, в предпочтении звукосочетаний, которые воспринимаются как диссонансы. И наоборот, желание закрепить, зафиксировать определенное положение вещей может проявиться в симпатии к консонансам. Таким образом, музыка оказывается одной из форм «внушения» («настройки») человеческой души. Причем внушение это способно оказывать колоссальное влияние на судьбы культуры и психологии целых народов.

Литература

1. Зайцев А. Греческая религия и мифология. — СПб., 2005.

Е. А. Андрейчик, А. И. Янчий

МУЗЫКА КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ СФЕРЫ ЛИЧНОСТИ РЕБЕНКА

Вопросы, связанные с духовным развитием человека, не могут не волновать общественность. Белорусское государство и Церковь сделали значительные шаги по пути развития взаимосотрудничества и понимания, что позволило заложить основы для дальнейшего плодотворного взаимодействия в различных сферах общественной жизни, в том числе в сфере образования. На данном этапе уже имеются наработки между Министерством образования Республики Беларусь и Православной Церковью по вопросам духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения [4].

Одно из направлений отечественной педагогики предполагает обращение к духовно-нравственным традициям светского образования и воспитания. Это направление представляется наиболее перспективным, поскольку связано с восстановлением традиций, института семьи, уклада жизни и форм национального опыта, что не препятствует взаимодействию школы и церкви в вопросах нравственного воспитания, в решении общих социальных задач.

В светской педагогике воспитание всегда связывалось с развитием духовно-нравственной сферы, ставило перед собой основную цель — воспитать ребенка мыслящим, добродетельным, милосердным, совестливым, трудолюбивым, скромным, уважительным, ответственным, верящим в честность и справедливость. Понятия «нравственный» и «духовный» в православной педагогике определяются так: духовность — это состояние близости души, внутреннего мира человека к Всевышнему и Горнему миру; нравственность — это твердая постоянная решимость воли следовать за влечениями сердца и совести (Добронравие). Духовно-нравственное воспитание — это целенаправленная деятельность, приобщение человека к Вышнему и Горнему миру, на постепенное восстановление целостной структуры личности, самоопределение человека и совершенствование его в добродетели [3].

В современном обществе ощущается дефицит доброты, терпения, отзывчивости, внимания друг к другу. Это оказывает негативное влияние на формирование нравственной сферы человека, духовности, психического здоровья. Наиболее уязвимыми в такой ситуации становятся дети, в том числе дошкольники. Ребенок в этом возрасте отличается повышенной эмоциональностью, восприимчивостью к воздействиям, что приводит к депривации в его духовном развитии, деформации нравственной сферы [2, с. 8]. Самая большая опасность, подстерегающая наше общество, — не в развале экономики, а в разрушении личности. Материальные ценности стали доминировать над духовными, поэтому у детей искажены представления о добре, милосердии, великодушии, справедливости, гражданственности и патриотизме. Воспитание духовной личности, как известно, возможно только совместными усилиями семьи, образовательного учреждения, государства и церкви. К сожалению, самым слабым местом в этой совместной деятельности является семья [1]. Многим родителям просто неизвестно, что именно в дошкольном возрасте происходит усвоение моральных требований и образцов поведения на основе подражания, поэтому необходимо помочь родителям осознать, что именно в семье должны сохраняться и передаваться нравственные и духовные обычаи и ценности, созданные предками, что именно родители ответственны за духовно-нравственное воспитание детей. Необходимо также оказать содействие родителям в организации духовно-нравственного воспитания и преподавания основ вероучения детям [4].

Одним из средств воспитания нравственной личности, на наш взгляд, может стать музыка, как духовная светская, так и церковная. Музыка выработала свою систему «расширения объема души», поэтому встает вопрос о развитии духовности ребенка, формировании его нравственной сферы посредством музыки. Как показывает наш опыт работы, дети дошкольного и младшего школьного возраста с удовольствием и вниманием слушают духовную музыку, рассказы о духовно-нравственном поведении других людей, притчи из Библии. Также дети этого возраста являются активными участниками религиозных праздников, которые проводятся в учреждениях образования, с радостью разыгрывают сценки на библейские сюжеты. Педагоги отмечают, что даже дети с отклоняющимся поведением включаются в этот процесс и с удовольствием исполняют роли в театрализованных представлениях на религиозные темы. Поэтому, формируя духовно-нравственную личность ребенка надо иметь в виду, что нравственные категории, представление о высших ценностях имеют универсальное значение и активно используются как в светской, так и в христианской педагогике [5].

Как известно, дошкольники имеют небольшой опыт представлений о нравственных чувствах человека, существующих в реальной жизни. Классическая музыка, передающая всю гамму чувств и оттенков, может расширять эти представления. Духовная музыка также может иметь большое значение для формирования нравственных чувств, гармоничного развития личности ребенка, его нравственного и эстетического развития. Приобщаясь к культурному музыкальному наследию, ребенок познает эталоны красоты, морали, присваивает ценный культурный и духовный опыт многих поколений. Многократное восприятие произведений музыкального искусства постепенно ориентирует дошкольника в выявлении важных для него мыслей, чувств, настроений, выраженных в музыкальных образах, в значимом для него содержании. Музыка окружает ребенка повсеместно, поэтому он испытывает ее огромное физиологическое и психологическое воздействие.

Светская, светская духовная и церковная музыка, музыкальная деятельность, где чувства и эмоции составляют главное содержание, очень привлекательны для дошкольников. Под влиянием музыки дети начинают понимать явления окружающей действительности и эмоционально на них реагировать. В результате этого влияния у детей появляется способность к таким творческим действиям, как воображение, обобщение, размышление, сочувствие. Ребенок с помощью свойств музыкального звука, выразительности музыкальной интонации создает образы, познает эмоциональное и воспитательное содержание музыки, обогащает свой эмоционально-жизненный опыт новыми видами нравственных переживаний. В процессе восприятия музыки у ребенка развивается способность к сочувствию и отзывчивости, формируется умение оценивать явления окружающей его жизни с позиций нравственных норм. В. А. Сухомлинский говорил: «Музыка, мелодия, красота музыкальных звуков — важное средство нравственного и умственного воспитания человека, источник благородства сердца и красоты души» [6, с. 176].

Как показывает опыт работы в дошкольном учреждении, в существующих воспитательно-образовательных программах большое значение придается духовно-нравственному развитию

ребенка. Но, тем не менее, у многих детей шести лет не сформирован этический словарь, дети не владеют способами рефлексии, не умеют вербализовать чувства, которые они испытывают в конкретной ситуации, часто проявляют безнравственное поведение. Дошкольники не понимают чувств, проявляемых другими людьми. Вместе с тем с точки зрения возрастных закономерностей развития дети седьмого года жизни должны обладать этими навыками. Поэтому формирование духовности необходимо осуществлять с самых ранних лет жизни ребенка, так как в эти годы закладывается основа личности и определяется духовно-нравственный облик человека практически на всю жизнь. Особая роль и воспитательная миссия музыки заключается в призыве к добру и справедливости, в прозрении более совершенного мира. Посредством музыки происходит формирование сильной, творческой, жизнеспособной личности, она позволяет полнее ощутить ценность жизни, почувствовать ее пульс, течение: она облагораживает внутренний мир человека и делает его подлинным «аристократом духа» [7].

Литература

1. Аскарова Г. Б. Религиозно-этическое просвещение учащихся в светской школе // Педагогика. — 2005. — № 1. — С. 37—44.
2. Бреслав Г. М. Воспитание нравственных чувств ребенка в семье // Вопросы психологии. — 1986. — № 1. — С. 41—47.
3. Кабуш В. Т. Ценности — основа гуманистической воспитательной системы // Праблемы выхавання. — 2005. — № 6. — С. 19—24.
4. Николаева Т. О. Духовно-нравственное воспитание младших школьников на православных традициях // Пачатковая школа. — 2008. — № 12. — С. 52—54.
5. Султанова Н., Цилько Н. Духовно-нравственное воспитание дошкольников // Дошкольное воспитание. — 2004. — № 5. — С. 7—14.
6. Сухомлинский В. А. О воспитании. — М., 1973.
7. Якобсон П. М. Эмоциональная жизнь // Психология чувств. — М., 1966. — Ч. 2.

Т. Г. Мдивани

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ В МУЗЫКЕ И ФЕНОМЕН ТЕУРГИИ

Музыкально-художественная целостность определяется полнотой бытия, присущей как произведению искусства, так и человеку, его создающему и воспринимающему. Возникая на совмещении границ наличной и художественной реальности, музыкальная целостность выступает в качестве «продолженнного бытия» (В. Суханцева), где законы детерминизма и линейной логики обнаруживают себя прежде всего на уровне конструктивного абстракта.

В эпоху постмодернизма в музыкальном искусстве сложились иные представления о целостности, что связано с актуализацией открытых систем, получивших название «открытых» форм. Законы мотиваций и процесса формования таких неклассических структур не укладываются в систему причинных связей и соответствий, поскольку громадная роль в этом процессе принадлежит самоорганизации и нелинейной процессуальности. Можно сказать, что музыка, будучи имманентно царством императива, располагающимся между свободой и необходимостью, в музыкальном авангарде второй половины XX в. обрела новую систему саморегуляции, обеспечивающую относительную равновесность ее связей и структур. При этом самодвижение в таких композициях формируется не столько логикой музыкального мышления, сколько чувственной сферой и *cogito*.

Однако перевод процессов бытия в процессы звуковых событий, которые активно переживаются и *осваиваются* реципиентом — и чувственно, и интеллектуально, в каждом стиле или музыкальной эпохе осуществляется по-разному в соответствии с умонастроениями, мировоззренческой парадигмой и т. д. Во второй половине XX в. в постмодернизме «возникают точки роста новых ценностей и мировоззренческих ориентаций, которые открывают новые перспективы для диалога культур» (В. Степин) [1]. Репрезентантами «новых ценностей и мировоззренческих ориентаций» в искусстве постмодернизма являются хэппенинг, перфоманс, инсталляции, акции, в основе которых лежит интертекстуальность и нелинейность.

Кратко остановимся на их характеристике. «Композитору дан грандиозный «строительный материал»: исторический звуковой мир, или его временная неисчерпаемость интонации,

позиционирующей себя как «сверток» культуры. До размеров интонации уменьшаются культурные стили, художественные эпохи вместе с наполняющим их социально-мировоззренческим содержанием. Именно этот процесс *свёртки* и передает характер самоограничения музыки в становленческом потоке бытия» [2, с. 43]. В парамузыкальных системах или мультимедийной музыке царствует мир постмодерна: его выражением служат господство звуковой и метроритмической неустойчивости, тембровая неопределенность, нередко именуемая вибрирующей тембральностью, постоянно растущие флуктуации элементов, которые образуют новые структуры — принципом формирования интертекстуальной целостности становится диссипативность. В итоге создается и образ постмодерна — как голограммной универсалии, питающей творческое воображение и излучающей энергию созидания. Это открытая система, музыкальным выражением и звуковым событием которой является «открытая» форма в музыке.

В условиях «открытой», своего рода «бесконечной» формы, музыкально-мультимедийное становление имеет разветвленный характер, не имеет окончания и допускает перестройку всей системы (например, в «Плюс-минус» К. Штокхаузена и «Тахикардии» В. Кузнецова), поэтому сценарии эволюции, развития становятся неоднозначными и потенциально бифуркационны. В таких парамузыкальных системах согласования, обеспечивающие равновесие, возможны: элементы, схожие и близкие по критерию звуковысотности, ритма, типа звукоизвлечения и пр., устанавливают друг с другом на расстоянии латентную связь, тем самым значительно превышая и преодолевая внутренние межэлементные взаимодействия. Однако формирование необходимых критериев устойчивости все же проблематично, так как суть мультимедийных музыкальных композиций заключается в избыточности информации, многочисленности степеней свободы (например, в выборе темпа, в порядке следования элементов, в их тесситурном расположении и пр.) — то есть в их многомерности и разветвленности. А поскольку музыка, в том числе и авангардная, обнаруживает свою истинную природу только в соотнесенности с неиссякающим бытием Универсума через посредство богатства чувств и логику выражения, то есть вступает с действительностью в определенные отношения, то с необходимостью возникает вопрос: какую действительность отражает интертекстуальная музыка и какая действительность моделируется ее средствами, то есть каково соотношение музыки и действительности в парамузыкальных и музыкально-мультимедийных композициях?

На наш взгляд, *музыка как модель действительности* в новых интертекстуальных композициях включает в себя фундаментальные законы Мироздания — закон непрерывных динамических преобразований, *равновесия*, предполагающий а) упорядочение хаоса, генерации подобия, сохранения и пр., выраженные в форме нелинейной процессуальности и необходимом повторении наиболее ярких и смыслозначимых элементов (ритмических оборотов, интонационных или алеаторических формул и т. д.), б) их возвышенное смысловое наполнение (например, трактовка музыкального, музыки как Космоса, Иного, Высшего, Горнего), обеспечивающее духовную сублимацию (например, в «Апокалипсисе» В. Мартынова), в) сферу с собственно внутримузыкальной выразительностью и конструктивностью, где музыкальный звук (или его репрезентант — область «музыкальной конкретики») есть символ и мера мировых событий (например, пение с исоном в сочетании с попевочностью и сегментной техникой в вокально-инструментальной композиции «Откровения. Главы священного писания» В. Кузнецова).

Иначе обстоит с действительностью, создаваемой в новых интертекстуальных композициях, акцентирующих музыку. Музыкально-мультимедийный процесс как действительность включает в себя три уровня бытийственности: а) знаково-символическую сферу музыки, или символический уровень, содержащий в свернутом виде законы Мироздания, например, движения материи из переход от «хаоса к порядку» (хэппенинг «Два текста Даниила Хармса» В. Кузнецова), или б) чувственно-эмоциональное раскрытие мира как сенсорного Космоса в виде очищенного чувства, возвышающее к катарсису — очищению и обновлению души (например, акция «433» Д. Кейджа), в) музыкально-образную систему, осуществляющую переход материального в идеальное; одновременно образ предстает как момент исторической наличности (интертекстуальность в музыке — прерогатива постмодернизма) и концентрирует в себе не просто состояние мира, но нечто большее — *теургию* (например, «Настроения» К. Штокхаузена и «Постлюдия» В. Кузнецова).

Акт теургического преобразования реальности посредством музыкального искусства, то есть идея совершенствования человечества посредством музыки получила в свое время своеобразное бытие в особом типе театральных преставлений, получивших название «мистерия»

(теургией Соловьев называл древнее искусство, подчиненное религиозной идее). В авангарде эпохи постмодернизма идея музыкального искусства как теургии, где совершенное есть синоним музыкального, нашла развитие в виде расширения границ музыки, что означало расширение границ искусства. Процесс этот мыслился как перерастание музыкального искусства в религиозное действо — то есть жизненное, а не только художественное пространство. Однако сакральность и Божественность понимались европейским авангардом своеобразно — как свободная художественная мистериальность. В итоге в мультимедийных процессах, акцентирующих музыкальное начало, произошло «превращение действительности в «искусство», а искусства в «действительность» [3, с. 609].

Между тем творчество всегда теургично, так как художник продолжает творение мира, дело Бога. «Художник всегда творец…Задание творческого художественного акта — теургическое», — писал Н. Бердяев [4, с. 261—262]. И в этом видится актуальная миссия представителей «острия прогресса» в музыке, творивших и творящих по законам красоты и высоты духа в границах постмодернистского миропонимания и интерпретации мира.

Литература

1. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и философия синергетики // Материалы Междунар. конф. «Путь в будущее — наука» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: spkurdyumov.narod.ru/stepin444.htm. — Дата доступа: 27.05.2010.

2. Медушевский В. В. Человек в зеркале интонационной формы // Советская музыка. — 1980. — № 9.

3. Чередниченко Т. В. Хэппенинг музыкальный // Музыкальный энциклопедический словарь. — М., 1991.

4. Бердяев Н. Смысл творчества. — Париж, 1985.

Т. Ф. Ковалева

СОСТОЯНИЕ КУЛЬТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ МУЗЫКИ) В ГЛОБАЛЬНОМ КОММУНИКАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Сегодня человечество ищет выход из ситуации глобальных кризисов, потенциальных катастроф и умирания планеты, но в первую очередь — из кризиса духовности и нравственных ценностей. «Есть эпохи, когда целое поколение оказывается между двумя укладами жизни в такой степени, что утрачивает всякую преемственность в обычаях, всякую защищенность и непорочность» [1, с. 155].

В условиях обострившихся культурных конфликтов, во времена великих переломов появляется повышенная необходимость в поиске связанности и нахождении первооснов. А музыка всегда считалась основой всего мироздания. Еще в библейских сказаниях и мифах говорилось о силе музыке, ее значении в жизни и воспитании, в познании тайн бытия. По мнению Аристотеля и Пифагора, музыка устанавливает пропорциональный порядок и гармонию во всей Вселенной, в том числе и нарушенную болезнями в человеческом теле. Еще в III в. до н. э. музыкой лечили от тоски и сердечной боли. И сегодня депрессия, страхи на 90% лечатся с помощью музыки. Древние полагали, то лучшие цветы растут при храмах, именно там было много созвучий голосов и музыки. Французский отоларинголог Альфред Томатис, исследуя внутриутробное развитие человека, отмечает, что проявление тела начинается с возникновения головы, и первыми органами чувств на голове возникают уши, которые являются органом, формирующим сознание человека.

В современной ситуации, как показывают социологические исследования, музыка все больше выдвигается на первый план в структуре художественных предпочтений человека. Она опережает другие виды искусства по объему потребления, особенностям функционирования и воздействию. Современное состояние и развитие музыки, как и всей культуры в целом в большой степени определяется новыми условиями ее бытования. На него колоссальное влияние оказывает научно-технический прогресс, особенно в сфере коммуникации, который изменил сам способ общения между людьми. С одной стороны, происходит резкое увеличение образований, претендующих на статус культурных, а с другой — их адаптация к старым ценностным системам происходит как бы в более сжатых временных рамках. Иногда этот процесс укладывается в рамки жизни одного человека или даже того меньше. В результате

почти «мгновенно» происходит разрушение старых систем ценностей и традиций, которые господствовали на протяжении столетий. Нарушается синхронизация культуры. Людям уже некогда «впитывать» новые ценности, постоянно соотнося их с предшествующими, и они начинают их попросту потреблять. Человеку, желающему услышать какое-либо произведение, в наши дни не требуется большого усилия. Ему достаточно нажать клавишу плейера, ТВ или компьютера. Насколько это проще, чем идти пешком несколько десятков километров для того, чтобы попасть на концерт, как это делал И. С. Бах в преклонении перед искусством Букстехуде.

Массовое искусство, пропагандируемое средствами информации, навязывает людям безнравственные и малодуховные произведения, насаждая их как эталон жизненных взглядов и стремлений. Большинство людей слепо принимают новые направления искусства и музыки, следуя моде, гоняясь за престижем либо в силу неосознанного и беспечного восприятия жизни. «Вместо того, чтобы знакомить нас с лучшими литературными и музыкальными произведениями, средства массовой информации забивают людям головы самым низкопробным вздором, далеким от реальности и изобилующим садистскими фантазиями, которыми маломальский культурный человек не стал бы даже изредка заполнять свой досуг» [2, с. 276]. Благодаря средствам технического развития музыка звучит сегодня с экранов ТВ, компьютеров, DVD-плейеров и т. п. Под бесконечно сменяющиеся музыкальные записи едят, разговаривают, укладывают детей спать. Музыка перестает быть музыкой, а превращается в постоянный бытовой фон. Мучительное беспокойство становится постоянным спутником. Наш современник не столько «человек разумный», сколько «человек растерянный».

Чтобы развивать в себе способность к духовному наслаждению, требуются каждодневные усилия, постоянное преодоление инерции. К сожалению, технократический мир пытается погасить сияние красок эмоциональной сферы, и человек, устав сопротивляться, приучается легко и быстро добывать физиологические наслаждения, подчиняясь утилитарному смыслу жизни. Именно в этом необходимо искать истоки массового распространения субкультуры, наркомании, эротизации общества. Цинизм постсовременного человека проявляется в отказе от многих прежних нравственных норм и ценностей. Постсовременный человек отказывается от самоограничения и тем более аскетизма, столь почитавшихся этикой в прошлых веках. Он предпочитает жить одним днем, не слишком задумываясь о завтрашнем и тем более о далеком будущем. Главной ценностью для него становится профессиональный и финальный успех. Причем этот успех должен прийти не в конце жизни, а как можно раньше. Особенно это касается молодых людей, на плечи которых современная ломка ценностей легла всем своим грузом. Они вынуждены дерзать, рисковать, вершить бытие в мире, где нет твердых ориентиров, где царствует не вечное, а сиюминутное. «Человек-создатель XX в., превратившийся в человека-потребителя, к XXI в. снова меняет свой лик: он становится потребителем нереальности» [3, с. 7].

Данные социологического обследования молодежи показывают, что не могут определить своего отношения к таким жанрам, как опера, 62% опрошенных, балет — 66%, симфония — 78%. Лишь 2% респондентов назвали эти жанры в качестве любимых. Напротив, процент предпочтения эстрадной музыки (43%), танцевальной (33%) и джазовой (38%) достаточно велик. Среди направлений популярной музыки у учащейся молодежи на первое место вышла рок-музыка (52%). Молодежь предпочитает потреблять один тип субкультуры, все более сужая горизонт музыкально-культурных ценностей.

Наш век, насыщенный техническими открытиями, обрушивает на молодого человека такое количество информации, с которой он не успевает справиться. Способность к творческому мышлению катастрофически падает, состояние усталости, нежелание думать становится привычным «Сегодня мы видим все возрастающую тенденцию к нервозности. Она вызвана слишком сильной активностью в жизни. С каждым днем жизнь становится все более и более искусственной, и с каждым шагом человек все больше теряет тот покой, который был закваской человеческой расы» [4, с. 123].

В современное время в обществе утеряны многие ориентиры и нравственные ценности, все большее количество людей пронизывает дух филистерства, поэтому развитию музыкальной культуры как средства воспитания личности должно уделяться особое внимание. Из Древней Греции через Средние века, эпоху Возрождения к нам пришло понимание «образованного» человека как «мусического». Согласно многим историко-эстетическим теориям, мусический человек получает богатое интеллектуальное и эстетическое воспитание, но осно-

вывается оно главным образом на музыкальном воспитании. Воспитание эмоциональной культуры, воспитание чувств начинается с восприятия и понятия красоты, которое закладывается в детстве. Если, говоря словами Аристотеля, «музыка способна оказывать известное воздействие на этическую сторону души», то очевидно, что она должна быть включена в число предметов воспитания молодежи. Сегодня же из дисциплин, причастных к воспитанию, исчезли размышления на вечные темы красоты, истины, добра. Да и часы, отведенные для изучения предметов художественно-эстетического цикла, сокращаются. К сожалению, властителями умов стали не писатели, художники, критики, а средства массовой информации, не всегда предлагающие неокрепшему сознанию молодого человека высокие нравственные ценности, которые определяют стабильность культуры. Перед обществом сегодня стоит задача возродить такие общечеловеческие ценности, как гуманизм, христианская мораль и др.

«Чтобы видеть, каков тот или иной народ, нужно обратить внимание на то, что он любит. Народ будет… настолько лучше, насколько в лучшем он единодушен, и настолько хуже, насколько единодушен в худшем» [5, с. 169].

Литература

1. Гессе Г. Степной волк // Иностранная литература. — 1977. — № 4.
2. Фромм Э. Здоровое общество. Психоанализ и культура. — М., 1995.
3. Чернянская И. Личность и культура. — Минск, 2003.
4. Инайат Хан Х. Мистицизм звука. — М., 1998.
5. Августин. Творения Блаженного Августина. — Киев, 1998. — Ч. 6.

С. Ю. Жуков

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ НРАВСТВЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ СУБЪЕКТА ПОСРЕДСТВОМ ТЕАТРАЛЬНОГО СОБЫТИЯ

Нравственность, выступая в качестве духовной предпосылки всякой человеческой деятельности, оказывает воздействие на содержание и форму взаимоотношений между людьми, на отношение к духовным и материальным ценностям прошлого и настоящего, на все процессы, происходящие в обществе. Значение нравственности особенно возрастает в эпохи революционной ломки культурных традиций. Сегодня, когда представления о нравственности как эстетической парадигме значительно расширились (на основании исследований природных, социальных, глубинно-психологических оснований) необходимо поставить человека в центр научного исследования как объект нравственного поведения, что будет способствовать возвышению его личного достоинства, несводимости лишь к «продукту» воздействия окружающей среды, поможет обнаружить в пределах нравственного бытия особые формы творческого характера — способность к самостоятельному морально-нравственному решению, взыскательно-критическому отношению к себе, участному отношению к другому и миру в целом.

Поставленная задача особым образом раскрывается в театральном событии. Театральный спектакль, являющийся основой театрального события, предстает в виде уникального средства зрелищной коммуникации, наиболее древней формы коммуникации в культуре. Структуру общения в этой коммуникации можно рассмотреть основываясь на определении Б. Парыгина: «Общение представляет сложный и многогранный процесс, который может выступать в одно и то же время и как процесс взаимодействия индивидов, и как информационные процессы, и как отношение людей друг к другу и как процесс их взаимовлияния друг на друга, и как процесс их сопереживания и взаимного понимания друг друга» [1, с. 178].

Результатом зрелищного общения в театральном событии является художественное переживание, испытываемое зрителями. Это художественное переживание во многом определяется художественным замыслом режиссера как творческой личности. Но источником, формирующим зрелищное общение, будет не столько спектакль, сколько происходящие в результате массового взаимодействия зрителей, их эмоционального контакта, внушения, возбуждения и подражания психологические трансформации зрительского сознания. Такая трансформация зрительского сознания настолько серьезна, что К. Юнг даже говорит о регрессе психики, ставя его в прямую зависимость от взаимного внушения зрителей друг на друга в зрительном зале [2, с. 351].

В театральном событии становится востребованным желание человека оценивать настоящее и будущее не только с научно-технических позиций, но и со стороны ценностных со-

стояний, вырабатывая определенную модель поведения индивида в обществе. В условиях театрального действа, как пространстве деятельности субъектов и взаимодействия элементов философско-художественной культуры, пространстве протекания диалога между зрелищем и зрителями, приобретает особую значимость опыт личностного осмысления окружающей действительности. Процесс раскрытия внутреннего мира человека, чувств, желаний, стремлений обладает особой притягательной силой, т. к. помогает осмыслить и осознать нравственные основы, приобщиться к общечеловеческим идеалам, постигнуть гармонию межличностных отношений. Действие, происходящее в режиме реального времени, выстраивает модель мира, становится одним из способов понимания и осмысления действительности, выявляет проблемы несовпадающих представлений разных культурных групп о морали и нравственности.

«Публика идет в театр для развлечения и незаметно для себя выходит из него обогащенная новыми мыслями, ощущениями и запросами благодаря духовному общению с ней авторов и артистов… Обладая большой силой духовного воздействия на толпу, театр получает крупное общественное значение, если с его подмостков проповедуют возвышенные мысли и благородные чувства. Он может с той же силой принести большой вред обществу, если с его подмостков будут показывать толпе пошлость, ложь и предрассудок» [3, с. 165], — эти выводы великого реформатора театра К. С. Станиславского особенно актуальны в современной театральной практике. Смена эпох требует изменения нравственных ориентиров, диктуя свои правила. В условиях кризисных ситуаций одним из способов понимания и осмысления мира вокруг становится театральное действо как уникальный способ организации человеческой мысли. Исследование проблем нравственности в структуре театрального действа позволяет раскрыть степень ответственности индивида перед самим собой и социумом, сформировать культурную, нравственную диспозицию личности, каждого участника театрального процесса.

Характер и содержание воздействия театрального события в структуре театрального действа на внутренний мир субъекта вне непосредственно эстетического контекста — тема явно недостаточно изученная. При этом в современных культурных условиях, когда наиболее остро проблематизируются нравственные проблемы экзистенциального и социального самопозиционирования субъекта, проблемы его культурной идентичности и этической ориентации, особую остроту приобретают вопросы, связанные с культурно-психологическими режимами формирования нравственных представлений. Одним из срезов данной проблематики выступает тема связи современных форм театрального искусства с формированием внутреннего мира современного человека и, более узко, его нравственных позиций.

В театре встречаются и интегрируются две полярности — ярчайшее явленное чувство и символ. Музыка, сценография пространства, способ говорения актеров, их пластика, способ движения и расположения в пространстве, костюмы, — все это как бы приподнимает историю над обыденностью, усиливая (говоря гештальтистским языком, амплифицируя) нужную эмоциональную доминанту всеми доступными театру эстетическими средствами настолько, чтобы открылся путь к осознанию зрителем заложенных смыслов происходящего сценического действия. «Эстетическая дистанция предполагает осознание границ между искусством и реальностью и позволяет более глубоко отражать характеры, события и идеи, являющиеся частью реальности. Она представляет безопасное пространство для проявления чувств и встречи с другими людьми. В то же время эстетическая дистанция позволяет создать иной, более совершенный мир, пребывая в котором мы можем испытывать полноту ощущений и восстановить психическое равновесие — мир, в котором существование уступает место бытию» [4, с. 21].

Федерико Гарсиа Лорка говоря о значении испанского театра для жизни страны отмечал что «театр — самое могучее и верное средство возрождения страны… Он способен в считанные годы переменить образ чувств целого народа» [5, с. 237]. Слова писателя актуальны сегодня как никогда. Актуальность этой проблематики усиливается также и небезосновательными алармистскими настроениями по поводу стремительной релятивизиции нравственных ценностей, размытости духовных оснований социальной жизни, потери ориентиров и т. п. Как и насколько современный театр способен включаться в решение этих проблем — вопрос, не просто заслуживающий, но и настоятельно требующий серьезного научного анализа.

Литература

1. Парыгин Б. Основы социально-психологической теории. — М., 1971.
2. Юнг К. Душа и миф. Шесть архетипов. — Киев, 1996.
3. Станиславский К. С. Статьи, речи, беседы, письма. — М., 1952.
4. Андерсон-Уорен М., Гленджер Р. Драма-терапия. — СПб., 2001.
5. Лорка Ф. Г. Избранные произведения в 2 т. — М.,1986. — Т. 2.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Научный и духовно-культурный потенциал нации — основа устойчивого развития Республики Беларусь. Приветственное слово и доклад Председателя Президиума Национальной академии наук Беларуси М. В. Мясниковича 3
Слово Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха Всея Беларуси на открытии Международной научно-практической конференции «Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей» 7

1. ГОСУДАРСТВО — ОБЩЕСТВО — ЦЕРКОВЬ: СТРАТЕГИЯ СОТРУДНИЧЕСТВА

1.1. Государство, Общество, Церковь в восточнославянском контексте: исторический опыт и современные тенденции взаимодействия 10

А. А. Каваленя. Ідэі хрысціянскай маральнасці ў духоўнай спадчыне старажытнай Беларусі 10
И. В. Котляров. Традиционные ценности как основа развития белорусского общества: социологический анализ 13
Л. Е. Земляков. Традиционные духовно-нравственные ценности — важнейшая составляющая идеологии белорусского государства 18
А. В. Шерис. Сферы религиозного влияния в контексте национальной безопасности 20
В. А. Круглов. Стратегия сотрудничества государства и церкви по духовно-нравственному развитию личности и общества: теоретический аспект 22
Ю. В. Никулина. Поддержание и развитие духовно-нравственных ориентиров белорусского общества: стратегии взаимодействия государства и церкви 24
И. Я. Левяш. Коэволюция государства и Церкви: смыслы, структура, белорусская ипостась 26
М. Г. Долгая. Церковь и социум 28
С. П. Донцев. Русская Православная Церковь и проблемы формирования моделей политической идентичности в современной России 30
Т. В. Хузеева. Церковь как важный элемент гражданского общества 32
Ю. Г. Тамбиянц. Церковные институты в условиях глобализации: российский опыт 34
О. В. Щупленков. Духовная миссия Русского Зарубежья 36
Ю. В. Дмитрюк. Взаимодействие Вооруженных Сил Республики Беларусь с Белорусской православной церковью 38
О. В. Панкевич. Проблема патриотического воспитания в процессе взаимодействия армии и Церкви на современном этапе 39
А. Л. Анисин. Духовные основы служения 41
Л. Е. Денисова. О роли социально-христианского служения Церкви в условиях изменяющегося общества 43
В. В. Савичева. Общественная деятельность православного духовенства второй половины XIX — начала XX в. (на материалах Вологодской епархии) 44
С. М. Восович. Антиалкогольная деятельность православного духовенства Беларуси в конце XIX — начале XX в. 46
В. В. Шейбак. Жировичский монастырь как центр православного паломничества в БССР в конце 1940-х — середине 1980-х годов 48
С. Ф. Шимукович. Реализация социально значимых проектов православными церковными организациями в белорусском регионе на рубеже XIX—XX вв. 51
О. А. Волочко. Диаконические станции и центры социальной помощи Белорусской Православной Церкви на рубеже XX—XXI вв. 53

1.2. Вера и рациональность: традиции взаимодействия и синтеза в интеллектуальной истории 56

Е. М. Бабосов. Истины науки и христианства: путь от диалога к взаимодействию и соработничеству 56
А. А. Лазаревич. Нормативное значение научно-рационального знания и духовно-нравственных ценностей в современной культуре 60
Д. И. Широканов. Логико-методологические проблемы философского осмысления развивающегося универсума в контексте культурно-исторических ценностей 64
С. П. Винокурова. Наука и религия: проблема социального доверия 69
В. И. Чуешов. Инновация и традиция: грани взаимодействия 72
И. И. Таркан. Соотношение традиции и инновации в условиях глобализации 74
А. Н. Спасков. Религия и наука: вечный путь к Истине 76
С. А. Мякчило. Философские основания междисциплинарного синтеза в научном обеспечении устойчивого социокультурного развития Беларуси 79
А. Л. Пушкин. Взаимодействие научного и религиозного мировоззрения как условие выживания социума 81

В. В. Пономарь. Православное мировоззрение и современное естествознание ... 84
А. С. Червинский. Концепция ноосферы: естественнонаучные основания и религиозная ориентация ... 86
Н. Е. Захарова. Духовно-культурные и научно-рациональные критерии социоприродной целостности человеческого бытия: единство оксиологии ... 88
В. И. Павлюкевич. Логическая культура мышления ... 89
А. А. Васильев. Логическое следование Аристотеля и логика христианской антиномии (Н. А. Васильев, О. П. Флоренский, С. Л. Франк) ... 92
И. И. Терлюкевич, Н. И. Мушинский. Логика и этика П. Абеляра как пример конструктивного диалога науки и религиозной веры ... 94
І. М. Бабкоў. Містычная навука Андрэя Тавянскага: спроба рэканструкцыі ... 96
А. С. Табачков. Наследие Ф. Ницше и познание прошлого: аксиологический и онтологический аспекты ... 100
Диакон Петр Шитиков. Апологетическое значение русской религиозной философии. ... 102
О. И. Давыдик. Структура божественного имени в философии А. Ф. Лосева ... 103
С. А. Данилевич. Значение буддизма как основания современного теоретического мировоззрения ... 105
Г. И. Бураншина. Постижение мудрости через молчание ... 107
Е. С. Титаренко. Символ сердца как носитель первичных структур духовной реальности. ... 108

1.3. Социально-философские основы изучения культурно-исторического развития в светском и религиозном измерении ... 111

Б. В. Светлов. Религиозный культ как исходный смысл культуры ... 111
Н. С. Щёкин. Православный мир и восточнохристианская цивилизация ... 113
С. А. Морозов. Роль христианской православной восточно-славянской культуры в преодолении негативных последствий глобализации ... 115
М. А. Можейко. Религиозные ценности отечественной культурно-исторической традиции ... 116
Г. И. Юсупова. Глобализация и роль религии в межкультурном диалоге ... 118
И. Г. Дудко. Религия как фактор сохранения культуры ... 120
С. М. Алейникова. Религиозная и светская культура: социологический аспект взаимодействия ... 122
В. В. Осипчик. Национальная культура как духовное основание развития белорусского общества ... 123
И. В. Поселёнова. Духовно-культурное наследие как основной фактор в формировании идентичности этноса. ... 125
В. А. Зеленевский. Славяно-руссы в дохристианскую эпоху ... 128
Д. И-Т. Дудинская. К вопросу о соответствии формата сотрудничества Церкви и науки проблемам современной духовной энтропии общества ... 131
Ю. И. Шпилькин. Соборность евразийской ментальности ... 133
Э. Д. Хафизов. Православие как фактор этнокультурной идентификации в российском пореволюционном зарубежье ... 135
Г. Н. Роговая. Христианские нравственные ценности в политике Республики Молдова ... 136
Е. У. Байдаров. О религиозной ситуации в государствах Центральной Азии в условиях глобализации ... 138
Р. С. Лаво. Христианская культура как основа интеграции ассирийцев в современный глобализирующийся мир ... 140
Н. С. Рысюкевич. Традиционные ценности и модели современных лидеров ... 142
А. В. Байдачная. Традиционные ценности и инновационный бизнес ... 144
Н. О. Сиротко. Система ценностей в концепции устойчивого развития ... 146
К. Р. Еськевич. Религия как фактор динамики социального капитала ... 148

1.4. Сотрудничество Церкви и Государства в области этноконфессиональных отношений ... 151

Н. Л. Виноградова. Диалогичность взаимодействия Государства и Церкви ... 151
Б. М. Лепешко. Экуменические тенденции и самоопределение личности: к пониманию сущности процесса... 153
С. И. Симановский. Духовно-нравственная сущность прав человека ... 155
А. А. Шаститко. Политико-правовые основы государственно-конфессиональных отношений в Республике Беларусь. ... 156
А. А. Морунов. Православие в развитии религиозной толерантности в Беларуси. Исторические прецеденты и современность ... 158
В. А. Мартинович. Отношение сект к обществу ... 159
О. В. Дьяченко. Приемы психологического воздействия на религиозное сознание неопятидесятников ... 161

1.5. Духовный подвиг преподобной Ефросиньи Полоцкой и социальное служение Православной Церкви ... 164

В. Б. Еворовский. Духовно-эстетическая парадигма жития и творчества Ефросиньи Полоцкой ... 164
С. В. Марозава. Лёс Крыжа Ефрасінні Полацкай у першай палове XX ст. ... 166
В. В. Горидовец. История мощей преподобной Евфросинии Полоцкой в 1922—1960 гг. ... 170
О. О. Смолина. Модель индигенной личности православной монашеской культуры ... 173
В. В. Старостенко. Православие на «рубеже культур»: из истории белорусско-украинской мысли Позднего Возрождения ... 175
У. М. Конан. Хрысціянства на этапах станаўлення беларускай дзяржаўнасці і культуры ... 177
Э. К. Дорошевич. Тезаурус Беларуси: социокультурная реконструкция, тезисы ... 181

2. ХРИСТИАНСКИЕ НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ В СИСТЕМЕ ВОСПИТАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ: ФОРМИРОВАНИЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЛИЧНОСТИ

2.1. Духовность и нравственность как ценностные основания формирования личности ... 184

М. Т. Авсиевич. К вопросу о понятии духовности ... 184
В. А. Салеев. Духовность: ретроспективное и современное становление понятия. ... 186
Т. П. Короткая. Духовный опыт как основа экзистенциально-личностного становления человека ... 191
А. И. Осипов. Проблема духовной безопасности в постсоветском обществе ... 193

В. В. Позняков. Проблема духовности в ситуациях современного риска 195
О. А. Павловская. Проблема духовно-нравственного развития человека в условиях вызовов и угроз глобализации.... 199
П. У. Баркоўскі. Пагрозы развіццю і пераадоленне крызісу чалавечага існавання 201
Ю. В. Власова. Духовно-нравственные основания развития личности в условиях глобализации 203
Т. В. Зайковская. Формирование культуры личности в условиях глобализации 205
В. П. Старжинский. Эпидемия антикультуры и вульгаризация духовных ценностей 207
В. Ф. Мартынов. Вера в системе мировоззрения современной личности 209
О. Л. Сташкевич. Духовность и нравственность как базисные характеристики личности 211
О. С. Наумова. Свобода выбора как необходимость и условие духовно-нравственного становления личности 212
Ф. Ю. Гарифуллина, А. Ф. Кудряшев. Трансцендентальный характер моральных запретов 214
М. В. Золотых. О нравственном выборе: постановка проблемы 216
Л. М. Уладыкоўская. Духоўныя ідэалы як аснова маральнага здароўя сучаснага беларускага грамадства 218
Н. Я. Кушнир, Т. И. Ачинович. Религия как фактор формирования смысложизненных ориентаций человека.... 219
Н. В. Цыганенко. Религиозная социализация личности: к проблеме разработки категории 221
А. В. Гурко. Роль православной обрядности в передаче традиций духовности в современном белорусском обществе 222
Н. А. Лазаревич. Биотехнологии в системе нравственно-этических ценностей 224
Протоиерей Георгий Рой. Христианско-этическая оценка применения вспомогательных репродуктивных технологий в Республике Беларусь 226
О. А. Карканица. Критический анализ основных мифологем неоевгеники 233
В. Е. Семенков. Вопросы биоэтики в социальных учениях Русской Православной Церкви и Римско-католической церкви 235
С. К. Носов. Православный аскетизм: вчера, сегодня, завтра 236
І. І. Калачова. Радзінныя абрады беларусаў: зварот да традыцыі і сучаснасць 238
А. С. Палибина. Христианские ценности в российской семье (некоторые аспекты социологического исследования) 239
Е. Н. Ярмонова. Роль христианских ценностей в упрочении нравственных основ семьи и определение положения женщины в семье и обществе: исторический аспект 241
А. П. Грахоцкі. Сакральнае і секулярнае ў шлюбаразводным праве Расійскай Імперыі (другая палова XIX — пачатак XX ст.) 243
Н. А. Савостеенко. Главная христианская ценность в отношениях мужчины и женщины 245
Е. Г. Позднякова. Роль православных СМИ в духовно-нравственном развитии личности (на примере «Православной газеты» г. Курган) 247

2.2. Философия образования и воспитания: историко-культурные контексты и ценностно-мировоззренческие компоненты 250

Т. И. Адуло. Эвристический потенциал философского наследия в национальной системе образования 250
Я. С. Яскевич. Духовно-нравственное воспитание и национальные приоритеты в условиях глобализации 252
А. Д. Урсул, Т. А. Урсул. Образовательный процесс в перспективе устойчивого развития 254
З. Я. Капустина. Мировоззренческая культура человека: религиозные и светские аспекты ее формирования . 261
А. С. Лаптёнок. Формирование нравственной культуры личности в системе образования 263
М. А. Дидык. Философия образования как методологическая основа духовно-нравственного исполнения 264
С. В. Голубев. Религия и образование в современном обществе 266
Е. Н. Роготнева. Социокультурные противоречия образования в условиях глобализации 268
Н. А. Кутузова. Религиозное образование: стандарты ОБСЕ 270
Л. Н. Давыденко. Экономическое воспитание на основе нравственных и культурных традиций 272
Н. А. Антанович. Проблема качества образования и духовно-воспитательный процесс 276
Т. В. Чыжова. Адукацыя ў сучасным грамадстве як фактар станаўлення сацыяльнага суб'екта 278
В. Н. Болдырихина. Духовно-нравственное воспитание как системообразующий фактор творческой развивающей среды 279
С. Г. Новиков. Заимствование инокультурных образцов в свете культурно-исторической генетики: уроки для современного воспитания 281
Л. С. Яковлев. Информатизация образовательных систем в контексте оптимизации процессов самоидентификации молодежи 283
В. А. Белокрылова. Медиаграмотность как фактор адаптации в виртуальном пространстве современного общества 285
Т. А. Капитонова. Личностная результативность как философско-мировоззренческий принцип сетевого/дистанционного образования 286
В. И. Снесарь. Проблема зрительно-образного мышления в структуре современного образования 288
О. В. Куделина. Социокультурные основы традиций сохранения здоровья человека в России 290

2.3. Воспитательные функции системы образования в контексте культурно-исторических и религиозных традиций 292

Н. А. Овсянникова. Значение культурного наследия Православия на пути преодоления ключевых проблем российского общества 292
Т. Е. Титовец, И. С. Поморин. Идеи обучения и воспитания в современной отечественной педагогике как отражение наследия православной культуры 293
М. Ф. Пухальская. Общечеловеческий идеал образования и христианские ценности в ретроспективном историко-педагогическом аспекте 295
Е. Л. Антонова. Оптимизация педагогической модели этнокультурологического образования на основе православных ценностей как фактор духовного возрождения и культурной безопасности России 296

Т. В. Островская. Приоритеты национального воспитания в современной белорусской педагогике 298
Л. А. Грицай. Пути взаимодействия школы, семьи и Русской Православной Церкви в воспитательном пространстве современного социума..... 299
Г. Н. Казаручик. Экологическое воспитание дошкольников в системе духовно-нравственного развития личности: теоретико-методологические основания исследования проблемы 301
С. М. Стерденко. Проблемы нравственного и духовного воспитания подростков в современных условиях..... 303
П. Г. Воронцов. Духовно-нравственное воспитание личности посредством религиозно-мистических, интеллектуально-образовательных и физкультурно-оздоровительных практик Древней Руси 306
С. П. Синельников. Антирелигиозные основы воспитания в советской школе в 1920-е годы: «закон безбожия» как оппозиция Закону Божию 308
Е. Н. Катышева. Христианские заповеди в процессе формирования правосознания подростков 310
З. А. Аксютина. Социально-педагогические аспекты взаимодействия с детскими общественными организациями 312
М. Е. Минова. Нравственные ориентиры детско-юношеских общественных объединений 314

2.4. Духовная культура современного общества и приоритеты молодежной политики 317

Н. Н. Коликова. Религия и молодежь в Республике Беларусь 317
И. В. Лашук. Ценностные приоритеты современной белорусской молодежи 319
И. Н. Сидоренко. Ценностные ориентации студенческой молодежи 321
Т. М. Смоликова. Особенности развития духовной культуры молодежи в современном белорусском обществе..... 323
Л. Н. Кривцун-Левшина, З. И. Макаревич. Религиозная активность студенческой молодежи (на примере Витебского государственного университета им. П. М. Машерова) 325
Г. В. Тулинова. Ценностные ориентации и религиозный синкретизм белгородских студентов..... 327
И. А. Шебанова. Этические приоритеты студенчества в глобализирующемся мире 329
В. А. Клименко. Влияние Интернета на формирование личности студента..... 331
А. А. Исаев. Место гуманитарных учебных дисциплин в духовно-нравственном воспитании сотрудников органов внутренних дел Российской Федерации..... 333
В. В. Лаппо. Теоретико-методические предпосылки интеграции агиографии в систему профессионального и духовно-нравственного становления студентов педагогического вуза 334
Н. И. Мушинский. Курс этики в вузе как фактор духовно-нравственного воспитания в условиях глобализации 336
А. Н. Ерыгин. Проблемы и предпосылки преподавания основ православной культуре в вузе 338
Н. А. Бочарникова, А. В. Чернышева. Формирования профессионально-нравственной культуры будущих специалистов социальной сферы..... 340
Н. М. Селезнева. О нравственной ценности юридического образования 342

2.5. Воспитательный потенциал художественного образования: поиск оптимальных путей реализации..... 344

Н. Н. Карпицкий, Г. М. Тарнапольская. Духовный потенциал русской эстетической традиции 344
Г. М. Никитин. Художественное образование как онтологический фактор в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения 346
Э. Д. Чагдурова, А. Д. Очиров. Развитие художественной культуры личности в процессе обучения в высшем учебном заведении 347
Т. В. Уколова. Культурологическая интерпретация: духовно-нравственный аспект 348
В. А. Максімовіч. Духоўнасць літаратуры — неад'емны складнік духоўнасці нацыі..... 350
З. У. Драздова. Этыка кахання, сям'і і шлюбу ў творчасці сучасных беларускіх і заходніх пісьменнікаў (у люстэрку хрысціянскай традыцыі) 354
И. М. Слемнева. Сакральный смысл имени: реальная жизнь и литературные образы..... 356
В. Н. Димитриева. Освоение духовно-нравственных уроков зарубежной литературы на основе отечественной литературоведческой традиции (к проблеме становления духовно-нравственной культуры личности в процессе профессиональной подготовки будущего учителя-филолога) 358
Л. Н. Попова. Духовно-религиозное сознание белоруса в поэме Я. Коласа «Новая зямля»..... 360
Л. Ул. Іконнікава. Дамінаванне адмоўнага персанажа ў літаратуры як вынік маральна-духоўнага крызісу грамадства (па старонках апавяданняў Г. Марчука)..... 362
А. А. Сидорова. Духовно-нравственное воспитание на уроках литературы (на примере изучения творчества В. В. Личутина)..... 365
Н. В. Паляшчук, Г. У. Федарэнка, Э. В. Ярмоленка. Вяртанне святыні: Слуцкае Евангелле 1581 г. 367
Л. В. Левшун. «Ратаи слова» и «слепые стрельцы»: типы коммуникативных стратегий в христианской кульх type Slavia orthodoxa 369
В. А. Самкова. Невьянская икона: духовно-нравственная практика воспитания..... 370
Т. В. Габрусь. Сакральность доминанты в храмоздательстве Беларуси..... 372
Е. Н. Карпанина. Духовно-нравственное воспитание студенческой молодежи средствами культурно-исторических традиций отечественной архитектуры 374
Н. Н. Малишевский. Музыка, развивающая нравственное начало..... 376
Е. А. Андрейчик, А. И. Янчий. Музыка как средство формирования духовно-нравственной сферы личности ребенка 378
Т. Г. Мдивани. Интертекстуальность в музыке и феномен теургии..... 380
Т. Ф. Ковалева. Состояние культуры (на примере музыки) в глобальном коммуникационном пространстве современного общества 382
С. Ю. Жуков. Проблема формирования нравственных представлений субъекта посредством театрального события 384

Научное издание

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ НА ОСНОВЕ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЙ И ЦЕННОСТЕЙ

Материалы международной научно-практической конференции (Жировичи, 27 мая 2010 г.)

Редакторы *А. В. Волченко, О. Н. Масухранова, О. Н. Пручковская, О. А. Рахуба*

Художественный редактор *Т. Д. Царева*

Технический редактор *М. В. Савицкая*

Компьютерная верстка *Л. И. Кудерко*

Подписано в печать 15.11.2010. Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 45,34. Уч.-изд. л. 40,0. Тираж 139 экз. Заказ 478.

Издатель и полиграфическое исполнение:
Республиканское унитарное предприятие «Издательский дом «Белорусская наука». ЛИ № 02330/0494405 от 27.03.2009. Ул. Ф. Скорины, 40, 220141, г. Минск.