

Светскость и религия: трансформация понятия «религиозное образование» в современном мире

Статья посвящена проблемам религии, секуляризации, религиозного образования в современном обществе. Вопрос о формах и путях организации религиозного образования в государственных школах, на теологических факультетах – предмет постоянной дискуссии. Статья предлагает некоторые итоги обсуждения, подходы к организации религиозного образования.

Ключевые слова: религиозное образование, секуляризация, постсекулярное общество, религиозные конфессии, теология, светская школа, транспредметность.

Когда слышатся голоса в пользу неконфессионального, атеистического религиозного образования под предлогом того, что сами конфессии уже не могут обеспечить его достаточный уровень, ситуация начинает выглядеть достаточно парадоксально: то, что является неотъемлемой частью религиозной традиции – процесс самовоспроизводства, – из этой традиции изымается и делегируется тем, кто «правильно понимает» религию, может «лучше» сохранить ее и научить. Интерпретация того, что понимается под термином «религиозное образование», зачастую напоминает ситуацию с ювенальной юстицией, когда приемные родители имеют больше прав на ребенка, чем родные. В значительной степени данный подход обусловлен секулярной парадигмой модерна, где религия и религиозный опыт трактуются в суженном и упрощенном смысле.

Один из современных подходов к реализации религиозного образования в светской школе – феноменологический, предполагает, с одной стороны, презумпцию неверия учащегося, с другой –

интроспективный подход к изучению религиозных феноменов. Презумпция неверия, таким образом, – отправная точка, а свобода религиозных убеждений – формат взаимодействия учителя и ученика. Религия включает экзистенциальный план восприятия, воспитывает учащегося, улучшая его внутренний мир. В этом феноменологический метод принципиально отличается от научного, отстраненного изучения религии, также и от катехизических, миссионерских подходов, направленных на привлечение учащихся в религиозное объединение. В контексте религиозного дискурса необходимый уровень профессионализма, знакомство и погруженность в религиозную традицию являются недостаточным, но необходимым условием для изучения религии в светской школе. Это, в свою очередь, выстраивает узкий мост между школой и реальной жизнью религиозных конфессий.

Современная педагогическая практика знает различные формы сотрудничества, в том числе и те, которые предполагают участие конфессий в обеспечении аутентичности содержания образования и использование феноменологического подхода. Противоречия в этом нет. Напротив, полноценная реализация данного подхода по-настоящему возможна лишь в том случае, если речь идет об экзистенциальном содержании религиозной традиции. В статье учитываются позиции нескольких кругов авторов: в первую очередь, собственно теоретиков религиозного образования (А.Ф. Козырев, М. Гриммит, Дж. Халл), затем феноменологов, репрезентирующих интроспективный подход к изучению религии (Ф. Шлейермахер, Р. Отто), и, наконец, авторов, описывающих современные трансформации религии из перспективы феноменологической социологии (Ч. Тейлор, О. Абель, О. Руа). Из совмещения этих кругов и рождается специфика подхода, который можно было бы охарактеризовать как постсекулярный, предпринимается попытка обоснования такого понимания.

Религиозная составляющая в системе светского образования – это всегда диалогичность и динамическое равновесие последнего. Наличие различных мировоззренческих подходов к изучению религии как раз и свидетельствует о том, что движение и взаимный обмен информацией идет. Принципы светскости и плюрализма реализуются на практике. Казалось бы, решение проблемы лежит на поверхности, – изучать религию в той форме, как она сама себя понимает, «исходить из присущего ей способа познания истины». Это в принципе соответствует феноменологическому подходу к пониманию религии. Но более распространенная и удобная практика настойчиво заявляет о себе: «Изучать религию нужно так, как

этого требует светская школа». Вопрос относительно приоритетности одного из двух подходов не имеет однозначного решения: светская школа, безусловно, определяет формат, рассматриваемое явление, экзистенция дает содержание исходя из собственных внутренних принципов. Возможно, в перспективе, с учетом секуляризации общества и образования, потребуются дальнейшее упрощение понимания религии, сведение знаний о ней к элементарному ликбезу. Но не является ли такого рода компромисс на самом деле отступлением от базовых принципов светской школы, отказом от адекватного понимания реальности?

Религиозная составляющая, в том или ином виде, – часть современной системы образования. Требования системы меняются, вслед за этим трансформируется и религиозный компонент, часто входя в противоречие либо с внутренними принципами, либо с внешними установками. Существует и обратная связь: религиозный фактор качественно преобразует образовательное пространство.

Что есть религия и что есть религиозная традиция? Может ли религиозное образование существовать вне религиозной традиции? Как трансформируется религиозное образование в секулярном обществе? Попытка найти ответы на эти и ряд других вопросов принята в данной статье.

Светскость

Портрет мира, который мы уже потеряли – мира, где духовные силы неотразимо влияли на деятелей, где социальное основывалось на сакральном, а секулярное время коренилось в высших временах¹

Когда речь идет о светскости, то в зависимости от контекста предмету дискуссии придаются разные смыслы. Европейское светское общество – это, прежде всего, общество, которое сознательно декларирует невозможность и недопустимость принуждения в вопросах религиозных убеждений. В определенном смысле, подобный отказ от претензий на обладание абсолютной истиной можно считать плодом христианского смирения и покаяния, победа разума и мудрости над разрушительным действием экстремизма и наси-

лия. Одновременно это и осознание того, что религиозность в масштабе человечества не есть нечто унифицированное, а религиозное согласие современного общества, достигнутое через понимание безысходности религиозных войн, крайне хрупко. Немецкий теолог XX в. Карл Барт настаивал на том, что светскость и секуляризация должны быть обстоятельно пересмотрены, и, возможно, следствием этого будет разрушение сложившегося, традиционного для Европы понимания общественного мира и согласия на основе базовых принципов светскости. Действительно, в современном мире существует целый ряд факторов, которые не позволяют рассматривать сложившееся равновесие общественных сил как нечто неизменно стабильное, а понятие светскости как неизменное.

Отказ от попыток мировоззренческой унификации – главный принцип мирного сосуществования религиозных и нерелигиозных мировоззрений в одном социальном пространстве, одна из главных демократических ценностей, основа безопасности. Исходя из этого, светскость можно определить следующим образом – это понятие, обозначающее мирное и равноправное сосуществование в едином обществе различных религиозных традиций, социальных групп, партий и др. Основание светскости – признание в качестве предпосылки политической конституции наличия в обществе полярных точек зрения, возможности мировоззренческого плюрализма. Отсюда происходит требование нейтральности государства, а от каждой из мировоззренческих групп – необходимости отказа от требований особого социального статуса. Таким образом, исходное понимание светскости – очень простая идея, утверждающая свободу совести и социальное равенство различных религий. Современное правовое содержание понятия светскости – независимость политической жизни от религиозных институтов.

Но правовое содержание светскости и ее современное понимание в различных контекстах имеют существенные различия. В этой связи невозможно обойти вниманием парадокс «светскости», когда она, с правовой точки зрения, фиксирует юридическую форму нейтралитета государства по отношению к мировоззренческому многообразию и в тоже время выступает как самостоятельная квазирелигиозная традиция, формирующая по собственному усмотрению пространство межконфессионального и межкультурного диалога. В этом смысле вполне правомерен вопрос: «Светскость по-прежнему остается пространством религиозной свободы или это доминирующая мировоззренческая (религиозная) традиция со своим сакральным центром, ритуалом, священными традициями»? Если светскость – священная традиция, то, претендуя на определяющую

идеологическую роль, она входит в конфликт с исходным принципом недопустимости религиозной унификации. Тем самым под вопрос ставится другой, не менее значимый посыл – мировоззренческая нейтральность государства, которую она (светскость) защищает. В процессе своего развития, преодолевая сопротивление религиозных традиций, «расколдовывая» мир, светскость приобретает новые качества, трансформируется в «гуманизм». Чарльз Тейлор в своей монографии «Секулярный век» дает следующую характеристику этому философскому течению:

Исключительный гуманизм закрывает трансцендентное окно, как если бы вовне ничего не было. Более того, как если бы речь не шла о неудержимой потребности человеческого сердца открыть это окно и сначала посмотреть, а затем выйти наружу. Как если бы ощущение этой потребности было результатом ошибки, ошибочного мировоззрения, плохого воспитания или, что еще хуже, некоей патологии².

Сегодня светскость – это критическое отношение к любым религиозным верованиям, являющееся всеобъемлющим правилом, которое само по себе не подвержено критическому рассмотрению. Этот процесс смещения центра тяжести в пользу одной из мировоззренческих традиций принято называть секуляризацией. Светскость, таким образом, постоянно трансформируется, порождая трансформации всего, что входит в область ее гравитации. Разделение церкви и государства в Европе в эпоху Нового времени отвечало взаимным интересам: нужно было предоставить свободу конфессиям самостоятельно решать свои внутренние вопросы и десакрализировать государство. Но этот идеальный посыл совершенно не отражает современной расстановки сил: религия все больше и больше вытесняется на периферию общественного сознания. Современное христианство сосуществует со множеством самых разных религиозных и нерелигиозных мировоззренческих и духовных традиций в сфере индивидуального выбора. «В контексте секуляризации религии постепенно отрываются, удаляются от своих культур: они детерриторизируются, становятся объектом личных решений, в результате которых люди порывают со всеми традициями и оказываются неукорененными в культуре их собственной религиозной традиции. Опасность теперь заключается не в разрыве культуры с верой, а в отрыве веры от культуры, которая порождает фундаментализм без корней», – пишет профессор Парижского протестантского теологического института Оливье Абель³.

Многие мыслители XIX в. безапелляционно предсказывали замену религии наукой. Характерной чертой европейской цивилизации Нового времени становится вытеснение вопросов религиозного содержания из общественного пространства. Светскость принимает на себя многие важные функции социального регулирования, которые прежде принадлежали религии, и отчасти ошибочно, отчасти преждевременно начинает трактоваться как определяющее, магистральное направление развития общества, его окончательное «расколдовывание». «Создается особый климат – философский, социополитический, литературный, личностный, – в котором Бог становится непознаваемым. Природа самого общества, урбанистического, индустриализированного, материалистичного, была фоном для безбожия, которое философия и наука не столько выявили, сколько санкционировали»⁴. Если добавить к предложенной перспективе наличие тенденций крайнего плюрализма и религиозного многообразия, то в этом наброске можно вполне узнать также ситуацию конца XX – начала XXI в.

Еще одно важное направление трансформации светскости, о котором нельзя не упомянуть – «Духовность без религиозности». Как пишет Тейлор:

Это один из западных феноменов, обычно он означает духовную жизнь, несколько дистанцирующуюся от дисциплин и авторитетов религиозных конфессий. Дистанция здесь отражает реакцию на притязания религиозных авторитетов и властей и на осторожность профессиональных лидеров⁵.

Подводя итоги рассмотрению «светскости» как противоречивого и разнопланового явления, можно сделать некоторые предварительные выводы: влияние светскости на религию и религиозное образование двояко. С одной стороны, это оттеснение религии на периферию общественной жизни и лишение ее сколь-нибудь значимой, самостоятельной позиции в образовательном процессе. С другой – повышение значения религиозного образования в качестве актора в процессе передачи религиозных, культурных традиций, что приводит к укреплению эпистемологических позиций религии и взаимосвязи образования и конфессий с целью сохранения аутентичности религиозного образования. В любом случае, по мнению большинства современных исследователей в области социологии религий, мы находимся в самом начале некой новой эпохи существенных трансформаций динамики взаимодействия светскости и религиозности, исход которой пока сложно предвидеть.

Это открывает перспективы для дальнейшей разработки данной проблематики. Транспредметность в современном образовании уже сегодня предполагает выход за сужающиеся рамки светскости, из прокрустова ложа современной секуляризации. Предметом рассмотрения в таком случае выступает не феномен личной веры или религиозных переживаний, но духовность, понимаемая как суть традиции, максима нравственной жизни внутри общины, предельная забота и истина в конечной инстанции.

Религия

Туристические маршруты сходятся у соборов и храмов минувших эпох. Возможно, это просто потому, что люди очарованы прошлым, но единственное прошлое, которое у нас есть, – религиозное⁶

То, что мы понимаем под словом «религия», непрерывно эволюционирует. На протяжении длительного исторического пути это понятие неоднократно получало различную интерпретацию. Казалось бы, не составляет особого труда проследить трансформацию заложенного в нем смысла. Но вместе с тем возникает вопрос: эволюционируют ли только мнения людей относительно того, что представляет собой «религия»? Или эволюционирует и сама духовная, информационная среда, посредством которой происходит наполнение и формирование самого понятия? И если это так, то не зависит ли понимание религии в конечном счете от того, как сама религия готова открыться, быть ангажированной в тех или иных условиях, с теми или иными целями? Мы полагаем, что дело обстоит именно так и что понимание религии тесно связано с понятием жизни, традиции, особого религиозного дискурса. Данное положение по-особому формирует возможности изучения религии и ее места в образовательном пространстве.

Однако найти точное определение религии, адекватно отражающее направление изменений этого понятия в современном мире, крайне сложно. Также непросто предложить определенный набор терминов для ее описания в образовательных целях. Схваченные и переформулированные на современном языке отдельные понятия сакрального и профанного, трансцендентного и имманентно-

го, высших проявлений человеческой психики, веры, предания, священных текстов и истории способны составить общее представление об этом multifunctional духовном, социальном явлении, но не более. Эмпирическое его рассмотрение, таким образом, вряд ли будет иметь определяющее значение в его объяснении. В последнее время в различных контекстах все большее влияние на изучение религии оказывает интроспективный подход. Одним из первых специфика этого подхода обозначил Фридрих Шлейермахер:

У неподвижных систематиков и у плоских индифферентистов вы не найдете духа какой-либо религии; вы найдете его лишь у тех, кто живут в ней, как в своей стихии, и подвигаются в ней все дальше, не питая безумной мечты охватить ее целиком... Религия может быть понимаема лишь через самое себя, и что ее особое строение и характерные отличия уяснятся вам не ранее, чем когда вы сами будете принадлежать к какой-либо религии⁷.

В этих словах присутствует один важный акцент, предпосылка для правильного понимания религиозных феноменов – причастность к опыту веры, принадлежность к определенной религиозной традиции.

Само понятие «религия» латинского происхождения, его появление относится к периоду религиозного плюрализма Римской империи. Оно практически не используется в Средние века, вновь входит в активное употребление в Европе после Реформации, когда уже внутри христианства возникает необходимость в диалоге разных конфессий. По причине разнообразия тех явлений, которые в европейской традиции принято относить к области религии, найти нечто общее между почитанием языческого пантеона, христианством и «четко очерченным комплексом верований, практик и институтов, к которым применяется данный термин в нашем обществе, представляется чрезвычайно сложной или даже вовсе неразрешимой задачей»⁸. В качестве определения, способного очертить первоначальный круг смыслов и удовлетворить максимально широкому пониманию религии, можно привести выражение Шлейермахера:

...религия в целом есть, конечно, не что иное, как совокупность всех отношений человека к Божеству во всех возможных формах непонимания, которые каждый сознает как свою непосредственную жизнь⁹.

Чарльз Тейлор, подчеркивая разницу между современным секулярным пониманием религии и тем, что, по его мнению, является сутью духовной жизни, делает акцент на преображающем начале, присутствующем в христианстве. Подобное понимание отличается от секулярных теорий религии, в которых она представлена как «вера в некоторого рода деятеля или некоторую силу, трансцендирующих имманентный порядок»¹⁰.

Очевидно, что любые попытки перевода религиозных терминов на язык философии вписывают их в ту или иную философскую традицию, делают их доступными для понимания, но одновременно и более плоскими. Видимо, по этой причине в западноевропейской религиоведческой и философской традиции существует обусловленное различие в понимании религии как общего родового понятия и христианства как религии по преимуществу – Откровения. То, о чем мы можем и вправе говорить – это человеческие искания Бога – религия. То, что не имеет адекватных форм для словесного выражения – обращение Бога к человеку, – Откровение. Диалогичность – один из ключевых принципов сферы Богочеловеческих отношений. Если рассматривать религию не просто как священную историю, сохранившую для потомков основные моменты этой Беседы, то современное понимание религии должно исходить из перспективы и продолжения диалога, – это есть религия. Дилемма участия или неучастия в Диалоге определяет и подходы к изучению, толкованию религии. Интроспективный подход к этой теме, пожалуй, наиболее образно и емко охарактеризовал Шлейермахер, сказав, что «истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному».

Попытка приближения к сути религии возвращает нас к пониманию многообразия смыслов, заложенных в этом слове, изучение которых едва ли может быть произведено при помощи научных методов, без постановки вопроса изнутри самого феномена. Это соотносится с подходом к изучению религии, в котором субъект и объект исследования во многом совпадают. Феноменологический подход к религии предполагает, что здесь исключается нейтральное объективистское отношение. Наука о религии и религиозное образование в этом контексте плотно примыкают друг к другу. У понятия «религиозное образование» традиционно есть два значения. Одно общее, подразумевающее различные формы изучения религиозных феноменов. Оно включает в себя и религиозное воспитание детей, и получение знаний о религии на уроках в школе, и теологию в вузах, – все эти формы, в соответствии с общим определением, есть религиозное образование. В последнее время, однако, сложилось такое специальное понимание данного термина,

когда под «религиозным образованием» понимают исключительно изучение религии в общеобразовательной школе. В этой статье не проводится четкого разделения между двумя подходами, так как в основе обоих лежат общие принципы, связанные с отношением и пониманием феномена в целом.

Образовательный подход на основе феноменологии религии, сочетая научность религиоведческого «learning (teaching) about religion» (изучения/преподавания о религии) и конфессионального «learning (teaching) religion» (изучение/преподавание религии), находит все более широкое применение в государственных и частных конфессиональных школах Западной Европы. Его рассмотрению, сравнению различных подходов к изучению религии в светской школе, исходя из общих принципов соотношения образования и религии, посвящена третья часть статьи.

Религиозное образование

Христианство postmortem dei оказывается перед перспективой полной бессмысленности всех теологических высказываний. Бог, быть может, еще стоит в центре теологических вопросов, но стоит ли Он еще в центре теологических ответов?¹¹

Относительно религиозного образования в секулярном мире возникает целый ряд вопросов, на которые нет и, по всей видимости, не может быть окончательных и однозначных ответов ни в среде педагогов, ни в среде теологов. Существуют различные мнения относительно того, что является предметом религиозного образования, кто определяет его содержание, цели и задачи, что есть светское религиозное образование и т. д. Даже в привычной Нововременной парадигме ответ на эти и другие вопросы не представляется как нечто сформулированное раз и навсегда. Возможность различных подходов к пониманию и реализации религиозного образования допускают даже его крайние противники или сторонники. В этой связи невозможно не согласиться с Рудольфом Отто, от-

мечавшим, что религиозное образование, по сути, является частью религиозной традиции. Образование без опоры на религиозную традицию утрачивает аутентичность, в свою очередь, традиция, лишенная определенного присущего ей способа познания и передачи истины, теряет способность к продолжению и развитию.

Как известно, изначально в Европе общеупотребительным был термин «христианское воспитание», который в процессе реформации был замещен современным словосочетанием «религиозное образование». Кроме изменений в этноконфессиональном составе населения Европы трансформация понятий отражает еще и тенденцию к рационализации всех сторон жизни, в том числе и образования. Относительно происходящих в западноевропейском социальном сознании процессов Шлейермахер пишет: «Преподавание религии, в том смысле, как будто можно обучить самому благочестию, есть пошлое и бессмысленное слово. Наши мнения и учения мы можем, конечно, сообщить другим – для этого нам нужны только слова, а для слов нужна только воспринимающая и воспроизводящая сила рассудка; но мы хорошо знаем, что это – лишь тени наших религиозных чувств; и когда наши ученики не разделяют с нами последних, то, если они даже действительно понимают сообщаемое как мысли, они не приобрели этим ничего подлинно ценного»¹². В процессе рационализации духовность, религиозные смыслы уходят из области того, что фундирует частную и общественную жизнь человека, становятся всего лишь одним из вариантов объяснения реальности и места человека в этой реальности. Иными словами, религиозное образование продолжает информировать, ориентировать в упорядоченном мире, но уже не оказывает определяющего влияния на поведение человека, не узаконивает или разрушает общественный порядок.

Тем не менее, как справедливо замечает А.Ф. Козырев, термин «религиозное образование» (religious education) «прочно вошел в международный профессионально-педагогический обиход в качестве широкого понятия, обнимающего различные виды образовательной деятельности, так или иначе связанной с изучением религии, воспитанием религиозного чувства и развитием религиозного сознания»¹³.

Прежде чем говорить о соответствии или несоответствии религиозного образования требованиям светской школы, необходимо определиться с пониманием самого феномена религиозного образования в его исходном значении. Задаться вопросом о том, без чего религиозное образование перестает существовать. По нашему глубокому убеждению, связь с традицией – главный и необходимый

критерий определения религиозного образования. Если мы примем определение светскости как пространства диалога, в котором обеспечивается свобода совести и мировоззренческого плюрализма, то появляется реальная возможность для согласования действительно разных позиций и требований, которым должно отвечать религиозное образование в светской школе. Проблема не снимается, возможно, вопросов становится даже больше, но это открывает перспективу поиска адекватных форм получения знаний о религии в условиях трансформации социальных условий.

Предварительный анализ понятий «светскости» и «религии», которые в данном случае являются необходимой основой для понимания специфической сути религиозного образования, был принят в первых двух частях статьи. Так что теперь можно более обстоятельно перейти к рассмотрению того, что представляет собой религиозное образование и в какой связи употребляются в этом контексте слова «религиозное», т. е. относящееся к области религии, и «образование» – относящееся к сфере воспроизводства и передачи знаний, умений, навыков, необходимых для жизни в светском обществе.

Взаимодействие религиозной общины с государственной (муниципальной) системой образования во многом определяется как раз тем пониманием, которое вкладывается в понятие светскости. В пространстве мировоззренческой свободы участие конфессий в обеспечении аутентичности соответствующих разделов знаний в принципе не должно ни у кого вызывать озабоченности или беспокойства. Напротив, если придерживаться понимания светскости как доминирующей мировоззренческой тенденции, требующей абсолютного признания и подчинения, то возникает необходимость разграничения территорий, сфер влияния. Школа – секулярная территория, в идеале не предполагающая никакой религии. Конфессии, в той или иной степени, уже удалены из образовательного пространства, по крайней мере, ограничены в правах на самостоятельную интерпретацию собственного наследия. Тейлор пишет: «Мы сконструировали особую среду, и теперь живем в ее единообразном, строго секулярном времени, которое, чтобы добиваться успеха в своих делах, пытаемся измерять и контролировать. И, может быть, именно этот “временной каркас” больше, чем какая-либо иная черта современности, соответствует знаменитому веберовскому определению *stahlhartes Gehäuse* (“железная клетка”)¹⁴.

Чтобы избежать конфронтации и напряженности, важно отказаться от категоричности и предубежденности в вопросах, связанных с изменениями, трансформациями в области религиозного

образования. Жесткие формулировки провоцируют искусственное противопоставление. В одном случае это утверждение о том, что религиозное образование – это всегда «Закон Божий». В другом – радикальный тезис о недопустимости присутствия какой бы то ни было религии в светской школе. Где-то посередине открывается пространство для обсуждения возможных форм, выходящих за жесткие рамки секуляризации и строго конфессиональных методов. Это многообразие подходов было структурировано профессором Бирмингемского университета Майклом Гриммитом, предложившим различать три пути получения религиозного образования: в религии (*learning religion*), о религии (*learning about religion*), у религии (*learning from religion*).

В рамках этой классификации Козырев определяет первый путь как интроспективный, практически соответствующий понятию катехизического образования и реализуемый в форме «Закона Божия». Второй и третий – как пути светского религиозного образования, «не обремененного конфессиональными интересами». Делая акцент на третьей форме получения знаний *у религии* (*learning from religion*), он пишет:

Основная идея Гриммита состоит в том, что от научного образования необходимо отличать направление, или подход, в котором не научная, а педагогическая составляющая выходит на первое место и в целеполагании, и в методике преподавания, и в профессиональной этике педагога. <...> Религия в данном случае предстает не столько в роли объекта наблюдения и анализа, сколько в качестве ресурса развития личности¹⁵.

Если согласиться с тезисом о постепенной тотальной секуляризации, то очевидно, что сужающееся пространство религиозной жизни находит адекватное отражение в образовании в форме так называемых неконфессиональных подходов, т. е. подходов, не предусматривающих непосредственной связи учебного предмета с жизнью традиции. Это также предполагает определенную трактовку допустимых и приемлемых форм религиозного образования. Конфессиональное образование – образование для единоверцев. Неконфессиональное – для всех. Конфессиональное образование – догматично, индоктринально, авторитарно. Неконфессиональное – демократично, педагогично, основано на принципе плюрализма. Можно было бы согласиться с подобной трактовкой, если бы не наличие противоположных тенденций в современном образовании.

Религиозный фактор подчас приобретает неожиданные интерпретации, проявляет себя в совершенно неожиданных контекстах, казалось бы, совершенно не имеющих отношения к сфере образования. С одной стороны, как пишет Оливье Абель: «Можно заметить, что режим отделения церквей от государства, который казался столь удобным одновременно и для демократической современности, и для евангельского благовестия, содействует, вопреки ожиданиям, тому, что религии сжимаются, готовы бежать из общества, становятся неподъемным бременем в повседневной жизни»¹⁶. В контексте современных процессов контрсекуляризации все больший удельный вес приобретает и обратная крайность – активно возрождается религиозный фундаментализм, изучение религии динамично развивается вне рамок школ и университетов. Современные процессы в этой области едва поддаются внешнему контролю, утрачивают связь с историческим прошлым. Чтобы противостоять деструктивным социальным процессам, от школы требуется определенный риск и решимость. В плане феноменологического подхода, транспредметности современного образования, это предполагает интроспективный взгляд, выступание из пространства светскости «на территорию чужой юрисдикции», в ту область, где совершается реальная, подчас непонятная, жизнь конфессий.

Рудольф Отто, один из основателей феноменологии религии, пишет о своем понимании подходов к ее изучению: «В религии есть очень многое, чему можно научиться, т. е. передаваемое посредством понятий, и даже на школьных уроках. Не передается подобным образом только эта подпочва, эта подоснова религии. Меньше всего этого можно достичь с помощью одних только слов, но можно так, как обычно передаются чувства и душевные состояния – посредством сочувствия и вчувствования в то, что происходит в душе другого человека»¹⁷.

Похожей точки зрения в целом на религиозное образование придерживаются и многие современные авторы. Маккуорри в своей работе «Принципы христианской теологии» определяет теологию как «исследование (study), которое благодаря соучастию (participation) в религиозной вере и размышлению над ней стремится выразить содержание этой веры в наиболее ясной и последовательной и доступной языковой форме»¹⁸. Проводя параллели между школьным религиозным образованием и теологией, необходимо принимать во внимание и их органичное единство, и отличия. Это соотношение можно охарактеризовать с определенными оговорками как взаимосвязь определенной научной отрасли и учеб-

ного предмета в области светской. Необходимость такого соотнесения постфактум подчеркивал английский исследователь Джон Халл. Он, в частности, писал:

...академическая независимость педагогов привела к значительному охлаждению интереса к школьному образованию со стороны богословов, что не замедлило негативно сказаться на качестве образования¹⁹.

В результате взаимного дистанцирования и разделения школы и конфессий, теологии и светской науки «в большинстве европейских стран под религиозным образованием стали понимать такое изучение религии в школе, которое носит более или менее критически отстраненный характер, не сопряжено с религиозной самоидентификацией учащихся и противостоит в этом отношении тому, что традиционно определялось как христианское воспитание, катехизация и т. п.»²⁰. Таким образом, возникает некий замкнутый круг, в котором, несмотря на все усилия теологов, педагогов, ученых, религиозное образование, лишенное своих корней, т. е. связи с живой традицией, утрачивает свое значение. Как следствие, непонятным и двусмысленным становится присутствие религиозного образования (как некой предметной области, лишенной предмета изучения и минимального практического значения) среди других светских дисциплин. Если добавить к этому еще один фактор – отсутствие у большинства учащихся и их родителей знания традиции и опыта религиозной жизни, то задача возрождения и развития религиозного образования представляется едва ли не утопической. Наверное, умаление значимости религии, как в обществе, так и в образовании, можно было бы признать закономерным и оправданным, отказаться от попыток изменить ситуацию, если бы специфика образовательного пространства по своей сути не предполагала обсуждение метафизических вопросов между религиозной и нерелигиозной частью общества. Сегодня это одна из немногих социальных сфер, где еще возможен компетентный, научный диалог по данной проблематике.

С другой стороны, европейский педагогический опыт представляет немало ценного в плане использования феноменологического подхода в религиозном образовании. Данная трактовка «религии как дара» и религиозного образования как развивающего, формирующего личность учащегося вполне совместима и не противоречит соработничеству конфессий и научного сообщества. В условиях светского государства это сотрудничество подразумевает в первую очередь вза-

имное признание и пересечение сфер компетентности и полномочий: методическое, организационное и административное обеспечение образовательного процесса – по преимуществу, сфера компетенции государства, научного и педагогического сообщества, аутентичность и качество содержания религиозного образования – область ответственности конфессий, напрямую соотносящаяся с теологией. Хотелось бы подчеркнуть, что взаимное пересечение границ, транспредметность здесь неизбежна и необходима.

В качестве вывода по данной части статьи хотелось бы более четко сформулировать мысль о том, что никакие формы и методы религиозного образования, включая сюда конфессиональный и неконфессиональный подходы, в принципе не могут существовать без активного взаимодействия в образовательном поле представителей педагогической науки, теологии, конфессий. Это, пожалуй, тот самый вариант, который еще недостаточно апробирован в отечественной практике. *Условие* его успешной реализации – диалог и поиск форм для эффективного сотрудничества. Существует много позиций, но, по всей видимости, адекватным ответом на поставленный вопрос будет формирование совместными усилиями особого дискурса религиозного образования в формате постсекулярности. Непосредственное участие в этом процессе религиозных конфессий могло бы придать ему, по крайней мере, легитимность.

* * *

Было бы преждевременно из предварительного анализа понятий «светскость» и «религия» выводить унифицированные модели «религиозного образования», или траекторию его трансформации. Вопрос о том, что в данном случае имеет определяющее значение – светская школа с системой требований или специфика содержания религиозной традиции – по сути, не имеет однозначного ответа и даже не дает повода к его поиску. Чем обусловлено такое противопоставление, нет ли здесь надуманного противоречия или искусственного упрощения ситуации? Что может быть естественней: представители конфессий имеют возможность участвовать в образовательном процессе и обеспечивают аутентичность содержания и подходов к его интерпретации, а школа контролирует процесс, имея все необходимые полномочия, чтобы не допустить клерикализации светского пространства? Казалось бы, все просто. Но, вероятно, суть проблемы значительно глубже. С одной стороны, не секуляризованная, т. е. живая религиозная традиция, не вписывается вообще в предложенные для нее секулярные рамки современного светского общества. С другой – смягчение требований к рели-

гиозному образованию неизбежно повлечет за собой качественную трансформацию уже сложившегося понимания светскости.

Современная ситуация стремительно меняется. Направления происходящих трансформаций часто имеют противоположные векторы. Сложно прогнозировать, даже в краткосрочной перспективе, какая из существующих тенденций окажется преобладающей в ближайшем будущем. Какая из мировоззренческих традиций – более плодотворной в долгосрочной перспективе.

Вполне возможно, что дальнейшая гуманизация религиозного образования на фоне углубления секуляризации будет проходить параллельно с активным развитием конфессиональных форм религиозного образования на фоне возрождения фундаментализма и рекрутирования религиозных организаций в сферу нравственного и патриотического воспитания. В этой связи пророчески звучат слова Ч. Тейлора:

Понимать наше время в христианских категориях означает, среди прочего, распознавать эти новые пути, выявляемые первооткрывателями, которые пробираются сквозь все запутанные лабиринты современного мира, где мы живем, все его дебри и бездорожные пустоши, к Богу²¹.

Уже нельзя не признать факт вхождения в образовательный процесс религиозных организаций и историческую обусловленность этого процесса. Появление нового субъекта образовательных отношений – проблема и не только организационная. Один из вариантов ее решения, довольно простой и понятный – изучать религию так, как этого требует современная школа, применительно к уровню восприятия заказчиков, рассматривать сам феномен религиозного образования, не усложняя ситуацию и не замечая присутствия других участников процесса. Иной подход – безусловно, более сложный, основанный на приоритете аутентичности содержания и методов интерпретации религиозных феноменов, – выработка новых форм взаимоотношений с учетом социальных изменений, тенденций в современном светском образовании и обществе в целом.

Примечания

¹ *Taylor Ch. A Secular age.* L., 2007. P. 61.

² *Ibid.* P. 638.

³ *Abel O. Laicite, secularite, urbanite // Charles Taylor. Religion et secularization.* P., 2014. P. 59.

- ⁴ Cit. ex.: *Taylor Ch.* Op. cit. P. 552.
- ⁵ *Taylor Ch.* Op. cit. P. 535.
- ⁶ Ibid. P. 712.
- ⁷ Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим. М., 2015. С. 264.
- ⁸ *Taylor Ch.* Op. cit. P. 15
- ⁹ Шлейермахер Ф. Указ. соч. С. 238.
- ¹⁰ *Taylor Ch.* Op. cit. P. 20.
- ¹¹ Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М., 2009. С. 205.
- ¹² Шлейермахер Ф. Указ. соч. С. 167.
- ¹³ Козырев А.Ф. Религиозное образование в светской школе. СПб., 2005. С. 13.
- ¹⁴ *Taylor Ch.* Op. cit. P. 59.
- ¹⁵ Козырев А.Ф. Указ. соч. С. 52.
- ¹⁶ Abel O. Op. cit. P. 62.
- ¹⁷ Отто Р. Священное. СПб., 2008. С. 44.
- ¹⁸ Цит. по: Коначева С.А. Указ. соч. С. 196.
- ¹⁹ Цит. по: Козырев А.Ф. Указ. соч. С. 434, 526.
- ²⁰ Козырев А.Ф. Указ. соч. С. 15.
- ²¹ *Taylor Ch.* Op. cit. P. 755.