

С. Д. ЛЕБЕДЕВ

**Светская школа
и воспроизводство
религиозности
в секулярном
обществе**

Уже не первый год «ломаются копыя» по вопросу о допустимости, правомерности и целесообразности внедрения в российскую светскую школу конфессионально ориентированных инноваций. Их сторонники и противники, отстаивая свои позиции, апеллируют к страстным и по-своему убедительным аргументам. Тем не менее эксперимент по преподаванию православной культуры, впервые начатый в ряде регионов еще в первой половине 1990-х годов и возобновленный на новом организационном уровне в конце 1990-х – начале 2000-х, продолжает распространяться по стране как вширь, так и вглубь. Только за последний год к нему подключились Калужская область, Краснодарский край, Орловская, Рязанская области, а Белгородская и Брянская области законодательно ввели «Православную культуру» в состав регионального компонента общего образования. По мнению аналитиков, при всей неоднозначности ситуации с востребованностью конфессионально ориентированных религиозных курсов в школах большинства крупных городов России в пер-

спективе наиболее реален «вариант, согласно которому и далее продолжится внедрение православных

факультативов в государственных и муниципальных школах»¹.

Проблема изучения религии в системе светского образования в конечном счете, опирается в проблему *воспроизводства религиозности* в светской школе и шире — в российском социальном пространстве через посредство массового образовательного процесса. Именно перспектива расширенного воспроизводства религиозного сознания, религиозной психологии и практик как возможный результат соответствующей образовательной политики является главным камнем преткновения между сторонниками и противниками конфессионального подхода к религиозно-педагогическим дисциплинам в массовой светской школе. Если первые уповают на него как на своего рода последнее действенное средство от «бездуховности» и антиценностей деградирующей западной массовой культуры, захлестнувшей Россию в 1990-е годы, то вторые опасаются религиозного фундаментализма, фанатизма, экстремизма и про-

чих проявлений социокультурной архаики, неминуемо сопровождающих современный «религиозный бум».

На наш взгляд, сложившийся на сей день в обществе баланс социальных интересов и сил, выступающих «за» и «против» присутствия религии в общем светском образовании, требует перевода данной проблемы из русла преимущественно идеологического противостояния в русло взвешенных объективно обоснованных решений, учитывающих по возможности все аргументы сторон с позиций непредвзято-критического отношения к самим этим аргументам. Не претендуя на окончательное решение вопросов, мы хотели бы предложить для обсуждения модель такого подхода, основанного на результатах теоретического и эмпирического социологического анализа.

В целом проблема воспроизводства религиозности у молодого поколения в светском обществе включает три взаимосвязанные подпроблемы: 1) насколько действительно влияние религии, и в частности православия, на умы и сердца молодых людей в современной (постсоветской) России, где процессы религиозного ренессанса накладываются на системный кризис светской социокультурной среды? 2) каков эффект данного влияния по преимуществу — положительный или отрицательный? 3) какова реальная роль школы и школьного преподавания в формировании у молодого человека отношения к религии?

В этой связи особый интерес для исследователя современных религиозно-культурных процессов представляет поколение, родившееся в конце 1980-х — начале 1990-х годов, чья первичная социализация совпала, с одной стороны, с системным кризисом российского светского общества и, с другой стороны, с выходом религии и Церкви из социокультурного гетто советской эпохи и российским религиозным ренессансом. Именно это поколение, которое представляют выпускники общеобразовательной школы середины 2000-х годов, на наш взгляд, наиболее контрастно отображает в своем жизненном мире коллизии взаимодействия между свет-

ской и религиозной культурами в ситуации социокультурной нестабильности.

В ходе проведенного нами в сентябре — октябре 2005 г. межрегионального эмпирического исследования был опрошен выборочный контингент учащейся молодежи Белгородской, Московской и Нижегородской областей в возрасте от 14 до 17 лет (N = 710). Опрос проводился по квотной многоступенчатой выборке: выдерживались равные квоты по гендерному признаку, по месту жительства (город—село) и по критерию изучения/неизучения в школе конфессионально (православно) ориентированных религиозно-ведческих предметов. Результаты исследования позволили дать предварительные ответы на поставленные вопросы.

1. О реальном влиянии религии на жизненный мир человека в отечественной социологии принято судить по степени его включенности в соответствующую культовую традицию. По оценкам религиозности населения России в целом, фиксируемым различными исследованиями во второй половине 1990-х — первой половине 2000-х годов, «активных верующих» всех конфессий у нас насчитывается максимум 6–7%². Среди молодежи от 15 до 30 лет, по данным всероссийского исследования «Отношение российской молодежи к Русской православной церкви», проведенного в 2005 г. коллективом социологов под руководством И. П. Рязанцева, к «воцерковленным православным» следует отнести 4,4%³.

Большинство российских социологов-религиоведов склонны оценивать прямое влияние религии на сознание и жизненный мир нашего соотечественника и современника, исходя из этих цифр. Такая оценка основана на предположении, что этому влиянию подвержен только тот человек, который «разделяет соответствующие религиозные верования и следует религиозным практикам»⁴. Соответственно, религиозность приравнивается к достаточно строгому соблюдению человеком канонического образа действий и образа мысли, предписываемого определенной (например, православной) религиозной традицией.

Нам представляется, что, будучи верной с логической точки зрения, такая постановка вопроса некорректна в свете конкретно-исторического подхода. «Следование религиозной традиции, — справедливо отмечает В. С. Глаголев, — характерно, прежде всего, для доиндустриальной, аграрной России. Развитие индустриального общества вело к разрушению традиционного уклада жизни и, как следствие, к смене способов утверждения религиозной традиции. Если традиционное российское общество отличалось замкнутым циклом следования ей, то для секуляризованного и модернизирующегося общества характерна «разорванность» этого цикла»⁵. Последнее обстоятельство усугубляется всеобъемлющей насильственной секуляризацией российского общества и культуры в послереволюционный период, приведшей к фактической «институциональной смерти религии»⁶.

Постиндустриальная современность принимает у модерна эстафету секуляризации. «В условиях становления информационного общества разрушается основа традиционной религиозности — целостность этнокультурного бытия, этнопсихологическое единство больших человеческих коллективов, размываются и утрачивают значение традиционные способы передачи социально значимой информации — то, что именуется связью поколений. В информационном обществе такая связь минимальна, поскольку связующими факторами выступают сообщества сверстников и виртуальные сообщества»⁷.

В такой ситуации, на наш взгляд, было бы просто наивно ожидать быстрой реставрации традиционных форм проявления религиозности в массовых масштабах. Логичнее предположить, что в условиях утраты религиозной традиции несколькими поколениями людей соответствующие этой традиции представления и в особенности культовые практики перестанут выполнять функции «естественного индикатора» конфессиональной религиозности. Соответственно, задачей современного исследователя религии становится поиск и обоснование других индикато-

ров, которые позволяли бы фиксировать «становящуюся» религиозность личности в условиях дисперсных форм утверждения и воспроизводства религиозной традиции.

В последние годы вопрос о спорности применяемого исследователями критерия религиозности поднимался неоднократно⁸. В данной связи Ж. Т. Тощенко справедливо отмечает парадоксальность современной ситуации, когда «общественное сознание, несмотря на внешнюю демонстрацию религиозности, продолжает в основном оставаться светским, ибо отношение людей к церкви и ее установкам изменилось слабо»⁹. Для разрешения этого парадокса, по его мнению, из числа индикаторов религиозности «не надо исключать и интуиции, предрасположенности к восприятию определенных догматов церкви, которая символизирует здравый смысл и оберегаемые народом и временем требования морали», что должно позволить «более точно, предметно, беспристрастно, без противопоставления веры и безверия определить степень религиозности населения»¹⁰.

Согласно выдвигаемой нами системно-динамической концепции религиозности последнюю сообщает человеку сложившийся в его сознании комплекс религиозной культуры (аккультуративный религиозный комплекс), который в процессе своего становления и развития изменяет жизненный мир личности, переориентируя ее в соответствии с религиозными установками. Его действие выражается в императиве религиозной веры, которая формируется в соответствии с конкретными конфессиональными представлениями. Составным индикатором наличия у человека религиозного комплекса выступают 1) присутствие в системе ценностных ориентаций личности *ценности религиозной веры*; 2) ее *терминальный* (целевой, самоценный) статус; 3) *религиозная и конфессиональная идентичность* респондента¹¹.

В соответствии с рангом религиозной веры в ценностной иерархии личности исследование выявило среди опрошенного контингента четыре основные позиции в отношении к религии.

Первая позиция, соответствующая обозначенному выше критерию религиозности, характеризует 24,8% выборочной совокупности. Все они, будучи светскими людьми по социальному происхождению, получившими в семье и школе «обычное» секулярное воспитание, вместе с тем идентифицируют себя как верующих и православных, подтверждая это признанием приоритета (терминального характера) своей ценностной ориентации на религиозную веру и соответствующей самоидентификацией. Соответственно, эти молодые люди относятся к тем, кто так или иначе «впустил» в свое сознание системообразующие элементы религиозной православной культуры, имеющие потенциал к закреплению в нем и дальнейшему развитию аккумулятивного религиозного комплекса.

Вторую позицию характеризует то, что ценность религиозной веры (соответственно, все, связанное с религией) устойчиво легитимизируется в сознании опрошенных как *служебная, инструментальная ценность*; попытки легитимизации ее в качестве терминальной ценности потенциально способны спровоцировать внутриличностные конфликты у субъекта, репрезентирующего данное культурное отношение. Охват выборочной совокупности данной позицией составил 21,4%.

Третья позиция, численно преобладающая в относительном плане (охват 27,9% выборки), соответствует *умонастроению «ситуативной» религиозности*, не носящей устойчивого характера. Вместе с тем именно с этой статусной позицией связаны потенциальные изменения и риски в отношении человека к религии. Теоретически в группе, репрезентирующей данное умонастроение, вероятно поляризация отношения к религии вплоть до межличностных конфликтов на данной почве.

В случае четвертой позиции религиозная вера не имеет для человека сколько-нибудь значимой ценности, религия ему *практически безразлична* (что, разумеется, не исключает возможной ассимиляции отдельных ее элементов в секулярном контексте). Эта по-

зиция характеризует относительное меньшинство — 17,5% выборки.

Таким образом, на основании данных исследования допустимо предполагать, что о реальном влиянии религии (в данном случае — православного христианства) можно говорить применительно примерно к 1/4 современных выпускников средней общеобразовательной школы, чья первичная социализация прошла в условиях сочетания «религиозного бума» и общего социокультурного кризиса 1990-х — первой половины 2000-х годов. Тем не менее это еще не позволяет судить, насколько сильно выражено данное влияние и каковы его качественные характеристики.

2. Представление о том, как влияет становящийся в сознании молодого человека комплекс православной культуры на основной (светский) социокультурный паттерн, можно получить из сопоставления ценностной иерархии религиозной и секулярных подгрупп респондентов. С этой целью нами был применен метод кластерного анализа ценностных ориентаций. Кластеризации подвергались 20 ценностных позиций, распределенных респондентами по четырем ступенчато убывающим грациям релевантности. В перечне ценностей, наряду с основными ценностями «мирского» (светского) характера, была представлена «контрольная» ценность «религиозная вера».

Согласно полученным в результате кластеризации данным, все четыре обозначенные выше подгруппы респондентов характеризует константное содержание аксиологического ядра, представленное ценностями «здоровье», «семья» и «образование»¹². Анализ неизменно фиксирует высокий уровень тесноты кластерных связей между этими тремя ценностями, который либо соответствует максимуму по дендрограмме, либо приближается к нему. Это в целом соответствует репрезентативным данным исследований социокультурных ценностей, проводившихся в стране в последние годы¹³.

Наиболее высоким уровнем релевантности и тесноты кластерных связей для религи-

озной подгруппы отмечены ценности «религиозная вера», «семья», «родина», «уважение к старшим», «здоровье», «образование». Соответственно, эти аксиологические элементы с наибольшей степенью вероятности образуют ценностное ядро актуальной культуры, формирующей жизненный мир религиозной подгруппы учащихся.

В двух типично арелигиозных подгруппах опрошенных — второй и четвертой — в состав ядра вошли только три основные ценности («здоровье», «семья» и «образование»). Что касается третьей статусной позиции, то соответствующее ей ценностное ядро также представлено аналогичным по содержанию кластером. Эти данные свидетельствуют о том, что эпизодическое обращение к религиозной вере не приводит членов данной подгруппы в своей массе к существенному изменению своего внутреннего мира и остается на уровне поверхностного социального настроения.

Из приведенных данных следует, что:

— во-первых, между религиозными и нерелигиозными респондентами не обнаружилось существенного расхождения в триаде важнейших ценностных ориентаций респондентов. Соответственно, ни религиозность, ни отсутствие таковой не проявили связи с принципиальными изменениями в «константных» ценностных приоритетах;

— во-вторых, усвоение (рецепция) респондентами системообразующего элемента православной религиозной культуры сопряжено с заметным расширением аксиологического ядра актуальной культуры. Это обстоятельство, на наш взгляд, свидетельствует о ценностно-конструктивной функции православного религиозного комплекса, легитимирующего в сознании респондентов важнейшие (и дефицитные сегодня) социокультурные ценности «Родина» и «уважение к старшим».

Таким образом, можно с достаточной степенью вероятности говорить о довольно ощутимом и положительном по характеру влиянии, оказываемом в целом православной религиозностью на ценностные ориен-

тации современных выпускников средней общеобразовательной школы. При том что секулярные подгруппы опрошенных также продемонстрировали конструктивность своих основных ценностных ориентаций, религиозная подгруппа в сравнении с ними характеризуется явным приумножением «социокультурного капитала».

3. Наконец, что касается роли в процессе «религизации» молодежи собственно школьного обучения и воспитания, то здесь картина представляется достаточно сложной. С одной стороны, в числе основных источников первоначальных знаний о религии «уроки в школе и учебную литературу» указали 52,7% опрошенного контингента (из восьми позиций школа уступает в данном отношении лишь «семье» — 76,1%). С другой стороны, значение школы в данном качестве обнаруживает выраженную отрицательную корреляцию с личной религиозностью опрошенных. Так, среди подгруппы верующих православных респондентов таких, которые получили первоначальные знания о религии в школе, оказалось только 35,2%; среди тех, кто усматривает в религии инструментальную ценность, и среди арелигиозных таких набралось свыше половины (53,9% и 51,6% соответственно); среди «ситуативно религиозных» респондентов — практически $\frac{2}{3}$ (65,7%).

Следовательно, имеются основания для предположения, что современная российская общеобразовательная школа способствует преобладающему формированию у молодого поколения умонастроений ситуативной псевдорелигиозности и в несколько меньшей степени — устойчивой арелигиозности. По всей видимости, следует прислушаться к мнению А. Адамского, который полагает, что в плане духовно-нравственного воспитания «гораздо эффективнее сегодня воскресные школы, в которые идут по желанию, а не по принуждению, в которых содержанием образования является сам уклад, а не уроки, где дети живут верой, а не изучают ее»¹⁴.

Здесь можно предложить несколько возможных объяснений. Самое простое объяснение состоит в том, что школа по сложив-

шейся в советское время традиции подает учащимся информацию о религии в ее атеистической (более мягкий вариант — в ценностно отстраненной, мировоззренчески нейтральной) интерпретации. Второй вариант объяснения связан со степенью рефлексивного внимания, которое уделяется религии и связанным с ней вопросам в рамках школьной программы. В соответствии с ним информация и знания о религии, получаемые человеком в школе, неполны и несистемны, поскольку религии в ней просто не придается самостоятельного значения как существенному аспекту социальной и культурной жизни.

На наш взгляд, признавая известное влияние за указанными факторами, следует помнить, прежде всего, о том, что первичным институтом социализации/инкультурации является семья. В этой связи школа в значительной степени выступает в качестве инструмента вторичной социализации личности и ей «приходится иметь дело с уже сформировавшимся Я и уже интернализированным миром»¹⁵. Этот интернализированный в детстве жизненный мир включает определенный паттерн знания/отношения ко всем основным социальным реалиям, в том числе и к религии. Недаром именно семья формирует такие паттерны первоначального знания о религии (и, соответственно, отношения к религии) у подавляющего большинства — свыше $\frac{3}{4}$ контингента опрошенных.

В связи с этим имеются достаточные основания для того, чтобы предположить, что в значительной степени отношение молодых людей к религии определяется в период дошкольного воспитания и главным его фактором является семья. Что же касается школы, которая представляется вторым по значимости институтом, воздействующим на ценности и мировоззрение человека до их окончательного формирования к 18–20 годам, то она, по-видимому, оказывает свое влияние преимущественно в тех рамках, которые до того определены семьей.

Данная тенденция представляется весьма интересной и показательной в связи с тем,

что, согласно данным социологических исследований, большинство российских семей не воцерковлены и не придерживаются предписываемого религиозными традициями образа жизни. Следовательно, не только религиозность, но и в целом структура ее воспроизводства в секуляризованном обществе представляется более сложной, нежели об этом можно было подумать, исходя из стереотипных представлений.

Мы предполагаем, что корни происходящего следует искать в тех социокультурных трансформациях, которые произошли с религией в советский период российской истории. Согласно И. Н. Яблокову следует выделять две части религиозной культуры. Одну образуют собственно «сакральные тексты, теология, различные элементы культа и пр. Другую составляют те явления из области философии, морали, искусства, политики, которые исторически вовлекаются в религиозно-духовную и культовую деятельность, в церковную жизнь»¹⁶. В советский период, в то время как первая часть православной культуры уничтожалась и оттеснялась в контролируемые «резервации», ее вторая часть активно ассимилировалась светской социокультурной средой, которая позиционировалась государственной идеологией как жесткая альтернатива религии. Иными словами, секуляризация в России в значительной степени состояла в разделении целостной религиозной традиции с обмирщением той ее части, для которой это представлялось возможным, и почти полной социальной и культурной делегитимацией культового и вероучительного ядра. Соответственно, российское религиозное возрождение в своей основе должно быть не чем иным, как воссоединением комплементарного религиозной традиции ценностного содержания актуальной светской культуры и его собственно религиозных легитимаций, долгое время сохранявшихся в «законсервированном» виде в закрытом пространстве «церковного гетто».

И в этой связи роль школы снова должна быть пересмотрена. Не будучи основным

и тем более единственным транслятором потенциальной религиозности, она, по-видимому, выполняет функцию «добраивания» отношения личности к религии, заложенного ранее, и в этом качестве не может быть заменена другими институтами социализации.

Таким образом, на основании приведенных выше концептуальных построений и эмпирических данных можно сделать следующие предварительные выводы. Во-первых, латентное влияние религиозной православной культуры на российскую учащуюся молодежь достаточно высоко, хотя не охватывает большинства (порядка $\frac{3}{4}$ остаются в своих ценностных ориентациях на секулярных позициях). Во-вторых, в целом между религиозной и арелигиозной учащейся молодежью нет заметного ценностного раскола, хотя религиозность проявляет ощутимую социальную конструктивность, легитимируя «дефицитные» в современной секулярной среде ценности патриотизма и уважения к старшему поколению. В-третьих, влияние школы как фактора формирования отношения молодых людей к религии следует рассматривать в комплексе с предшествующим и сопутствующим влиянием семьи, которая, не формируя в массе у детей собственно религиозную культуру, подспудно закладывает ее ценностные предпосылки у значительного количества представителей молодого поколения.

¹ Каневский К. Взаимоотношения светской школы и религиозных объединений: правовой аспект // Религия и право. 2005. №2. С. 30.

² Фурман Д. Е., Каарийнен К. Религиозная стабилизация. Отношение к религии в современной России // Свободная мысль — XXI. 2003. №7. С. 28.

³ Молодые встречают Рождество // Православие.Ру. Электрон. изд. www.pravoslavie.ru/cgi-bin/press.cgi?item=3r060111124758.

⁴ Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социол. исследования. 2005. №4. С. 39–40.

⁵ Глаголев В. С. Исторические и современные функции религиозной традиции в России // Религия в изменяющейся России: материалы Российской научно-практической конференции: в 2 т. Т. 1 / ред. В. А. Кайдалова, М. Г. Писманика, Я. А. Афанасенко и др. Пермь, 2004. С. 159.

⁶ Журавский А. Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма // Континент. 2004. №120. С. 266.

⁷ Баранников В. П., Матренина Л. Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // Социол. исследования. 1999. №12. С. 103.

⁸ См., напр.: Синелина Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения // Социол. исследования. 2001. №7. С. 89–96; Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005.

⁹ Тощенко Ж. Т. Парадоксальный человек. М., 2001. С. 270.

¹⁰ Там же. С. 277.

¹¹ Лебедев С. Д. Религиозность: в поисках «рубикона» // Социологический журнал. 2005. №3. С. 153–168.

¹² Здесь и далее ценностные элементы приводятся в порядке убывания тесноты кластерных связей.

¹³ См.: Базовые ценности россиян: Социальные установки. Жизненные стратегии. Символы. Мифы. М., 2003. С. 188.

¹⁴ Адамский А. Православие в школе: Незнание предмета // Ведомости. 17 ноября 2006. №216 (1743).

¹⁵ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 228.

¹⁶ Яблоков И. Н. Религия в универсуме культуры // Религия в изменяющейся России: материалы II Всероссийской научной конференции: в 2 т. Пермь, 2004. Т. 1. С. 212.