

М. А. Можейко

Белорусский государственный университет культуры и искусств

**ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ВУЗЕ
И ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ В КУЛЬТУРЕ ПОСТМОДЕРНА**

Современное студенчество отличается, среди прочих своих особенностей, очевидной тягой к ценностям духовного порядка: его интересует не только информационный поиск и овладение знаниями, но и вопросы смысложизненного характера. Однако навыка поиска ответов на подобные вопросы у выпускника современной средней школы практически нет. При остром интересе к проблеме трансцендентных ценностей молодой человек, как правило, не только не относит себя к какой бы то ни было религиозной традиции, но даже имеет смутные представления о сущности и специфике последних.

В этом контексте возникает парадоксальная ситуация, заключающаяся в том, что подобная аксиологическая установка, являющаяся, казалось бы, благодатной почвой для формирования в сознании молодежи истинных духовных ценностей, оказывается чреватой некоторыми небезопасными тенденция-

ми. Остро ощущая своего рода духовный голод, молодой человек в ряде случаев оказывается готовым заполнить пустоту в своей душе практически чем угодно — вплоть до того, что подобная некритичность сознания делает его беззащитным перед деятельностью тоталитарных сект и т. п.

Наверное, каждому, кто преподавал религиоведение в современном вузе, знакомо то чувство, которое потрясло меня при первом опыте чтения курса «Религиоведение» на отделении философии факультета философии и социальных наук Белгосуниверситета: начинаешь излагать историю религии и видишь, как все студенты на потоке последовательно становятся вишнуитами, шиваитами, потом — буддистами (и вновь — с последовательной сменой от приверженцев хинаяны — к приверженцам махаяны и ваджраяны), затем — по ходу разворачивания исторической реконструкции преподавателя — сторонниками зороастризма, позднее — при переходе к анализу теистических традиций — интерес студентов смещается в сторону религий Откровения...

Подобная ситуация совершенно естественна для культуры постмодерна, по-новому поставившей вопрос о самоидентификации личности. Если воспользоваться выражением А. П. Чехова, то для культуры классики индивидуальная судьба представляла собой «сюжет для небольшого рассказа» — сюжет, при всей своей непритязательности вполне определенный и неповторимый как в событийном, так и в аксиологическом плане. И за определенностью биографии стояла определенность личности, рефлексивно осознающей свое отношение к условиям жизни и опирающейся в своем поведении на определенную систему ценностей.

Современными психологами, причем не только теоретиками, но и практиками (А. Джироукс, С. Ланкшир, П. Мак-Ларен, М. Петерс, М. Саруп, Дж. Уард и др.), зафиксирован факт так называемого «кризиса идентификации», когда человек, особенно молодой, оказывается не способным четко определить свою позицию по отношению к аксиологическим системам, а следовательно, зафиксировать самоощущение себя как личности [11, с. 165—195; 18, с. 67—172; 19, с. 127—186].

Этот феномен вызывается к жизни следующими факторами.

1. Прежде всего, современная культура как культура постмодерна характеризуется таким феноменом, как аксиологический ацентризм, т. е. отсутствие иерархично выстроенной в аксиологическом отношении культурной среды. Как отмечает Ж.-Ф. Лиотар, в постмодернистском культурном контексте «все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институциями и историческими традициями, теряют свою силу» [5, с. 144—145]. Важнейшей характеристикой такой культурной среды выступает принципиальное отсутствие центра: как в общем аксиологическом (имплицитные ценностные предпочтения и доминирования), так и в специально идеологическом (эксплицитное официально-нормативное санкционирование) смысле. По оценке Р. Рорти, из актуализирующихся в постмодернистском социуме стратегий «ни одна... не обладает привилегиями перед другими в смысле лучшего выражения человеческой природы. Ни одна из этих стратегий не является более гуманной, чем другая» [17, с. 37—38], — они просто плюральны и вариативны.

Культурное пространство постмодерна не просто лишено центра, — оно программно ацентрично: как утверждал Л. Фидлер в работе «Пересекайте границы, засыпайте рвы», нет и не может быть ни элитарной, ни массовой культуры как таковых, равно как нет и не может быть элитарного и массового читателя [7], — и первая публикация статьи, имевшая место в журнале «Playboy», наглядно продемонстрировала практическую реализацию прокламируемой стратегии.

Это приводит к тому, что культура постмодерна начинает рефлексивно осмысливать себя как программно релятивную. Прежние культурные традиции ретроспективно оцениваются как централизованные вокруг так называемых «метанарраций», т. е. парадигмальных интерпретационных матриц, претендующих на универсальность и осуществляющих своего рода «легитимацию» знания, социальных институтов и стиля мышления (так, еретические учения не могут быть легитимированы в контексте «христианской метанаррации» западноевропейского средневековья, обскурантистские — в контексте «метанаррации Просвещения», диссидентские — в рамках «советской метанаррации» и т. д.).

Современная культура понимается постмодернизмом как культура «заката метанарраций», т. е. радикального отказа от «метанарративов», претендующих на статус не только матриц интерпретационных процедур, но и нормирующих «рамки» всех типов поведения.

В этом контексте оформляется идея микшированности культуры, представляющей собой принципиально несистемную мозаику фрагментов и сколов различных традиций. Фундаментальной характеристикой культуры постмодерна выступает плюрализм, вариативность, своего рода перемешивание в конкретных культурных контекстах различных традиций: как пишет Ж.-Ф. Лиотар, «эклетицизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и одеваются в стиле ретро в Гонконге» [15, с. 334—335]. Это приводит к тому, что иногда в едином социокультурном контексте оказываются совмещенными такие аксиологические системы, которые, казалось бы, по определению являются несовместимыми (например, российский фашизм или компьютерные неокульты).

В этом плане в культуре постмодерна нет и не может быть места делению на истинное и ложное, приемлемое и неприемлемое. Культура предполагает возможность взаимодействия и диалога различных (не исключая альтернативных) традиций, более того — именно такой диалог и осмысливается ею в качестве базового механизма развития, позволяющего реализовать творческий потенциал культурного плюрализма.

Коллаж превращается в постмодерне из частного приема художественной техники в универсальный принцип построения культуры: в этом плане культура постмодерна описывается Ж.-Ф. Лиотаром как «монстр», образуемый переплетением радикально различных, но при этом абсолютно равноправных мировоззренческих парадигм, в рамках взаимодействия которых — в свете презумпции «заката метанарраций» — невозможно выделение универсальных аксиологий.

В социально-психологическом плане это во многом означает своего рода разрушение условий возможности целостного восприятия субъектом себя как аутоидентифицированной личности, формирует ситуацию, когда человек, особенно молодой, оказывается неспособным четко зафиксировать свою позицию по отношению к плюральным системам ценностей и, следовательно, собственную персональную самоидентифицированность.

2. «Кризис идентификации» как социальный феномен теснейшим образом связан с кризисом «судьбы» как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе. Культура постмодерна выступает как культура нарративная, в рамках которой событие как таковое теряет свою онтологическую определенность, размываемую плюральностью рассказов о ней.

Важнейшей характеристикой нарратива, или «рассказа», является его самодостаточность и самооценочность: как отмечает Р. Барт, процессуальность повествования разворачивается «ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, т. е. ... вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой» [3, с. 364].

Уже Х. Аренд, отталкиваясь от того факта, что в античной архаике под «героем» понимался свободный участник Троянской войны, о котором мог бы быть рассказан рассказ (история), отмечала: «то, что каждая индивидуальная жизнь между рождением и смертью может... быть рассказана как история с началом и концом, есть... доисторическое условие истории (history), великой истории (story) без начала и конца» [2, с. 136]. Рассказ не имеет исходного, объективно наличного смысла, — напротив, последний понимается как обретаемый лишь в процессуальности наррации, т. е., по оценке М. Постера, «как лишенный какого бы то ни было онтологического обеспечения и возникающий в акте сугубо субъективного усилия» [16, с. 136].

Собственно, по формулировке Ф. Джеймисона, нарративная процедура фактически «творит реальность», одновременно постулируя ее относительность, т. е. отказ от какой бы то ни было претензии на адекватность как презентацию вненарративности реальности [13, с. 111–126]. Событие *квантуется* в нарративах, и вне их плюральности у него нет и не может быть массы покоя как исходного смысла текста: нарратив — это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному.

Классической сферой возникновения и функционирования нарратива выступает история как теоретическая дисциплина (и в этом философия постмодернизма парадигмально изоморфна концепции нарративной истории: А. Тойнби, П. Рикёр, Дж. Каллер, А. Карп, Ф. Кермоуд и др.). В рамках нарративной истории смысл события трактуется не как фундированный «онтологией» исторического процесса, но как возникающий в контексте рассказа о событии и имманентно связанный с интерпретацией. Нарратив выступает не столько описанием некоей онтологически артикулированной реальности, сколько «инструкцией» по конституированию последней (подобно тому, как правила игры в теннис лишь создают иллюзию описания процессуальности игры, выступая на самом деле средством «вызвать игроков к существованию»). В этом отношении рефлексия над прошлым, как пишет Х. Райт, — это всегда рассказ, организованный извне, посредством внесенного рассказчиком сюжета [20].

Что же означает данная культурная установка для такой формы рассказа, как рассказ о себе, и о такой форме истории, как история жизни — биография и автобиография? Для культуры постмодерна индивидуальная судьба — это уже не «сюжет для небольшого рассказа», но поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии: тексты Р. Музиля «О книгах Роберта Музиля», Р. Барта «Ролан Барт о Ролане Барте», Антониони «Антониони об Антониони» и др.

По оценке современных мета-теоретиков постмодернизма (Х. Уайт, К. Меррей, М. Саруп и др.), типовым способом самоидентификации для субъекта эпохи постмодерна становится способ нарративный [18]. На основе этого Дж. Уард констатирует применительно к современной культуре кризис судьбы как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе, онтологически конституированной биографии [19]. В условиях отказа онтологии как таковой не может быть и онтологически обеспеченной биографии.

Таким образом, индивидуальная биография превращается из «судьбы» в относительный и вариативный «рассказ». Как было показано Р. Бартом во «Фрагментах любовного дискурса», даже максимально значимый с точки зрения идентификации личности элемент этой биографии — история любви — также относится к феноменам нарративного ряда: в конечном итоге, «любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая «священная история», которую я сам для себя декламирую, и эта декламация... оторванная от моего опыта и есть любовный дискурс» [8, с. 94]¹. В конечном итоге «history

¹ Влюбленный и определяется Р. Бартом в этом контексте как тот, кто ориентирован на использование в своих дискурсивных практиках определенных вербальных клише (собственно, содержание всей книги, посвященной анализе последних, и разворачивается после оборванной двоеточием финальной фразы Введения — «So, it is a lover who speaks and who says:»).

of love» превращается в организованную по правилам дискурсивного и нарративного порядков, а потому релятивную «story of love» и, наконец, просто в «love story».

В конечном итоге, важнейшим принципом организации нарративно версифицированной биографии оказывается античный принцип исономии (*не более так, чем иначе*): ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны.

Современные психологи и педагоги констатируют — с опорой на серьезные клинические исследования, — что конструирование своей «истории» (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность психологического процесса аутоидентификации личности, которая ранее воспринималась как данное [11]. Как фактические, так и оценочные аспекты биографии могут произвольно моделироваться и варьироваться индивидом, утрачивающим способность к адекватному соотношению рассказа о себе с реальными событиями собственной жизни и, в силу этого, не способного к четкой самоидентификации, что, с точки зрения психиатрии, является очевидным симптомом патологии.

Это влечет за собой серьезные проблемы для современной культуры, о которых начинают с тревогой говорить не только психологи-теоретики, но и практикующие психиатры: человек, рожденный и социализированный в культуре постмодерна, оказывается не способным идентифицировать себя с событийными рядами и ценностными системами, т. е. осознать *себя как себя*. Разрушаются базовые культурные механизмы социализации и формирования личности.

Следует отметить также и другую сторону данной проблемы: теоретический тезис «не более так, чем иначе», изначально рассматривавшийся сугубо в плане стилистического плюрализма поведения (как своего рода маркер антидогматической установки сознания), в массовом — и зачастую огрубляюще дилетантском — его прочтении воспринимается как снятие запретов с любых форм социального поступка. На практике обрисованная позиция оборачивается не чем иным, как нигилизмом и вседозволенностью: значимым оказывается не сам поступок, но изощренность его разнообразных интерпретаций, которой владеет или не владеет совершивший его субъект. За множественностью взаимоисключающих трактовок сама суть поступка остается практически не подлежащей какой бы то ни было оценке, коль скоро этих оценок может быть — в различных системах отсчета — неограниченно много.

Однако подобный нравственный плюрализм, характеризовавший культуру постмодерна в течение нескольких десятилетий, в настоящее время подвергается радикальному переосмыслению. Рубежным моментом подобного поворота выступил феномен, который получил в современной культуре наименование «феномена 11 сентября» и под которым понимается наличная угроза существования современной цивилизации со стороны самой этой цивилизации. Под давлением реалий внекультурного порядка современная культура с неизбежностью пришла к осознанию того обстоятельства, что в контексте тотального оценочно-ценностного ацентризма, вне четкого дистанцирования *добра* и *зла* невозможным оказывается само существование человека как *homo culturis*.

К концу XX в. стало очевидным, что отсутствие четко осознанных ценностных приоритетов не только формирует сознание, ориентированное на вседозволенность (ставя под угрозу возможность человеческого общежития как такового), но и приводит к формированию патологий, когда молодой человек в моральном отношении оказывается в ситуации своего рода буриданова осла: он может выбрать любую поведенческую стратегию, но не имеет никаких ценностных оснований для того, чтобы осуществить выбор в пользу какой-либо одной из равновозможных.

В этом контексте психологи предлагают — в качестве своего рода средства спасения — программу, которая получила название импрингологии [11, с. 1—41]. Это название происходит от психологического термина «импрингинг», под которым понимают нерелексивное следование новорожденного детеныша тому стереотипу поведения, который задает оказавшийся рядом с ним в момент его рождения взрослый, которого он автоматически воспринимает как родителя. Согласно этой программе, в период социализации индивида в культуре (знаменитый период «от двух до пяти») следует предложить ребенку *любую, но конкретную* культурную матрицу, *любую, но вполне определенную* шкалу оценок, *любую, но четко сформулированную* нравственную систему, религиозную или светскую. Ее освоение формирующимся сознанием, идентификация оформляющейся личности с определенной ценностной системой, с точки зрения современных психиатров, позволит избежать тех патологий, которые связаны с феноменом «кризиса идентификации». Обеспечивая для индивида возможность сформироваться в качестве самостоющей личности, это не исключает для него возможных ценностных переориентаций в будущем, на уровне зрелого индивидуального сознания.

Таким образом, определенность ценностной шкалы, регулирующей конкретным образом поведение индивида, рассматривается психологами отнюдь не как насилие над свободой выбора, что было характерно для концептуальных построений постмодернистской философии, но как необходимое условие формирования самостоющей личности и ее социального развития. Иными словами, психиатры полагают спасительным следование *чему бы то ни было*, что, с точки зрения, более приемлемо, чем не следование ничему.

Разумеется, с гуманистической точки зрения программа импрингологии не может быть оценена как приемлемая, — скорее ее следует рассматривать как крик отчаяния. В сущности, в этой программе находит свое выражение та тенденция современной культуры, которая может быть обозначена как *потреб-*

ность в ценностях, т. е. потребность в таких аксиологических системах, которые могли бы быть восприняты носителем современной культуры как безусловные, в силу чего обладали бы реальным потенциалом практических регулятивов поведения, реальным критерием личностного выбора.

В соответствии с этой тенденцией философия постмодернизма формирует специальную программу «воскрешения субъекта», которая ставит своей целью «выявление субъекта» в контексте плюральных языковых практик (поздние М. Фуко и Ж. Деррида, П. Смит, Дж. Уард и др.). Так, М. Фуко в одном из последних его текстов (Послесловие к работе Х. Л. Дрейфуса и П. Рабинова, посвященной исследованию его творчества) фиксирует в качестве семантико-аксиологического фокуса своего исследовательского интереса выявление тех механизмов, посредством которых человек — в контексте различных дискурсивных практик — «сам превращает себя в субъекта» [10, с. 212—240].

На основе общей стратегии «воскрешения субъекта» постмодернизм и моделирует программу преодоления «кризиса идентификации». В исходной своей версии эта программа конституировалась как программа коммуникативная, смещающая акцент на сферу субъект-субъектного взаимодействия и центрируясь в связи с этим вокруг феномена *Другого*. В основе этой программы лежит фундаментальная для нее идея о том, что расщепленное *Я* может обрести свое единство лишь в контексте общения: по оценке Ж. Деррида, современный «фрагментарный человек» может быть собран только посредством Другого [9].

Оформление этой программы осуществляется на базе синтеза идей диалогизма, высказанных в рамках неклассической философии (экзистенциальный психоанализ, современная философская антропология, герменевтика, философия аджорнаменто и философская концепция языковых игр). Прежде всего, сюда относятся идеи о так называемом «коммуникативном существовании»: «бытие-с» у М. Хайдеггера; «со-бытие с Другим» у Ж.-П. Сартра; «бытие-друг-с-другом» у Л. Бинсвангера, понимаемое как нераздельное, но неслиянное; «отношение *Я* — *Ты* вместо *Я* — *Оно*» у М. Бубера; «преодоление отчуждения благодаря данности *Ты*» у О. Ф. Больнова; «малый кайрос» как «подлинность отношения *Я* с *Ты*» у П. Тиллиха и т. п.

Так, в рамках данной постмодернистской программы чрезвычайно актуальное звучание обретает тезис Ж.-П. Сартра «мне нужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия, *Для-себя* отсылает к *Для-другого*», — подлинное бытие *Я* возможно лишь как «бытие-с-Пьером» или «бытие-с-Анной», т. е. «бытие, которое в своем бытии содержит бытие другого» (Ж.-П. Сартр). Способ бытия есть, по Ж.-П. Сартру, «быть увиденным Другим» [6, с. 147—157].

Аналогично, по Г.-Г. Гадамеру, механизм конституирования *Я* основан на «опыте *Ты*», и главное содержание этого опыта есть «свободное перетекание *Я* в *Ты*», в рамках которого каждый из коммуникативных партнеров не только «является значащим для другого», но и «обусловлен другим» [4, с. 130—141].

Таким образом, согласно позднему постмодернизму, возможна лишь единственная форма и единственный способ бытия *Я* — это бытие для Другого, зеркало которого заменило собою разбитое зеркало прежнего объектного и объективного мира классической культуры.

В противоположность классической философской традиции, в рамках которой определенность человеческого сознания задавалась его интенцией отношения к объекту, и даже в противоположность постмодернистской классике, в рамках которой децентрированная субъективность неизменно была погружена в текстологически артикулированную среду (как писал Г.-Г. Гадамер, «игра речей и ответов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой» [4, с. 139]), современная версия постмодернизма определяет сознание посредством фиксации его интенции на отношение к Другому.

Фигура Другого становится фундаментальной и конститутивной семантической структурой в современных попытках постмодернистской философии реконструировать понятие субъекта. Вектор отношения субъекта к Другому, в постмодернистском его видении, — это «метафизическое желание», репрезентированное в грамматическом звательном падеже; именно поэтому, по словам Э. Левинаса, «каждый, кто говорит «*Я*», адресуется к Другому» [14, с. 68]².

Постмодернистская трактовка механизма обретения субъектом самости посредством Другого может быть рассмотрена на примере концепции языковых игр К.-О. Апеля, где язык выступает не столько механизмом объективации информации или экспрессивным средством (что означало бы — соответственно объективистскую или субъективистскую его акцентировку), сколько медиатором понимания в контексте языковых игр [1, с. 202—220].

Если трактовка последних Л. Витгенштейном предполагала опору на взаимодействие между субъектом и текстом, а в понимании Я. Ю. Хинтикки — на взаимодействие между *Я* и реальностью как двумя игроками в игре, ставка в которой — истинность высказывания, то К.-О. Апель трактует языковую игру как субъект-субъектное отношение, участники которого являют собой друг для друга текст — как вербальный, так и невербальный. Это задает особую артикуляцию понимания как взаимопонимания. Апельевская версия постмодернистской парадигмы восстанавливает в правах классическую для философской герменевтики и генетически восходящую к экзегетике презумпцию понимания как реконструкции имманентного смысла текста, выступающего у К.-О. Апеля презентацией смысла коммуника-

² В постмодернистской концепции Другого могут быть усмотрены аналогии с древнекитайской концепцией спонтанности «цзы-жань», предполагающей самоопределение сущности посредством резонирования с другими (Другими) сущностями того же рода — «лэй». — Отсюда реминисценции постмодернистской философии по поводу традиционной восточной философии: программный «антиэллинизм» Ж. Деррида, обращение Ю. Кристевой к философии Китая, универсальный интерес постмодернизма к дзен-буддизму и т. п.).

тивной программы игрового и коммуникативного партнера. Выступая в качестве текста, последняя не подлежит произвольному означиванию и, допуская определенный (обогащающий коммуникационную игру) плюрализм прочтения, тем не менее предполагает аутентичную трансляцию семантики речевого поведения субъекта в сознание Другого, который вне этой реконструкции смысла не конституируется как коммуникационный партнер. Ставкой в игре оказывается не истина объектного, но подлинность субъектного.

Результатом коммуникации, согласно данной программе преодоления «кризиса идентификации», выступает вновь обретенное Я — как Я, найденное посредством («на дне») Другого.

Но как следует отнестись к этому Другому, на основе каких ценностных систем выстраивать отношения с ним? Как может быть осуществлено взаимопонимание вступивших в общение людей, на основании каких оценочно-ценностных матриц? Коммуникативная программа преодоления «кризиса идентификации» с неизбежностью приводит современную культуру к необходимости восстановления в правах утраченного значения культурных ценностей — как в смысле их исходной семантики, так и в смысле их культурной значимости.

В этом контексте в современной философии оформляется фундаментальная программа преодоления «кризиса идентификации» — программа, получившая наименование «стратегии неоклассицизма» и основанная на признании того, что «кризис идентификации» вызывается к жизни своего рода кризисом объективности («кризисом значений»).

Как полагает Дж. Уард, именно это, в первую очередь, порождает проблематичность самоидентификации субъекта в условиях, когда «зеркало мира», в котором он видел себя, «разбито в осколки» [19, с. 155—185]. Эта программа формулирует такую задачу, как «возврат утраченных значений» — и в *денотативном*, и в *аксиологическом* (что особенно важно в обсуждаемом контексте) смыслах этого слова. В связи с этим М. Готдинер говорит о необходимости формирования своего рода «культурного классицизма», предполагающего реабилитацию и восстановление разрушенной стабильности тех систем ценностей, которые характеризовали культуру классики [12, с. 233—255].

В целом, обозначенный вектор разворачивания проблемных полей постмодернизма, вызванный к жизни его интенцией на преодоление «кризиса идентификации», задает оформление нового этапа эволюции постмодернистской философии — своего рода *after-postmodernism* или пост-постмодернизм, ориентированный, в отличие от тотального нигилизма деконструктивистского этапа постмодернистской эволюции, на восстановление значимости духовных ценностей классики.

Таким образом, постпостмодернизм как новейшая версия постмодернистской философии конца XX — начала XXI в. приходит к осознанию того обстоятельства, что в современной ситуации как нельзя более насущным является возврат к незамутненным истокам традиционных ценностей классической культуры — как в плане национальной традиции, так и в плане общечеловеческих ценностей гуманизма.

При учете этого момента представляется особенно важным правильно направлять интерес студента, дать ему подлинную духовную пищу, научить отличать богатую религиозно-философскую традицию от суррогатов. В свете этой задачи представляется целесообразным расширение и углубление той части программы по курсу «Религиоведение», которая посвящена анализу теологической традиции (в то время как в данный момент акцент делается на таких вопросах, как история религии, специфика культовой практики той или иной традиции и т. п.).

Из сказанного следует, что применительно к курсу «Религиоведение» роль преподавателя акцентированно возрастает, причем не только в образовательном, но и прежде всего — в воспитательном отношении. Между тем, применительно к преподавательскому корпусу также можно говорить о проблемном его состоянии. Проблемность эта является очевидной и связана с тем, что, в силу причин исторического характера, на сегодняшний день корпус преподавателей религиоведения на три четверти состоит из тех, кто если не вчера, то позавчера еще читал курс под названием «Основы научного атеизма». И потому наряду с подрастающим поколением *новых религиоведов*, читающих методологически корректный и аксиологически взвешенный *академический курс* религиоведения, существует целая армия представителей старой школы. И если решить эту проблему отнюдь не просто, то следует, по меньшей мере, учитывать ее наличие в современном преподавании данного курса. Возможно, введение в учебную программу более обширного материала по истории теологии, который потребует от преподавателей своего рода самосовершенствования и профессионального роста, будет небесполезно и в этом отношении.

Таким образом, проблемы преподавания религиоведения в современном светском ВУЗе достаточно разнородны и весьма непросты. И только комплексное их решение позволит подготовить специалиста, способного адекватно ориентироваться в современной мировоззренческой ситуации и отличающегося глубокой внутренней культурой и высоким духовным потенциалом

ЛИТЕРАТУРА

1. *Апель К.-О.* Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. — Минск: Менск, 1997. — С. 202—220.
2. *Аренд Х.* Ситуация человека. Разделы 24—26 главы V // Вопросы философии. — 1998. — № 11. — С. 131—141.
3. *Барт Р.* Смерть автора // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. — М.: Прогресс, 1989. — С. 384—391.

4. Гадамер Г.-Г. Человек и язык // От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам intersубъективности, коммуникации, диалога. — Минск: Менск, 1997. — С. 130—141.
5. Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна. — Минск: Красико-принт, 1996. — С. 140—158.
6. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто // От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам intersубъективности, коммуникации, диалога. — Минск: Менск, 1997. — С. 145—169.
7. Фидлер Л. Пересекайте рвы, засыпайте границы // Современная западная культурология: самоубийство дискурса. — М., 1991.
8. Barthes R. A Lover's Discourse. Fragments. — L., 1979. — 234 p.
9. Derrida J. Psyche: Invention de l'autre. — P., 1987. — 622 p.
10. Foucault M. Afterword // Dreifus H. L., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond structuralism & hermeneutics. — Brighton, 1982. — P. 212—240.
11. Giroux A. A., Lankshear C., McLaren P., Peters M. Conternarratives. Cultural Studies of Culture Pedagogues in Postmodern Space. L. — N. Y., 1996. — 195 p.
12. Goddiener M. Postmodern Sensioties. Material Culture & the Form of postmodern life. — Oxford; Cambridge, 1998. — 262 p.
13. Jameson F. Postmodernism & consumer society // The antiaesthetic: Essays on postmodern culture / Ed. by Forster H. — Post Townsend, 1984. — P. 111—126.
14. Levinas E. Autrement que savoir. — P., 1988. — 314 p.
15. Lyotard J.-F. La condition postmoderne: Rapport sur la savoir. — P., 1979. — 197 p.
16. Poster M. The Mode of Information. Post-Structuralism & Social Context. — Cambridge, 1996. — 136 p.
17. Rorty R. Contingency, Irony & Solidarity. — Cambridge, 1989.
18. Sarup M. Identity, Culture & postmodern World. — Edinburg, 1998. — 192 p.
19. Ward G. Postmodernism. L. — Chicago, 1997. — 186 p.
20. White H. Metahistory. The Historical Imagination in the Nineteenth Century. — XII. — Baltimore — L., 1973. — 448 p.