



637 Проф. В. В. ЗѢНЬКОВСКІЙ

КНИГОЗВІРНЯ „СТУДІОНУ”

ПРОБЛЕМЫ ВОСПИТАНІЯ

ВЪ СВѢТѢ ХРИСТИАНСКОЙ
АНТРОПОЛОГІИ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

YMCA PRESS

PARIS 1934

Того-же автора:

Проблема психической причинности	распродана
Психологія дѣтства, Берлинъ, 1922	Фр. 25.—
Русская педагогика въ XX вѣкѣ	5.—
Бесѣды съ юношествомъ по вопросамъ пола. YMCA-PRESS	6.25
Даръ свободы. Издан. Рел.-Пед. Каб. Складъ YMCA-PRESS	3.—

Статьи по вопросамъ педагогики и психологіи:

- Принципъ индивидуальности въ психологіи и педагогикѣ.
(„Вопросы Фил. и Психологіи“, 1911.)
- Дѣти и война. Сборникъ. 1915 г.
- Дѣтская душа въ наши дни. (Въ сборникѣ „Дѣти эмиграціи“.)
- О педагогическомъ интеллектуализмѣ. („Русская Школа за Рубежомъ“ № 7.)
- Проблема школьнаго воспитанія въ эмиграціи. („Русская Школа за Руб.“ № 32.)
- Психологія и педагогика. („Русск. Школа за Руб. № 9.)
- Психологія религіозныхъ кризисовъ. („Духовный міръ студенчества“.)
- Объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ. („Правосл. Мысль“ вып. II.)
- Объ іерархическомъ строѣ души. (Труды Нар. Унив. въ Прагѣ, 1929.)
- О значеніи воображенія въ духовной жизни. („Путь“ № 32.)
- Психологія современной молодежи. („Путь“ № 8.)
- Экуменическое Движеніе и религіозная работа съ молодежью.
(Сборникъ „Христіанск. Возсоединеніе“. YMCA-PRESS.)
- К. Д. Ушинскій. (Сборникъ „Зодчіе русск. культуры“.)
- Церковь и школа. („Вопросы религіозн. воспитанія и образов.“ вып. I.)
- О религіозномъ воспитаніи въ семьѣ. („Вопросы религ. воспит. и образов.“ вып. III.)
- Les problèmes d'éducation de la jeunesse et la culture orthodoxe. (Сборникъ „Jeunesses Orthodoxes“.)
- The Church and Youth. („World's Youth“, 1933.)

Проф. В. В. ЗѢНЬКОВСКІЙ

ПРОБЛЕМЫ ВОСПИТАНІЯ

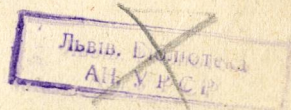
ВЪ СВѢТѢ ХРИСТИАНСКОЙ
АНТРОПОЛОГІИ

часть I
ОБЩІЕ ПРИНЦИПЫ



YMCA PRESS

PARIS 1934





ПОСВЯЩАЮ

*моимъ сотрудникамъ по Религіозно-
Педагогическому Кабинету.*

430.08+10216

Львівська державна
наукова бібліотека

№ 2458

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Мы живемъ въ эпоху большого и напряженнаго творчества въ педагогикѣ, страстныхъ и смѣлыхъ педагогическихъ исканій, — но эти исканія, это творчество чрезвычайно обѣдняются двумя особенностями педагогической мысли въ наше время. Съ одной стороны — въ педагогикѣ все больше торжествуетъ близорукій педагогическій эмпиризмъ, повѣряющій тѣ или иные замыслы въ непосредственномъ опытѣ и не склонный къ болѣе глубокому анализу и теоретическому осмысленію того, что рождается въ непосредственныхъ интуиціяхъ и получаетъ свое „оправданіе“ въ опытѣ. Педагогическая мысль какъ бы останавливается на такомъ „оправданіи“ въ опытѣ тѣхъ или иныхъ начинаній и не даетъ себѣ труда извлечь изъ данныхъ опыта и озареній интуиціи тотъ драгоцѣнный матеріалъ, который въ нихъ заключенъ. При торжествѣ педагогическаго эмпиризма не только ускользаетъ отъ вниманія болѣе закрытая сторона этого матеріала, но часто не раскрывается самый смыслъ его, могущій стать яснымъ лишь въ системѣ педагогики. Безъ возведенія указаній опыта и живыхъ интуицій къ ихъ „смыслу“, какъ онъ можетъ быть раскрытъ лишь въ цѣлостной системѣ, цѣннѣйшія достиженія педагогическаго творчества теряютъ самое значительное и существенное, что въ нихъ есть.

Но слабое развитіе теоретической стороны въ современной педагогикѣ объясняется не одной склон-

ностью къ эмпиризму — тутъ проявляется другая ея черта: скованность педагогической мысли современными философскими и научными построениями. Я давно пришелъ къ убѣжденію, что слабость и нѣкая растерянность современной педагогической мысли связаны съ ея подчиненностью принципамъ натурализма, тогда какъ надлежащее свое осмысленіе педагогическое творчество можетъ найти лишь на почвѣ религіи, въ частности — въ системѣ христіанской антропологіи. Религіозная природа педагогическаго вдохновенія не вмѣщается въ систему философскихъ идей нашего времени, — и этимъ и создается, по моему глубокому убѣжденію, тотъ внутренній тупикъ, въ которомъ находится современная педагогика. Необходимо вернуться къ христіанской антропологіи, чтобы въ свѣтѣ ея основныхъ понятій осмыслить содержаніе педагогическаго опыта, накопленнаго за долгіе годы творческихъ исканій. И прежде всего необходимо систематическое и рѣшительное преодоленіе педагогическаго натурализма, чтобы сбросить оковы, стѣсняющія педагогическую мысль. Разительный контрастъ между смѣлостью и ясновидѣніемъ педагогическихъ исканій съ одной стороны — и слабымъ развитіемъ тѣхъ общихъ идей, которыя свѣтятъ намъ въ этихъ исканіяхъ и должны быть приведены въ связь въ цѣлостной, органической системѣ, — настойчиво ставить вопросъ о новомъ обоснованіи и освѣщеніи педагогическихъ принциповъ.

Опыты построенія педагогики въ свѣтѣ данныхъ христіанской антропологіи имѣются въ наше время, — преимущественно въ католической педагогикѣ, очень богатой и часто очень глубокой. Но эти опыты неизбежно связаны съ тѣми особенностями, какія присущи ученію о человѣкѣ въ католической догматикѣ. Для православнаго сознанія характеренъ совсѣмъ

иной подходъ къ ученію о человѣкѣ, — въ православномъ сознаніи основныя идеи христіанской антропологии получаютъ другое освѣщеніе, другое истолкованіе. Я впрочемъ не занимаюсь въ данной книгѣ критическимъ сопоставленіемъ православнаго истолкованія основъ христіанской антропологии съ тѣмъ истолкованіемъ, какое мы находимъ въ догматическихъ системахъ католицизма или протестантизма: я занятъ въ настоящей книгѣ лишь тѣмъ, чтобы построить основныя понятія педагогической системы въ свѣтѣ Православія. Лишь изрѣдка я отмѣчаю пункты разногласій или совпаденій съ идеями католической или протестантской педагогики — систематическое же сопоставленіе ихъ съ принципами православной антропологии и педагогики невозможно въ предѣлахъ настоящей книги.

В. В. ЗѢНЬКОВСКІЙ.

Парижъ.

12 февраля 1934 г.

ВВЕДЕНИЕ.

1. Настоящая книга посвящена анализу основных проблем педагогики въ свѣтѣ христіанской антропологии, христіанскаго ученія о человѣкѣ. Она претендуетъ на то, чтобы показать всю недостаточность, всю поверхностность того подхода къ душѣ ребенка, который опредѣляетъ основныя линіи современной педагогики, и вмѣстѣ съ тѣмъ раскрыть то, что даетъ намъ христіанская антропология для работы съ дѣтьми, для воспитательнаго воздѣйствія на нихъ. Въ наше время все еще очень сильна идея „независимой“, „автономной“ педагогики; религиозный подходъ къ проблемамъ воспитанія допускается лишь въ специальныхъ вопросахъ религиозной работы съ дѣтьми. Иными словами, въ наше время все еще царитъ убѣжденіе въ томъ, что педагогика въ цѣломъ, какъ система, независима отъ религиозныхъ предпосылокъ. Это связано съ основной чертой новѣйшей педагогики — съ тѣмъ, что можно назвать педагогическимъ натурализмомъ. Если въ вопросѣ о религиозномъ воспитаніи многіе готовы допустить значеніе христіанскаго вѣроученія¹⁾, то общее ученіе о развитіи личности и воспитаніи ея строится совершенно независимо отъ

1) Впрочемъ есть не мало педагоговъ, которые и въ вопросѣ о религиозномъ воспитаніи дѣтей отказываютъ Церкви въ ея правѣ опредѣлять его пути. Въ русской литературѣ эту мысль особенно горячо защищалъ Венцель. См. объ этомъ мой очеркъ „Русская педагогика въ XX в.“

религіозныхъ идей, всецѣло опирается на данныя науки и на указанія опыта. Педагоги хорошо знаютъ, что жизнь ребенка и развитіе личности у него во многомъ есть „тайна“, но чувствуя эту тайну, считаясь съ ней, они почти всегда успокаиваются на томъ, что дѣло здѣсь въ несовершенствѣ современной психологіи, въ нашемъ неумѣніи правильно подойти къ дѣтямъ и умѣло руководить ими. Иначе говоря, въ „тайнѣ“ дѣтской личности нѣтъ ничего, по этому взгляду, что выводило бы насъ за предѣлы натурального порядка, что ставило бы лицомъ къ лицу съ высшими силами, что требовало бы религіознаго освѣщенія. Въ этомъ нечувствіи того, что жизнь личности вообще, а дѣтской въ особенности требуетъ религіознаго освѣщенія, въ той самоуверенности, съ какой обычно пытаются истолковывать жизнь души независимо отъ ея сопряженности съ Богомъ, и заключается главный грѣхъ педагогическаго натурализма. Привлеченіе идей христіанской антропологіи къ пониманію жизни души и внутренней діалектики ея исканій нужно вовсе не для одного религіознаго или даже моральнаго¹⁾ воспитанія, — оно нужно для педагогики въ ея цѣломъ. Если вѣрно, что въ человѣкѣ все „личностно“²⁾, т. е. все связано съ центромъ души, съ ея внутреннимъ міромъ, то это значитъ, что идеи христіанской антропологіи или должны быть связываемы со всѣми процессами души или вообще должны быть отвергнуты. Невозможно какое то частичное и ограниченное использование религіознаго ученія

1) Невозможность моральнаго воспитанія внѣ религіознаго пониманія человѣка хорошо раскрываетъ Fr. Foerster въ своей книгѣ „Religion und Charakterbildung“ (Zürich u. Leipzig, 1925).

2) Этотъ тезисъ очень ярко и убѣдительно раскрытъ В. Штерномъ въ его системѣ персонализма. См. особенно его книгу „Die menschliche Persönlichkeit“. Leipzig, 1923.

о чело́вѣкѣ — здѣсь необходимо болѣе рѣшительное пріятіе или непріятіе релігійознаго подхода къ душѣ. Съ нашей точки зрѣнія основная причина современнаго педагогическаго кризиса въ томъ и заключается, что педагогическая мысль оторвалась отъ христіанской антропологіи, что вслѣдъ за другими сферами культуры педагогика стала на путь секуляризаціи, отдѣленія себя отъ вѣры, отъ Церкви. Преодоленіе педагогическаго натурализма, возвратъ къ обоснованію педагогики въ цѣлостномъ христіанскомъ міровоззрѣніи, привлеченіе идей христіанской антропологіи къ освѣщенію основныхъ проблемъ педагогики — и есть та основная задача, въ разрѣшеніи которой лежитъ ключъ къ плодотворному творчеству въ сферѣ воспитанія.

2. Общій процессъ секуляризаціи различныхъ сферъ культуры и отдѣленія ихъ отъ вѣры и церкви, какъ онъ проявился въ Европѣ, проникъ въ педагогику сравнительно поздно. Однако уже въ XVIII и особенно въ XIX вѣкѣ, особенно въ связи съ развитіемъ психологіи, внесшимъ большое оживленіе въ работу педагогической мысли, идея „автономіи“ педагогики стала пользоваться очень большимъ успѣхомъ. Конечно, „автономія“ эта утверждалась лишь въ отношеніи къ релігії, — зависимость же отъ философіи наоборотъ первоначально подчеркивалась даже сильнѣе. Но уже во второй половинѣ XIX вѣка стала намѣчаться въ педагогикѣ тенденція оторваться и отъ философіи и всецѣло связать себя лишь съ науками о ребенкѣ („педологіей“). Эта тенденція отрыва педагогики и отъ философіи закончилась полнымъ фіаско и привела уже въ XX вѣкѣ къ острой постановкѣ вопроса о міросозерцательной установкѣ въ педагогикѣ. Именно эта потребность въ установленіи связи педагогики съ цѣлостнымъ міровоззрѣніемъ привела къ возстановленію

связи педагогики съ философіей, — въ частности съ „философіей цѣнностей“ (т. н. Wertphilosophie), — и на этой почвѣ возникли системы педагогическаго идеализма (отчасти у Willmann'a ¹⁾, у Kerschenshteiner'a; въ русской литературѣ у С. I. Гессена). Но это теченіе педагогическаго идеализма, возстановливавшее связь педагогики съ философіей, не могло удовлетворить запросовъ педагогической мысли, которой въ сущности нужно не философское, а религіозное ея обоснованіе, т. е. связываніе съ цѣлостной жизнью, а не только съ философскою системою. Міросозерцательныя исканія педагогики шли по существу гораздо дальше чисто философскаго синтеза и ставили проблему религіознаго порядка. Это очень ярко сказалось въ возрожденіи педагогическаго утопизма — съ той однако его особенностью, что педагогическій утопизмъ XVII и XVIII в. мечталъ о „новой породѣ людей“, развивался въ тонахъ индивидуализма, новѣйшій же педагогической утопизмъ свои мечты связываетъ съ утопіей социальнаго преображенія. Такова утопія Л. Толстого и его послѣдователей ²⁾, таковы нѣкоторыя исканія нѣмецкихъ педагоговъ и особенно замѣчательная утопія американскаго педагога Ко (G. Coe) ³⁾. Но съ особой силой и совершенно исключительной вліятельностью проявилась эта тенденція въ совѣтской педагогикѣ, гдѣ все школьное и внѣшкольное дѣло связывается съ утопіей интегральнаго коммунизма, вообще съ конечными судьбами человѣчества.

1) Willmann былъ крупнѣйшимъ представителемъ въ XIX в. религіознаго обоснованія педагогики (въ линіяхъ католицизма), но ученіе о цѣнностяхъ занимало большое мѣсто въ его системѣ.

2) См. мой очеркъ „Русская педагогика въ XX в.“ („Записки Рус. Научн. Инст. въ Бѣлградѣ“. Вып. 9. 1933).

3) G. Coe „Social Theory of Religious Education“. New-York, 1923.

И какъ разъ эта черта совѣтской педагогики, цѣлостность ея міросозерцательной установки, ея совершенно сектантская страстность¹⁾ объясняется вліяніе на современную педагогическую мысль въ З. Европѣ и Америкѣ. Совѣтская педагогика тоже проникнута утопизмомъ — вплоть до своеобразной теоріи „отмиранія школы“, логически вытекающей изъ основныхъ предпосылокъ совѣтской философіи. Теорія эта впрочемъ была признана „опасной“, когда совѣтская политика вернулась къ нѣкоторому реализму²⁾; все же ея появленіе очень интересно освѣщаетъ діалектику совѣтской педагогики.

Автономизмъ въ педагогикѣ былъ исторически связанъ съ философіей „Просвѣщенія“, столь типичной для XVIII, а отчасти и XIX в., — съ вѣрой въ возможность рacionales переустройства жизни на началахъ разума, съ признаніемъ, что это переустройство жизни всецѣло въ нашей власти. Автономизмъ въ педагогикѣ сочетался естественно съ педагогическимъ натурализмомъ, т. е. съ отверженіемъ дѣйствія супранатуральныхъ началъ въ развитіи личности, — но онъ въ то же время ставилъ четко и настойчиво вопросъ о развитіи творческихъ силъ въ ребенкѣ. По мѣрѣ роста психологическаго знанія, въ особенности по мѣрѣ роста психологіи дѣтства, въ педагогическомъ сознаніи все яснѣе выступалъ вопросъ о возможности творческаго вліянія на развитіе дѣтской души путемъ созданія опредѣленныхъ условій жизни ребенка. Педагогическій анархизмъ, требовавшій полнаго невмѣшательства въ жизнь ребенка, оказался совершенно несостоятельнымъ; все педагогическое творчество послѣднихъ десятилѣтій было направлено какъ разъ на излѣдо-

1) См. „Русская педагогика въ XX в.“

2) См. тамъ же.

ваніе тѣхъ факторовъ, которые наиболѣе благопріятны для развитія личности. Но тѣмъ самымъ все яснѣе становилось, что личность человѣка не развивается „изъ самой себя“, что въ ея высшихъ и творческихъ силахъ она связана съ міромъ цѣнностей — сверхиндивидуальныхъ, сверхэмпирическихъ. Такъ была подготовлена почва для педагогическаго идеализма, связывающаго высшія силы въ человѣкѣ съ трансцендентальной сферой, — но тѣмъ самымъ открывался просторъ и для религіознаго пониманія педагогическаго вхожденія въ душу ребенка. Въдъ трансцендентализмъ, признающій личность связанной съ сверхиндивидуальной сферой цѣнностей, означаетъ не отрицаніе религіозной проблемы, а лишь воздержаніе отъ религіознаго реализма. Возможно, конечно, защищать эту позицію „воздержанія“¹⁾, но по существу тамъ, гдѣ открывается въ личности сверхличное и сверхиндивидуальное, мы имѣемъ дѣло уже съ религіозной проблемой. Педагогика, ощутившая въ развитіи личности ту таинственную глубину, силы которой не находятся въ распоряженіи личности, вплотную подходит къ религіозной постановкѣ педагогическихъ проблемъ²⁾.

3. Религіозное направленіе въ педагогикѣ хотеть только открыто и прямо признать этотъ фактъ и систематически связать, въ надлежащихъ мѣстахъ,

1) Свой взглядъ на невозможность оставаться на почвѣ трансцендентализма и необходимость перехода къ религіозному реализму я высказалъ въ статьѣ „Philosophie d. religiösen Erfahrung“ (Rus. Gedanke, 1930, Н. V.)

2) Въ этомъ отношеніи замѣчателенъ поворотъ къ религіозно й постановкѣ педагогическихъ вопросовъ у двухъ выдающихся педагоговъ нашего времени — у А. Феррьера и Ф. Ферстера. См. А. Ferrière „Le progrès spirituel“. Genève, 1927. Fr. W. Foerster. „Religion und Charakterbildung“. Zürich und Leipzig, 1925.

педагогическое мышленіе съ религіозной сферой. Оно меньше всего хочетъ отрицать свободу педагогической мысли или практики, отрицать все неоцѣнимое значеніе эксперимента и исканій въ школьномъ дѣлѣ или отодвинуть на задній планъ всѣ тѣ богатѣйшія данныя, которыми пользуется педагогика изъ отдѣльныхъ наукъ или философскихъ дисциплинъ. Но оно хочетъ открыто признать фактъ связи педагогической мысли съ системой религіозныхъ идей и эту связь понять и осмыслить. Меньше всего здѣсь дѣло шло бы о навязываніи педагогической мысли какихъ либо положеній, авторитетно предписываемыхъ педагогикѣ. Періодъ секуляризаціи какъ всюду, такъ и въ педагогикѣ имѣлъ то положительное значеніе, что вскрылъ имманентную законмѣрность, присущую разнымъ сферамъ культуры, въ томъ числѣ и педагогическому мышленію, уяснилъ внутреннюю діалектику въ развитіи педагогической мысли. Эти завоеванія XIX вѣка въ педагогикѣ не могутъ быть ни отмѣнены, ни забыты, — но они не должны закрывать наши глаза на то, что общія цѣли, къ которымъ стремится направить дѣтскую душу педагогъ, не могутъ и не должны быть имъ „придуманы“, не могутъ быть дѣломъ его вдохновенія или произвола. Ни само дитя въ своемъ еще бѣдномъ сознаніи, ни педагогъ въ его личномъ міросозерцаніи не обладаютъ достаточными данными для рѣшенія вопроса о тѣхъ цѣляхъ, какія должны быть поставлены воспитанію. Субъективизмъ ребенка и субъективизмъ педагога одинаково шатки и недостаточны, — необходимо опираться на объективную сферу, на тѣ цѣнности, которыя возвышаются надъ личностью и придаютъ ей значительность. Личность не можетъ быть абсолютирована, она не развивается сама изъ себя, но пріобрѣтаетъ свое содержаніе въ общеніи съ міромъ цѣнностей, въ живомъ социаль-

номъ опытѣ, въ обращеніи къ Богу. Хотя личность всегда своеобразна и единична и неповторима въ этомъ своемъ своеобразіи, хотя основа этой особен-ности и своеобразія лежитъ въ самой глубинѣ лич-ности, въ неразложимомъ метафизическомъ ея „ядрѣ“, но все же личность наша становится „самой собой“, „находитъ себя“ лишь въ живомъ и дѣйственномъ взаимообщеніи съ людьми, съ міромъ цѣнностей, съ Богомъ. Личность и метафизически и этически не замкнута въ себѣ, — она входитъ въ систему міра, подчинена его законамъ, сопряжена съ высшими началами, стоящими надъ міромъ. Нельзя поэтому объявлять идею личности верховнымъ и послѣднимъ принципомъ педагогики¹⁾: хотя развитіе личности есть существеннѣйшая задача воспитанія, но смыслъ, цѣли и условія этого развитія личности могутъ быть поняты лишь въ системѣ цѣлостнаго міровоззрѣнія. Именно въ силу этого „автономія“ педагогики, — если только не обозначать этимъ именемъ скромнаго права педагогики на примѣненіе своего педагогиче-скаго критерія къ оцѣнкѣ тѣхъ или иныхъ средствъ воспитанія, — не можетъ быть защищаема. Педаго-гика должна быть укоренена въ цѣлостномъ міро-воззрѣніи, должна освѣщать основныя свои проблемы тѣми принципами, которые ей даетъ антропология, философія и религія.

4. Если говорить серьезно и не играть словами, то при обоснованіи педагогики возможно сопоста-влять только три міровоззрѣнія: натурализмъ, транс-цендентализмъ и супранатурализмъ. Натурализмъ, какъ отрицаніе всякаго абсолютнаго начала, неиз-

1) Надо признать двусмысленнымъ и то утвержденіе со-временной этики, которое видитъ въ личности „самоцѣль“: это противорѣчитъ всей жизни личности. Лишь Абсолютная Лич-ность — Богъ — есть „самоцѣль“; человекъ, какъ тварное су-щество, не можетъ жить внѣ связи съ Абсолютомъ.

бѣжно усваиваетъ „природѣ“ божественныя свойства (вѣчности, неизсякаемой мощи, закономѣрности и т. п.) и въ этомъ смыслѣ философски не можетъ быть удержанъ, ибо сочетаетъ въ понятіи „природы“ несоединимыя категоріи преходящаго и вѣчнаго, условнаго и безусловнаго, тварнаго и абсолютнаго. Отсюда неизбѣжная склонность философскаго натурализма къ пантеизму, къ мистическому усмотрѣнію въ глубинѣ природы божественной силы, къ религіозному имманентизму. Какъ міровоззрѣніе, натурализмъ противорѣчивъ и можетъ быть удержанъ лишь при условіи, что его не додумываютъ строго до конца. Что же касается его значенія для педагогики, то онъ рѣшительно не въ состояніи обосновать и осмыслить то, на чемъ держится вся педагогика — нашей вѣры въ дитя. Съ натуралистической точки зрѣнія можно вѣрить въ тѣ или иныя силы въ человѣкѣ при правильномъ ихъ развитіи, полагаться на „характеръ“, развитой интеллектъ, вообще на разныя функціи духа, — но не во что вѣрить дальше, ибо сама личность есть „продуктъ“ эволюціи. Феррьеръ пытается спасти вѣру въ человѣка, въ дитя тѣмъ, что вводитъ въ свою систему очень важное понятіе *élan vital spirituel*; для него человѣкъ не есть чистое созданіе природы (*Le Progrès Spirituel* P. 346), въ немъ дѣйствуетъ *loi divine* (P. 346). Это даетъ нѣкоторое основаніе для вѣры въ дѣтскую душу, въ возможность раскрытія въ ней творческихъ силъ, — только вѣдь система Феррьера и не есть чистый натурализмъ (въ человѣкѣ не даромъ усматриваетъ онъ *une mystère* (P. 346). Съ наибольшей ясностью всѣ эти противорѣчія встаютъ въ совѣтской педагогикѣ, которая чужда, конечно, всякому пантеистическому мистицизму, безъ остатка включаетъ человека въ систему природы, а въ то же время стремится воспитать героическую волю, способную пре-

ображать дѣйствительность, преодолѣвать „косность“ законовъ природы. Ставя героическія задачи передъ педагогикой, требуя воспитанія необыкновенной силы духа (необходимой для революціоннаго преображенія міра), совѣтская філософія въ то же время исповѣдуетъ материализмъ и узкій натурализмъ¹⁾...

5. Ошибки філософскаго натурализма преодолѣваются въ трансцендентализмѣ, который признаетъ невыводимость изъ порядка природы высшихъ принциповъ, которые сообщаютъ человѣческому духу его способность возвышаться надъ природой, надъ закономѣрностью ея. Въ этой своей сторонѣ трансцендентализмъ, конечно, цѣненъ для педагогическаго сознанія, поскольку онъ окрыляетъ его, раскрываетъ правду основного замысла въ воспитаніи: этотъ замыселъ всегда пронизанъ вѣрой въ свободу, признаніемъ возможности преображенія естественнаго хода жизни въ свѣтѣ идеала. Для трансцендентализма личность не до конца подчинена закону причинности²⁾, который есть лишь категорія познанія; въ личности есть начала, независимыя отъ причинности, что дѣлаетъ возможнымъ возвышеніе личности надъ „самой собой“, т. е. преодоленіе естественнаго ея развитія, просвѣтленіе личности высшими началами.

Трансцендентализмъ при обоснованіи педагогики исходитъ изъ ученія о верховномъ значеніи міра

1) О своеобразномъ спиритуализмѣ въ системѣ совѣтской філософіи, ведущей къ титаническому возстанію человѣка противъ законовъ природы, хорошо говоритъ De v a u d: „La pédagogie scolaire en Russie Soviétique“. Paris, 1932.

2) Наиболѣе сильно эта позиція выражена у Мюнстера-берга (Grundriss d. Psychologie), стоявшаго на почвѣ неофитеизма. См. объ этомъ мою книгу „Проблема психической причинности“. Стр. 196—201.

цѣнностей¹⁾). Это очень глубокое и существенное построение не только освобождаетъ педагогическое сознание отъ узости натурализма, не только зоветъ къ преображенію личности въ ея фактической подчиненности законамъ природы и социальной жизни: трансцендентализмъ въ педагогикѣ открываетъ просторъ для педагогическаго вдохновенія, для творчества, для постоянного движенія впередъ. Но трансцендентализмъ превращаетъ въ простую „категорію“ не только причинность: такой же „категоріей“ является для него и религія. Для нея тоже есть мѣсто въ системѣ духа, но только какъ категоріи, что есть конечно рѣшительное убѣненіе всякой религіозной жизни, которая всецѣло держится сознаниемъ трансцендетности Божества: внѣ этого сознанія невозможенъ тотъ трепетъ передъ Богомъ, который, по справедливому ученію R. Otto²⁾, есть первофеноменъ религіи (это же выражалъ и древній мудрецъ въ своемъ ученіи о томъ „страхъ Божій есть начало премудрости“). Трансцендентализмъ неизбѣжно переходитъ въ религіозный имманентизмъ, чрезвычайно легко вырождается въ простую риторику въ сферѣ религіи, вообще лишаетъ религію ея смысла, ея силы. Трансцендентализмъ есть поэтому по существу безрелигіозная философія, вѣрнѣе философія безрелигіозности, есть высшая и утонченнѣйшая форма позитивизма. Но тѣмъ самымъ та вѣра въ человѣка, въ силы души, которая есть основа и оправданіе всякаго воспитанія, становится въ трансцендентализмѣ безграничной и этимъ ослабляетъ свое значеніе для обоснованія педагогики. Личность настолько не самосуца, на ней такъ легла

1) Съ чрезвычайной ясностью эти идеи выражаетъ Kerschens teiner въ своей послѣдней книгѣ „Theorie der Bildung“ (Leipzig, 1926). См. также С. I. Гессенъ. „Основы педагогики“.

2) R. Otto. Das Heilige.

печать тварности (помимо ея подчиненности законамъ природы), что сама по себѣ, даже приобщаясь къ міру цѣнностей, она не можетъ всецѣло овладѣть ими. Именно воспитаніе приучаетъ насъ къ смирению передъ тайной духовнаго возростанія человѣка, не позволяетъ сводить эту тайну всецѣло къ имманентнымъ личности силамъ. Если натурализмъ не объясняетъ силы человѣка, его творческаго самопреодоленія въ себѣ, то трансцендентализмъ не объясняетъ какъ разъ противоположнаго — зависимости человѣка отъ какого то высшаго принципа, что даетъ намъ лишь религіозное обоснованіе педагогики. Оно одно объясняетъ и силу человѣка и необходимость „благодатной“, т. е. отъ Бога, а не отъ безличныхъ „цѣнностей“ идущей помощи. Въ этихъ двухъ ошибкахъ — натурализма и трансцендентализма — открывается путь для религіознаго освѣщенія тайны человѣка.

Споръ между трансцендентализмомъ и религіознымъ реализмомъ (утверждающимъ трансцендентную реальность Божества), есть споръ давній и незаконченный — не столько по философской равнодопустимости обѣихъ позицій, сколько потому, что въ этомъ спорѣ замѣшана человѣческая свобода. Человѣку дана свобода и признанія и отверженія Бога — и поскольку въ трансцендентализмѣ (въ отношеніи къ религіи) сказывается желаніе укрыться отъ Бога, уклониться отъ встрѣчи съ Нимъ, постолько споръ съ трансцендентализмомъ и не можетъ быть законченъ. Богоборчество, отрицаніе религіозной правды, стремленіе обойтись безъ Бога остаются всегда возможны, какъ возможенъ бунтъ и у тѣхъ, кто признаетъ существованіе Бога (Иванъ Карамазовъ). Въ послѣднемъ счетѣ выборъ той или иной позиціи опредѣляется здѣсь не теоретическими соображеніями, а тѣмъ или инымъ рѣшеніемъ въ глубинѣ нашего

сердца. Въ самомъ нашемъ сердцѣ — мы увидимъ это дальше — таится двойственность, создающая почву для основной внутренней борьбы въ насъ... Все же признаніе формальной возможности и „методологическаго“ равноправія религіозной и безрелигіозной педагогики не означаетъ ихъ равноцѣнности, не означаетъ одинаковой ихъ силы въ постановкѣ и разрѣшеніи педагогическихъ проблемъ, одинаковой возможности для нихъ охватить эти проблемы, оставаясь вѣрными ихъ исходной основѣ.

Дѣло критическаго анализа, насколько онъ здѣсь доступенъ намъ, установить внутреннюю цѣльность и вѣрность своей исходной основѣ — въ одной или другой системѣ. И все же никогда моментъ свободы не можетъ быть такъ отодвинутъ или ослабленъ, чтобы для него собственно не оставалось мѣста — ибо центръ тяжести спора вовсе не лежитъ въ вопросѣ объ истинности или неистинности религіознаго пониманія міра и жизни, а въ томъ, чему мы служимъ въ жизни — Богу или всему, что хочетъ быть безъ Бога и противъ Него. Та лукавая позиція, которую нерѣдко встрѣтитъ въ новѣйшее время, когда утверждаютъ, что безрелигіозное міровозрѣніе совсѣмъ не есть антирелигіозная позиція, можетъ, конечно, соблазнить кое кого, но по существу кромѣ лукавства здѣсь ничего нѣтъ. Или безрелигіозная позиція отрицаетъ существованіе Бога и тогда она неизбѣжно перейдетъ въ борьбу съ „предразсудкомъ“ религіи, или, если она не отвергаетъ существованія Бога, она остается безрелигіозной позиціей въ силу именно свободнаго нежеланія служить Богу, то есть по существу бунтъ, который можетъ лишь прикрываться маской „лояльности“. *Tertium non datur* въ этой сферѣ, — и вся идея „нейтральной“ культуры, (науки, искусства, техники и т. д.) такъ беспощадно развѣнчана самой жизнью, что можно даже не спо-

рять съ ней. Мнимость „нейтральной“ культуры не устраняетъ однако того, что есть начала, одинаково дорогія (хоть и не одинаково понимаемыя) и безрелигіозному и религіозному міровозрѣнію: таково въ частности начало свободы. Гдѣ нѣтъ свободы, гдѣ воцаряется фанатизмъ, тамъ начинается искаженіе культуры въ обоихъ ея пониманіяхъ. Фанатизмъ современныхъ „идеократій“ (во главѣ съ совѣтской идеократіей) такъ же отвратителенъ, какъ изжитой уже исторіей религіозной фанатизмъ, вспыхивающій впрочемъ и нынѣ въ разныхъ сектантскихъ теченіяхъ. Но если свобода дорога для обѣихъ системъ культуры, то конечно смыслъ свободы, ея императивы раскрываются въ религіозномъ міровозрѣніи иначе, чѣмъ въ безрелигіозныхъ системахъ.

6. Религіозное обоснованіе педагогики чуждо — надо открыто признать это — значительному числу современныхъ педагоговъ, — даже лично религіозныхъ. Съ одной стороны это связано съ общей реакціей въ культурномъ сознаніи Европы послѣ средневѣковья; у педагоговъ эта реакція противъ авторитарной системы до сихъ поръ очень остра, въ силу чего такъ часто современные педагоги боятся „міросозерцательной“ установки, возбуждающей подозрѣніе возможностью фанатическаго насилія надъ свободной мыслью. Съ другой стороны у педагоговъ есть свои особые мотивы видѣть въ принципѣ свободы нѣчто священное и дорогое: они сознаютъ, что ихъ первое призваніе — охранять свободу ребенка, свободу раскрытія имъ своей индивидуальности. Это признаніе за ребенкомъ права „быть самимъ собой,“ отвращеніе ко всякому насилію надъ дѣтской личностью вызываетъ у педагоговъ особое „ревнивое“ отношеніе къ принципу свободы.

Но охрана свободы въ развитіи ребенка вовсе не противорѣчитъ религіозному обоснованію педаго-

тики, а на оборотъ только въ немъ и получаетъ надлежащій свой смыслъ. Пора уже перестать ссылаться на авторитарную систему средневѣковья — просто потому, что даже католицизмъ въ наше время очень далекъ отъ средневѣковаго пониманія свободы. Достаточно взять въ руки любое сочиненіе современной католической педагогики, чтобы убѣдиться, что принципъ свободы уважается и признается здѣсь не меньше, чѣмъ въ системахъ безрелигіозной педагогики¹⁾. Когда наши русскіе педагоги возражаютъ противъ религіознаго обоснованія педагогики и видятъ въ этомъ возвратъ къ „эпохѣ Побѣдоносцева“, то въ этомъ ничего кромѣ недоразумѣнія видѣть нельзя. Превращеніе школы въ орудіе политики во все не связано съ религіознымъ подходомъ къ проблемамъ воспитанія, а въ наши дни порабощеніе школы разными идеокрактическими системами превосходить все, что было свойственно „эпохѣ Побѣдоносцева“ — достаточно указать на то, что дѣлается въ совѣтской школѣ. Такое же недоразумѣніе имѣетъ мѣсто и у тѣхъ, кто боится сближенія школы и Церкви и утверждаетъ, что нельзя отдавать школу во власть духовенству, критикой котораго занимались всегда, занимаются и теперь такъ охотно. Намъ незачѣмъ здѣсь защищать духовенство — да оно и не нуждается въ этомъ, но совершенно необходимо здѣсь же устранить одно существенное недоразумѣніе. Религіозное обоснованіе педагогики, ко-

1) См. напр. В о р р „Die erzieherischen Eigenwerte d. kathol. Kirche“. 1928, (S. 155—166) или J. D e r m i n e „L'éducation chrétienne de la personnalité“. Bruxelles, 1932. См. также очень интересную книгу P f l i g l e r „Die pädagogische Situation“. Wien, 1932, также L i p p e r t „Der katholische Mensch“ (1923). Въ католической педагогикѣ ученіе объ авторитетѣ очень далеко отъ православнаго пониманія соотношенія свободы и авторитета (См. объ этомъ во второй части настоящаго труда), но все же новый католицизмъ считается съ принципомъ свободы.

нечно, ставить школу въ связь съ Церковью, но во все не дѣлаеть ее административно, подчиненной духовенству (по той простой причинѣ, что понятіе Церкви никогда не можетъ быть отождествляемо съ понятіемъ клира.) Религіозное обоснованіе педагогики совѣмъ не означаетъ возврата къ „эпохѣ Побѣдоносцева“ (который искажилъ замѣчательныя идеи Рачинскаго во имя политическихъ мотивовъ). Пора бы, въ свѣтѣ всего пережитого, сбросить съ себя власть старыхъ, утеравшихъ нынѣ всякій смыслъ предразсудковъ, порожденныхъ въ отношеніи къ Церкви политическими факторами. Религіозное обоснованіе педагогики вообще не означаетъ ни какого „возврата“ къ какой бы то ни было прежней системѣ школьнаго дѣла. Можно спокойно не спорить вообще въ этомъ направленіи, ибо сама жизнь учитъ иначе глядѣть на всѣ эти вещи. Но за вычетомъ этихъ поверхностныхъ и по инерціи еще дѣйствующихъ „сомнѣній“, — въ недовѣрїи педагоговъ къ „религіозному обоснованію педагогики“ есть нѣчто болѣе глубокое, — „внутренній секуляризмъ“, который хочетъ полной „автономіи“ школы и педагогики.

7. Тутъ не все сводится къ „историческому недоразумѣнію“, къ той реакціи противъ средневѣковаго попранія свободы во имя Церкви, которая, конечно, была главной причиной всѣхъ видовъ секуляризаціи. Мы говорили уже, что для всѣхъ сферъ культуры — не только для педагогики — нельзя сводить явленіе секуляризаціи къ одному негативному источнику, къ одной реакціи противъ средневѣковья. Чтобы понять (а не просто осудить) явленіе секуляризаціи, необходимо уяснить себѣ тотъ положительный и творческій паѳосъ, который одушевляетъ культурные процессы новаго времени. Этотъ положительный и творческій корень

секуляризації лежить въ вѣрѣ въ челоуѣка, въ вѣрѣ въ его творческую силу, способность къ прогрессу, въ вѣрѣ въ исторію, какъ путь и силу прогресса. Сама по себѣ эта вѣра не только не противоположна христіанству, но взятая съ извѣстными дополненіями образуетъ центральное ядро христіанства, основаннаго на фактѣ Боговоплощенія и спасенія челоуѣка черезъ смерть и воскресеніе Спасителя. Христіанство не просто возвышаетъ челоуѣка надъ природой, усваивая ему царственное значеніе, но въ идеалѣ обоженія оно расширяетъ царство челоуѣка за предѣлы космоса, ибо людямъ дана „власть быть чадами Божиими“ (Іоан. I, 12). Христіанство есть не только спасеніе челоуѣчества, но и нѣкое откровеніе о челоуѣкѣ, о его грядущей судьбѣ, о Церкви, которая есть тѣло Христоуо, но которая въ то же время есть Богочелоуѣческій организмъ, то есть „несліянное и нераздѣльное“ сочетаніе Божественнаго и челоуѣческаго начала. Христіанство больше знаетъ о челоуѣкѣ, больше вѣритъ въ него, глубже понимаетъ челоуѣка, чѣмъ приведенная выше формула философіи Просвѣщенія. Надо однако признать, что въ христіанской антропологіи, какъ ее развивало западное христіанство (особенно протестантизмъ), ученіе о первородномъ грѣхѣ, столь существенное для правильнаго пониманія всей „загадки“, всей „тайны“ челоуѣка, во многомъ закрыло полноту христіанскаго откровенія о челоуѣкѣ. Конечно, безъ ученія о первородномъ грѣхѣ не понять челоуѣка въ динамикѣ его внутренней жизни ¹⁾, но это ученіе не должно закры-

1) Много цѣнныхъ страницъ объ этомъ написали Fr. Foerster въ книжкѣ „Religion und Charakterbildung“. См. также E. Kurz „Moderne Erziehungsziele und der Katholizismus“ (1927) и этюдъ Brunner'a „Die biblische Psychologie“ (въ сборникѣ статей „Gott und Mensch“. 1930).

вать другого, еще болѣе важнаго откровенія о человѣкѣ — объ образѣ Божіемъ въ немъ. Христіанскій Западъ въ догматикѣ никогда не забывалъ этого, но въ жизненномъ и моральномъ самовоспріятіи онъ былъ слишкомъ придавленъ идеей первороднаго грѣха. Въ силу особой діалектики зап. европейской исторіи вѣра въ человека стала воскресать уже въ чисто свѣтской культурѣ, въ безрелигіозной философіи; она здѣсь стала опорой безрелигіозной культуры, но все же она по существу была возвращеніемъ къ забытой истинѣ, къ забытому откровенію о человѣкѣ. Именно эта вѣра въ человека и одушевляла дѣятелей культуры XVIII и XIX в. Своего апогея все это умонастроеніе достигло въ Руссо, которому было дано впервые съ исключительной силой почувствовать правду и красоту дѣтской души и тѣмъ напомнить о новозавѣтномъ отношеніи къ дѣтямъ. Церковь всегда хранила и помнила слова Спасителя о дѣтяхъ, но она никогда не ставила ихъ въ центрѣ всей антропологіи. Правда, вниманіе къ дѣтству, къ его своеобразію и особой психической структурѣ вообще зарождается лишь въ XVIII в., достигая своего полного раскрытія уже въ XIX в., когда создается особая наука о дѣтской душѣ. Но все же XVIII вѣку принадлежитъ огромная заслуга возврата къ новозавѣтнымъ мотивамъ въ антропологіи — и здѣсь къ ученію Руссо о дѣтской душѣ надо присоединить ту философію „цѣлостности“, которую развивалъ въ своей антропологіи, въ своей эстетической теоріи Шиллеръ, идеи котораго нашли особенно живой откликъ какъ разъ въ русской религіозно философской мысли. Конечно XVIII вѣкъ, Просвѣщенство вообще жило не только любовью къ человѣку и человѣчеству, но и отверженіемъ всего супранатуральнаго. Сплетеніе положительнаго и негативнаго, нѣкая коренная двусмысленность отли-

часть вообще натурализмъ въ антропологи и педагогикѣ, — и въ этой двусмысленности, увы, какъ разъ лежитъ причина и того, что педагогическій натурализмъ оказался такъ живучъ, такъ вліятеленъ въ педагогическомъ мышленіи.

8. Развитие педагогики выдвигало, естественно, на первый планъ все то, что оправдываетъ ея вѣру въ дѣтскую душу: на этой вѣдѣ вѣрѣ основывается весь смыслъ педагогическаго вхожденія въ жизнь ребенка. Но только что отмѣченная двусмысленность педагогическаго натурализма, какъ онъ съ особой силой проявился у Руссо, а затѣмъ у его послѣдователей, привела къ тому, что вѣра въ дѣтскую душу вела къ забвенію или устраненію ученія о первородномъ грѣхѣ. Здѣсь надо искать объясненія того, отчего тема воспитанія въ новѣйшей культурѣ оторвалась отъ темы спасенія. Этотъ разрывъ двухъ темъ, по существу глубоко связанныхъ одна съ другой, имѣлъ самое роковое вліяніе на развитие педагогики. Воспитаніе ребенка ставилось внѣ связи съ темой о спасеніи, подготовка ребенка къ жизни въ этомъ мірѣ ставилась внѣ связи съ подготовкой его къ жизни вѣчной. Если у Канта въ его философіи религіи звучить съ полной силой мотивъ о радикальномъ злѣ человеческой природы (въ противоположность ученію Руссо о радикальномъ добрѣ), то въ его антропологи и педагогикѣ этотъ мотивъ не играетъ никакой роли. Педагогическая тема по существу оказывалась стоящей внѣ всего основнаго христіанскаго благовѣстія о спасеніи — кромѣ реакціи противъ церковной культуры Средневѣковья причина этого лежала въ недостаточномъ раскрытіи христіанскаго откровенія о человѣкѣ и въ одностороннемъ развитіи этой христіанской идеи въ системѣ натурализма. Именно то, что вѣра въ человека и вѣра въ ребенка формулировались

въ тонахъ натурализма (хотя эта вѣра въ своихъ корняхъ христіанскаго происхожденія), и рисуеть намъ ту запутанность, въ какой пребывали религіозный и антирелигіозный мотивы въ основной установкѣ культурнаго сознанія. Лишь въ наше время, когда ученіе о человѣкѣ медленно возвращается къ тѣмъ идеямъ, которыя лежатъ въ основѣ христіанской антропологии ¹⁾, становится все болѣе яснымъ христіанское ядро, христіанскій смыслъ основныхъ педагогическихъ интуицій. Безъ этого невозможенъ „возвратъ“, внутреннее „обращеніе“ педагогической совѣсти (это очень важно понять), педагогическаго творчества къ христіанству. То, что педагогическое сознаніе хранитъ въ себѣ, какъ свои интуиціи и свои „категорическіе императивы“, есть драгоцѣнность, отреченіе отъ которой просто разрушаетъ право „вмѣшательства“ въ жизнь ребенка, извнутри разлагаетъ педагогическое вдохновеніе. И все то, что не соединено внутренне съ этимъ вдохновеніемъ, не можетъ органически войти въ систему педагогическаго мышленія. Вопросъ религіознаго обоснованія педагогики есть поэтому прежде всего вопросъ объ осознаніи внутренняго сродства, внутренней, органической близости и единства педагогическихъ интуицій и религіозной сферы. Это не значитъ, что проблема идейнаго взаимопроникновенія педагогики и религіозной мысли сама по себѣ уже включена въ эту первую тему (объ отношеніи педагогической интуиціи и религіознаго сознанія), что въ діалектикѣ педагогическаго мышленія въ его отношеніи къ религіознымъ идеаламъ нѣтъ своей собственной законмѣрности. Но всякое идейное

1) См. мой этюдъ „Объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ“. Правосл. Мысль, Вып. II.

сближеніе педагогической и религіозной мысли, если оно не дано уже въ стадіи интуиціи, осуждено на то, чтобы остаться внѣшнимъ, совершенно искусственнымъ и потому безплоднымъ.

9. Самое раскрытіе внутренней близости и органической связи педагогической интуиціи и религіознаго сознанія предполагаетъ достаточное развитіе личной религіозной жизни и подлиннаго педагогическаго вдохновенія. Къ сожалѣнію однако, въ силу того „обмірщенія“ души, которое связано съ отрывомъ культуры отъ Церкви, цѣлые ряды поколѣній педагоговъ — даже если они оставались религіозными людьми — упрямо и настойчиво раздвигали въ себѣ свои педагогическія интуиціи и религіозное воспріятіе жизни. Здѣсь и находится корень горячей вѣры многихъ педагоговъ въ необходимость „автономіи“ въ педагогикѣ, ихъ глубокое убѣжденіе въ томъ, что педагогическія категоріи и религіозная мысль должны быть строго отдѣляемы другъ отъ друга.

Поскольку наше время освободило насъ отъ сектантской преданности секуляризованной культурѣ, поскольку все глубже и шире раскрывается нашему времени сила и правда христіанства, постолько возникаетъ реальная почва для религіознаго обоснованія и освѣщенія педагогики. Эта тема звучитъ все еще, какъ новая тема, къ ней многіе относятся осторожно и боязливо, но она ставится самой жизнью, вытекаетъ изъ глубины нашего сознанія. Нужно ли къ этому добавлять, что среди религіозныхъ системъ, которыми живетъ современный міръ, одно лишь христіанство можетъ оплодотворить педагогическую мысль, можетъ сродниться съ педагогическими интуиціями? Самая высокая форма внѣхристіанскаго религіознаго сознанія — ветхозавѣтный іудаизмъ, хотя и чувствовалъ

(въ позднѣйшую эпоху) тайну человѣка¹⁾ — все же слишкомъ былъ сдавленъ началомъ закона, близкимъ утилитаризмомъ въ оцѣнкѣ жизни, хотя и возвышался въ пророческихъ откровеніяхъ до освѣщенія жизни религіознымъ принципомъ. Вѣтхому Завету были даны мессіанскія чаянія, но не было дано откровенія о Богочеловѣчествѣ — которое является основнымъ для осмысленія педагогическаго дѣла. Среди другихъ религій много глубокаго и существеннаго зналъ о человѣкѣ индуизмъ, который нынѣ выступаетъ — въ нѣсколько модифицированной формѣ — въ теософіи и антропософіи. Въ наши дни это единственно серьезный противникъ христіанства — и конечно не въ богословской и метафизической сферѣ, а именно въ ученіи о человѣкѣ, о внутреннемъ составѣ его, о динамикѣ его развитія и факторахъ его. Не слѣдуетъ отрицать того, что и теософія и особенно антропософія много даютъ педагогической мысли, обогащаютъ педагогическое вдохновеніе; они достаточно гибки и во многомъ безформенны и въ силу этого (какъ всякая форма эклектизма) и „удобны“. Ихъ основной „дефектъ“ лежитъ однако въ томъ, что это не религіи, а полурелигіозныя системы, живущія паразитарно за счетъ чисто религіозной сферы. Мы коснемся позже болѣе детально вопроса о значеніи этихъ теченій современности — для разрѣшенія проблемъ педагогики предваряя тезисъ, который мы имѣемъ въ виду обосновать въ одной изъ дальнѣйшихъ главъ, я могу здѣсь сказать, что „обоснованіе“ педагогической системы на теософіи или антропософіи не можетъ быть признано вѣрнымъ ни съ религіозно-философской, ни съ педагогической точки зрѣнія. Религіозныя

¹⁾ См. особенно книгу Премудрости Іисуса сына Сирахова и книгу Премудрости Соломона.

идеи теософiи и антропософiи не могутъ быть удержаны въ свѣтѣ религіознаго разума; педагогическимъ же исканіямъ они не удовлетворяютъ потому, что глубочайше имперсоналистичны.

10. Но если предварительно согласиться съ тѣмъ, что одно лишь христіанство можетъ въ полнотѣ раскрыть и осмыслить то, что дано въ непосредственныхъ педагогическихъ интуиціяхъ, то тутъ же надо подчеркнуть неодинаковость положенія въ этомъ вопросѣ разныхъ христіанскихъ исповѣданій. Хотя основныя расхожденія различныхъ христіанскихъ исповѣданій связаны съ чисто догматическими вопросами, но они не ограничиваются одной лишь сферой догматики, но проникаютъ во всѣ стороны жизнепониманія. Особенно здѣсь существенны различія въ ученіи о человѣкѣ: христіанская антропология въ католицизмѣ и въ протестантизмѣ очень глубоко и серьезно расходится съ пониманіемъ человѣка въ Православіи. Здѣсь совсѣмъ не мѣсто заниматься критическимъ или полемическимъ сопоставленіемъ православнаго ученія о человѣкѣ съ антропологіей западнаго христіанства; мы заняты въ настоящей книгѣ раскрытіемъ православнаго подхода къ человѣку, къ педагогической работѣ надъ душой ребенка. Замѣтимъ только, что Православіе въ этихъ вопросахъ ближе къ Евангелію, что оно глубже и цѣльнѣе выражаетъ то отношеніе къ человѣку, какое заповѣдалъ намъ Христосъ¹⁾. Церковныя раздѣленія, разбившія христіанскій міръ, сказались дѣйствительно очень глубоко въ пониманіи отношенія Церкви Христовой къ міру, къ культурѣ, къ исторіи, — и отсюда вытекаетъ тотъ фактъ, что проблемы христіан-

1) W. R. Inge („Christian Ethics and Modern Problems“. London, 1930) справедливо указываетъ на то, что и католицизмъ и протестантизмъ далеки отъ Евангельскаго отношенія къ человѣку (Р. 51). См. ниже гл. II.

ской культуры ставятся и рѣшаются неодинаково въ различныхъ исповѣданіяхъ. Существовала раньше и нынѣ вновь стремится овладѣть умами идея католической культуры¹⁾, — какъ существуетъ и протестантская культура, правда очень многообразная въ зависимости отъ историческихъ условій²⁾. Что же касается идеи православной культуры, то она несомнѣнно была раньше развита очень слабо — хотя въ теченіе всего XIX в. (по крайней мѣрѣ у насъ въ Россіи) къ уясненію проблемъ православной культуры были направлены усилія самыхъ выдающихся людей (Гоголь, Достоевскій, Влад. Соловьевъ)³⁾. Сейчасъ пришло время творческаго развитія системы православной культуры, въ рамкахъ которой должна быть построена и система православной педагогики.

11. Этотъ замыселъ, имѣющій въ виду органически связать проблемы педагогики съ духомъ и основными началами Православія, имѣетъ самую глубокую связь съ общей задачей построенія системы православной культуры. Завоеваніе школы для этой идеи, одушевленіе ею педагогическихъ дѣятелей, дѣйствительное приближеніе школьнаго и внѣшкольнаго воспитательнаго дѣла къ путямъ православной культуры является грандіознѣйшей, а вмѣстѣ съ тѣмъ исключительно важной задачей. Если не удастся ничего сдѣлать въ этомъ направленіи, то напрасны будутъ всѣ теоретическія построенія и орга-

1) См. все движеніе *Actia catholica*. Очень показательна книга „Die Wiederbegegnung d. Kirche und d. Kultur“ (сборникъ изданный въ честь Muth'a — редактора „Hochland“).

2) Для общихъ проблемъ культуры въ свѣтѣ протестантизма важны работы Тиллиха. Очень много даетъ книга Ad. Keller „Dynamis“, дающая характеристику протестантской культуры въ Америкѣ.

3) См. мою книгу „Русскіе мыслители и Европа“, а также изданный мной сборникъ „Православіе и культура“.

низаціонныя начинанія, — ибо отравѣ современнымъ „дуализмомъ культуры“¹⁾ происходитъ еще на школьной скамѣ. Разумѣется, не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы „православная школа“ — которая къ тому же есть еще тема исканій — насаждалась сверху, путемъ государственныхъ декретовъ. Если мы стремимся къ „новой“ школѣ — внутренне, а не внѣшне проникнутой началами христіанства, руководимой духомъ Церкви, а не ея властью, то имѣемъ въ виду начинанія отдѣльныхъ группъ, частную инициативу. Я мыслю ростъ православной культуры, культуры, проникнутой духомъ Православія и въ сознаніи своемъ утверждающей эту связь, — черезъ „островки“ или оазисы православной культуры, которые своимъ очарованіемъ, своей правдой должны извнутри овладѣть душой народа. Немыслима цѣлостная, религіозная школа внѣ соотвѣтственной среды, и организація „пришкольной среды“ внутренне связана съ такой школой. Но когда думаютъ, что сама школа можетъ стать исходной точкой такой новой среды, основой социальнаго преобразованія, то становятся на путь педагогическаго утопизма. Школа не можетъ быть основной движущей силой социальнаго преображенія, но она чрезвычайно нуждается въ наличности живой и духовно здоровой пришкольной среды. Обѣ задачи — социальное преображеніе и созданіе надлежащей пришкольной среды — неотдѣлимы, конечно, одна отъ другой, — но вся главная тяжесть въ рѣшеніи этихъ задачъ должна лежать не на школѣ, а на обществѣ, точнѣе говоря на тѣхъ социальныхъ группахъ (общинахъ), внутри которыхъ тема религіознаго преображенія должна быть поставлена во имя ея собственной

¹⁾ См. мой этюдъ „О культурномъ дуализмѣ“. Современные Записки № 37.

правды, а не во имя утилитарнаго мотива (созданія надлежащей пришкольной среды).

12. Мнѣ хотѣлось бы здѣсь же, въ Введеніи, очень кратко коснуться вопроса объ отношеніи замысла настоящей книги къ русской педагогикѣ въ прошломъ.

Русская педагогика имѣетъ нѣкоторыя своеобразныя черты, которыя еще недостаточно поняты и изучены (см., напр., руководство по исторіи русской педагогики Каптерева и др.) въ виду общей неизученности и недостаточной понятости великаго движенія въ направленіи духовной культуры въ Россіи въ XIX в. Однако всѣ признаютъ безспорнымъ главой русской педагогики Ушинскаго, синтетическому дарованію котораго¹⁾ уже раскрывался въ полнотѣ тотъ замыселъ, который предносится въ наше время мыслящимъ педагогамъ. Во всякомъ случаѣ я лично чувствую себя очень глубоко связаннымъ съ творчествомъ Ушинскаго, съ его интуиціями, съ его основными идеями. Другимъ близкимъ и дорогимъ другомъ въ прежней русской педагогикѣ является для меня Рачинскій, имя котораго должны съ глубокимъ чувствомъ благодарности вспоминать всѣ, кто вѣритъ въ религіозные пути русской педагогики. Въ этихъ двухъ именъ у насъ нѣтъ прямыхъ предшественниковъ, хотя свой медъ собиралъ я въ нашъ улей съ различныхъ цвѣтеній въ обширномъ саду русской педагогики. Основной и руководящей идеей моей является идея цѣлостнаго синтеза и органической системы, растущей изъ основъ Православія и охватывающей всю полноту той реальности, къ которой она обращена, а вмѣстѣ съ тѣмъ „діалекти-

1) См. мой очеркъ объ Ушинскомъ въ книгѣ „Зодчіе русской культуры“. Прага, 1926. Я очень сожалѣю, что мнѣ до сихъ поръ не удалось написать этюда, посвященнаго Ушинскому, какъ психологу.

чески“ завершающей ходъ идей въ развитіи педагогической мысли. Дѣло вѣдь идетъ не о томъ, чтобы искусственно связать истины Православія съ проблемами и построеніями современной педагогики, а о томъ, чтобы раскрыть внутреннюю связь подлинныхъ и серьезныхъ достижений современной педагогической мысли съ тѣмъ глубокимъ пониманіемъ человѣка, какое развиваетъ христіанство. Этотъ синтезъ долженъ быть органическимъ, а не искусственнымъ, подлиннымъ, а не словеснымъ; тема настоящей книги въ томъ и заключается, чтобы построить систему педагогики въ свѣтѣ и въ духѣ Православія, т. е. освѣтить всѣ проблемы современной педагогики тѣмъ ученіемъ о человѣкѣ, о его внутреннемъ мірѣ, о его судьбѣ, какое живетъ въ православномъ сознаніи.

ГЛАВА I.

ОСНОВНЫЯ ПРОБЛЕМЫ ВОСПИТАНІЯ.

1. Поскольку дѣло воспитанія свободно въ постановкѣ своихъ задачъ, поскольку оно не стѣснено тѣмъ, что ему навязывается обществомъ или государствомъ, оно всецѣло обращено къ личности ребенка, направлено на развитіе и раскрытіе личности, ея своеобразія, ея даровъ и силъ. Въ этомъ смыслѣ понятіе личности является основнымъ и центральнымъ понятіемъ педагогики, — и чѣмъ больше педагогика руководствуется этимъ понятіемъ, тѣмъ настойчивѣе она выдвигаетъ его основополагающее значеніе. Можно прививать дѣтямъ какіе либо навыки, сообщать тѣ или иные знанія, если это требуется жизнью, но съ педагогической точки зрѣнія ясно, что любая программа воспитанія должна быть такой, чтобы эти навыки и знанія не внѣшне, не механически закрѣплялись въ личности, но связывались съ ея внутреннимъ содержаніемъ, съ ея внутренней жизнью. Педагогически плодотворнымъ можно признать лишь то усвоеніе навыковъ или знаній, которое связываетъ ихъ съ жизнью личности для нея самой. Въ этомъ превращеніи извнѣ входящаго матеріала въ внутренне обусловленныя силы и движенія души собственно и заключается задача воспитанія: извнѣ навязанное должно черезъ

воспитаніе стать внутренно необходимымъ. Этотъ процессъ „интроцепціи“, какъ его называетъ В. Штернъ¹⁾, вводитъ въ составъ личности, во внутреннюю систему ея движеній и силъ то, что приходитъ къ ней извнѣ: обойти же личность, какъ то безлично привить ей что либо значить по существу умерщвлять и убивать начало личности. Въ этомъ смыслѣ современное педагогическое сознаніе всецѣло обращено къ личности ребенка; въ ея законахъ, въ ритмѣ ея развитія, въ ея заболѣваніяхъ оно ищетъ руководящихъ указаній при выработкѣ тѣхъ или иныхъ приѣмовъ.

Это центральное значеніе понятія личности для педагогики не означаетъ однако, что оно является въ ней верховнымъ принципомъ. Ни въ метафизикѣ ни въ этикѣ невозможно абсолютированіе личности, невозможно это и въ педагогикѣ. Личность связана всегда съ какимъ либо социальнымъ цѣлымъ, она включена въ порядокъ природы, въ своей внутренней жизни обращена къ міру цѣнностей, ищетъ опоры и восполненія въ Богѣ. Абсолютный характеръ понятіе личности получаетъ лишь въ примѣненіи къ Богу — въ человѣкѣ же начало личности является умаленнымъ и ограниченнымъ съ разныхъ сторонъ. Метафизическій индивидуализмъ²⁾, т. е. возведеніе принципа личности въ человѣкѣ въ абсолютное, самосущее начало противорѣчитъ системности и единству міра, въ которомъ множественность личностей не устраняетъ ихъ живой связанности и взаимозависимости. И въ моральной сферѣ начало личности не можетъ быть абсолютировано: сфера цѣнностей не создается личностью, а наоборотъ ее

1) W. Stern. „Menschliche Persönlichkeit“ (1923). S. 58.

2) Среди немногихъ представителей этого философскаго теченія я особенно цѣню Фихте младшаго (см. въ особенности его „Antropologie“).

созидаетъ и питаетъ. И въ педагогикѣ центральное значеніе понятія личности не даетъ права приписывать верховное значеніе принципу личности. Воспитаніе, конечно, всецѣло обращено къ личностному бытію, оно не знаетъ другого бытія, оно не можетъ ставить себѣ цѣлью обезличить дитя, ослабить въ немъ начало личности. Но если начало личности въ человѣкѣ не абсолютно, не является самосущимъ началомъ, то нельзя говорить о воспитаніи личности въ дѣтяхъ внѣ содержанія самой жизни личности. ✓ Нельзя превращать начало личности въ какую то самосущую, ни отъ чего независимую силу, отдѣлять личность отъ всего того, что опредѣляетъ смыслъ ея жизни.

2. Въ началѣ личности, не абсолютномъ самомъ въ себѣ, есть все же сіяніе Абсолюта. Мы поймемъ смыслъ этого при изложеніи системы христіанской антропологіи, — но въ поклоненіи началу личности *quand même* сказывается какъ разъ ощущеніе этого „луча“ Абсолютнаго Бытія, которое почиетъ на человѣкѣ. Такъ возникло въ педагогикѣ теченіе, возводящее задачу воспитанія личности, какъ таковой, т. е. внѣ вопроса о смыслѣ ея жизни, — въ высшую тему педагогики. Смыслъ воспитанія, согласно этому теченію, состоитъ въ томъ, чтобы дать личности ребенка вообще „раскрыться“ — въ полнотѣ ея силъ, помочь ей творчески осуществить то, что заложено въ ея глубинѣ, въ основѣ ея своеобразія и особенности. Это и есть превращеніе центральности понятія личности въ верховный принципъ педагогики: вся работа воспитанія съ этой точки зрѣнія заключается лишь въ томъ, чтобы личность могла свободно творить самое себя, чтобы ея творческія силы не были ничѣмъ стѣснены. Чѣмъ бы ни стала личность, но если она свободно избираетъ свой путь и находитъ удовлетвореніе въ той жизни, какую она строитъ —

это оправдано въ глазахъ педагоговъ тѣмъ, что верховное значеніе принципа личности здѣсь не нарушено. Это превращаетъ воспитаніе въ сущности въ бессодержательную задачу, въ чистое развитіе принципа личности — независимо отъ того, во что выльется жизнь личности. Слѣпое преклоненіе передъ началомъ личности ведетъ къ педагогическому анархизму, къ отрицанію объективныхъ принциповъ воспитанія — какъ это мы и видимъ въ рядѣ теченій, особенно у Л. Толстого и его различныхъ послѣдователей.

Огромное однако число современныхъ педагоговъ свободно отъ такого формализма въ вопросѣ о воспитаніи личности. Вѣря въ творческія силы, заложенныя въ дѣтской душѣ, въ дѣйственность внутреннихъ факторовъ душевной жизни, они озабочены однако тѣмъ, чтобы обезпечить ребенку здоровое, крѣпкое, творческое развитіе въ опредѣленныхъ его линіяхъ. Одни заняты тѣмъ, чтобы развить тѣ дарованія, какія присущи данному ребенку, укрѣпить и усилить тѣ психическія функціи, которыя дадутъ возможность личности наиболѣе полно и ярко выявить себя¹⁾. Другіе придаютъ существенное значеніе развитію соціальныхъ силъ въ ребенкѣ, накопленію въ немъ соціальныхъ навыковъ, способности проникаться тѣми задачами, которыми живетъ общество²⁾. Въ Америкѣ придаютъ главное значеніе формированію „характера“ — умѣнью проводить въ жизнь свои идеи, осуществлять свои замыслы. Идея развитія

1) Помимо классической теоріи воспитанія, выдвинутой Спенсеромъ съ его лозунгомъ „гармоническаго развитія“ личности, въ новѣйшей педагогикѣ отчетливо выражены принципъ „функциональнаго“ воспитанія (См., напр., М. Claparède „L'éducation fonctionnelle“).

2) Ученіе Наторпа и другихъ послѣдователей соціальной педагогики.

творчества въ человѣкѣ есть вообще одна изъ любимыхъ и дорогихъ идей для современной педагогики, можно сказать — высшая цѣль, къ которой стремится современное воспитаніе. Но въ американской педагогикѣ къ этому присоединяется еще очень четкое опредѣленіе условій развитія творческой силы — это и есть „Charakterbildung“, формирование силы, необходимой для реализаціи творческихъ замысловъ человѣка. Воспитаніе характера означаетъ здѣсь воспитаніе умѣнія достигать¹⁾ поставленныхъ цѣлей, умѣнія овладѣвать средой и тѣми силами, какія находятся въ данной обстановкѣ.

Всѣ эти опредѣленія задачъ воспитанія отходятъ отъ чисто формальнаго сосредоточенія на развитіи личности „вообще“ или на идеѣ „гармоническаго“ раскрытія ея силъ²⁾ — они выдвигаютъ на первый планъ тѣ или иные конкретныя цѣли, въ достиженіи которыхъ усматриваютъ „благо“ личности. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что педагогическая мысль движется въ этомъ случаѣ глубокой любовью къ дѣтямъ и чувствомъ отвѣтственности за ихъ будущее, что она стремится дать максимумъ того, что вообще можетъ дать воспитаніе. Педагогическое вниманіе сосредоточено здѣсь на томъ, чтобы развить въ ребенкѣ тѣ функціи, которыя сдѣлаютъ его сильнымъ и творческимъ въ условіяхъ современной жизни и освободятъ его отъ возможныхъ конфликтовъ или невѣрныхъ путей.

1) Какъ типично, напр., заглавіе одной изъ многихъ книгъ, посвященныхъ этому вопросу, — King Irving „Education for Social Efficiency“. Подъ угломъ зрѣнія „воспитанія характера“ построена и книга Ферстера, о которой было уже упомянуто.

2) Серьезной заслугой Спенсера съ его ученіемъ о „гармоничномъ развитіи личности“ было включеніе въ составъ задачъ воспитанія физическаго воспитанія.

Въ такомъ педагогическомъ реализмѣ есть, конечно, много очень цѣннаго. Задача воспитанія понимается здѣсь не такъ, что нужно вообще помочь ребенку стать „личностью“ и „раскрыть себя“, — а такъ, что принимаются во вниманіе тѣ стороны человѣка, въ развитіи которыхъ обезпечивается „удача“ и „благо“ личности. Не безформенный и безсодержательный культъ личности, легко заканчивающійся торжествомъ импрессионизма, имѣется здѣсь въ виду, а развитіе силы — физической, социальной, силы „характера“ — развитіе самодисциплины, техническихъ предпосылокъ творчества, наконецъ развитіе творческихъ силъ въ ребенкѣ, насколько они въ немъ имѣются. Въ такомъ сосредоточеніи вниманія на крѣпости, силѣ, творческой мощи личности есть какъ разъ много реализма, цѣнность котораго особенно велика передъ лицомъ тѣхъ многообразныхъ заболѣваній личности, которыми особенно страдаетъ наше время. Есть однако какой то невыразимо мучительный контрастъ между тѣмъ, какъ усиленно выдвигается въ воспитаніи задача развитія силы личности, умѣнія ея „найти себя“ и „отстоять себя“ въ сложныхъ условіяхъ современной жизни — и тѣмъ, какъ придавлена, стѣснена личность человѣка въ наше время со всѣхъ сторонъ, какой забитой и безсильной сознаетъ она себя. Современная психопатологія достаточно разбирается въ безчисленныхъ формахъ этой угнетенности, — и самое обиліе школъ, расходящихся въ истолкованіи этой угнетенности, даетъ возможность глубже и полнѣе вдуматься въ трагедію современнаго человѣка. Вотъ ужъ когда особенно умѣстно вспомнить стихи Шиллера, волновавшіе Митю Карамазова, — о томъ, что Церера

„Въ униженіи глубокомъ
Человѣка всюду зрѣть“.

„Страшно много человѣку на землѣ терпѣть приходится, страшно много ему бѣдъ“, добавляетъ къ этимъ стихамъ Митя Карамазовъ. Тотъ же самый мотивъ реализма, который ставитъ остро вопросъ о развитіи соціальной, творческой и просто личной „силы“ въ дѣтяхъ, — онъ же ставитъ съ чрезвычайной остротой вопросъ о томъ, что та сила, которую воспитаніе хочетъ выработать въ дѣтяхъ, не предохраняетъ ихъ отъ трагедій, отъ жестокихъ и мучительныхъ неудачъ, отъ безрадостности и даже бессмысленности жизни. То, о чемъ заботится современное воспитаніе, конечно нужно и важно, но оно или не затрагиваетъ основной тайны въ человѣкѣ, проходить мимо самого существеннаго въ жизни, — или слишкомъ слабо и незначительно, чтобы оказаться способнымъ обезпечить дѣтямъ „благо“. Физическое здоровье, культура ума и чувствъ, сильный характеръ, здоровые соціальные навыки не спасаютъ отъ возможности глубокихъ, часто трагическихъ конфликтовъ въ душѣ человѣка, не охраняютъ его въ страшные часы одинокаго раздумья. Тема о человѣкѣ оказывается шире и глубже, сложнее и запутаннѣе, чѣмъ ее знаетъ современное воспитаніе.

3. И прежде всего здѣсь приходится посчитаться со всей той „бездной безсознательнаго“, какъ выражается Феррьеръ, въ которой таятся различные конфликты, нерѣдко приводящіе къ душевнымъ заболѣваніямъ, тягостной неврастени или къ соціальному авантюризму, въ который такъ же порой спасается мятущаяся душа, какъ она, по выраженію Фрейда, спасается отъ внутреннихъ терзаній въ душевную болѣзнь...

Для педагогики особенно цѣнно и важно, среди разныхъ современныхъ теорій, ученіе Адлера — не въ томъ, какъ онъ толкуетъ природу человѣка, а въ

его ученіи о психическихъ компенсаціяхъ¹⁾. Впрочемъ и работы Фрейда и его школы, если отбросить ихъ односторонность, важны тѣмъ, что они раскрыли всю реальность, а главное всю динамичность нашего „подполья“. О томъ, что жизнь души за порогомъ сознанія имѣетъ огромное значеніе въ развитіи человѣка, въ ритмѣ (или аритміи) его внутренней жизни, знали давно, но лишь послѣ работъ Фрейда, Адлера, Юнга и другихъ психопатологовъ стала ясна вся напряженность закрытой жизни души, массивная тяжесть того, что „на днѣ души таится“. Конфликты, которые образуютъ содержаніе нашего подполья, возникаютъ такъ „естественно“, почти неизбежно, что вся культура душевной периферіи, которой обычно занято наше воспитаніе, кажется просто легкомысленнымъ обходомъ подлиныхъ трудностей въ душѣ. Если по Адлеру въ человѣкѣ живетъ неистребимая потребность социальнаго самоутвержденія и если, въ силу закона компенсаціи, накопленіе опыта неудачъ развиваетъ въ глубинѣ души страстную потребность найти возможность компенсировать этотъ опытъ, не взирая ни на какія препятствія, — то это значитъ, что въ этомъ направленіи должна лежать главная педагогическая забота наша о дѣтяхъ. Можно было бы назвать аксіомой педагогики положеніе, что мы должны помочь дѣтямъ въ первую очередь въ томъ, въ чемъ они не могутъ обійтись безъ нашей помощи²⁾. Конечно, и родители и педагоги

1) См. особенно Adler „Die Menschenkenntnis“, а также книги K ü n k e l'я „Arbeit und Charakter“ (какъ другія и его книги).

2) Изъ этого принципа вытекаетъ право и необходимость „вести“ дѣтей въ томъ, въ чемъ они безъ насъ безпомощны. Необходимость, соблюдая свободу дѣтей, все же помогать имъ хорошо показана въ книгѣ, склонной скорѣе отстаивать „невмѣшательство“ старшихъ въ жизнь дѣтей: Th. Litt „Führen“ oder „Wachsenlassen“ (1929). См. также J. C o h n „Befreien und Binden“ (1926), также E d. K u r z „Moderne Erziehungsziele und der Katholizismus“ (1927).

чувствуютъ въ тѣхъ или иныхъ проявленіяхъ дѣтской души скрытую логику, скрытую напряженность ихъ внутренней жизни, — но сосредоточивая задачу воспитанія на развитіи периферіи души, мы словно хотимъ убѣжать отъ серьезныхъ задачъ, стоящихъ передъ нами. Можно сказать и больше. „Периферичность“ нашего воспитанія, его современныхъ формъ сама является часто источникомъ разнообразныхъ осложненій въ дѣтской душѣ. Очень многіе конфликты въ дѣтской душѣ создаются нами самими. Мы этого не замѣчаемъ, дѣти тоже забываютъ объ этомъ, но тѣ раны, тѣ внутренніе обвалы, которые совершаются въ юной душѣ, замираніе творческаго огня и переходъ на линіи банальности и обыденщины, — все это остается въ дѣтяхъ часто навсегда. Современная психопатологія, а за ней и современная криминологія побуждаютъ переносить именно на дѣтство возникновеніе тѣхъ внутреннихъ диссонансовъ, тѣхъ силъ саморазрушенія, вкуса къ извращеніямъ (конечно, не въ одной лишь сферѣ пола), тѣхъ надломовъ, которые изнутри губятъ душу. Нельзя игнорировать всего этого, нельзя не отдавать себя отчета въ томъ, что цѣлостность — столь излюбленная и дѣйствительно нужная намъ — заключается вовсе не въ „гармоническомъ“ развитіи души (т. е. ея периферіи!), а въ установленіи условій внутренняго равновѣсія, самообновленія души.

4. Величайшей загадкой и въ то же время важнейшей темой для воспитанія является начало свободы въ человѣкѣ. Это начало свободы таинственно и глубоко — тутъ дѣйствительно дѣло идетъ о центральной „тайнѣ“ (*mysterium libertatis*) въ человѣкѣ. Въ сознаніи этого современное воспитаніе хочетъ быть свободнымъ, хочетъ идти на встрѣчу свободѣ ребенка. Поскольку оно рѣшительно по-

рывается съ тѣмъ довольно безцеремоннымъ навязываніемъ дѣтямъ разныхъ требованій, правилъ, которое отличало воспитаніе прежняго времени, поскольку современное воспитаніе хочетъ быть внимательнымъ къ запросамъ и интересамъ ребенка, къ его внутреннему міру, къ его желанію самому опредѣлять свой путь, — оно угадываетъ величайшую правду о человѣкѣ, о дѣтской душѣ — правду о томъ, что все подлинное въ человѣкѣ можетъ быть только свободнымъ, идущимъ изнутри. Уваженіе къ дѣтской индивидуальности, признаніе права ребенка на то, чтобы итти „своимъ“ путемъ — имѣть свои вкусы и интересы, сознаніе того, что внутренняя динамика души противится всякому принужденію¹⁾ — все это настолько укрѣпляетъ идею свободы въ современной педагогикѣ, что внѣ ея нельзя и мыслить воспитанія. Но и диллическій, наивный взглядъ на свободу давно уже исчезъ²⁾; послѣ тѣхъ крайностей, въ какія вылилась идея свободнаго воспитанія у Толстого, вообще въ теченіи педагогическаго анархизма, тема свободы, оставаясь основной и неустранимой, раскрылась во всей ея загадочности. Что значитъ свобода въ дѣтской душѣ, каковы ея условія, каково мѣсто ея въ человѣкѣ? Идея свободы выражаетъ самое глубокое, самое индивидуальное, неразложимое въ человѣкѣ, въ ней есть не только отсвѣтъ абсолютнаго, что ее дѣлаетъ подлиннымъ божественнымъ даромъ, — въ ней есть что то

1) Въ этомъ отношеніи очень важно ученіе Бодуена о l'effort converti, превосходно истолкованное проф. Вышеславцевымъ въ его книгѣ „Этика преображеннаго эроса“. Для всего этого ученія необходимо считаться однако съ тѣми ограниченіями, которыя развивааетъ Феррьеръ въ своей книгѣ „Le progrès spirituel“ (Paris, 1927). См. также большую и цѣнную книгу Bouchet „L'individualisation dans l'enseignement“. Paris, 1933.

2) См. очень внимательный и подробный анализъ проблемы свободы въ воспитаніи у Гессена „Основы педагогики“.

призывное и преображающее. Свобода свѣтитъ чело-
вѣческой душѣ, не какъ реальность, не какъ данная
ей сила, но какъ возможность, какъ заданіе, — и
какъ разъ въ идеѣ свободы есть начало освобожденія
человѣка отъ власти природы, отъ своего прошлаго,
своихъ привычекъ и страстей. Свобода дана и
не дана. Еще Джонъ Ст. Милль признавалъ, что для
воспитанія необходимъ, какъ онъ говорилъ, „пред-
разсудокъ свободы“, — и тутъ есть то вѣчное,
что свобода не есть нѣчто изначально данное — ее
поистинѣ надъ „завоевывать“, ее нужно утверждать
и находить. Свобода связана въ насъ съ тѣмъ, что
духъ нашъ смотрится всегда въ безконечное¹⁾, томится
о немъ, — и это томленіе уже само по себѣ вноситъ
начало свободы. Въ сознаніи свободы раскрывается
впервые путь творчества; въ этомъ смыслѣ можно
сказать, что задача воспитанія въ томъ, чтобы зажечь
душу идеей свободы, привести къ свободѣ, взволно-
вать и вдохновить душу идеей свободы. Свобода не
дана, а задана — но не въ смыслѣ чего то надуманнаго
или выдуманнаго; она нужна душѣ, какъ живая
вода, сообщающая ей жизнь, дающая ей крылья.
Потому и бессмыслененъ педагогическій анархизмъ
или утвержденіе, что въ ребенкѣ есть свобода. Въ
воспитаніи дѣло идетъ объ „освобожденіи“²⁾, т. е. о
восхожденіи къ свободѣ. Однако это утвержденіе
не слѣдуетъ понимать такъ, что свобода въ ребенкѣ
лишь потенціальна: она есть и въ дѣтской душѣ, но

1) См. объ этомъ мой этюдъ „Объ образѣ Божиемъ въ чело-
вѣкѣ“. Православная Мысль, Вып. II.

2) См. объ этомъ прекрасныя страницы у Феррьера („Le pro-
grès spirituel“). Съ этимъ вопросомъ, въ его конкретной поста-
новкѣ, очень тѣсно связанъ вопросъ о значеніи „авторитета“ въ
воспитаніи. Въ этомъ пунктѣ мы очень расходимся съ като-
ликами, какъ въ пониманіи авторитета, такъ и въ раскрытіи
его функціи въ „освобожденіи“ ребенка. Объ этомъ всемъ см.
вторую часть настоящаго труда.

только она глубже сознанія, въ силу чего она имѣетъ иной смыслъ, чѣмъ свобода въ зрѣлой душѣ. Но воспитаніе работаетъ надъ эмпирической личностью, надъ той ея частью, которая связана съ міромъ вещественнымъ и социальнымъ; духовныя силы ребенка (въ томъ числѣ даръ свободы) создаютъ возможность и основу воспитанія, но они не создаются воспитаніемъ. Въ этомъ смыслѣ воспитаніе имѣетъ задачу помочь ребенку стать свободнымъ, обрѣсти свободу.

Но здѣсь то и встаетъ передъ нами вся трагическая особенность современнаго воспитанія. Оно вѣритъ въ свободу, потому что глубоко ощущаетъ ея основное значеніе въ судьбѣ человѣка; оно стремится „освободить“ дитя, т. е. дать ему силу самообладанія, возможности подыматься надъ случайными, периферическими желаніями, — оно, наконецъ, хочетъ сдѣлать свободу творческой. Но даръ свободы — великій, но и страшный даръ; безъ него не цвѣтетъ, не раскрывается личность, но въ свободѣ же источникъ всѣхъ трагедій, всѣхъ испытаній человѣка. Свобода ставитъ насъ неизмѣнно и неотвратно передъ дилеммой добра и зла — и какъ часто свобода, подлинная, глубокая, блестящая всѣми дарами человѣческой души — уводитъ насъ на путь зла и разрушенія — себя и другихъ! Если нельзя ставить задачей воспитанія развитіе начала личности внѣ связи съ сферой смысловъ, — то еще менѣе можно развивать свободу, не обезпечивая ея связи съ добромъ. А какъ это обезпечить? Въ томъ вѣдь и сущность свободы, что она не можетъ быть заранѣе опредѣлена въ своихъ актахъ: чѣмъ глубже наша душа, тѣмъ яснѣе выступаетъ въ ней ирраціональность свободы, ея хаотичность и аритмія.

Для педагогическаго сознанія все это ставитъ очень мучительный и роковой вопросъ. Внѣ разви-

тія свободы нѣтъ смысла въ воспитаніи, — оно превращается внѣ свободы въ дрессировку, въ подавленіе личности и униженіе ея. Но развивать свободу — не значитъ ли углублять въ дѣтяхъ право „выбора“, возможность ухода въ сторону зла? Не нужно быть придиричивымъ къ современности, чтобы признать, что современный человѣкъ не умѣетъ отстоять въ себѣ добро, что онъ чрезвычайно легко поддается соблазнамъ и искушеніямъ. Зло стало такимъ открытымъ, дерзкимъ и часто безнаказаннымъ въ современной жизни, что оно легко отстраняетъ добро въ душѣ. Нельзя уклониться отъ этой проблемы подъ тѣмъ предлогомъ, что каждый человѣкъ самъ отвѣтствененъ за себя, что наша задача только „поставить на ноги“ дитя, — а куда оно пойдетъ, ставъ на ноги, это ужъ не наша забота. Такая позиція не только недопустима, но она педагогически преступна: жизнь слишкомъ полна трагедій, силъ саморазрушенія, чтобы объ этомъ не думать. Идиллія въ этомъ вопросѣ недопустима — передъ дѣтьми слишкомъ рано обнажаются тайны жизни, слишкомъ рано открывается темная сторона ея.

5. Все это ставить очень остро и отвѣтственно вопросъ, отъ котораго не смѣетъ отвернуться педагогика, вопросъ о томъ — какъ обезпечить связь свободы и добра? Для педагога безспорна правда свободы, но несомнѣнно и то, что эта правда гибнетъ и топчется, когда свобода ведетъ къ злу. Какъ же обезпечить то, чтобы свобода внутренне и подлинно была связана съ добромъ? Какъ превратить начало свободы въ источникъ творчества, а не произвола, восхожденія къ добру, а не служенія злу? Свобода такъ часто переживается людьми, какъ бремя, — и не только въ наше время, когда индивидуумъ жаждетъ раствориться въ массѣ, въ коллективѣ и спѣшитъ отказаться отъ своей свободы.

Вся „тайна“ свободы въ ея странной антиномичности — въ ея глубокой связи съ самой основой личности и въ ея „неустроенности“, въ возможности срыва, ухода во власть страстей. Свобода больше смущаетъ, чѣмъ помогаетъ, больше обременяетъ, чѣмъ окрыляетъ: „благіе порывы“ такъ легко оказываются смятыми, безсильными, и лишь въ горькомъ раскаяніи послѣ совершеннаго грѣха сознаемъ мы всю реальность свободы, которая была въ насъ и которой мы все же не владѣли.

Въ свѣтѣ этого по новому освѣщаются тѣ задачи воспитанія, о которыхъ мы говорили выше. Устроение и развитіе периферіи души и наличность тяжелыхъ конфликтовъ въ глубинѣ подсознательнаго заставляють сомнѣваться въ томъ, что мы правильно понимаемъ задачи воспитанія. Но загадка свободы, ея правда и ея невмѣстимость, ея цѣнность и возможность зла черезъ свободу ставятъ еще болѣе серьезную и трудную проблему. Какъ связать въ душѣ ребенка даръ свободы съ добромъ? Какъ наполнить развитіе разныхъ силъ въ человѣкѣ глубокимъ смысломъ, связать душу съ міромъ цѣнностей — не минуя свободы, а черезъ свободу? Развитіе дара свободы въ ребенкѣ не можетъ быть понято формально, мы не можемъ уйти отъ отвѣтственности за то, станетъ ли даръ свободы источникомъ грѣха или проводникомъ правды.

Это есть великая проблема зла въ человѣкѣ — которая предстаетъ педагогическому сознанію, конечно, съ бѣльшей остротой и напряженностью, чѣмъ она ставится въ философіи, въ чистой этикѣ. Мы не только отвѣтственны за дитя, но еще въ бѣльшей степени вопросъ о злѣ стоитъ для насъ остро потому, что мы имѣемъ дѣло не съ человѣкомъ „вообще“, въ его отвлеченности, а съ живыми дѣтьми, благо и счастье которыхъ намъ дороже всего на

свѣтъ. Проблема воспитанія добра или направленія ребенка къ добру есть не частичная проблема воспитанія, а главная и основная проблема. Въ этой задачѣ мы становимся лицомъ къ лицу съ загадкой свободы, съ невозможностью принудительно привести дитя къ добру, съ мучительнымъ сознаниемъ того, что вся работа воспитанія можетъ быть сведена къ нулю этимъ началомъ свободы. Глубина свободы въ человѣкѣ, если угодно, мѣшаетъ воспитанію, но что бы мы ни говорили, нельзя воспитать къ добру какъ то помимо свободы и внѣ ея. Добро должно стать собственной, изнутри дорогой, свободно возлюбленной темой жизни для ребенка, — и то, что добро нельзя „вложить“, что никакія привычки, заученныя правила, устрашенія не могутъ превратить добро въ подлинную цѣль жизни — это превращаетъ ранѣе помянутыя цѣли воспитанія во что то бесконечно маленькое, вторичное. Есть какая то непобѣдимая пошлость въ томъ, чтобы въ воспитаніи забыть о центральности, существенности темы добра, чтобы ее отодвинуть куда то, сложить съ себя отвѣтственность за нее, предоставить ее „свободѣ“ ребенка и отказаться отъ того, чтобы „вести его“ къ добру. Когда такъ говорятъ о свободѣ, то въ сущности играютъ словами: вѣдь вся загадка свободы въ человѣкѣ въ томъ и состоитъ, что свобода не связана изнутри въ насъ съ добромъ¹⁾.

Можно было бы, конечно, отодвинуть проблему добра, освободить воспитаніе отъ задачи развитія добра въ душѣ ребенка. Такой аморализмъ въ педагогикѣ означалъ бы однако лишь отсутствіе въ насъ любви къ дѣтямъ, подлинной заботы о нихъ. Спорить о томъ, входитъ или не входитъ тема добра въ задачи воспитанія, не приходится — скорѣе надо

1) См. мой этюдъ „Даръ свободы“ (1933).

бояться того, что самую эту тему понимают, отдѣляя ее отъ начала свободы, сводятъ просто къ насажденію добрыхъ привычекъ, къ подавленію или ослабленію дурныхъ движеній души. Постановка вопросовъ т. наз. моральнаго воспитанія внѣ всей трагической темы свободы очень часто встрѣчается и въ современной педагогикѣ — и какъ разъ тамъ, гдѣ есть склонность къ педагогическому натурализму¹⁾. Трасцендентализмъ въ педагогикѣ свободенъ отъ этой ошибки, онъ отчетливо выдвигаетъ положеніе, что моральное воспитаніе есть воспитаніе къ свободѣ и черезъ свободу²⁾. Но отчетливая постановка этого вопроса выводитъ насъ далеко за предѣлы той остановки на периферіи души, которая такъ свойственна современной педагогикѣ. Не приспособленіе ребенка къ жизни, а развитіе въ немъ силъ добра, обезпеченіе связи добра и свободы должно составлять цѣль воспитанія: приспособленіе (функциональное, социальное и т. д.) къ жизни имѣетъ вѣдь чисто инструментальный характеръ. Добро въ душѣ не рождается ни отъ физическаго здоровья, ни отъ хорошихъ социальныхъ навыковъ, ни даже отъ развитія творческихъ силъ: оно свѣтитъ душѣ независимо отъ всего этого, оно также невыводимо изъ периферіи души, какъ нынѣ въ психологіи мышленія признается сознаніе идей (въ актахъ т. наз. идеаци) невыводимымъ изъ чувственнаго матеріала знанія.

6. Мы не разъ говорили о томъ, что одна изъ главныхъ задачъ педагогики — осмыслить и обосновать, можно сказать — „оправдать“ вѣру въ дѣтскую

1) Это можно между прочимъ прослѣдить въ воззрѣніяхъ Феррьера. Особенно поверхностно ставить проблемы моральнаго воспитанія Piaget (см. его книгу „Le développement morale de l'enfant“, а также статью въ сборникѣ „L'individualité“. Paris 1933).

2) См. книгу Гессена, также Kohn („Befreien und Binden“), Th. Litt „Führen oder Wachsenlassen“. 1929.

душу. Только та педагогическая система, въ которой получаетъ свой надлежащій смыслъ эта вѣра, правильно освѣщаетъ самую „суть“ воспитанія. Но въ свѣтъ всего сказаннаго выше обоснованіе вѣры въ дѣтскую душу, не отрицая значимости эмпирическихъ силъ, явно относится не къ нимъ. Дитя можетъ быть подготовленнымъ къ „техникѣ“ жизни, оно можетъ даже развить творческія силы въ себѣ, — но какъ все это будетъ связано съ добромъ? Есть ли вообще въ дѣтской душѣ нѣкій залогъ добра, на который можно было бы опереться въ стремленіи развить въ немъ волю къ добру и тѣмъ извнутри связать начало свободы съ добромъ? Если есть нѣкій „залогъ добра“, — не простая „категорія духа“, формально ставящая тему морали, но живое и подлинное приобщеніе къ Добру, какъ вѣчному началу, — то въ какомъ отношеніи оно стоитъ къ человеку, какъ его понимаетъ современная мысль? Намъ нужна вѣра въ дѣтскую душу, но ее нельзя объявлять „предразсудкомъ“ и въ то же время на нее опираться; намъ нужна вѣра въ человека, но она должна быть „bene fundata“, какъ говорилъ Лейбницъ.

Все воспитаніе водушевляется вѣрой въ возможность преображенія и просвѣтленія души человеческой, — но это предполагаетъ нѣкій „залогъ добра“, живущій въ душѣ независимо отъ естественной діалектики его жизни.

Новый свѣтъ, неизбежно осложняющій всю эту тему, бросаетъ на затронутый вопросъ то, что жизнь можетъ оборваться раньше, чѣмъ воспитаніе добьется своего. Смерть опрокидываетъ всякіе расчеты, но особенно бессмысленна и трагична она въ отношеніи къ тому духовному созрѣванію, какое идетъ въ человекѣ. Смерть принижаетъ человека, какъ торжество природы надъ нимъ, — и философія смерти какъ будто оправдываетъ натуралистическій подходъ къ

человѣку. Но бессмыслица смерти, возможность того что весь планъ воспитанія дѣтей въ одинъ моментъ теряетъ всякое значеніе, не можетъ зачеркнуть все же того болѣе глубокаго подхода къ человѣческой душѣ, о которомъ мы говорили выше. Мы сказали, что смерть „принижаетъ“ человѣка; да, — но и углубляетъ тайну его бытія, бросая новый свѣтъ на смыслъ жизни, на іерархію задачъ, разрѣшаемыхъ жизнью. Свѣтъ, идущій отъ смерти, не дѣлаетъ ли человѣка какъ разъ болѣе значительнымъ, чѣмъ мы склонны думать о немъ? Тема смерти настойчивѣе, чѣмъ что либо другое, ставитъ проблему отношенія къ вѣчности, — и та вѣра въ человѣка, которая сама освобождаетъ педагога отъ плѣна пустякамъ и мелочамъ жизни, здѣсь не получаетъ ли новый смыслъ? Тайна смерти не можетъ не тревожить педагогическое сознание, требуя такого подхода къ дѣтской душѣ, который не отмѣнялъ бы смысла въ нашей ежедневной работѣ съ дѣтьми. Передъ лицомъ смерти мысль о дѣтяхъ, забота о нихъ, проникновеніе въ глубину того, что въ нихъ совершается, ставитъ вопросъ о нахожденіи внутренней связи между воспитаніемъ къ жизни и „воспитаніемъ“ къ тому, что есть за смертию. Эта тема неустраима для педагогическаго сознанія. Нельзя дѣтей вести такъ, чтобы тема смерти была чистой бессмыслицей; въ нашей педагогической обращенности къ ребенку есть глубокое сознание ответственности, есть напряженность заботы о всѣхъ ступеняхъ и формахъ его бытія — и это одно не позволяетъ исключить тему смерти изъ педагогическихъ размышленій. Поскольку мы сознаемъ, что служеніе добру не ограничено законами жизни, не исчерпывается правилами жизни, поскольку мы приобщаемся началу вѣчности въ самой идеѣ добра, — постолько сама жизнь предстаетъ передъ нами, какъ неизслѣ-

димое сочетаніе вѣчнаго и преходящаго. Смерть не можетъ зачеркнуть того, что уже здѣсь сопряжено съ вѣчностью, — и это значитъ, что въ темѣ смерти углубляется, а не мѣняется перспектива воспитанія. Какъ лучи вѣчности пронизываютъ нашу жизнь и осмысливаютъ ее, такъ и воспитаніе должно связать требованія жизни съ законами вѣчности. Воспитаніе должно готовить къ жизни во времени, но и къ жизни въ вѣчности — къ жизни земной и къ жизни вѣчной.

Надо понять, что это все не риторика, не надуманное осложненіе педагогической мысли, а наоборотъ — неустрашимая тема ея. Надо понять, что связываніе въ воспитаніи проблемъ земной жизни съ темой вѣчности не вытекаетъ изъ религіознаго обоснованія, а наоборотъ его требуетъ. Потому и необходимо религіозно осмыслить вопросъ воспитанія, что есть смерть, есть неизбежный разрывъ въ движеніи души къ ея цѣлямъ. Какъ правильная философія жизни должна быть построена такъ, чтобы въ ней былъ данъ отвѣтъ на то, что есть смерть и куда ведетъ она насъ, такъ еще болѣе тема смерти должна быть связана съ философіей воспитанія. Если въ свѣтѣ смерти многое въ жизни открывается въ своей ничтожности и незначительности, если многое оказывается пустымъ и ненужнымъ, то еще болѣе ненужнымъ, обидно пустымъ можетъ оказаться въ свѣтѣ смерти многое изъ того, чѣмъ мы заняты въ воспитаніи¹⁾. Въ темѣ смерти все вообще свѣтится двойнымъ свѣтомъ — земного и вѣчнаго бы-

1) Это признають всѣ педагоги, стоящіе на религіозной точкѣ зрѣнія — даже въ скромной книгѣ протестанта Eberhard („Von der Arbeitsschule zur Lebensschule“, 1925) есть страницы, посвященныя этой темѣ (5—28) — не говоря о католической педагогикѣ. Лаическая педагогика, конечно, избѣгаетъ поставленной въ текстѣ темы о смерти.

тія, — въ ихъ взаимной связанности. Оставаясь въ условіяхъ земной жизни, мы вѣдь уже здѣсь живемъ въ вѣчности — такова основная интуиція религіознаго сознанія. И только въ этой интуиціи, въ этомъ сознаніи соединенности земного съ вѣчнымъ до конца раскрывается основной смыслъ нашей заботы о дѣтяхъ, нашей педагогической работы съ ними. Смыслъ воспитанія раскрывается для насъ въ свѣтѣ идеи спасенія — и то „благо“, какого мы, движимые педагогической заботой о дѣтяхъ, ищемъ для нихъ, есть частичное или всецѣлое благо спасенія¹⁾.

7. Воспитаніе въ послѣднемъ своемъ смыслѣ и должно ставить проблему спасенія — ставить ее болѣе даже остро и серьезно, чѣмъ въ другой постановкѣ ея. Родители и педагоги ищутъ для дѣтей всецѣлаго и всеохватывающаго блага, которое устранило бы отъ нихъ все, что можетъ ослабить или обезсилить ихъ. Мы ищемъ напр. для дѣтей физическаго здоровья, чтобы спасти ихъ отъ болѣзней и страданій; мы ищемъ развитія всѣхъ психическихъ силъ, чтобы избѣжать тѣхъ ущемленій души, тѣхъ неровностей и проваловъ, которые образуются при подавленіи какихъ либо склонностей. Мы задумываемся надъ всѣмъ тѣмъ, что вскрываетъ современная психопатологія и криминологія, чтобы спасти дѣтей отъ угнетенности, чтобы избавить ихъ отъ мучительныхъ диссонансовъ въ душѣ. Мы хотимъ воспитывать дѣтей къ свободѣ, чтобы спасти ихъ отъ тѣхъ катастрофъ, которыя неизбежны, когда сво-

1) Вотъ что пишетъ въ одномъ мѣстѣ Феррьеръ (op.-cit. P. 160): „педагоги должны — неожиданно для себя — признать, что древняя доктрина спасенія, какъ ее проповѣдуютъ религіи буддизма, іудаизма и особенно христіанства, далека отъ того, чтобы быть философскимъ мнѣніемъ: въ ней даны простыя и точныя указанія моральнаго и духовнаго возрожденія“. Въ системѣ Феррьера слова эти тоже довольно неожиданны, но тѣмъ болѣе они значительны.

бода души подавляется или стѣсняется. И мы хотимъ обезпечить связь души въ ея свободѣ, въ ея подлинной внутренней жизни — съ добромъ, чтобы спасти ее отъ подчиненія злу, отъ ухода въ тьму грѣха. Въ свѣтѣ раскаянія о содѣянныхъ грѣхахъ мы сознаемъ всю трагическую неустроенность чело-вѣка, все безсиліе свободы, всю власть искушеній — и всю правду и радость жизни въ добрѣ. А въ суровомъ свѣтѣ смерти мы не можемъ не глядѣть на жизнь, на ея содержаніе и пути съ точки зрѣнія вѣчной жизни.

Какъ спасти дитя отъ болѣзней, скованности законами физической, социальной, исторической жизни, какъ осмыслить задачи воспитанія въ свѣтѣ тѣхъ трагедій, какими полна жизнь, въ свѣтѣ смерти, обрывающей жизнь порой въ самомъ расцвѣтѣ ея? Можно вслѣдъ за Феррьеромъ признавать, что все въ чело-вѣкѣ держится его изначальной обращенностью къ духовному міру (*élan vital spirituel*), но изъ такой антропологіи нельзя объяснить тѣхъ обваловъ, которые такъ часто случаются въ душѣ, того непонятнаго влеченія ко злу, которое входитъ отравой въ душу и губить ея силы, нельзя понять, почему наличность *élan spirituel* не освобождаетъ никого отъ власти смерти. Проблемы воспитанія, если ихъ брать во всей сложности, во всей ихъ глубинѣ, стоятъ передъ нами, какъ неисполнимыя часто заданія, которыя не вмѣщаются въ тѣ ученія о чело-вѣкѣ, о его природѣ, какими мы обычно пользуемся. Темы воспитанія, какъ они ставятся нашей любовью къ дѣтямъ, нашей заботой объ ихъ благѣ, какъ то странно несоизмѣримы съ современной антропологіей. Если есть въ чело-вѣкѣ *élan spirituel*, которое есть „самъ Богъ въ насъ“¹⁾, какъ понять скован-

1) Ferrière Op. cit. P. 197, 320—4.

ность этой духовной силы природой, психическими тренингами, зломъ? Если въ человѣкѣ есть даръ свободы, право самоутвержденія, отчего свобода не связана изнутри съ добромъ? Откуда въ человѣкѣ влеченіе ко злу рядомъ съ подлинной любовью къ добру? Все это требуетъ иного пониманія человѣка, чѣмъ мы его имѣемъ нынѣ, — и это иное пониманіе найдемъ мы лишь въ той антропологіи, какую развило христіанство. Въ свѣтѣ христіанской антропологіи основные вопросы воспитанія получаютъ новое освѣщеніе, получаютъ иной смыслъ, чѣмъ обычно мы видимъ въ нихъ. Самая задача воспитанія въ свѣтѣ христіанской антропологіи освобождается отъ той поверхностности, которая присуща самымъ лучшимъ теченіямъ современной педагогики, занятой часто по истинѣ пустяками и проходящей мимо основныхъ и страшныхъ проблемъ жизни. Вѣра въ дѣтскую душу, какъ основа и „оправданіе“ всего воспитанія, надлежаче осмысливается лишь въ томъ ученіи о человѣкѣ, какое развиваетъ христіанство.

ГЛАВА II.

ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ.

1. Основы христианской антропологии, христианского учения о человеке были намечены и развиты Отцами Церкви, исходившими изъ библейской антропологии, изъ новозавѣтнаго учения о человеке. Однако Отцы Церкви останавливались лишь на самыхъ основныхъ вопросахъ антропологии; въ отдѣльныхъ сторонахъ ихъ учения сказывалось сильное вліяніе греческой философіи — въ особенности стоицизма ¹⁾. Основнымъ вѣдомствомъ святоотеческаго богословія была разработка догматическихъ вопросовъ, — и лишь въ связи съ догматическими темами затрагивались вопросы антропологии. Эти вопросы однако оказались въ дальнѣйшемъ настолько важными и существенными, что то или иное рѣшеніе ихъ имѣло огромное вліяніе на развитіе христианскаго міровоззрѣнія. Достаточно указать на то, что антропология

¹⁾ См. обзоръ развитія христианской антропологии въ тщательно написанной книгѣ Н. Wh. Robinson „The Christian Doctrine of Man“ (Edinburgh, 1920). Очеркъ библейской антропологии данъ въ извѣстной книгѣ Delitsch (у меня подъ руками англійское изданіе „A System of Biblical Psychology“. Edinbourg 1875) На русскомъ языкѣ см. книгу Давыденко „Святоотеческое ученіе о душѣ“ (1909).

Лютера и Кальвина стоитъ въ центрѣ ихъ системъ¹⁾. Въ европейской философіи проблемы антропологии привлекаютъ къ себѣ тоже чрезвычайное вниманіе — особенно въ новой²⁾ и новѣйшей³⁾ философіи. Развитіе психологии и естествознанія въ XIX и XX оказало, какъ это вполне понятно, огромное вліяніе на развитіе антропологии. Но основы антропологии, заложенныя Отцами Церкви, остаются незыблемыми и нынѣ; за послѣднее время происходитъ несомнѣнное возвращеніе именно къ христіанской антропологии — и различные авторы стремятся представить въ органическомъ синтезѣ данныя современной науки и современной философіи подъ угломъ зрѣнія христіанскаго ученія о человѣкѣ⁴⁾. Работа эта больше намѣчена, чѣмъ исполнена, — и это, конечно, связано съ тѣмъ, что въ современной наукѣ (особенно психологии) и въ современной философіи мы проходимъ сейчасъ періодъ „ревізiонизма“. Въ дальнѣйшемъ я даю очеркъ христіанской антропологии, какъ его слѣдуетъ строить, съ моей личной точки

1) См. Robinson (Op. Cit. 215—228.)

2) См. книгу Dilthey. „Die Function der Anthropologie in d. Kultur 16. u. 17. Jahrh.“

3) См. интересную книгу Fr. Giese. „Der romantische Charakter“, гдѣ изучена антропология нѣмецкихъ романтиковъ.

4) Укажу лишь на самыя важныя и цѣнныя книги: M. Scheler. „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (1928). P. Wust. „Dialektik des Geistes“ (1928) B ain val. „Nature et surnaturel“. Brunner. „Gott und Mensch“. Христіанской является и упомянутая не разъ книга Феррьера (Le progrès spirituel), несмотря на богословскую шаткость его позиціи (склонность къ пантеистическому мистицизму). Русская литература богата трудами первостепенной цѣнности: Несмѣловъ. „Наука о человѣкѣ“. кн. II. Флоренскій. „Столпъ и утвержденіе истины“. О. С. Булгаковъ. Свѣтъ Невечерній, въ особенности новая книга „Агнецъ Божій“, а также другія богословскія соичненія, Бердяевъ. „О назначеніи человѣка“. См. также много важнаго и цѣннаго матеріала въ книгѣ Б. П. Вышеславцева. „Этика преображеннаго эроса“, а также этюдъ „Сердце“.

зрѣнія, въ свѣтѣ православнаго сознанія и современной науки и философіи. Въ краткомъ очеркѣ я не могу, къ сожалѣнію, развить въ достаточной полнотѣ основаній, побуждающихъ меня въ различныхъ пунктахъ къ тому построенію, которое я развиваю: цѣль книги не позволяетъ мнѣ обосновать мои взгляды съ той полнотой и основательностью, какой требуетъ трудность основной темы.

2. Въ основѣ христіанской антропологіи, какъ ея центральная и основная идея, лежитъ ученіе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ. Невѣрно включать въ основы христіанской антропологіи также и ученіе о грѣхѣ — это есть дополнительная, но не основная христіанская идея о человѣкѣ. Безъ ученія о первородномъ грѣхѣ нельзя, конечно, понять человѣка въ его реальной жизни, въ его судьбѣ, но откровеніе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ есть главное и основное въ христіанской антропологіи. Въ католической же и протестантской догматикѣ дѣлается кардинальная ошибка въ антропологіи — именно въ томъ, что ученіе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ не только ставится въ томъ же планѣ, что и ученіе о первородномъ грѣхѣ, но и отодвигается, по существу, въ тѣнь¹⁾. Такъ, въ католической догматикѣ, чтобы достаточно подчеркнуть ученіе о первородномъ грѣхѣ, развилось такое ученіе о первозданномъ человѣкѣ, которое по существу умаляетъ и ослабляетъ значеніе образа Божія въ человѣкѣ. Грѣховность, конечно, проникла въ весь составъ человѣка, во всѣ его функціи, отчего создалась въ человѣкѣ, въ его глубинѣ коренная двойственность (см. объ этомъ ниже), — иначе говоря, добро въ человѣкѣ такъ неизслѣдимо сплелось со зломъ, какъ

1) См. характерныя и яркія страницы у Бруннера въ его этюдѣ „Die biblische Psychologie“ (Gott und Mensch).

это рассказано въ одной изъ самыхъ глубокихъ по своему смыслу притчъ Господнихъ — о пшеницѣ и плевелахъ (Матѣ. 13, 24—30). Но эту пронизанность всего состава человѣка началомъ грѣха (не устраняющую таковой же силы добра) католическая догматика признаетъ за всю истину о ествѣ человѣка, а его первозданную чистоту объясняетъ особымъ дѣйствіемъ благодати Божіей, каковая отдалилась отъ человѣчества послѣ грѣхопаденія¹⁾. Въ протестантизмѣ ученіе о грѣховности природы человѣка выразилось еще рѣзче, затмивъ совершенно ученіе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ. Въ православномъ же сознаніи вся важность и существенность ученія о грѣхопаденіи не закрываетъ того, что истина о „естествѣ“ человѣка открыта прежде всего въ ученіи объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ. Какъ сочетать это ученіе съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ въ свѣтѣ православной антропологии, будетъ показано дальше. Обращу лишь вниманіе на то, что въ системѣ антропологии и метафизики этотъ вопросъ о метафизичности добра и надъэмпиричности зла (см. ниже) въ человѣкѣ и мірѣ имѣетъ столь основное значеніе, что отсюда идутъ основныя различія въ крупнѣйшихъ метафизическихъ системахъ. Въ частности современный натурализмъ имѣетъ наиболѣе слабое и уязвимое мѣсто именно въ ученіи о коренной (хотя и не изначальной) двойственности въ человѣкѣ.

Православное сознаніе исходитъ по существу въ пониманіи человѣка изъ глубокаго чувства его цѣнности. Радость о человѣкѣ, живое ощущеніе образа Божія въ немъ, благословеніе бытію, въ немъ открывающемуся — это пасхальное воспріятіе свѣта

1) См. разборъ этого ученія въ книгѣ прот. С. Булгакова „Купина Неопалимая“.

и добра въ человѣкѣ въ Православіи такъ сильно, что въ немъ тонетъ даже грѣхъ и ложь. Преп. Серафимъ ничѣмъ такъ не выразилъ нашего чувства о человѣкѣ, ни въ чемъ такъ не раскрылъ вершину православнаго отношенія къ человѣку (а черезъ него и къ міру), какъ тѣмъ, что встрѣчалъ каждаго человѣка восклицаніемъ: „радость моя!“ Оттого самая „сущность“ православнаго чувства міра есть нѣкое „веселіе духовное“, идущее отъ живаго, непобѣдимаго, свѣтлаго воспріятія всего міра и особенно человѣка въ лучахъ Божіихъ. Отсюда любовь и къ грѣшнымъ людямъ, какое то отсутствіе того законническаго трепета передъ судомъ Божиимъ, которое такъ сильно напр. въ протестантизмѣ и такъ безконечно чуждо намъ. Это не значить, что мы сентиментальны или не сознаемъ мерзость грѣха, — но видѣніе грѣха въ человѣкѣ не есть духовное воспріятіе основной тайны его. Радость о человѣкѣ есть основа непоколебимой вѣры въ него — и какъ бы ни палъ человѣкъ, до какихъ бы предѣловъ ни доходила въ немъ мерзость, мы не имѣемъ отвращенія къ нему, а плачемъ и скорбимъ о томъ, что погубилъ себя человѣкъ, — и все ждемъ, что онъ станетъ инымъ. Эта безграничная вѣра въ человѣка, это чувство, что ничто не можетъ окончательно зачеркнуть образъ Божій въ человѣкѣ, это твердое исповѣданіе того, что никому никогда не растратить того сокровища, какое заключилъ Господь въ душу нашу — это есть та самая надежда, о которой написалъ свои замѣчательныя слова Ап. Павелъ, что она „есть для души какъ бы якорь безопасный и крѣпкій и входитъ во внутреннѣйшее за завѣсу“ (Евр. 6, 19) Вѣра въ человѣка поистинѣ входитъ внутрь человѣка, за ту завѣсу, которая соткана его тьмой и грѣхомъ, и тамъ она видитъ нерастроченныя силы, данныя Богомъ каждому, — и отъ этого видѣнія питается и живетъ

и любовь къ челоѣку и свѣтлый взглядъ на него.

Это и есть главное откровеніе о челоѣкѣ, какъ мы его носимъ въ себѣ, это есть главное, чему научилъ насъ Христосъ. Со всей силой своей оно живетъ и дѣйствуетъ въ насъ въ свѣтѣ пасхальныхъ откровеній, которыя раскрываютъ предѣльную глубину въ тайнѣ жизни, но въ свѣтѣ пасхальномъ все свѣтится намъ и въ мірѣ. Есть и грѣхъ въ мірѣ, есть зло, есть страшныя, темныя силы, — но еще больше есть иное — есть свѣтъ, который не можетъ объять никакая тѣма, на всемъ есть сіяніе Божіе, которое въ челоѣкѣ остается, сколько бы ни падалъ онъ. Безпредѣльна наша мерзость — но еще непредѣльнѣе свѣтъ и правда, данная Господомъ каждой душѣ, приходящей въ міръ. Страшна и таинственна трагедія жизни, роковыя силы сгущаются надъ ней — но не могутъ они уничтожить, зачеркнуть то, что живетъ въ глубинѣ челоѣка — скрыто, неизгладимо: „объ одномъ часѣ“ раскаянія разбойника на крестѣ совершилось его спасеніе, ибо омытая слезами покаянія душа становится вновь чиста и свѣтла, какой она вступала въ міръ.

Это есть главная правда, главное откровеніе о челоѣкѣ, какъ его знаетъ православное сознаніе. Поскольку зримъ мы челоѣка „въ свѣтѣ Христовомъ“, — за его недостатками, грѣхами, за его ограниченностью и слабостью открывается основная правда о челоѣкѣ, которую нужно всегда держать въ сознаніи, чтобы христіански понимать челоѣка. Въ дѣтяхъ это сіяніе образа Божія, эта красота души еще не закрыта отъ насъ такъ, какъ закрыта она во взрослыхъ людяхъ — и слова Спасителя о томъ, что нельзя войти въ Царство Божіе не ставши „какъ дитя“ — получаютъ еще новый смыслъ: нельзя въ людяхъ увидѣть отсвѣтъ Цар-

ства Божія, если не доберемся до той глубины, въ которой люди близки дѣтямъ. Надо отбросить всю периферію души, часто мрачную, пошлую, непріемлемую, надо добраться до образа Божія, — и тогда видится намъ человѣкъ въ новомъ свѣтѣ.

3. Христіанство принесло вѣсть о спасеніи людей, но оно научило и иначе глядѣть на человѣка, оно научило въ тайнѣ христовой любви проникать въ ту глубину, гдѣ нерастраченнымъ, хотя и закрытымъ сіяетъ образъ Божій въ человѣкѣ. Это сіяніе не иное, чѣмъ все свѣтлое и доброе во всемъ мірѣ — и есть здѣсь нѣкая загадка, которую призвано разрѣшить ученіе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ. Что значитъ эта существенная близость сіянія образа Божія въ человѣкѣ и свѣта и нѣкоего отблеска славы Божіей во всемъ мірѣ — если какъ разъ въ образѣ Божіемъ отличенъ человѣкъ отъ всей природы? Но правильное ученіе о человѣкѣ должно истолковать и то, что человѣчество въ цѣломъ, при всей существенности и силѣ различій между людьми, едино именно въ свѣтѣ идеи образа Божія. Развѣ однако образъ Божій не есть послѣдняя глубина индивидуальности и своеобразія, единичности, изнутри опредѣляющей незамѣнимость и значеніе каждаго человѣка? Какъ же эта сила своеобразія, исходящая отъ образа Божія, сочетается съ единствомъ всѣхъ людей какъ разъ именно въ ихъ лучшемъ, подлинномъ и чистомъ? Ученіе объ образѣ Божіемъ призвано раскрыть единство человека и міра, единство человека и человечества въ самой сердцевинѣ души. Но что особенно трудно и существенно — это то, что ученіе о свѣтѣ и правдѣ въ человѣкѣ должно быть понято такъ, чтобы была учтена и вся сила и глубина грѣха въ человѣкѣ. Основное воспріятіе человека должно быть какъ бы „оправдано“ передъ лицомъ всего

темнаго, лукаваго, грѣховнаго, что тоже глубоко въ челоѣкѣ. Такова проблематика идеи образа Божія.

Въ раскрытіи этой идеи необходимо на первый планъ выдвинуть, какъ основное выраженіе образа Божія въ насъ¹⁾, — начало „личности“. Всѣ трудности въ истолкованіи христіанскаго ученія о челоѣкѣ связаны какъ разъ съ недостаточной уясненностью понятія личности, свидѣтельствомъ чего является тотъ поразительный фактъ, что въ исторіи европейской философіи такъ слабо представлены системы персонализма, что мотивы имперсонализма, нечувствіе всей силы и глубины начала личности такъ сильны въ философіи христіанскихъ народовъ.

В. Штернь предложилъ различать понятія Person (что мы будемъ переводить „существо“) отъ Persönlichkeit (что и есть собственно „личность“). Понятіе Person — понятіе живаго существа, отстаивающаго себя въ своемъ бытіи — примѣнно не только къ животнымъ, но даже къ растеніямъ. Здѣсь существенно не только „автотелія“, какъ выражается В. Штернь, но и то, что всѣ живыя существа обнаруживаютъ — особенно въ высшихъ формахъ — способность приспособленія къ окружающей средѣ, способность приспособлять среду къ своимъ потребностямъ. Но только въ челоѣкѣ имѣетъ мѣсто самосознаніе, и это какъ разъ и является основнымъ признакомъ „личности“ въ челоѣкѣ. Челоѣкъ, подобно всѣмъ живымъ существамъ, борется за свое бытіе, приспособляется и приспособляетъ къ себѣ среду, сознаетъ то, что вокругъ него,

1) Обзоръ ученія св. Отцовъ объ образѣ Божіемъ см. въ книгѣ проф. Серебrenикова „Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія въ связи съ христіанскимъ ученіемъ объ образѣ Божіемъ“ (1892).

изобрѣтаетъ орудія и подчиняетъ себѣ силы природы, — все это можетъ быть и въ другихъ высшихъ существахъ. Но только въ человѣкѣ есть самосознаніе — и не въ томъ лишь смыслѣ, что человѣкъ видитъ себя, но и въ томъ, что онъ открываетъ въ себѣ глубину неизслѣдимую, находитъ въ себѣ цѣлый міръ. Самосознаніе имѣетъ своимъ объектомъ именно эту глубину и неисчерпаемость жизни внутри человѣка — и потому самосознаніе есть въ то же время сознаніе своего единства, своего „я“, своего своеобразія, отдѣльности. Здѣсь же вспыхиваетъ и сознаніе своего противостоянія другимъ людямъ, міру, даже Богу — въ глубинѣ себя человѣкъ находитъ не только внутренній міръ, не только одно и то же „я“, но и силу противостоянія всему, что не есть личность, силу свободы. Здѣсь открывается какая то черта абсолютности я, во всякомъ случаѣ какой то отсвѣтъ Абсолюта — именно въ этой возможности противопоставлять себя всему, что не есть „я“.

Однако этотъ „отсвѣтъ“ Абсолюта есть только „моментъ“, особая черта личности, какъ она раскрывается въ насъ. Изъ глубины нашей рождается идея свободы и замысль „самоутвержденія“, а опытъ жизни учитъ тому, что мы ограничены со всѣхъ сторонъ. Начало личности не разворачивается въ насъ во всей полнотѣ того, что ей дано, — начало личности въ насъ неполно и ограничено, и здѣсь встаетъ первая загадка въ личности, которая требуетъ включенія ея въ систему тварнаго міра. Какъ возможно это сочетаніе тварности и личности въ человѣкѣ? То, что человѣкъ есть „тварная личность“, въ этомъ есть глубокое противорѣчіе, странная одновременная сопринадлежность человѣка міру тварному и міру Абсолютному. По существу, понятіе личности завершается для насъ именно въ

идеѣ Абсолютной Личности, т. е. въ идеѣ Бога¹⁾, какъ самосущаго Существа, ничѣмъ не обусловленнаго и ни отъ чего не происходящаго. Въ человѣкѣ же начало личности предстаетъ настолько умаленнымъ и ограниченнымъ, настолько „стѣсненнымъ“ и ослабленнымъ, что возникаетъ даже вопросъ, можно ли понятіе личности законно примѣнять къ человѣку, т. е. можно ли примѣнять его къ тварному существу? Тварность человѣка, его включенность въ потокъ „быванія“, говоря терминологіей Платона, трудно соединимы съ тѣмъ откровеніемъ о человѣкѣ, которое дается въ фактѣ самосознанія. Пусть наше самосознаніе охватываетъ лишь малую часть того, что заключено въ глубинѣ человѣка, но слабое мерцаніе свѣта самосознанія есть не только чудо, не только загадка, — но оно иноприродно тварному бытію, какъ таковому. Оно не есть продуктъ природы, его никакъ нельзя вывести „снизу“, въ порядкѣ генетической эволюціи психики; самосознаніе не рождается изъ нѣдръ сознанія, изъ нѣдръ жизни, а приходитъ откуда то „сверху“ — т. е. отъ Бога. Ничто такъ не свидѣтельствуетъ о сверхприродности въ человѣкѣ, о невыводимомъ изъ природы „образѣ“ Божіемъ въ человѣкѣ, какъ этотъ свѣтъ самосознанія²⁾.

1) Въ Богѣ, какъ Абсолютѣ, начало личности раскрывается „діалектически“ въ Св. Троицѣ. Если бы это не было дано намъ въ откровеніи, то мы никогда бы не вышли изъ тѣхъ трудностей, какія таитъ въ себѣ понятіе Бога, какъ Личности. См. объ этомъ „Главы о Троичности“ прот. С. Булгакова (Православная Мысль, Вып. II).

2) Вундтъ широко использовалъ ученіе о томъ, что психическое бытіе дано намъ „непосредственно“ въ нашемъ сознаніи. Но эта „непосредственность“ есть не что иное, какъ приматъ самосознанія въ человѣческой психикѣ (въ человѣкѣ сознаніе зарождается въ лонѣ самосознанія), — но нѣтъ никакихъ основаній усваивать эту непосредственную самоданность напр. животной психикѣ.

Самосознаніе — какъ это уже предугадываль, хотя и раскрываль чисто формально Аристотель въ своемъ ученіи о Богѣ — есть функція духа. Понятіе духовности, конечно, шире понятія самосознанія, но конституирующій моментъ духовности и есть самосознаніе. Антиномія, о которой говорили мы выше, можетъ быть выражена поэтому, какъ антиномія понятія „тварнаго духа“. Все тварное включено въ порядокъ природы, начало же духовности не объемлется „порядкомъ природы“, отъ него независимо, невыводимо. Духовное начало не можетъ быть мыслимо безличнымъ¹⁾, оно можетъ быть только личнымъ бытіемъ. Но въ человѣкѣ начало личности сопряжено съ его включенностью въ порядокъ тварнаго бытія; антиномія здѣсь въ томъ, что въ тварномъ бытіи нѣтъ, по существу, мѣста для „самополаганія“, для „самоданности“, — а въ началѣ личности эта „самоданность“ можетъ быть отчетливо мыслима, лишь какъ „самосущее“ бытіе. Понятіе личности въ строгомъ смыслѣ должно быть абсолютнымъ; какъ же возможно въ такомъ случаѣ вмѣщеніе личности въ тварное бытіе, какъ возможна духовная жизнь въ предѣлахъ этого тварнаго бытія?

Изъ этой антиноміи мысль движется либо къ тому, что пытается вывести начало личности изъ порядка природы, либо просто констатируетъ фактъ антиноміи, не берясь его разрѣшить. Первымъ путемъ идутъ разнообразныя построенія натурализма, вторымъ — тѣ или иныя варіаціи трансцендентализма. Можно мыслить и третій путь — метафизическаго индивидуализма, т. е. учить объ абсолютности чело-

1) Въ признаніи безличнаго духовнаго бытія и состояла ошибка Платона (какъ это хорошо подчеркнул кн. С. Трубецкой). „Идей“ либо суть мысли Бога, либо они суть „субъекты“ (монады въ смыслѣ Лейбница).

ческой личности (въ ея основѣ), но это учение¹⁾ такъ мало можетъ быть удержано, что оно не привлекаетъ къ себѣ большого вниманія.

Что касается различныхъ попытокъ вывести начало личности изъ эволюціи психики, то послѣ грубыхъ построеній Рибо, очень типичныхъ для современной психопатологіи²⁾, въ наше время очень модно привлеченіе социальной психологіи къ объясненію личности³⁾. На этомъ пути были достигнуты интересныя построенія, но всѣ они заключаютъ въ себѣ *petitio principii*, т. е. исходятъ въ своихъ изслѣдованіяхъ изъ того, что какъ разъ нужно изслѣдовать. Начало личности непроизводно, невыводимо; если эмпирическое „я“, какъ центръ нашего эмпирическаго самосознанія, безспорно „питается“ изъ социальнаго опыта, то самое возникновеніе эмпирическаго „я“, предполагаетъ болѣе глубокое „я“ — данное въ непосредственномъ самосознаніи до всякаго опыта. Необходимо различать это глубокое „я“, какъ лоно самосознанія, какъ центръ духовной жизни, какъ непроизводный факторъ самовидѣнія, — и эмпирическое „я“⁴⁾. Само единство нашего эмпирическаго я не можетъ быть только „функциональнымъ“, какъ то полагалъ Джемсъ; эмпири-

1) Наиболее интересную форму метафизическаго индивидуализма развилъ Фихте младшій; другія формы плюрализма менѣе цѣнны.

2) См. критику этихъ теорій въ моей книгѣ „Проблема психической причинности“ стр. 337—352. См. также этюдъ Ch. Blondel „La personnalité“ въ *Traité de Psychologie* (подъ ред. G. Dumas V. II P, 522—572). Очень типична новая книга Wallop „Les origines du caractère chez l'enfant“. Paris, 1934.

3) Впервые эту теорію развилъ Болдвинъ (см. объ этомъ мою „Психологію дѣтства“). Ея различные варианты можно найти у Ch. Blondel, а также особенно у Piaget (см. сборникъ „L'individualité“. Paris 1933.)

4) См. къ этому очень интересную книгу Johann Volkelt „Das Problem d. Individualität“ (1928).

ческое „я“ не только есть проявление личности (понятой здѣсь какъ болѣе глубокая реальность), но въ немъ возможны „кризисы“, возможно „расщепленіе“ эмпирическаго я, при одной однако „странности“ — всѣ различные циклы переживаній центрируются вокругъ своего „я“. Какъ говоритъ Эстеррейхъ¹⁾, „душевныя состоянія внѣ категоріи я не существуютъ“. Эмпирическое я стоитъ въ очень опредѣленномъ отношеніи къ „реальному“ я, къ духовной глубинѣ личности; попытки мыслить это отношеніе двухъ слоевъ въ личности не какъ неразрывно-неповторимое ведетъ къ ошибкамъ антропософіи съ его ученіемъ о перевоплощеніи²⁾.

4. Личность въ человѣкѣ ограничена его включенностью въ природу, но въ самомъ человѣкѣ все личностно. Этотъ тезисъ, очень убѣдительно развитой В. Штерномъ, означаетъ, что начало личности проникаетъ собой все существо человѣка, а не находится какъ то рядомъ съ нимъ. Поскольку начало личности существенно связано съ самосознаніемъ, съ духовной сферой въ человѣкѣ, мы принуждены вернуться къ трихотоміи, т. е. къ различенію въ человѣкѣ трехъ его сторонъ — духа, души и тѣла. Къ трихотоміи склоняется вся современная психологія, поскольку тема духа все серьезнѣе ставится въ ней. Но самымъ различеніемъ трехъ сферъ въ человѣкѣ ставится отвѣтственный вопросъ объ ихъ взаимосоотношеніи, — и на этотъ вопросъ христіанская антропология можетъ дать лишь одинъ отвѣтъ — въ ученіи объ іерархической конституціи человѣка. Необходимо однако имѣть въ виду,

1) Oesterreich „Phänomologie des Ich“ (т. наз. деперсонализациа не есть ichlose Zustand. S. 323).

2) См. ниже экскурсъ объ антропологии въ антропософской системѣ. См. также сборникъ о перевоплощеніи, выходящій въ изданіи YMCA-Press.

что та трихотомія, которую мы здѣсь выдвигаемъ, настолько не совпадаетъ съ традиціонной¹⁾, что мы просимъ читателя не привносить въ нашу терминологию прежнихъ ассоціацій. Начало духовности въ человѣкѣ не есть отдѣльная сфера, не есть нѣкая особая и обособленная жизнь, а есть творческая сила, энтелехійно пронизывающая собой всю жизнь человѣка (и души и тѣла) и опредѣляющая новое „качество“ жизни. Начало духовности есть поэтому начало цѣльности и органической іерархичности въ человѣкѣ, — и если это недостаточно выражено въ реальномъ бытіи человѣка, то это означаетъ нѣкую связанность духовности въ человѣкѣ, нѣкую существенную „неустроенность“ духа, которую мы позже осмыслимъ, какъ то самое, что на религіозномъ языкѣ называется грѣхомъ. Сейчасъ намъ существенно подчеркнуть, что начало духовности мыслится нами, не какъ особая надпсихофизическая жизнь, а какъ основная жизнь въ человѣкѣ, проводниками которой во-внѣ и является психическая и физическая сфера. Поэтому въ человѣкѣ все и лично, что все цѣлостно и въ своей цѣлостности неповторимо и абсолютно единично.

Но именно эта цѣлостность, эта нерасторжимо единичная связность духовной стороны съ психофизической жизнью осмысливается до конца лишь

1) Дихотомія и трихотомія не исключаютъ другъ друга. Различая въ человѣкѣ „духовную“ и „природную“ сферу, мы принимаемъ ту самую дихотомію, которая идетъ еще отъ Платона и въ этомъ смыслѣ раздѣляется огромнымъ большинствомъ философовъ. Но въ „природѣ“ человѣка психическая и физическая сфера должны быть тоже различаемы. Дихотомія правильна, если она имѣетъ въ виду различіе духа и „природы“ — но въ такомъ трактованіи ускользаетъ своеобразие психики. О послѣднемъ см. мою книгу „Проблема психической причинности“.

въ понятіи іерархической конституціи человѣка. Какъ въ организмѣ единство жизни не устраняетъ іерархичности въ значеніи отдѣльныхъ органовъ и какъ разъ опосредствуется этой іерархичностью, такъ и въ человѣкѣ цѣлостность его жизни опосредствуется іерархичностью его конституціи¹⁾. Эта іерархичность состоитъ въ приматѣ духовнаго начала, т. е. въ дѣйственной соотнесенности всей жизни человѣка съ его духовнымъ началомъ²⁾. Все въ человѣкѣ потому и лично, что все соотнесено къ духовному началу, что человѣкъ всегда и во всемъ духовенъ. Эта духовность не „самосушая“, она загадочно сочетается съ ея тварностью, но все же она есть средоточіе, живая сердцевина человѣка, истинный центръ („реальное я“), основа индивидуальности человѣка, метафизическое его ядро. Приматъ духовнаго начала, конечно, не подавляетъ психофизической жизни нашей, не устраняетъ даже ея собственной закономерности. Изъ того, что психика и тѣлесная сфера служатъ проводникомъ и выраженіемъ духовнаго начала, не слѣдуетъ, конечно,

1) См. мой этюдъ „Объ іерархическомъ строѣ души“ (Труды Нар. Унив. въ Прагѣ, т. IV).

2) Здѣсь мы совершенно расходимся съ пониманіемъ человѣка въ католической догматикѣ. Если взять напр. огромный трудъ Scheeben („Lehrb. d. kath. Dogmatik“ В. II. 1925), то въ немъ мы тоже встрѣтимъ ученіе о цѣлостности человѣка, о взаимной взаимопронизанности духа и „природы“ въ человѣкѣ (S. 148 ff), но эта цѣлостность заключается въ иномъ — въ приматѣ психотѣлесной природы, создающей дефектность духа (*infirmitas mentis*), „удобопревратность“ и склонность ко злу (S. 216—298). Это все не есть слѣдствіе грѣхопаденія по католическому воззрѣнію, а наоборотъ, обнажаетъ „естество“ человѣка. Въ своемъ „естествѣ“ человѣкъ не духовенъ, а есть *homo animalis* (S. 227). Образъ Божій въ тварномъ существѣ не можетъ раскрыться въ полнотѣ (S. 233): „das Bild Gottes im Menschen ist von Natur sehr unvollkommen“. — Католическая педагогика естественно стоитъ на той же точкѣ зрѣнія. См. Bopp: „Die erzieherischen Eigenwerte d. kathol. Kirche“ (1928) S. 132 ff.

что у нихъ нѣтъ своей собственной жизни. Эта собственная ихъ жизнь не только соотнесена всегда къ началу духовности, но она можетъ и подчинять его себѣ, въ чемъ проявляется уже плѣненность духа влеченіями психофизическаго характера. Это еще не грѣхъ даже, но уже возможность его; во всякомъ случаѣ, при наличности примата духовной жизни несомнѣнна возможность плѣненія духа низшими силами. Этимъ создается возможность двухъ направленій въ духовной жизни — возможна въ насъ „свѣтлая“, но возможна и „темная“ духовность. Мы займемся позже уточненіемъ этого чрезвычайно важнаго различенія, сейчасъ же имѣемъ въ виду подчеркнуть, что плѣненность духа низшими влеченіями только и возможна въ силу цѣлостности человѣка, въ частности въ силу іерархичности его строенія, не дающей возможности для духовной стороны оставаться „чистой“ при развитіи въ человѣкѣ его чувственной стороны. Если духу принадлежитъ основное значеніе въ человѣкѣ, то это, не устраняя постоянной и неустранимой духовности въ человѣкѣ, не означаетъ, что духъ владычествуетъ въ жизни человѣка. И тогда, когда духъ нашъ въ плѣну низшихъ влеченій, цѣлостность не нарушается, хотя законъ жизни человѣка искажается. Парадоксъ положенія (объясняющій между прочимъ невыясненность самой идеи духовности въ человѣкѣ) заключается въ томъ, что примать духовности существуетъ и въ то же время не существуетъ въ насъ. Онъ не существуетъ въ томъ смыслѣ, что духовная сторона въ человѣкѣ закрыта, отодвинута вглубь, не овладѣваетъ эмпирическимъ самосознаніемъ, которое отражаетъ и задерживаетъ большей частью факты душевной периферіи, не проникаетъ даже въ глубь душевнаго, а не то что духовнаго своего бытія. Духовную жизнь каждому въ себѣ еще нужно открыть,

а то можно и всю жизнь прожить, не останавливая своего вниманія на духовной сторонѣ, лишь изрѣдка — ощущая страхъ передъ самимъ собой, передъ своей глубиной. Люди такъ часто убѣгаютъ отъ самихъ себя, настолько уходятъ въ „поведеніе“, въ психическую периферію, что имъ становится потомъ даже трудно принять наличность внутренней жизни, идущей глубже периферіи. Чтобы открыть въ себѣ духовный міръ, чтобы чувствовать и замѣчать, осмысливать свою внутреннюю жизнь, необходимо „внимать самому себѣ“, нужно ослаблять власть внѣшнихъ впечатлѣній, нужно уединеніе, молчаніе, крупные переломы въ психическихъ навыкахъ и т. д. Это открытіе внутренняго міра, если оно частично, т. е. каждый разъ происходитъ отдѣльно, открывая какъ бы „тупикъ“, къ которому доходитъ внутреннее самоглядѣніе, еще недостаточно, чтобы раскрыть непрерывность и значительность духовной жизни въ насъ, какъ бы отдѣленной непрозрачнымъ, непроницаемымъ слоемъ. И только тѣ, кто въ силу моральныхъ или аскетическихъ мотивовъ, намѣренно или по нѣкоей склонности, постоянно погружаются въ глубину самого себя, знаютъ, что за предѣлами обычной периферіи души идетъ въ насъ другая жизнь. Она именно кажется „другой“, ибо идетъ независимо отъ психической периферіи, — но очень скоро мы убѣждаемся, что тамъ именно находятся корни всего, что дѣлается „наверху“ души, что ключъ къ человѣку, къ его стремленіямъ и чувствамъ лежитъ тамъ. Существованіе духовнаго начала въ насъ, начинаясь съ разграниченія глубины и периферіи души, раскрывается какъ фактъ реального центра въ насъ, опредѣляющаго главное въ нашей жизни. Съ тѣхъ поръ, какъ психологія пришла къ установленію т. наз. „непроизводныхъ“ психическихъ функцій, которыя направляютъ психическіе процессы,

съ тѣхъ поръ какъ установлена существенная разнородность мышленія и сферы образовъ, — для психологіи стало неизбѣжнымъ вернуться къ понятію духовной сферы въ насъ, какъ системы функцій, не зависящихъ отъ потока психической причинности и связанныхъ съ иной, высшей жизнью въ насъ.

5. Понятіе духовной жизни шире, сложнѣе понятія „духа“, какъ оно развивается въ современной психологіи и антропологіи. Своеобразіе и невыводимость „духа“ изъ психической жизни больше всего утверждается при изученіи интеллектуальныхъ процессовъ, особенно съ тѣхъ поръ, какъ въ психологіи установлено понятіе „нечувственныхъ актовъ знанія“. Очень ясно — въ своей односторонности — такое понятіе духа развиваетъ М. Scheler въ своемъ очеркѣ „Die Stellung des Menschen im Kosmos“. Иначе ставятъ проблему духа тѣ психологи, для которыхъ т. наз. научная психологія требуетъ своего восполненія въ такомъ „пониманіи“ душевной жизни, при которомъ выступаетъ независимый отъ причинности, свободно дѣйствующій „субъектъ“. Это теченіе психологіи¹⁾, очень хорошо выраженное у Наторпа (въ его книгѣ „Kritische Einleitung in die Psychologie“) и особенно у Мюнстерберга (въ его книгѣ „Grundzüge d. Psychologie“), отдаетъ всю чисто психическую жизнь въ вѣдѣніе научной психологіи, подводящей ее подъ законъ причинности, но надъ этимъ причинно объяснимымъ рядомъ явленій возвышается независимая, свободная жизнь „я“, жизнь духа. Интересное и своеобразное продолженіе этой линіи находимъ мы въ недавней книгѣ Th. Erismann'a „Die Eigenart des Geistigen“, въ которой авторъ устанавливаетъ наличность „духовнаго“ (т. е. свободного

1) См. объ этомъ въ моей книгѣ „Проблема психической причинности“ т. II, гл. II § 9 (стр. 196—201).

отъ психической причинности) начала на вершинахъ всей психической живни, т. е. и въ сферѣ воли и чувства, а не только интеллекта¹⁾.

Во всемъ этомъ теченіи цѣнно признаніе того, что лучи духовности пронизываютъ всѣ сферы психики, а не одинъ только интеллектъ, — но въ соотвѣтствіи съ исходными принципами Кантовскаго трансцендентализма, лежащаго въ основѣ ученій Наторпа, Мюнстерберга и др. область духа не связана съ психической сферой, хотя ее предполагаетъ, такъ какъ здѣсь понятіе духа искусственно и односторонне берется въ смыслѣ внѣпричинности, внѣвременности. Между тѣмъ какъ разъ сверхвременное и внѣпричинное въ насъ опредѣляетъ и связываетъ, онтологически скрѣпляетъ всѣ процессы въ психикѣ²⁾. Духовная жизнь есть жизнь, она полна динамизма и движенія³⁾; разумъ и свобода въ человѣкѣ, чувства и активность его, раскаяніе въ грѣхѣхъ и надежда на лучшее, все, все въ насъ свѣтится и держится сверхвременнымъ началомъ, которое сіяетъ не только на вершинахъ психической жизни, но и въ элементарныхъ ея формахъ, во всемъ „развитіи“ души⁴⁾, которое движется не просто къ дифференцированію и объединенію психики, но и къ раскрытію „индивидуальности“; это послѣднее, по слову Аристотеля,

1) Очень много цѣннаго въ такомъ подходѣ къ понятію духовной жизни развивалъ уже Вундтъ въ понятіи „апперцептивныхъ“ процессовъ.

2) Это очень глубоко развивалъ (хотя и въ другихъ терминахъ) въ своихъ психологическихъ очеркахъ Л. М. Лопатинъ. См. также цѣнныя страницы у Феррьера въ его ученіи объ *élan vital spirituel*.

3) Очень ярко и глубоко эту сторону духовной жизни, ея динамизмъ раскрываетъ католическій философъ Р. Wust въ своей книгѣ „*Dialektik des Geistes*“ (1928).

4) Это понимаетъ и E r i s m a n n, несмотря на односторонность исходной основы его („*Die Eigenart des Geistigen*“ Кар. VI).

„энтелехійно“ опредѣляется своей „цѣлью“, въ осуществленіи каковой и лежитъ смыслъ „развитія“.

Въ чемъ же заключается основная черта „духовной жизни“ въ насъ?

6. Не входя въ подробный анализъ духовной жизни, для чего нѣтъ мѣста въ настоящей книгѣ, разовьемъ наше истолкованіе ея.

Существенное и основное въ духовной жизни заключено въ исканіи Безконечнаго и Абсолютнаго. Это исканіе есть самое основное и глубокое въ насъ, есть тотъ неистощимый и неистребимый источникъ вѣчной жизни, присущей духу, который не затихаетъ и не замираетъ и у тѣхъ, кто въ своемъ сознаніи отвергаетъ все Абсолютное и Безконечное. Блаж. Августинъ очень точно выражалъ это въ извѣстныхъ словахъ: „Для Себя Ты создалъ насъ, Боже, и не успокоится душа наша, пока не сольется съ Тобой“. Духу нашему въ самомъ дѣлѣ присуща ненасытимая, неутомимая жажда идти впередъ и впередъ, присуще то тяготѣніе къ „Безусловному“, которое долженъ былъ признать и Кантъ, хотя и называлъ все, вытекающее изъ этого исканія Безусловнаго, „трансцендентальной иллюзіей“ (см. „Трансцендентальную діалектику“ въ Кр. Ч. Разума). Это исканіе Безконечнаго и Абсолютнаго есть источникъ неугасимаго движенія души, есть источникъ ея динамизма; душа наша сопряжена съ Абсолютомъ, она Имъ живетъ и держится, Его ищетъ и Имъ воспламеняется¹⁾.

Изъ этого исканія Абсолютнаго надо исходить, чтобы объяснять то преображеніе „ума“ въ „разумъ“, которое проявляется въ т. наз. „идеирующихъ“

1) Въ этомъ отношеніи очень назрѣла необходимость психологическаго истолкованія извѣстныхъ формулъ Мальбранша, что мы всѣ вещи видимъ и познаемъ и любимъ въ Богѣ.

функціяхъ¹⁾), — изъ него же надо исходить въ раскрытіи „тайны свободы“. Свобода онтологически возможна лишь потому, что душа сопряжена съ Безконечностью, что и освобождаетъ ее отъ плѣна различнымъ отдѣльнымъ, временнымъ влеченіямъ. Эта обращенность души къ Безконечному, эта ненасытимая жажда быть въ немъ, эта невозможность всецѣло уйти въ что либо частичное, временное — и есть основа свободы нашей, возвышающей насъ надъ закономъ причинности, надъ порядкомъ природы. Пусть мы часто пребываемъ въ плѣну своихъ влеченій, нами же созданной обыденщины, пусть сила грѣха затемняетъ душу и мѣшаетъ ей жить духовно, — но все же мы и въ грѣхѣхъ и въ плѣну своемъ еще глубже ощущаемъ свою свободу, когда въ покаяніи, которое свѣтомъ свѣше освѣщаетъ душу, отрекаемся отъ грѣха, когда въ прощеніи грѣха ощущаемъ всю радость и правду свободы въ добрѣ.

Духовная жизнь въ насъ²⁾ и есть источникъ самовидѣнія, источникъ свѣта, въ излученіяхъ котораго осуществляется сознаніе самого себя, — это есть сердцевина личности, связью съ которой и держится вся наша личность въ полнотѣ ея силъ. Духовная жизнь, духовное начало въ насъ и есть то „сердце“, о которомъ постоянно говоритъ и Ветхій и Новый Завѣтъ — та „бездна неисповѣдимая“, которая лежитъ въ основѣ всей нашей личности. Наше „сердце“ и периферія человѣка (психо-физи-

1) Этотъ моментъ очень ярко выраженъ въ упомянутомъ выше очеркѣ Шелера. См. также мою книгу „Проблема псих. прич.“ Стр. 302—307.

2) Надо отличать понятіе духовной жизни, какъ понятіе онтологіи, отъ того понятія духовной жизни, которое имѣетъ мѣсто въ аскетикѣ (какъ жизнь въ Богѣ). Мы все время говоримъ о духовной жизни въ первомъ смыслѣ.

ческая его организація) связаны не такъ, какъ это мыслить напр. ученіе о перевоплощеніи, — эта связанность, даже при господствѣ грѣха, раздваивающаго въ насъ духовную жизнь, не нарушается. Потому то въ человѣкѣ все и „лично“, что цѣлостность не исчезаетъ при скованности духа влеченіями или внѣшними вліяніями. Человѣкъ духовенъ и въ грѣхѣ и въ добрѣ, въ истинномъ знаніи и въ заблужденіяхъ, въ поклоненіи красотѣ и въ чувственности — и то, что мы остаемся духовны всегда и во всемъ, означаетъ такую нерасторжимость, единичность и неповторимость связи духовной стороны психофизической организаціи, что начало личности, будучи, какъ мы видѣли, по существу чисто духовнымъ, пронизываетъ собой все въ человѣкѣ. Походка и типъ движеній, голосъ и интонаціи, почеркъ и стиль, социальное поведение и социальныя чувства, типъ реакцій, настроеній, — все, рѣшительно все становится интимно связаннымъ съ началомъ личности. Какъ гдѣ то выразился Фолькельтъ (въ своей эстетикѣ), часто въ мелочахъ и пустякахъ, въ тембрѣ голоса или манерѣ разговаривать и т. п. намъ открывается глубже и яснѣе все своеобразіе личности, ея особенности, ея истинная глубина. Примаť духовнаго начала и означаетъ эту сплошную укорененность всего въ духѣ, эту сплошную связанность духа съ его эмпиріей.

7. Мы должны пойти дальше. Духовная жизнь въ человѣкѣ, столь истинно и глубоко связанная съ его эмпиріей, обращаетъ насъ къ міру горнему, къ духовнымъ цѣнностямъ. Мы духовно связаны съ тварнымъ міромъ, но въ то же время духовно свободны отъ него; мы включены въ порядокъ природы и въ своей духовной жизни (черезъ цѣлостность личности), но въ той же духовной жизни мы и возвышаемся надъ порядкомъ природы. Эта

двусторонность въ духовной жизни есть та же двусторонность, о которой мы говорили выше въ анализѣ понятія личности. Въ своей свободѣ духъ дерзаетъ противопоставлять себя Богу, раскрывая тѣмъ присущую духу безграничность, но въ своей нерасторжимой связи съ эмпиріей человѣка духъ обнаруживаетъ свою ограниченность и ущербленность. Эта двусторонность опредѣляетъ путь личности, ея задачу, — мы увидимъ это дальше, когда подойдемъ къ вопросу о грѣхѣ въ человѣкѣ. Но и сейчасъ необходимо подчеркнуть, что жизнь человѣка опредѣляется логикой и ритмомъ духовнаго развитія человѣка. Эмпирическая жизнь не есть тюрьма для духа, какъ думалъ подъ вліяніемъ орфиковъ Платонъ, она не есть одна изъ “оболочекъ” въ цѣпи перевоплощеній, — она дана для жизни духа въ его единичной, неповторимой и внутренне закономерной связи съ эмпиріей. Смерть потому и есть зло, что она разрушаетъ тѣло, потребность въ которомъ жива въ духѣ и по смерти. Благая вѣсть о воскресеніи, о возстановленіи всей цѣлостности человѣка освобождаетъ насъ отъ той трагедіи, которую мы всѣ чувствуемъ въ смерти. Человѣку нужна полнота жизни въ цѣлостности ея силъ, чтобы разрѣшить ту задачу, какая ставится намъ въ самомъ началѣ личности. Началу личности тѣсно въ его эмпиріи, мы ищемъ Бога, ищемъ Абсолюта — но не такъ, чтобы сбросить съ себя свою эмпирію, а ея овладѣть и съ ней жить въ Богѣ. Начало личности, какъ „моментъ“ абсолютности въ насъ, зоветъ насъ къ преображенію, т. е. къ обоженію (теозису) — не внѣ психофизической „оболочки“, а въ ней и съ ней. Путь жизни есть феноменологія духа, воплощеніе духа, стремящагося „овладѣть“ эмпиріей, а не просто слѣдовать ей. Въ этомъ источникъ того огня, который одушевляетъ насъ изнутри, той силы,

которая неустанно и неумоимо влечетъ насъ всегда впередъ. Въ человѣкѣ уже нынѣ есть вѣчная жизнь, которая прорѣзаетъ ткань души и даже тѣла — съ особой загадочностью въ памяти, которая (у человѣка) есть функція сверхвременности и вѣчности.

Путь человѣка опредѣляется не простой сопряженностью духа и психофизической стороны, но въ немъ обнаруживается своя — для cadaго человѣка особая — закономерность, которую зовутъ „судьбой“, которая въ христіанствѣ именуется „крестомъ“. Въ глубинѣ личности скрыта причина своеобразія, неповторимости ея, скрытъ однако и ея крестъ, который, говоря формально, есть не что иное, какъ логика духовнаго развитія даннаго человѣка. Каждый человѣкъ приносить съ собой въ міръ свои задачи, которыя онъ долженъ рѣшить въ своей жизни; и эти задачи, связанные съ духовными особенностями человѣка, остаются одними и тѣми же, независимо отъ условій, въ которыхъ человѣкъ живетъ — иначе говоря, они могутъ и должны быть рѣшены въ любыхъ условіяхъ жизни. Эта внутренняя неизмѣнимость логики духовной жизни cadaго изъ насъ легла въ основу античнаго понятія „судьбы“, „рока“, — но ошибка обычнаго пониманія этого понятія въ томъ, что эта логика жизни связана не съ внѣшними событіями, а съ внутренними задачами, съ духовной стороной жизни.

Реальность такой внутренней опредѣленности нашей жизни тѣмъ рѣзче, тѣмъ отчетливѣе выступаетъ передъ нами, чѣмъ больше мы стремимся обратить все вниманіе на внѣшнюю сторону жизни. Внѣшніе конфликты и трагическія внѣшнія коллизіи, которымъ мы обычно придаемъ такое огромное значеніе въ жизни своей или чужой, не ослабляютъ и не усиливаютъ, не приближаютъ и не удаляютъ

внутренняго „закона“ въ насъ, нашего креста. Крестъ нашъ не мѣняется въ своемъ основномъ содержаніи, станемъ ли мы богаты или обѣднѣемъ, будемъ ли жить въ большомъ или маломъ городѣ, женимся или остаемся одиноки и т. д. Всѣ эти внѣшнія событія, при всей ихъ значительности и существенности, мѣняютъ лишь внѣшнюю форму, внѣшній планъ, въ которомъ передъ нами встаетъ все та же задача, все тотъ же крестъ. Въ біографіи cadaго челоѡка — и это имѣетъ существеннѣйшее значеніе для педагогической мысли — надо умѣть видѣть сквозь внѣшнюю цѣпь событій въ жизни челоѡка ту послѣднюю глубину, въ которой раскрывается „крестъ“ челоѡка, — его духовныя задачи, логика его духовнаго пути. Реальность нашей свободы не снимаетъ силы этой данности намъ креста — каждому своего, какъ реальность свободы не простирается на все то, что своеобразно и индивидуально — неповторимо въ насъ. Мы свободны въ томъ, возьмемъ ли мы за выполненіе своей задачи, поймемъ ли ее и какъ станемъ ее осуществлять — но неснимаемость „вписаннаго“ въ насъ креста есть предѣлъ нашей свободы, есть свидѣтель нашей зависимости отъ Бога, каждому дающаго его крестъ. Понятіе креста есть такимъ образомъ понятіе основное для пониманія отдѣльной личности — оно относится къ духовному его міру, задачи и логику котораго оно опредѣляетъ.

Духовная жизнь въ насъ не есть такимъ образомъ просто *élan spirituel*; намъ не только дана, но и задана наша личность, какъ тема творческаго раскрытія и осуществленія данныхъ намъ „талантовъ“. Связность и внутренняя логичность нашей жизни обычно открывается намъ лишь въ зрѣломъ возрастѣ, когда мы неожиданно видимъ, какъ черезъ всю нашу жизнь, при всемъ различіи внѣшнихъ условій, психофизи-

ческих процессов въ насъ, идетъ одна и та же тема жизни, тѣ же трудности, тѣ же ступени возрастанія. Понять свой крестъ, усмотрѣть внутреннюю тему жизни, понять, какъ она можетъ воплотиться въ данныхъ условіяхъ моего существованія, связать ее съ общими моральными и религіозными началами, — все это такъ трудно, требуетъ подлинной прозорливости. Даже опытные руководители духовной жизни, изъ года въ годъ руководящіе кѣмъ либо, часто „за деревьями не видятъ лѣса“, не видятъ „креста“, той центральной и основной и въ то же время совершенно индивидуальной темы, которая опредѣляетъ внутреннюю логику исканій и трудностей въ человѣкѣ. Все это значитъ, что духовная жизнь не есть просто „пріобщеніе къ міру цѣнностей“, не есть даже „религіозная жизнь вообще“, а имѣетъ въ каждомъ свою индивидуальную задачу, свою имманентную логику, т. е. включаетъ въ себя „крестъ“¹⁾. Эта внутренняя связность и имманентная логичность въ жизни человѣка существенно связана съ образомъ Божиимъ въ насъ. Нельзя понимать образъ Божій только, какъ тѣ или иныя структурныя особенности въ человѣкѣ, тѣ или иныя силы, — раскрытіе образа Божія въ насъ есть задача, особая у каждого. Мы призваны къ творчеству, къ разрѣшенію этой задачи, къ „несенію“ своего креста.

Вся наша жизнь, при всей ея зависимости отъ физической, соціальной и духовной среды, при всей реальности свободы нашей, неизмѣнно и глубоко

1) Христіанское ученіе о крестѣ связано поэтому не съ предопредѣленностью внѣшнихъ событій въ жизни человѣка (какъ въ античномъ ученіи о „судьбѣ“ или въ фатализмѣ мусульманъ), а съ опредѣленностью заданія, стоящаго передъ каждымъ человѣкомъ, съ опредѣленностью его индивидуальности. Отъ своего креста никто не можетъ уклониться, но это рѣшительно не можетъ быть истолковано въ терминахъ „предопредѣленія“, какъ это мы находимъ, напр., въ кальвинизмѣ.

связана съ центральной темой жизни, съ даннымъ намъ крестомъ, отъ котораго намъ невозможно уклониться или убѣжать. Какъ часто мы сами или наши близкіе, наши друзья въ законныхъ стремленіяхъ улучшить внѣшнія условія жизни (что совершенно оправдано разумомъ жизни), забываемъ или не замѣчаемъ, что и въ невыносимо тяжкихъ условіяхъ жизни тема жизни остается все той же, такъ же предстоитъ намъ, какъ и въ иныхъ условіяхъ.

8. Тайна креста въ насъ есть тайна нашего своеобразія, центральной темы, стоящей передъ личностью. Мы должны „оличноствовать“, сдѣлать „своими“ и вмѣстить въ сущность нашей личности задачи, стоящія передъ нами и связанные съ тѣмъ, что мы призваны жить въ Богѣ. Изъ того совершенно индивидуальнаго у каждаго человѣка отношенія къ Богу, которое лежитъ въ самомъ началѣ личности, въ самомъ нашемъ рожденіи въ личное бытіе, — изъ него же вытекаетъ и задача жизни каждаго, нашъ крестъ. Трудности этого „несенія креста“, конечно, не въ томъ, что мы не сознаемъ своего креста (хотя это очень важно для духовнаго равновѣсія, для внутренняго мира въ насъ): нѣкимъ чутьемъ, несознаваемымъ, но насъ никогда не покидающимъ ясновидѣніемъ души мы глухо знаемъ, что слѣдуетъ или не слѣдуетъ „дѣлать“. Трудность креста лежитъ какъ разъ въ внутренней „неустроенности“ человѣка — идущей и черезъ наслѣдственность и черезъ неправильную физическую, социальную, духовную жизнь, черезъ обремененіе души разными конфликтами. Все это обнимается понятіемъ „грѣха“ — охватывающаго эмпирію человѣка и его духовный міръ. Это укорененность „грѣха“ въ самомъ духовномъ началѣ въ насъ и создаетъ главную трудность и запутанность жизни:

можно измѣнить внѣшнія условія жизни, можно уйти отъ людей, отъ культуры, отъ суеты — но куда уйти отъ того, что глубоко лежитъ въ глубинѣ нашего существа! Это и выдвигаетъ загадку грѣха, загадку не моральную, но онтологическую. Какъ можно понять духовную основу грѣха въ насъ, — если духовная жизнь въ насъ отъ Бога, есть образъ Божій въ насъ?

Прибавимъ къ этому вторую тему, которой нужно заняться, чтобы до конца освѣтить понятіе образа Божія въ человѣкѣ. Если существенный моментъ въ этомъ понятіи связанъ съ началомъ личности, то кромѣ той антиноміи, которая связана съ умаленностью этого начала въ человѣкѣ, какъ тварномъ существѣ, кромѣ той глубокой искривленности въ человѣкѣ, которая связана съ первороднымъ грѣхомъ и является причиной ослабленности въ человѣкѣ его духовной силы, есть еще одна граница начала личности въ насъ. Она связана съ тѣмъ, что мы включены въ общую жизнь всего человѣчества, связаны съ ней безчисленными нитями. Черезъ социальную традицію, въ усвоеніи которой зрѣетъ наша личность — мы связаны съ прошлой жизнью человѣчества; всей своей жизнью мы соединены съ близкими и отдаленными социальными группами. Эта социальная связанность личности такъ глубока, что въ ней многіе психологи, какъ было указано, готовы видѣть главный формирующій факторъ въ развитіи личности. Начало личности, съ ея претензіей на свободу и право противопоставлять себя природѣ, цѣностямъ и даже Богу, — оказывается настолько пронизаннымъ лучами социальности, что въ свѣтѣ этихъ фактовъ само начало личности можетъ предстать не только вторичнымъ и производнымъ, но и вообще ничтожнымъ. Ученіе объ образѣ Божіемъ остается незаконченнымъ не только въ фактѣ существенной

грѣховности въ человѣкѣ, но и въ фактѣ нашей погруженности въ социальное цѣлое.

Эти общіе темы требуютъ особаго разсмотрѣнія раньше, чѣмъ мы закончимъ ученіе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, закончимъ систему христіанской антропологии. Но прежде чѣмъ мы перейдемъ къ обсужденію указанныхъ двухъ проблемъ, намъ необходимо остановиться на томъ понятіи христіанской антропологии, которое было намѣчено еще въ святоотеческій періодъ, но получило свое развитіе — помимо его частичныхъ или случайныхъ выраженій въ западной философіи ¹⁾ — въ русской религіозной философіи послѣдняго времени. Я имѣю въ виду софіологическую идею, ученіе о софійности твари. Принадлежа къ тѣмъ, кто защищаетъ основную идею софіологии, я считаю необходимымъ подойти къ затронутымъ въ этой главѣ вопросамъ съ точки зрѣнія софіологии.

8. Я имѣлъ уже случай высказаться о значеніи софійнаго пониманія природы ²⁾ и при всей краткости этюда, посвященнаго этой темѣ, не считаю возможнымъ возвращаться здѣсь къ проблемамъ софійнаго пониманія природы. Въ настоящемъ трудѣ мы должны хотя бы и кратко коснуться софіологического освѣщенія проблемъ антропологии.

Основы софійнаго пониманія тварнаго міра заключаются въ признаніи, что въ глубинѣ видимаго міра, текучаго и преходящаго, подчиненнаго закону причинности, есть идеальная основа міра, связывающая міръ въ живое цѣлое, неизмѣнная, неистощимая въ своей творческой силѣ, безконечная въ

1) Кромѣ мистиковъ (въ первую очередь Беме) въ западной философіи приближались къ проблемамъ софіологии Мальбраншъ, Гегель, Шеллингъ и Э. Гартманъ.

2) См. мой этюдъ „Преодоленіе платонизма и проблема софійнаго пониманія міра“ (Путь, № 24).

своей свободѣ отъ границъ пространства и времени, энтелехійно опредѣляющая развитіе міра въ цѣломъ и въ отдѣльныхъ его формахъ. Эта идеальная основа міра и есть послѣдній объектъ нашего познанія міра, — какъ установилъ еще Платонъ, въ познаніи міра мы восходимъ къ познанію вѣчныхъ сущностей — „идей“. Какъ развилъ тотъ же Платонъ, красота въ мірѣ обуславливается сіяніемъ въ немъ этой идеальной основы. Софійное пониманіе міра имѣетъ поэтому четыре аспекта: 1) гносеологическій, утверждающій наличность „идей“ въ бытіи, усматриваемыхъ нами черезъ процессы познанія, 2) космологическій, утверждающій единство этой идеальной основы міра, предстающей передъ нами, какъ Всеединство, какъ живая и конкретная цѣлостность и полнота бытія, 3) натурфилософскій — утверждающій неистощимость творческой силы въ основѣ міра, живой и животворящей стороны въ природѣ (*natura naturans* въ противопоставленіи *natura naturata*, Природа съ большой буквы, энтелехійно направляющая развитіе міра къ высшимъ формамъ бытія) и 4) эстетическій, утверждающій софійную основу красоты, т. е. явленіе въ чувственной формѣ идеальной основы міра.

Но есть еще пятый-антропологическій аспектъ софійнаго пониманія міра. Въ этомъ аспектѣ та самая живая, творческая, идеальная въ своей независимости отъ пространства и времени основа міра, которая носитъ на себѣ печать божественнаго сіянія и являетъ живую безконечность — она же есть человѣчество въ его цѣломъ, въ его единосущи. Единство человѣчества, раскрывающееся въ единствѣ разума, духовныхъ началъ, въ естественной социальности, всегда устремленной отъ малыхъ объединеній къ болѣе широкимъ вплоть до всечеловѣчества, — это единство не есть результатъ биологической или психофизической однородности че-

ловѣчества, оно глубже и невыводимо изъ нея — такъ какъ касается сферы разума, смысловъ, сферы цѣнностей. Софійная антропология выводитъ это историческое и существенное единство человечества изъ мистической цѣлостности человечества, видя въ каждомъ „отдѣльномъ“ человѣкѣ лишь вѣтвь на общемъ стволѣ человечества. Отношеніе человечества въ цѣломъ къ отдѣльнымъ людямъ не можетъ быть однако сближаемо съ отношеніемъ Трехъ Ипостасей въ Божествѣ къ Его сущности, — человечество въ цѣломъ не можетъ быть признано „сущностью“ каждаго человѣка. Но идея единосущія человечества все же сохраняетъ свое значеніе; человечество въ цѣломъ есть живое единство, какъ бы одинъ человѣкъ. Конечно лишь „какъ бы“; человечество въ цѣломъ есть нѣкое „Великое Существо“ (Grand Être О. Конта), но не единая „Личность“¹⁾. Начало личности есть то, что отдѣляетъ одного человѣка отъ другого, въ чемъ коренится вся глубина индивидуальнаго своеобразія, вся особенность индивидуальнаго креста. Какъ живое и цѣлостное существо, человечество есть Person, но не Persönlichkeit — не есть субъектъ съ своимъ особымъ самосознаніемъ, но живетъ въ каждомъ человѣкѣ, какъ субъектъ, всецѣло и нераздѣльно. Соборность человечества есть и сумма людей (живущихъ, жившихъ, имѣющихъ жить), но и больше, чѣмъ сумма — она есть живая семья, единый организмъ, разсѣченный пространствомъ и временемъ, но не утратившій болѣе глубокаго, подлиннаго органическаго единства, изъ котораго подлинно рождаются новыя личности, изъ материнскаго лона уносящія всю полноту да-

1) Флоренскій въ свой софіологіи („Столпъ и утвержденіе истины“, стр. 326) считаетъ тварную Софію „Личностью міра“. Къ этому мнѣнію склоняется и о. С. Булгаковъ.

ровъ, черезъ него связанныя „кровнымъ“ родствомъ съ человѣчествомъ. Отсюда и та антиномія личности и человѣчества, которая объяснима лишь въ софійной антропологіи: разумъ въ каждомъ человѣкѣ свой, но существуетъ соборный разумъ, какъ реальное единство формъ разумности, основныхъ идей. Весь духовный міръ въ его отдѣльныхъ сферахъ всецѣло живетъ въ каждомъ индивидуумѣ, но въ человѣчествѣ не только однородны („подобосущны“) категоріи и законы духовной жизни, но существуетъ реальное соборное единство („единосущіе“) духовной жизни. Образъ Божій въ каждой душѣ живетъ, какъ ея индивидуальный отсвѣтъ Божества, — а въ то же время человѣчество въ цѣломъ тоже есть носитель образа Божія. Реальное единство человѣчества и реальная множественность личностей соединимы лишь въ понятіи мистическаго единосущія человѣчества, образующаго одну мистически собранную семью: это есть живое, но мистическое (т. е. не эмпирическое, чего нѣтъ реально, не метафизическое, что немислимо, ибо было бы „ипостазируваніемъ“ отвлеченнаго понятія человѣчества, отвлеченной его „идеи“, какъ у Платона) единство, вѣчное, не подчиненное разсѣкающему дѣйствию пространства и времени.

Это живое единство человѣчества не ослабляетъ начала индивидуальности, начала своеобразія въ личности, а наоборотъ питаетъ и созидаетъ его. Оттого въ личности ея индивидуальное и социальное неизслѣдимо сплетены одно съ другимъ и развиваются параллельно. Въ этомъ освѣщеніи получаетъ свое оправданіе новѣйшая соціологія и социальная психологія, которая рѣшительно порвала съ социальнымъ атомизмомъ и исходитъ не изъ „я“, а изъ „мы“, какъ изначальнаго, невыводаемаго, послѣдняго факта связи личности съ человѣчествомъ.

Только это „мы“ есть не одни „Mitmenschen“, какъ выражался Авенариусъ, но все человѣчество въ его неэмпирическомъ, а мистическомъ единствѣ. Въ познаніи міра отдѣльный субъектъ питается тѣми „трансцендентальными“ началами, которыя „апріорны“, т. е. не созидаются опытомъ, а наоборотъ созидаютъ его. Индивидуумъ осуществляетъ познаніе міра въ какой то неразгаданной связности своей съ человѣчествомъ¹⁾, — и трансцендентализмъ (въ его чистой формѣ) правъ, когда борется противъ ипостазирования понятія „гносеологическаго субъекта“, какъ носителя трансцендентальныхъ функцій. Такого субъекта, конечно, нѣтъ, какъ особаго субъекта, — но есть мистическая собранность человѣчества въ единое „существо“ — Person, не Persönlichkeit. Это и есть тварная Софія — какъ носитель живого всеединства природы и человѣчества. Софія природы и софійное единство человѣчества не должны быть отдѣляемы одно отъ другого: человѣкъ не просто микрокосмъ, а реальное средоточіе всей природы, какъ это непреложно утверждено еще Ап. Павломъ въ его ученіи, что черезъ грѣхопаденіе человѣчества пострадала и вся природа (Римл. 8, 20—23). Тварная Софія, какъ живое всеединство всего міра²⁾, какъ его идеальная основа, включаетъ человѣчество, но въ послѣднемъ она раскрывается въ своемъ божественномъ аспектѣ, — въ мистическомъ единосущіи, какъ живомъ единствѣ индивидуумовъ, надѣленныхъ началомъ личности.

9. Мы не будемъ сейчасъ углубляться въ проблемы софійной антропологии, имѣя въ виду вер-

1) Это глубоко выразилъ кн. С. Трубецкой въ своихъ статьяхъ „О природѣ человѣческаго сознанія“.

2) Ученіе о „Всеединствѣ“ основъ міра прекрасно развито С. Л. Франкомъ въ его книгѣ „О предметѣ познанія.“

нуться къ нѣкоторымъ идеямъ ея въ ближайшихъ двухъ главахъ. Но мы не можемъ закончить настоящей главы, не коснувшись двухъ вопросовъ: насколько софійное пониманіе человѣка существенно связано съ христіанской антропологіей и насколько оно цѣнно съ общей точки зрѣнія для разрѣшенія тайны человѣка?

Ученіе о тварной Софіи, развившееся въ русскомъ богословіи въ послѣднее время, имѣетъ чрезвычайное значеніе для маріологіи (догмата о почитаніи Божьей Матери), какъ это впервые развилъ о. П. Флоренскій въ своей книгѣ „Столпъ и утвержденіе истины“¹⁾ и особенно о. С. Булгаковъ (въ книгѣ „Купина Неопалимая“). Но богословскія разысканія и построенія о. С. Булгакова, связывающаго съ софіологіей христологическій догматъ²⁾, углубили и расширили богословское значеніе софіологіи. Особенно значительна послѣдняя книга о. С. Булгакова „Агнецъ Божій“. Не раздѣляя софіологическаго монизма, положеннаго въ основу этой замѣчательной книги и стоя на точкѣ зрѣнія софіологическаго дуализма, существенно различающаго тварную Софію отъ Божественной Софіи³⁾, я долженъ однако указать на исключительное богословское богатство софіологическаго истолкованія у о. Булгакова важнѣйшаго догмата христологіи — о двухъ природахъ во Христѣ при единствѣ ипостаси. Софіологическое богословіе сейчасъ еще лишь строится, въ немъ еще много незавершеннаго и нечеткаго, но помимо

1) Глава XI. Тамъ даны историческія справки о софіологической темѣ у св. Отцовъ (см. также историческіе экскурсы о. О. Булгакова въ его книгахъ).

2) Особенно цѣнно ученіе о. Булгакова о евхаристическомъ догматѣ.

3) Я надѣюсь опубликовать въ недалекомъ времени особый этюдъ, посвященный этой труднѣйшей богословской темѣ.

своего огромнаго значенія для богословія — оно по новому освѣщаетъ проблемы христіанской антропологии. Я склоненъ утверждать даже больше: только на почвѣ софіологии можетъ быть развита система христіанской антропологии. Эта работа еще ждетъ своего мастера, — но мы увидимъ въ ближайшихъ главахъ, насколько существенно для пониманія центральной идеи христіанской антропологии объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ именно софійное пониманіе человѣка. Ученіе о первородномъ грѣхѣ, а равнымъ образомъ то разложеніе ученія о личности, какое наблюдается сейчасъ подѣ влияніемъ соціальной психологии, потому и заняли болѣе значительное мѣсто въ антропологии западнаго христіанства (гдѣ ученіе о первородномъ грѣхѣ исказило откровеніе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ) и въ современной философской антропологии (гдѣ соціально психическая дедукція начала личности умалываетъ это начало), — что ученіе объ образѣ Божіемъ оставалось недостаточно раскрытымъ, а главное внѣ связи съ тѣмъ пониманіемъ тварнаго міра, какое развиваетъ софіология. Въ настоящей книгѣ идеи софійной антропологии изложены въ слишкомъ общей формѣ и больше являются пролегоменами къ системѣ христіанской антропологии. Авторъ сознаетъ это съ чрезвычайной остротой, считая все же невозможнымъ обойтись безъ софіологическаго истолкованія основныхъ вопросовъ, стоящихъ здѣсь передъ нами.

10. Заканчивая настоящую главу, вернемся къ ея исходнымъ идеямъ. Мы говорили о томъ, что христіанское воспріятіе человѣка проходитъ мимо его периферіи, не смущается о грѣхахъ и слабостяхъ человѣка, но ведетъ насъ къ узрѣнію образа Божія въ человѣкѣ — и оттого основное отношеніе къ человеку и должно быть отношеніемъ радости, любви и вѣры въ него и благоговѣнія. Мы ощущаемъ и сквозь

оболочку обыденщины и сквозь темный покровъ грѣхности — ту духовную сердцевину, въ которой заключена индивидуальность человѣка, — и когда наше воспріятіе доходитъ до его „сердца“ — свѣтло и радостно становится на душѣ, какъ бы ни была мрачна преграда грѣхности. Мы видѣли въ софіологическомъ истолкованіи бытія, что человѣкъ единосущенъ міру — и это единосущіе какъ разъ и открывается тамъ, гдѣ мы отъ внѣшняго многообразія міра восходимъ къ его идеальной основѣ — созданной, но вѣчной, тварной, но осіянной свѣтомъ Божиємъ. То свѣтлое воспріятіе человѣка въ православномъ сознаніи, которое открываетъ намъ самое важное въ человѣкѣ, оно же однородно съ свѣтлымъ космизмомъ Православія, въ этомъ пунктѣ столь далекомъ отъ западнаго христіанства и столь близкомъ къ евангельскому освѣщенію міра и человѣка. Черезъ софійную свою природу человѣкъ связанъ съ свѣтомъ Божиємъ, сіяющимъ въ мірѣ; черезъ софійную же основу человѣкъ единосущенъ всему человѣчеству. Такъ замыкается этотъ кругъ идей, интуитивно уже свѣтящихъ намъ, когда мы радуемся о человѣкѣ и вѣримъ въ него. Надо вглядываться въ дѣтей, чтобы понять христіанское откровеніе о человѣкѣ, чтобы ощутить самое главное и опредѣляющее въ человѣкѣ.

И все же загадка человѣка не до конца освѣщена еще. Отчего же легли на образъ Божій тѣни грѣха? Какъ возможенъ грѣхъ, если въ глубинѣ человѣка жива вся та же сила Божія, дарованная свыше, если такъ прекрасенъ, такъ безграниченъ онъ въ своемъ устремленіи къ Богу? Проблема зла въ человѣкѣ не устраняетъ основной радости о человѣкѣ, но она вноситъ въ это воспріятіе такую трагическую загадку, что отъ этой муки можетъ закрыться, какъ бы потускнѣть то свѣтлое, что есть въ человѣкѣ. Мы должны обратиться нынѣ къ выясне-

нію того, какъ возможенъ въ человѣкѣ грѣхъ, — и тогда основная загадка человѣка — то, что начало личности даровано Богомъ, вмѣщено Имъ въ предѣлы тварнаго существа, — станетъ еще сложнѣе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и откроетъ путь къ ея философскому осмысленію. Вѣра въ душу должна быть оправдана передъ лицомъ истины о „радикальномъ“ злѣ въ человѣкѣ, иначе говоря — проблема зла должна быть осмыслена такъ, чтобы не разрушить вѣры въ человѣка. Лишь православная интерпретація христіанскаго откровенія о человѣкѣ разрѣшаетъ эту задачу.

ЭКСКУРСЪ.

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВѢКѢ ВЪ АНТРОПОСОФІИ.

1. Принципіальное утвержденіе примата духовнаго начала въ человѣкѣ и ученіе объ іерархической конституціи человѣка, намѣченное выше, внѣшне соприкасается съ основными идеями антропософіи. Антропософія себя такъ и именуетъ — „духовѣдѣніе“ (наука о духѣ) — хотя она есть, какъ мы увидимъ дальше, ученіе о темной духовности въ человѣкѣ: антропософія не знаетъ тайны человѣка въ его цѣлостности и въ его личномъ отношеніи къ Богу, а базируется лишь на томъ, что мы въ дальнѣйшемъ будемъ именовать „темной“ духовностью. То, что въ духовномъ началѣ, какъ оно выступаетъ въ человѣкѣ послѣ грѣхопаденія, обнаруживается существенное раздвоеніе, требующее различенія темной и свѣтлой духовности въ человѣкѣ, это сознавалось всѣми, кто писалъ о духовной жизни, но никогда отчетливо не формулировалось. Появленіе антропософіи побуждаетъ къ самому острому и четкому различенію естественной и благодатной, темной и свѣтлой духовности, — такъ какъ антропософія стремится опредѣлить путь человѣка, всецѣло опираясь на естественную духовность и только на нее, т. е. не связывая духовное развитіе съ благодатной помощью свыше. Такъ какъ антропософія

построила свою особую педагогику¹⁾, получившую свое примѣненіе въ школъ въ Вальдорфѣ, и такъ какъ вся система Штейнера построена формально на томъ же принципѣ, что и предлагаемая нами система, то я считаю необходимымъ дать краткій очеркъ и критическую оцѣнку ученія о человѣкѣ въ антропософіи.

2. Излагать ученіе Штейнера очень трудно; самыя важныя и существенныя части его системы излагаются часто „между прочимъ“, какъ то вкраплены въ различныя несущественныя разсужденія; въ разные періоды его развитія, въ разныхъ сочиненіяхъ Штейнера есть варианты отдѣльныхъ положеній, существенно мѣняющіе ихъ смыслъ. Стремясь быть наукой (построенной однако на матеріалѣ, выдаваемомъ за „интуиціи“, за сверхчувственное видѣніе и потому никакой провѣркѣ, конечно, не подлежащемъ), антропософія обнаруживаетъ большую гибкость, близкую къ игрѣ словами. Особенно тягостное впечатлѣніе въ этомъ смыслѣ оставляютъ такія фантастически построенныя, но въ то же время основныя книги, какъ толкованія Евангелій (у меня подъ руками есть важнѣйшая въ этомъ циклѣ книга Johannes Evangelium).

Я буду излагать ученіе о человѣкѣ въ антропософіи неизбѣжно кратко и хотя стремлюсь имѣть въ виду самую сущность ученія, навѣрное вызову упреки антропософамъ въ неточности, — но въ краткомъ экскурсѣ невозможно обосновывать справедливость тѣхъ схемъ, какія я привожу.

1) Мнѣ извѣстны слѣдующія сочиненія и лекціи Р. Штейнера по антропософской педагогикѣ: 1) „Antroposophische Pädagogik“ (1931), 2) „Volkspädagogik“ (лекціи 1919 г.), 3) „Aux éducateurs“ (лекціи 1921 г.), 4) „Gegenwärtiges Geistesleben und Erziehung“ 1927, 5) „Der pädag. Wert der Menschenkenntnis und der Kulturwert d. Pädagogik“. 1929.

3. Что касается „состава“ человѣка, то Штейнеръ различаетъ въ разныхъ книгахъ и въ разныхъ мѣстахъ одной и той же книги¹⁾ различное число „началъ“ въ человѣкѣ. Въ одной лекціи Штейнера читаемъ: „нынѣшній человѣкъ состоитъ изъ четырехъ членовъ — физическаго, эфирнаго и астральнаго тѣла и я“. Но съ „я“ связаны три еще высшихъ члена (соотвѣтственные тремъ „тѣламъ“). Собственно „я“ „присоединяется“ къ тремъ тѣламъ лишь въ „земномъ“ циклѣ, — и это „я“ приносится на землю Христомъ — это дѣйствіе Христа именуется въ антропософіи *Christus — Impuls*²⁾. Это „я“ есть „вѣчное я“ въ человѣкѣ, — его нужно отличать отъ „низшаго“ (т. е. эмпирическаго) я³⁾. Безъ особой натяжки мы можемъ противопоставить эмпирической личности это духовное я, которое „отдается духу, чтобы онъ наполнилъ его“. Это и есть важнѣйшее различіе въ ученіи антропософіи о человѣкѣ. Духовная сторона міра въ человѣкѣ черезъ „я“ овладѣваетъ его существомъ и сама черезъ я „запечатлѣваетъ въ себѣ плоды преходящей жизни“. Духовное начало связано черезъ „я“ съ эмпирической жизнью въ человѣкѣ, но при смерти, т. е. (по ученію антропософіи) при распадѣ физическаго и эфирнаго тѣла, духовное начало, пройдя опредѣленные ступени „очищенія“, вновь воплощается. Это ученіе о перевоплощеніи есть центральная идея въ антропософіи, для которой и подыскиваются разные основанія, въ свѣтѣ которой и строится все

1) Напр. въ основной книгѣ „Духовѣдѣніе“ (рус. пер., изданный въ Дорнахѣ 1927). Ср. стр. 46 (9 началъ), 47 (7 началъ), 49 (тоже 7, но уже кое въ чемъ иныхъ, чѣмъ на стр. 47).

2) См. въ *Johannes Evangelium* разные мѣста объ этомъ ученіи, связанномъ съ космогоніей — особенно стр. 64, 95, 120, вообще въ разныхъ мѣстахъ. Подробнѣе см. въ основной книгѣ „*Die Geheimwissenschaft*“.

3) *Ibid.* S. 120, *passim*.

ученіе о челоѣкѣ. Именно такъ надо подходить къ этому ученію о челоѣкѣ: оно не изначально, а производно, оно не основа антропософіи, а гипотеза, построенная для объясненія основного положенія, основной идеи антропософіи о перевоплощеніи, черезъ теософію взятой изъ индуизма.

Я не буду излагать въ высокой степени фантастическихъ построеній Штейнера о томъ, какъ осуществляется перевоплощеніе; для насъ существенно утвержденіе, что подлинное „я“ челоѣка¹⁾, самая сердцевина его не связана существенно и неповторимо съ психофизической „оболочкой“. Въ защиту этого положенія Штейнеръ указываетъ на то, что въ тѣлѣ обнаруживается вліяніе физической наслѣдственности отъ родителей, въ душѣ же нѣтъ сходства съ родителями — и это значитъ, по Штейнеру, что въ духовной своей основѣ мы не связаны съ родителями, что духовная біографія наша связываетъ насъ съ другими совсѣмъ людьми — но не черезъ рожденіе уже, а черезъ перевоплощеніе. Въ этомъ смыслѣ Штейнеръ утверждаетъ, что „каждый челоѣкъ самъ по себѣ есть особый родъ“²⁾. Это значитъ, что одна и та же духовная сущность, одно и то же „я“, оставаясь самимъ собой, проходитъ ряды перевоплощеній. Это не есть утвержденіе метафизической стойкости „я“ (какъ напр. у Фихте младшаго), — а только ученіе о надвременности его: своими

1) Хотя у Штейнера встрѣчаются фразы, въ которыхъ говорится о низшемъ (эмпирическомъ) „я“, но по существу „я“ связано у него съ духовной сущностью, ищущей послѣ смерти (т. е. исчезновенія физическаго и эфирнаго тѣла) новаго воплощенія. Ученіе о волѣ къ перевоплощенію противорѣчиво и смутно у Штейнера.

2) „Моя біографія не разъясняется біографіей моихъ предковъ. Какъ духовные люди, они отличны отъ меня... Какъ духовное существо, я повторяю такое существо, чьей біографіей объясняется моя біографія“. („Духовѣдѣніе“, стр. 63—71).

корнями, тѣмъ „зерномъ жизни“, которое даетъ начало „я“, оно уходитъ въ высшіе міры — здѣсь антропогенія уходитъ въ совершенно фантастическую космогонію, взятую у Блаватской¹⁾, очень эклектически объединившей оккультныя ученія Индіи, а также ученія Каббалы, „герметизма“ (эклектической „системы“ I—IV в. по Р. Хр.) и т. п.

4. Эмпирическая жизнь наша „нужна“ духовной сущности, въ насъ пребывающей, чтобы удовлетворить закону кармы. Это ученіе о кармѣ,работанное еще въ индуизмѣ (до буддизма, но въ буддизмѣ получившее законченное выраженіе въ т. наз. „второй истинѣ“ о законѣ причинности²⁾), есть ученіе о томъ, что всякое „дѣло“ влечетъ за собой свои послѣдствія, которыя такъ или иначе должны осуществиться. Духовная сущность человѣка переноситъ, по закону кармы, въ новыя воплощенія плоды своихъ прежнихъ дѣяній въ прежнихъ воплощеніяхъ, — и это значитъ, что человѣческій духъ создаетъ самъ своими поступками свою судьбу: въ этомъ смыслѣ законъ кармы есть ученіе о внутреннихъ условіяхъ „судьбы“, созидаемой нами самими.

Путь „духа“ есть восхожденіе, черезъ разныя перевоплощенія, черезъ работу надъ собой во исполненіе кармы, къ такому „одухотворенію“ всего нашего существа, въ итогѣ котораго создается всецѣлая духовность въ человѣкѣ. Путь къ этой всецѣлой духовности лежитъ черезъ познаніе, — въ частности черезъ познаніе духовной стороны міра и соотвѣтственное расширеніе силы духа въ насъ. Въ сущности, все это очень напоминаетъ ученія

1) См. Blavatsky. Doctrines secrètes V. III. Antropogénèse.

2) См. подробности объ этомъ, напр., въ очень насыщенной матеріаломъ книгѣ Проф. Алексѣя Введенскаго. „Религиозное сознаніе язычества“ т. I, ч. II, Религіи Индіи.

индуизма (въ браманистическій и буддистскій періодъ), только у Штейнера все это облечено въ современную терминологию (съ постоянными впрочемъ ссылками на терминологию индуизма). Вопросъ о томъ, „какъ достигъ познанія высшихъ міровъ“ (название одной изъ популярныхъ брошюръ Штейнера), является центральнымъ — черезъ „духовѣдѣніе“, черезъ постиженіе высшихъ міровъ осуществляется глубже и интенсивнѣе восхожденіе къ послѣдней цѣли бытія. Задача жизни каждаго человѣка, взятаго въ его эмпирическомъ бытіи, въ его эмпирическомъ самосознаніи, заключается въ томъ, чтобы томленіе духа, въ немъ живущаго и его одушевляющаго, разрѣшить черезъ правильную жизнь, черезъ одухотвореніе себя. Эмпирическая личность навсегда исчезаетъ со смертію, чтобы уступить мѣсто новой эмпирической личности, въ которую перевоплотится духовная сущность, нынѣ въ человѣкѣ живущая; вся духовная работа надъ собой есть работа для духа. Величайшая „иллюзія“, какую мы переживаемъ, отъ которой хочетъ насъ освободить антропософія, есть мысль о неразрывной связи какой либо эмпирической личности съ ея духовной сущностью: воскресеніе невозможно, по Штейнеру, но есть перевоплощеніе. Въ этомъ пунктѣ антропософія и христіанство рѣшительно и радикально несоединимы другъ съ другомъ.

5. Самый путь духовной жизни есть путь познанія; однако способность высшаго познанія предполагаетъ, по Штейнеру, такія условія, которыя мы обычно называемъ „моральными“ — здѣсь имѣетъ мѣсто и физическая аскеза и овладѣніе желаніями и страстями и освобожденіе души отъ чувствъ злобы, вражды, антипатіи, — все это моменты „очищенія“, безъ котораго не раскрываются, по Штей-

неру, духовныя очи въ насъ¹⁾. Самое „очищеніе“ всецѣло зависитъ отъ самого человѣка, всецѣло имѣетъ дѣло съ „естественной“ духовностью, живущей въ человѣкѣ. „Пути посвященія“ не связаны съ благодатью Божіей — просто потому, что для „благодати“ (беря это слова въ серьезномъ его смыслѣ) нѣтъ мѣста въ мірѣ, какъ его понимаетъ антропософія (и теософія). Путь восхожденія къ высшей жизни есть путь совершенно „естественный“, совершаемый усиліями самого человѣка и дѣйствіями живущаго въ немъ духовнаго начала. Это восхожденіе требуетъ труда надъ собой, побѣды надъ различными препятствіями, встающими изъ глубины самого человѣка, требуетъ и „дѣятельнаго добра“, — добрыхъ чувствъ и дѣлъ, терпѣнія, кротости, благоговѣнія и т. д. Но всѣ эти добрыя дѣла дѣйствуютъ, какъ нѣкіе магическіе факторы, — и это очень важно понять для оцѣнки антропософскаго подхода къ диалектикѣ духовнаго возростанія. Значеніе моральной работы надъ собой, какъ освобожденіе отъ грѣха, состоитъ въ христіанствѣ, въ томъ, что она снимаетъ преграду между Богомъ и человѣкомъ, что, извнутри просвѣтляя сердце, она сливаетъ исканіе безконечнаго съ обращеніемъ къ Богу²⁾. Въ христіанскомъ пониманіи духовной жизни въ человѣкѣ не только нѣтъ мѣста магіи, но главное, чего ждетъ христіанинъ отъ всего своего дѣланія — это простота и смиреніе, дабы уготовить путь для благодатнаго вхожденія Бога въ насъ. Духовное возростаніе здѣсь есть „духовная нищета“, освобожденіе отъ иллюзіи, что мы можемъ „сами“ (безъ

1) См. подробности въ книгѣ „Какъ достигнуть познанія вышихъ міровъ“ (Рус. пер. 1928).

2) О различіи этихъ двухъ духовныхъ движеній съ христіанской точки зрѣнія см. слѣдующую главу.

Бога, безъ Его благодатной помощи), безъ „пробы-
ванія въ истинѣ“, безъ молитвы достигъ чего либо.
Въ антропософскомъ же ученіи о путяхъ „посвя-
щенія“ все творится самимъ человѣкомъ, его ду-
ховными усиліями. „Въ каждомъ человѣкѣ жи-
ветъ... скрытый высшій человѣкъ... и каждый
можетъ только самъ пробудить въ себѣ этого
высшаго человѣка“, читаемъ у Штейнера. Не
нужны здѣсь молитвы, смиренное исканіе помощи
Божіей, но очень нужны моральныя чувства и
дѣйствія — и вотъ почему. „Когда я прихожу въ
состояніе гнѣва, поучаетъ Штейнеръ, или раздра-
женія, я воздвигаю въ мірѣ души вокругъ
себя стѣну“. „Жесткость отпугиваетъ отъ уче-
ника тѣ душевныя образованія, которыя должны
пробудить его душевное зрѣніе, — наоборотъ кро-
тость устраняетъ препятствіе и открываетъ внутрен-
нее зрѣніе“. Особую цѣнность, по ученію антропо-
софіи, имѣетъ чувство благоговѣнія по отно-
шенію къ высшей жизни, къ духовному міру.

Все ученіе антропософіи о путяхъ восхожденія,
пожалуй, очень педагогично — и именно въ
вопросахъ духовной жизни. Здѣсь дѣлается по-
пытка очищенія и укрѣпленія естественной
духовности человѣка, развитія духовныхъ силъ,
скрытыхъ въ человѣкѣ. Многому можно и по-
учиться въ антропософіи — но нельзя не обратить
вниманія на то, что вся „техника“ духовной жизни
въ антропософіи есть именно магія, что она по-
коится на угадываніи и управленіи нѣкими законо-
мѣрностями, которымъ подчинена естественная
духовная жизнь. И именно потому, что дѣло идетъ
здѣсь о развитіи естественной духовности, т. е. о
возростаніи „самости“ (конечно, духовной) въ чело-
вѣкѣ — система антропософіи углубляетъ основное
раздвоеніе въ духовной жизни, усиливая ту сто-

рону духовности, которая тѣится обойтись безъ Бога, найти въ себѣ, въ своей глубинѣ нужную силу¹⁾. Именно потому путь духовнаго „восхожденія“ въ антропософіи есть усиленіе „темнаго полюса“ въ духовной сторонѣ, — онъ не приближаетъ къ Богу, а удаляетъ отъ Него.

Сосредоточеніе на себѣ, углубленіе въ свои скрытыя духовныя силы, „очищеніе“ души и магія добрыхъ дѣлъ и чувствъ — все это такъ далеко отъ того, какъ христіанство понимаетъ путь спасенія, путь духовной жизни. „Мужество и довѣріе къ себѣ — это два свѣточа, пишетъ Штейнеръ, которые не должны никогда угасать на пути къ тайновѣдѣнію“. „Не существуетъ (для духовнаго развитія) иныхъ препятствій, кромѣ тѣхъ, которыя каждый человѣкъ самъ себѣ ставитъ на пути и которыхъ каждый самъ можетъ и избѣгать, если дѣйствительно захочетъ“. „Золотое правило тайновѣдѣнія, замѣчаетъ въ одномъ мѣстѣ Штейнеръ, гласитъ: если ты хочешь сдѣлать одинъ шагъ въ познаніи тайныхъ истинъ, дѣлай одновременно три шага въ усовершенствованіи твоего характера на пути къ добру“. Это „золотое правило“ съ полной ясностью вскрываетъ магическій характеръ морали въ антропософіи, — она зоветъ не къ покаянію, которое отдаетъ насъ всецѣло милости Божіей, а къ такому очищенію сердца, такой праведности, которая отдаляетъ насъ отъ Бога, ибо сосредоточиваетъ насъ на самихъ себѣ.

6. Ученіе антропософіи о человѣкѣ неприемлемо для христіанства, несоединимо съ нимъ потому, что оно учитъ о перевоплощеніи, тогда какъ христіанство учитъ о воскресеніи. Христіанство въ точномъ смыслѣ персоналистично, ибо не раздѣляетъ

1) См. объ этомъ слѣд. главу.

въ личности духовнаго и эмпирическаго момента, а утверждаетъ цѣлостность человѣка при іерархичности его. Въ антропософіи же, какъ въ индуизмѣ вообще ¹⁾, нѣтъ подлинной цѣлостности, ибо нѣтъ единичности, неповторимости связи духовнаго ядра личности съ ея эмпиріей. Не входя въ анализъ логики персонализма ²⁾, подчеркнемъ лишь, что при перевоплощеніи не раскрывается, а закрывается тайна личнаго начала въ человѣкѣ, которое входитъ въ эмпирію человѣка, зажигаетъ въ ней свѣтъ, свѣтящійся проявленіями своеобразія, неповторимости, единственности — а потомъ почему-то уходитъ навсегда изъ того, что такъ глубоко „срослось“ съ этимъ началомъ личности. Начало личности, по Штейнеру, по существу самозамкнуто — мы видѣли, что каждый человѣкъ есть особый „родъ“, т. е. духовная личность, единая во всѣхъ своихъ перевоплощеніяхъ. Какъ невѣрно, неприемлемо ученіе антропософіи объ отношеніи духовнаго начала къ эмпиріи личности, такъ невѣрно само это ученіе о божественности духовнаго ядра личности въ разныхъ перевоплощеніяхъ. Тайна личности гораздо глубже раскрывается въ ученіи о томъ, что каждый человѣкъ живетъ въ эмпирической формѣ лишь одинъ разъ, ибо при различеніи духовнаго ядра личности и эмпирической ея „оболочки“ мы все же должны признать столь существенное, столь глубокое ихъ единство, что перевоплощеніе просто невозможно: оно есть нѣкая смерть той личности, какая была въ первомъ вопло-

1) Любопытно, что въ индуизмѣ, въ частности въ буддизмѣ, и въ орфическихъ мистеріяхъ (единственныхъ мистеріяхъ, построенныхъ на идеѣ перевоплощенія) всюду чувствуется ужасъ передъ неизбежностью перевоплощенія и самое спасеніе понимается, какъ освобожденіе отъ этой неизбежности.

2) См. мою статью въ сборникѣ о перевоплощеніи, имѣющемъ выйти въ YMCA-Press.

щеніи, — „остатки“ личности (а развѣ это мыслимо?), которые собираются въ новомъ воплощеніи, есть нѣчто уже новое. Эмпирическая сторона въ человѣкѣ не есть „костюмъ“, „одѣяніе“ или „оболочка“, а есть выявленіе личности, ея жизнь, ибо въ эмпирической сторонѣ у насъ все личностно, все восходитъ къ началу личности, все исходитъ изъ него.

Вторая основная неправда антропософскаго ученія о человѣкѣ заключается въ невѣрномъ истолкованіи зла въ человѣкѣ. По существу антропософія видитъ зло въ господствѣ въ душѣ периферіи ея, — поэтому въ подавленіи злыхъ мыслей и чувствъ, въ наполненіи себя добрыми чувствами и мыслями она видитъ достаточное средство для преодоленія зла, понятаго такъ поверхностно. И сущность зла и путь къ преодолѣнію его здѣсь характеризуется совершенно невѣрно: антропософія отождествляетъ свое „тайновѣдѣніе“, свое высшее духовное „зрѣніе“ съ истиннымъ добромъ, т. е. отвергаетъ то, что духовность наша (какъ тварная) именно на своихъ высотахъ и можетъ стать проводникомъ зла. Библейское ученіе о грѣхопаденіи первыхъ людей, жившихъ въ непосредственной близости къ Богу, ветхозавѣтное ученіе, углубленное въ христіанствѣ, о зломъ духѣ, т. е. о томъ, что зло впервые появилось на высотахъ духовной жизни — одно лишь до конца вскрываетъ всю глубину, всю страшную реальность зла¹⁾. Ученіе о

1) Ученіе о злѣ въ антропософіи принадлежитъ собственно къ „экзотерической“ части ея. Различіе добра и зла связано вообще лишь съ начальными ступенями духовной жизни — на высотахъ же ея злой духъ оказывается неожиданно (впрочемъ, едва ли и неожиданно...) источникомъ правды и свѣта (См. Blavatsky, „Doctrines secrètes“ trad. fr. V. III. P. 288), онъ „одно и то же, что и Логосъ!“ (Ibid. 289). Тѣ же мысли у Штейнера см. въ книгѣ „Вліяніе оккультнаго знанія на я“ и въ другихъ его книгѣхъ.

духовной жизни въ человѣкѣ должно ставить насъ передъ этой проблемой зла съ большей остротой, чѣмъ натуралистическое ученіе о человѣкѣ, такъ какъ въ свѣтѣ идеи примата духовнаго начала въ насъ становится понятной вся глубина зла въ насъ, его духовная природа. Мы касаемся въ ближайшей главѣ проблемы зла и тамъ будемъ имѣть случай вернуться къ обсужденію проблемы зла въ антропософіи. Здѣсь достаточно повторить наше указаніе, что при поставленіи христіанства въ центръ земной исторіи антропософія на самомъ дѣлѣ не знаетъ Христа, какимъ Его образъ жилъ и живетъ въ христіанскихъ душахъ. Антропософія и въ своей метафизикѣ и въ своей антропологіи лишь номинально приближается къ христіанству, — фактически это есть эклектичeskій синтезъ внѣ христіанскихъ (индусскихъ, герметическихъ и т. д.) и полухристіанскихъ (гностическихъ) идей. Есть въ антропологіи Штейнера кое-какія частныя интересныя и цѣнныя идеи — особенно въ педагогической сферѣ, — но все это тонетъ въ безнадежной фантастикѣ и высокоумномъ умничаніи ученія, стремящагося овладѣть безъ Бога силой, присущей духу: этимъ вскрывается его скрытая антихристіанская суть.

ГЛАВА III.

ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ.

(Проблема зла въ человѣкѣ).

1. Проблема зла въ человѣкѣ есть труднѣйшая проблема въ антропологии, есть важнейшая тема для педагога. Для христіанской антропологии, съ ея основнымъ ученіемъ объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, проблема зла является исключительно трудной, ибо здѣсь надо объяснить, какъ могло появиться, какъ возможно и нынѣ зло въ душѣ, если ея духовная основа надѣлена образомъ Божиимъ, т. е. сопряжена съ Богомъ. Католическая (а за ней и протестантская) догматика настолько глубоко и сильно проникнута сознаниемъ зла въ человѣкѣ, что по существу она отвергла ученіе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ и первоизданную чистоту первыхъ людей до грѣхопаденія объясняетъ наличностью особой благодати Божіей ¹⁾. Идея образа Божія, какъ божествен-

1) См. напр. Schell. „Katholische Dogmatik“ 15. II. S. 292 ff Scheeben „Handb. d. kath. Dogmatik“ 15. II. 5. 463—479. См также характеристику протестантскихъ ученій у Loofs „Leitfad. z. Dogmengeschichte“ S. 756—9. 823 ff. Въ т. наз. либеральномъ протестантизмѣ догматическія проблемы, конечно, просто снимаются (см. особенно плоскую въ этомъ отношеніи книгу Ad. C. a. s. e. „Liberal Christianity and Religious Education“.— 1924), но съ этимъ серьезно считаться не приходится.

наго дара, даннаго человѣку, такъ трудно совмѣщается въ нашемъ сознаніи съ реальностью влеченія ко злу, какъ оно предстаетъ намъ во всей его мучительной, страшной силѣ — что отсюда и возникло то полуотрицаніе ученія объ образѣ Божіемъ въ католической догматикѣ, которое въ протестантизмѣ превратилось въ чистое его отрицаніе.

Софіологическое истолкованіе христіанской антропологии, намѣченное въ предыдущей главѣ, должно, конечно, признать всю чрезвычайную, исключительную трудность проблемы зла въ человѣкѣ. Если мы утверждаемъ, что въ человѣкѣ послѣ грѣхопаденія не потускнѣлъ образъ Божій, то какъ же понимать то, что зло восходитъ въ своихъ корняхъ въ человѣкѣ какъ разъ къ духовному началу въ насъ? Вѣдь образъ Божій какъ разъ и есть источникъ, основа, исходная сила духовнаго начала въ насъ, — и если грѣхъ настолько опуталъ эту духовную силу въ человѣкѣ, что омрачилъ все человѣчество, а затѣмъ и всю природу, — то какъ понимать эту двойственность въ самомъ духовномъ началѣ въ насъ? Или зло не духовно въ своихъ корняхъ, — и тогда духовная жизнь просто стѣснена и сдавлена душевной периферіей ¹⁾: это позволяетъ сохранить идею образа Божія въ человѣкѣ, но не согласуется съ признаніемъ, что корень зла — въ „сердцѣ“ нашемъ, т. е. въ духовной сторонѣ. Если же признать послѣднее положеніе, то какъ же мыслить эту странную двойственность духовной стороны въ человѣкѣ?

Надо признать, что тема эта въ православномъ сознаніи не была поставлена достаточно остро и глубоко. Съ одной стороны православная традиція настолько выдвигала ученіе объ образѣ Божіемъ, что проблема грѣха больше ставилась въ ея аскети-

1) Это и есть сущность католическаго ученія о человѣкѣ.

ческо-педагогической, чѣмъ въ онтологическій сторонѣ. Тѣнь зла никогда не закрывала въ православной традиціи сіянія образа Божія, — и тутъ присоединялось одно обстоятельство, которое тоже всегда остается непонятнымъ въ глазахъ западныхъ христіанъ — наше православное отношеніе къ грѣху, къ грѣшникамъ. Мы такъ глубоко ощущаемъ и въ грѣшникѣ образъ Божій, такъ ищемъ его въ немъ, что отсюда возникаетъ у насъ, по мнѣнію западныхъ христіанъ, какъ бы нѣкое нечувствіе, что есть грѣхъ. Западное христіанство — достаточно напомнить „Исповѣдь“ блаж. Августина, а въ протестантизмѣ геніальныя страницы въ „Römerbrief“ К. Барта — испытываетъ такой ужасъ передъ грѣхомъ, сознаетъ себя и все человѣчество настолько грѣшнымъ, что забываетъ объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ. Не только въ силу догматическихъ искаженій возникло въ католичествѣ ученіе о непорочномъ зачатіи Богоматери ¹⁾, но надо признать, что при томъ пониманіи природы человѣка, какое живетъ въ католическомъ воспріятіи міра и человѣка, это ученіе является рѣшительно необходимымъ, чтобы не смять того почитанія Божіей Матери, въ которомъ мы едины съ католиками...

Православное сознаніе тоже глубоко ощущаетъ грѣхъ, но не боится его, не слѣпнетъ отъ него, не отрекается отъ сознанія образа Божія. Но это психологическое совмѣщеніе трепета передъ ужасомъ грѣха и умиленнымъ чувствомъ Божьяго дара въ насъ представляется антиномичнымъ и должно быть выпрямлено въ системѣ антропологии. Мы будемъ исходить въ дальнѣйшемъ анализѣ изъ той софіологической концепціи, которая была намѣчена выше.

1) См. подробности въ книгѣ прот. С. Булгакова „Купина Неопалимая“.

При построении софиологического учения о твари, о природѣ и о человѣкѣ мы придавали основное значеніе моменту „идеальности“ въ основѣ міра. Эта живородящая сила въ мірѣ, это насажденное въ раю, но призванное къ вѣчности „древо жизни“ — „идеально“. Однако эта идеальность въ тварной Софіи, обуславливающая сіяніе и отблескъ Божества въ мірѣ, въ своей цѣлостности открывается намъ лишь въ указанныхъ выше (стр. 75) четырехъ аспектахъ, — но отнюдь не въ моральномъ аспектѣ. Надо отмѣтить, что русскіе софиологи не замѣчали этого¹⁾, — тѣ же, кто подобно Н. А. Бердяеву, глубоко ощущаютъ силу зла, склоняются къ рецепции учения Я. Беме о томъ, что Софія ушла изъ міра послѣ грѣхопаденія²⁾. Кстати сказать, только одинъ Бердяевъ изъ русскихъ философовъ глубоко ощущаетъ всю реальность, всю силу зла, — но онъ нашелъ выходъ изъ присущей православной антропологии антиноміи добра и зла въ человѣкѣ въ томъ, что призналъ зло восходящимъ къ „нетварному“ началу въ человѣкѣ — къ его связи съ тѣмъ Ungrund, которое глубже Божества³⁾.

Кардинальный фактъ метафизики тварнаго бытія заключается въ томъ, что черезъ все это бытіе проходитъ постоянное противоборство и постоянная противонаправленность добра и зла: міръ и человѣкъ, оставаясь едиными въ онтологіи, оказываются жутко двойственными въ моральной сторонѣ. Нельзя, конечно, преувеличивать это противоборство добра

1) Особенно это надо сказать о Н. О. Лосскомъ (См. его книгу „Органическое ученіе о мірѣ“), а также о Вл. Соловьевѣ, о Флоренскомъ, а отчасти и о прот. С. Булгаковѣ, хотя въ его послѣдней книгѣ „Агнецъ Божій“ уже намѣченъ переходъ къ проблемѣ зла въ мірѣ и человѣкѣ (стр. 176—8).

2) См. статью Н. А. Бердяева въ „Пути“. № 21.

3) См. разныя книги Н. А. Бердяева, особенно „Философія свободнаго духа“.

и зла въ человѣкѣ и въ мірѣ и говорить о „царствѣ зла“ (въ параллель къ „царству добра“), надо однако признать, что корень этой двойственности — въ самой духовной основѣ міра, что тамъ идетъ борьба добра и зла, что есть свѣтлый и есть темный ликъ тварной Софіи. Я не могу касаться здѣсь во всей полнотѣ этой сложной, даже труднѣйшей темы софійнаго пониманія міра¹⁾, — и ограничусь лишь тѣмъ, что намъ необходимо для уясненія зла въ человѣкѣ, его возможности при наличности образа Божія въ немъ.

2. Зло въ природѣ и зло въ человѣкѣ, объективныя стихіи разрушенія и безпорядка — и воля ко злу, влеченіе къ нему въ человѣкѣ, конечно, восходятъ къ одному и тому же корню. То, что открывается въ человѣкѣ, какъ „чистое“ наслажденіе зломъ, въ своихъ глубинахъ восходитъ, конечно, къ сердцу человѣка, о которомъ сказано въ Евангеліи, что оно тамъ, гдѣ мы видимъ сокровище наше. Это значитъ, что чѣмъ свободнѣе, глубже, напряженнѣе въ насъ духовная жизнь, тѣмъ яснѣе выступаетъ духовный корень зла, обращенность именно сердца нашего ко злу. Вопреки Платону, учившему (въ Филебѣ) о „чистыхъ удовольствіяхъ“, какъ влеченіи къ добру, вопреки Канту, признававшему, что „чистая воля“, т. е. свободная отъ плѣна чувственности и эмпирическихъ мотивовъ, влечетъ насъ къ добру, христіанство на основаніи опыта (у восточныхъ аскетовъ глубже, свободнѣе отъ односторонностей, чѣмъ у блаж. Августина), знаетъ, что можетъ быть „чистое“ наслажденіе зломъ, „чистая воля“, ищущая зла. „Глубины сатанинскія“, „тьма“ въ сердцѣ человѣка, страшная бездна мерзости и грѣха, влеку-

¹⁾ Въ двухъ неопубликованныхъ этюдахъ („Софійное пониманіе твари“ и „Темный ликъ тварной Софіи“) я болѣе подробно касался метафизической стороны проблемы.

щая въ себѣ — мало ясны тѣмъ, кто въ духовной жизни движется вяло и равнодушно, но по мѣрѣ роста духовной жизни, какъ свидѣтельствуя опытнѣйшіе знатоки духовнаго дѣланія, растутъ въ насъ соблазны и искушенія. Путь духовный идетъ вверхъ по крутымъ тропинкамъ, среди опасностей, — и тутъ возможно на каждомъ шагу сорваться и полетѣть внизъ. Чѣмъ выше взбирается человѣкъ на своемъ пути къ горнымъ вершинамъ, тѣмъ уже, труднѣе путь, — какъ въ притчѣ Господней — на нивѣ духовной жизни растутъ рядомъ съ пшеницей плевелы: растетъ пшеница, живетъ добро, но растутъ и плевелы, развивается сила искушенія и ядъ отравы. Эта совмѣстность, сопряженность роста добра и зла, возможности очищенія — и паденія свидѣтельствуется о томъ, что они восходятъ оба къ одной и той же духовной основѣ въ человѣкѣ, что зломъ замутнена не периферія души, а ея глубина, что источникъ зла не въ давленіи эмпирии, а въ ея духовной подпочвѣ. Эмпирическое истолкованіе зла въ природѣ и зла въ человѣкѣ никуда негодно именно по той причинѣ, что оно не замѣчаетъ всей глубины зла, его зависимости отъ силы духовнаго начала. Поэтому черезъ человѣка и вошло зло въ міръ, что оно не могло иначе пройти въ міръ, какъ черезъ отравленіе духовнаго средоточія природы (какимъ является человѣкъ). Но тѣ, кто, считаясь съ надъэмпиричностью зла, усваиваютъ ему метафизическую силу (въ разныхъ видахъ метафизическаго дуализма, начиная отъ персидской религіи), впадаютъ въ другую крайность, создающую совершенно непреодолимую трудность въ метафизикѣ (въ виду невозможности мыслить двѣ субстанции міра). Можно искать выхода въ той конструкціи, которую развивалъ Я. Беме, а въ русской литературѣ развиваетъ Н. А. Бердяевъ, — о запредѣльномъ источникѣ зла

(въ Ungrund), но принимая это рѣшеніе, приходится дѣлать въ богословіи выводы, несоединимыя ни съ живымъ религіознымъ опытомъ, ни съ богословскимъ умозрѣніемъ. Гораздо ближе къ истинѣ ученіе о двухъ „міровыхъ душахъ“ — ученіе о доброй душѣ міра и о злой душѣ міра (въ древней философіи, напр. у Плутарха, также въ Каббалѣ, въ нѣкоторыхъ вообще теченіяхъ платонизма). Метафизически это потому „корректнѣе“, что зло возводится къ основѣ міра — оно не ищется внѣ твари (какъ у Беме, у Бердяева), оно не уплотняется въ ученіе о двухъ метафизическихъ мірахъ, — а въ самой живой основѣ міра мыслится два центра. Философски, однако, и это неудержимо, — единственный выходъ можно найти въ томъ, что въ единой (софійной) основѣ міра, обнимающей и природу и человѣка, усматривается двойственность. Чтобы подчеркнуть, что единство міра этимъ не разрушается, я считаю наиболѣе вѣрнымъ говорить о двухъ ликахъ единой тварной Софіи, о свѣтломъ и темномъ ликѣ тварной Софіи. Ключъ къ истолкованію этой двойственности надо искать въ мірѣ тамъ, гдѣ есть духовное начало, — именно въ человѣкѣ. Какъ разъ проблема зла и является главнымъ аргументомъ въ защиту ученія о томъ, что человѣкъ есть не просто „микрокосмъ“, т. е. связанъ со всѣмъ міромъ и совмѣщаетъ въ себѣ его стихіи, но что онъ есть „сердце“ міра, его душа, его духовное средоточіе. Антропология въ этомъ пунктѣ оказывается ключемъ къ ученію о мірѣ.

3. Чтобы подойти къ пониманію зла въ человѣкѣ, намъ необходима софіологическая „гипотеза“, ибо зло въ человѣкѣ — мы ниже вернемся къ болѣе подробному обоснованію этого — связано съ его духовной стороной, съ его „естественной“ духовностью. Лишь въ софійномъ пониманіи міра удастся, на

нашъ взглядъ, систематически связать всѣ основныя истины о человѣкѣ, понять, какъ при центральности образа Божія въ немъ, въ самой духовной основѣ его возникла „темная“ духовная жизнь.

Мы исходимъ при этомъ изъ ученія объ образѣ Божиѣмъ въ человѣкѣ, — это ученіе является вообще основной истиной о человѣкѣ. Образъ Божій даруетъ человѣческому существу начало личности, создаетъ изъ Person-Persönlichkeit, даруетъ способность самосознанія, самовидѣнія и самополаганія (что и создаетъ „даръ свободы“). Мы говорили уже, что начало личности раскрывается въ своей полнотѣ лишь въ Абсолютѣ, въ человѣкѣ же, какъ тварномъ существѣ, это начало не можетъ быть выраженіемъ самосущей природы, — поэтому оно переходитъ въ человѣкѣ въ исканіе Безконечности (въ себѣ) или внѣ себя. Это томленіе о Безконечности есть неутолимая жажда стать самосущимъ началомъ, но твари дано находить самого себя лишь въ Богѣ. Обращеніе души къ Богу есть удовлетвореніе тоски о Безконечности, но оно не тождественно съ нимъ: здѣсь передъ нами два, а не одинъ моментъ. Человѣческому духу¹⁾ невозможно успокоиться ни на чемъ конечномъ, само начало личности томить его, ищетъ безконечнаго выраженія своего, но сознаетъ себя все время стѣсненнымъ и сдавленнымъ во всемъ конечномъ. „Смыслъ“ этого томленія открывается тогда, когда человѣческій духъ входитъ въ общеніе съ Богомъ — тогда утоляется потребность безконечной жизни, тогда раскрывается подлинная и творческая безконечность въ человѣкѣ, — но лишь при благодатномъ осіяніи нашего духа Ду-

1) Чтобы не усложнять изложенія, я все время не выхожу за предѣлы антропологии и не разбираю вопроса о паденіи въ ангельскомъ мірѣ, — безъ признанія чего нельзя понять однако и грѣха въ человѣкѣ.

хомъ Святымъ. Оба движенія духа¹⁾ — томленіе о Бесконечномъ и жизнь въ Богѣ — даютъ начало религіозному опыту; поэтому есть два типа религіознаго опыта: „естественный“, въ своей вершинѣ восходящій къ пантеистическому мистицизму, къ воспріятію божественнаго начала въ мірѣ (тварной Софіи), — и благодатный, гдѣ Самъ Богъ (а не тварная Софія) открывается человѣку. Первый опытъ имперсоналистиченъ, ведетъ къ пантеизму, къ отановкѣ на „божественномъ“, — второй персоналистиченъ, восходитъ къ Божеству (а не „божественному“), отъ тварной Софіи восходитъ къ Абсолюту.

Исканіе Бесконечности въ человѣкѣ, конечно глубже понятія *élan vitale* (Бергсонъ), ученія объ энтелехійной устремленности человѣка къ раскрытію своей сущности — это есть, какъ хорошо формулируетъ Феррьеръ, — *élan vitale spirituel*, т. е. то погруженіе сердца нашего, нашего духовнаго начала въ наше „сокровище“ (сферу цѣнностей), которое обнаруживаетъ невозможность для начала личности реализовать въ себѣ самой самосущее бытіе. Мы ищемъ своего укорененія внѣ насъ, — это и есть неутолимая жажда Бесконечности: неутолимая потому, что внутри самой личности нѣтъ для нея насыщенія. Если мы обращаемся къ Богу, душа получаетъ отвѣтъ на свои исканія, но если хотимъ осуществить жажду Бесконечности внѣ Бога, то естественно обращаемся къ міру, къ имманентной силѣ міра, къ его вѣчной (хотя и созданной) мощи, къ бесконечности въ твари — къ тварной Софіи²⁾. Самимъ нача-

1) Выше мы не проводили различія между исканіемъ Бесконечности и исканіемъ Абсолюта (Бога); сейчасъ мы подошли къ пункту, гдѣ это различіе нужно очень остро подчеркнуть.

2) Тварная Софія, какъ идеальное Всеединство, какъ *Natura naturans* есть Бесконечность, при томъ сіяющая лучами Божества, на ней почиими. Тварная Софія (въ своемъ свѣтломъ ликѣ) живетъ о Богѣ и въ Богѣ, и эта ея жизнь сообщаетъ ей сіяніе

ломъ личности, даннымъ, но по тварности не могущимъ быть самосушимъ, поставлена передъ нами тема выбора — и начало свободы, т. е. творческаго самораскрытія, все время связано кореннымъ выборомъ — въ Богѣ или внѣ Бога, безъ Бога мы будемъ искать отвѣта на томленіе о Безконечности. Въ самомъ образѣ Божиѣмъ раскрывается даръ свободы въ этомъ аспектѣ „выбора“. Замѣтимъ тутъ же, что образъ Божій нельзя понимать „субстанціально“, какъ нѣкую „силу“ ставшую „природой“ человѣка¹⁾: образъ Божій глубже открывается намъ, какъ путь (къ Богу), какъ потенциальная безконечность (актуальной безконечность можетъ быть лишь въ самосушемъ Началѣ, т. е. въ Богѣ), какъ невозможность жить тварнымъ, конечнымъ, преходящимъ. Грѣхъ, т. е. уходъ отъ Бога, попытка жить безъ Него потому и не уничтожаетъ, не устраняетъ образа Божьяго, что самый грѣхъ возможенъ, лишь пока въ насъ есть образъ Божій. Это не парадоксъ, это есть признаніе, что внѣ образа Божія нѣтъ мѣста для свободы, а потому и грѣха, а есть (какъ у животныхъ) природная подчиненность законамъ бытія, влеченіямъ жизни. Грѣхъ такимъ образомъ не ослабляетъ образъ Божій, не подавляетъ его, но онъ ослабляетъ и подавляетъ насъ: въ душѣ нашей, въ самомъ сердцѣ ея возникаетъ новая сила, ведущая „невидимую брань“ противъ добра въ душѣ. Это раздвоеніе, конечно, имѣетъ мѣсто не въ одномъ и томъ же „планѣ“ — грѣхъ всегда поверхностнѣе, чѣмъ образъ Божій, который, какъ послѣдняя глу-

Божества. Человѣкъ можетъ искать утоленія своей жажды Безконечности въ одной тварной Софіи, не восходя отъ нея къ Богу: такъ въ дни, когда небо закрыто тучами, свѣтло, но не видно солнца, благодаря которому свѣтло... Это и создаетъ „естественный“ религіозный опытъ.

1) См. объ этомъ мой этюдъ „Объ образѣ Божиѣмъ въ человѣкѣ“. Прав. Мысль, Вып. II.

бина, и есть главное, чѣмъ живетъ и держится человекъ. Въ нашемъ сердцѣ, въ „планѣ“ нашего сердца добро и грѣхъ стоятъ „рядомъ“, но онтологически грѣхъ никогда не овладѣваетъ всей глубиной духа. Мы говорили уже, что образъ Божій есть начало личности, софійное средоточіе въ чловѣкѣ, черезъ духовную сферу, всего міра. Поскольку міръ призванъ къ личности, поскольку онъ созданъ, какъ живое, призванное къ вѣчности тварное Всеединство, постолько въ самомъ мірѣ почилъ образъ Божій — въ сочетаніи сверхвременнаго и сверхпространственнаго съ границами времени и пространства, въ сочетаніи единства со множествомъ, неизсякающей силы бытія (*Natura naturans*) съ смѣной событій, живыхъ формъ. Поэтому въ духовной своей основѣ чловѣкъ находитъ глубокое и подлинное единосущіе со всей тварной Софіей, что есть содержаніе того религіознаго опыта, который имѣетъ мѣсто во всѣхъ естественныхъ (т. е. не знающихъ прямого откровенія) религіяхъ. Исканіе же Бога (то же въ насъ, что и во всей тварной Софіи) есть путь не къ единосущію съ Богомъ (что невозможно для тварнаго міра), а къ подобосущію (что и открываетъ смыслъ словъ, что Богъ создалъ насъ по образу своему и по подобию).

Грѣхъ не убилъ ни томленія о Безконечности ни исканія Бога, а лишь извратилъ эти движенія души. Грѣхъ всегда есть явленіе духовнаго порядка и по своей онтологіи есть попытка „стать“ Безконечностью и тѣмъ обойтись безъ Бога. Въ онтологической неосуществимости этого и лежитъ источникъ „вѣчныхъ мукъ“, могущихъ найти свой конецъ лишь въ смиренномъ возвращеніи къ Богу, въ общеніи съ которымъ только и насыщается томленіе о Безконечности. По своему духовному смыслу, по своему возникновенію въ духовной сферѣ, грѣхъ есть болѣзнь духа — и только черезъ

духъ онъ сообщается и душѣ и тѣлу. Самая возможность искушеній и соблазновъ, безъ которыхъ грѣхъ не „приражается“ намъ, связана такимъ образомъ съ цѣлостностью человѣка, съ всецѣлой духовностью нашей. Въ самой духовной сферѣ нашей (въ совершенной аналогіи съ раздвоеніемъ свѣтлаго и темнаго лика въ тварной Софіи) образуется два полюса — полюсъ добра и зла, полюсъ свѣтлой и темной духовности.¹⁾

4. Богословіе учитъ о первородномъ грѣхѣ и толкуетъ этотъ первородный грѣхъ не въ терминахъ наслѣдственности (чѣмъ однако не отвергается вовсе самый фактъ наслѣдственности), а, въ соотвѣтствіи съ ученіемъ Ап. Павла (Римл. 5, 12), — въ терминахъ мистическаго единосушія человѣчества (по слову Ап. Павла, въ Адамѣ „мы всѣ согрѣшили“). Для антропологии это ученіе о первородности грѣха, т. е. невыводимости грѣховнаго начала ни изъ личнаго опыта ребенка ни изъ вліянія наслѣдственности, — иначе говоря о всеобщей и „априорно“ сущей въ насъ „склонности“ къ грѣху, является очень важной и плодотворной идеей²⁾.

1) Еще разъ подчеркнемъ, что два полюса (добра и грѣха) стоятъ рядомъ въ нашемъ сердцѣ, но не въ послѣдней глубинѣ человѣка, гдѣ образъ Божій — хотя бы и „отодвинутый“ и „стѣсненный“ — остается, при своемъ безсиліи, такимъ же, какимъ Господь его далъ при сотвореніи человѣка. Явленіе святости раскрываетъ эту глубину человѣка, которая свѣтится тогда и во внѣ; то же мы имѣемъ и въ дѣтствѣ, гдѣ зло и грѣхъ, хотя и реальны, но слабы и ничтожны и потому сквозь ихъ темную преграду видно сіяніе образа Божія. Оттого въ воспріятіи и пониманіи дѣтства — ключъ къ тайнѣ человѣка.

2) Очень обстоятельно и вѣрно раскрываетъ кардинальное значеніе идеи первороднаго грѣха для антропологии и педагогики Fr. W. Foerster, въ книгѣ „Religion und Charakterbildung“ (Leipzig, 1925). Нѣкоторая излишняя патетичность Ферстера въ раскрытіи богословски элементарнаго понятія объясняется его личнымъ переломомъ въ данномъ вопросѣ (см. стр. 12 ff).

Она одна объясняетъ изначальность грѣховности въ человѣкѣ, независимость и неприводность „радикальнаго зла“ въ насъ. Такъ же, какъ изначальное стремленіе наше къ добру, такимъ же изначальнымъ оказывается и стремленіе ко злу, — иначе говоря истина объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ сопрягается для антропологии съ истиной о о первородномъ грѣхѣ въ насъ. Сопряженность этихъ двухъ истинъ и ставитъ со всей глубиной проблему спасенія нашего, — ибо къ наличности грѣха въ человѣкѣ сводится не только зло въ нашей жизни, но и власть смерти надъ нами. Но изъ той же сопряженности въ человѣкѣ образа Божія и грѣховности опредѣляется и тема воспитанія, которая здѣсь раскрывается, какъ частная проблема общей темы о спасеніи. Но объ этомъ существеннѣйшемъ осмысленіи педагогическаго вхожденія въ жизнь дѣтей мы скажемъ позже.

Источникъ грѣха — въ духовной сферѣ нашей. Этимъ съ самого начала отвергаемъ мы сведеніе грѣховности къ вліянію тѣла, къ вліянію социальныхъ условій, къ наслѣдственности и т. п. факторамъ. Духовный корень грѣховности означаетъ особенно для педагогики правильность ученія о приматѣ духовности, ибо направляетъ вниманіе не на поведеніе, даже не на мотивы поведенія, а на ту духовную „тѣму“ (по выраженію св. Макарія Великаго), какая живетъ въ человѣкѣ. Существенно важно предолѣть отождествленіе понятія духовности и жизни въ добрѣ, существенно важно установленіе факта свѣтлой и темной духовности. Анализъ этого существеннѣйшаго факта крайне важенъ для конкретныхъ проблемъ, съ которыми мы всѣ имѣемъ дѣло — какъ врачи, священники, педагоги, Но оно очень важно и въ

порядкѣ чистой антропологии — для преодоленія тѣхъ ученій о человѣкѣ, которыя исходятъ изъ факта „натуральной“ духовности и пытаются опереться на него въ своемъ стремленіи обойти проблему благодати. Среди различныхъ ученій этого рода особенно вреднымъ считаю я упомянутое ученіе Штейнера, исходящее изъ факта натуральной духовности и сознательно игнорирующее различіе свѣтлой и темной духовности, чѣмъ и объясняется его собственная одержимость темной духовностью. Не замѣчая свѣта и тьмы въ духовномъ мірѣ, эти ученія свидѣтельствуютъ о томъ, что сами пребываютъ въ тьмѣ...

Въ силу первороднаго грѣха, въ духѣ нашемъ есть изначальная обращенность къ злу, есть нѣкій полюсъ тьмы, кругомъ котораго кристаллизуются различные итоги нашей жизни, формирующія то, что мы назвали „темной духовностью“. Изъ этого „полюса тьмы“ исходятъ темныя излученія, пронизывающія весь составъ человѣка, но особенно легко проникающія въ сферу пола, въ сферу тѣла вообще. Но раньше чѣмъ говорить объ этомъ, необходимо подробнѣе остановится на анализѣ „темной духовности“ въ человѣкѣ.

Мы различали выше въ духовной жизни два момента — томленіе о Безконечности и исканіе Бога. Первое связано съ укорененностью индивидуальнаго духа въ тварной Софіи (т. е. въ мистическомъ единосущіи со всѣмъ человѣчествомъ и со всей природой), второе съ сопряженностью нашего духа съ Богомъ, съ Абсолютомъ. По „существу“, оба эти момента неотдѣлимы одинъ отъ другого, ибо сама тварная Софія свѣтитъ лучами Божества, въ своемъ свѣтломъ ликѣ она неразрывно связана съ Божествомъ, Имъ живетъ и держится. Но какъ въ Софіи съ грѣхопадениемъ образовался темный по-

люсь, темный ликъ, такъ и духъ человѣческій несетъ въ себѣ — по своему единосущію съ тварной Софіей — изначальную раздвоенность (раздвоенность грѣха и образа Божія). Духовная жизнь вся и заполнена въ насъ либо углубленіемъ — либо преодоленіемъ этого раздвоенія. Самое преодоленіе изначальнаго раздвоенія должно идти въ той же линіи, въ какой оно возникло, — т. е. въ линіи моральной, въ линіи труда надъ хаосомъ и неустроенностью духовнаго нашего міра. Но то моральное самоочищеніе, какое необходимо для преодоленія коренной раздвоенности въ насъ, совершается лишь въ богочеловѣческомъ порядкѣ, т. е. при сочетаніи свободнаго устремленія души къ Богу и благодатной помощи Божіей. Возможно однако и такое самоочищеніе, которое не ищетъ помощи Божіей, а лишь стремится освободить духъ отъ плѣненности его эмпиріей. Если на первомъ пути свидѣтельствомъ обращенія къ Богу является смиреніе, то во второмъ свидѣтельствомъ его сосредоточенности на себѣ является отсутствіе этого смиренія (ибо нѣтъ передъ кѣмъ смиряться). Если въ первомъ есть сознаніе, что освобожденіе отъ грѣховъ совершается силою Божіей (въ таинствѣ покаянія), то во второмъ оно совершается силами самаго духа, въ самоосвобожденіи отъ соблазновъ и желаній. Если первое по существу мистично, т. е. ищетъ благодати, то второе по существу магично, т. е. ищетъ законѣрнаго и необходимо наступающаго восхожденія по лѣстницѣ духовнаго возростанія. Если первое обращено къ трансцендентному (къ Богу), то второе отращено къ имманентному (софійному) міру; первое — персоналистично, ибо ищетъ живого, личнаго Бога и Его благодатной помощи, второе — имперсоналистично, ибо погружается въ софійную „сущность“ міра, ипостасно

живую въ человѣческихъ душахъ, но не внѣ ихъ (ибо тварная Софія — Person, но не Persönlichkeit).

Такъ расходятся эти два пути „духовнаго дѣланія“; духовная жизнь течетъ совершенно различно въ обоихъ случаяхъ, — при чрезвычайномъ внѣшнемъ, а подчасъ и внутреннемъ сходствѣ въ отдѣльныхъ конкретныхъ моментахъ, обѣ формы духовной жизни глубоко и существенно различны въ томъ, куда они ведутъ. Первая ведетъ къ Богу, къ преодоленію коренной раздвоенности въ духовной жизни, т. е. къ освобожденію отъ грѣха въ его мистическомъ корнѣ, второе же, насыщая жажду Безконечнаго углубленіемъ духовной жизни, но не соединяя насъ съ Божествомъ, тѣмъ самымъ усиливаетъ раздвоеніе въ духѣ, т. е. усиливаетъ начало грѣха, которое здѣсь выступаетъ уже не въ своемъ психотѣлесномъ проявленіи (отъ котораго духъ освобождается въ порядкѣ аскезы), а въ своемъ чисто-духовномъ ядрѣ и выражается въ все возрастающемъ самообожненіи (что есть то же, что Достоевскій называлъ человѣко-божествомъ).

5. Антропософское ученіе о человѣкѣ и о путяхъ духовнаго возрастанія, изложенное въ различныхъ сочиненіяхъ Р. Штейнера, нигдѣ и никогда не связываетъ, какъ мы видѣли, „путей посвященія“ съ благодатной помощью Бога. Удивляться этому не будетъ тотъ, кто дастъ себѣ трудъ ознакомиться съ запутаннымъ ученіемъ Штейнера о Христѣ, о „высшихъ мірахъ“, замѣщающихъ здѣсь Личное Божество. Весь путь восхожденія къ высшей духовной жизни есть для Штейнера нѣкій путь восхожденія „естественнаго“, т. е. совершаемаго усиліями самого человѣка и дѣйствіями тѣхъ духовныхъ „озареній“, которыя, внѣ сомнѣнія, возможны въ порядкѣ естественнаго развитія духовной жизни.

Христіанство указываетъ совсѣмъ иной путь ду-

ховной жизни. Изъ указаннаго выше совершенно ясно, что раздвоеніе въ духѣ, противоборство движенія къ Богу и движенія отъ Него, противоборство смиренія и напряженнаго самоутвержденія образуетъ мистическій (т. е. восходящій къ мистическому единосущію нашему съ человѣчествомъ) источникъ моральнаго раздвоенія въ индивидуумѣ. Изъ глубины сердца расходится это раздвоеніе во всѣ сферы, во всѣ пути духовной жизни — и въ силу факта „цензуры сознанія“ мы такъ часто совершенно не сознаемъ этого раздвоенія въ сердцѣ. Нужно „внимать себѣ“, духовно проникать въ глубины своихъ движеній и чувствъ, чтобы отдавать себѣ отчетъ въ подлинномъ смыслѣ различныхъ по своему направленію „корней“ этихъ движеній и чувствъ. Фактъ „цензуры сознанія“ означаетъ прикрытость и закрытость внутренняго раздвоенія, вся сила и вліятельность котораго открывается лишь при навыкѣ къ духовному самосознанію. Лишь въ порядкѣ раскаянія свѣтомъ молніи озаряется темное подполье души, — чѣмъ духовно зрѣлѣе человѣкъ, тѣмъ ярче и тѣмъ чище возсоздается въ свѣтѣ раскаянія подлинная жизнь духа. Чрезвычайное значеніе раскаянія въ динамикѣ духовной жизни покоится на томъ, что при свѣтѣ его вся неправда и зло, скрытая въ „естественной“ духовности, отвергаются нами, и мы обращаемся къ Богу. Въ эти моменты устанавливается живая связь съ Богомъ, преодолевается раздвоеніе, — и нѣтъ другого пути къ духовному восхожденію, какъ черезъ раскаяніе. Здѣсь находить свое объясненіе одинъ изъ загадочнѣйшихъ парадоксовъ духовнаго возрастанія, хорошо знакомый и священникамъ и педагогамъ. Торжество добродѣтели въ поведеніи, на периферіи души часто вовсе не способствуетъ возрастанію цѣльности въ духѣ, а лишь усиливаетъ темный полюсъ въ

духовной сторонѣ, — и наоборотъ грѣхи и паденія, если только они даютъ начало раскаянію, которое сотрясаетъ все существо наше и вызываетъ къ жизни беззавѣтное обращеніе къ Богу, оказываются условіемъ духовнаго возрастанія. Парадоксъ этого положенія (отнюдь, конечно, не означающій, что нужно падать, чтобы духовно возрасть, ибо по-скольку паденіе было нарочитымъ, раскаяніе уже никогда не будетъ глубокимъ и дѣйствительнымъ, или же, охвативъ своей скорбью самую „нарочитость“, сдѣлаетъ уже невозможнымъ дальнѣйшее лукавство духа съ самимъ собой) — связанъ съ исключительной и несравнимой дѣйствительностью раскаянія. Но надо имѣть въ виду: раскаяніе есть функція свободы въ насъ, и только какъ свободный актъ¹⁾ оно имѣетъ всю свою преобразующую силу. Именно тутъ выясняется одна существеннѣйшая особенность динамики духовной жизни, имѣющая чрезвычайно важное значеніе для педагогики въ духовной области. Свободные акты духа зарождаются и дѣйствуютъ, оставаясь внѣ свѣта сознанія — они не могутъ быть вызываемы черезъ сознаніе, которое безсильно въ духовномъ творчествѣ, а можетъ лишь „воспроизводить“, т. е. механически подражать тому, что родилось когда то въ глубинѣ духа. Всякая попытка насилія надъ духомъ изъ сферы сознанія не только не удастся, а вызываетъ реакцію, — и это вовсе не нужно обобщать (какъ это дѣлаетъ Бодуень, на чемъ Б. П. Вышеславцевъ построилъ интереснѣйшія свои комментаріи къ психологіи духовной жизни²⁾), какъ *loi de*

1) На этомъ гениально построилъ V. Hugo психологію духовнаго перелома въ Жанѣ Вальжанѣ.

2) Б. П. Вышеславцевъ. „Этика преображенного эроса“. Стр. 52—60. См. справедливыя замѣчанія Феррьера, направленные къ ограниченію закона объ *effort converti* („Le

l'effort converti. Гораздо вѣрнѣе, проще и глубже трактовалъ этотъ фактъ Гартманъ: дѣло не въ томъ, что подсознательная сторона души „противится“ всякому „насилію“, идущему отъ сознанія, — а въ томъ, что сознаніе вообще не обладаетъ никакой силой въ отношеніи къ свободнымъ актамъ духа. Оно можетъ свѣтить духу, но не можетъ приказывать, можетъ косвенно зажигать духъ, но не можетъ прямо опредѣлять его движенія: свобода всегда остается *mysterium* именно для сознанія¹⁾.

Вся тщета магическаго, т. е. черезъ сознаніе направляемаго духовнаго возростанія (какъ это имѣетъ мѣсто въ антропософіи²⁾) заключается не въ томъ, что не происходитъ духовнаго сосредоточенія, а въ томъ, что не происходитъ преодоленія внутренняго раздвоенія въ духѣ, а наоборотъ происходитъ усиленіе темнаго полюса духовности. Магическое насиліе надъ духовной сферой обходитъ свободу духа, хочетъ обмануть духъ нашъ, — въ то время какъ духъ движется къ преодолѣнію двойственности, къ возстановленію цѣлостности лишь въ свободѣ. Конечно, акты свободного преодоленія изначальной двойственности выражаются не въ одномъ раскаяніи, но и въ горячей, вдохновенной обращенности духа къ Богу. И то и другое не можетъ быть актомъ нарочитымъ, но должно въ тайнѣ свободы зажигать душу и преобразать ее. Психическимъ предусло-

progrès spirituel.“ Р. 182—185, въ главѣ, характерно названной „La volonté profonde“).

1) Это бросаетъ свѣтъ на функцію сознанія — оно зрѣетъ въ лонѣ самосознанія и есть его функція (а не обратно, какъ обычно рисуютъ въ психологіи). См. бѣглыя замѣчанія объ этомъ въ этюдѣ моемъ „Объ іерархическомъ строѣ души“.

2) Это въ значительной степеніи относится и къ „духовнымъ упражненіямъ“, принятымъ въ католициствѣ — гдѣ значительная роль отводится воображенію, чѣмъ вообще вводится неподобающій и обезсиливашій чувственный моментъ.

віємъ такихъ актовъ свободы является лишь то, что мы называемъ „смиреніемъ“, -- ибо въ раскаяніи, въ горячей обращенности души къ Богу вѣтъ въ насъ Духъ Святой, совершается благодатное осѣненіе души. Истинный ростъ духовный, преодоленіе внутренней раздвоенности, побѣда надъ зломъ никогда не является поэтому всецѣло дѣломъ нашего „я“ — здѣсь дѣйствуетъ и Богъ: въ томъ то и состоитъ *mysterium libertatis*¹⁾, что свобода въ насъ реализуется, лишь какъ богочеловѣческій процессъ, т.е. въ сочетаніи съ благодатью. Парадоксъ свободы въ томъ и состоитъ, что ее нельзя искусственно стимулировать: ея лучшимъ условіемъ является смиреніе, какъ ожиданіе благодатнаго осѣненія — конечно, я все время говорю о творческой, духовной свободѣ. До извѣстной степени это улавливали защитники т. наз. квіетизма, хотя они хотѣли, въ сущности, отбросить всю активность, идущую отъ сознанія, что вовсе не требуется²⁾. Смиреніе и вдохновеніе не вызываются черезъ сознаніе, но и не требуютъ отказа отъ него. Тайна „окамененнаго нечувствія“, столь тягостнаго въ духовной жизни, не въ томъ, что здѣсь мѣшаетъ сознаніе съ его суею, а въ чисто духовномъ снѣ и ослабленіи.

7. Развитое здѣсь ученіе о двойственности естественной духовности, о темномъ полюсѣ въ ней, влекущемъ насъ отойти отъ Бога и тѣмъ создающемъ возможность грѣха, освобождаетъ отъ тѣхъ неправильныхъ ученій о грѣхѣ, которыя мы находимъ въ католической и протестантской догматикѣ. Въ обоихъ формахъ западнаго христіанства естество человѣка

1) См. объ этомъ мой этюдъ „Даръ свободы“.

2) Аскетическіе отцы придавали огромное значеніе „дару разсудительности“. Въ самомъ именованіи этомъ хорошо выражена функція сознанія въ отношеніи къ подлиннымъ двигателямъ нашего духовнаго возрастанія.

(включая въ него и образъ Божіи), внѣ той благодати, какая сообщалась ему до грѣхопаденія, склонно къ грѣху въ силу связи души съ тѣломъ. *Infirmitas carnis*, немощь тѣла создаетъ эту возможность грѣха¹⁾, — и отсюда вытекаетъ тотъ обертонъ дуализма, который чувствуется и въ католицизмѣ и въ протестантизмѣ. Православіе не отвергаетъ „томящей силы“, идущей отъ тѣла (ср. слова преп. Серафима о физическомъ трудѣ — „томлю томящаго мя“), но возводитъ эту томящую силу, это давленіе чувственности на душу къ разстройству духовной жизни въ насъ. Вообще говоря, ученіе о тѣлесной сторонѣ, о тѣлесной жизни по существу не связано съ темой грѣха. Въ этомъ отношеніи христіанское ученіе о тѣлѣ рѣшительно расходится съ древнимъ взглядомъ на тѣло, какъ источникъ зла и грѣха въ человѣкѣ, — хотя дуалистическіе мотивы и находили свое проявленіе въ тѣхъ или иныхъ теченіяхъ внутри христіанства. Самое существенное въ христіанской метафизикѣ есть ученіе о воскресеніи въ тѣлѣ, что значитъ, что преображеніе человѣка не устраняетъ начала тѣлесности; хотя въ воскресеніи мѣняются нѣкоторыя свойства тѣла („сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное“), но начало тѣлесности не исчезаетъ. Между жизнью вѣчной, между жизнью въ Богѣ и въ свѣтѣ Его — и тѣлесностью нѣтъ такимъ образомъ существеннаго взаимоотверженія. Мало этого, метафизическая устойчивость тѣла, выраженная въ томъ, что вѣчная жизнь по воскресеніи будетъ въ тѣлѣ, означаетъ такую внутреннюю, сущностную связь тѣла съ душой, что полнота жизни предполагаетъ для

1) *Infirmitas mentis* создается, по католическому взгляду, вслѣдствіе тварности человѣка вообще, но въ частности въ силу *infirmitas carnis*. Протестантизмъ, какъ извѣстно, идетъ еще дальше (*creatura ex sese deficit*).

человѣка начало тѣлесности. Христіанская мысль изначала видѣла въ этомъ метафизическую „силу“ человѣка, возносящую его, по слову Ап. Павла (I Кор. 6, 3) надъ ангелами, какъ чисто духовными существами. Для жизни въ Богѣ духу человѣческому нужно и тѣло, которое есть, по слову Ап. Павла, „храмъ Святаго Духа живущаго въ насъ“. „Посему прославляйте Господа и въ тѣлахъ Вашихъ“, пишетъ тутъ же Апостолъ: „тѣло не для блуда, но для Господа, и Господь для тѣла“ (I Кор. 6, 19, 20, 13). Едва ли найдется въ религіозной и философской литературѣ болѣе глубокое и возвышенное ученіе о тѣлѣ, чѣмъ то, которое намѣчено въ приведенныхъ словахъ Ап. Павла, вытекающихъ изъ христіанскаго благовѣстія о воскресеніи въ тѣлѣ. Тѣло и душа соподчинены духу въ человѣкѣ; тѣло однако нынѣ „душевно“, т. е. въ немъ не владычествуетъ свѣтлая духовность, какая будетъ въ немъ по воскресеніи, когда возстанетъ „тѣло духовное“. Это ученіе о „душевности тѣла“ не означаетъ внѣдуховности тѣла сейчасъ, но означаетъ плѣнъ тѣла началу „плоти“, тому самоутвержденію, которое выражаетъ наличность въ духовномъ нашемъ составѣ „темнаго“ полюса, т. е. отхода отъ Бога¹⁾. Эта темная духовность нынѣ владѣетъ тѣломъ и обрекаетъ его на смерть, — и самая власть смерти означаетъ, что темная духовность есть общій „удѣлъ“ человѣка, т. е. восходитъ къ общечеловѣческому единосущію. Мы единосущны въ своемъ добрѣ (образѣ Божіемъ), но мы единосущны и въ своемъ злѣ („радикальномъ“ по терминологіи Канта), и второе не есть слѣдствіе индивидуальнаго грѣха, почему и не можетъ быть побѣждено индивидуальной святостью. Эта мистическая

1) Этимъ само понятіе „плоти“ получаетъ духовное значеніе. Такое толкованіе плоти крайне важно для борьбы съ плотью.

подчиненность тѣла темному началу въ духовности и образуетъ „душевность“ нынѣшняго тѣла, — но именно потому, что тѣло связано въ своей жизни съ духовной сферой, оно единично, — оно не есть „покровъ“, оболочка, тюрьма (*сѣма* — *сѣма*), поэтому метафизически бессмысленна идея вселенія души по смерти въ новыя тѣла (идея перевоплощенія). Душѣ по смерти „не хватаетъ“ тѣла, но и по смерти не все въ тѣлѣ исчезаетъ, — и здѣсь лежитъ вѣрная идея въ тѣхъ оккультныхъ ученіяхъ, которыя различаютъ сверхъ физическаго тѣла еще нефизическое (астральное) тѣло. Тѣло метафизически, а не эмпирически связано съ началомъ индивидуальности, почему и не правы многочисленныя ученія о томъ, что *principium individuationis* связанъ именно съ тѣломъ. Онъ связанъ и съ тѣломъ — но самый принципъ индивидуальности — не только эмпирический, но и метафизическій, почему и связь души съ даннымъ тѣломъ единична, неповторима и вѣчна.

„Душевность“ тѣла въ земной жизни или же его мистическая связь съ сферой духовности черезъ темный полюсъ ея въ обѣ стороны дѣлаетъ тѣло наиболѣе „уязвимой“ стороной въ насъ. Съ одной стороны черезъ тѣло надъ нами владычествуетъ смерть (сила которой не исчерпывается, конечно, отрывомъ физическаго тѣла отъ души, но кладетъ свою печать на всю душевно-духовную жизнь нашу). Черезъ загрязненіе и грѣхъ идутъ отъ духовной сферы болѣзни тѣла, которыя, по своей метафизикѣ, хотъ и не всегда по своему происхожденію, выражаютъ подчиненность нашего существа грѣху (Матѳ. 9, 2—7); черезъ естественную жизнь тѣла, черезъ естественныя его потребности, ритмъ бодрости и утомленія, приливъ и отливъ его силъ идутъ въ духовную сферу возбужденія, которыя „томятъ“ духъ, по цитированному выше выраженію преп. Серафима. Отсюда всеобщее

въ религіозномъ сознаніи человѣчества стремленіе къ аскетикѣ, къ „обузданію“ тѣла. Черезъ аскетику „укрощается“ естественное „буйство“ тѣлесныхъ силъ, достигается большее подчиненіе тѣла свѣтлымъ движеніямъ духа, духъ освобождается отъ естественныхъ, но томящихъ тѣлесныхъ возбужденій. Отсюда же неустранимое значеніе чисто тѣлесной аскетики въ духовномъ воспитаніи, возможность той своеобразной „магіи“ и „техники“, которая даетъ побѣду духовному началу при аскетическихъ упражненіяхъ. Вся эта аскетика однако достигаетъ своей праведной цѣли лишь тогда, когда она не усиливаетъ въ то же время (по своей уже чисто духовной интенціи „обойтись безъ Бога“ въ духовномъ ростѣ) темнаго начала духовности. Ибо начало духовности, освобождаясь отъ томленія тѣла, само по себѣ, т. е. безъ смиренія передъ Богомъ, не укрощаетъ, а усиливаетъ темную духовность въ насъ. Иначе говоря, тѣлесная аскетика получаетъ свой надлежащій смыслъ и цѣнность, лишь какъ часть религіознаго дѣланія: аскетика праведна, не какъ магическій путь къ росту духовности, а какъ „инструментальный“ моментъ въ религіозной жизни.

Особое, очень запутанное и не до конца еще понятое положеніе въ вопросѣ объ отношеніи къ тѣлу создается усиливающейся въ наше время (вслѣдствіе социальныхъ и біологическихъ факторовъ) нервностью, которая придаетъ тѣлеснымъ возбужденіямъ особую динамичность и вліятельность. Если въ прежнее время, время физическаго здоровья и нервной устойчивости, функція аскетики въ духовномъ возрастаніи заключалась въ „обузданіи тѣла“, то въ наше время аскетика получаетъ почти всегда значеніе укрѣпленія тѣла, т. е. освобожденія его отъ той аритміи, отъ того разстройства, какія вносятся чрезвычайной нервностью (особенно сильной

въ большихъ городахъ). Въ этомъ лежитъ духовно-цѣнная сторона спорта, который влечетъ къ себѣ, какъ чисто тѣлесное наслажденіе, но имѣетъ то огромное оздоравливающее духовное значеніе, что сбрасываетъ томленіе, вызываемое обиліемъ нервныхъ раздраженій. Спортъ нынѣ замѣняетъ физическій трудъ, какимъ онъ былъ раньше (какимъ остается лишь въ деревнѣ): и тѣ, кто вовсе не знаютъ физическаго труда, и тѣ, кто работаютъ въ нервно истомляющихъ условіяхъ заводовъ и фабрикъ, хоть и по-разному, но находятъ въ спортѣ радость освобожденія отъ нервнаго утомленія. Спортъ оказывается такимъ образомъ интимнѣйше связанъ съ духовной жизнью въ насъ¹⁾.

8. Нерѣдко источникъ грѣха видятъ въ полѣ, въ половой жизни. Католическая догматика особенно подчеркиваетъ моментъ „похоти“ въ сферѣ пола²⁾. По существу къ этой же точкѣ зрѣнія склоняются и тѣ, кто исходитъ изъ идеи андрогинизма и въ наличности половыхъ различій видитъ источникъ ослабленія человѣка³⁾. Конечно, съ поломъ связана тема грѣха, но съ ней же связана и тема творчества, духовнаго расцвѣта и самопреодоленія, какъ это замѣчательно выразилъ Вл. Соловьевъ въ своей статьѣ „О смыслѣ любви“. Онъ раскрылъ съ исключительной глубиной все то благое и свѣтлое, что цвѣтетъ въ насъ благодаря половой любви, что питаетъ и освобождаетъ духъ, возвышаетъ его. Но не менѣе существенно и то питаніе всего темнаго и

1) См. цѣнную книгу Giese. „Geist im Sport“.

2) См. разборъ этой идеи въ книгѣ С. В. Троицкаго „Христіанская философія брака“. 1932.

3) См. напр. Н. А. Бердяевъ. „О назначеніи человѣка“ (1931). Стр. 70.

злого въ насъ, что тоже идетъ за счетъ пола, какъ это особенно остро вскрылъ Достоевскій.

Проблема пола настолько разработана въ настоящее время, что сейчасъ надо считать безспорнымъ основное, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ и центральное значеніе пола въ конституціи человѣка. Конечно, намъ незачѣмъ здѣсь входить въ подробное изученіе всей этой проблемы, однако необходимо все же отмѣтить рѣшительную неприемлемость теоріи пансексуализма. Въ сущности и Фрейдъ, особенно во второй половинѣ своей научной дѣятельности не защищаетъ теоріи пансексуализма, поскольку кромѣ полового влеченія (*Sexualtrieb*) онъ признаетъ столь же глубокимъ и т. наз. *Ichtrieb*. Въ рядѣ разъясненій Фрейдъ не разъ подчеркивалъ, что онъ вовсе не является защитникомъ пансексуализма¹). Еще менѣе это можно сказать о Юнгѣ (*Jung*); было бы чистымъ недоразумѣніемъ такъ толковать его антропологию, — хотя поводъ къ этому онъ самъ даетъ тѣмъ, что характеризуетъ основную силу въ человѣкѣ, какъ *Libido*. Но *Libido* у Юнга означаетъ „волю къ жизни“ — тотъ творческій двигатель жизни, всего развитія, который лежитъ въ основѣ души. Все же пансексуализмъ, какъ вульгарная форма фрейдіанства, не исчезъ еще изъ популярнаго мышленія.

Необходимо, говоря о полѣ, прежде всего углубить это понятіе и различать метафизику пола и эмпирію пола. Это различеніе означаетъ, что энергія пола вовсе не есть непременно половая энергія, что жизнь пола не исчерпывается половой жизнью. Половая энергія связана съ эмпирическими (психофи-

1) См. удачный подборъ матеріала по этому вопросу въ книгѣ Ad. Ferrière. „Le progrès spirituel“ (1927).

зическими) проявленіями половой жизни, — а энергія пола, связанная съ жизнью пола, можетъ сублимироваться и приходитъ въ новыя формы творческой силы. Въ обоихъ однако своихъ сторонахъ — въ метафизической и эмпирической полъ и психофизиченъ и духовенъ; оттого всѣ проявленія пола имѣютъ самое непосредственное отношеніе къ духовной жизни. Беспорядочная или нормальная половая жизнь — и отсутствіе половой жизни имѣютъ столь существенное значеніе въ духовной нашей жизни, какъ никакая другая сила въ человѣкѣ. Полъ томить и мучить человѣка, черезъ полъ больше всего приближается къ грѣху человѣкъ, и правильное устройство жизни пола имѣетъ поэтому фундаментальное значеніе для духовной жизни. Въ одной изъ дальнѣйшихъ главъ, гдѣ мы дадимъ характеристику духовной жизни въ дѣтствѣ, отрочествѣ и юности, мы будемъ еще имѣть случай коснуться этой существенной темы. Здѣсь намъ необходимо заняться лишь тѣмъ, какъ жизнь пола и половая жизнь связаны со зломъ въ человѣкѣ.

Полъ — духовенъ, но и психофизиченъ, и одну сторону нельзя оторвать отъ другой. Это огневая сила въ человѣкѣ; по силѣ и страстности, по напряженности ея она занимаетъ исключительное мѣсто въ конституціи человѣка. Но ея „темная“ стихія выступаетъ особенно въ томъ, что здѣсь больше всего раздирается цѣлостность человѣка, больше всего расщепляется его единство. Расщепленіе эроса и сексуальности является въ одинъ изъ періодовъ нашего развитія почти „естественной болѣзнью“¹⁾. Это расщепленіе, рѣшительно разрушающее „цѣло-

1) См. мою брошюру: „Бесѣды съ юношествомъ по вопросамъ пола“ (1929).

мудріе“ челоуѣка, обнажаетъ и заостряетъ неустроенность челоуѣка, усиливаетъ плѣнь, въ которомъ пребываетъ духъ. Больше всего по этой линіи и идетъ то противоборство „духа“ и „плоти“, которое съ такой силой выдвинулъ Ап. Павелъ. Первородный грѣхъ, какъ развивали мы выше, создалъ двойственность въ духовной сторонѣ нашей, создалъ полярность свѣтлаго и темнаго въ духѣ; противоборство же духа и плоти означаетъ лишь усиленіе темнаго полюса въ духѣ, ибо въ нашей интерпретаціи плоть тоже духовна. Иначе говоря, усиленіе плоти, побѣда ея есть усиленіе темной духовности. Первый шагъ къ преодолѣнію этого лежитъ въ устраненіи расщепленія внутри стихіи пола; въ семейной жизни, если она нормальна, это и достигается, и тогда и жизнь пола и половая жизнь не усиливаютъ темнаго полюса въ духовной сторонѣ, не несутъ съ собой зла. То же имѣетъ мѣсто въ монашествѣ, въ воздержаніи, если только въ свое время не было раздражено половое воображеніе (что уже есть симптомъ расщепленія эроса и сексуальности). Но простое отсутствіе половой жизни при развитіи полового воображенія или неудачная семейная жизнь, знаменуя недостижимость цѣломудрія, съ фатальной неизбежностью ведутъ къ усиленію темнаго полюса въ духѣ нашемъ и становятся могучимъ проводникомъ зла... Все это значить, что стихія пола по своей сложности и огненности является „опасной“ сферой въ челоуѣкѣ, но отождествлять грѣхъ въ челоуѣкѣ съ поломъ, видѣть въ сферѣ пола — источникъ грѣха нѣтъ никакихъ основаній.

9. Отбрасывая тѣ ученія о грѣхѣ въ челоуѣкѣ, которыя связываютъ его съ тѣломъ или съ половой жизнью, мы возвращаемся къ пониманію грѣха, какъ факта духовнаго порядка. Какъ духовное явленіе, грѣхъ можетъ мутить и сковывать нашъ духъ, —

мы и въ грѣхѣ остаемся духовны, только это та духовность, которую мы называли „темной“. Но надо все же подчеркнуть, что грѣхъ имѣетъ свой источникъ не въ одной силѣ чувственныхъ влеченій, овладѣвающихъ нашимъ духомъ: можно быть очень „чистымъ“, свободнымъ отъ чувственности и въ путяхъ грѣха доходить до крайнихъ его предѣловъ. Всякій грѣхъ по существу связанъ съ отходомъ отъ Бога („Тебѣ Единому согрѣшихъ“), съ отказомъ отъ жизни въ Богѣ, съ небреженіемъ той силы, какая свѣтитъ намъ въ образѣ Божіемъ. Но это значитъ, что если сквозь оболочку грѣха добаться до той глубины человѣка, гдѣ пребываетъ образъ Божій, если затронуть эти глубокія сферы души, — она можетъ вернуться къ добру, къ Богу, „о единомъ часѣ“ — подобно разбойнику на крестѣ — можетъ спастись. Никогда и никто не можетъ, не смѣетъ ставить креста надъ человѣкомъ, никогда никто не долженъ забывать о томъ, что въ насъ живетъ, хоть и бездѣйственно, но во всей своей полнотѣ образъ Божій. Человѣкъ всегда „живъ“ именно этимъ образомъ Божіемъ, ибо онъ всегда остается личностью, даже когда впадаетъ въ крайній грѣхъ и растлѣваетъ свою душу. Мы не видимъ сіянія образа Божія въ людяхъ не только потому, что люди грѣшны, но и потому, что мы недостаточно любимъ людей, что зрѣніе любви такъ слабо въ насъ. И если въ педагогической заботѣ нашей о дѣтяхъ мы спрашиваемъ, какъ можетъ быть „оправдана“ наша вѣра въ дѣтскую душу при наличности зла, при опутанности души грѣхомъ, — то въ свѣтѣ развитыхъ идей можно сказать, что въ вѣрѣ въ дѣтскую душу мы обращаемся къ самому существенному и основному въ душѣ. Вѣра въ дѣтскую душу не есть нѣкая „предпосылка“ педагогики, а есть то вдохновеніе, которымъ впервые оправдывается право руко-

водить дѣтьми и направлять ихъ развитіе. Эта вѣра въ душу не означаетъ, что не нужно замѣчать зла, что не нужно бороться съ нимъ, принимать во вниманіе начатки потемнѣнія души: все это нужно, но все это должно быть освѣщено той основной идеей, что источникъ грѣха — въ неустройствѣ духа, что борьба съ грѣхомъ должна быть включена въ положительную работу надъ ростомъ свѣтлой, т. е. къ Богу обращенной духовности.

ГЛАВА IV.

НАТУРАЛЬНАЯ И БЛАГОДАТНАЯ СОБОРНОСТЬ.

1. Въ проблемѣ личности, понимаемой какъ образъ Божій въ насъ, кромѣ загадки грѣха, затѣняющаго свѣтлую силу образа Божія, есть и другая загадка, требующая своего разрѣшенія. Личность есть лучъ Абсолютнаго, несущій въ естество человѣка начало свободы, потенціальной безконечности и силу самовидѣнія, замыкающаго ее въ себѣ самой. Но въ то же время личность наша во всѣхъ проявленіяхъ, во всѣхъ своихъ функціяхъ пронизана лучами социальности, внѣ которой немислимо развитіе личности и жизнь ея. Какъ же согласовать идею личности съ ея связанностью съ социальной средой? Какъ самосознаніе личности, утверждающее ея бытіе для самой себя, можетъ быть истолковано при наличіи такой зависимости отдѣльнаго человѣка отъ социальной среды? Проникаетъ ли сила социальности въ духовное средоточіе человѣка и какъ это понять?

Въ современной социологіи и социальной психологіи совершился, надо думать, окончательный разрывъ съ социальнымъ атомизмомъ, т. е. съ признаніемъ того, что исходной основой всей социальной жизни является отдѣльный человѣкъ, который создаетъ затѣмъ тѣ или иные отношенія съ другими людьми.

Ни исторически, ни психологически невозможно принять предположеніе нѣкоей предварительной изолированности отдѣльнаго человѣка — наоборотъ сама „отдѣльность“ человѣка и въ сознаніи и въ условіяхъ соціальнаго дѣйствія есть уже продуктъ соціальнаго развитія: общество, соціальное цѣлое первѣе, начальнѣе отдѣльнаго человѣка. По вѣрному выраженіи С. Л. Франка¹⁾ не „я“, а „мы“ образуетъ исходную основу индивидуальнаго и соціальнаго развитія. Когда то Болдвинъ построилъ замѣчательную гипотезу²⁾ о томъ, что и самосознаніе ребенка начинается съ такъ наз. „проэктивной“ фазы, которая создается соціальной средой. О томъ, что проблема самосознанія гораздо глубже и сложнѣе, что она лишь частично затрагивается въ данной гипотезѣ, говорить здѣсь не будемъ. Но вѣрно то, что въ нашей самохарактеристикѣ³⁾ соціальный моментъ имѣетъ столь основное и существенное значеніе, что безъ него не можетъ быть понятъ нашъ внутренній міръ.

Въ основу всей соціальной психологіи долженъ быть положенъ такой принципъ: „человѣкъ къ человѣку неравнодушенъ“. Эта элементарная соціальная отзывчивость, этотъ простѣйшій и основной соціальной резонансъ создаетъ возможность (субъективную) соціальнаго общенія, открываетъ въ замкнутой системѣ индивидуальной психики „двери и окна“ для проникновенія въ чужой соціальный міръ, для раскрытія своего міра. Ни теорія подражанія (Тарда), ни теорія внушенія (Сидиса и др.) не можетъ объяснить надлежаще этого факта соціальнаго резонанса, который является простѣйшимъ фактомъ, производной и изначальной функціей нашего существа,

1) Франкъ. „Духовныя основы общества“. Стр. 83—97.

2) См. изложеніе ея въ моей „Психологіи дѣтства“. Стр. 38—58.

3) См. „Психологія дѣтства“ (ibid).

свидѣтельствуя не только о существенной однородности всѣхъ людей, но и о нѣкоторой ихъ сращенности, которая для насъ является простымъ слѣдствіемъ „мистическаго единосуція“, софійной природы чело-вѣка. Не соціальная связанность является загадкой, а наоборотъ начало индивидуальности, то обособленіе, которое завершается въ эмпирическомъ самосознаніи — оно является загадкой, которую разрѣшить возможно лишь въ тѣхъ же линіяхъ, въ какихъ мы мыслимъ Тріединство въ Богѣ. Существенное единство при Тріипостасности въ Богѣ имѣетъ свой образъ въ натуральномъ единосуціи челоуѣчества много — ипостаснаго, но не сознающаго въ эмпирическихъ сознаніяхъ своего единосуція.

Изъ изначальнаго факта соціального резонанса развивается соціальное взаимодействіе, становится возможнымъ и подражаніе и внушеніе и всѣ тѣ соціальныя процессы, которые ведутъ къ различнымъ видамъ соціального сближенія и сліянія. Простѣйшей, но и важнѣйшей формой соціального объединенія является семья, наиболѣе глубоко несущая въ себѣ тайну нашего софійнаго единства съ всѣмъ челоуѣчествомъ, — а затѣмъ объединеніе семей въ общины или, при историческомъ развитіи, въ формѣ національнаго или государственнаго цѣлаго. Мы обыкновенно никогда не ощущаемъ челоуѣчество въ цѣломъ, какъ единство — въ лучшемъ случаѣ мы можемъ включить въ живое чувство нашего единства — скажемъ европейскіе народы, близкіе и знакомые намъ въ своемъ историческомъ развитіи, — но намъ труднѣе дается ощущеніе живой связности всего челоуѣчества. Впрочемъ, въ послѣднее время, благодаря ряду причинъ, все больше и чаще встрѣчаются люди съ такимъ „мондіальнымъ“ самочувствіемъ. Однако то реальное цѣлое, съ которымъ мы мистически связаны, шире даже всего челоуѣчества, ибо оно не

знаетъ границъ не только пространства, но и времени. Софійное единство человѣчества включаетъ въ себя всѣ человѣческія поколѣнія, — и тема братскаго отношенія къ человѣчеству — какъ это было гениально показано Н. Ф. Федоровымъ — обнимаетъ собой не только настоящее, но и все прошлое¹⁾.

2. Исторія культуры показываетъ, что на зарѣ исторіи индивидуальность настолько еще мыслить социальными категоріями, такъ мало цѣнить себя въ своей отдѣльности и такъ мало сознаетъ свое своеобразие, что внѣ социального цѣлаго она не можетъ жить. Изъ этой изначальной неразвитости индивидуального самоосознанія, перевѣса социальности въ душѣ человѣка не слѣдуетъ дѣлать тѣхъ выводовъ, какіе сдѣлалъ Дюркгеймъ и его школа, выводящая категоріи „священнаго“ въ индивидуальномъ сознаніи изъ его погруженности въ социальное цѣлое, ни тѣхъ выводовъ, какіе дѣлала такъ наз. „органическая“ школа въ социологіи (Спенсеръ и др. См. также труды Де-Роберти, выводящаго индивидуальное сознаніе изъ социального). Дѣйствительно, уже на зарѣ исторіи начинается „борьба за индивидуальность“²⁾, и чѣмъ дальше движется исторія, тѣмъ ярче, опредѣленнѣе выступаетъ индивидуальный полюсъ въ самосознаніи. Зиммель въ своей работѣ „Соціальная дифференціація“ прекрасно показалъ, что съ ростомъ соціальной жизни, съ развитіемъ соціальныхъ образованій личность все больше освобождается отъ власти коллектива. Развитіе естественной социальности является такимъ образомъ условіемъ индивидуализаціи, условіемъ развитія личностнаго начала въ человѣкѣ.

1) См. Н. Ф. Федоровъ. „Философія общаго дѣла“.

2) Замѣчательны въ этомъ вопросѣ работы Н. К. Михайловскаго.

Джемс¹⁾ впервые указалъ на то, что въ разнообразныхъ социальныхъ условіяхъ личность выступаетъ неодинаково, реагируя на ту или иную среду различными сторонами своего содержанія. Этимъ создается нѣкое естественное многообразіе „социальныхъ ликовъ“ человѣка, — и чѣмъ больше участвуемъ мы въ различныхъ социальныхъ группахъ, чѣмъ больше въ насъ „социальныхъ ликовъ“, тѣмъ внѣшне слабѣетъ цѣлостность человѣка, тѣмъ больше она отступаетъ въ глубины подсознательнаго. „Борьба за индивидуальность“, какъ борьба за цѣлостность и единство личности, осложняется, но и питается, многообразіемъ социальныхъ ликовъ въ насъ. Самое отличіе одного социального лика отъ другихъ (человѣкъ на службѣ, въ семьѣ, съ пріятелями, на охотѣ и т. п.) покоится на различныхъ эмоциональныхъ установкахъ, окрашивающихъ всю полноту реакцій, „поведенія“. Но эти различныя эмоциональныя установки, отдѣляя своеобразной „перегородкой“ циклы психическихъ движеній, „непрозрачны“ лишь на психической периферіи, слабѣя по мѣрѣ продвиженія въ глубину души: тамъ не разрывается цѣлостность духовной основы личности. Могутъ быть однако случаи, въ которыхъ „непрозрачность“ эмоциональныхъ перегородокъ становится очень значительной, разрывая всю эмпирію души на рядъ несвязанныхъ въ сознаніи сферъ — это есть расщепленіе сознанія, распадъ на нѣсколько „я“. Какъ прекрасно выяснилъ Эстеррейхъ въ своей работѣ²⁾, появленіе нѣсколькихъ „я“ есть функція все же единства духовной основы человѣка: *ichlose Zustände*, т. е. циклы переживаній, не связанныя съ „я“, невозможны. Всѣ отдѣльныя „сферы“, на которыя

1) „Psychology.“

2) Oesterreich. „Phänomenologie des Ich“.

распадается жизнь личности въ ея сознаніи, не теряютъ своей связи съ объективной духовной основой личности, откуда приводить въ эти отдѣльные циклы моментъ „я“.

Въ этой патологіи личностнаго сознанія, источникъ которой заключенъ въ чрезмѣрномъ обособленіи „соціальныхъ ликовъ“ въ человѣкѣ, вскрывается очень существенный моментъ въ діалектикѣ личности, въ діалектикѣ ея духовной жизни. Вся эмпирія психики, подчиненная силѣ мистическаго единосущія нашего со всѣмъ человѣчествомъ, даетъ такое неразрывное сочетаніе въ личности ея соціальности, соціальныхъ силъ въ ней съ ея сознаніемъ своей индивидуальности, что само развитіе личности внутренне, діалектически связываетъ насъ съ соціальнымъ цѣлымъ. То, что заложено въ глубинѣ личности, какъ основа ея индивидуальнаго своеобразія, раскрывается лишь въ внутренней сопряженности съ соціальной жизнью личности, а не внѣ ея. Это значить, что и духовная жизнь наша не только вбираетъ въ себя всѣ вліянія соціальной среды, но что она вообще полярна: духовная жизнь столь же выражается въ индивидуализирующихъ процессахъ, сколько и въ соціальной жизни личности. Духовная основа нашихъ соціальныхъ взаимоотношеній легко открывается при анализѣ того, какъ глубоко они входятъ въ духовную жизнь нашу; въ духовной же сферѣ, въ „сердцѣ“ нашемъ надо искать корней нашихъ соціальныхъ чувствъ, замысловъ, движеній. Вообще соціально психическая жизнь личности такъ же сплошь духовна, какъ духовна и жизнь личности для себя. Иначе говоря — обращенность къ себѣ и обращенность къ людямъ, къ соціальному общенію, эта основная полярность въ человѣкѣ хотя и проступаетъ со всей силой въ планѣ эмпири-

ческомъ, но имѣть свои корни въ духовномъ строѣ человѣка. Человѣкъ не только эмпирически, но и въ своемъ внутреннемъ мірѣ не можетъ изолировать себя, обособиться; всякое обособленіе является лишь формой негативной социальности и ничѣмъ инымъ. Вся реальность не только эмпирической связности нашей съ людьми, но и мистическаго единства съ ними выступаетъ въ глубинѣ духовной жизни гораздо острѣе и глубже, чѣмъ на периферіи души. Духовное развитіе человѣка не внѣшне, а внутренне, діалектически связано съ соціальной жизнью, въ которой данъ не только обильный матеріалъ для духовной переработки, не только неустранимое условіе нашей жизни, но и существенная сторона въ человѣкѣ. Проблема духовнаго устроенія есть проблема правильнаго соотношенія индивидуальнаго и соціальнаго въ нашей душѣ. Возможность того, что различіе соціальныхъ ликовъ въ насъ можетъ привести къ уtratѣ душевнаго „равновѣсія“, ставить тему „устроенія“ социальности въ человѣкѣ, какъ тему „здоровья“ — и это должно быть относимо и къ духовной сторонѣ. Соціальная психика въ насъ, какъ существенная сторона психики, такъ же іерархически подчинена примату духовной жизни, какъ и всѣ другія стороны въ насъ.

3. Естественная социальность означаетъ внутреннюю проницаемость личности для соціальныхъ „вліяній“. Здѣсь получаетъ извѣстное оправданіе теорія „среды“, — что вовсе не сводитъ личность къ простому синтезу вліяній среды, но означаетъ именно проницаемость личности для нихъ. Нѣтъ болѣе глубокаго образа для характеристики естественной социальности, чѣмъ тотъ, который данъ Спасителемъ для уясненія благодатной связанности вѣрующихъ съ Нимъ: мы, какъ вѣтки дерева,

живемъ единой цѣлостной жизнью со всѣмъ деревомъ. Это органическое единство можетъ имѣть степени, можетъ быть полнымъ или ущербленнымъ, нести съ собой здоровье или болѣзнь, но такъ какъ его существенный корень заключается въ мистическомъ единосущіи нашемъ съ человѣчествомъ, то оно неискоренимо. Исходной основой социальной жизни нашей является семья, въ которой мы вырастаемъ, — и здѣсь выступаетъ со всей силой органическая форма социальной связности¹⁾ Въ семьѣ, если она нормальна, въ той или иной степени осуществляется такое сочетаніе личнаго и семейнаго, что здѣсь поистинѣ — „всѣ за одного и одинъ за всѣхъ“. Духовная природа семейной социальной²⁾ сказывается въ томъ, что и правда и неправда въ семейныхъ отношеніяхъ неизбежно отзываются на духовной жизни членовъ семьи. Вънѣшняя и юридическая регуляція семьи по мѣрѣ гуманизации и спиритуализации семьи въ исторіи христіанскихъ народовъ, уступаетъ мѣсто чисто духовной регуляціи³⁾, — и здѣсь то и выступаетъ вся значительность словъ Ап. Павла о „тайнѣ“ семьи (Ефес. 5,32). Эта „тайна“ семьи, въ благодатномъ своемъ осіяніи, выступающая, какъ тайна Церкви, имѣетъ мѣсто и въ естественной семейной жизни, какъ явленіе естественной „соборности“. Понятіе „соборности“ должно здѣсь обозначать

1) Различеніе органическаго и неорганическаго типа социальныхъ отношеній было внесено въ социологію впервые Ог. Контомъ — конечно не безъ вліянія тѣхъ идей объ органическомъ началѣ въ общественной жизни, которыя развились, какъ реакція противъ революціи, у ряда французскихъ мыслителей (они развились прочемъ и въ Германіи — у Адама Мюллера и др.).

2) См. мою (неопубликованную) книгу „Значеніе семьи въ жизни ребенка“.

3) Тамъ же.

органический типъ социальной связности — ему противоположно „неорганическое“ сближеніе, въ которомъ не хватаетъ духовнаго единенія. „Органическія“ социальныя объединенія еще не дорастаютъ до подлинной соборности, т. е. будучи духовны въ каждомъ изъ участниковъ такого объединенія, они не даютъ мѣста нѣкой соборной духовности. Соборность (естественная) означаетъ возникновеніе нѣкой новой реальности, нѣкоего „коллективного“ духовнаго начала. Въ социологіи все еще идутъ споры, можно ли говорить о „коллективномъ сознаниі“¹⁾, о „коллективной“ личности“, — здѣсь социальный „реализмъ“ такъ же легко впадаетъ въ крайность, какъ и социальный „номинализмъ“, но нельзя отрицать факта естественной соборности, напр. въ семьѣ. Мистическое единосущіе прорывается здѣсь въ среду эмпириі и становится прообразомъ возможнаго эмпирическаго выраженія сущностнаго единства, подобнаго Тріединству въ Богѣ. „Тайна“ семьи опредѣляется „возникновеніемъ“ общности, какъ духовной силы, какъ реальности, — и это значитъ, что уже въ семьѣ раскрывается то, что въ духовной жизни мы не обособлены отъ другихъ. Но то, что въ обычномъ, внѣшнемъ социальномъ общеніи лишь частично и неполно раскрываетъ социальный полюсъ духовной жизни, — то въ (нормальной) семейной жизни получаетъ свое нестѣсненное развитіе.

4. Семья есть первая, естественная форма органической социальной общности. Но и кромѣ семьи возникаютъ случайныя и историческія формы социальной общности. Мы говорили уже, что историческое и индивидуальное¹⁾ развитіе, — филогенезъ и онте-

1) Въ этомъ вопросѣ я примыкаю къ построеніямъ Болдина (см. мою „Психологію дѣтства“).

генезъ начинаются со стадіи, въ которой соціальная связность доминируетъ (въ виду слабого развитія начала индивидуальности въ личности). Сознаніе въ эту пору сплошь соціально — но эта „наивная“ (но тоже, конечно, духовная) соборность разлагается въ процессѣ исторіи — какъ разлагается наивная духовность ребенка въ процессѣ его развитія¹⁾. Позже, когда личность становится достаточно зрѣлой въ своемъ индивидуальномъ самосознаніи, проблема „слиянія“ отдѣльных личностей въ новую соціальную „общность“, возникновеніе новой „соборности“ дается лишь въ любви. Оттого семья и является естественной формой соборности. Влад. Соловьевъ въ очеркѣ „О смыслѣ любви“ гениально раскрылъ, какъ въ любви смягчается и слабѣетъ замкнутость личности въ себѣ и становится возможной соборность.

Однако это все еще сфера „натуральной“ соборности. Въ ней уже свѣтится „тайна“, уже выступаетъ сила мистическаго единосущія нашего съ человѣчествомъ. Но и въ семьѣ и въ другихъ формахъ натуральной соборности слишкомъ явно выступаетъ знакомый намъ фактъ двойственности естественной духовности. Любовь соединяетъ людей въ семью, но на почвѣ той же любви и ея эмоціональных ясновидѣній и упованій вырастаютъ трудности и трагедіи семьи, а тѣмъ болѣе иныхъ формъ естественной соціальной общности. Эти трудности и трагедіи выступаютъ то какъ конфликты личностей, входящихъ въ соціальное общеніе, то какъ конфликты личности и соціального цѣлаго. Въ обоихъ случаяхъ соціальная жизнь — даже тамъ, гдѣ она возникаетъ силой любви, сама же порождаетъ эти конфликты, діалектически выражающіе естественную неустроенность соціальной духовности. Въ органи-

1) См. слѣд. главу.

ческихъ социальныхъ общностяхъ. т. е. тамъ, гдѣ возникаетъ общая (коллективная) духовная жизнь, не какъ простая „сумма“ духовной жизни отдѣльныхъ членовъ этого цѣлаго, а какъ новая сила, — какъ разъ именно здѣсь съ особенной силой можетъ вспыхнуть зло. Естественная соборность столь же питательна, сколько, увы, и ядовита — и эти яды вырабатываются въ діалектикѣ именно общей жизни. Оттого, по вѣрному замѣчанію Вл. Соловьева, по мѣрѣ роста исторической жизни любовь замѣняется вѣжливостью — и весь трагическій смыслъ т. наз. прогресса заключается въ томъ, что любовь нынѣ столь же разрушительна, какъ и созидательна. Естественная соборность духовно неустойчива, духовно двойственна; знакомое намъ раздвоеніе естественной духовности, полярность свѣтлаго и темнаго начала въ ней выступаютъ въ социальной общности, въ естественной соборности съ силой, которой даже не знаютъ неорганическія социальные объединенія. Оттого глубочайшіе конфликты духовнаго порядка вырастаютъ какъ разъ въ лонѣ семьи, — и чѣмъ дальше развивается изученіе социальной патологии (криминологіи), тѣмъ яснѣе становится, что различныя извращенія, душевныя заболѣванія, преступность своими корнями восходятъ къ тѣмъ ущемленіямъ дѣтской души, которыя имѣли мѣсто еще въ семьѣ въ ранніе годы.

Не слѣдуетъ, конечно, преувеличивать конфликты „личности“ и „общества“ — они не означаютъ принципиальной несоединимости, противоборства этихъ началъ, но невозможно и преуменьшать ихъ. Тема духовной жизни cadaго изъ насъ, тема нашей судьбы и нашего креста такъ глубоко связана съ нашими социальными отношеніями, съ удачами и неудачами, съ нашими успѣхами и безсиліями, социальной талантливостью или беспомощностью, призна-

ніємъ или непризнаніємъ насъ, пониманіємъ или непониманіємъ насъ, — что въ этихъ фактахъ можно искать ключа къ внутренней біографіи человѣка, къ логикѣ его жизни. Коренная двойственность духовности въ насъ проявляется въ естественной социальности во всей ея исходной связанности свѣтлаго и темнаго.

5. Естественная социальность, особенно въ формахъ естественной соборности, о которой томится душа и которую стремится реализовать во всѣхъ социальныхъ отношеніяхъ, таитъ въ себѣ источникъ постоянныхъ конфликтовъ и трагедій. Лишь въ Церкви, какъ благодатной соборности, гдѣ человѣческая стихія сочетается съ божественной, гдѣ силою Св. Духа освящается и благодатно восполняется человѣческое естество, естественная соборность находитъ свое преображеніе. Для каждаго изъ насъ лишь черезъ Церковь, лишь черезъ внесеніе силы Церкви во всю жизнь возможно преодоленіе коренной двойственности въ духовномъ началѣ личности. Проблема духовной жизни тѣмъ самымъ получаетъ новый смыслъ — она можетъ быть формулирована, какъ проблема востанія въ Церковь. Тайна связи личности съ Церковью и есть тайна ея духовнаго востанія, ибо „благоволилъ Господь намъ спастись всѣмъ вмѣстѣ“. По чудному образу Аввы Дорофея (гдѣ Богъ изображается какъ центръ круга, на периферіи котораго люди движутся по радіусу къ центру, — такъ что чѣмъ ближе мы къ центру, тѣмъ каждый по радіусу ближе къ другимъ людямъ), истинная (т. е. въ Богѣ) духовная жизнь одновременно есть торжество соборности, т. е. связи съ Церковью. Черезъ таинство крещенія входимъ мы въ Церковь, т. е. рождаемся какъ вѣтви на Лозѣ Христовой, — и вся задача духовнаго развитія обнимаетъ „оцерковленіе“ всѣхъ естественныхъ

личныхъ и социальныхъ движеній и отношеній нашихъ.

На извѣстной высотѣ духовной жизни востаніе личности въ Церковь — немислимое иначе, какъ черезъ участіе въ церковной жизни, въ таинствахъ — дѣлаетъ непосредственно ясной истину, которую развиваетъ богословіе: связь личности съ Церковью есть связь не психологическая, а онтологическая. Это значитъ, что, становясь черезъ Церковь причастниками богочеловѣческой жизни, мы уже не обособлены другъ отъ друга, а составляемъ „вѣтвь“ на лозѣ Христовой, питаюсь соками которой и живемъ мы. Церковь, какъ благодатная соборность, какъ богочеловѣческій организмъ, и есть истинный субъектъ познанія и свободы. Это значитъ, что истина дана Церкви, а не отдѣльному, обособленному личному началу, что органомъ познанія является церковный, а не личный разумъ. Мы никогда не можемъ осознать того, какъ въ отдѣльномъ разумѣ дѣйствуетъ эта сила церковнаго разума, — и оттого въ вопросѣ о томъ, какія рѣшенія соборовъ „истинныя“, т. е. осіяны силою Св. Духа, Православіе ввѣряетъ себя церковному, соборному сознанію, а не отдѣльному лицу, какъ бы высоко оно ни стояло въ церковной іерархіи. Догматъ о непогрѣшимости папы, когда онъ говоритъ „*ex cathedra*“, рѣшительно несоединимъ съ ученіемъ о церковномъ разумѣ, о томъ, что Церковь есть весь церковный народъ, какъ живая цѣлостная соборность, осіянная Св. Духомъ. Эта теорія соборнаго познанія въ Церкви (единственно разрѣшающая основную проблему гносеологии объ объективности и общеобязательности знанія¹⁾) указываетъ намъ на то, что освобожденіе

1) См. объ этомъ замѣчанія въ моемъ этюдѣ объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ.

отъ ошибокъ и заблужденій, т. е. отъ затемнѣнія духовнаго зрѣнія возможно лишь черезъ благодатную помощь свыше. Не коллективъ, а богочеловѣческій организмъ Церкви есть вмѣстилище истины — ибо только преданность Церкви преодолеваетъ исходное раздвоеніе въ духовномъ составѣ нашемъ.

Но церковь есть и субъектъ истинной свободы. Есть личностный моментъ въ свободѣ — его можно назвать формальнымъ моментомъ свободы¹⁾, — но творческая, положительная свобода открывается намъ лишь тогда, когда мы пребываемъ въ истинѣ, т. е. въ Богѣ. Тайна свободы — въ единеніи съ Истиной черезъ участіе въ Церкви, и это значить, что нельзя пребывать въ истинѣ индивидуально и обособленно; индивидуальнымъ является негативный моментъ свободы, т. е. отказъ отъ власти „плоти“, самоутвержденія, отъ питанія въ себѣ темной духовности. Я не хочу этимъ сказать, что все индивидуальное и своеобразное въ насъ питается какъ разъ темнымъ началомъ въ духовности, развитіе же свѣтлой духовности какъ бы разлагаетъ индивидуальное въ личности. Но подлинно индивидуальное въ насъ такъ глубоко сплетается съ социальнымъ, съ надъиндивидуальнымъ, что слѣдованіе одному индивидуальному въ себѣ является уже разрушеніемъ цѣлостности въ чловѣкѣ и усиленіемъ въ немъ противостоянія добру, усиленіемъ темнаго начала. Потому спасеніе невозможно внѣ связи съ другими людьми въ Церкви; кто хочетъ спасти свою душу для себя, тотъ, по слову Спасителя, губить ее. Такой „трансцендентный эгоизмъ“, такая идея обособленнаго спасенія себя независимо отъ другихъ есть величайшая ложь о тайнѣ нашего спасенія. Никто не можетъ спасти себя въ своей обособленности; я могу себя исправлять, могу и

1) См. мой очеркъ „Даръ свободы“.

долженъ работать надъ собой, но не могу ставить себѣ задачи спасенія только себя. Такой отрывъ отъ другихъ, отъ Церкви невозможенъ онтологически, невѣренъ мистически. Одна изъ неправдъ антропософіи какъ разъ заключается въ принципиальномъ исповѣданіи трансцендентнаго эгоизма, занятости самимъ собой.

При такомъ пониманіи тайны спасенія падаетъ мнимое расхожденіе пути спасенія и пути творчества. Вѣдь и въ творествѣ отдѣльный человѣкъ становится глашатаемъ того, что зрѣтъ въ народной душѣ; истиннымъ же субъектомъ творчества является народъ, какъ естественный соборный организмъ. Эту истину сразу трудно принять, такъ какъ въ творествѣ мы особенно глубоко ощущаемъ себя, какъ личность, сознаемъ свою свободу, свой особый путь. Конечно, это все вѣрно въ томъ смыслѣ, что творчество есть цвѣтеніе личности, но именно это цвѣтеніе ея восходитъ глубже къ связности нашей съ народомъ, съ человѣчествомъ, чѣмъ ординарная жизнь. Над-индивидуальная природа творческаго вдохновенія была ясна давно — даже въ первобытномъ сознаніи оно мыслится, какъ дѣйствіе божества; Платонъ выражалъ это общее убѣжденіе, когда характеризовалъ вдохновеніе, какъ нѣкую „манію“, божественную одержимость (что и значитъ собственно „энтузіазмъ“). Но источникъ творческаго вдохновенія — не Богъ, а сила Божія, живущая въ человѣчествѣ, т. е. тварная Софія. Возведеніе вдохновенія къ непосредственному дѣйствию Бога можетъ быть оправдано лишь тамъ, гдѣ Церковь узнаетъ силой Духа Святого, въ ней живущаго, „боговдохновенность“ и откровеніе свыше въ пророкахъ или тѣхъ, кто писалъ „Священное Писаніе“. Обычная же вдохновенность, тѣ поэтическія, научныя и иныя озаренія, которыя мы переживаемъ, какъ „даръ свыше“, восходятъ не къ

Божеству, но и не являются дѣломъ индивидуальнаго духа. Мы сознаемъ свои озаренія тоже какъ „откровенія“ — но это и значить, что они не есть функція индивидуальнаго духа. Если они не отъ Бога и не отъ насъ — откуда они? Единственно глубокое пониманіе творческихъ озареній связываетъ ихъ съ идеальной силой тварнаго бытія, съ тѣмъ сіяніемъ Божества въ мірѣ, которое зовемъ мы тварной Софіей. Это она дѣйствуетъ въ насъ, когда насъ освѣняетъ творческое вдохновеніе — и оттого оно и переживается, какъ глубочайшее раскрытіе личности, а въ то же время, какъ озареніе „свыше“. И если творчество есть дѣйствіе тварной Софіи въ личности, то оно можетъ быть противопоставляемо пути спасенія лишь въ томъ случаѣ, если мы связываемъ себя съ темнымъ, а не свѣтлымъ ликомъ тварной Софіи. Есть впрочемъ творчество жутко темное, есть озаренія, подсказанныя грѣхомъ, есть глубины, раскрывающіяся черезъ грѣховное отдаленіе отъ Бога — и отсюда то начало демонической одержимости, тѣ „цвѣты зла“, какіе въ достаточномъ объемѣ растутъ въ нашу эпоху. Какъ есть „содомская красота“, сіяющая излученіями темнаго лика Софіи, такъ можетъ быть и демоническое вдохновеніе. Такое творчество, конечно, расходится съ путями спасенія и есть путь гибели и смерти. Но тамъ, гдѣ творчество свободно отъ прираженій грѣха, гдѣ оно просто „натурально“, оно какъ разъ можетъ служить могучимъ проводникомъ силъ спасенія, поскольку сбрасываетъ съ насъ грѣхъ обособленія и связываетъ съ правдой соборности. Творчество такъ же должно быть темой спасенія, какъ и вся натуральная жизнь, — поэтому двусмысленно и невѣрно думать, что „красота спасетъ міръ“¹⁾, что искусство или научное творчество

1) См. объ этомъ мой очеркъ „Проблема красоты въ міросозерцаніи Достоевскаго“ (Путь № 37).

или социальная активность спасительны, какъ таковыя¹⁾. Спасеніе личности есть торжество свѣта и правды въ тварной Софіи, есть участіе въ этомъ преодолѣніи темнаго начала въ Софіи, а потому и творчество — гораздо больше, чѣмъ обыденная жизнь — должно быть связано съ темой спасенія, а не отдаваться вдохновенію, какъ таковому. Это имѣетъ, какъ мы увидимъ важнѣйшее значеніе для педагогики²⁾.

6. Тайна духовной жизни есть такимъ образомъ тайна жизненной связи личности съ Церковью, благодатнаго воспитанія личности силами, пребывающими въ Церкви, тайна освященія и преображенія личнаго бытія въ Церкви и черезъ Церковь. Въ этомъ кардинальномъ пунктѣ мы православные далеко отстоимъ отъ другихъ христіанскихъ исповѣданій. Мы не можемъ раздѣлять, раздвигать мистическую сущность Церкви, какъ богочеловѣческаго организма, отъ историческаго, социально психическаго ея аспекта (какъ это мы находимъ въ протестантизмѣ). Мы не можемъ атомизировать, замыкать въ предѣлахъ отдѣльнаго человѣка тайну его общенія со Христомъ, — въ этомъ общеніи со Христомъ растетъ наоборотъ наша церковность, ростъ церковности есть ростъ общенія со Христомъ. Поэтому Церковь не отдѣляется для насъ отъ Христа, а есть Его мистическое тѣло, открывающееся намъ въ ея исторической плоти. Отсюда не психологическая, а онтологическая необходимость жизни въ

1) Здѣсь я очень глубоко расхожусь съ Н. А. Бердяевымъ, который въ творествѣ видитъ лишь благую сторону его, не ощущаетъ двойственности въ самыхъ истокахъ творческаго вдохновенія.

2) Изъ русскихъ писателей особенно глубоко чувствовалъ проблему освященія творчества Гоголь. См. мой очеркъ „Крушеніе эстетической утопіи у Гоголя“, имѣющій появиться въ ближайшее время по нѣмецки.

Церкви, какъ соборной и благодатной средѣ, въ которой вмѣстѣ съ другими мы общаемся со Христомъ. Этимъ религіозно преодолевается то невѣрное развитіе личности, которое со времени XV в. выступило въ европейской культурѣ, какъ „индивидуализмъ“. Развитіе личности должно не обособлять насъ отъ другихъ, а должно сближать со всѣми — но это возможно лишь въ Церкви, какъ богочеловѣческомъ организмѣ.

Но признаніе того, что духовно здоровое развитіе личности возможно лишь въ Церкви, сближая насъ съ католическимъ пониманіемъ Церкви и ея онтологіи, отдѣляетъ насъ все же отъ католиковъ въ иномъ пониманіи свободы, чѣмъ это мы находимъ у католиковъ. Вростаніе личности въ Церковь должно для насъ начинаться не съ подчиненія авторитету Церкви, а съ любви къ ней: подчиненія церковному разуму есть выраженіе нашего срастанія съ Церковью, а не условіе его. Не въ отказѣ отъ индивидуальной свободы во имя авторитета преодолевается то темное начало въ духовной сферѣ, которое знаменуетъ силу грѣха въ насъ, — а черезъ свободу только и возможно это преодоленіе. Ибо смыслъ его не въ внѣшнемъ утѣсненіи начала грѣха, что означало бы, что духовной корень грѣха, который вообще не можетъ быть „утѣсненъ“, продолжаетъ жить подъ спудомъ тѣхъ внѣшнихъ стѣсненій, которыми мы думаемъ спастись: въ глубинѣ сердца, а не на периферіи поведенія совершается спасительное для насъ покаяніе, какъ обращеніе души къ Богу. Это, конечно, не означаетъ отмѣну морали, аскезы, какъ пути духовнаго возростанія, но аскеза и доброе „поведеніе“ инструментальны, а не сущностны. Черезъ аскезу и доброе поведеніе мы ждемъ поворота сердца нашего къ Богу, но пока этого поворота не совершилось — во всемъ объемѣ, во

всей глубинѣ духовной жизни, — до тѣхъ поръ и аскеза и доброе поведеніе сохраняютъ свое относительное, инструментальное значеніе.

Это значить, что для насъ, православныхъ, тайна сродненія души съ Церковью закрыта въ *mysterium libertatis*. Не отъ внѣшняго ко внутреннему идемъ мы, — все внѣшнее для насъ есть лишь средство пробудить духовное движеніе, которое не есть вѣнецъ и итогъ внѣшнихъ упражненій, а нѣкое рожденіе, нѣкое движеніе свободы. Динамика духовной жизни — въ ея основномъ моментѣ, въ ея сродненіи съ Церковью — представляется намъ иначе, чѣмъ католическому сознанію, а потому и наша педагогика духовнаго созрѣванія не тамъ ставитъ акцентъ, где его ставятъ католики. Личность должна осознать, что правда и сила ея своеобразія раскрывается лишь черезъ Церковь, но это сознаніе не можетъ стать плодотворнымъ, если оно не вырастаетъ изнутри, изъ глубинъ сердца. Черезъ сознаніе или волевое рѣшеніе не осуществляется въ насъ живая связь съ Церковью, не просвѣтляется глубина души, — все дѣло въ поворотѣ сердца къ Церкви. Дѣло не въ „авторитетѣ“ Церкви, а въ ея правдѣ, въ ея свѣтѣ и благодати — и если сердце почуветъ это въ Церкви, она становится и „авторитетомъ“ для нея — но не обратно! Если могутъ быть случаи, когда черезъ сознаніе, черезъ подчиненіе авторитету Церкви начинается освященіе души, то это, конечно, связано не съ дѣйствіемъ этого внѣшняго подчиненія авторитета на душу, а съ благодатнымъ дѣйствіемъ самой Церкви, дыханіе которой освящаетъ душу и тамъ, гдѣ имѣетъ мѣсто неправильный подходъ къ Церкви.

7. Церковь есть благодатная соборность, тварная Софія въ ея свѣтломъ основаніи, — возглавленная Спасителемъ, какъ Богочеловѣкомъ, сво-

бодная отъ дѣйствія грѣха, отъ темной духовности, — и потому черезъ Церковь и осуществляется познаніе Истины (говорю объ Истинѣ въ цѣломъ, а не о маленькихъ, частичныхъ истинахъ), а значить и свобода, которая открывается черезъ пребываніе въ Истинѣ. Но потому и исторически плодотворное, т. е. спасительное дѣйствование возможно лишь въ Церкви и черезъ Церковь. Центральность Церкви въ ходѣ исторіи не видна и не будетъ видна до второго пришествія Спасителя, открываясь нынѣ лишь очамъ вѣры. Но именно въ порядкѣ вѣры становится ясно, что подлиннымъ историческимъ творчествомъ, реальнымъ спасеніемъ надѣлено лишь то, что идетъ черезъ Церковь. Этимъ не унижается и не отбрасывается натуральное добро въ исторіи, но оно потому и не пропадаетъ въ исторіи, что есть Церковь. Взятое „само по себѣ“, это естественное добро пропадало бы почти безслѣдно и можетъ лишь въ утопіи оплодотворять исторію. Духъ утопіи, столь необычайно выросшій въ своемъ вліяніи на европейскую мысль со второй половины XVIII в., есть какъ разъ попытка обойти Церковь въ историческомъ творествѣ. И здѣсь какъ разъ воспитаніе становится однимъ изъ самыхъ естественныхъ рычаговъ, пользуясь которымъ утописты мечтаютъ о натуральномъ, внѣ Бога идущемъ историческомъ творествѣ. Даже совѣтская философія, исходящая изъ историческаго (экономическаго) матеріализма, и та дѣлаетъ огромное удареніе на преобразующей силѣ воспитанія¹⁾. Въ системахъ утопизма ставится такимъ образомъ со всей рѣшительностью вопросъ о возможности преображенія жизни черезъ естественные процессы въ воспитаніи, т. е. минуя Церковь.

1) См. объ этомъ мой очеркъ „Русская педагогика въ XX в.“

Опровергать замысль соціального утопизма въ такой формѣ не стоитъ труда. Преображеніе жизни черезъ школу возможно лишь въ томъ случаѣ, если и жизнь и школа включены въ систему преображенія исторіи вообще, т. е. въ Церковь. Въ Церкви, которая также ищетъ преображенія жизни и хочетъ черезъ воспитаніе спасти и преобразать дѣтскія души, — въ Церкви нѣтъ утопизма, нѣтъ его противорѣчій и наивности¹⁾. Ни естественная діалектика исторіи, воспѣтая въ „теоріи прогресса“ и нынѣ такъ жестоко осмѣянная взрывомъ варварства повсюду, ни магія духовнаго самовозвышенія (въ антропософіи), ни магія соціального воспитанія, какъ она выступаетъ въ рядѣ современныхъ ученій (G. Сое, Piaget, по своему — въ совѣтской педагогикѣ), не могутъ превратить исторіи въ путь спасенія. Всѣ трагическія коллизіи исторіи, всѣ ея тренія и трудности не могутъ быть правильно осмыслены внѣ ученія о натуральной соборности человѣчества, внѣ ученія о мистическомъ его единосущіи, т. е. внѣ ученія о тварной Софіи. Успѣхи народовъ, творчество и праведность отдѣльныхъ людей — все это частично и въ своей частичности безплодно, поскольку не прививается къ „древу жизни“, къ человѣчеству въ цѣломъ, которое лишь какъ цѣлое и есть субъектъ исторіи. Здѣсь не мѣсто развивать софіологическое пониманіе исторіософіи, — для насъ важно другое: личность не психологически, не соціально (это все лишь посредствующіе моменты), а онтологически связана съ человѣчествомъ въ натуральной соборности, и спасеніе личности невозможно безъ преображенія натуральной соборности въ благодатную,

1) О противорѣчіяхъ всякаго утопизма хорошо писалъ П. И. Новгородцевъ въ своей книгѣ „Объ общественномъ идеалѣ“.

т. е. невозможно внѣ Церкви. Соціальная правда и добро въ человѣческихъ отношеніяхъ сами по себѣ, т. е. внѣ благодатнаго преображенія натуральной соборности въ Церковь не разрѣшаютъ темы исторіи, не приближаютъ ее къ концу, вообще не побѣждаютъ ея трагедіи.

8. Ученіе о благодатной соборности и о жизни личности въ Церкви досказываетъ до конца „тайну“ личности. Начало личности, съ ея самовидѣніемъ, съ ея своеобразіемъ и крестомъ, съ ея свободой и возможностью самоутвержденія, включено въ тварный міръ — и въ этомъ заложена внутренняя драма личности, которая жаждетъ Безконечности, какъ духовное существо, и приковано къ конечному, какъ тварное существо. Личность утоляетъ свою жажду безконечной жизни лишь въ Богѣ, и тогда образъ Божій свѣтится въ ней, какъ сила и творчество, какъ вдохновеніе и подлинная свобода. Въ глубинѣ личности никогда не тускнѣетъ образъ Божій, но реальная жизнь ея проходитъ подъ знакомъ грѣховности, неустранимой, надъ всѣми нависшей. Начало личности, и безъ того стѣсненное включенностью въ тварный порядокъ, обезсиливается грѣхомъ; такимъ же „стѣсненіемъ“ личности является ея сращенность съ другими людьми, признанность личности социальными связями, отъ которыхъ она зависитъ и въ жизни и въ самомъ раскрытіи себя.

Что же остается въ личности, какъ цѣнность, какъ оправданіе ея своеобразія, какъ задача ея самотворчества? Чѣмъ еще можетъ свѣтиться образъ Божій въ душѣ человѣка, если ему дано быть со всѣхъ сторонъ стѣсненнымъ и ослабленнымъ? Но соціальная „стѣсненность“ личности есть питательный источникъ ея развитія, и если натуральная социальность освящается благодатью свыше, если

личность соединяетъ себя съ Церковью, живетъ въ Церкви, то въ ней какъ разъ раскрывается ея красота и правда. Образъ Божій затемняется вѣдь лишь въ естественной социальности — а въ благодатной онъ становится яснымъ и свѣтящимся. Такъ и раздвоеніе естественной духовности, раздѣленіе ея на свѣтлую и темную духовность стѣсняетъ личность, какъ сила грѣха, пока мы не станемъ стремиться къ преодолѣнію „естественной“ двойственности черезъ обращеніе къ Богу и смиреніе передъ Его волей. Внутренняя борьба, стѣсняющая начало личности, становится при обращеніи къ Богу лѣстницей восхожденія къ расцвѣту силы и правды въ личности. И наконецъ скованность личности ея тварностью, опредѣленность ея пути, ея крестъ оказывается при самоотдачѣ себя на волю Божию источникомъ подлиннаго возрастанія личности. Начало личности умалено и ущерблено въ человѣкѣ, но оно есть софійное средоточіе всей твари, оно заключаетъ въ себѣ возможность обоженія, если свободно будетъ пребывать оно въ Истинѣ. Мы не обманываемся, когда вѣримъ въ душу человѣка, — и то, что питаетъ эту вѣру, есть образъ Божій въ человѣкѣ, котораго не можетъ ослабить грѣхъ, котораго не можетъ стѣснить связанность съ человечествомъ и природой. Образъ Божій есть благовѣщеніе и даръ — во имя его надо радоваться о человѣкѣ и вѣрить въ него.

ГЛАВА V.

ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ ВЪ РАЗЛИЧНЫЕ ПЕРІОДЫ ДѢТСТВА.

1. Ученіе о приматѣ духовнаго начала въ чело-вѣкѣ ставитъ вопросъ о феноменологіи духа въ смыслѣ ступеней его раскрытія въ эмпирической жизни чело-вѣка, т. е. ставитъ вопросъ о ступеняхъ и формахъ духовной жизни у ребенка, у отрока и юноши. До послѣдняго времени ученіе о духовной жизни въ дѣтствѣ совершенно отсутствовало¹⁾, но сейчасъ положеніе въ этомъ вопросѣ стало совершенно мѣняться. Еще въ своей „Психологіи дѣтства“ (вышедшей въ свѣтъ въ 1922 г.) я развивалъ ученіе о томъ, что самое дѣленіе дѣтства на различные періоды связано съ различной духовной установкой въ душѣ ребенка. Новѣйшія изслѣдованія, въ частности стремленіе установить иное дѣленіе дѣтства на различные періоды (Ch. Bühler, Kroh.) не поколебали моего взгляда²⁾.

Но не только въ основѣ различныхъ ступеней въ развитіи дѣтства лежатъ разныя духовныя установки, но въ самомъ строѣ души новѣйшія изслѣдованія выдвигаютъ моментъ духовности (особенно работы

1) См. мою „Психологію дѣтства“.

2) См. мой докладъ на всеславянскомъ съѣздѣ по психологіи дѣтства въ Брнѣ (1933 г.). Въ ближайшее время онъ будетъ опубликованъ мной.

Шарл. Бюлеръ и Піаже¹⁾). Конечно, при современномъ состояніи психологіи дѣтства нѣтъ возможности связать эмпирію дѣтства съ развитіемъ духовной стороны съ достаточной полнотой, но и сейчасъ возможно намѣтить основныя линіи въ духовномъ созрѣваніи въ разные періоды дѣтства.

Что значить фактъ „естественнаго развитія“ дѣтства? Конечно, мы имѣемъ въ немъ дѣло съ присущей всякому живому существу „энтелехійностью“, въ силу которой *élan vital* движетъ развитие организма, опредѣляетъ морфологическую и функціональную дифференціацію въ немъ. Феррьеръ справедливо расширяетъ это ученіе объ энтелехійности въ развитіи ребенка, вводя сюда моментъ духовности, выдвигая понятіе *élan vital spirituel*. Это понятіе имѣетъ чрезвычайно важное значеніе для того, чтобы уяснить себѣ движущую силу духовнаго развитія ребенка, но оно страдаетъ неопредѣленностью. Въ свѣтѣ понятій христіанской антропологіи для насъ ясно, что духовное начало въ ребенкѣ есть образъ Божій въ немъ, т. е. начало личности, укорененное въ Богѣ — Творцѣ, связывающее дитя съ всей тварной Софіей, т. е. идеальной живой основой тварнаго міра. Тема дѣтства есть поэтому развитіе начала личности, развитіе духовныхъ ея силъ — разума и свободы, творчества и саморегуляціи. Но по своему единосуцію со всѣмъ человѣчествомъ, дитя приходитъ въ міръ съ тѣмъ раздвоеніемъ духовной жизни, которое образуетъ основу грѣховности, — оно подобно первозданному человѣку, не какимъ онъ былъ въ раю, а какимъ былъ по изгнаніи его изъ рая. Оно въ то же время извнутри, софійно связано

1) Ch. Bühler. „Kindheit und Jugend“ (1928). Piaget, „Le jugement et le raisonnement chez l'enfant“ (1924). „La causalité physique chez l'enfant“ (1927). „Le développement morale de l'enfant“ (1931) и другія работы.

со всѣмъ человѣчествомъ, развивается при непремѣнномъ взаимодействіи съ соціальной средой. Развитие личности ребенка идетъ въ этихъ трехъ направленіяхъ — развитие своеобразія, основныхъ силъ, творческаго начала въ ребенкѣ, — развитие въ немъ исконнаго раздвоенія добра и зла и связанное съ этимъ развитие начала свободы, — и развитие связи его съ соціальной средой, черезъ усвоеніе языка, всей соціальной традиціи. Все это не просто „духовное развитие“, но цѣлостная жизнь, — образъ Божій, „божественная искра“ одушевляетъ эмпирическое развитие, съ которымъ связываетъ свою судьбу, свой крестъ. Духовная сфера и эмпирическая личность неразрывно и неповторимо личностны, въ живой и интимнѣйшей связности, въ подлинной цѣлостности они имѣютъ единую жизнь. Центръ тяжести лежитъ не просто въ развитіи эмпирии ребенка, но въ соотносительномъ и цѣлостномъ сочетаніи зрѣющаго духа и его эмпирии. Въ различномъ соотношеніи этихъ двухъ сферъ въ человѣкѣ и лежитъ источникъ различія фазъ въ развитіи ребенка, — а самая послѣдовательность этихъ фазъ опредѣляется энтелехійно устремленіемъ духовнаго начала къ выраженію въ эмпирію, въ этомъ смыслѣ имѣющей инструментальное значеніе въ смыслѣ ея подчиненности путямъ духа. Іерархическая конституція начала присуща человѣку, хотя и выражена въ разные періоды жизни неодинаково. Поясненіе этого важнѣйшаго принципа для пониманія дѣтства можно видѣть въ нашемъ мышленіи, гдѣ имѣетъ мѣсто параллельное явленіе. Акты мышленія, какъ это установлено очень строго въ современной психологіи, не производны, т. е. они не могутъ быть генетически объяснены изъ жизни воспріятій и образовъ, въ этомъ смыслѣ они нечувственны, — однако они всегда нуждаются — хотя бы въ небольшомъ объ-

емѣ — въ чувственномъ матеріалѣ (воспріятій или образѣ), опираясь на которые развивается система „нечувственныхъ актовъ знанія“, какъ говорятъ въ психологіи. Иначе говоря, нечувственные акты знанія опосредствуются чувственнымъ матеріаломъ, но не происходятъ изъ него, не рождаются изъ него¹). Точно такое же отношеніе должно быть установлено и для пониманія связи духовной жизни и эмпиріи человѣка: духовная жизнь непроеизводна, т. е. не рождается, не создается эмпирическими процессами въ душѣ или тѣлѣ. Но она все же нуждается для своего развитія (въ тварномъ существѣ, какимъ является человѣкъ) въ эмпирическомъ матеріалѣ, которымъ опосредствуется развитіе духовной жизни. Это есть теорема чрезвычайной важности и для психологіи дѣтства (да и не одного дѣтства) и для педагогики, она уточняетъ функцію эмпиріи въ духовномъ развитіи, подчеркиваетъ разнородность, но и взаимозависимость ихъ. Какъ эмпирическое развитіе одушевляется и направляется духовнымъ началомъ, такъ и духовное развитіе нуждается въ эмпиріи, которой оно опосредствуется въ своемъ выраженіи. Важно одно: духовная жизнь не рождается изъ эмпирическаго развитія, не создается ими, а только имъ опосредствуется, — въ этомъ именно смыслѣ эмпирія имѣетъ инструментальное значеніе въ духовномъ развитіи.

2. Мы не будемъ, конечно, излагать здѣсь всѣхъ фактовъ, собранныхъ психологіей дѣтства²), наша задача лишь уяснить феноменологію духа, т. е. ступени и

1) Установленіе этого важнѣйшаго тезиса въ психологіи мышленія является заслугой преимущественно нѣмецкой психологіи (т. наз. Вюрцбургской школы и школы Гуссерля), хотя и французская психологія въ лицѣ Бергсона и его послѣдователей дала много для установленія указанного тезиса.

2) См. книгу мою „Психологія дѣтства“.

формы духовной жизни въ ребенкѣ въ разные періоды его жизни.

Мы говорили уже о томъ, что іерархическая конституція человѣка такъ же свойственна ребенку, какъ и взрослому, — хотя соотношеніе силъ психическихъ у него иное, чѣмъ у взрослыхъ. Дитя медленно, шагъ за шагомъ овладѣваетъ своимъ тѣломъ, приоб-рѣтая тѣмъ волевой опытъ, раскрывающій передъ нимъ путь свободы, столь связанной съ волевой сфе-рой. Съ этой стороны развитіе ребенка есть посте-пенный выходъ на путь свободы, овладѣніе ея да-ромъ. Но столь же медленно овладѣваетъ и дѣтскій интеллектъ своей темой, накопляя матеріалъ для познанія, вросая въ различныя формы мышленія, овладѣвая тѣмъ огромнымъ культурнымъ наслѣд-ствомъ, которое оно должно усвоить, чтобы стать са-мостоятельнымъ человѣкомъ, чтобы творить жизнь свою. Это медленное созрѣваніе воли и интеллекта уже само собой создаетъ для эмоціональной сферы условія большаго развитія и дѣйствія, чѣмъ у взрос-лыхъ. Дѣти экспансивнѣе, непосредственнѣе, горя-чѣй переживаютъ свои эмоціи, чѣмъ взрослые, и бо-гатство эмоцій, ихъ свѣжесть и подвижность, ихъ сила и страстность кладутъ свою печать на всѣ про-цессы въ дѣтской душѣ. Самыя эмоціи, со стороны своего психического содержанія, еще недостаточно выявляютъ идейную, смысловую свою насыщенность, дѣти не могутъ еще психически овладѣть содержа-ніемъ своихъ чувствъ, потому что та сила, которая служить средствомъ психического выраженія чувствъ (воображеніе¹⁾), еще находится лишь въ процессѣ раз-

1) Для всей системы, которой я слѣдую въ своихъ психо-логическихъ взглядахъ, чрезвычайно важно усвоить взглядъ на воображеніе, какъ функцію эмоціональной сферы. См. мою книгу „Проблема псих. причинности“, Ч. II-ая, гл. III, § 21 и „Психо-логію дѣтства“, гл. II.

витія. Однако всѣмъ извѣстно, какое большое мѣсто въ душевной работѣ ребенка принадлежитъ воображенію, — само познаніе міра, которое, какъ будетъ еще показано ниже, одушевляется міросозерцательной установкой, въ значительной степени связаное работой воображенія. Сфера воображаемаго и сфера дѣйствительнаго рано опознаются ребенкомъ, какъ двѣ различныхъ сферы, — но ихъ связь и взаимозависимость, ихъ отношеніе другъ къ другу прикрыты еще густымъ туманомъ, который никогда окончательно не разсѣивается и для зрѣлаго сознанія (что имѣетъ очень глубокий смыслъ, но о чемъ здѣсь не мѣсто говорить). На этой именно основѣ, на чрезвычайной близости и неизслѣдимости ихъ перехода одной въ другую основано чрезвычайно важное, можно сказать центральное явленіе въ дѣтской жизни, а именно, — игра. Главное „занятіе“ дѣтей заключено въ игрѣ; какъ показалъ впервые Гроссъ, теорія котораго остается въ основѣ вѣрной и доннынъ, игра создаетъ исключительныя благоприятныя условія для развитія всѣхъ силъ ребенка — тѣмъ, что объектъ игры берется лишь частично изъ дѣйствительнаго міра, а въ главной своей части творится воображеніемъ (чѣмъ создается и безопасность для ребенка и открывается просторъ для проявленія различныхъ силъ, не стѣсняемыхъ уже рамками дѣйствительности). Въ игрѣ дитя устремлено къ реальности, но свободно отъ ея давленія, — и это не только важно для того, чтобы зрѣющія силы ребенка легко выступали наружу — но важно для того, чтобы дѣятельность ребенка не имѣла характера труда. Игра есть свободное творчество, важнѣйшее проявленіе эстетическаго начала въ человѣкѣ¹⁾ — поэтому въ игрѣ больше всего зрѣетъ ак-

1) Эстетическое начало въ человѣкѣ имѣетъ изобразительную и выразительную функцію; связь же эстетическаго твор-

тивность ребенка, сознание и навыки своего творческого отношения по миру. В игре же впервые возникает и опыт свободы — правда еще лишенный в значительной степени морального характера, ибо тот тип свободы, который открывается в игре, хотя еще недифференцирован, но все же преимущественно приближается к эстетической свободе¹⁾. В связи с этим стоит поразительный и мало еще объясненный факт чрезвычайного развития у детей эстетической жизни²⁾ — сравнительно с другими сферами духовной жизни. Собственно зрелость и заключается в том, что мы перестаем „играть“ так, как играется в детстве. Беря детство в широком смысле, как фазу, предшествующую зрелости, т. е. захватывая сюда и юность, надо признать, что, по существу, игра во всех периодах детства занимает доминирующее место, хотя в форме своей игра меняется, симптоматически отражая те различные этапы, через которые приходим мы в созревании. Игра остается и у взрослого человека, но зрелость характеризуется таким давлением действительности, которое превращает игру лишь в забаву — тогда как в детстве и юности игры, будучи и забавой, совсем не являются только ею

чества с объективной сферой красоты устанавливается и не является априорной.

1) В переживании свободы у зрелого культурного человека необходимо различать эти два полюса — моральной и эстетической свободы. Моральная свобода заключается в победѣ „правды“ в нас над „неправдой“, добра над злом, эстетическая же свобода, лишенная этого дуализма, связана с творческим взлетом души. Тайна свободы раскрывается при органическом единствѣ этих двух сторон, которые однако могут друг друга даже и исключать в диалектикѣ личного и исторического развития.

2) См. мою „Психологию детства“. Гл. X.

— ихъ смыслъ не въ забавѣ, а въ творествѣ (конечно, различномъ для различныхъ періодовъ дѣтства).

3. Ключъ къ пониманію дѣтскаго „поведенія“ и особенностей дѣтства лежитъ въ игрѣ, но было бы односторонне и неправильно освѣщать дѣтство, исходя лишь изъ факта игры. Другимъ, чрезвычайно существеннымъ ключомъ къ психологіи дѣтства является влеченіе къ смысловой сферѣ, стремленіе проникать въ сферу смысловъ, овладѣвать ими и жить ими. Между прочимъ игра не только вся пронизана этимъ влеченіемъ, но она служитъ ему, являясь однимъ изъ простѣйшихъ средствъ для проникновенія въ сферу смысловъ. То, что сквозъ внѣшнюю оболочку физическаго или соціальнаго міра для дѣтской души раскрывается таинственная и манящая къ себѣ сфера смысловъ, которые дитя пытается постигнуть, — что дѣтская душа наполняется горячимъ и страстнымъ желаніемъ проникнуть въ ту свѣтящуюся сферу, откуда лучи освѣщаютъ для него міръ, — что дитя не просто живетъ въ мірѣ, не просто ориентировано въ немъ и приспосабливается къ нему, но любитъ міръ, живетъ горячимъ и страстнымъ къ нему интересомъ, стимулирующимъ всю психическую жизнь ребенка — это является величайшимъ свидѣтельствомъ того, что и въ ребенкѣ идетъ подлинная духовная жизнь, зажигающая его душу влеченіемъ къ Безконечности. Въ влеченіи къ смысловой сферѣ, въ непосредственной интуиціи смысла въ мірѣ, въ наивной, но необычайно живой и глубокой, непосредственной вѣрѣ, что во всемъ есть смыслъ, въ таинственномъ, чисто духовномъ, но зажигающемъ всю психику ребенка касаніи къ этой сферѣ смысловъ дана изначальная точка всей духовной жизни ребенка — умственной, религіозной, моральной, эстетической. Прежде всего это проявляется въ умствен-

ной жизни ребенка — чѣмъ больше мы проникаемъ въ нее, чѣмъ полнѣе и всестороннѣе охватываетъ изслѣдованіе работу дѣтской мысли¹⁾, тѣмъ яснѣе становится, насколько вѣрно судить о дѣтствѣ Sully (первый, давшій цѣльную картину дѣтской души), говорившій, что дѣти „великіе метафизики“. Существенна здѣсь міросозерцательная установка, стремленіе къ тому, чтобы черезъ познаніе частей міра понять его, какъ цѣлое: эта категория „міра въ цѣломъ“ есть не продуктъ, а предпосылка работы мысли у ребенка. Очень важно понять это, понять, что интуиція цѣлаго, оставаясь неосознанной, направляетъ всю дѣтскую мысль и регулируетъ ее. Средства мышленія еще элементарны, такъ какъ мысль оперируетъ сначала заключеніями по аналогіи²⁾ — болѣе же высокіе процессы мысли, связанные съ развитіемъ рѣчи и социальнымъ общеніемъ — развиваются нѣсколько позже. Но мышленіе по аналогіи является могучимъ возбудителемъ умственной пытливости у ребенка, который ищетъ гармоніи и соответствій во всемъ мірѣ, подходитъ къ составленію картины міра съ убѣжденіемъ, что единство въ мірѣ есть и должно быть лишь понято и открыто.

Труднѣе констатировать, въ силу скудости и неяркости эмпирическихъ проявленій, развитіе духовной жизни у ребенка въ смыслѣ религіозной работы души. Тотъ не пойметъ ничего въ матеріалахъ по дѣтской религіозной психологіи³⁾, кто не будетъ исходить изъ гипотезы, что интуиція смысла въ мірѣ,

1) Особенно замѣчательны въ этомъ отношеніи работы Piaget и Вѣнской школы, руководимой Ch. Bühler.

2) См. мою „Психологію дѣтства“. Гл. XIII.

3) См. мою „Психологію дѣтства“, а также нѣкоторыя главы въ книгѣ Grunwald'a „Pädagogische Psychologie“; см. также Vaissière „Psychologie pédagogique“ (1926).

всю дѣйствительность чего мы сейчасъ видѣли въ очеркѣ умственной жизни ребенка, является началомъ и движущей силой религіознаго сознанія ребенка. Міръ для ребенка не есть наборъ случайныхъ и отдѣльныхъ фактовъ, но онъ весь пронизанъ смысловыми лучами, исходящими изъ какой то точки. Это есть прежде всего религіозное переживаніе — и притомъ основное. Что смысловая основа міра, источникъ свѣтоносныхъ излученій есть Существо, — Верховное и Благое, — это не требуетъ доказательства для ребенка: необходимо лишь оформить то, что заключено въ означенной интуиціи. Безъ преувеличеній можно утверждать, что психологія дѣтства устанавливаетъ здѣсь религіозный корень и религіозный смыслъ всякаго познанія. Недавно Prof. Bovet утверждалъ¹⁾, что религіозное сознаніе развивается изъ семейныхъ переживаній ребенка; въ дѣйствительности же дѣло обстоитъ совсѣмъ иначе — религіозное сознаніе ребенка лишь о ф о р м л я е т с я въ свѣтѣ того, что даютъ ребенку его семейныя переживанія. Религіозныя категоріи, столь глубокія и іерархически столь богатая и насыщенная, не требуютъ для дѣтскаго сознанія никакихъ усилій при ихъ оформленіи. Что есть Богъ — дѣти осознаютъ въ свѣтѣ и семейнаго опыта и традиціи (иконы, молитвы, культъ), но что есть надъ міромъ Богъ, какъ Творецъ и Вседержитель, отъ Котораго исходитъ смысловая гармоничность міра — это ясно дѣтямъ „само собой“. Непосредственность и простота дѣтской религіозности, ясность и чистота въ ихъ религіозныхъ движеніяхъ составляютъ для насъ взрослыхъ идеалъ, къ которому такъ трудно намъ приблизиться. Не мыслямъ и образамъ дѣтскимъ — примитивнымъ и наивнымъ —

2) Bovet „Le sentiment religieux chez l'enfant“.

поклоняемся мы, а той райской простотѣ въ Богообщеніи, которая теряется нами при отходѣ отъ дѣтства. Потому мы и чувствуемъ, что дѣти гораздо ближе къ Богу, чѣмъ мы — не по одной своей моральной чистотѣ и невинности, но по духовности своей — которую намъ трудно понять и вмѣстить, но которая неотразимо умиляетъ насъ въ дѣтяхъ. Здѣсь заключенъ безспорно одинъ изъ аспектовъ евангельскаго ученія о дѣтской душѣ, зовущаго насъ уподобиться дѣтямъ. Разумѣется — дѣло идетъ именно о духовной чистотѣ и ясности дѣтской души, а не объ ихъ представленіяхъ о Богѣ...

4. Здѣсь не мѣсто ¹⁾ говорить подробно о религиозной психологіи ребенка, — мы коснулись ея лишь для того, чтобы отдать себѣ отчетъ въ духовной жизни въ раннемъ дѣтствѣ. Обращенность дѣтской души къ Богу, чистота и непосредственность ея свидѣлствуютъ о томъ, что въ дѣтской душѣ изначальное раздвоеніе въ духовной сферѣ еще не достигаетъ плана сознанія, что со стороны сознанія еще не исходитъ ничего, что усиливало бы или подчеркивало возможность роста личности въ противопоставленіи себя, своей самости Богу. Наивный эгоцентризмъ ребенка въ эту пору не мѣшаетъ ни развитію живого интереса къ окружающему міру, ни простотѣ и серьезности обращенія души къ Богу. Все это не значитъ, что дѣтская душа цѣлостна и въ своей глубинѣ, что ей чуждо различеніе добра и зла. Къ дѣтской душѣ (въ раннемъ дѣтствѣ) больше, чѣмъ къ какой либо другой порѣ въ нашемъ развитіи, относится притча Господня о пшеницѣ и плевелахъ. Увы, растутъ на нивѣ дѣтской души и плевелы — и въ такомъ странномъ, для насъ часто совершенно непонятномъ

1) См. мою „Психологію дѣтства“, Гл. XI.

и загадочномъ сосѣдствѣ съ добромъ и правдой, что именно къ раннему дѣтству нельзя подойти правильно безъ ученія о восхожденіи грѣха къ самой софійной основѣ въ человѣкѣ, о „первородной“ грѣховности. Дитя, конечно, наивно и въ добрѣ и въ злѣ, моральное сознаніе еще не связываетъ путей добра и зла съ волей¹⁾, съ свободнымъ рѣшеніемъ, но вкусъ ко злу (уже сознаваемому, какъ недолжное, но только не связываемому съ чувствомъ свободы) уже есть на лицо. Здѣсь не мѣсто анализировать эту странную игру свѣта и тѣни это одновременное движеніе по путямъ добра и зла, эту неожиданность плевелъ, неизслѣдимо сплетающихся съ пшеницей. Своеобразіе дѣтства не въ отсутствіи влеченія ко злу, не въ отсутствіи духовной раздвоенности, а въ непрозрачности ея для оцѣнивающаго сознанія, — точнѣе говоря, въ чисто объективномъ („проактивномъ“ по терминологіи Болдвина) сознаніи двухъ путей, безъ отнесенія къ себѣ, къ своему „авторству“ права и обязанности „выбирать“. Своеобразіе дѣтства въ недостаточной освѣщенности основной тайны нашей личности (той тайны, которую грубо отвергаютъ защитники теоріи перевоплощенія), что наше эмпирическое „я“, какимъ мы сознаемъ себя въ эмпирической обстановкѣ нашей жизни, есть то же я, которое лежитъ въ глубинѣ духовной жизни. Пути добра и зла, вкусъ къ добру и злу — это все есть въ душѣ, но не связано еще съ моментомъ свободы. Самое чувство отвѣтственности, рано просыпающееся у ребенка, связано пока съ эмпирической активностью, съ эмпирическимъ авторствомъ, но не съ „сердцемъ“,

1) Превосходно выясняетъ этотъ „реализмъ“ (въ Платоновскомъ смыслѣ), эту свѣше данную силу „правиль“ (путей къ добру) Piaget въ своей послѣдней работѣ „Le développement moral chez l'enfant“.

не съ источникомъ нашихъ обращеній къ добру или злу. Дитя пойметъ наказаніе за дурной поступокъ, но не могло бы понять идеи наказанія за дурную мысль, за влеченіе ко злу¹⁾. Образъ Божій въ ребенкѣ сіяетъ свободнѣе, какъ бы замѣтнѣе именно въ силу того, что эмпирическое сознание ребенка еще не стало субъектомъ свободы. Тайна свободы развернется позже, когда дитя сознаетъ, что его влеченія, желанія и замыслы исходятъ отъ него самого, когда оно пойметъ (конечно непосредственнымъ знаніемъ, а не въ отчетливой формулѣ, еще недоступной по примитивности процессовъ мысли), что оно несетъ отвѣтственность за свою собственную глубину, за свое сердце, за свои желанія и замыслы. Свобода въ ребенкѣ есть, онъ фактически выбираетъ въ глубинѣ своей между добромъ и зломъ²⁾, но не сознаетъ этой свободы, не относитъ этихъ глубинныхъ движеній сердца къ тому центру личности, какимъ является пока эмпирическое „я“.

Духовная жизнь ранняго дѣтства поразительна тѣмъ, что „грѣховное“ въ ней еще ничтожно и мелко — не по своему объему или значительности, — а по периферичности въ составѣ всего, чѣмъ занята духовная жизнь. Дитя вживается въ весь безграничный міръ „смысловъ“ — въ природу, въ человѣческія отношенія, въ то, что надъ человѣкомъ (что дитя смутно, но твердо сознаетъ); духовно вовсе не пусто раннее дѣтство, какъ можетъ показаться при свѣтѣ той огромной психофизической жизни, развитіе которой въ раннемъ дѣтствѣ намъ

1) Потому церковь и не допускаетъ къ таинству покаянія дѣтей до 7 лѣтъ, т. е. въ періодъ ранняго дѣтства.

2) Эту трудную тему о добрѣ и злѣ въ дѣтской душѣ въ раннемъ дѣтствѣ я обработалъ специально и надѣюсь опубликовать этотъ этюдъ въ печати.

видно прежде всего. Дитя вживается въ духовный міръ, который своей свѣтлой безконечностью обвиняетъ дѣтскую душу. Какъ есть грудной періодъ въ тѣлесномъ развитіи, такъ собственно и духовная жизнь ребенка въ этомъ его одушевленномъ припаданіи къ „смысламъ“ (что сказывается яснѣ всего въ развитіи интеллекта, въ вопросахъ и сужденіяхъ ребенка, но не ограничивается однимъ интеллектомъ) есть какой то духовный „грудной періодъ“, когда дитя питается у материнской тоже груди, — свѣта божественнаго въ мірѣ. Не зная ни умомъ, ни въ словѣ, что въ немъ зрѣетъ, дитя дышетъ этимъ дыханіемъ безконечности — просто, безопасно, наивно, но и непосредственно, живо, глубоко. Оно набирается на всю жизнь безмолвныхъ, но творчески дѣйствующихъ въ немъ интуицій — и въ безконечномъ мірѣ духовнаго бытія, которымъ питается дитя, оно какъ бы расправляетъ свои крылышки, крѣпнетъ и раскрывается въ томъ, что въ немъ глубже и души и тѣла — въ своей духовной внутренней жизни. Сознаніе мало связано съ этимъ міромъ духовности и все больше и больше, хотя еще въ границахъ наивнаго эгоцентризма, уходитъ въ внѣшній міръ, чтобы затѣмъ совсѣмъ сдаться ему въ плѣнъ, — а рядомъ для духовной жизни ребенка просто и легко открывается богатая безконечность, безмолвная и неименуемая, но свѣтлая и близкая. Это есть пора своеобразнаго скрытаго дуализма, Vorspiel къ драматической внутренней борьбѣ между двумя питательными источниками человѣка — Вѣчностью и тварнымъ бытіемъ, — но въ эту пору этотъ внутренній дуализмъ, это сосуществованіе рядомъ двухъ путей жизни не замѣчается ребенкомъ и не таитъ въ себѣ никакихъ взаимно ослабляющихъ началъ. Какъ не конкурируютъ, а восполняютъ другъ друга глазъ

и ухо, такъ духовная и психическая жизнь, большое и малое, вѣчное и преходящее, Богъ и маленькая собственная задача созрѣванія не мѣшаютъ, а восполняютъ другъ друга. Въ сущности дѣтство уже даетъ — хотя наивное, а потому и подлежащее крушенію, но пока все же несомнѣнно цѣлостное стяженіе въ личности ребенка двухъ жизней, но такъ, что одна не мѣшаетъ другой. Только это и означаетъ, на мой взглядъ, евангельское указаніе на типъ дѣтства, какъ духовную задачу для взрослыхъ: пребываніе въ тварномъ мірѣ и даже служеніе ему ни въ малѣйшей степени не должно ослаблять или затруднять окрыленность духовной жизни, цвѣтеніе въ насъ духовной силы. Мы не можемъ снова стать дѣтьми. да и цѣнности нѣтъ въ томъ, что неизбѣжно лишь для дѣтства — въ наивности и не осознанности своей двойной жизни, — но то равновѣсіе, которое у ребенка является неустойчивымъ, уступая мѣсто другимъ періодамъ развитія (а для насъ взрослыхъ задачей какъ разъ является созданіе тоже равновѣсія, но устойчиваго и „критическаго“, т. е. сознаннаго и свободнаго отъ наивности) — это равновѣсіе и опредѣляетъ духовно психологическую высоту ребенка. Евангеліе восхваляетъ, конечно, не наивность, а внутреннюю гармонію двухъ жизней, ихъ творческое и живое равновѣсіе у дѣтей. Мы увидимъ дальше, на сколько можетъ быть оправдана вся эта — въ значительной мѣрѣ, конечно, гипотетическая¹⁾ — интерпретація дѣтства.

Существенны въ изложенной схемѣ два момента: наличность духовной жизни въ ребенкѣ съ

1) Гипотеза эта многообразно удостоверяется ея соответствіемъ фактамъ, какъ это можетъ быть показано лишь въ системѣ психологіи: однако въ дальнѣйшемъ не разъ будетъ дано много матеріала для ея „оправданія“.

одной стороны, а съ другой стороны свѣтлый и благостный смыслъ этого прикосновенія дѣтской души къ духовному міру. Темное въ духовномъ мірѣ, конечно, тоже вливается въ дѣтскую душу, но обычно и нормально оно никакъ не можетъ соперничать съ „естественной“ благостностью дѣтской души. Свобода въ ребенкѣ реально, конечно, уже дана, какъ соприсущій всякой духовной жизни моментъ, но и сознание свободы нуждается въ достаточномъ опытѣ, чтобы охватить весь объемъ нашей свободы (отъ физическаго дѣйствования до послѣднихъ глубинъ сердца), которая дана человѣку. Опытное познание силы (силы „рѣшать“ и „рѣшаться“), которая въ насъ призвана „распоряжаться“ свободой, растетъ медленно. То, что Церковь не считаетъ дитя „отвѣтственнымъ“ за свои поступки до 7 лѣтъ — почему дитя и не нуждается въ покаяніи — не означаетъ того, что у ребенка нѣтъ грѣховъ. Свѣтъ дѣтской души ими однако не затемняется, но уже близокъ переломъ, та трагедія, которая обрываетъ раннее дѣтство и выводитъ дитя совсѣмъ на иную дорогу. Замѣчательно именно то, что въ раннемъ дѣтствѣ дитя уже свободно, но еще не отвѣтственно, — это какъ бы прообразъ святости, которая всегда свободна, но къ которой некуда приложить момента „авторства“ (а потому и „отвѣтственности“) въ виду (окончательной уже) побѣды надъ темнымъ началомъ и подлинной связи съ Богомъ. Въ ребенкѣ уже есть и темное; изначальная (для насъ, послѣ грѣхопаденія вообще) двойственность въ софійной основѣ міра входитъ и въ дѣтскую душу, но лишь опытъ свободы, нѣкоторая ея мѣра, давая въ руки ребенка силу выбора, начинается „странствованіе по мукамъ“, начинается драматическую борьбу добра и зла уже не надъ нами, а въ насъ. Уже во второмъ дѣтствѣ мы вступаемъ

„активно“ въ борьбу двухъ началъ, а въ раннемъ дѣтствѣ въ насъ есть двойственность, есть борьба даже, но безъ онтологической основы для „отвѣтственности“. Изъ приведеннаго ясно, что моральный процессъ въ ребенкѣ въ раннемъ дѣтствѣ представленъ, лишь какъ прелюдiя къ будущему моральному созрѣванiю. Это конечно не „аномiя“¹⁾, ибо „номось“ очень рано встаетъ въ ребенкѣ, а потому и весь этотъ процессъ въ ребенкѣ слѣдуетъ считать „гетерономнымъ“²⁾, — но одно лишь вѣрно въ той моральной характеристикѣ ранняго дѣтства, которая дается въ понятiи „аномiи“ — это то, что къ раннему дѣтству нельзя относить, какъ уже было указано, момента отвѣтственности.

5. Раннее дѣтство³⁾ даетъ парадоксальную картину сочетанiя духовнаго богатства и медленно возрастающей силы эмпирической психики. Духовное ядро личности является одновременно и центромъ духовнаго опыта, подлинной и свѣтлой жизни въ Богѣ, въ добрѣ, — и энтлехiйнымъ началомъ, движущимъ развитiе психофизической стороны въ ребенкѣ. Вся сфера эмпирии въ ребенкѣ еще не обладаетъ достаточной „силой“, чтобы влiять на внутреннiй мiръ ребенка; его духовная сфера свободна отъ давленiя эмпирии, а изначальная двойственность въ

1) Эта идея Наторпа была воспринята у насъ С. I. Гессеномъ и положена въ основу его большой книги по педагогикѣ. Невѣрная схема значительно искажила многое цѣнное въ этой книгѣ.

2) См. „Психологию дѣтства“, Гл. IX.

3) Я различаю слѣдующiе періоды въ развитiи дѣтства: 1) грудной періодъ, 2) раннее дѣтство отъ 5 $\frac{1}{2}$ —7 лѣтъ, 3) второе дѣтство отъ 5 $\frac{1}{2}$ —7 до 11 $\frac{1}{2}$ —13 (у дѣвочекъ нѣсколько раньше, чѣмъ у мальчиковъ), 4) отрочество отъ 11 $\frac{1}{2}$ —13 до 15—16 $\frac{1}{2}$ и 5) юность отъ 15—16 $\frac{1}{2}$ до наступленiя зрѣлости. Основанiя такого дѣленiя приведены въ моей „Психологiи дѣтства“.

духовной сферѣ еще не имѣетъ опоры въ сознаніи и не можетъ ослабить того свѣта, который исходитъ отъ образа Божія въ дѣтской душѣ. Но приходитъ время, когда эмпирическое сознаніе оказывается достаточно сильнымъ, чтобы стать самостоятельнымъ центромъ души; то что называютъ „характеромъ“, какъ совокупность регулирующихъ силъ, слагается уже въ такой степени, что внутренній міръ души въ значительной степени теряетъ свое вліяніе на непосредственное самовидѣніе и самочувствіе. Когда приходитъ эта пора — начинается уже второе дѣтство, съ которымъ уходитъ навсегда наивная цѣлостность дѣтской души. Эмпирическое сознаніе становится очень важнымъ факторомъ жизни, создается настоящая „цензура сознанія“; міръ глубокихъ внутреннихъ переживаній и всего, что не могло удержаться въ сферѣ эмпирическаго сознанія, остается за предѣлами сознанія, безъ непосредственнаго вліянія на активную сферу. Въ самой духовной сферѣ, подъ вліяніемъ возросшей силы эмпирическаго сознанія, намѣчается отходъ отъ прежней духовной установки, намѣчается духовный поворотъ къ міру, стремленіе войти въ міръ, слиться съ нимъ и овладѣть имъ. Конечно, этотъ духовный поворотъ создается въ достаточной степени тѣмъ психо-біологическимъ созрѣваніемъ, которое дѣлаетъ возможнымъ и привлекательнымъ самостоятельное вхожденіе въ міръ, — но съ другой стороны оно знаменуетъ отказъ отъ „духовнаго первородства“, отходъ отъ той непосредственной, но глубокой жизни въ благодатной Безконечности, которая была присуща ребенку въ раннемъ дѣтствѣ. Тутъ, конечно, не можетъ быть и рѣчи не только о сознательности (нарочитости) этого ухода отъ свѣтлой духовной жизни въ Безконечности, но даже объ осознанности того, что совершается на порогѣ второго дѣтства.

Эта „измѣна“ идетъ глубже сознанія — и потому въ сферѣ сознанія еще живутъ „по инерціи“ тѣ движенія, которыя еще недавно были живымъ отзвукомъ души на касаніе къ „мірамъ инымъ“. Какъ дитя, поворачиваясь спиной къ матери, вовсе не отрекается отъ нея и не думаетъ, что матери близко нѣтъ, — такъ и въ духовной жизни ребенка при его всецѣломъ поворотѣ къ міру, нѣтъ ни отреченія отъ неба, ни сознанія того, что оно куда то удалилось. А все же духовная жизнь уже слѣдуетъ за эмпирическими движеніями, кончается періодъ благодатной цѣлостности, дѣтская невинность исчезаетъ навсегда — дитя устремляется къ міру. Отсюда тѣ характерныя черты, которыя мы находимъ во второмъ дѣтствѣ¹⁾ — стремленіе приспособиться къ міру и людямъ, къ порядкамъ и законамъ природы и соціальной жизни. Это годы „ученія“ по преимуществу, годы порядка и подражанія старшимъ, усвоенія соціальныхъ навыковъ, но и годы пробы силъ, дѣтскаго лукавства и храбрости, героическихъ увлеченій различными сказочными или историческими образами. Все это чрезвычайно важно для соціальнаго созрѣванія ребенка, важно для его умѣнія овладѣть среднимъ минимумомъ соціальнаго опыта и соціальной традиціи, необходимымъ для достиженія соціальной зрѣлости. Духовный „интересъ“ перемѣщается къ міру, и это уже дѣлаетъ невозможнымъ прежній наивный эгоцентризмъ; дитя, конечно, остается въ какой то долѣ эгоцентричнымъ, сосредоточеннымъ на себѣ, но для него уже невозможна прежняя безсознательная и наивная эгоцентричность — наоборотъ во всемъ проступаетъ стремленіе сообразоваться либо съ непосредственными житейскими требованіями, либо съ „идеаломъ“

1) Подробнѣе объ этомъ см. въ моей „Психологія Дѣтства“.

и „моделью“, взятыми изъ сказокъ или исторіи или окружающей жизни. Наступаетъ пора реализма, трезвости, пора приспособленія къ міру и людямъ — и духовная жизнь, почти всецѣло обращенная въ эту сторону, сразу мелѣетъ, теряя ту перспективу Безконечности, въ которую еще недавно она уходила всей душой. Этотъ фактъ духовнаго обмелѣнія, обращенности къ міру конечному и тварному и создаетъ тотъ трагическій отрывъ отъ дѣтскаго творчества, которымъ отмѣчено первое дѣтство — творчество остается еще возможнымъ лишь въ своихъ „концахъ“ — въ извѣстныхъ уже формахъ дифференцированнаго искусства, поскольку оно открылось ребенку. Въ общемъ же дитя обращено къ міру земному и конечному, и тѣ предпосылки, которыя создавали въ раннемъ дѣтствѣ такое изумительное богатство эстетической жизни, исчезаютъ. Въ силу этого во второмъ дѣтствѣ эстетическая жизнь становится слабѣе и ограниченнѣе, — потокъ творческихъ устремленій входитъ въ опредѣленные берега, становится узкимъ и мелкимъ. Наоборотъ духовная жизнь гораздо опредѣленнѣе и яснѣе струится черезъ моральную сферу — второе дѣтство есть классическое время оформленія моральныхъ идей и правилъ (конечно гетерономнаго характера). Не только житейская трезвость и реализмъ характеризуютъ второе дѣтство, но и формированіе моральной трезвости, „практическаго разума“. Я не хочу отрицать того значительнаго вклада въ моральный міръ ребенка, который несетъ съ собой раннее дѣтство, — но печать трезвости, печать „правилъ“ и „законовъ“, объективно предстоящихъ человѣку и подлежащихъ исполненію, идея „нормы“, „долга“ — всѣ эти типическія черты моральной психологіи опредѣляются и оформляются какъ разъ во второмъ дѣтствѣ. Дитя типически „послушно“ въ эти годы, съ инте-

ресомъ и увлеченіемъ принимаетъ оно въ душѣ разныя правила и законы, вообще „приспособляется“ — къ законамъ не только физическаго и соціальнаго міра, но и міра моральнаго. Гетерономность моральной жизни опредѣляется не только неспособностью формировать свои собственныя моральныя идеи и склонностью брать ихъ изъ традиціи, но и устремленіемъ именно къ тому, чтобы понять, что „нужно“ дѣлать, наслажденіемъ въ приспособленіи. Это мораль не творчества, а послушанія и слѣдованія авторитетамъ, это радостный отказъ отъ случайностей своихъ моральныхъ выдумокъ въ пользу правилъ и идей, воплощаемыхъ въ яркихъ героическихъ образахъ. Это мораль подражанія и возвеличенія „героевъ“. Все это очень цѣнно и полезно, но все это сравнительно съ предыдущей эпохой — мелко и бѣдно, узко и безкрыло.

Для религіозной жизни пора второго дѣтства въ общемъ неблагопріятна. Удивительный мистицизмъ ранняго дѣтства съ его интуиціями и прозрѣніями исчезаетъ, духовная чуткость къ горнему міру слабѣетъ, но за то гораздо ближе становятся жизненные образы религіи. Христіанство, раскрывающее жизнь Спасителя и Божьей Матери, жизнь святыхъ и ихъ подвиги, становится особенно питательно и нужно именно въ этой своей земной сторонѣ, трогательной, глубокой, но земной. Религіозное сознаніе растетъ — но и мелѣетъ, теряя свою интуитивную чуткость, но за то оно становится опредѣляющимъ источникомъ моральной жизни, питая и согрѣвая моральную сферу. Чрезвычайно просто и естественно дѣти въ это время переходятъ къ религіозной активности — посѣщеніе храма, особенно прислуживаніе въ немъ, выполненіе обрядовъ и соблюденіе церковныхъ требованій становится естественнымъ и пріятнымъ.

Духовной міръ ребенка, живя и развиваясь, все же теряет самую существенную черту — живое томленіе души о безконечности. Мы уже говорили въ другой связи, что именно это томленіе образуетъ самую основную и творческую черту духовной жизни, — и то, что второе дѣтство, съ его обращенностью къ міру земному, какъ бы глохнетъ для зововъ иныхъ, то, что оно уже не ищетъ безконечности, становится *terre à terre* — можетъ быть плодотворнымъ, лишь какъ переходной періодъ, какъ ростъ трезвости и реализма, но если бы оно продолжалось слишкомъ долго — оно могло бы убить совсѣмъ основные источники духовнаго озаренія. Второе дѣтство духовно неправильно, односторонне, — и оно уже начинаетъ новую черту, остающуюся для всѣхъ періодовъ — возможность духовныхъ искривленій. Первый же крупный актъ свободы, которымъ открывается второе дѣтство, отдаетъ дитя въ плѣнъ земному и конечному міру, т. е. ведетъ къ отказу отъ „духовнаго первородства“. Это типично не только для даннаго періода — свобода остается часто и дальше темной, неосознанной силой во многихъ сторонахъ нашего бытія, и второе дѣтство открываетъ періодъ извращеній, проблески которыхъ можно найти уже послѣ 4—4½ лѣтъ. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ¹⁾ второе дѣтство является духовно особенно хрупкимъ и податливымъ въ силу того, что дитя уже обладаетъ свободой, но еще не сознаетъ до конца ея смысла, ея власти, ея объема. Въ этомъ отношеніи второе дѣтство напоминаетъ тѣ первыя стадіи въ развитіи зрѣнія, когда дитя можетъ смотрѣть, но не видѣть (въ полномъ объемѣ доступнаго ему позже „видѣнія“), не владѣя достаточно всѣми мускулами глаза. Дитя еще легко допустить въ это время

1) См. „Психологію Дѣтства“, стр. 72.

угнетеніе свободы, — но реакція придетъ въ свое время въ видѣ остраго ея проявленія наканунѣ отрочества и въ теченіе его.

Вмѣстѣ съ свободой впервые въ достаточно серьезномъ и полномъ смыслѣ слова второе дѣтство тоже обладаетъ качествомъ „личности“. Эмпирическое самосознаніе, сознаніе своего авторства и своей отвѣтственности, интересы, влеченія, вкусы и запросы уже слагаются въ нѣкоторую систему, слабо, но все же управляемую эмпирической личностью. Дуализмъ двухъ типовъ, двухъ слоевъ внутренней жизни, который мы видѣли въ раннемъ дѣтствѣ, смѣняется уже нѣкоторымъ, пока неустойчивымъ единствомъ, которое, увы, состоитъ въ томъ, что часть духовной жизни уходитъ въ „подполье“ — уже формирующееся обычно въ это время, — а то, что не скрывается въ подполье, становится связаннымъ съ эмпирической жизнью ребенка, находясь у нея въ плѣну, ею живя, ей себя отдавая. Именно это срастаніе духовной сферы съ эмпирической сферой, пока еще начальное и слабое, полагаетъ начало „характеру“, саморегуляціи личности — чѣмъ навсѣгда обрывается связь съ раннимъ дѣтствомъ, которое мы сравнивали выше, въ его духовномъ статусѣ, съ груднымъ періодомъ въ физическомъ кормленіи. Дитя конечно питается отъ духовной сферы, но питается уже „само“, „свободно“, само распоряжаясь собой.

6. Но само же эмпирическое развитіе приноситъ конецъ этому періоду тѣмъ, что наступаетъ въ немъ фаза интенсивнаго полового созрѣванія — отрочества. Извѣстно, что эта фаза предваряется нѣкоторымъ тѣлеснымъ и психическимъ увяданіемъ — ослабленіемъ памяти, вниманія, упадкомъ прежнихъ интересовъ, особенно ярко выраженнымъ негативизмомъ (терминъ Ch. Bühler) — отталкиваніемъ отъ всего,

чего хотятъ окружающіе. Даже такія функціи, какъ „высказыванія“ (Aussage), не говоря о другихъ болѣе сложныхъ, показываютъ упадокъ — у дѣвочекъ къ 11 — 11½ — 12 годамъ, у мальчиковъ къ 12½ — 13 — 13½. А затѣмъ начинается безпокойная, тревожная и противорѣчивая пора интенсивнаго полового созрѣванія — когда новая сила (полъ), до сихъ поръ дѣйствовавшая или скрыто или неполно, выступаетъ на первый планъ. Полъ окончательно формируется съ своей тѣлесной стороны, смѣняя прежнюю, относительно „недифференцированную“ фазу, сосредоточиваясь — хотя и не исключительно — въ генитальной зонѣ. Это вызываетъ цѣлый рядъ существеннѣйшихъ перемѣнъ въ жизни мальчика (вторичные половые признаки) и дѣвочки (менструаціи), останавливая на нѣкоторое время обычный ростъ различныхъ органовъ тѣла. Но самые существенныя, многообразныя и опасныя проявленія пола имѣютъ мѣсто въ психической сферѣ. Для ихъ пониманія необходимо такъ формулировать совершившіяся въ душѣ измѣненія: послѣ періода трезвости и погруженія въ „порядокъ“ природы, соціальной и моральной жизни подростокъ чувствуетъ себя подхваченнымъ новой и невѣдомой ему силой, которая дѣйствуетъ въ его собственной глубинѣ. Эта сила властно и нетерпѣливо опрокидываетъ привычки, сложившіеся вкусы, толкаетъ куда то впередъ, мутитъ и волнуетъ душу, бросая ее изъ одной крайности въ другую. Внутреннее безпокойство, часто противорѣчивыя желанія, бурное проявленіе капризнаго „своеволія“, частое желаніе дѣйствовать вопреки правиламъ и собственнымъ привычкамъ, упрямство и молодая заносчивость — все это съ рѣзкими переходами отъ одного къ другому, общая страстность и горячность, длящаяся въ своихъ параксизмахъ недолго, но очень бурно и сильно, —

все это показываетъ, что душа подростка совершенно отошла и отъ трезвости и реализма, отъ слѣдованія правиламъ и отъ приспособленія къ порядку, — что она вновь, хотя и по иному, чѣмъ въ раннемъ дѣтствѣ, возвращается къ себѣ — но уже не въ формѣ наивнаго эгоцентризма, а въ формѣ мечтательнаго эгоцентризма. „Мечтательность“ есть ключъ къ этому періоду и вотъ почему. Лишь съ этимъ періодомъ начинается настоящее самосознаніе, вкусъ и влеченіе къ своему внутреннему міру, острое самоподчеркиваніе своихъ желаній и порывовъ. Внутренній міръ, оказывающійся безконечнымъ и бездоннымъ, иррациональнымъ и непостижимымъ для самого же подростка, выдвигаетъ различныя „мечты“ — чувства, желанія, планы — совершенно не считаясь съ тѣмъ, насколько они реализуемы. Острый и упорный ирреализмъ, нежеланіе считаться съ реальностью, увѣренность въ правѣ жить своимъ міромъ и придаетъ всѣмъ замысламъ и желаніямъ характеръ мечты, которая изолируетъ подростка отъ соціальнаго міра. Этотъ періодъ, тоже по контрасту и съ раннимъ и вторымъ дѣтствомъ, имѣетъ большой вкусъ къ асоціальности — къ уединенію и одиночеству, къ трагическому чувству непонятности и ненужности никому, вообще къ оторванности отъ всего и отъ всѣхъ. Совсѣмъ новый стиль замѣчаемъ мы въ духовной жизни въ этомъ періодѣ: вновь чувствуетъ себя душа передъ лицомъ безграничной, безконечной перспективы, которая однако не внѣ его, а въ немъ, въ таинственной глубинѣ души. Перспектива эта темна и неясна, отъ нея исходятъ излученія, которыя съ какой то силой одержимости оплетаютъ душу. Она не сплошь морально темна, скорѣе она морально двусмысленна, ибо въ ней начатки и страстныхъ порывовъ къ самопожерт-

твованію и начатки самого грубаго и неприкрашеннаго эгоизма, — но она несетъ съ собой свои императивы, которыхъ подростокъ не умѣетъ объяснить другимъ, но которымъ онъ не можетъ не отдаваться съ какой-то сладостной и стыдливой страстностью. Отсюда постоянные конфликты новыхъ мотивовъ съ привычными мотивами жизни — и неизбежность хотя бы частичнаго и не систематическаго, но тѣмъ болѣе страстнаго отрицанія традиціонной морали, — подростокъ вступаетъ въ стадію частичнаго или (рѣже) полнаго аномизма, субъективизма и импрессионизма. Суть этого моральнаго перелома вовсе не въ отрицаніи гетерономіи (чужой воли) и въ выставленіи своей воли, — этотъ моментъ является здѣсь производнымъ и вторичнымъ; основнымъ является отрицаніе практическаго разума, непосредственное упоеніе набѣгающими влеченіями, „алогизмъ“ въ морали, импрессионизмъ. Если взять еще глубже, то нетрудно увидѣть здѣсь всходы моральнаго мистицизма, т. е. построенія своего поведенія въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что обладаетъ внутренней, не отъ разума, не отъ традиціи, а собственной свѣтящейся силой и непререкаемостью. Этотъ очень знаменательный, очень творческій, но крайне хаотическій новый стиль въ моральной психологіи лучше всего характеризуетъ строй духовной жизни, обрѣтающей неожиданно крылья — еще молодыя и ненадежныя, но извнутри растущія, кажущіяся „своими“. Ирреализмъ всей духовной установки, небрежное и пренебрежительное отношеніе къ реальности, мечтательный эгоцентризмъ оказывается слѣдствіемъ прилива новой мистической силы, которая, конечно, меньше всего осознается въ своемъ восхожденіи къ тайнѣ цвѣтенія пола. Если къ этому времени — подѣ влияніемъ ядовитой среды — воображеніе подростка уже занято сексуальными сюжетами, то въ его сознаніи

съ этимъ могутъ быть связаны только различныя тѣлесно сексуальныя движенія, — чѣмъ намѣчается болѣзненный, но почти неизбѣжный, можно даже сказать нормальный (для юношей) разрывъ сексуальности и эротики, обычно впрочемъ преодолеваемый въ явленіяхъ „влюбленности“¹⁾. Но если подростокъ не сознаетъ, что цвѣтеніе пола лежитъ въ основѣ того ощущенія въ немъ новой силы, неопредѣленной, но мятущейся, бурной и страстной, влекущей къ тому, чтобы дать ей выразить себя, — то объективный анализъ легко устанавливаетъ связь этого новаго самоощущенія, мечтательности, обособленія, моральнаго импрессионизма съ цвѣтеніемъ пола, которое подводитъ подростка къ внутренней безконечности, къ внутренней безднѣ. Безсознательное ощущеніе безконечности, бездонности того, что въ немъ живетъ нынѣ, духовно отрываетъ отъ мелководья реализма, увлекаетъ на безбрежный просторъ того неяснаго и темнаго, но сильнаго, сладостнаго, что трепещетъ въ глубинѣ души.

Духовный міръ подростка снова эгоцентриченъ, снова твердой точкой кристаллизціи является личность сама въ себѣ, все вращается вокругъ нея и для нея — но вмѣсто ясно очерченныхъ и опредѣленныхъ линій ограниченаго, конечнаго міра, это „все“ выходитъ далеко за предѣлы этого міра, нарушаетъ всѣ законы и правила; мечта и реальность вновь оказываются плохо различимыми. Наступаетъ странный рецидивъ того, что было въ раннемъ дѣтствѣ, гдѣ игры замѣняютъ реальность — съ тѣмъ лишь различіемъ, что въ раннемъ дѣтствѣ для игръ нужна хотя бы „капля“ реальности — здѣсь же всякая даже „капля“ реальности мѣшается, здѣсь все

1) См. мою брошюру „Бесѣды съ юношествомъ по вопросамъ пола“.

берется въ субъективномъ планѣ, — что и позволяетъ смѣшивать реальное и вымышленное. Воображеніе занимаетъ непомѣрное мѣсто въ душѣ, но оно не преобразуетъ, не одухотворяетъ реальность, какъ въ раннемъ дѣтствѣ, а наоборотъ устраняетъ реальность, замѣняетъ ее. Оттого всякая влюбленность, фиксирующая „объектъ“ половыхъ исканій, имѣетъ огромное значеніе, какъ преодоленіе дурной субъективности. Правда, на этомъ объектѣ можетъ сгущенно вмѣщаться для подростка вся реальность, все можетъ окрашиваться изъ этой точки — но все же здѣсь есть выходъ изъ дурной субъективности.

Одно изъ самыхъ существенныхъ, хотя пока и бесплодныхъ, но очень „мутящихъ“ переживаній въ это время есть новое переживаніе безграничности и нѣкоторой безосновности, глубины свободы; именно переживаніе свободы опьяняетъ, одуряетъ подростка. Что дѣлать съ свободой, въ чемъ ея смыслъ и „тайна“, существуютъ ли для нея границы или нѣтъ — все это остается неяснымъ, но самое сознаніе свободы наполняетъ душу до опьяненія — и подростку хочется безъ конца пить изъ этого источника, утверждать свою свободу, даже нелѣпо — „разсудку вопреки, наперекоръ стихіямъ“. И вся та строительная работа по выработкѣ характера, тотъ опытъ саморегуляціи, который накоплялся въ теченіе второго дѣтства, оказывается здѣсь такимъ маленькимъ, безцвѣтнымъ — можно сказать чисто техническимъ, дающимъ власть надъ собой, но слѣпымъ, не знающимъ, куда и зачѣмъ употреблять эту власть. Личность становится вновь расплывчатой, способной кинуться во всѣ стороны, сразу же отмѣнить вчерашнія рѣшенія; небольшой опытъ саморегуляціи можетъ удержаться въ это время лишь тамъ, гдѣ онъ показанъ технически — напр. въ спортѣ, но эта техническая его функція лишена уже всего того мораль-

наго одушевленія, которое недавно еще было въ душѣ.

Ужасно пестра, неопредѣленна, противорѣчива религіозная сфера въ это время. Въ итогъ второго дѣтства небо оказывается окончательно потемнѣвшимъ, закрытымъ, глаза какъ бы уже разучились глядѣть въ ту свѣтлую Безконечность, которая со всѣхъ сторонъ обливала дѣтскую душу въ былое время, свѣтилась, ласкала, шла въ душу. Все темно надъ подросткомъ. Вдругъ онъ „рѣшить“ (!), что Бога нѣтъ и увѣренъ, что въ немъ нѣтъ вѣры — а то вдругъ по привычкѣ, по не исчезнувшей инерціи начнетъ молиться — и на время глубокое волненіе, мистическіе восторги охватятъ душу. Это все лишь искушенія, это лжеблагодать. Религіозная сфера какъ будто вся въ скорлупѣ, живетъ она прошлымъ, гдѣ то сосредоточенно въ душѣ наливается „сокъ“, — но по существу отрочество религіозно пусто, хотя очень мистично — но мистикой земной, даже подземной, но отнюдь не небесной. Религіозныя разсужденія, въ которыхъ идетъ та же игра, какъ и всюду въ этомъ возрастѣ, могутъ быть пусты или серьезны, глубоки или поверхностны, но увы — они нереальны. Опасная, жуткая пора — сумерки передъ зарей, нѣкая темная ночь передъ грядущимъ восходомъ солнца . . .

Духовный ликъ отрока опредѣляется все же тѣмъ, что его духовность, уже навсегда сросшаяся съ его эмпирической личностью, становится свободной отъ плѣна внѣшнему міру. Правда, она въ новомъ — жуткомъ и страшномъ, но и творческомъ плѣну таинственной силы пола, она воспламеняется тѣмъ огнемъ, который разгорается въ темной глубинѣ юного существа, но этотъ новый плѣнъ уже связываетъ личность съ таинственными нѣдрами „земли“, уходитъ корнями въ извѣчную, софійную основу міра.

Личность расплывчата, но въ ней иначе льется уже кровь земли, могучіе токи творческой силы пола ее заполняютъ. Къ чему эта сила, какія задачи она ставитъ и поставитъ — это все неясно, но въ отрочествѣ происходитъ таинственное „возвращеніе“ или таинственное сочетаніе съ міромъ въ его безграничности, въ его софійной вѣчности, — но увы черезъ двусмысленную силу пола . . .

7. Діалектика духовнаго и психофизическаго развитія подходитъ къ своему завершенію, когда наступаетъ юность, синтетически соединяющая всѣ предыдущіе періоды, чтобы дать возможность личности вступить въ новую фазу — зрѣлости. Отъ ранняго дѣтства возвращается въ юности эстетическій типъ міроотношенія — хотя уже и на иномъ основаніи, чѣмъ это было въ раннемъ дѣтствѣ, а все же съ живымъ и укрѣпляющимъ чувствомъ свѣтлой безконечности, вновь открытой юной душѣ. Отъ второго дѣтства въ юность входитъ вниманіе къ законамъ и порядкамъ міра внѣшняго, соціальнаго и моральнаго, — хотя это вниманіе уже не связано съ послушаніемъ и приспособленіемъ ко всѣмъ этимъ законамъ, а наоборотъ полно творческихъ замысловъ о преображеніи міра черезъ подчиненіе его законамъ. Наконецъ отъ отрочества въ юность привходитъ могучая сила пола, но какъ бы укрощенная и просвѣтленная въ свѣтломъ развитіи эроса, обычно находящаго свой объектъ, въ восторженномъ поклоненіи которому расцвѣтають всѣ лучшія силы души. Юность, по существу, является періодомъ органическимъ, періодомъ внутренняго единства и творческой цѣльности, періодомъ увлеченій и вдохновенія, энтузіазма и довѣрчиваго отношенія къ міру и людямъ. Юность богата силами, полна творческихъ замысловъ, поразительна въ своемъ идеализмѣ, смѣла, порывиста, но

вмѣстѣ съ тѣмъ добра и великодушна. Юность художественна потому, что путь жизни, уже почти открытый, еще не стѣсняетъ, не мучить — это пора выбора пути жизни и составленія плановъ¹⁾, по преимуществу пора свободы и творческой независимости, пора грандіозныхъ замысловъ, яркихъ утопій, героическихъ рѣшеній. Ключъ къ этой психологіи юности заключается въ ея духовномъ строѣ — въ томъ найденномъ, хотя бы и интуитивно, равновѣсіи между эмпирическимъ и духовнымъ составомъ человѣка, которое еще не есть предѣльное и послѣднее достиженіе въ этой „мистической“ задачѣ²⁾, но которое уже не основано на наивности ранняго дѣтства. Юность тѣмъ и прекрасна, тѣмъ и чаруетъ, что въ ней, „по естеству“, еще разъ выступаетъ рядомъ духовная и эмпирическая сторона въ насъ — и въ этомъ ихъ взаимопроникновеніи заключено настоящее мистическое и эстетическое достиженіе. Здѣсь нѣтъ прелестной, но наивной и потому подлежащей скорому распаду ранней дѣтской близости двухъ сферъ въ человѣкѣ; отъ юности всегда вѣетъ геніальностью, хотя бы блесками ея, хотя бы только въ отдѣльныхъ яркихъ точкахъ — ибо здѣсь духовный міръ дѣйствительности одухотворяетъ и согрѣваетъ эмпирическій

1) Это особенно хорошо выяснилъ Spranger въ своей „Psychologie des Jugendalters“.

2) Delacroix въ своей ранней замѣчательной книгѣ „Etude d'histoire et de psychologie du mysticisme“ даетъ такую схему мистическаго развитія, начиная съ „религіозной весны“: 1) фаза ранняго, предварительнаго единства духовнаго и эмпирическаго міра въ человѣкѣ, 2) фаза ихъ разъединенія, доходящаго до самыхъ острыхъ и мучительныхъ внутреннихъ конфликтовъ и 3) фаза окончательнаго и предѣльнаго ихъ сліянія въ святости, внутреннемъ мирѣ и свѣтлой цѣлостности. По существу юность всегда — если она нормальна — имѣетъ черты „религіозной весны“.

составъ человѣка. Этотъ духовный міръ не отѣсненъ „приспособленіемъ“ къ жизни, какъ во второмъ дѣтствѣ, онъ свободенъ и полонъ того дыханія безконечности, которое никогда не выступаетъ въ своемъ эмпирическомъ выраженіи такъ полно, такъ ясно и такъ плѣнительно, какъ именно въ юности. Онъ духовнаго мелководья не осталось ничего, хотя юность знаетъ міръ, любитъ его и хочетъ на него дѣйствовать, чтобы творчески въ немъ проявить себя. Но та безконечность, которая развертывается во всей своей полнотѣ передъ юностью, не есть только темная безконечность пола — отъ этой узости тоже свободна юность. Она тоже живетъ поломъ, она полна его огнями и исканіями, но это не все, чѣмъ юность живетъ, — передъ ней вновь открывается безконечный просторъ неба, и оттого въ юности столько естественнаго великодушія и благородства, столько духовной прямоты и доброты. Личность достигаетъ своего почти уже полного расцвѣта, еще не исключая того многообразія, которое въ ней есть, но такъ легко и радостно относясь къ нему, словно въ немъ есть неистощимое богатство силъ. Юность неразсчитлива, хотя порой въ ней уже дѣйствуетъ инерція житейскихъ привычекъ, вошедшихъ въ душу отъ періода второго дѣтства, — она неразсчитлива, ибо богата — и ей легко пожертвовать всѣмъ. За этимъ, часто легкомысленнымъ отношеніемъ къ своему богатству стоитъ все же настоящая сила, — и какъ часто именно въ эту — пожалуй, только въ эту — пору въ живомъ и горячемъ порывѣ отдаетъ себя юность на всю жизнь на какой либо подвигъ и остается свободно вѣрной всю жизнь ему. Вдохновеніе юности есть не мечта, а подлинный художественный замыселъ, предваряющій періодъ творческой работы,

Въ юности достигаетъ полноты субъективнаго

и объективнаго своего созрѣванія даръ свободы. Юность уже сознаетъ до конца свое право на свободу, сознаетъ всю силу ея — быть можетъ и не въ расчлененномъ сознаніи, а болѣе интуитивно, но сознаетъ вполнѣ. Съ другой стороны личность дѣйствительно уже овладѣваетъ даромъ свободы, ибо ни физическая, ни социальная, ни моральная сила и традиція уже не стоятъ на пути къ свободѣ. Только въ юности (до зрѣлаго періода) возможны дѣйствительныя, а не мнимыя героическія рѣшенія „на всю жизнь“, только въ юности возможно воспламенѣніе души разъ навсегда — безъ колебаній и перемѣнъ, безъ измѣны и увяданія.

8. По существу, юность лучше всего можно было бы охарактеризовать, какъ религіозный періодъ, но не въ смыслѣ содержанія духовной жизни, а въ смыслѣ типа ея. Религіозная жизнь сочетаетъ насъ съ Богомъ, съ Безконечностью и наполняетъ все наше тварное бытіе этимъ устремленіемъ къ Ней, — и именно это мы имѣемъ въ юности, хотя бы сознание юного существа или совсѣмъ было чуждо религіозной категоріи или же ее создавало неадекватно. Послѣднее бываетъ чаще, чѣмъ второе, наиболѣе же рѣдко первое (сознание „смысла“ своей юности), — и это связано съ цѣлымъ рядомъ не только внѣиндивидуальныхъ, но и индивидуальныхъ причинъ. Чаще всего мы находимъ либо полное опустошеніе, либо одичаніе, либо искаженіе религіознаго сознанія, при которомъ либо совсѣмъ отсутствуютъ религіозныя категоріи, либо они открываютъ душѣ Бога не въ Его непостижимомъ, всеохватывающемъ пламени любви и творчества, а въ искусственно и искаженно суженномъ образѣ Бога — Судии, чуждаго землѣ и непреклоннаго въ своихъ требованіяхъ. Религіозность юности — мистическая, она живетъ и пульсируетъ въ таинственномъ своемъ

питаніи отъ вѣчнаго Огня, отъ свѣтлой и благодатной творческой Силы, отъ божественной Любви, вѣчно творящей и во всемъ милосердной. И если религіозное сознаніе сужено или опустѣло или почти исчезло — душа все равно, чуть-чуть, хотя и не всецѣло — напоминая раннее дѣтство съ его неповторимой непосредственностью, глядится въ безконечность Божію и ею пламенѣть, ею одушевляется. Но то, что юность по существу, въ своемъ пламеніи, живетъ мистической религіозной жизнью, конечно, неполно и недостаточно: ограниченность юности и источникъ ея бѣдъ въ томъ и заключается, что она рѣдко сознаетъ въ адекватной полнотѣ весь смыслъ того, чѣмъ свѣтится и чѣмъ горитъ ея душа. И здѣсь не только возможно то, что вся чисто религіозная сила этого горѣнія окажется не узнаваемой въ своемъ подлинномъ смыслѣ, но возможно даже, что юность въ горѣнии сердца и чистомъ энтузіазмѣ отдастъ себя разрушенію религіи въ мірѣ. Замѣчательный фактъ юности заключается именно въ этой ея ограниченности — въ богатствѣ и насыщенности ея религіозныхъ силъ и въ неосознаніи эмпирическимъ сознаніемъ подлиннаго смысла того, чѣмъ живетъ и держится она. Въ этой духовной слѣпотѣ при изумительномъ духовномъ богатствѣ не только обнаруживается то, что юность все же входитъ въ общую систему дѣтства, но проявляется и вся трагическая неустроенность чело вѣка, общая повинность грѣху, лежащему въ мірѣ. Св. Крещеніе освобождаетъ отдѣльную душу отъ бремени ея участія въ первородномъ грѣхѣ, но не уничтожаетъ силы первороднаго грѣха въ мірѣ, — и здѣсь надо искать ключа къ разгадкѣ самаго трагическаго и самаго существеннаго факта въ юности. Духовная слѣпота (лишь у избранныхъ свыше людей устраняемая силой внутренняго свѣ-

ченія) не можетъ быть устранена никакимъ „образованіемъ“, вообще черезъ интеллектъ; юность изнутри должна увидѣть себя въ Богѣ, осмыслить творческую силу свою, какъ силу стоянія передъ Богомъ. Лишь въ порядкѣ внутренняго свѣченія открывается это въ душѣ — внѣ этого она пребываетъ въ нѣкомъ духовномъ потемнѣніи. Не религіозное образованіе поможетъ здѣсь душѣ — ей нужно спасеніе, ибо основная тема юности, идущей къ зрѣлому отвѣтственному періоду жизни заключается въ томъ, какъ найти себя въ Богѣ, уже будучи въ Немъ. Этотъ парадоксъ грѣха, нависшаго надъ міромъ, въ томъ и заключается, что мы въ сущности только о Богѣ живемъ, только Имъ держимся, пребываемъ въ Немъ, — а между тѣмъ не можемъ найти Его, хотя Онъ возлѣ насъ. Это относится и къ тѣмъ, кто вполнѣ религіозенъ въ своемъ сознаніи: душѣ самой должно открыться то, что прекрасно выразилъ блаж. Августинъ: „для Себя создалъ Ты насъ, Боже, и не успокоится душа наша, пока не найдетъ Тебя“. Это нужно не понять, а восчувствовать въ глубинѣ души.

Тема спасенія по существу ставится для воспитанія, для педагогическаго мышленія именно юностью — столь уже богатой въ своихъ силахъ и столь духовно слѣпой. Дѣтство раннее, дѣтство второе, отрочество — это все еще *Vorspiel*, только обращено къ будущему, — юность же — уже почти зрѣлость, одной ногой она въ зрѣлости, — а вмѣстѣ съ тѣмъ все то, что ждетъ насъ въ зрѣломъ возрастѣ, какъ бремя и неправда, изнутри уже связано съ юностью. Свобода уже въ полномъ расцвѣтѣ, но она такъ двусмысленна, что ее нужно спасти, какъ даръ, какъ силу творческую и благую. Личность уже окрѣпла, почти выявилась — но во всей

силѣ своего грѣховнаго обособленія, именуемаго индивидуализмомъ. Органическій синтезъ, цѣлостность души даны въ такой привлекательности, въ такомъ общающемъ подъемѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ уже видна невозможность осуществить и сохранить эту цѣлостность. „Мгновеніе“ юности такъ прекрасно, но ему нельзя сказать: „остановись“... Не грѣхи юности — (ихъ можетъ не быть), а ея грѣховность „по существу“ — ставятъ тему спасенія, и кто только можетъ понять это, можетъ войти въ эту тему, тотъ уже не сможетъ ее забыть. Не будь юность такъ прекрасна, такъ привлекательна, она не могла бы такъ остро ставить эту тему — но на фонѣ этой весны, этого благоуханія расцвѣтающей жизни кто видитъ „грѣховность“ юности — того тѣмъ болѣе она поражаетъ.

9. Первое и основное — что типично и существенно для юности — это существенная грѣховность ея „обособленія“. На фонѣ того, что раскрывается намъ въ тайнѣ Церкви, какъ тайнѣ благодатнаго единосуція, всякое обособленіе, существенно связанное съ выявленіемъ личности, какъ таковой, является грѣхомъ. Надо тутъ же подчеркнуть: св. Крещеніе снимаетъ грѣхъ въ личномъ началѣ, въ полюсѣ личности у каждаго изъ насъ, освящаетъ и очищаетъ функцію личности, но каждый изъ насъ укорененъ мистически въ соборности всего человѣчества и міра — и это внѣличное въ насъ не можетъ быть очищено крещеніемъ потому просто, что оно существенно едино для всего міра: софійное въ человѣкѣ, „доипостасное“ не можетъ быть освящено тѣмъ, что освящаетъ именно полюсъ личности въ насъ. И то, что развитіе личности сопровождается утерей непосредственнаго ощущенія единосуція (что частично вновь открывается намъ лишь черезъ любовь и бракъ), то, что

личность, развиваясь, неизбежно обособляет себя — это не есть ея грѣхъ, это есть слѣдствіе неправды, во всемъ мірѣ лежащей, это есть функція того раздвоенія въ софійной основѣ міра, которое даетъ два лика тварной Софіи. Конечно, психоматериальная дѣйствительность становится проводникомъ, а отнюдь не источникомъ¹⁾ этого духовнаго обособленія, которое „фатально“ соприсуще намъ всегда и вездѣ. Именно въ юности, несмотря на ея подлинную довѣрчивость и легкость любовнаго отношенія ко всѣмъ людямъ, по контрасту становится особенно ясно, что личность, какъ мы ее видимъ въ мірѣ, несетъ въ себѣ начало разрушительное въ своей соціально-духовной слѣпотѣ, въ нечувствіи своего дѣйствительнаго, но закрытаго для сознанія единосуція съ другими людьми. Въ самыхъ лучшихъ своихъ движеніяхъ мы въ юности всетаки движемся нашимъ „я“ въ сторону обособленія — и такъ легко всѣмъ жертвуемъ и губимъ и людей и цѣнности. Рационализмъ и крайній ригоризмъ, нечувствіе исторіи и слѣпое отталкиваніе отъ нея, слѣдованіе идеямъ вмѣсто любви къ живымъ людямъ, фанатическое устраненіе всего, что мѣшаетъ юношескому радикализму — главнымъ образомъ связаны съ роковой соціальной слѣпотой. Фактъ мистическаго единства — не только „солидарности“, но и единосуція (это понималъ Шопенгауэръ, впервые въ новой философіи подошедшій и въ своей этикѣ и метафизикѣ и особенно въ вытекающей отсюда философіи музыки къ проблемѣ тварнаго единосуція) остается закрытымъ

1) Здѣсь я рѣшительно расхожусь съ Н. О. Лосскимъ въ его ученіи о природѣ и источникахъ личнаго обособленія (См. его „Органическое ученіе о мірѣ“).

и можетъ только отвлеченно, а не жизненно мистически открываться личному сознанию. Вся неправда въ исторіи, столь существенно и глубоко связанная съ антиноміей въ личности (все творческое идетъ изъ глубинъ личности и все личное въ то же время обособляетъ ее, разбиваетъ послѣдніе остатки живого хотя бы частичнаго единосущія), уже какъ бы предопредѣлена здѣсь. Необходимо спасти личность отъ невѣрнаго ея погруженія въ себя, отъ фатальнаго ея обособленія — но не такъ, какъ думалъ Л. Толстой, доходящій до мысли, что личность вообще должна быть подавлена для того, чтобы добро могло въ ней проявиться — а такъ, какъ это дано въ Церкви. Оцерковленіе личности — это и есть ея спасеніе — и это и есть основная педагогическая проблема. Въ Церкви постепенно, черезъ процессъ внутренней жизни и черезъ благодатное срастаніе съ Церковью въ таинствахъ, въ молитвѣ, мы начинаемъ понемногу опытно опознавать изначальное единосущіе, которое нынѣ лишь въ Церкви и можетъ быть реализовано. Вся сложная работа надъ самимъ собой — какъ она идетъ черезъ жизнь въ Церкви — возвращаетъ насъ къ этому — уже воскресшему къ Церкви, но лишь черезъ жизненное востаніе становящемуся „нашимъ“ единосущію, — и такъ происходитъ постепенное отрѣшеніе наше отъ обособленія. И мы, взрослые, не можемъ дать этого юности — ни черезъ бесѣды ни черезъ прямые приказанія — а лишь черезъ тотъ неуловимый процессъ оцерковленія, въ которомъ вся суть педагогическаго процесса. Мы не можемъ, имѣя дѣтей, ждать, что когда то, ставъ зрѣлыми, они сами поймутъ, что ихъ путь лежитъ къ Церкви — ибо они могутъ и не понять, могутъ огрубѣть, путь Церкви можетъ оказаться навсегда заслоненнымъ и закрытымъ. Къ Церкви нужно вести дѣтей съ ран-

няго дѣтства — хотя процессъ оцерковленія личности, по существу, можетъ начаться лишь въ юности. То спасеніе личности отъ начала обособленія, отъ соціальной слѣпоты, о которомъ пока идетъ рѣчь, должно начаться именно въ юности, какъ заданіе и путь всей жизни, какъ содержаніе того подъема и порыва, который безымянно горитъ въ юной душѣ, какъ управленіе тѣмъ мистическимъ богатствомъ, которое именно юности присуще въ особой степени. Поэтому даже не съ юности, а раньше должно начаться питаніе ребенка благодатными силами Церкви, чтобы не оказалось сердце юноши глухимъ, когда придетъ часъ творческихъ исканій. Вся система воспитанія въ этомъ аспектѣ опредѣляется именно темой оцерковленія личности, — здѣсь намѣчена центральная точка, центральная основа воспитанія.

Но грѣховность юности не въ одномъ соціальномъ обособленіи, — она имѣетъ еще два аспекта — въ отношеніи къ природѣ и къ Богу. Не только въ людяхъ мы „естественно“, при ростѣ нашей личности, не „замѣчаемъ“ нашего единосушія — но мы неизбежно противопоставляемъ себя и всей природѣ. Мы становимся къ ней или въ утилитарно техническое или безпечно эстетическое отношеніе — и не возвышаемся до того братскаго отношенія, которое раскрыло бы намъ глаза на наше правильное отношеніе къ природѣ. Какъ изъ соціальной слѣпоты въ духовномъ нашемъ мірѣ естественно проистекаетъ искривленіе моральнаго сознанія и растетъ естественный, но роковой индивидуализмъ, такъ изъ забвенія нашего родства съ природой, изъ нашей космической слѣпоты входитъ существеннѣйшее искаженіе въ наше личностное самосознаніе. Познавательное и эстетическое творчество становится хотя и радостнымъ и дорогимъ дѣломъ, но въ немъ мы не ощу-

щаемъ того, что мы черезъ это участвуемъ въ жизни природы. Дурной ирреализмъ въ самомъ сознаніи, отрывающій насъ отъ міра, создающій роковые миражи солипсизма, утеря сознанія онтологическаго момента въ знаніи и въ художествѣ, — все это сближаетъ и познавательный и художественный процессъ съ игрой въ дурномъ смыслѣ слова. Именно наше время достаточно знаетъ, какіе ядовитые цвѣты растутъ на этомъ грѣховномъ моментѣ въ личности: всѣ уродства современной культуры глубоко связаны съ утерей правильнаго отношенія къ природѣ, съ утерей сознанія нашихъ обязанностей въ отношеніи къ природѣ.

Но своего апогея грѣховность, соприсущая личности въ естественномъ ея ростѣ, достигаетъ въ отношеніи къ Богу. Идея „сыновства“, непосредственное и жизненное сознаніе того, что мы дѣти Божіи, не отвлеченная, но жизненно — мистическая реальность для насъ нашего Богосыновства оказывается далекой именно въ юности съ ея исключительной склонностью уходить цѣликомъ въ міръ. Такъ наз. „естественное язычество“ юности состоитъ именно въ этомъ. По типу, по основамъ своего духовнаго бытія, юность есть по преимуществу религіозная фаза (ибо оба начала — Богъ и міръ — уже открыты въ полнотѣ), но эта мистичность, эта религіозность юности (даже если она сопровождается развитіемъ религіознаго сознанія) не сознаетъ въ духовной слѣпотѣ своей то, что она въ Богѣ находитъ весь свой огонь. Юность въ религіозной своей жизни антиномична именно по этому сочетанію религіозности самого стиля внутренней жизни и по духовной своей слѣпотѣ. Религіозная направленность къ міру — вотъ что характеризуетъ юность, и если даже религіозное сознаніе церковно, если оно просвѣтлено, то за рѣдкими исключеніями оно

все равно въ плѣну у міра: въ глубинѣ юного существа — и отъ этого „вклада“ отрочества лишь очень медленно мы освобождаемся — и живетъ самъ міръ — онъ не внѣ давитъ, онъ изнутри „держитъ“ и стѣсняетъ духовный міръ юноши. Можетъ ли дать натуральное развитіе человѣческой души больше, чѣмъ даетъ свѣтлая, одушевленная и творческая юность, — все же ослѣпленная міромъ и имъ занятая? Вѣдь зрѣлая жизнь настолько будетъ обременена житейскими заботами, что обычно ея вдохновеніе не идетъ дальше того, что видѣла юность. Юность раскрываетъ намъ не грѣхи, а грѣховность человѣчества въ цѣломъ, свидѣтельствуешь о той темной преградѣ между человѣкомъ и Богомъ, которую создалъ грѣхъ и которую самъ человѣкъ безсиленъ преодолѣть. Зрѣлая жизнь творитъ много въ области земного существованія, но и она охвачена роковыми тисками нависшей надъ міромъ силы зла, — и еще острѣе и прямѣе ставитъ она вопросъ о спасеніи, объ устроеніи отдѣльнаго человѣка и человѣчества въ цѣломъ. И если жизнь зрѣлаго человѣка лишь въ благовѣстіи о спасеніи насъ Спасителемъ можетъ найти для себя не только облегченіе, но и помощь, то, глядя глазами зрѣлаго человѣка на юность, мы видимъ въ ней то, чего сама юность не замѣчаетъ — видимъ всю остроту вопроса о трудности ступить на путь спасенія уже въ юности, — и именно въ юности, когда душа, подобно расплавленному металлу, мягка и принимаетъ легко ту форму, какая будетъ ей придана. Зрѣлый человѣкъ, дошедшій до сознанія всеобщей нашей подчиненности грѣху и узнавшій не одну вѣсть о спасеніи, но и самый путь спасенія, — не можетъ не видѣть во всемъ дѣтствѣ отъ раннихъ лѣтъ до юности всѣхъ тѣхъ антиномій природнаго бытія, которыя восходятъ къ изначальному факту — перво-

родному грѣху, внесшему роковое раздвоеніе въ тварную Софію. И путь „воспитанія“ уже не можетъ не рисоваться, лишь какъ одна сторона всей той работы надъ собой, которая входитъ въ тему спасенія. Воспитаніе молодежи получаетъ свое законное мѣсто, свой смыслъ, свои основныя идеи изъ этой темы спасенія.

ГЛАВА VI.

ЧТО И КАКЪ ВОСПИТЫВАТЬ.

1. Въ книгѣ Премудрости Иисуса сына Сирахова (IV, 17—21) читаемъ такія строки: „кто ввѣрится премудрости... она поидетъ съ нимъ сначала путями извилистыми, наведетъ на него страхъ и боязнь и будетъ мучить его своимъ водительствомъ, доколѣ не увѣрится въ душѣ его и не искуситъ его своими уставами. Но потомъ она выйдетъ къ нему на прямомъ пути и обрадуетъ его и откроетъ ему свои тайны“. Въ этихъ словахъ ветхозавѣтнаго мудреца прекрасно описана вся драматичность духовной жизни, особая трудности, которыя присущи начальному ея періоду. Конечно, въ приведенныхъ словахъ имѣется въ виду пребываніе въ премудрости Божьей, т. е. не „вообще“ духовная жизнь, а ея свѣтлая сторона. Но потому то духовное развитіе и идетъ „извилистыми путями“, потому и полно оно терзаній и мукъ, что въ самомъ духовномъ началѣ, какъ оно „естественно“ открывается въ насъ, есть раздвоеніе. Терзанія духовной жизни, „извилистые пути“ ея связаны съ глубиной и существенностью этого раздвоенія, которое присуще духовной жизни нашей — не въ силу ея тварности, а въ силу первородной грѣховности. вмѣстѣ съ ростомъ добра и свѣта растетъ „само собой“ и злое, темное въ душѣ — какъ одновременно съ пшеницей

растутъ на полѣ (въ притчѣ Господней) и плевелы. Взаимная сопряженность развитія свѣтлаго и темнаго въ душѣ загадочна именно тѣмъ, что искушенія и соблазны сопровождаютъ всѣ ступени духовнаго развитія, что по мѣрѣ нашего духовнаго возростанія они становятся лишь тоньше и незамѣтнѣе, что возможность паденія не оставляетъ людей даже на вершинахъ добродѣтели. Оттого вся духовная жизнь, даже на ея высотахъ, есть нѣкая „невидимая брань“; тамъ, гдѣ стихаетъ внутренняя борьба, тамъ наступаетъ въ сущности духовное усыпленіе¹⁾.

Реальность мучительнаго раздвоенія создаетъ особую потребность внутренней цѣлостности, — и эта потребность является однимъ изъ существеннѣйшихъ фактовъ духовнаго развитія. Однако въ самой потребности побѣдить внутреннее раздвоеніе скрыта и опасность, поскольку это исканіе цѣлостности не укоренено въ объективной, трансцендентной Реальности. Въ поискахъ внутренней цѣлостности мы очень легко можемъ удовольствоваться суррогатами и миражами, найти не духовное, а чисто психологическое разрѣшеніе внутреннего раздвоенія нашего. Оттого въ духовномъ развитіи такъ нуженъ опытный руководитель (какими являются въ Православіи „старцы“²⁾), ибо самому человѣку не легко разобраться въ томъ, насколько свободенъ онъ отъ мнимаго разрѣшенія своихъ исканій. Здѣсь мы подходимъ снова къ той проблемѣ, которой не разъ уже касались, — къ вопросу о „двусмысленности“ въ духовномъ самосознаніи. Сама по себѣ, т. е. въ своей субъективной сторонѣ духовная жизнь не заключаетъ критерія правильности ея направленія. Многочислен-

1) Педагогическое значеніе этого особенно подчеркивалъ Н. И. Пироговъ.

2) См. о старчества работы прот. С. Четверикова.

ные примѣры того, какъ развитіе „естественной“ духовной жизни часто не приближаетъ насъ къ спасенію, а отдаляетъ отъ Бога, краснорѣчиво говорятъ о существенной необходимости объективнаго ея регулированія, каковое и можетъ быть найдено лишь въ Церкви. „Духовность“, связанная съ очищеніемъ сердца, съ аскетической работой надъ собой, можетъ неожиданно оказаться усиливающей темное начало въ духовной жизни, — и только въ руководителѣ, опытномъ и умудренномъ, во всей церковной жизни, въ прямомъ дѣйствіи силы Божіей находить духовная жизнь свое выпрямленіе. Поэтому ученіе о „факторахъ“ духовнаго развитія должно, учитывая всѣ субъективные моменты его, имѣть въ виду недостаточность и неполноту внутренней саморегуляціи, должно освобождать отъ легко возникающаго самоупоенія, самовозвеличенія. Та тишина, внутренній миръ, которыя изнутри переживаются, какъ свидѣтели внутренней цѣлостности, могутъ оказаться мнимыми достиженіями, чисто психологической, а не объективной цѣлостностью.

2. Возстановленіе цѣлостности предполагаетъ развитіе всѣхъ силъ, всѣхъ сторонъ въ человѣкѣ, — но не то „гармоническое“ ихъ развитіе, которое не отвѣчаетъ ни внутренней структурѣ человѣка ни условіямъ его созрѣванія, — а развитіе, соблюдающее іерархическій принципъ въ конституціи человѣка. Въ свѣтѣ христіанской антропологии этотъ іерархическій принципъ требуетъ такого „устроенія“ человѣка, при которомъ образъ Божій могъ бы раскрыться во всей силѣ, во всей полнотѣ своей. На этомъ пути мы стоимъ передъ фактомъ существеннаго раздвоенія въ духовной основѣ человѣка, передъ наличностью свѣтлаго и темнаго полюса въ человѣкѣ. Возстановленіе цѣлостности не есть ни периферическая ни болѣе глубокая „гармонизація“

состава человѣка, не есть просто торжество духовнаго начала, но есть исцѣленіе самой духовности въ насъ. Натурализмъ ни въ своей поверхностно эмпирической формѣ, столь распространенной въ современной педагогикѣ, ни въ формѣ антропософской антропологіи не затрагиваетъ основной темы воспитанія. Она не въ томъ одномъ, чтобы избѣжать разнообразныхъ конфликтовъ, внутреннихъ диссонансовъ, мучащихъ современнаго человѣка, — ибо всѣ эти эмпирическіе конфликты и диссонансы, какъ они констатируются анализомъ нашего „подполья“ въ современной психопатологіи, есть лишь проявленіе изначальнаго расщепленія въ самой „сущности“ человѣка, въ его софійной основѣ. Но тема воспитанія и не въ томъ, чтобы сбросить власть эмпиріи и открыть просторъ для духовнаго начала въ человѣкѣ черезъ „естественное“ духовное восхожденіе къ „высшей“ жизни, — ибо духовное возростаніе, укрѣпляющее въ человѣкѣ его духовную силу, безъ смиреннаго обращенія къ благодатной помощи Божіей, усиливаетъ въ немъ темное начало духовности, придаетъ грѣховности болѣе тонкія и болѣе опасныя формы. Тема воспитанія въ исцѣленіи духовнаго начала, въ насъ живущаго, — но это исцѣленіе, по самому своему существу, не можетъ быть ни дѣломъ одного лишь „воспитанія“, ни результатомъ саморегуляціи. Тема воспитанія, какъ исцѣленія духовнаго начала, можетъ быть правильно поставлена, лишь какъ тема спасенія и искупленія. Только въ такой постановкѣ тема воспитанія получаетъ свой надлежащій смыслъ, какъ подготовка къ жизни въ вѣчности уже здѣсь на землѣ. Это и есть путь къ возстановленію цѣлостности въ человѣкѣ, которая не заключается ни въ простой гармонизаціи силъ человѣка, ни въ торжествѣ духовнаго начала въ его „естественномъ“ строѣ.

Соотношеніе духовнаго ядра въ человѣкѣ и его эмпириі такъ тѣсно и интимно, что нельзя метафизически разрывать эти двѣ сферы, какъ дѣлаетъ теорія перевоплощенія, — но интимность и глубина связи духовнаго хотя лишь эмпириі человѣка не означаетъ генетической зависимости духовной жизни отъ эмпириі. Духовная жизнь не создается черезъ расцвѣтъ эмпириі, но лишь „пробуждается“ и опосредствуется ею, получаетъ силу и глубину черезъ этотъ расцвѣтъ эмпириі, который ей сущностно нуженъ. Нельзя притти къ духовному росту черезъ развитіе психическихъ силъ — интеллекта или воли или чувствъ, хотя духовная жизнь и опосредствуется этимъ развитіемъ душевной периферіи. „Сердце“ человѣка, конечно, связано съ этой периферіей; оно можетъ быть въ плѣну ея, стать на путь извращеній благодаря эмпирической жизни, — но съ тѣхъ поръ, какъ начинается развитіе эмпирической личности, духовное начало уже неотрывно связано съ нимъ. И все же духовная жизнь (и темная и свѣтлая) не есть производное отъ эмпирической сферы, она подчинена своей собственной закономерности. Капитальнѣйшая ошибка современнаго воспитанія, наиболѣе ярко выступающая у такихъ педагоговъ, которые, подобно Феррьеру, признаютъ духовное начало въ человѣкѣ, въ томъ и заключается, что они становятся на путь педагогическаго сенсуализма¹⁾ т. е. черезъ развитіе психической периферіи думаютъ „организовать“ духовную жизнь въ человѣкѣ. Антропософская педагогика въ этомъ отношеніи стоитъ безмѣрно выше съ ея пониманіемъ непроеводности духовной жизни. Я совсѣмъ не имѣю въ виду этими замѣчаніями ослабить значеніе воспи-

1) Самую рѣзкую форму педагогическаго сенсуализма мы находимъ въ той системѣ религіознаго воспитанія, которую развиваетъ въ послѣднее время Монтессори.

танія душевной периферіи, „характера“, а говорю лишь о непроеизводности духовной сферы въ чело-вѣкѣ, которая опосредствуется эмпиріей, но не создается ею, не возникаетъ изъ нея.

3. Если формулировать тему воспитанія, какъ тему спасенія, то не значить ли это, что мы вводимъ эсхатологическій моментъ въ задачи воспитанія? Но этого не только не слѣдуетъ бояться, этого наоборотъ нужно искать. Воспитаніе направлено на конкретную личность, судьба которой уходитъ въ эсхатологическую перспективу, къ которой мы всѣ приобщаемся черезъ смерть. Нельзя такъ жить, какъ если бы не было смерти, но нельзя такъ и воспитывать, какъ если бы не было смерти. Эсхатологическая тема встаетъ передъ каждой личностью, какъ ея тема — и только въ этомъ свѣтѣ открывается намъ вся глубина, вся сложность проблемъ жизни. Если воспитаніе должно затронуть самое существенное и глубокое въ чело-вѣкѣ, оно не можетъ лишь въ порядкѣ риторики касаться проблемы креста, конечной судьбы чело-вѣка. Но эта конечная судьба чело-вѣка есть именно „конечная“, она предполагаетъ жизнь въ полнотѣ ея реальности. Воспитаніе подходитъ къ темѣ спасенія не въ отрывѣ отъ эмпирической жизни, а именно въ связи съ ней, — сквозь эмпирическое развитіе и всю реальность его проблемъ, трудностей, скачковъ оно идетъ къ темѣ спасенія и исцѣленія. Поэтому воспитаніе эмпирической личности получаетъ здѣсь первостепенное, хотя и инструментальное значеніе: въ немъ и черезъ него ищетъ воспитаніе возстановленія цѣлостности въ чело-вѣкѣ — черезъ исцѣленіе отъ грѣховности, черезъ освобожденіе отъ существенной двойственности въ „естественной“ духовной жизни при благодатной помощи свыше.

Эти положенія имѣютъ для насъ фундамен-

тальное значеніе, — они подчеркиваютъ всю серьезность правильнаго воспитанія эмпирической стороны въ личности, но все время видятъ въ этомъ лишь средство къ духовному развитію, духовному оздоровленію личности. Въ путяхъ воспитанія мы не имѣемъ „линейнаго“ ряда цѣнностей, но должны установить и здѣсь іерархическій принципъ. Развитіе эмпирической стороны въ личности есть подлинная и дѣйствительная, но все же относительная (въ силу инструментальности своей функціи) цѣнность, — а развитіе духовной сѣры есть соотносительная ей, но не относительная цѣнность: нельзя отрывать эмпирію личности отъ ея духовной жизни, нельзя впадать ни въ педагогическій эмпиризмъ ни въ педагогическій идеализмъ — обѣ крайности неправы въ своемъ обособленіи, — истина лежитъ въ воспитаніи цѣлостной личности въ іерархическомъ ея строѣ. Невѣренъ чистый натурализмъ въ воспитаніи, но невѣренъ и чистый супранатурализмъ; невѣрно выведение высшей жизни изъ естественнаго восхожденія къ ней „снизу“, но невѣренъ и отрывъ высшей жизни отъ эмпирической.

4. Мы намѣтили основной критерій для построенія конкретной педагогики. Намъ необходимо примѣнить этотъ критерій къ ученію о факторахъ воспитанія, чтобы подойти къ формулировкѣ принциповъ воспитанія въ свѣтѣ христіанской антропологии, какъ мы ее понимаемъ.

Коснемся прежде всего вопросовъ моральнаго воспитанія. Постановка вопроса о возстановленіи цѣлостности выдвигаетъ на первый планъ моральную сѣру въ человѣкѣ, какъ ту область, въ которой и должно совершаться „исцѣленіе“ человѣка: вѣдь смыслъ раздвоенія въ духовномъ мірѣ связанъ съ появленіемъ начала грѣха. Поэтому — не слѣдуетъ ли весь процессъ правильнаго духовнаго устроенія

сводить къ моральному возростанію, къ моральной работѣ надъ собой?

Отчасти это вѣрно, отчасти невѣрно. Невѣрное въ такомъ моральномъ истолкованіи духовнаго развитія заключается въ томъ, что само понятіе моральной жизни часто берется въ узкомъ и обѣдненномъ объемѣ, въ силу чего моральная сторона въ насъ оказывается слабо и неполно связанной съ цѣлостностью, которой ищемъ мы. Чтобы быть функціей цѣлостности, моральная сторона въ насъ должна быть понята глубже и духовнѣе, — она должна раскрыться въ ея мистическомъ корнѣ. Этотъ моментъ должны мы истолковать съ возможной ясностью, такъ какъ безъ этого намъ не овладѣть всей тайной динамики внутренняго созрѣванія нашего.

Моральная жизнь есть, конечно, трудъ, и этотъ трудовой характеръ моральной жизни отличаетъ ее отъ другихъ сферъ духовной жизни, которая по существу не имѣютъ трудового характера. Трудовой смыслъ моральной жизни связанъ съ тѣмъ, что Кантъ очень удачно назвалъ „императивностью“ въ моральной сферѣ. То, что мы признаемъ добромъ, правдой, должно быть воплощено нами въ жизнь — здѣсь есть неразложимое единство оцѣнки и поведенія. Но самая императивность моральной сферы, „требованіе“, съ какимъ обращено къ душѣ сознаніе добра еще не означаетъ, что душа загорится сознаніемъ долга и воплотитъ въ жизнь моральный императивъ. Если моральное сознаніе въ императивности своихъ оцѣнокъ свидѣтельствуетъ о неразложимомъ единствѣ оцѣнки и пути поведенія, то это только значитъ, что „совѣсть“ (моральное сознаніе) остается внѣ изначальнаго раздвоенія духовной стороны — но только совѣсть, а не вся моральная сфера души. Совѣсть

наша, если она не заглушена нечистой жизнью, духовной лѣнью, дѣйствительно неподкупна, есть истинный „голосъ Божій“, т. е. голосъ того образа Божія, который живетъ въ душѣ каждого. То, что въ разные эпохи, у разныхъ народовъ традиція, быть, нравы искажаютъ и обѣдняютъ совѣсть, „оправдывая“ то, что не можетъ быть въ совѣсти оправдано, не ослабляетъ самаго факта, достаточно всеобщаго и фундаментальнаго, — факта изначальной ея императивности, требующей выполненія правды. Но моральная жизнь опредѣляется не однимъ сознаніемъ правды, долга, — она опредѣляется въ своей динамикѣ и тѣми или иными мотивами, которые необходимы для того, чтобы въ нашей дѣятельности была осуществлена осознанная уже правда. Мотивы же моральнаго дѣйствования только тогда могутъ привести къ духовнымъ результатамъ, если они мистичны, — иначе говоря, только религіозная мораль можетъ принести съ собой настоящее духовное устройство человѣка. Не входя въ подробности, для которыхъ сейчасъ нѣтъ мѣста, укажемъ, что разнообразныя психическіе мотивы моральнаго дѣйствования (исканіе удовольствія, пользы, мотивы симпатіи и состраданія, общественнаго блага и т. п.), хотя и оздоравливаютъ душу, но очень мало затрагиваютъ духовную сторону въ насъ. Они преимущественно опредѣляютъ поведеніе наше, даютъ удовлетвореніе запросамъ души, но совсѣмъ не рѣшаютъ того вопроса, съ которымъ связано коренное раздвоеніе въ духѣ, — вопроса о жизни съ Богомъ или безъ Него.

Болѣе глубока этика „практическаго разума“, находящая въ моральномъ разумѣ „чистые“, какъ говорилъ Кантъ, а еще раньше Платонъ, мотивы моральнаго поведенія — т. е. такіе, которые не удовлетворяютъ никакихъ интересовъ души, желаній и

чувствъ, а вытекають изъ чистаго уваженія къ той правдѣ, тому закону, какой мы находили въ моральномъ разумѣ. Такая „автономная“ этика свободна отъ „периферичности“ эмпирической морали, она безусловно духовна, но въ самой своей духовности она существенно обходитъ ту задачу преодоленія кореннаго раздвоенія въ духѣ, о которой мы все время говоримъ. Какъ всѣ построенія трансцендентализма, такъ и мораль Канта и его послѣдователей, хотя и ищетъ „безусловнаго“, хотя и стремится „связать“ эмпирическаго субъекта идеей служенія „безусловному“, но это „безусловное“ не освѣщено здѣсь религіознымъ сознаніемъ, а наоборотъ — само, по Канту, созидаетъ религіозную жизнь. Здѣсь выступаетъ съ полной силой типическая двусмысленность всякаго трансцендентализма, какъ бы ни былъ онъ построенъ. Съ одной стороны, — признаніе того, что моральная жизнь связываетъ насъ съ „безусловнымъ“ есть геніальное открытіе мистическаго, запредѣльнаго корня моральной жизни¹⁾, — но сейчасъ же оказывается, что само то запредѣльное и мистическое „безусловное“ только и дано намъ въ откровеніи моральнаго сознанія. Религіозное сознаніе, по Канту, само строится на этомъ откровеніи безусловнаго въ моральной сферѣ и потому и не можетъ оказаться той инстанціей, которая вправѣ истолковать религіозно эти откровенія. Иначе говоря, отъ трансцендентальной данности „безусловнаго“ въ моральной сферѣ нѣтъ прямого перехода къ Абсолюту, къ Безусловному; трансцендентальное не предполагаетъ трансцендентнаго.

Недостаточность автономной морали²⁾ не въ

1) Это замѣчательное ученіе Канта раскрыто въ его „Критикѣ чистаго разума“ (въ отд. „Трансцендентальная діалектика“).

2) См. мой очеркъ „Автономія и Теономія“ (Путь № 3).

томъ, что она предполагаетъ ступень моральнаго разума (хотя это одно ограничиваетъ значеніе автономизма въ морали), а въ томъ, что ея послѣднее основаніе, какъ его раскрываетъ самъ разумъ, то „безусловное“, которое свѣтитъ намъ въ императивности оцѣнокъ, остается нераскрытымъ въ своемъ смыслѣ, въ своемъ основаніи. Надо понять, что „безусловное“, какъ оно открывается въ моральномъ сознаніи, есть излученіе единого и всецѣлаго Безусловнаго, т. е. Абсолюта, т. е. Бога, надо понять, что моральные императивы въ насъ есть подлинный голосъ Божій, есть призывъ, обращенный къ намъ Богомъ. Моральное творчество лишь тогда и побѣждаетъ коренное раздвоеніе въ духовной сферѣ, когда оно открывается намъ, какъ единеніе съ Богомъ, — чѣмъ и рѣшается, какъ не разъ было указано, основная проблема духовной жизни. Моральная жизнь становится поэтому факторомъ духовнаго устроенія лишь понятая, какъ религиозная жизнь, освѣщенная всѣми лучами религиозной жизни. И какъ разъ въ свѣтѣ религиозной жизни по новому раскрывается вѣрное въ приведенной выше формулѣ о центральномъ значеніи моральнаго дѣйствованія въ нашемъ духовномъ устроеніи. Попытка же положить въ основу духовнаго развитія моральное дѣйствованіе внѣ его религиознаго смысла¹⁾, какъ это мы находимъ въ ученіи о путяхъ духовнаго созрѣванія въ теософіи и антропософіи, оставляетъ неразрѣшеннымъ основное раздвоеніе въ духовной сферѣ и тѣмъ, какъ было уже указано, углубляютъ его. „Естественная“ духовность, поскольку она зрѣетъ внѣ религиозной

1) Для педагогическихъ проблемъ пытался положить въ основу духовнаго созрѣванія идеи автономной морали проф. Гессенъ. См. его „Основы педагогики“. (См. мою оцѣнку въ очеркѣ „Русская педагогика въ XX в.“).

жизни, т. е. въ молитвенной обращенности къ Богу и смиреннаго испрашиванія Его благодатной помощи, неизбѣжно въ своемъ развитіи усиливаетъ темную духовность, т. е. отдѣляетъ отъ Бога. Никакая магія моральнаго поведенія не питаетъ духовной жизни въ человѣкѣ.

5. Здѣсь уместно сказать нѣсколько словъ о воспитательной функціи дисциплины и работы надъ „характеромъ“ ребенка. Надо прежде всего признать извѣстную силу и цѣнность дисциплины, какъ инструментальнаго момента въ духовномъ воспитаніи. Помимо того, что дисциплина укрощаетъ буйство влеченій и хаосъ импрессионизма, помимо того, что она развиваетъ самообладаніе и создаетъ возможность воплощенія въ жизнь коренныхъ и основныхъ замысловъ, она вообще устанавливаетъ правильное отношеніе между духовнымъ ядромъ личности и ея активностью, ея „поведеніемъ“. Есть однако серьезная опасность въ педагогикѣ дисциплины, связанная съ остановкой педагогическаго вниманія на поведеніи, какъ таковомъ. Дисциплина цѣнится тогда, какъ факторъ духовнаго воспитанія, которое здѣсь мыслится, какъ генетически возникающее изъ организаціи поведенія. Вѣрное наблюденіе, что всякая аскетика и въ томъ числѣ внѣшняя дисциплина имѣетъ духовныя „послѣдствія“, ведетъ, по шаблону — *post hoc ergo propter hoc*, — къ мысли, будто духовное развитіе создается дисциплиной, тогда какъ оно ей лишь опосредствуется. Если дисциплина дѣйствительно вызываетъ духовныя перемѣны, вообще духовно „питательна“, она нужна и педагогически оправдана, но все дѣло въ томъ, какъ она сказывается на духовной жизни. Это инструментальное пониманіе дисциплины освобождаетъ не только отъ того абсолютированія дисциплины,

которое нерѣдко встрѣчается въ педагогикѣ, но и отъ связыванія дисциплины съ отвлеченно моралистическимъ подходомъ къ воспитанію. Нельзя отрицать извѣстной внутренней логики въ дисциплинѣ, требующей ея примѣненія всюду, гдѣ есть на лицо отступленія отъ нормы, но смыслъ дисциплины все же не въ вѣрности отвлеченнымъ моральнымъ началамъ, а въ регуляціи духовной жизни, какъ она протекаетъ конкретно. Дисциплина не имѣетъ ни самодовлѣющей цѣнности, ни значенія охраненія отвлеченныхъ принциповъ: она не должна подавлять духовную жизнь, если послѣдняя принимаетъ аритмическій характеръ, ибо нѣтъ никакой цѣнности въ томъ, чтобы торжествовала отвлеченная мораль, какъ таковая. Важно не поведеніе, а внутренняя жизнь, не вѣрность отвлеченному принципу, а правда въ конкретной жизни. Нельзя моральныя начала абсолютировать и вѣрность имъ превращать въ синонимъ правды. Мы уже говорили о томъ, что въ добродѣтели, если она изнутри не озаряется горячимъ, одушевленнымъ чувствомъ Бога, исчезаетъ возможность основного условія духовнаго возрастанія — смиренія передъ Богомъ. Парадоксъ духовной жизни заключается въ томъ, что черезъ грѣхъ легче сотрясается душа въ раскаяніи, легче ищетъ у Бога прощенія и тѣмъ соединяется съ Нимъ, — чѣмъ черезъ добродѣтель. Вся моральная жизнь, все моральное развитіе стоитъ подъ знакомъ этого парадокса, правда котораго сводится къ тому, что лишь мистически углубленная моральная жизнь плодотворна въ конкретныхъ путяхъ духовной жизни. Педагогика дисциплины особенно должна помнить инструментальный смыслъ дисциплины, функцію ея, какъ фактора пробужденія къ духовной глубинѣ и обращенія къ добру, къ Богу.

6. Мы вновь возвращаемся здѣсь съ новой стороны къ проблемѣ „очищенія сердца“. Необходимые для моральнаго творчества (могущаго помочь духовному устроению нашему) мотивы мы найдемъ лишь въ религіозномъ вдохновеніи, которое и есть поэтому главный факторъ духовнаго просвѣтлѣнія, духовнаго устроения. Не въ организаціи внѣшняго поведения (чѣмъ, конечно, не отвергается значеніе поведения), не въ устроении и развитіи моральнаго разума, а только въ религіозныхъ вдохновеніяхъ сердца должны мы искать главный факторъ духовнаго созрѣванія. Религіозное одушевленіе одно лишь соединяетъ субъективный и объективный моментъ въ созиданіи духовной цѣлостности въ насъ: черезъ обращеніе къ Богу оно прямо и опредѣленно возстаетъ, наливаетъ единство духа въ насъ, устраняя и ослабляя темное начало духовности, — но въ то же время, какъ „одушевленіе“, оно охватываетъ единымъ, горячимъ и дѣйственнымъ порывомъ всю душу, создаетъ субъективную цѣлостность. Проблема духовнаго развитія можетъ быть сведена, въ вопросѣ о факторахъ этого развитія, къ вопросу о томъ, какъ можетъ быть вызвано въ дѣтской душѣ религіозное вдохновеніе. То, что называется молитва „окамененнымъ нечувствіемъ“, и есть не что иное, какъ отсутствіе религіознаго вдохновенія, отсутствіе живого и творческаго огня въ душѣ, обращенной къ Богу. Да, если душа даже обращена къ Богу, но если пламень не согрѣваетъ этой обращенности къ Богу, то такая холодная, не согрѣтая огнемъ обращенность къ Богу не имѣетъ въ себѣ творческой силы, не направляетъ нашего духовнаго созрѣванія, не побѣждаетъ естественнаго раздвоенія въ духѣ.

Религіозное вдохновеніе таинственно въ своихъ

корняхъ, аритмично въ своихъ проявленіяхъ. Оно движется долго „извилистыми путями“, по мудрому слову Іисуса сына Сирахова, оно долго „мучить“ человѣка своимъ водительствомъ. Не есть ли оно чисто благодатное состояніе, даруемое свыше, не подлежащее нашей регуляціи? Отчасти да, — и въ сознаніи этого лежитъ главное обличеніе недостаточности и неправды всякаго педагогическаго натурализма. Самымъ важнымъ и творческимъ, самымъ существеннымъ факторомъ духовнаго развитія мы можемъ владѣть „отъ себя“ лишь частично, — въ основномъ же — лишь при помощи свыше, — и то, что въ педагогическомъ вхожденіи въ дѣтскую душу намъ такъ нужна помощь Божія, благодатное осѣненіе свыше, — это и свидѣтельствуетъ о неизбѣжности супранатурализма въ педагогикѣ, т. е. о неизбѣжности искать помощи свыше и не полагаться только на „естественные“ методы воспитанія. Говоря глубже, „методы“ въ строгомъ смыслѣ неприменимы къ духовной жизни, какъ таковой — именно потому, что она не всецѣло зависитъ отъ насъ, что ея устроеніе опредѣляется не одними нами, но и силой Божіей. Духовное воспитаніе не можетъ быть поэтому всецѣло „технично“, не можетъ быть обезпечено никакими „методами“.

Однако учитывая все существенное значеніе благодатнаго осѣненія въ нашемъ педагогическомъ вхожденіи въ душу ребенка, мы не можемъ отбросить и „естественные“ моменты въ немъ, дающіе мѣсто „методамъ“, обобщающимъ идеямъ и правиламъ. Можно сказать даже больше: Божья помощь подается намъ всегда, если только мы дѣйствительно ищемъ ея. Не механически, а органически, не внѣшне, а внутренне раскрывается благодать въ творествѣ нашемъ, ибо помощь свыше дѣйствуетъ черезъ просвѣтленіе сердца, а не черезъ магическое

дѣйствию. Опытъ жизни даетъ основаніе для такихъ „правиль“, соблюденіе которыхъ, при подлинной обращенности души къ Богу, обѣщаетъ намъ благодатное осѣненіе нашего творчества.

По существу своему, всѣ наблюденія и обобщенія въ данной области касаются того, какъ раскрывается въ душѣ свобода. То, къ чему мы должны стремиться при педагогическомъ вхожденіи въ дѣтскую жизнь, есть завоеваніе дѣтскаго сердца, обращеніе къ свободному движенію этого сердца въ ту сторону, въ какую мы хотимъ направить его. Вся тайна (mysterium) свободы какъ разъ и заключается въ томъ, что акты свободы суть свободныя, т. е. не подчиненныя закону причинности проявленія духа. Вопросъ, изслѣдованіемъ котораго мы заняты, заключается въ томъ, какъ можетъ быть „вызвано“ религіозное вдохновеніе въ дѣтской душѣ, т. е. какія условія наиболѣе благопріятны для того, чтобы это вдохновеніе разгорѣлось въ душѣ. Дѣло идетъ только о „наиболѣе благопріятныхъ“ условіяхъ, такъ какъ однозначной причинности здѣсь нѣтъ и быть не можетъ: душа дѣтская можетъ оказаться безмолвной и закрытой, хотя бы съ нашей стороны было сдѣлано „все“, чтобы вызвать религіозный подъемъ въ дѣтской душѣ. Замѣтимъ еще одно: искомое нами религіозное вдохновеніе не связано непременно съ религіознымъ содержаніемъ того, чѣмъ занята душа. Религіозное вдохновеніе можетъ зажечь души своимъ священнымъ огнемъ, своей творческой силой и тогда, когда мы заняты интеллектуальной работой, эстетическимъ творчествомъ, социальнымъ дѣланіемъ, простымъ физическимъ трудомъ. То „памятованіе о Богѣ“, то стояніе души передъ Богомъ, которое есть свидѣтельство дѣйственности религіознаго огня въ душѣ, не можетъ быть функціей памяти, а есть нѣкое состояніе сердца. Есть страшная

опасность превращенія самыхъ глубокихъ и вѣрныхъ „совѣтовъ“ и „указаній“ въ отвлеченную риторику, ни въ малѣйшей степени не затрагивающую нашего сердца, не расширяющую зрѣніе сердца. Вдохновеніе всегда только опосредствуется извнѣ или изнутри, но какъ свободный актъ оно не подлежитъ регуляціи, — и въ этомъ вся мука, все частое безсиліе „воспитанія“. Здѣсь, конечно, совсѣмъ не при чемъ сопротивленіе нашего подполья, къ чему сводить многое въ этой загадочной темѣ Б. П. Вышеславцевъ въ своемъ интересномъ истолкованіи закона обь *effort converti*¹⁾. Вдохновеніе не есть функція под-сознательной сферы, какъ подполья эмпиріи (а только обь этомъ и идетъ рѣчь въ законѣ *effort converti*), а есть функція свободной жизни духа, свободной жизни сердца. Встаетъ поэтому законный вопросъ, можно ли строить воспитаніе на такой силѣ, какъ вдохновеніе, если оно не поддается регуляціи? Но опытъ показываетъ, что созидательной силой воспитаніе обладаетъ лишь тогда, когда оно можетъ зажечь сердца. Во всякомъ случаѣ надо отбросить тѣ иллюзіи, которыми такъ часто тѣшитъ себя педагогика. Обь одной иллюзіи — регуляціи вдохновеній сердца черезъ моральное воспитаніе, черезъ дисциплину мы уже говорили; обратимся къ другой, еще болѣе распространенной иллюзіи, что вдохновеніе сердца разгорается отъ „сознанія“ правды, отъ интеллектуальнаго видѣнія правды.

Нельзя отрицать того, что такъ иногда бываетъ — отъ свѣта, который исходитъ отъ уразумѣнія какой либо общей или частной истины, можетъ загорѣться душа такой всецѣлой и безпредѣльной преданностью добру и Богу, что кажется, что корень этого въ томъ, что душа „поняла“. Но всѣ подобные случаи

1) Б. П. Вышеславцевъ. „Этика преображенного эроса“.

означаютъ лишь то, что осознаніе какой либо истины лишь закончило процессъ овладѣнія „премудростью“, что обращеніе души къ добру, къ Богу зрѣло давно и нуждалось лишь въ какой то сосредоточенности сознанія, чтобы превратиться въ пламенное движеніе души. Во всякомъ случаѣ, нѣтъ никакихъ основаній думать, что подлинное вдохновеніе можетъ быть вызвано средствами интеллекта. Не правда педагогическаго интеллектуализма¹⁾ въ томъ и состоитъ, что онъ полагаетъ возможнымъ вызвать глубочайшія движенія въ душѣ тѣмъ, что будетъ объяснять или описывать ихъ, будетъ убѣждать въ ихъ цѣнности и т. п. Сколько бы намъ ни описывали всю цѣнность и правду и красоту религіознаго вдохновенія, — оно этимъ однимъ не будетъ вызвано къ жизни. Душа просто безмолвствуетъ въ отвѣтъ на такія рѣчи, иногда лишь по ассоціаціи отзываясь не живыми чувствами, а окрашенными эмоціонально воспоминаніями. Надо просто оставить ту мысль, что можно вызвать средствами интеллекта духовный подъемъ, религіозное или моральное вдохновеніе.

Но развѣ уже такъ безсильно слово наше, такъ недѣйственны средства интеллекта въ отношеніи къ глубинѣ души? Развѣ мало знаемъ мы безспорныхъ фактовъ, когда именно слово зажигало и вдохновляло — особенно молодыя души? Да, конечно, такіе факты возможны, но тайна ихъ все же не въ ихъ интеллектуальномъ матеріалѣ; слова зажигаютъ, если въ нихъ уже вложенъ огонь, они дѣйствуютъ, если за словами стоитъ одушевленіе, горячій и глубокій подъемъ у того, кто говоритъ слова. Вся полнота души, вся внутренняя сила ея насыщаютъ слова — и отъ нихъ исходитъ тогда огневая сила.

1) См. мой очеркъ „О педагогич. интеллектуализмѣ“ (Рус. Школа за рубежомъ № 4).

Но и то надо сказать: необходимо, чтобы тѣ, кто слушаютъ и такія даже слова, отнеслись къ нимъ съ открытой душой, принимали ихъ безъ ироніи, безъ насмѣшки или грубости. Нуженъ предварительный соціальный „консонансъ“, нужно, чтобы установилось нѣкое духовно-эмоціональное созвучіе, — и тогда простые, безыскусственные слова (впрочемъ и „напыщенная“ рѣчь дѣйствуетъ, если она воспринимается, какъ искренняя) падаютъ въ душу слушающаго, какъ огонь. Въ этомъ духовно-эмоціональномъ созвучіи и есть вся тайна нашего „вліянія“. Оно капризно, хрупко, оно свободно и аритмично, но лишь при немъ слова наши проникаютъ въ чужую душу, будятъ въ ней отвѣтную работу, вызываютъ откликъ. Частое безсиліе самыхъ горячихъ рѣчей, искреннихъ обращеній и призывовъ объясняется именно отсутствіемъ такого духовно-эмоціональнаго созвучія или наличностью негативнаго (духовно-эмоціональнаго тоже) отношенія къ словамъ говорящаго. Мы, педагоги, такъ часто не замѣчаемъ, что дѣти насъ не слушаютъ — говорю не о внѣшнемъ, а о духовномъ вниманіи; когда мы увлекаемся нашимъ краснорѣчіемъ при такомъ негативномъ отношеніи у дѣтей, тогда всѣ слова наши звучатъ такой пустой и раздражающей риторикой...

7. Наличность духовно-эмоціональнаго созвучія есть предварительное условіе нашего „вліянія“. Но какъ добиться этого созвучія? Тутъ нельзя не вспомнить прежде всего наличности глубокихъ, даже у дѣтей уже сказывающихся различій типовъ людей. Типъ А никогда не сможетъ „сочувственно“ и „созвучно“ внимать рѣчамъ и обращеніямъ типа В, но вѣрить впередъ, прислушивается къ всему, что будетъ исходить отъ типа С, съ меньшимъ довѣріемъ, но и безъ отталкиванія отнесется къ типу Д и т.д. Соціально-духовная типологія — еще не

начата въ своемъ изученіи¹⁾, не существуетъ до сихъ поръ разработки той базы — философской антропологии, — на которой могло бы быть развито ученіе о различныхъ типахъ людей. Практически однако мы довольно хорошо подмѣчаемъ (конечно, не на себѣ, а на другихъ людяхъ), что такіе то два человѣка никогда вообще не смогутъ „сговориться“, ибо все въ нихъ раздражаетъ другъ въ другѣ, чѣмъ заранѣе устраняется возможность созвучнаго отклика.

Этотъ фактъ долженъ былъ бы быть хорошо изученъ — чтобы мы могли практически использовать его и избѣжать всѣхъ тѣхъ мучительныхъ коллизій, которыми такъ часто заполнена жизнь, заполнены и педагогическія взаимоотношенія. Я не склоненъ считать эти социальнo-духовныя преграды, возникающія между людьми въ силу естественнаго отталкиванія разныхъ типовъ, эти интуитивныя симпатіи и антипатіи чѣмъ то роковымъ и непреодолимымъ. Обѣ стороны могутъ приспособляться другъ къ другу, могутъ „учиться“ находить надлежащій „тонъ“; терпѣніе и рѣшимость, спокойствіе и настойчивость могутъ привести здѣсь къ значительному улучшенію взаимнаго воспріятія. И все же надо признать, что социальныя отношенія, какъ они складываются въ ихъ „естественномъ“ развитіи, полны естественныхъ и не легко преодолимыхъ трудностей и преградъ. Надо признать и то, что надъ этими естественными социальнo-духовными преградами мы можемъ подниматься, если сами будемъ слѣдовать — хотя бы неумѣло и неудачно — добру. Встрѣча съ добромъ, когда это добро искренно и глубоко опре-

1) Большимъ признаніемъ пользуется сейчасъ книга Юнга „Психологическіе типы“. Хотя эта книга, посвященная этой темѣ, сама по себѣ очень интересна и цѣнна, но сводить къ „интровертированнымъ“ и „экстравертированнымъ“ типамъ основное различіе типовъ никакъ, конечно, невозможно.

дѣляетъ наше отношеніе къ людямъ, къ дѣтямъ, когда въ насъ не играютъ страсти, — всегда отзывается въ душѣ другихъ; особенно чутки къ подлинному добру дѣтскія души, которыя быстро учатся разгадывать за суровой внѣшностью, за педантизмомъ — доброту. Вообще можно быть увѣреннымъ, что такъ или иначе, но дѣтскія души чутко воспринимаютъ все подлинное и глубокое въ старшихъ. Они могутъ не отзываться, они могутъ даже издѣваться и озлобляться, но въ глубинѣ души они все же вбираютъ въ себя лучи добра, и рано или поздно это скажется на нихъ.

8. За послѣдніе полтора вѣка не разъ высказывалась мысль объ огромной динамической силѣ, присущей эстетическому началу. Начиная съ Шиллера и до нашихъ дней высказывается часто убѣжденіе, что въ красотѣ, въ прекрасномъ образѣ таится огромная преобразующая сила. Образъ влечетъ къ себѣ, возвышаетъ, какъ бы освобождаетъ какія то живыя силы въ душѣ, какъ бы говорить то чудное слово „впередъ“, котораго, по мнѣнію Гоголя, ждетъ всякая душа, готовая отозваться на этотъ призывъ и преобразиться. Педагогическая цѣнность такого эстетическаго подъема, особая значительность того крыленія души, которое здѣсь возникаетъ и которое можетъ подвинуть даже вялыхъ и анемичныхъ людей на героическіе и творческіе поступки, — все это давно обращало на себя вниманіе. Отрицать духовный смыслъ тѣхъ сдвиговъ, которые диктуются эстетическими движеніями души, невозможно, — среди всѣхъ искусствъ особой динамичностью отличается музыка, о которой хорошо писалъ когда-то Гоголь, что ея могучее, покоряющее дѣйствіе нужно душѣ именно въ наше мелочное, меркантильное время... Еще особо нужно было-бы отмѣтить чрезвычайную педагогическую цѣнность

чувства благоговѣнія: въ этомъ чувствѣ духовно сливается уваженіе, преданность, восхищеніе, тихая серьезность. Въ чувствѣ благоговѣнія скрыта огромная сила стимуляціи, огромная сила облагороженія и очищенія души...

Не такъ давно проф. Б. П. Вышеславцевъ въ своей интересной книгѣ „Этика преображеннаго эроса“ попытался построить, на основѣ нѣкоторыхъ современныхъ психологическихъ теорій (преимущественно Бодуэна), теорію преображенія души дѣйствіемъ прекраснаго образа. Это возвышеніе (сублимація) совершается въ сферѣ эроса, который Б. П. Вышеславцевъ толкуетъ въ духѣ Платона. Преображеніе эроса, какъ оно рисуется въ книгѣ Б. П. Вышеславцева, раскрываетъ передъ педагогикой новыя перспективы, ставя удареніе на творческой силѣ эстетическаго порядка, требующей лишь своего очищенія и преображенія. Весь путь духовнаго возрастанія рисуется Б. П. Вышеславцевымъ какъ путь восхожденія черезъ начало эроса: въ сферѣ эроса должно, по этой конструкціи, совершиться существенное возстановленіе духовной цѣлостности. Во всемъ этомъ построеніи, подробности котораго читатель найдетъ въ указанной книгѣ, есть все же основной и для педагогики особенно важный дефектъ: она чужда реальной жизни, она вся пронизана духомъ утопизма. Эстетическія движенія въ душѣ, бесспорно, очень глубоки и дѣйствительны; они способны въ преображеніи эроса сообщить душѣ новыя силы, способны очень глубоко потрясти и преобразить людей. Однако эти сдвиги сами по себѣ, эти преображенія на основѣ сублимаціи ненадежны и не глубоки: увь, путь подлиннаго восхожденія къ добру и правдѣ опредѣляется не такими вдохновеніями, не преображеніемъ эроса, а тѣмъ, что душа склоняется передъ правдой, а не

передъ красотою. Не отвергая того, что эстетическая окрыленность можетъ соединяться съ этимъ моральнымъ вдохновеніемъ и усиливать его, должны мы признать, что дѣйствительное преображеніе сердца опредѣляется не эстетическими, а религіозно-моральными движеніями души. Какъ разъ близость эстетическихъ движеній къ стихіи эроса и вскрываетъ причину ихъ поверхностности: они даютъ мнимую, миражную цѣлостность души, лишь на ея поверхности устанавливая гармонію, но вовсе не побуждая внутреннихъ диссонансовъ души. Мнѣ пришлось по другому поводу¹⁾ высказать мысль: не красота спасетъ насъ, а красоту должно спасать. Горе въ томъ, что темное начало въ сердцѣ нашемъ не высвѣтляется въ эстетическомъ восторгѣ, а наоборотъ находитъ въ немъ свое питаніе. Въ эстетической сферѣ не происходитъ рѣшительнаго устраненія грѣха, ибо категория зла не вмѣщается въ эстетическія перспективы. Когда-то Л. Толстой за это „равнодушіе“ красоты къ добру хотѣлъ подвергнуть остракизму въ искусствѣ все то, что не движетъ душу къ добру. Но такое суровое осужденіе искусства, эстетическихъ движеній тоже не можетъ быть оправдано, — однако не можетъ быть оправдано и утопическое ожиданіе того, что силой эстетическаго сдвига совершится подлинное преображеніе души.

У Шиллера, впервые подошедшаго со всей серьезностью къ проблемѣ цѣлостности человѣка, есть между прочимъ такая мысль: человѣкъ вполне человѣкъ только тогда, когда онъ „играетъ“. Въ этой формулѣ, звучащей очень двусмысленно, есть однако существенная идея. По Шиллеру, лишь „игра“, какъ типъ эстетической активности, до конца и всецѣло

1) См. мой этюдъ „Проблемы красоты въ міросозерцаніи Достоевскаго“ (Путь № 37).

покоится на свободѣ и лишена той психической или иной (моральной, логической) принудительности, которая суживаетъ свободу, а порой и просто вытѣсняетъ ее. Свободное, цѣлостное, ничѣмъ не опредѣленное принудительно, въ этомъ смыслѣ „чистое“ творчество, всецѣлая и захватывающая душу самоотдача тому, что ее плѣняетъ, дѣйствительно, наиболѣе приближаетъ насъ къ идеалу цѣлостности, наиболѣе раскрываетъ нашу свободу. Это вѣрно однако лишь психологически, въ порядкѣ переживанія свободы, но не больше. Мы можемъ остаться въ плѣну своей изначальной раздвоенности, усилить „темное“ начало въ духовной сферѣ, но „всецѣло“ и горячо отдаваться „вдохновенію“, которое вовсе не реализуетъ цѣлостности въ глубинѣ сердца и не осуществляетъ нашей свободы во всей ея полнотѣ. Цѣлостность и свобода должны быть освѣщены въ ихъ закрытой, метафизической сторонѣ. Вся двусмысленность эстетическаго вдохновенія въ душѣ въ томъ и заключается, что оно по существу проходитъ мимо внутренней драмы въ человѣкѣ, утѣшается и насыщается чисто периферическимъ переживаніемъ цѣлостности и свободы. Эстетическія движенія могутъ быть проводниками подлиннаго преображенія человѣка, но сами по себѣ они не знаютъ критерія того, подлинно или лишь психологично то состояніе, которое они вызываютъ. Огромная динамическая сила, присущая эстетической жизни, можетъ оказаться слѣпой и даже губительной; чтобы освободиться отъ этой роковой двусмысленности, они должны изнутри освѣщаться обращенностью души къ Абсолюту. Этимъ единственно можетъ быть побѣждаемо двусмысленное волшебство эстетическаго подъема, можетъ преодолеваться роковое усиленіе темной сосредоточенности на себѣ. Это внутреннее освобожденіе отъ опасности духов-

наго имманентизма, это религиозное просвѣтлѣніе души должно быть въ то же время свободнымъ, глубокимъ.

9. Есть состоянія души — они легко вспыхиваютъ въ дѣтствѣ и юности, — когда душа отзывается на Божій призывъ живымъ и радостнымъ порывомъ. Эти драгоценнѣйшія движенія духа сбрасываютъ съ насъ и неправду отдѣльныхъ узкихъ чувствъ, владѣющихъ нами, и „дебелость“ нашего существа, его ограниченность и скудость — это настоящее благодатное освѣненіе души, которое приходитъ неожиданно, часто вопреки всему предыдущему состоянію души. Иногда это состояніе радости и ясности духовной, легкости и творческаго подъема, чистоты и трезвости духовной приходитъ къ намъ, когда мы вырываемся изъ душныхъ условій городской жизни, возвращаемся къ природѣ. Отъ природы — отъ горъ и лѣсовъ, моря или неба, зеленѣющихъ полей или широкихъ просторовъ — приходитъ въ душу таинственная сила, возвращающая насъ къ дѣтской чистотѣ, — и душа радуется и вся звенитъ весенними, творческими голосами. Божественное, софійное начало въ природѣ, загадочная, но невыразимо волнующая душу красота природы преображаютъ душу, благодатно орошая ее безмолвнымъ умиленіемъ, сладостнымъ чувствомъ Бога... Не будемъ называть эти моменты „натуральными“ состояніями души — здѣсь благодатно, свыше приходитъ къ намъ внутреннее единство и творческая сила. Лишь бы въ своемъ сознаніи мы не обѣдняли такихъ состояній, лишь бы мы могли въ музыкѣ природы разслышать небесные звуки... Увы, эти интуиціи, эта таинственная музыка природы часто проходитъ сквозь душу, какъ проходитъ вода сквозь сито, оставаясь нѣмымъ откровеніемъ, которое не можетъ задержаться въ душѣ по отсутствію надлежащей апперцепціи.

Космическіе „лучи“, зажигающіе нашъ духъ радостью и творческой силой, существенно церковны. Не будемъ этого доказывать, разъясимъ лишь это. Церковь, какъ тѣло Христово, какъ богочеловѣчскій организмъ, есть подлинное, материнское средоточіе міра, есть космическое сердце, своей любовью обнимающее весь міръ и ждущее къ себѣ его. Это Церковь обращается къ намъ черезъ красоту и правду природы, это ея духовная сила стучится къ намъ и вдохновляетъ и окрыляетъ насъ. Церковь есть живое средоточіе, живое сердце свѣтлаго начала въ тварной Софіи; если бы мы, какъ дѣти, слѣдовали призывамъ ея, мы бы развивались въ сторону преображенія. Но мы не дѣти, намъ „мѣшаетъ“ наше сознаніе — мѣшаетъ тѣмъ, что такъ часто неправильно оформляетъ живыя звучанія природы. Необходимо церковно воспринимать, церковно переживать вдохновенія, идущія отъ природы, чтобы сила ихъ не исчезала, не глохла. Церковь внѣ насъ и Церковь въ насъ (дѣйствующая въ церковномъ нашемъ сознаніи) — одна только и несетъ благодатное оѣненіе души, въ которомъ достигается свободная, цѣлостная жизнь, подлинно, а не психологически только освобождающая отъ внутренней раздвоенности. Только въ рамкахъ Церкви духовно плодотворными оказываются вліянія природы, людей, наша собственная жизнь.

9. Церковь и есть та благодатная среда, въ которой и черезъ которую можно дѣйствовать на духовную жизнь, можно подлинно помогать ея развитію. Не нужно, конечно, реальность Церкви ограничивать храмовой, богослужебной жизнью ея, — реальность Церкви шире храма и богослуженій. Какъ Тѣло Христово, какъ мистическій организмъ, Церковь вмѣщаетъ въ себя не только молитвенныя излученія, идущія отъ вѣрующихъ, но простирается и

на всю полноту индивидуальной и социальной жизни. Она исторична, она и космична, — и черезъ участіе въ жизни Церкви мы вступаемъ въ живое и благодатное общеніе со всей полнотой реальности Церкви. Нашему взору не видно, гдѣ и въ чемъ пульсируетъ сила Церкви; мы не узнаемъ и не чувствуемъ, не овладѣваемъ всѣмъ, что вливается въ насъ отъ этого участія въ жизни Церкви. Тайна срастанія отдѣльнаго человѣка съ Церковью всегда остается тайной, — лишь непосредственнымъ чувствомъ слышимъ мы призывъ Церкви, хотя умомъ не доходимъ до „основаній“ того, къ чему зоветъ Церковь. Важно одно: хранить тайну своей духовной сращенности съ Церковью. Пусть церковное сознаніе не идетъ дальше „общей идеи“, но если эта „общая идея“ свѣтитъ нашему сознанію, если мы „вѣруемъ“ въ Церковь, согласно символу вѣры, — то въ этой вѣрѣ въ Церковь дано достаточное условіе для дѣйственности силъ Церкви въ насъ. Это значитъ, что духовной жизни нашей нужна не отвлеченная идея Церкви, отвлеченно признаваемая нами, а конкретное чувство Церкви, конкретная обращенность къ ней, именуемая вѣрой. Темой духовнаго воспитанія становится такимъ образомъ развитіе и углубленіе чувства Церкви, непосредственнаго, конкретного видѣнія Церкви, вѣры въ Церковь.

Чѣмъ укрѣпляется и питается это чувство? Конечно, лишь живымъ чувствомъ таинственной силы Церкви. Въ силу этого таинства, совершаемыя Церковью, и являются главной силой нашего духовнаго возрастанія. Особое значеніе здѣсь имѣетъ — таинство Евхаристіи. Трудно и странно, дерзновенно и страшно „педагогически“ осмысливать дѣйствіе таинствъ, мы невольно натурализуемъ педагогическое вхожденіе наше въ жизнь дѣтей, невольно за-

бываемъ о томъ, что черезъ насъ, а не отъ насъ приходится въ духовную жизнь дѣтей.

Сила Церкви предстаетъ въ особомъ (часто не замѣчаемомъ) своемъ аспектѣ въ прощеніи грѣховъ. Уже исповѣдь уготовляетъ въ глубинѣ нашего духа возможность этого прощенія грѣха: въ исповѣди мы „каемся“, т. е. сознаемъ грѣховность тѣхъ или иныхъ движеній души, того или иного поведенія. Это сознаніе грѣха, если оно переживается искренно и глубоко, проходитъ сквозь всю душу и побѣждаетъ самую волю къ грѣху; въ смиреніи и скорби мы уходимъ отъ темнаго начала въ духовной жизни и въ трепетѣ стоимъ передъ лицомъ Божиимъ. Но все это еще субъективно, все это еще въ насъ и отъ насъ и потому неизбѣжно психологично и неустойчиво. Но когда черезъ священника Господь прощаетъ наши грѣхи, тогда субъективное становится онтологическимъ, мы реально и подлинно становимся свободны отъ грѣха, свободны въ Богѣ и съ Богомъ. Именно въ этотъ моментъ, въ этой радости и въ этой свободѣ духовная жизнь утверждается въ Богѣ, насыщается благодатной силой Божіей. Изумительная сила прощенія грѣховъ заключаетъ въ себѣ такую дѣйственность, такое преображеніе и окрыленіе души, что отсюда не разъ выросло соблазнительное убѣжденіе въ цѣнности грѣха („*felix culpa*“), освобожденіе отъ котораго такъ живоительно и благодатно дѣйствуетъ на душу. Ровная, добродѣтельная жизнь кажется скучной и тусклой, безкрылой и вялой; сознаніе же грѣха, обжигающее душу въ моментѣ раскаянія, радость прощенія грѣха, реальность и сила свободы при единеніи съ Богомъ — все это зажигаетъ душу новой энергіей и вдохновеніемъ... Въ этой софистической игрѣ понятіями вѣрно все, что говорится о моментѣ раскаянія и прощенія грѣховъ, но все невѣрно, что сказано о доб-

родѣтели. Послѣдняя заключается не въ поведеніи, а въ духовномъ пламенѣніи; и если добродѣтель можетъ быть скучной, тусклой, можетъ вести къ очерствѣнію сердца, то это значить, что она касалась лишь поведенія и периферіи души и не затрагивала сердца и его глубины...

Благодатное дѣйствіе Евхаристіи точно также не можетъ быть понимаемо внѣшне, магически. Черезъ Евхаристію страшная тайна облекаетъ душу нашу, ибо, по слову Спасителя, кто вкушаетъ тѣло Христова и пьетъ кровь Его, „тотъ пребываетъ въ Господѣ и Господь пребываетъ въ немъ“. Напрасно было бы измѣрять сознаніемъ, улавливающимъ лишь то, что происходитъ на поверхности души, дѣйствіе св. Евхаристіи на душу. Это дѣйствіе происходитъ въ глубинѣ сердца, оно таинственно и непостижимо, но именно черезъ него питается духовная жизнь наша.

11. Церковный источникъ религіознаго вдохновенія позволяетъ намъ понять правду и неправду „Conversion mouvement“ (ожившаго нынѣ въ Oxford group Mouvement — правда съ весьма важными и существенными дополненіями), которое развилось въ протестантизмъ — особенно въ американскомъ¹⁾. Оно то было естественно перенесено въ сферу воспитанія и давало свои результаты. Подобныя движенія время отъ времени вообще вспыхиваютъ въ протестантизмъ, какъ потребность индивидуальнаго сакраментальнаго озаренія, замѣщающаго здѣсь то, что даютъ таинства вѣрующимъ въ православной и католической церкви. Ожиданіе непосредственнаго дѣйствія Бога, Его зова создаетъ почву для переживанія духовнаго „возрожденія“, съ которымъ начинается новая жизнь, новое

1) См. книгу W. A. Visser T'Hooft. „The background of the social Gospel in America“ (1928). Chapt V.

сосредоточеніе жизни вокругъ живого чувства Христа¹⁾. Въ педагогическомъ своемъ аспектѣ это движеніе имѣло то значеніе, что ставило удареніе на духовной сторонѣ, что выводило за предѣлы шаблоннаго натурализма въ моральномъ и религіозномъ воспитаніи, связывало раскрытіе духовной жизни съ озареніемъ свыше. Это тоже была педагогика „религіознаго вдохновенія“, но ея отличіе отъ церковнаго пониманія этого момента въ томъ, что она связывала религіозное вдохновеніе съ непосредственнымъ откровеніемъ отъ Бога. При отсутствіи онтологическаго момента въ церковномъ сознаніи — какъ иначе можно было бы мыслить религіозное вдохновеніе?²⁾ Но такая атомизація религіозной жизни, обособленіе личности отъ другихъ вѣрующихъ въ ея ожиданіи чисто индивидуальнаго откровенія не только чуждо намъ, православнымъ, но и съ объективно догматической стороны не можетъ быть удержано, ибо проходитъ мимо мистическаго единсуція всего человѣчества. Благодатное дѣйствіе Божіе можетъ быть и индивидуальнымъ, но есть общая благодатная соборность въ Церкви, осуществляемая черезъ таинства. Для насъ религіозное вдохновеніе исходитъ отъ Церкви, какъ мистическаго тѣла Христова; въ Церкви всегда дѣйствуетъ Духъ Божій, — и Его дѣйствіе оцерковляетъ само по себѣ.

Приближеніе къ благодатной соборности можно видѣть въ т. наз. „букманизмѣ“, иначе называемымъ „Oxford Group Movement“ — здѣсь тоже ищется религіозное вдохновеніе въ „переломѣ“ (change) — въ переходѣ къ жизни въ добрѣ. Но здѣсь индивидуальный переломъ восполняется уча-

1) См. объ этомъ, напр., Джемсъ. „Многообразіе религіознаго опыта“.

2) См. книгу Rufus Jones. „New studies in mystical Religion“ (1928); см. главу „Mysticism and religious Education“.

стіемъ въ группѣ „друзей“, и созданіе такой духовной среды является очень важнымъ здѣсь. Только эта соборность, хотя она и пронизана исканіемъ правды, не есть Церковь (да и не хочетъ ею быть). Для насъ православныхъ ясно, что духовное возрожденіе, религіозное вдохновеніе питаются Церковью, ея таинствами, ея благодатью.

12. Если задача воспитанія есть духовное „устроеніе“, то и основныя средства воспитанія должны имѣть отношеніе къ духовной сторонѣ въ дѣтяхъ. И школа и внѣшкольное и дошкольное и семейное воспитаніе — все это „инструментально“, т. е. все осмысливается черезъ восхожденіе — въ развитіи тѣла, социальности, интеллекта, моральной, эстетической, религіозной сферы — къ духовному началу. Этимъ мы подходимъ вплотную къ конкретнымъ проблемамъ педагогики, — но прежде чѣмъ мы ими займемся, намъ необходимо формулировать общіе принципы воспитанія, какъ они опредѣляются предыдущимъ изложеніемъ, какъ они освѣщаются для насъ свѣтомъ Православія.

ГЛАВА VII.

ПРИНЦИПЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕДАГОГИКИ.

Подводя итоги всему, что было сказано въ предыдущихъ главахъ, и формулируя принципы христіанскаго воспитанія въ духъ Православія, мы можемъ выразить ихъ въ рядѣ общихъ положеній. Конкретныя проблемы воспитанія въ его различныхъ формахъ мы предполагаемъ изслѣдовать во второй части настоящаго труда.

1. При построеніи системы педагогики, отвѣчающей духу Православія, мы должны стремиться использовать все богатство педагогическихъ идей, выработанныхъ какъ религіозной, такъ и лаической педагогикой Зап. Европы и Америки. Мы ищемъ органическаго синтеза всего цѣннаго, что имѣется въ современной педагогикѣ, и утверждаемъ, что этотъ органическій синтезъ можетъ быть выраженъ въ полнотѣ и сложности актуальныхъ проблемъ воспитанія лишь на основѣ христіанской антропологии, какъ ее изъясняетъ православное сознаніе.

2. Современная лаическая педагогика, при всемъ богатствѣ ея творческихъ исканій, скована узкими рамками педагогическаго натурализма, отвергающаго участіе высшаго міра въ развитіи человѣка. По-

сколько педагогическій натурализмъ связанъ съ изжитой уже философiей Просвѣщенiя, съ выросшей въ атмосферѣ секуляризованной культуры идеей „автономiи“ педагогики, постолько преодоленiе педагогическаго натурализма осуществляется въ общемъ поворотѣ современности къ религiозной культурѣ. Необходимо однако освободиться отъ педагогическаго натурализма не только въ пониманiи путей и средствъ воспитанiя, но и въ формулировкѣ его цѣлей. Невозможно всю систему воспитанiя опредѣлять лишь тѣмъ, чтобы помочь дѣтямъ пройти путь жизни въ крѣпости и силѣ, въ добрѣ и творчествѣ: мы должны готовить дѣтей и къ земной и къ вѣчной жизни. Вѣчная жизнь или жизнь въ вѣчности входитъ въ нашу обычную жизнь; какъ жизнь и смерть соединены одна съ другой, такъ время и вѣчность сопряжены другъ съ другомъ. Воспитанiе не можетъ проходить мимо этого, не можетъ отодвинуть въ сторону участiе въ вѣчной жизни и отдаться всецѣло поверхности жизни. Этимъ опредѣляется существенно религiозная основа воспитанiя въ цѣломъ, этимъ ставится во всей силѣ вопросъ о соотношенiи натурального и супранатуральнаго въ человѣкѣ, а слѣдовательно и въ постановкѣ задачъ и средствъ воспитанiя. Этимъ выдвигается на первый планъ то освѣщенiе природы человѣка и динамики его развитiя, какое даетъ христiанская антропология.

3. Въ свѣтѣ христiанской антропologiи природа человѣка освѣщается иначе, чѣмъ въ натуралистическомъ ея пониманiи. Хотя лучшiе представители науки о человѣкѣ признають духовную жизнь въ человѣкѣ, какъ основу его существа (ср. напр. ученiе Феррьера объ *élan vital spirituel*), но истолкованiе этого духовнаго начала въ линiяхъ пантеизма обѣдняетъ его. Духовное начало въ человѣкѣ не

только не выводимо изъ природной эволюціи, не только предполагаетъ надъиндивидуальный, супранатуральный его корень, но въ самой своей сущности свидѣтельствуешь о томъ, что оно связано съ Абсолютомъ. Духовная жизнь въ человѣкѣ есть непрестанное, неутомимое исканіе Безконечности, и какъ разъ этой его чертой оно сообщаетъ человѣку тотъ *élan spirituel*, который движетъ человѣка къ Богу. Будучи производной, невыводимой „снизу“ силой, духовное начало въ то же время пронизываетъ („сверху“) всю сущность человѣка, его эмпирический „характер“, его психофизическую жизнь. Въ этой взаимной связанности духовнаго начала и эмпирической стороны въ человѣкѣ выявляется существенная цѣлостность, имѣющая мѣсто и тогда, когда человѣческий духъ находится въ плѣну чувственности. Поэтому, если производность духовнаго начала обуславливаетъ іерархическую конституцію человѣка, то эту іерархическую конституцію надо толковать въ смыслѣ онтологическомъ, а не моральномъ. Невозможность мыслить взаимоотношеніе духа и эмпирии въ человѣкѣ отдѣлимыми сущностно отвергаетъ антропологию, развитую Штейнеромъ, отвергаетъ онтологическую возможность „перевоплощенія“. Духовное начало въ человѣкѣ есть корень и источникъ индивидуальности въ человѣкѣ, источникъ его неповторимости въ всей живой цѣлостности состава человѣка. Все это можетъ быть понято правильно лишь при ученіи христіанской антропологиіи объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ.

4. Образъ Божій въ человѣкѣ не есть его „природа“, но онъ входитъ въ его природу и даетъ ей то начало личности, котораго въ тварномъ мірѣ внѣ человѣка нѣтъ. Начало личности и есть образъ Божій въ человѣкѣ, но вмѣщенное въ тварное бытіе это начало личности является умаленнымъ, ли-

шеннымъ самосущности, есть лишь образъ Абсолютнаго Бытія, не Абсолютъ само въ себѣ. Начало личности становится центромъ человѣческой природы, въ которой въ силу этого все личностно, т. е. все восходитъ къ духовному средоточію въ человѣкѣ. Эта соотнесенность всей жизни человѣка къ его духовному началу, къ его „сердцу“ рождаетъ въ лонѣ духовнаго самовидѣнія эмпирическое сознаніе, создаетъ возможность появленія эмпирическаго центра личности (эмпирическаго я) и снова обнаруживаетъ онтологическую неотрывность духовной и эмпирической стороны въ человѣкѣ. Но тѣмъ самымъ создается возможность свободы въ человѣкѣ, т. е. возможность его самоопредѣленія извнутри. Свобода въ человѣкѣ однако глубже, чѣмъ простая возможность саморегуляціи жизни извнутри, въ ней есть „тайна“, — возможность творческаго ея раскрытія лишь при пребываніи въ Истинѣ, лишь при жизни въ Богѣ. Въѣ этого свобода, сохраняя силу самоопредѣленія извнутри, является не творческой силой, а наоборотъ источникомъ хаоса и бесплодной претенціозности. Она безмѣрна въ этихъ случаяхъ лишь въ своихъ исканіяхъ и скована въ своихъ достиженіяхъ. Такъ въ нѣдрахъ свободы становится возможнымъ грѣхъ.

5. Христіанское ученіе о первородномъ грѣхѣ покоится на доктринѣ мистическаго единосуція личности со всѣмъ человѣчествомъ. Въ первородномъ грѣхѣ произошло раздвоеніе въ духовной сторонѣ человѣка: сіяніе образа Божія, сила истонной жажды пребывать въ Богѣ не отмѣняется грѣхомъ, но имѣетъ отнынѣ рядомъ съ собой его тѣнь. Духовная жизнь въ ея „естествѣ“ — послѣ грѣхопаденія несетъ на себя бремя этого раздвоенія: она „естественно“ ищетъ Бога, но такъ же „естественно“ и уходитъ отъ Него. Въ духовныхъ сумеркахъ

сплетается темное и свѣтлое начало въ духовной жизни, неразлично питая одно другое. Духовная жизнь требуетъ спасенія, которое и состоитъ въ восстановленіи единства въ духовной жизни, т. е. въ благодатномъ преображеніи „естества“. Въ этой благодатной помощи свыше раздвоеніе „естественной“ духовной жизни не только не преодолевается, но съ неумолимой логикой ведетъ къ усиленію темной духовности. Этимъ отвергается всякая „магія духовнаго дѣланія“, восхожденіе къ духовнымъ высотамъ силами самого человѣка: спасеніе возможно лишь при благодатной помощи свыше, предполагающей смиренное сознаніе своей немощи.

6. Начало грѣха, вошедшее въ человѣка, въ его бытіе черезъ мистическое единосущіе всѣхъ людей, вошло и въ весь тварный міръ. Въ этомъ пунктѣ христіанская антропология требуетъ софіологическаго истолкованія, т. е. ученія о мірѣ, какъ тварной Софіи. Образъ Божій въ человѣкѣ черезъ это ученіе оказывается Силой свѣта и правды, всеединства и вѣчности (тварной) во всей природѣ. Но это центральное мѣсто человѣка въ природѣ дѣлаетъ и природу соприсущей плѣну грѣха, — и раздвоеніе темнаго и свѣтлаго полюса въ человѣкѣ открываетъ всю глубину этого же раздвоенія во всемъ тварномъ мірѣ, гдѣ космосъ и хаосъ, закономерность и случайность, силы единенія и силы распада живутъ въ нерасторжимой сопряженности.

7. Софіологическое истолкованіе природы человѣка связываетъ человѣка не только со всѣмъ міромъ, но черезъ ученіе о мистическомъ единосущіи человѣчества становится ключомъ къ пониманію единства каждой личности съ человѣчествомъ, связи въ личности ея индивидуальнаго, особеннаго съ социальнымъ. Но натуральная „соборность“ человѣчества не въ состояніи сбросить съ себя силу грѣха,

силу раздѣленія и вражды; какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ, такъ и во всемъ человѣчествѣ раздвоеніе правды и неправды преодолевается лишь въ благодатномъ порядкѣ. Благодатная соборность дана намъ въ Церкви, чѣмъ раскрывается основная истина о спасеніи въ Церкви и черезъ Церковь; этимъ полагается основа и для религіозно углубленнаго пониманія воспитанія — какъ „оцерковленія“ личности черезъ жизнь въ Церкви, черезъ благодатное, въ таинствахъ подаваемое восполненіе человѣка.

8. Въ свѣтѣ этихъ основныхъ положеній христіанской антропологии, какъ ихъ развиваетъ православное сознаніе, свободное отъ ошибокъ въ антропологии, имѣющихъ мѣсто въ католической и особенно протестантской догматикѣ, даны прочныя основы для построенія системы православной педагогики.

9. Цѣль воспитанія въ свѣтѣ православія есть помощь дѣтямъ въ освобожденіи ихъ отъ власти грѣха черезъ благодатное восполненіе, находимое въ Церкви, помощь въ раскрытіи образа Божія. Иначе это можетъ быть сформулировано, какъ раскрытіе пути вѣчной жизни, какъ пріобщеніе къ вѣчной жизни въ жизни эмпирической. Правильное ученіе о соотношеніи духовнаго и эмпирическаго состава человѣка устанавливаетъ существенное значеніе эмпирическаго развитія, но предохраняетъ отъ ошибки, видящей въ эмпирическомъ развитіи силу, созидающую духовную жизнь. Духовная жизнь нуждается въ эмпирическомъ развитіи, какъ опосредствующемъ началѣ, но она не развивается изъ эмпирической сферы. Это съ одной стороны утверждаетъ существенность и подлинную цѣнность эмпирическаго развитія, а съ другой стороны смыслъ послѣдняго истолковываетъ въ линіяхъ опосредствованія, въ линіяхъ инструментальнаго его значенія для правильнаго воспитанія личности.

10. Оправданность, законность и существенная цѣнность эмпирическаго развитія, понятаго какъ начало опосредствованія духовной жизни на путяхъ ея укрѣпленія въ Богѣ и освобожденія отъ исконной раздвоенности въ духовной сторонѣ, ведетъ къ уясненію того, что значитъ развитіе эмпирической личности въ ребенкѣ, каковъ его смыслъ, какова его функція. Это развитіе, осмысляемое въ свѣтѣ ученія о духовномъ началѣ, іерархически связывающемъ все въ человѣкѣ, должно служить цѣли спасенія личности черезъ освященіе и преображеніе эмпирическаго естества.

11. Принципъ всецѣлой „личностности“ въ человѣкѣ позволяетъ формулировать задачу воспитанія ребенка, какъ раскрытіе его личности — но не въ линіяхъ т. наз. „гармоническаго“ развитія естества, а въ линіяхъ внутренней іерархичности въ человѣкѣ. Въ человѣкѣ не только все личностно, но и личность живетъ „всѣмъ“ — оттого нельзя развитіе личности оторвать отъ физической, психической, соціальной ея жизни. Нужно только помнить іерархическую взаимосвязанность всѣхъ этихъ сторонъ въ личности, ихъ инструментальное значеніе въ развитіи основнаго начала въ личности — духовной жизни.

12. Физическое воспитаніе не только „оправдано“, но и необходимо; даже больше — оно „священно“, какъ устроеніе жизни тѣла. Этотъ принципъ даетъ основаніе для правильнаго пониманія проблемъ физическаго воспитанія, въ частности устанавливаетъ значеніе, но и границы спорта и иныхъ формъ физическаго воспитанія.

13. Психическое развитіе должно быть свободно отъ порожденія тѣхъ тяжелыхъ конфликтовъ, подѣ

бременемъ которыхъ такъ страдаетъ современный человѣкъ. Здѣсь съ особенной силой выступаетъ проблема воспитанія дара свободы; послушаніе авторитету, могущее при правильномъ истолкованіи послѣдняго, быть проводникомъ духовнаго здоровья, при его неправильномъ истолкованіи лишь усугубляетъ трагическую раздвоенность въ человѣкѣ.

14. Развитіе „характера“, какъ совокупности силъ творческаго и соціально осуществимаго дѣйствованія, какъ психофизической крѣпости, самообладанія и жизненнаго творчества, — имѣетъ, какъ и все въ эмпирическихъ задачахъ воспитанія, инструментальное значеніе. Понятое, какъ самодовлѣющая задача, оно не только поверхностно понимаетъ драму человѣческой жизни, но часто лишь закрѣпляетъ духовную неустроенность человѣка, поставляя на мѣсто жизни въ Богѣ, какъ главнаго содержанія бытія, близорукія и утилитарно понятыя, а потому и двусмысленныя цѣли жизни.

15. Въ свѣтѣ этого и вся проблема дисциплины въ воспитаніи должна быть связана съ ученіемъ объ опосредствующей функціи „поведенія“ и всей эмпирической жизни въ внутреннемъ развитіи человѣка. Существенный смыслъ „дисциплины“, какъ частнаго выраженія того, что намъ дано „вести“ дѣтей и „помогать“ имъ, заключается въ развитіи дара свободы, въ постепенномъ „освобожденіи“ духовныхъ силъ ребенка отъ плѣна случайнымъ, поверхностнымъ его порывамъ. Животворной въ отношеніи къ развитію дара свободы дисциплина можетъ быть только въ томъ случаѣ, если она опредѣляется „авторитетнымъ“ лицомъ¹⁾.

1) Ученіе объ авторитетѣ, какъ его слѣдуетъ конструировать въ отличіе отъ католическаго и протестанскаго его истолкованія, будетъ дано во 2-й части настоящаго труда.

16. Проблемы сексуального воспитанія получаютъ въ воспитаніи эмпирической личности чрезвычайно серьезное значеніе. Если не вѣрно видѣть въ началѣ пола источникъ духовной неустроенности человѣка, если безспорно, что сублимація энергіи пола (до ея превращенія въ половую энергію) расширяетъ творческія возможности человѣка, то все же данныя современной психопаталогіи убѣждаютъ въ томъ, что устройство сферы пола имѣетъ особо важное значеніе для эмпирическаго и духовнаго здоровья личности.

17. Соціальное воспитаніе должно быть связано съ идеей Церкви, какъ благодатной соборности. Точно также и національное воспитаніе, углубляя и одухотворяя связь личности съ роднымъ народомъ, должно быть связано съ идеей сверхнаціональнаго единства передъ Богомъ, не могущаго быть зачеркнутымъ никакими историческими конфликтами въ взаимоотношеніяхъ разныхъ національностей.

18. Моральное воспитаніе должно быть построено въ линіяхъ мистической морали, какую развиваетъ христіанство. Ни мораль благоразумія, ни мораль разума (автономная мораль) не преодолеваютъ начала грѣховности, ибо не связываютъ служеніе добру съ преданностью Богу. Подлинная моральная свобода лежитъ не въ организаціи отвѣчающаго закону добра поведенія, а въ свободѣ отъ самоутвержденія, въ возстановленіи реального единенія съ Богомъ. Свобода становится творческой силой, силой спасенія лишь при жизни въ Богѣ. Поэтому должна быть отвергнута всякая „магія добрыхъ дѣлъ“, безличное служеніе добру во имя самоочищенія. Раскаяніе и освобожденіе отъ грѣха черезъ таинство покаянія являются истинными проводниками моральной силы и исцѣленія болѣзней духа.

19. Въ духовномъ созрѣваніи огромное, а иногда и совершенно исключительное значеніе принадлежитъ эстетической сферѣ въ насъ. Использование эстетическихъ силъ въ цѣляхъ укрѣпленія духовной жизни тѣмъ болѣе важно, что современная жизнь проникнута эстетикой (хотя бы и дурно направленной).

Эстетическое воспитаніе должно имѣть въ виду двѣ цѣли: низшую, служащую задачамъ „развлеченія“ и „игры“, и высшую, служащую питанію души черезъ пріобщеніе души къ красотѣ. Однако эстетическое вдохновеніе, преображающая сила прекраснаго образа должны быть закрѣплены „трудомъ“ души, — внѣ этого эстетическое вдохновеніе можетъ служить разслабленію души и росту безотвѣтственности и особаго (эстетически окрашеннаго) легкомыслія.

Не слѣдуетъ низшую функцію эстетическаго воспитанія подчинять высшей (какъ и обратно), — онѣ обѣ нуждаются одна въ другой, находя свое мѣсто въ духовномъ созрѣваніи человѣка черезъ связь ихъ съ религіозной жизнью. Развитіе одной низшей функціи эстетическаго воспитанія ведетъ къ безплодному и пустому эстетическому гедонизму, при которомъ не раскрывается питательная сила эстетическаго вдохновенія, — развитіе же одной высшей функціи (въ этомъ парадоксѣ эстетическаго воспитанія) ведетъ къ отрыву отъ живой цѣлостности въ человѣкѣ и очень легко даетъ мѣсто той эстетической утонченности, которая закрываетъ связь эстетической сферы съ духовными проблемами жизни въ цѣломъ.

20. Интеллектуальное воспитаніе, развивая инициативу въ умѣ, творческія силы, способность интуиціи, должно развивать и удовлетворять потребность въ цѣлостномъ міровоззрѣніи.

21. Въ религіозномъ воспитаніи основное мѣсто должно принадлежать развитію религіознаго „вдохновенія“, живой, свободной и всецѣлой погруженности души въ жизнь Церкви. Участіе въ литургической жизни Церкви, ростъ внутренней жизни, чистое исканіе правды составляютъ самое сердце религіознаго воспитанія. Но это развитіе духовной жизни невозможно внѣ вживанія религіознаго сознанія въ догматическія истины, хранимыя Церковью, внѣ живого приобщенія къ церковному разуму въ его прошломъ и настоящемъ.

Намѣчая эти принципы воспитанія въ духѣ христіанской антропологии, какъ ее истолковываетъ православное сознаніе, мы даемъ надлежащее истолкованіе самому дѣлу воспитанія. Въ воспитаніи мы „ведемъ“ дитя, „помогаемъ“ ему достигъ такой силы личности, при которой оно достаточно овладѣваетъ тайной свободы въ себѣ; воспитаніе плодотворно лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно обращено къ духовной жизни, пронизано вѣрой въ силу Божію, въ человѣкъ свѣтящую, какъ образъ Божій, способно зажечь дѣтскую душу любовью къ добру и правдѣ. Смыслъ воспитанія въ томъ, чтобы уяснить путь спасенія, связать дѣтскую душу съ Церковью и напитать ее дарами свыше, живущими въ Церкви. Связать проблему воспитанія съ темой спасенія и значитъ уяснить себѣ смыслъ воспитанія.

ПРИЛОЖЕНИЕ.

ЦЕРКОВЬ И ШКОЛА ¹⁾.

Возвратъ къ идеѣ церковной культуры, пересмотръ основъ міровоззрѣнія въ свѣтѣ христіанскихъ началъ ставитъ на очередь вопросъ о взаимоотношеніи Церкви и школы. Изъ ряда конкретныхъ проблемъ школьнаго дѣла мы считаемъ нужнымъ выдѣлить именно этотъ вопросъ въ виду его принципиальнаго значенія. Въ сферѣ школьнаго строительства мы еще глубже, чѣмъ въ какой либо другой сферѣ культуры, возвращаемся къ основной идеѣ единства жизни и Церкви, — ибо встрѣча жизни съ Церковью и преобразование ея въ духѣ Церкви должны начинаться уже въ школѣ. Этого, конечно, не слѣдуетъ понимать упрощенно — въ смыслѣ усиленія религіознаго преподаванія въ школѣ или въ смыслѣ административнаго подчиненія школы духовенству. Дѣло идетъ не о внѣшнемъ, а о внутреннемъ воздѣйствіи Церкви на школу.

Основная трудность вопроса о новомъ типѣ школы, о религіозномъ ея устроеніи та же, что и трудность идеи церковной культуры вообще. Разрывъ куль-

1) Этюдъ о „Церкви и школѣ“ былъ первоначально напечатанъ въ сборникѣ „Вопросы религіознаго воспитанія и образованія“. Вып. I (Изд. Рел. Пед. Кабинета).

туры съ Церковью совершился въ свое время во имя свободы — и нынѣ вопросъ о свободѣ стоитъ по прежнему въ центрѣ всей проблематики церковной культуры. Для школы, глубоко живущей идеей свободного раскрытія личности ребенка, трудность религіознаго воспитанія всегда заключалась въ томъ, чтобы избѣжать всякой принудительности и насильственного навязыванія религіозной жизни, — отсюда идеаль свободной, секуляризованной школы. Этотъ идеаль царилъ въ XIX вѣкѣ въ педагогикѣ, сильно его очарованіе и нынѣ, и сила этого очарованія въ томъ, что онъ охраняетъ свободу ребенка отъ принудительности, лицемѣрія тамъ, гдѣ должна быть подлинная свобода. Но этотъ идеаль секуляризованной школы осуществленъ уже давно въ Соединенныхъ Штатахъ С. Америки — и что же даетъ намъ опытъ такой школы?

Отдѣленіе школы отъ Церкви было вызвано въ Сѣв. Америкѣ не торжествомъ безбожія, а чрезвычайной конфессіональной пестротой. При пестротѣ и крайней многочисленности различныхъ протестантскихъ исповѣданій, американцы, оберегая дѣтей одного исповѣданія отъ религіознаго вліянія другого, давно пришли къ убѣжденію, что въ школѣ не должно быть никакого мѣста для религіознаго преподаванія, которое всецѣло отошло такимъ образомъ къ семьѣ и къ церквамъ. Никогда еще не былъ продѣланъ опытъ внѣрелигіозной школы въ такомъ объемѣ, въ такихъ благопріятныхъ для этого опыта условіяхъ (ибо Америка была, да и сейчасъ еще остается глубоко религіозной страной), какъ это было въ Соединенныхъ Штатахъ, — и тѣмъ болѣе поучительны и важны итоги этого опыта. Въ чрезвычайно цѣнной и объективной книгѣ *Teaching Work of the Church*, изданной федеральнымъ совѣтомъ протестантскихъ церквей Америки, описаны очень ярко печальные

итоги безрелигіозной школы¹⁾. Религіозное одичаніе и огрубѣніе, шаткость духовныхъ основъ въ моральномъ воздѣйствіи школы одинаково ярко характеризуетъ пагубные результаты принятой системы — пагубные какъ для Церкви, такъ и для школы. Огромное количество дѣтей въ Соединенныхъ Штатахъ растетъ внѣ всякаго религіознаго вліянія, пропадаетъ для Церкви, грубѣетъ и дичаетъ, а съ другой стороны духовная атмосфера школы искусственно отстраняетъ въ дѣтяхъ ихъ религіозные запросы, искусственно разсѣкаетъ духовный міръ ребенка, отдѣляя въ немъ его религіозныя движенія отъ всего остального содержанія души, заранее разслабляетъ и принижаетъ религіозныя силы дѣтской души. Въ такой „свободной“ школѣ (свободной отъ религіи) дѣти вовсе не воспитываются въ подлинной свободѣ, ибо одна изъ важнѣйшихъ, можно сказать — центральная сила души, какой является религіозная сфера, должна притаиться, должна быть искусственно смятой и отстраненной. Можно ли поэтому думать, что религіозная свобода достигается въ секуляризованной школѣ? Не отрицая того, что она часто не достигается и въ той школѣ, которая не порвала съ Церковью, подчеркнемъ лишь, что отдѣленіе школы отъ Церкви неизбѣжно давитъ на религіозный міръ ребенка, разслабляетъ и принижаетъ религіозныя движенія. Очевидно, что свобода въ религіозной жизни ребенка не должна быть связываема съ вопросомъ объ отношеніи школы и Церкви, — а это значитъ, что защищать идею секуляризованной школы во имя религіозной свободы невозможно.

Мы должны подчеркнуть первостепенное значеніе проблемы религіозной свободы именно для вѣрующаго, а вовсе не для невѣрующаго сознанія. Путь религіозной свободы открытъ и провозглашенъ какъ

1) „The Teaching Work of the Church“ (New-York. 1923).

разъ христіанствомъ, которое обращается не къ внѣшнему, а къ внутреннему человѣку, которое расцѣпляетъ жизнь человѣка по внутреннимъ побужденіямъ, опредѣляющимъ его поступки, которое не довольствуется соблюденіемъ закона, но требуетъ искренности въ обращеніи къ Богу и чистоты во внутреннемъ мірѣ. Лишь свободное обращеніе къ Богу имѣетъ въ христіанствѣ цѣнность, такъ что одной изъ задачъ религіознаго воспитанія является раскрытіе и укрѣпленіе „дара свободы“, какъ говоритъ ап. Павелъ, призывающій насъ „стоять въ свободѣ“. Но свободное раскрытіе души въ ея религіозной жизни никоимъ образомъ не означаетъ оставленія дѣтской души на произволъ судьбы, не предполагаетъ искусственнаго молчанія взрослыхъ относительно религіозной сферы. Свобода въ религіозномъ воспитаніи означаетъ отсутствіе насильственнаго навязыванія дѣтямъ религіозныхъ дѣйствій, отсутствіе момента принудительности или чисто внѣшней дисциплины тамъ, гдѣ дѣло идетъ о свободномъ проявленіи душевной жизни, — и еще больше оно означаетъ воспитаніе къ духовной свободѣ, — т. е. то духовное созрѣваніе, въ которомъ человѣкъ до глубины сознаетъ всю духовную отвѣтственность свою за принимаемый имъ путь жизни, сознаетъ себя передъ Богомъ. Религіозная свобода предполагаетъ, конечно, извѣстную ступень въ развитіи религіознаго сознанія, извѣстную духовную зрѣлость, какъ скажемъ, тѣлесная (физическая) свобода предполагаетъ развитой тѣлесный организмъ, способный къ самостоятельнымъ дѣйствіямъ. Было бы насмѣшкой надъ ребенкомъ, если бы во имя свободы мы перестали помогать ему тѣлесно развиваться въ тѣ годы, когда онъ безпомощенъ и нуждается въ насъ. Такимъ же извращеніемъ понятія свободы является то положеніе, въ которомъ ребенка оста-

вляють безъ всякаго участія къ его религіозной сферѣ, искусственно ее изолируютъ отъ всей иной духовной жизни, развивающейся при активной помощи со стороны взрослыхъ.

Мотивъ религіозной свободы, столь часто приводимый защитниками отдѣленія школы отъ Церкви, восходитъ, какъ мы видимъ, не къ подлинной заботѣ о духовномъ здоровьѣ дѣтей, а къ чему то другому. Я думаю, что корни этого теченія педагогической мысли лежатъ именно въ Просвѣщенствѣ, въ вѣрѣ въ естественную цѣнность и разумность ребенка независимо отъ религіозной сферы, въ вѣрѣ, что въ дѣлѣ воспитанія все въ рукахъ нашихъ, что Богъ здѣсь не при чемъ. Тѣмъ болѣе существенное значеніе для мыслящихъ педагоговъ долженъ имѣть опытъ Америки, гдѣ просвѣщенскія настроенія отсутствовали, гдѣ отдѣленіе школы отъ Церкви происходило въ максимально здоровой религіозной атмосферѣ, гдѣ педагогическое сознаніе лишь въ послѣднія десятилѣтія стало отходить отъ религіознаго міровоззрѣнія. Итоги американскаго опыта оказались плачевны не только для церкви — они еще болѣе печальны для всей духовной атмосферы Америки, въ которой все болѣе воцаряется (тамъ, гдѣ слабѣетъ или выпадаетъ религіозная жизнь) матеріализмъ, аморализмъ и даже чистѣйшій нигилизмъ. Духовное опустошеніе, идущее въ современной жизни съ ея могучимъ развитіемъ техники, внѣшней цивилизаціей и ея отходомъ отъ цѣлостной духовной жизни, не встрѣчаетъ въ школѣ никакого противодѣйствія — и въ тѣ годы, когда формируется ребенокъ, когда онъ нуждается въ особенно усиленной помощи со стороны взрослыхъ, чтобы духовно окрѣпнуть и развиться, — школа даетъ лишь развитіе умственныхъ силъ, соціальныхъ навыковъ и отгораживается отъ духовныхъ исканій ребенка...

Я думаю, что не буду обвиненъ въ преувеличеніи, если скажу, что идеаль религіозной свободы въ той формѣ, какъ онъ выдвигается въ педагогикѣ и какъ онъ восходитъ къ общей (внѣрелигіозной) идеологіи Просвѣщенства, въ наше время все яснѣе и яснѣе раскрываетъ свое внутреннее родство съ активнымъ невѣріемъ. Жизнь настолько остро ставитъ нынѣ вопросъ объ отношеніи къ религіи, что школы, идущія подъ знакомъ внѣрелигіознаго просвѣщенія, неизбежно ведутъ къ активному невѣрію. При всей нелѣпости того, что въ этомъ отношеніи продѣлываетъ съ школой совѣтское правительство, оно по существу лишь заостряетъ и огрубляетъ то, что содержала въ себѣ педагогическая мысль и раньше. Скажу даже рѣзче и сильнѣе: если серьезно становится на позицію Просвѣщенства и строить идеаль внѣрелигіозной культуры, то будетъ совершенно послѣдовательно и разумно бороться съ религіозными вліяніями въ школѣ и устранять и подавлять религіозные запросы дѣтей. То полуотрицаніе религіи, которое имѣлось въ Просвѣщенствѣ, не можетъ не переходить послѣдовательно въ честное и серьезное отрицаніе. Религія не принадлежитъ къ числу пустяковъ и мелочей, она имѣетъ огромное вліяніе на весь строй душевной жизни, и если религія есть ложь, то борьба съ религіей, по крайней мѣрѣ, въ педагогической работѣ, законна и понятна. Совѣтская школа въ этомъ отношеніи закончила и откровенно выявила лишь то, что напр., въ иной, но во все не очень далекой формѣ давно уже проводитъ французское правительство.

Если педагогическая мысль пребывала до сихъ поръ на позиціи полуотрицанія религіи, то это неизбежно создавало и въ тѣхъ школахъ, гдѣ оставалось преподаваніе Закона Божія, глубочайшій и педагогически весьма опасный дуализмъ. Я такъ отчетливо

вижу это, когда оглядываюсь на свои гимназическіе годы, когда я впалъ на нѣсколько лѣтъ въ невѣріе. У насъ было очень хорошее преподаваніе Закона Божіяго, мы всѣ обязательно ходили въ церковь и въ первые годы своей гимназической жизни я оставался вѣренъ тому религіозному одушевленію, которое было у меня съ дѣтства. Когда, на 15-мъ году жизни, я потерялъ вѣру, то причины этого, какъ мнѣ это ясно теперь, лежали въ той глубокой двойственности, которая духовно окружала меня въ школѣ, хотя я не признавалъ ея. Официально школа была вѣрна религіи, но, по существу, все то, что шло въ душу отъ школы и благодаря ей, вводило душу на пути внѣрелигіознаго міропониманія. Не школа создавала этотъ дуализмъ, пронизывающій всю духовную жизнь новаго времени, но для дѣтей школа была сильнѣйшимъ проводникомъ этого дуализма и этимъ, конечно, совершенно подтачивала самые корни религіозной жизни. То, что сдѣлала со мной школа въ нѣсколько лѣтъ, то мнѣ пришлось долго залечивать, и я отчетливо сознаю, что именно въ школьный періодъ совершенно невыносимъ и пагубенъ разрывъ Церкви и школы, религіи и современности. Правда, школа наша тогда (да часто и нынѣ) официально не только не была въ разрывѣ съ Церковью, но даже весьма основательно связывала насъ съ Церковью, но это было тѣмъ болѣе духовно опасно, что въ то же самое время черезъ школу, черезъ книги, черезъ всю культуру передъ нами открывалась иная перспектива, насъ увлекавшая и всецѣло заполнявшая. И здѣсь необходимо съ полной ясностью и строгостью сказать, что школа вообще не можетъ быть изолированной отъ жизни, что она неизбежно и невольно является проводникомъ тѣхъ идей и настроеній, какія живутъ въ данное время въ обществѣ и народѣ.

Вся ненормальность религіознаго воспитанія до послѣдняго времени заключалась въ томъ, что оно соединялось въ школѣ съ тѣмъ внѣрелигіознымъ, а зачастую и откровенно антирелигіознымъ жизнепониманіемъ, которымъ проникнута новѣйшая культура. Отсюда глубокое противорѣчіе въ духовной атмосферѣ, какъ она царила въ школѣ. Не одно хожденіе въ Церковь было для насъ обязательно, ибо „обязательность“ была вообще въ духѣ самой воспитательной системы; дѣти многое дѣлали „обязательно“ — и это не раздражало и во всякомъ случаѣ не разрушало въ насъ уваженія и интереса къ литературѣ, къ наукѣ. Поэтому если обязательность посѣщенія Церкви такъ часто выставляется, какъ основной грѣхъ прежней школьной системы, то справедливость требуетъ признать, что равнодушіе и даже вражда къ Церкви создавались вовсе не обязательностью ея посѣщенія, а вытекали изъ основныхъ предпосылокъ современной культуры, въ атмосферѣ которой живутъ наши дѣти. Религіозное преподаваніе потому такъ часто безсильно, а иногда даже углубляетъ антицерковныя настроенія, что эти настроенія растутъ изъ самой же школы, ею питаются и поддерживаются. Когда я думаю обо всемъ этомъ, объ этой ужасающей оффиціальной лжи, которая была въ школѣ и отъ которой такъ ужасно страдала религіозная жизнь дѣтей, я не могу не радоваться тому, что нынѣ само время обнажило всю неправду, всю противорѣчивость той духовной атмосферы, въ которой жила наша школа. Школа была внѣшне очень сильно связана съ Церковью, а внутренне была такъ далека отъ нея! И сама внѣшность этой связи, ея оффиціальность и крѣпость были источникомъ новаго раздраженія, отзвуки котораго иногда и сейчасъ можно найти въ старшемъ поколѣніи. Тотъ разрывъ школы и Церкви, который совершенъ со-

вѣтской властью, не есть поэтому выдумка большевиковъ, онъ существовалъ и углублялся давно, вслѣдствіе внѣшняго характера фактической связи школы съ Церковью.

Культура новаго времени несетъ въ себѣ невыносимую двойственность: съ одной стороны въ ней не только не угасли, но даже окрѣпли и какъ то выросли христіанскія силы, а въ то же время въ ней такъ глубоко развились внѣхристіанскія и антихристіанскія стремленія. Просвѣщенство прикрывало этотъ существенный дуализмъ, нынѣ же онъ достаточно обнаженъ, а мы подходимъ теперь къ эпохѣ, когда вѣрующіе люди должны совершить какой то внутренній уходъ отъ современной культуры, чтобы сбросить съ себя все то, что несоединимо съ вѣрой и чуждо ей. Менѣе всего мы должны были бы насильственно проводить тѣ мѣры, которыя нужны, по сознанію вѣрующихъ, для оздоровленія современной культуры, — но мы можемъ, мы должны для себя, для тѣхъ, кто сознаетъ двойственность современности, стремиться выйти изъ нея, чтобы создать цѣлостную духовную атмосферу. Мы нуждаемся въ церковной культурѣ, нуждаемся въ томъ, чтобы Церкви было возвращено ея центральное мѣсто въ системѣ культурнаго творчества, чтобы вся система жизни была внутренне, свободно и подлинно, соединена съ тѣмъ, чѣмъ всегда жила и живетъ Церковь. Не слѣдуетъ бросать камнями въ тѣхъ, кто хочетъ утвердить двойственность современности, внѣшне соединить истинную преданность Церкви со всей системой современной культуры, ибо и мы хотимъ соединенія Церкви и культуры, только хотимъ подлиннаго и дѣйствительнаго ихъ соединенія. Мы не приедемъ современной культуры потому, что не можемъ признать ея внѣрелигіозныя и антирелигіозныя движе-

нія, и сознаемъ, что наука и искусство, экономика и социальная жизнь, частная и общественная жизнь, не теряя своей свободы и даже утверждаясь въ ней, могутъ и должны быть одушевлены вѣрой въ Бога, могутъ и должны быть освящены. Дальше идти по пути той культурной двойственности, въ которой мы жили, невозможно для обѣихъ сторонъ; особенно для людей, вѣрующихъ въ Бога, пришла пора покончить съ миеомъ нейтралитета культуры и признать невозможность для нея быть внѣ сферы религіи. Культура должна быть внутренне связана съ Церковью, либо должна совершенно стать внѣ Ея, что неизбежно обнажить въ ней антирелигіозную установку. Мы не должны посягать на свободу тѣхъ, кто любитъ и цѣнитъ культуру внѣ Церкви, но мы хотимъ и для себя свободы строить цѣлостную культуру, воссоздавать утраченное ея единство съ нашей вѣрой.

Но тѣмъ самымъ мы отъ эпохи прикрытой или наивной культурной двойственности идемъ къ открытой системѣ культурнаго дуализма. Мы зовемъ вѣрующихъ православныхъ людей, работающихъ въ культурной жизни, сплотиться для того, чтобы общими усиліями строить во всѣхъ направленіяхъ цѣлостную культурную систему, внутренне и свободно связанную съ Церковью и ищущую въ ней освященія. Сознавая, что возможно еще долгое развитіе безрелигіозной науки, философіи, безрелигіознаго искусства, общественнаго и бытового творчества и рѣшительно не помышляя о томъ, чтобы препятствовать этимъ формамъ жизни существовать, мы должны искать для себя иныхъ путей, искать науки, исходящей изъ того, что Богъ есть, и изучающей созданный Богомъ міръ, искать искусства, внутреннее освященнаго и одушевленнаго лучистой силой, исходящей отъ Церкви. Мы должны творить

оазисы религіозной культуры среди современности, напоминающей одичавшія поля, гдѣ рядомъ растутъ сорныя травы и культурныя растенія, мы должны для себя, никому не навязывая, искать подлинной, а не внѣшней сочтанности Церкви и міра, Церкви и культуры. Это неизбежно будетъ связано съ какимъ то уходомъ отъ современности съ ея безнадежной перепутанностью глубокаго и мелочнаго, подлиннаго и извращеннаго, истиннаго и лживаго, — и это обрекаетъ насъ на нѣкое культурное „юродство“. Никому не дано заранее знать пути исторіи, но творя церковную культуру, нельзя не сознавать, что это дѣло огромнаго историческаго смысла и значенія. Мы должны искать свой путь для себя, ибо иначе нельзя намъ жить, но нельзя не сознавать, что наша задача есть въ то же время величайшая тема всей нашей эпохи, что ища для себя проблемы освященія жизни, мы идемъ къ разрѣшенію всѣхъ трагическихъ проблемъ современности, выросшихъ какъ разъ на почвѣ оторванности культуры отъ Церкви.

Я коснулся всѣхъ этихъ вопросовъ потому, что они тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ проблемой религіознаго воспитанія и образованія въ школѣ. Школа не можетъ быть изолирована отъ жизни, и если оставаться въ современной духовной атмосферѣ, то какъ бы ни было хорошо поставлено религіозное преподаваніе и воспитаніе въ школѣ, она — беря ее въ цѣломъ и не касаясь отдѣльныхъ случаевъ — не въ состояніи бороться съ могучимъ вліяніемъ жизни. Существенная двойственность, здѣсь возникающая, не только ослабляетъ всѣ усилія религіознаго воздѣйствія, но нерѣдко даже ведетъ къ тому, что сама наличность религіознаго воспитанія и образованія усиливаетъ въ дѣтяхъ враждебныя религіи настроенія и этимъ ухудшаетъ положеніе. Нерѣдко

жизнь создаетъ такой парадоксъ, что отсутствіе религіознаго воспитанія и образованія бываетъ иногда менѣе опасно, чѣмъ наличность его при современныхъ жизненныхъ и школьныхъ условіяхъ. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ религіозное огрубѣніе и одичаніе, но никакого серьезнаго ущемленія религіозной сферы души, во второмъ же случаѣ нерѣдко образуется такое ущемленіе души, которое ведетъ къ цинизму и скептицизму, къ богохульствамъ или воинствующему невѣрію. Неслучайно въ нашихъ духовныхъ учебныхъ заведеніяхъ, на ряду съ самыми добрыми и высокими проявленіями религіозности, попадались такія глубинныя отхожденія отъ Церкви, которыя являлись затѣмъ источникомъ безудержной, не знающей границъ и мѣры борьбы противъ Бога и Церкви. Этотъ фактъ, какъ ни былъ онъ парадоксаленъ, заслуживаетъ самаго серьезнаго вниманія, ибо онъ краснорѣчиво говоритъ о невозможности изолировать школу отъ жизни, о необходимости связывать реформу школы съ реформой жизни.

Борясь съ идеей секуляризаціи школы, выдвигая идеаль церковной школы, мы должны очень тщательно различать въ этомъ вопросѣ двѣ стороны — внутреннюю и внѣшнюю. Есть двѣ секуляризаціи, вѣрнѣе двѣ стороны въ ней: кромѣ внѣшняго отдѣленія школы отъ Церкви, можетъ быть и внутренняя секуляризація школы, подъ которой мы разумѣмъ ея духовный отходъ отъ Церкви, могущій имѣть мѣсто и тогда, когда школа внѣшне остается въ союзѣ съ Церковью. Именно эта внутренняя секуляризація и господствуетъ всюду (хотя внѣшняя секуляризація не такъ распространена), и она то и восходитъ своими корнями къ Просвѣщенству, въ идеологиіи и психологиіи котораго она нашла свое положительное содержаніе. Пока мы не вернемся къ

цѣлостной религіозной культурѣ, Просвѣщенство будетъ оставаться единственной серьезной основой педагогической жизни и мысли. Философскій и общекультурный кризисъ Просвѣщенства потому и не могъ задѣть школу, что современная школа имъ какъ разъ и живетъ, на немъ держится. Уйти отъ Просвѣщенства, пронизывающаго нашу школьную жизнь и педагогическую мысль можно, лишь имѣя другую систему жизни — и пока идея церковной культуры является лишь идеей и не имѣетъ яснаго и всецѣлаго своего раскрытія, школѣ некуда уйти. Просвѣщенство потому и держится въ школѣ, что сама школа держится духовно Просвѣщенствомъ. Одно идейное предолѣніе системы секуляризованной культуры не можетъ помочь школѣ: оно распатываетъ идеологическія основанія современнаго педагогическаго творчества, но не можетъ психологически вывести за ихъ предѣлы. Школа ждетъ новой жизни, тѣхъ островковъ цѣлостной жизни, въ которыхъ не будетъ современной разорванности отдѣльных сферъ — и только тогда для педагогическаго творчества можетъ открыться реальный выходъ на иной путь. Не слѣдуетъ забывать, что педагогическая мысль такъ глубоко связана съ педагогической практикой, какъ никакая другая сфера культурнаго творчества. Поэтому предолѣніе внутренней секуляризаціи школы отъ Церкви должно совершаться не въ одной школѣ, не въ одномъ педагогическомъ сознаніи, — оно предполагаетъ процессы религіозной культуры, начатки цѣлостной жизни, сознательное и планомѣрное отхожденіе отъ современной духовной атмосферы съ ея смѣшеніемъ двухъ противоположныхъ историческихъ движеній.

Внутренняя секуляризація школы отъ Церкви есть всеобщій фактъ новой исторіи, захватившій и

русскую жизнь, хотя на почвѣ Православія не было тѣхъ историческихъ и принципіальныхъ предпосылокъ для этого, какъ это было на Западѣ. Но мы и здѣсь раздѣлили судьбу Запада, усвоивъ продукты глубочайшаго трагическаго раздвоенія западной духовной жизни. Наше Православіе, религіозно свободное отъ всего того, что исторически обуславливало пути Запада, оставалось неиспользованнымъ нами, и лишь въ итогѣ того духовнаго труда, который легъ на русское сознаніе XIX и XX вѣка, мы возвращаемся нынѣ къ полнотѣ и силѣ Православія и сознаемъ его историческую и культурно творческую мощь. Для насъ открывается принципіальная возможность преодоленія чуждой намъ по существу системы секуляризованной культуры — и на этихъ путяхъ вопросы объ отношеніи школы и Церкви имѣетъ самое актуальное и серьезное значеніе.

Преодоленіе того духа, который проникаетъ современную школу, который струится отъ всей нашей современности, составляетъ главную задачу церковной школы. Но прежде чѣмъ мы перейдемъ къ этому вопросу, скажемъ еще нѣсколько словъ о внѣшней секуляризаціи. Намъ нечего бояться ставить этотъ вопросъ, мы должны смѣло и безбоязненно подойти къ нему и спросить себя: можетъ быть, внѣшнее отдѣленіе школы отъ Церкви все же можетъ быть защищаемо даже при устраненіи внутренней секуляризаціи, можетъ быть общій религіозный духъ, если онъ будетъ проникать школу, будетъ обезпечивать религіозный ростъ ребенка безъ всякаго спеціального преподаванія Закона Божія? Въ такой постановкѣ вопроса нѣтъ уже потому ничего диковиннаго, что, какъ мы видѣли, внѣшняя секуляризація школы до сихъ поръ дѣйствуетъ въ странѣ, гдѣ лишь въ самое послѣднее время стало

ослабляться значеніе Церкви во всей системѣ культуры — я имѣю въ виду Сѣв. Америку.

Но американскій опытъ, какъ мы указывали, говоритъ намъ, что внѣшній отрывъ школы отъ Церкви не можетъ быть парализованъ даже при тѣхъ исключительныхъ и неповторимыхъ нигдѣ, кромѣ Америки, усиліяхъ, которыя дѣлались со стороны Церкви и семьи для религіознаго воспитанія дѣтей. Въ то же время справедливость требуетъ отмѣтить, что тамъ, гдѣ воцаряется внѣшняя секуляризація школы (особенно ясно это во Франціи), всюду въ связи съ этимъ чрезвычайно усиливаются процессы сосредоточенія духовныхъ силъ общества на религіозномъ воспитаніи дѣтей. Этотъ парадоксъ жизни нисколько не смягчаетъ неправды секуляризаціи, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ подчеркиваетъ извѣстную мобилизацію духовныхъ силъ, вызываемую внѣшней секуляризаціей. Въ школахъ же, связанныхъ Церковью, дѣло часто настолько обстоитъ обратно, что я готовъ даже признать, что опасность секуляризованной школы иной разъ меньше, чѣмъ опасность той — внѣшне не секуляризованной школы, которая въ то же время внутренне глубоко и существенно секуляризована. Не въ одной Россіи, но и во всемъ мірѣ внѣшняя связь школы съ Церковью, при той двойственности (въ отношеніи къ христіанству), которая отличаетъ современную культуру, нерѣдко оказывалась религіозно двусмысленной, опасной для духовнаго здоровья дѣтей, ихъ религіознаго развитія. Итоги такого порядка вещей заставляли не разъ, во имя религіи, во имя религіознаго здоровья дѣтей, подымать голосъ за то, чтобы религіозное воспитаніе и преподаваніе были изъяты изъ школы. Нѣжному цвѣтку религіозной жизни трудно развиваться въ холодѣ совре-

менной духовной атмосферы, пронизывающей школу, — и отсюда не разъ возникала мысль, что въ условіяхъ современной культуры, глубоко проникнутой внѣрелигіозной и антирелигіозной стихіей, религіозное воспитаніе лучше сохраняется въ семьѣ и Церкви. Была поэтому какая то глубокая неправда въ томъ, какъ ставились раньше задачи религіознаго воспитанія въ школѣ, и наши законоучители нерѣдко глубоко и скорбно переживали это.

Но стать на сторону внѣшняго отдѣленія школы отъ Церкви никакъ невозможно ни по педагогическимъ, ни по религіознымъ основаніямъ, для насъ Православныхъ особенно сильнымъ. Съ одной стороны совершенно ясно, что искусственно выдѣлить изъ цѣлостной душевной жизни ребенка религіозную сферу совершенно невозможно и пагубно не только для религіозной сферы, но и для всей душевной жизни въ цѣломъ. Подавленіе, оттѣсненіе какой либо сферы души неизбѣжно влечетъ за собой разстройство психическаго равновѣсія, разстройство въ іерархіи психическихъ силъ. Дитя цѣльно (это цѣльность еще наивная, но все же глубокая и сильная), и всякій разрывъ въ какой либо сферѣ души неизбѣжно влечетъ за собой тяжелыя послѣдствія. Но кромѣ этихъ общихъ соображеній, здѣсь необходимо отмѣтить и высокое воспитательное значеніе религіозной жизни ребенка — котораго не стануть отрицать и атеисты. Въ дѣтской душѣ нормальное развитіе религіозной сферы оказывается очень важнымъ для духовнаго здоровья всѣхъ другихъ сферъ души. Дитя нуждается въ томъ міропониманіи, при которомъ для него все въ мірѣ имѣетъ смыслъ, все восходитъ къ Творцу и Отцу Небесному; религіозные образы въ душѣ ребенка помогаютъ развернуться лучшимъ движеніямъ дѣтской души, изнутри согрѣваютъ и про-

свѣтляютъ ее. Школа, которая не хочетъ имѣть дѣла съ религіозной сферой ребенка, которая искусственно отодвигаетъ отъ себя эту сферу, отбрасываетъ отъ себя огромную и творческую силу и вынуждена прибѣгать къ суррогатамъ и подмѣнамъ. Если мы выдвигаемъ идеаль всесторонняго развитія личности, свободнаго раскрытія ея, почему же мы не хотимъ дать свободы въ проявленіи религіозныхъ движеній ребенка, почему хотимъ мы подавить эту сторону души или искусственно ее отдѣлить отъ другихъ ея сторонъ? Отдѣленіе школы отъ Церкви, устраненіе религіознаго воспитанія и образованія изъ задачъ школы совсѣмъ не есть выходъ изъ ненормальнаго положенія, созданнаго жизнью — ибо это отдѣленіе педагогически ложно и можетъ быть оправдано только въ той системѣ агрессивнаго атеизма, которая господствуетъ въ Совѣтской Россіи. Даже при религіозномъ равнодушіи не можетъ быть оправданъ отрывъ школы отъ Церкви, ибо равнодушіе какъ разъ и означаетъ такое отношеніе къ Церкви, при которомъ одинаково неважно и отсутствіе связи съ Церковью и тѣсное сближеніе съ Ней. Религіозно равнодушные люди для себя обращаютъ вѣру въ нуль, въ ничто, но это должно освобождать ихъ и отъ всякаго пристрастнаго отношенія къ вѣрѣ и подчеркивать для нихъ тотъ элементарный фактъ, что безрелигіозность психологически осуществима лишь на извѣстной ступени духовной жизни. Для нихъ это здоровье, для насъ это болѣзнь, но въ раннемъ дѣтствѣ безрелигіозность можетъ быть только искусственной или насильственной; обыкновенно она является вовсе не естественнымъ продуктомъ соотвѣтственныхъ вліяній, а просто извѣстнымъ одичаніемъ и огрубѣніемъ души.

Но отрывъ школы отъ Церкви для насъ не-

приємлемъ особенно по релігiознымъ мотивамъ. Противопоставленіе Церкви и міра, Церкви и культуры (творчества и работы въ міру и для міра) чуждо христiанству съ его основнымъ догматомъ Боговоплощенія, съ его вѣрой въ спасеніе міра, съ его идеаломъ „обоженія“, какъ его формулировалъ св. Аѳанасій Великій. Христiанство не только утверждаетъ міръ, но оно именно и занято спасеніемъ міра, „устроеніемъ“ его, возстановленіемъ правильной іерархіи силъ міра. Аскетика есть путь къ устроенію личности, а черезъ нее и міра. Эта основная истина христiанства была ущерблена въ средневѣковомъ католициствѣ, — и только внутри католическаго міра, съ его — не принципиальнымъ, но не менѣе отъ этого глубокимъ психологическимъ отверженіемъ міра (точнѣе, рѣзкимъ противопоставленіемъ всего натурального — благодатному), создалась система теократіи, суть которой не только въ идеалѣ оцерковленія міра (что дорого и намъ), но и въ использованіи для этого внѣшняго пути власти. Система секуляризації, возникшая въ Западной Европѣ на этой почвѣ, не только исторически для насъ осуждена — она неприємлема для насъ по существу. Поэтому отдѣленіе школы отъ Церкви для насъ означало бы отказъ въ педагогической области отъ основнаго начала христiанства. Это такъ безспорно, что нѣтъ надобности развивать. Но тѣмъ важнѣе для насъ вопросъ, какъ слѣдуетъ конкретно мыслить отношеніе школы къ Церкви, если мы противъ ихъ отдѣленія?

Исторія европейской школы говоритъ, что она была всегда тѣснѣйшимъ образомъ связана съ Церковью, родилась въ ея нѣдрахъ. Старый типъ церковной школы, конечно, внутренне соотвѣтствовалъ общему характеру всей культуры, тоже глубоко связанной съ Церковью. Возникновеніе свѣтской,

въ частности государственной школы не уничтожило церковной школы, но по преимуществу оттѣснило ее къ низшимъ ступенямъ. Однако черезъ всю новую исторію тянется церковная школа и высшаго типа, обслуживающая не только чисто церковныя, но и общія нужды. Особенно любопытенъ типъ церковной школы — низшей, средней, высшей — въ Америкѣ, гдѣ церковныя общины и до сихъ поръ очень часто являются собственниками школъ. У насъ въ Россіи церковныя школы существовали всегда, но только народныя церковныя школы обслуживали общія нужды населенія, а средняя и высшая церковная школа была у насъ спеціальной, готовящая пастырей. Одни женскія епархіальныя училища были у насъ церковными средними школами, дававшими общее образованіе.

Идея церковной школы получила во второй половинѣ XIX в. новый и плодотворный толчокъ благодаря С. А. Рачинскому, вдохновенному и убѣжденному защитнику церковной школы. Однако, когда идея церковной школы была выдвинута К. П. Побѣдоносцевымъ, какъ мѣра охраненія народа отъ революціонныхъ идей, вообще когда эта идея была использована въ политическихъ цѣляхъ, то это чрезвычайно ее дискредитировало въ широкихъ кругахъ русскаго общества. Справедливость требуетъ сказать, что церковно приходскія и церковно-учительскія школы часто стояли очень высоко, но русское общество перенесло на идею церковной школы всю ту антипатію, которую вызывала личность К. П. Побѣдоносцева. Такъ встрѣтились въ русскомъ сознаніи европейская идея свѣтской школы, отдѣленной отъ Церкви, съ нашей критикой церковной школы, — и эта встрѣча взаимно усилила ихъ. Для русскаго общества, переживающаго нынѣ съ большой глубиной возвратъ къ Церкви, идея

церковной школы кажется все же правильной — и то условно — лишь въ формѣ народной школы. Самый даже терминъ „церковная школа“ вызываетъ обыкновенно непріятныя ассоціаціи, къ нему относятся недовѣрчиво, даже не входя въ болѣе глубокое изслѣдованіе того, что слѣдуетъ разумѣть подъ церковной школой.

И все же мы стоимъ на порогѣ созданія церковной школы — въ подлинномъ и серьезномъ смыслѣ этого слова. Дѣло идетъ совсѣмъ не о томъ, чтобы школы — народныя, городскія, среднія и т. п., находились въ вѣдѣніи и управленіи церковныхъ общинъ. Это, конечно, возможно, но не въ этомъ суть и смыслъ идеи церковной школы. Дѣло и не въ томъ, чтобы школой завѣдывали священники — и даже не въ томъ, чтобы въ школахъ было отведено много часовъ Закону Божию. Все это можетъ быть, но можетъ и не быть — и не въ этомъ смыслъ идеи церковной школы. Ея суть въ томъ, чтобы школа была внутренне пронизана религіознымъ началомъ, чтобы она по духу своему вела дѣтей къ Церкви, а не уводила отъ Нея, чтобы она укрѣпляла и развивала религіозныя запросы дѣтей, а не убивала, не коверкала ихъ. Религіозная сфера имѣетъ центральное значеніе въ іерархіи душевныхъ силъ и нѣтъ никакой психологической необходимости для питанія религіозной сферы давать много чисто религіознаго матеріала. Все, рѣшительно все, въ школѣ и жизни можетъ питать и углублять наши религіозныя силы, — это всецѣло зависитъ отъ духовной установки, зависитъ отъ того, какой духъ царитъ въ школѣ. Какъ отдѣльные люди могутъ, ни слова не говоря о Богѣ, привести къ Богу одной своей личностью, устремленіемъ души своей къ вѣчной правдѣ, — такъ и школа можетъ вести дѣтей къ Богу не тѣмъ, какъ

и что будетъ говорить она дѣтямъ о Богѣ, а тѣмъ, куда духовно устремить она движенія души, чѣмъ зажжетъ и воодушевитъ дѣтскія сердца. Проблема религіозной школы лежитъ больше всего въ ея духовной атмосферѣ, въ подлинности, искренности и цѣлостности ея внутренней религіозной установкѣ, а не въ обилии преподаванія Закона Божія, не въ специальныхъ мѣрахъ религіознаго воспитанія. Огонь вѣры зажигается только отъ огня же въ другой душѣ, — и роль интеллекта, роль образованія здѣсь вторична, хотя и очень существенна. Можно считать безспорнымъ, что основной почвой, на которой возникаютъ религіозныя сомнѣнія, являются вовсе не какія либо интеллектуальныя трудности, а все то, что отравляетъ и бременитъ сердце ребенка или юноши. Не нужно держать дѣтей подъ стекляннымъ колпакомъ, въ искусственной оранжерейной обстановкѣ, не нужно вовсе закрывать отъ дѣтей реальную жизнь со всѣми ея провалами и скорбями, — но чтобы укрѣпить и развить религіозныя движенія въ душѣ ребенка, нужна прежде всего атмосфера духовной свободы и религіознаго одушевленія. Нужно, чтобы дѣти любили Церковь, любили ее всей душой искренно и свободно, ибо не терпитъ наше сердце никакого принужденія, отвращается и отъ него — и отъ того, къ чему насъ принуждаютъ. Церковь такъ полна красоты и правды, что къ Ней не нужно принуждать — но нужно, чтобы каждой душѣ дано было найти въ Церкви отзвукъ на ея исканія и запросы, дано было опытно познать правду и силу Церкви. Основная предпосылка и основная трудность церковной школы заключена именно здѣсь — въ созданіи атмосферы свободной, всецѣлой, безграничной любви къ Церкви. Конечно, къ свободѣ должно еще воспитывать дѣтей, свобода не дана на раннихъ ступе-

няхъ жизни, вѣрнѣе сознаніе еще не можетъ владѣть ею, но къ свободѣ можно воспитать лишь въ атмосферѣ свободы. Нигдѣ это такъ не сказывается, какъ въ вопросѣ объ обязательности посѣщенія Церкви.

Въ нормальныхъ условіяхъ не нужно обязывать дѣтей ходить въ Церковь — они идутъ туда охотно, если идутъ взрослые. Не хочу этимъ отвергать трудныхъ случаевъ въ педагогической практикѣ, но во всѣхъ этихъ трудныхъ случаяхъ основная бѣда обыкновенно совсѣмъ не въ томъ состоитъ, что дѣти уклоняются отъ посѣщенія Церкви. Родители и педагоги должны вдуматься въ другое — въ тѣ душевныя перемѣны, которыя стоятъ за этимъ. И какъ бываетъ опасно, а порой даже губительно для религіозной жизни подростковъ (а именно съ подростками это чаще всего и случается), когда въ періодъ сложной душевной работы, періодъ тревожныхъ исканій мятущейся души, родители или школа думаютъ не о томъ, чтобы войти въ эту внутреннюю драму души, а заставляютъ идти въ Церковь! Ничего кромѣ лицемерія, недоброй враждебности къ религіозной жизни не даютъ такіа мѣры.

Для церковной школы ея первая проблема въ томъ и состоитъ, чтобы любовь къ Церкви была свободной, чтобы обратно — свобода питала любовь къ Церкви. Пути духовной жизни не только взрослыхъ, но и дѣтей бываютъ часто такъ извилисты, такъ напряженны и остры, что одинъ невѣрный шагъ можетъ буквально искалѣчить душу. Духовнаго здоровья нѣтъ на лицо, если подростокъ вмѣсто Церкви предпочитаетъ чтеніе книги, бесѣду съ товарищемъ и т. п. Но развѣ не существуютъ у души свои періоды сухости, какого то внутренняго потемнѣнія и безчувствія? Развѣ религіозное чувство не знаетъ, подобно другимъ чувствамъ, своихъ приливовъ и

отливовъ? Надо уметь щадить эти зигзаги души, не преувеличивать, не подчеркивать того, что въ ней временно, что спазматически схватываетъ душу и что можетъ пройти само собой. Психологія раскаянія такова, что оно является дѣйствительнымъ внутреннимъ событіемъ, цѣлительнымъ и творчески выпрямляющимъ, лишь тогда, когда оно свободно; всякое принужденіе только отгоняетъ его. Но то же самое относится и къ другимъ проявленіямъ религіозныхъ движеній въ насъ. Задача религіознаго воспитанія должна быть понята именно въ своемъ положительномъ, а не отрицательномъ содержаніи, не какъ система внѣшнихъ принужденій, а какъ содѣйствіе раскрытію и цвѣтенію лучшихъ движеній души.

Но тутъ возникаетъ вторая основная проблема церковной школы. Если истинный путь религіознаго воспитанія связанъ со свободной любовью дѣтей къ Церкви, то какъ же парализовать то охлаждающее и расслабляющее дѣйствіе, какое имѣетъ на душу вся наша жизнь съ ея ложью и соблазнами, съ ея натурализмомъ и даже активнымъ невѣріемъ? Духовно такъ холодно, неуютно, скудно въ наше время, столько кругомъ явнаго и скрытаго зла, что дѣтскія души какъ ржавчиной покрываются ядовитыми осадками всей этой лжи, неправды, злобы. Передъ лицомъ этого говорить о свободѣ для дѣтской души кажется наивностью или лукавствомъ. И этого нельзя отвергать — ибо такова основная антиномія религіознаго воспитанія въ наше время, такова ея основная трудность. Не раскрывается душа въ своихъ религіозныхъ порывахъ внѣ свободы, внѣ одушевленнаго подъема, а съ другой стороны ядовитое дыханіе лжи, злобы тонкимъ соблазномъ входитъ въ душу и обольщаетъ ее, уводя на низшіе, невѣрные пути.

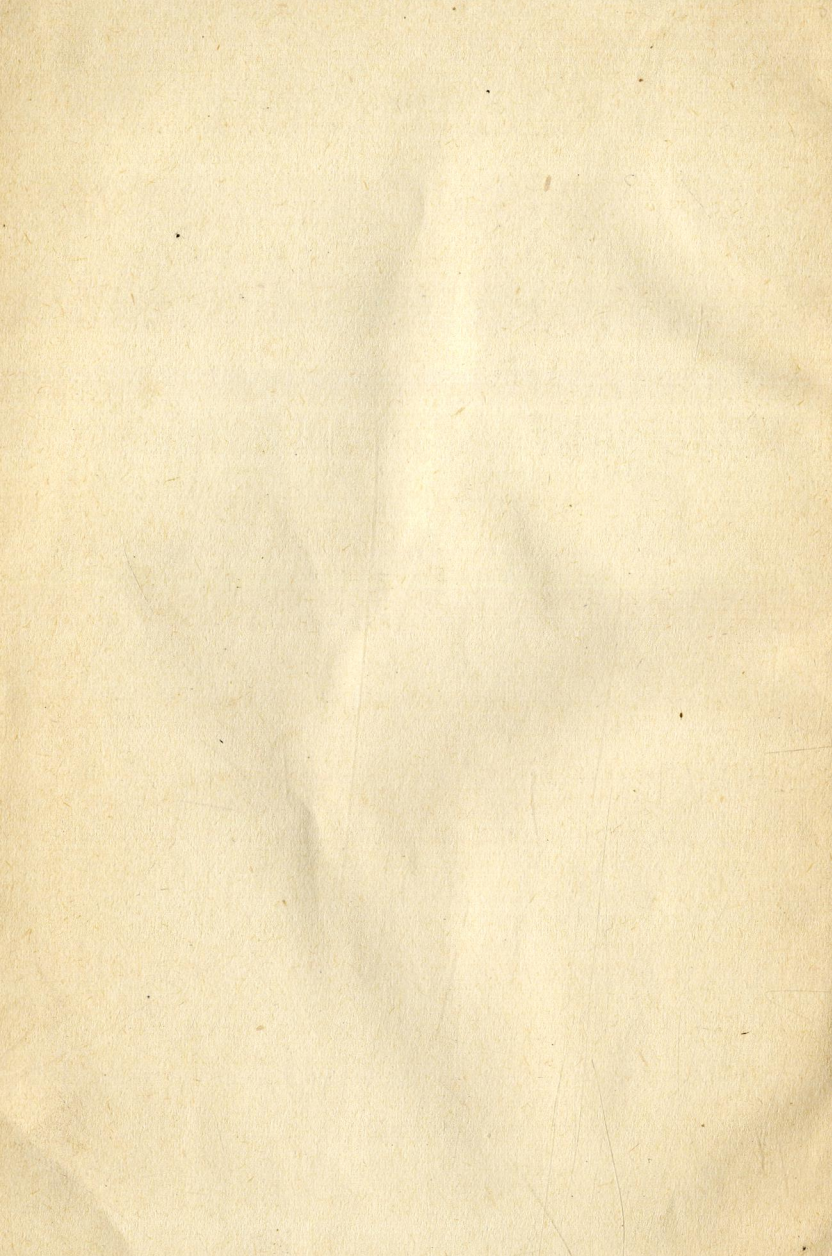
Для семейнаго и школьнаго воспитанія одинаково неотвратимо и настойчиво встаетъ одинъ и тотъ же вопросъ — вопросъ о созданіи островковъ цѣлостной, религіозной культуры. Не объ утопіи невозможной святости идетъ дѣло, а лишь о подлинной, свободной и творческой устремленности къ Богу. Наши грѣхи не смутятъ души ребенка, хотя и заполняютъ ее грустью — лишь бы она видѣла не одни грѣхи, но и раскаяніе въ нихъ. Дѣти такъ чутки, что они безъ словъ, безъ внѣшнихъ данныхъ легко и быстро угадываютъ духовный міръ взрослыхъ. И если они живутъ въ атмосферѣ искренней религіозной жизни — какъ легко и свободно загорается ихъ душа любовью къ Богу и Церкви! Дѣтской душѣ такъ естественна, такъ нужна религіозная жизнь, что если только она видитъ ее передъ собой, она безъ всякихъ усилій отдается ей. Но для этого необходима здоровая духовная атмосфера, необходимо, чтобы вся жизнь искала своего освященія въ Церкви. Это освященіе не даетъ еще святости, оно только соединяетъ жизнь съ благодатными силами Церкви, оно свѣтитъ намъ, какъ ночью свѣтитъ въ морѣ маякъ, чтобы не заблудились моряки. Для религіознаго воспитанія необходима духовно здоровая семья, необходима школа, проникнутая религіознымъ духомъ, но еще болѣе необходима духовно здоровая культурная атмосфера. Школа не можетъ творить свое дѣло внѣ жизни, она не можетъ изолировать ребенка отъ жизни, отъ ея дыханія, — иначе говоря, церковная школа можетъ осуществить свои задачи лишь въ духовно здоровой культурной атмосферѣ. Нужно создавать островки церковной культуры, нужно вѣрующимъ людямъ тѣснѣ примыкать другъ къ другу и только тогда школа можетъ быть не разрушительной, а созидательной силой въ религіозномъ ростѣ дѣтей. Не школа можетъ пересоздать жизнь, а наоборотъ —

создавая уголки здоровой жизни, уголки церковной культуры, мы можемъ открыть для школы возможность дѣйствительно плодотворнаго ея вліянія на дѣтей.

Церковную школу, какъ я ее понимаю, я не мыслю въ государственномъ объемѣ. Пусть возрожденная Россія развиваетъ тотъ или иной типъ школы, но церковная школа должна быть созданіемъ церковныхъ общинъ, ищущихъ не только для дѣтей, но и для себя правильной жизни. Церковная школа должна быть лишь одной изъ частей общей программы въ созданіи церковной культуры — а внѣ этого она неосуществима. Дѣло идетъ не о внѣшнемъ соединеніи школы и Церкви, а о глубокомъ, внутреннемъ ихъ сближеніи, — а его нельзя творить только въ школѣ, церковную культуру надо творить во всемъ объемѣ нашей жизни въ міру. Трудно, непосильно это, — но что большое и подлинное бываетъ легкимъ? Лишь бы знать точно и вѣрно путь, а сколько будетъ дано намъ пройти этимъ путемъ, это уже зависитъ не отъ насъ, а отъ воли Божіей.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Предисловіе	5— 7
Введеніе. Вопросъ о религіозномъ обоснованіи педагогики	8— 34
Глава I. Основныя проблемы воспитанія . . .	35— 56
Глава II. Основы христіанской антропологіи . .	57— 93
Экскурсъ. Ученіе о человѣкѣ въ антропософіи .	94—105
Глава III. Основы христіанской антропологіи (про- блема зла въ человѣкѣ)	106—135
Глава IV. Натуральная и благодатная соборность	136—158
Глава V. Духовная жизнь въ различные періоды дѣтства	159—200
Глава VI. Что и какъ воспитывать	201—231
Глава VII. Принципы православной педагогики .	232—242
Приложеніе. Церковь и школа	243—267



Изданія Религіозно-Педагогическаго Кабинета въ Парижѣ:

„Вопросы религіознаго воспитанія и образованія“.
Выпуски I—III по Фр. 12.—

„Бюллетень Религіозно-Педагогической Работы въ православныхъ странахъ“. 1934 г. (Выходитъ 4 раза въ годъ въ двухъ изд. русск. и франц.) Годовая подписка 15.—

Религіозно-Педагогическая Библіотека:

(Складъ изданія YMCA-PRESS).

№ 1. Церковь и молодежь (Очеркъ работъ общеправославн. конференціи въ Салоникахъ, 1930) 3.—

№ 2. Проф. І. Иличъ — Проблемы женскаго воспитанія 2.50

№ 3. Проф. Г. Ст. Пашевъ — Путь къ душѣ человѣческой 2.50

№ 4. Проф. В. В. Зѣньковскій — Даръ свободы 3.—

„Дѣтскіе Листки“. Серіи I и II.

Изданія YMCA-PRESS

10, Bd. Montparnasse, PARIS.

Троицкій, С. — Христіанская философія брака . . 37.50

Четвериковъ, С. прот. — Путь чистоты. (Изъ бесѣдъ пастыря-законоучителя) 3.75

Христіанское Возсоединеніе — Сборникъ статей: прот. С. Булгакова, арх. Геліопольскаго Геннадія, митроп. Буковины Нектарія, Николая Бердяева, А. В. Карташева, прот. С. Цанкова, Г. Алилизатоса, В. В. Зѣньковскаго 38.—

„Путь“ — органъ русск. религіозн. мысли. Отд. ном. 10.—
Годовая подписка 35.—

Православная Мысль — Труды Правосл. Богосл. Института въ Парижѣ. Вып. I и II по 25.—

Jeunesses Orthodoxes 10.—

2458

807

1986



PA

2458^y