**ЧТО И КАК ВОСПИТЫВАТЬ**

**Прот. Василий Зеньковский**

1. В книге Премудрости Иисуса сына Сирахова (IV, 17-21) читаем такие строки: "кто вверится премудрости... она пойдет с ним сначала путями извилистыми, наведет на него страх и боязнь и будет мучить его своим водительством, доколе не уверится в душе его и не искусит его своими уставами. Но потом она выйдет к нему на прямом пути и обрадует его и откроет ему свои тайны". В этих словах ветхозаветного мудреца прекрасно описана вся драматичность духовной жизни, особые трудности, которые присущи начальному ее периоду. Конечно, в приведенных словах имеется в виду пребывание в премудрости Божией, т. е. не "вообще" духовная жизнь, а ее светлая сторона. Но потому-то духовное развитие и идет "извилистыми путями", потому и полно оно терзаний и мук, что в самом духовном начале, как оно "естественно" открывается в нас, есть раздвоение. Терзания духовной жизни, "извилистые пути" ее связаны с глубиной и существенностью этого раздвоения, которое присуще духовной жизни нашей - не в силу ее тварности, а в силу первородной греховности. Вместе с ростом добра и света растет "само собой" и злое, темное в душе - как одновременно с пшеницей растут на поле (в притче Господней) и плевелы. Взаимная сопряженность развития светлого и темного в душе загадочна именно тем, что искушения и соблазны сопровождают все ступени духовного развития, что по мере нашего духовного возрастания они становятся лишь тоньше и незаметнее, что возможность падения не оставляет людей даже на вершинах добродетели. Оттого вся духовная жизнь, даже на ее высотах, есть некая "невидимая брань"; там, где стихает внутренняя борьба, там наступает в сущности духовное усыпление [[1]](file:///D:\\София%20СФО\\Библиотека\\chto-vos.htm" \l "1).

Реальность мучительного раздвоения создает особую потребность внутренней целостности,- и эта потребность является одним из существеннейших фактов духовного развития. Однако в самой потребности победить внутреннее раздвоение скрыта и опасность, поскольку это искание целостности не укоренено в объективной, трансцендентной Реальности. В поисках внутренней целостности мы очень легко можем удовольствоваться суррогатами и миражами, найти не духовное, а чисто психологическое разрешение внутреннего раздвоения нашего. Оттого в духовном развитии так нужен опытный руководитель (какими являются в Православии "старцы" [[2]](file:///D:\\София%20СФО\\Библиотека\\chto-vos.htm" \l "2)), ибо самому человеку нелегко разобраться в том, насколько свободен он от мнимого разрешения своих исканий. Здесь мы подходим снова к той проблеме, которой не раз уже касались,- к вопросу о "двусмысленности" в духовном самосознании. Сама по себе, т. е. в своей субъективной стороне духовная жизнь не заключает критерия правильности ее направления. Многочисленные примеры того, как развитие "естественной" духовной жизни часто не приближает нас к спасению, а отдаляет от Бога, красноречиво говорят о существенной необходимости объективного ее регулирования, каковое и может быть найдено лишь в Церкви. "Духовность", связанная с очищением сердца, с аскетической работой над собой, может неожиданно оказаться усиливающей темное начало в духовной жизни,-и только в руководителе, опытном и умудренном, во всей церковной жизни, в прямом действии силы Божией находит духовная жизнь свое выпрямление. Поэтому учение о "факторах" духовного развития должно, учитывая все субъективные моменты его, иметь в виду недостаточность и неполноту внутренней саморегуляции, должно освобождать от легко возникающего самоупоения, самовозвеличения. Та тишина, внутренний мир, которые изнутри переживаются, как свидетели внутренней целостности, могут оказаться мнимыми достижениями, чисто психологической, а не объективной целостностью.

2. Восстановление целостности предполагает развитие всех сил, всех сторон в человеке,- но не то "гармоническое" их развитие, которое не отвечает ни внутренней структуре человека, ни условиям его созревания,- а развитие, соблюдающее иерархический принцип в конституции человека. В свете христианской антропологии этот иерархический принцип требует такого "устроения" человека, при котором образ Божий мог бы раскрыться во всей силе, во всей полноте своей. На этом пути мы стоим перед фактом существенного раздвоения в духовной основе человека, перед наличностью светлого и темного полюса в человеке. Восстановление целостности не есть ни периферическая, ни более глубокая "гармонизация" состава человека, не есть просто торжество духовного начала, но есть исцеление самой духовности в нас. Натурализм ни в своей поверхностно эмпирической форме, столь распространенной в современной педагогике, ни в форме антропософской антропологии не затрагивает основной темы воспитания. Она не в том одном, чтобы избежать разнообразных конфликтов, внутренних диссонансов, мучащих современного человека,- ибо все эти эмпирические конфликты и диссонансы, как они констатируются анализом нашего "подполья" в современной психопатологии, есть лишь проявление изначального расщепления в самой "сущности" человека, в его софийной основе. Но тема воспитания и не в том, чтобы сбросить власть эмпирии и открыть простор для духовного начала в человеке через "естественное" духовное восхождение к "высшей" жизни,-ибо духовное возрастание, укрепляющее в человеке его духовную силу, без смиренного обращения к благодатной помощи Божией, усиливает в нем темное начало духовности, придает греховности более тонкие и более опасные формы. Тема воспитания в исцелении духовного начала, в нас живущего,-но это исцеление, по самому своему существу, не может быть ни делом одного лишь "воспитания", ни результатом саморегуляции. Тема воспитания, как исцеления духовного начала, может быть правильно поставлена, лишь как тема спасения и искупления. Только в такой постановке тема воспитания получает свой надлежащий смысл, как подготовка к жизни в вечности уже здесь на земле. Это и есть путь к восстановлению целостности в человеке, которая не заключается ни в простой гармонизации сил человека, ни в торжестве духовного начала в его "естественном" строе.

Соотношение духовного ядра в человеке и его эмпирии так тесно и интимно, что нельзя метафизически разрывать эти две сферы, как делает теория перевоплощения,- но интимность и глубина связи духовного хотя лишь эмпирии человека не означает генетической зависимости духовной жизни от эмпирии. Духовная жизнь не созидается через расцвет эмпирии, но лишь "пробуждается" и опосредствуется ею, получает силу и глубину через этот расцвет эмпирии, который ей сущностно нужен. Нельзя прийти к духовному росту через развитие психических сил-интеллекта, воли или чувств, хотя духовная жизнь и опосредствуется этим развитием душевной периферии. "Сердце" человека, конечно, связано с этой периферией; оно может быть в плену ее, стать на путь извращений благодаря эмпирической жизни,-но с тех пор, как начинается развитие эмпирической личности, духовное начало уже неотрывно связано с ним. И все же духовная жизнь (и темная и светлая) не есть производное от эмпирической сферы, она подчинена своей собственной закономерности. Капитальнейшая ошибка современного воспитания, "наиболее ярко выступающая у таких педагогов, которые, подобно Феррьеру, признают духовное начало в человеке, в том и заключается, что они становятся на путь педагогического сенсуализма [[3]](file:///D:\\София%20СФО\\Библиотека\\chto-vos.htm" \l "3), т. е. через развитие психической периферии думают "организовать" духовную жизнь в человеке. Антропософская педагогика в этом отношении стоит безмерно выше с ее пониманием непроизводимости "духовной жизни. Я совсем ее имею в виду этими замечаниями ослабить значение воспитания душевной периферии, "характера", а говорю лишь о непроизводности духовной сферы в человеке, которая опосредствуется эмпирией, но не сознается ею, не возникает из нее.

3. Если формулировать тему воспитания, как тему спасения, то не значит ли это, что мы вводим эсхатологический момент в задачи воспитания? Но этого не только не следует бояться, этого наоборот нужно искать. Воспитание направлено на конкретную личность, судьбы которой уходит в эсхатологическую перспективу, к которой мы все приобщаемся через смерть. Нельзя так жить, как если бы не было смерти, но нельзя так и воспитывать, как если бы не было смерти. Эсхатологическая тема встает перед каждой личностью, как ее тема - и только в этом свете открывается нам вся глубина, вся сложность проблем жизни. Если воспитание должно затронуть самое существенное и глубокое в человеке, оно не может лишь в порядке риторики касаться проблемы креста, конечной судьбы человека. Но эта конечная судьба человека есть именно "конечная", она предполагает жизнь в полноте ее реальности. Воспитание подходит к теме спасения не в отрыве от эмпирической жизни, а именно в связи с ней,-сквозь эмпирическое развитие и всю реальность его проблем, трудностей, скачков оно идет к теме спасения и исцеления. Поэтому воспитание эмпирической личности получает здесь первостепенное, хотя и инструментальное значение: в нем и через него ищет воспитание восстановления целостности в человеке - через исцеление от греховности, через освобождение от существенной двойственности в "естественной" духовной жизни при благодатной помощи свыше.

Эти положения имеют для нас фундаментальное значение,- они подчеркивают всю серьезность правильного воспитания эмпирической стороны в личности, но все время видят в этом лишь средство к духовному развитию, духовному оздоровлению личности. В путях воспитания мы не имеем "линейного" ряда ценностей, но должны установить и здесь иерархический принцип. Развитие эмпирической стороны в личности есть подлинная и действительная, но все же относительная (в силу инструментальности своей функции) ценность,- а развитие духовной сферы есть соотносительная ей, но не относительная ценность: нельзя отрывать эмпирию личности от ее духовной жизни, нельзя впадать ни в педагогический эмпиризм, ни в педагогический идеализм-обе крайности неправы в своем обособлении,-истина лежит в воспитании целостной личности в иерархическом ее строе. Неверен чистый натурализм в воспитании, но неверен и чистый супранатурализм; неверно выведение высшей жизни из естественного восхождения к ней "снизу", но неверен и отрыв высшей жизни от эмпирической.

4. Мы наметили основной критерий для построения конкретной педагогики. Нам необходимо применить этот критерий к учению о факторах воспитания, чтобы подойти к формулировке принципов воспитания в свете христианской антропологии, как мы ее понимаем.

Коснемся прежде всего вопросов морального воспитания. Постановка вопроса о восстановлении целостности выдвигает на первый план моральную сферу в человеке, как ту область, в. которой и должно совершаться "исцеление" человека: ведь смысл раздвоения в духовном мире связан с появлением начала греха. Поэтому-не следует ли весь процесс правильного духовного устроения сводить к моральному возрастанию, к моральной работе над собой?

Отчасти это верно, отчасти неверно. Неверное в таком моральном истолковании духовного развития заключается в том, что само понятие моральной жизни часто берется в узком и обедненном объеме, в силу чего моральная сторона в нас оказывается слабо и неполно связанной с целостностью, которой ищем мы. Чтобы быть функцией целостности, моральная сторона в нас должна быть понята глубже и духовнее,- она должна раскрыться в ее мистическом корне. Этот момент должны мы истолковать с возможной ясностью, так как без этого нам не овладеть всей тайной динамики внутреннего созревания нашего.

Моральная жизнь есть, конечно, труд, и этот трудовой характер моральной жизни отличает ее от других сфер духовной жизни, которые по существу не имеют трудового характера. Трудовой смысл моральной жизни связан с тем, что Кант очень удачно назвал "императивностью" в моральной сфере. То, что мы признаем добром, правдой должно быть воплощено нами в жизнь - здесь есть неразложимое единство оценки и поведения. Но самая императивность моральной сферы, "требование", с каким обращено к душе сознание добра еще не означает, что душа загорится сознанием долга и воплотит в жизнь моральный императив. Если моральное сознание в императивности своих оценок свидетельствует о неразложимом единстве оценки и пути поведения, то это только значит, что "совесть" (моральное сознание) остается вне изначального раздвоения духовной стороны - но только совесть, а не вся моральная сфера души.

Совесть наша, если она не заглушена нечистой жизнью, духовной ленью, действительно неподкупна, есть истинный "голос Божий", т. е. голос того образа Божия, который живет в душе каждого. То, что в разные эпохи, у разных народов традиция, быт, нравы искажают и обедняют совесть, "оправдывая" то, что не может быть в совести оправдано, не ослабляет самого факта, достаточно всеобщего и фундаментального,- факта изначальной ее императивности, требующей выполнения правды. Но моральная жизнь определяется не одним сознанием правды, долга,-она определяется в своей динамике и теми или иными мотивами, которые необходимы для того, чтобы в нашей деятельности была осуществлена осознанная уже правда. Мотивы же морального действования только тогда могут привести к духовным результатам, если они мистичны,- иначе говоря, только религиозная мораль может принести с собой настоящее духовное устроение человека. Не входя в подробности, для которых сейчас нет места, укажем, что разнообразные психические мотивы морального действования (искание удовольствия, пользы, мотивы, симпатии и сострадания, общественного блага и т. п.), хотя и оздоровляют душу, но очень мало затрагивают духовную сторону в нас. Они преимущественно определяют поведение наше, дают удовлетворение запросам души, но совсем не решают того вопроса, с которым связано коренное раздвоение в духе,- вопроса о жизни с Богом или без Него.

Более глубока этика "практического разума", находящая в моральном разуме "чистые", как говорил Кант, а еще раньше Платон, мотивы морального поведения - т. е. такие, которые не удовлетворяют никаких интересов души, желаний и чувств, а вытекают из чистого уважения к той правде, тому закону, какой мы находили в моральном разуме. Такая "автономная" этика свободна от "периферичности" эмпирической морали, она безусловно духовна, но в самой своей духовности она существенно обходит ту задачу преодоления коренного раздвоения в духе, о которой мы все время говорим. Как все построения трансцендентализма, так и мораль Канта и его последователей, хотя и ищет "безусловного", хотя и стремится "связать" эмпирического субъекта идеей служения "безусловному", но это "безусловное" не освещено здесь религиозным сознанием, а наоборот-само, по Канту, созидает религиозную жизнь. Здесь выступает с полной силой типическая двусмысленность всякого трансцендентализма, как бы ни был он построен. С одной стороны,- признание того, что моральная жизнь связывает нас с "безусловным" есть гениальное открытие мистического, запредельного корня моральной жизни [[4]](file:///D:\\София%20СФО\\Библиотека\\chto-vos.htm" \l "4),- но сейчас же оказывается, что само то запредельное и мистическое "безусловное" только и дано нам в откровении морального сознания. Религиозное сознание, по Канту, само строится на этом откровении безусловного в моральной сфере и потому и не может оказаться той инстанцией, которая вправе истолковать религиозно эти откровения. Иначе говоря, от трансцендентальной данности "безусловного" в моральной сфере нет прямого перехода к Абсолюту, к Безусловному; трансцендентальное не предполагает трансцендентного.

Недостаточность автономной морали [[5]](file:///D:\\София%20СФО\\Библиотека\\chto-vos.htm" \l "5) не в том, что она предполагает ступень морального разума (хотя это одно ограничивает значение автономизма в морали), а в том, что ее последнее основание, как его раскрывает сам разум, то "безусловное", которое светит нам в императивности оценок, остается нераскрытым в своем смысле, в своем основании. Надо понять, что "безусловное", как оно открывается в моральном сознании, есть излучение единого и всецелого Безусловного, т. е. Абсолюта, т. е. Бога, надо понять, что моральные императивы в нас есть подлинный голос Божий, есть призыв, обращенный к нам Богом. Моральное творчество лишь тогда и побеждает коренное раздвоение в духовной сфере, когда оно открывается нам, как единение с Богом,- чем и решается, как не раз было указано, основная проблема духовной жизни. Моральная жизнь становится поэтому фактором духовного устроения лишь понятая, как религиозная жизнь, освещенная всеми лучами религиозной жизни. И как раз в свете религиозной жизни по-новому раскрывается верное в приведенной выше формуле о центральном значении морального действования в нашем духовном устроении. Попытка же положить в основу духовного развития моральное действование вне его религиозного смысла [[6]](file:///D:\\София%20СФО\\Библиотека\\chto-vos.htm" \l "6), как это мы находим в учении о путях духовного созревания в теософии и антропософии, оставляет неразрешенным основное раздвоение в духовной сфере и тем, как было уже указано, углубляет его. "Естественная" духовность, поскольку она зреет вне религиозной жизни, т. е. вне молитвенной обращенности к Богу и смиренного испрашивания Его благодатной помощи, неизбежно в своем развитии усиливает темную духовность, т. е. отделяет от Бога. Никакая магия морального поведения не питает духовной жизни в человеке.

5. Здесь уместно сказать несколько слов о воспитательной функции дисциплины и работы над "характером" ребенка. Надо прежде всего признать известную силу и ценность дисциплины, как инструментального момента в духовном воспитании. Помимо того, что дисциплина укрощает буйство влечений и хаос импрессионизма, помимо того, что она развивает самообладание и создает возможность воплощения в жизнь коренных и основных замыслов, она вообще устанавливает правильное отношение между духовным ядром личности и ее активностью, ее "поведением". Есть, однако, серьезная опасность в педагогике дисциплины, связанная с остановкой педагогического внимания на поведении как таковом. Дисциплина ценится тогда как фактор духовного воспитания, которое здесь мыслится как генетически возникающее из организации поведения. Верное наблюдение, что всякая аскетика и в том числе внешняя дисциплина имеет духовные "последствия", ведет, по шаблону - post hoc ergo propter hoc,-к мысли, будто духовное развитие созидается дисциплиной, тогда как оно ей лишь опосредствуется. Если дисциплина действительно вызывает духовные перемены, вообще духовно "питательна", она нужна и педагогически оправдана, но все дело в том, как она сказывается на духовной жизни. Это инструментальное понимание дисциплины освобождает не только от того абсолютирования дисциплины, которое нередко встречается в педагогике, но и от связывания дисциплины с отвлеченно моралистическим подходом к воспитанию. Нельзя отрицать известной внутренней логики в дисциплине, требующей ее применения всюду, где есть налицо отступления от нормы, но смысл дисциплины все же не в верности отвлеченным моральным началам, а в регуляции духовной жизни, как она протекает конкретно. Дисциплина не имеет ни самодовлеющей ценности, ни значения охранения отвлеченных принципов: она не должна подавлять духовную жизнь, если последняя принимает аритмический характер, ибо нет никакой ценности в том, чтобы торжествовала отвлеченная мораль как таковая. Важно не поведение, а внутренняя жизнь, не верность отвлеченному принципу, а правда в конкретной жизни. Нельзя моральные начала абсолютировать и верность им превращать в синоним правды. Мы уже говорили о том, что в добродетели, если она изнутри не озаряется горячим, одушевленным чувством Бога, исчезает возможность основного условия духовного возрастания-смирения перед Богом. Парадокс духовной жизни заключается в том, что через грех легче сотрясается душа в раскаянии, легче ищет у Бога прощения и тем соединяется с Ним,- чем через добродетель. Вся моральная жизнь, все моральное развитие стоит под знаком этого парадокса, правда которого сводится к тому, что лишь мистически углубленная моральная жизнь плодотворна в конкретных путях духовной жизни. Педагогика дисциплины особенно должна помнить инструментальный смысл дисциплины, функцию ее, как фактора пробуждения к духовной глубине и обращения к добру, к Богу.

6. Мы вновь возвращаемся здесь с новой стороны к проблеме "очищения сердца". Необходимые для морального творчества (могущего помочь духовному устроению нашему) мотивы мы найдем лишь в религиозном вдохновении, которое и есть поэтому главный фактор духовного просветления, духовного устроения. Не в организации внешнего поведения (чем, конечно, не отвергается значение поведения), не в устроении и развитии морального разума, а только в религиозных вдохновениях сердца должны мы искать главный фактор духовного созревания. Религиозное одушевление одно лишь соединяет субъективный и объективный момент в созидании духовной целостности в нас: через обращение к Богу оно прямо и определенно восстанавливает единство духа в нас, устраняя и ослабляя темное начало духовности,- но в то же время, как "одушевление", оно охватывает единым, горячим и действенным порывом всю душу, создает субъективную целостность. Проблема духовного развития может быть сведена, в вопросе о факторах этого развития, к вопросу о том, как может быть вызвано в детской душе религиозное вдохновение. То, что называет молитва "окамененным нечувствием", и есть не что иное, как отсутствие религиозного вдохновения, отсутствие живого и творческого огня в душе, обращенности к Богу. Да, если душа даже обращена к Богу, но если пламень не согревает этой обращенности к Богу, то такая холодная, не согретая огнем обращенность к Богу не имеет в себе творческой силы, не направляет нашего духовного созревания, не побеждает естественного раздвоения в духе.

Религиозное вдохновение таинственно в своих корнях, аритмично в своих проявлениях. Оно движется долго "извилистыми путями", по мудрому слову Иисуса сына Сирахова, оно долго "мучит" человека своим водительством. Не есть ли оно чисто благодатное состояние, даруемое свыше, не подлежащее нашей регуляции? Отчасти да,- и в сознании этого лежит главное обличение недостаточности и неправды всякого педагогического натурализма. Самым важным и творческим, самым существенным фактором духовного развития мы можем владеть "от себя" лишь частично,- в основном же - лишь при помощи свыше,- и то, что в педагогическом вхождении в детскую душу нам так нужна помощь Божия, благодатное осенений свыше,- это и свидетельствует о неизбежности супранатурализма в педагогике, т. е. о неизбежности искать помощи свыше и не полагаться только на "естественные" методы воспитания. Говоря глубже, "методы" в строгом смысле неприложимы к духовной жизни, как таковой - именно потому, что она не всецело зависит от нас, что ее устроение определяется не одними нами, но и силой Божией. Духовное воспитание не может быть поэтому всецело "технично", не может быть обеспечено никакими "методами".

Однако учитывая все существенное значение благодатного осенения в нашем педагогическом вхождении в душу ребенка, мы не может отбросить и "естественные" методы в нем, дающие место "методам", обобщающим идеям и правилам. Можно сказать даже больше: Божья помощь подается нам всегда, если только мы действительно ищем ее. Не механически, а органически, не внешне, а внутренне раскрывается благодать в творчестве нашем, ибо помощь свыше действует через просветление сердца, а не через магическое действие. Опыт жизни дает основание для таких "правил", соблюдение которых, при подлинной обращенности души к Богу, обещает нам благодатное осенение нашего творчества.

По существу своему, все наблюдения и обобщения в данной области касаются того, как раскрывается в душе свобода. То, к чему мы должны стремиться при педагогическом вхождении в детскую жизнь, есть завоевание детского сердца, обращение к свободному движению этого сердца в ту сторону, в какую мы хотим направить его. Вся тайна (mysterium) свободы как раз и заключается в том, что акты свободы суть свободные, т. е. не подчиненные закону причинности проявления духа. Вопрос, исследованием которого мы заняты, заключается в том, как может быть "вызвано" религиозное вдохновение в детской душе, т. е. какие условия наиболее благоприятны для того, чтобы это вдохновение разгорелось в душе. Дело идет только о "наиболее благоприятных" условиях, так как однозначной причинности здесь нет и быть не может: душа детская может оказаться безмолвной и закрытой, хотя бы с нашей стороны было сделано "все", чтобы вызвать религиозный подъем в детской душе. Заметим еще одно: искомое нами религиозное вдохновение не связано непременно с религиозным содержанием того, чем занята душа. Религиозное вдохновение может зажечь души своим священным огнем, своей творческой силой и тогда, когда мы заняты интеллектуальной работой, эстетическим творчеством, социальным деланием, простым физическим трудом. То "памятование о Боге", то стояние души перед Богом, которое есть свидетельство действенности религиозного огня в душе, не может быть функцией памяти, а есть некое состояние сердца. Есть страшная опасность превращения самых глубоких и верных "советов" и "указаний" в отвлеченную риторику, ни в малейшей степени не затрагивающую нашего сердца, не расширяющую зрение сердца. Вдохновение всегда только опосредствуется извне или изнутри, но как свободный акт оно не подлежит регуляции,- и в этом вся мука, все частое бессилие "воспитания". Здесь, конечно, совсем не при чем сопротивление нашего подполья, к чему сводит многое в этой загадочной теме Б. П. Вышеславцев в своем интересном истолковании закона об effort converti [[7]](file:///D:\\София%20СФО\\Библиотека\\chto-vos.htm" \l "7). Вдохновение не есть функция подсознательной сферы, как подполья эмпирии (а только об этом и идет речь в законе effort converti), а есть функция свободной жизни духа, свободной жизни сердца. Встает поэтому законный вопрос, можно ли строить воспитание на такой силе, как вдохновение, если оно не поддается регуляции? Но опыт показывает, что созидательной силой воспитание обладает лишь тогда, когда оно может зажечь сердца. Во всяком случае надо отбросить те иллюзии, которыми так часто тешит себя педагогика. Об одной иллюзии-регуляции вдохновений сердца через моральное воспитание, через дисциплину мы уже говорили; обратимся к другой, еще более распространенной иллюзии, что вдохновение сердца разгорается от "сознания" правды, от интеллектуального видения правды.

Нельзя отрицать того, что так иногда бывает - от света, который исходит от уразумения какой-либо общей или частной истины, может загореться душа такой всецелой и беспредельной преданностью добру и Богу, что кажется, что корень этого в том, что душа "поняла". Но все подобные случаи означают лишь то, что осознание какой-либо истины лишь закончило процесс овладения "премудростью", что обращение души к добру, к Богу зрело давно и нуждалось лишь в какой-то сосредоточенности сознания, чтобы превратить в пламенное движение души. Во всяком случае, нет никаких оснований думать, что подлинное вдохновение может быть вызвано средствами интеллекта. Неправда педагогического интеллектуализма [[8]](file:///D:\\София%20СФО\\Библиотека\\chto-vos.htm" \l "8) в том и состоит, что он полагает возможным вызвать глубочайшие движения в душе тем, что будет объяснять или описывать их, будет убеждать в их ценности и т. п. Сколько бы нам ни описывали всю ценность, правду и красоту религиозного вдохновения,- оно этим одним не будет вызвано к жизни. Душа просто безмолвствует в ответ на такие речи, иногда лишь по ассоциации отзываясь не живыми чувствами, а окрашенными эмоционально воспоминаниями. Надо просто оставить ту мысль, что можно вызвать средствами интеллекта духовный подъем, религиозное или моральное вдохновение.

Но разве уже так бессильно слово наше, так недейственны средства интеллекта в отношении к глубине души? Разве мало знаем мы бесспорных фактов, когда именно слово зажгло и вдохновляло - особенно молодые души? Да, конечно, такие факты возможны, но тайна их все же не в их интеллектуальном материале; слова зажигают, если в них уже вложен огонь, они действуют, если за словами стоит одушевление, горячий и глубокий подъем у того, кто говорит слова. Вся полнота души, вся внутренняя сила ее насыщают слова - и от них исходит тогда огневая сила. Но и то надо сказать: необходимо, чтобы те, кто слушают и такие даже слова, отнеслись к ним с открытой душой, принимали их без иронии, без насмешки или грубости. Нужен предварительный социальный "консонанс", нужно, чтобы установилось некое духовно-эмоциональное созвучие,- и тогда простые, безыскусственные слова (впрочем и "напыщенная" речь действует, если она воспринимается, как искренняя) падают в душу слушающего, как огонь. В этом духовно-эмоциональном созвучии и есть вся тайна нашего "влияния". Оно капризно, хрупко, оно свободно и аритмично, но лишь при нем слова наши проникают в чужую душу, будят в ней ответную работу, вызывают отклик. Частое бессилие самых горячих речей, искренних обращений и призывов объясняется именно отсутствием такого духовно-эмоционального созвучия или наличностью негативного (духовно-эмоционального тоже) отношения к словам говорящего. Мы, педагоги, так часто не замечаем, что дети нас не слушают - говорю не о внешнем, а о духовном внимании; когда мы увлекаемся нашим красноречием при таком негативном отношении у детей, тогда все слова наши звучат пустой и раздражающей риторикой...

7. Наличность духовно-эмоционального созвучия есть предварительное условие нашего "влияния". Но как добиться этого созвучия? Тут нельзя не вспомнить прежде всего наличности глубоких, даже у детей уже сказывающихся, различий типов людей. Тип А никогда не сможет "сочувственно" и "созвучно" внимать речам и обращениям типа В, но верит вперед, прислушивается к всему, что будет исходить от типа С, с меньшим доверием, ню и без отталкивания отнесется к типу Д и т. д. Социально-духовная типология - еще не начата в своем изучении [[9]](file:///D:\\София%20СФО\\Библиотека\\chto-vos.htm" \l "9), не существует до сих пор разработки той базы-философской антропологии,- на которой могло бы быть развито учение о различных типах людей. Практически однако мы довольно хорошо подмечаем (конечно, не на себе, а на других людях), что такие-то два человека никогда вообще не смогут "сговориться", ибо все в них раздражает друг в друге, чем заранее устраняется возможность созвучного отклика.

Этот факт должен был бы быть хорошо изучен - чтобы мы могли практически использовать его и избежать всех тех мучительных коллизий, которыми так часто заполнена жизнь, заполнены и педагогические взаимоотношения. Я не склонен считать эти социально-духовные преграды, возникающие между людьми в силу естественного отталкивания разных типов, эти интуитивные симпатии и антипатии чем-то роковым и непреодолимым. Обе стороны могут приспособляться друг к другу, могут "учиться" находить надлежащий "тон"; терпение и решимость, спокойствие и настойчивость могут привести здесь к значительному улучшению взаимного восприятия. И все же надо признать, что социальные отношения, как они складываются в их "естественном" развитии, полны естественных и нелегко преодолимых трудностей и преград. Надо признать и то, что над этими естественными социально-духовными преградами мы можем подниматься, если сами будем следовать - хотя бы неумело и неудачно - добру. Встреча с добром, когда это добро искренно и глубоко определяет наше отношение к людям, к детям, когда в нас не играют страсти,-всегда отзывается в душе других; особенно чутки к подлинному добру детские души, которые быстро научаются разгадывать за суровой внешностью, за педантизмом - доброту. Вообще можно быть уверенным, что так или иначе, но детские души чутко воспринимают все подлинное и глубокое в старших. Они могут не отзываться, они могут даже издеваться и озлобляться, но в глубине души они все же вбирают в себя лучи добра, и рано или поздно это скажется на них.

8. За последние полтора века не раз высказывалась мысль об огромной динамической силе, присущей эстетическому началу. Начиная с Шиллера и до наших дней, высказывается часто убеждение, что в красоте, в прекрасном образе таится огромная преображающая сила. Образ влечет к себе, возвышает, как бы освобождает какие-то живые силы в душе, как бы говорит то чудное слово "вперед", которого, по мнению Гоголя, ждет всякая душа, готовая отозваться на этот призыв и преобразиться.

Педагогическая ценность такого эстетического подъема, особая значительность того окрыления души, которое здесь возникает и которое может подвинуть даже вялых и анемичных людей на героические и творческие поступки,- все это давно обращало на себя внимание. Отрицать духовный смысл тех сдвигов, которые диктуются эстетическими движениями души, невозможно,- среди всех искусств особой динамичностью отличается музыка, о которой хорошо писал когда-то Гоголь, что ее могучее, покоряющее действие нужно душе именно в наше мелочное, меркантильное время... Еще особо нужно было бы отметить чрезвычайную педагогическую ценность чувства благоговения: в этом чувстве духовно сливается уважение, преданность, восхищение, тихая серьезность. В чувстве благоговения скрыта огромная сила стимуляции, огромная сила облагорожения и очищения души...

Не так давно проф. Б. П. Вышеславцев в своей интересной книге "Этика преображенного эроса" попытался построить, на основе некоторых современных психологических теорий (преимущественно Бодуэна), теорию преображения души действием прекрасного образа. Это возвышение (сублимация) совершается в сфере эроса, который Б. П. Вышеславцев толкует в духе Платона. Преображение эроса, как оно рисуется в книге Б. П. Вышеславцева, раскрывает перед педагогикой новые перспективы, ставя ударение на творческой силе эстетического порядка, требующей лишь своего очищения и преображения. Весь путь духовного возрастания рисуется Б. П. Вышеславцевым как путь восхождения через начало эроса: в сфере эроса должно, по этой конструкции, совершиться существенное восстановление духовной целостности. Во всем этом построении, подробности которого читатель найдет в указанной книге, есть все же основной и для педагогики особенно важный дефект: она чужда реальной жизни, она вся пронизана духом утопизма. Эстетические движения в душе, бесспорно, очень глубоки и действенны; они способны в преображении эроса сообщить душе новые силы, способны очень глубоко потрясти и преобразить людей. Однако эти сдвиги сами по себе, эти преображения на основе сублимации ненадежны и не глубоки: увы, путь подлинного восхождения к добру и правде определяется не такими вдохновениями, не преображением эроса, а тем, что душа склоняется перед правдой, а не перед красотой. Не отвергая того, что эстетическая окрыленность может соединяться с этим моральным вдохновением и усиливать его, должны мы признать, что действительное преображение сердца определяется не эстетическими, а религиозно-моральными движениями души. Как раз близость эстетических движений к стихии эроса и вскрывает причину их поверхностности: они дают мнимую, миражную целостность души, лишь на ее поверхности устанавливая гармонию, но вовсе не побеждая внутренних диссонансов души. Мне пришлось по другому поводу [[10]](file:///D:\\София%20СФО\\Библиотека\\chto-vos.htm" \l "10) высказать мысль: не красота спасет нас, а красоту должно спасать. Горе в том, что темное начало в сердце нашем не высветляется в эстетическом восторге, а наоборот находит в нем свое питание. В эстетической сфере не происходит решительного устранения греха, ибо категория зла не вмещается в эстетические перспективы. Когда-то Л. Толстой за это "равнодушие" красоты к добру хотел подвергнуть остракизму в искусстве все то, что не движет душу к добру. Но такое суровое осуждение искусства, эстетических движений тоже не может быть оправдано, однако, не может быть оправдано и утопическое ожидание того, что силой эстетического сдвига совершится подлинное преображение души.

У Шиллера, впервые подошедшего со всей серьезностью к проблеме целостности человека, есть между прочим такая мысль: человек вполне человек только тогда, когда он "играет". В этой формуле, звучащей очень двусмысленно, есть однако существенная идея. По Шиллеру, лишь "игра", как тип эстетической активности, до конца и всецело покоится на свободе и лишена той психической или иной (моральной, логической) принудительности, которая суживает свободу, а порой и просто вытесняет ее. Свободное, целостное, ничем не определенное принудительно, в этом смысле "чистое" творчество, всецелая и захватывающая душу самоотдача тому, что ее пленяет, действительно, наиболее приближает нас к идеалу целостности, наиболее раскрывает нашу свободу. Это верно однако лишь психологически, в порядке переживания свободы, но не больше. Мы можем остаться в плену своей изначальной раздвоенности, усилить "темное" начало в духовной сфере, но "всецело" и горячо отдаваться "вдохновению", которое вовсе не реализует целостности в глубине сердца и не осуществляет нашей свободы во всей ее полноте. Целостность и свобода должны быть освещены в их закрытой, метафизической стороне. Вся двусмысленность эстетического вдохновения в душе в том и заключается, что оно по существу проходит мимо внутренней драмы в человеке, утешается и насыщается чисто периферическим переживанием целостности и свободы. Эстетические движения могут быть проводниками подлинного преображения человека, но сами по себе они не знают критерия того, подлинно или лишь психологично то состояние, которое они вызывают. Огромная динамическая сила, присущая эстетической жизни, может оказаться слепой и даже губительной; чтобы освободиться от этой роковой двусмысленности, они должны изнутри освещаться обращенностью души к Абсолюту. Этим единственно может быть побеждаемо двусмысленное волшебство эстетического подъема, может преодолеваться роковое усилие темной сосредоточенности на себе. Это внутреннее освобождение от опасности духовного имманентизма, это религиозное просветление души должно быть в то же время свободным, глубоким.

9. Есть состояния души - они легко вспыхивают в детстве и юности,- когда душа отзывается на Божий призыв живым и радостным порывом. Эти драгоценнейшие движения духа сбрасывают с нас и неправду отдельных узких чувств, владеющих нами, и "дебелость" нашего существа, его ограниченность и скудость - это настоящее благодатное осенение души, которое приходит неожиданно, часто вопреки всему предыдущему состоянию души. Иногда это состояние радости и ясности духовной, легкости и творческого подъема, чистоты и трезвости духовной приходит к нам, когда мы вырываемся из душных условий городской жизни, возвращаемся к природе. От природы - от гор и лесов, моря или неба, зеленеющих полей или широких просторов - приходит в душу таинственная сила, возвращающая нас к детской чистоте,- и душа радуется и вся звенит весенними, творческими голосами. Божественное, софийное начало в природе, загадочная, но невыразимо волнующая душу красота природы преображают душу, благодатно орошая ее безмолвным умилением, сладостным чувством Бога... Не будем называть эти моменты "натуральными" состояниями души - здесь благодатно, свыше приходит к нам внутреннее единство и творческая сила. Лишь бы в своем сознании мы не обедняли таких состояний, лишь бы мы могли в музыке природы расслышать небесные звуки... Увы, эти интуиции, эта таинственная музыка природы часто проходит сквозь душу, как проходит вода сквозь сито, оставаясь немым откровением, которое не может задержаться в душе по отсутствию надлежащей апперцепции.

Космические "лучи", зажигающие наш дух радостью и творческой силой, существенно церковны. Не будем этого доказывать, разъясним лишь это. Церковь, как тело Христово, как богочеловеческий организм, есть подлинное, материнское средоточие мира, есть космическое сердце, своей любовью обнимающее весь мир и ждущее к себе его. Это Церковь обращается к нам через красоту и правду природы, это ее духовная сила стучится к нам и вдохновляет и окрыляет нас. Церковь есть живое средоточие, живое сердце светлого начала в тварной Софии; если бы мы, как дети, следовали призывам ее, мы бы развивались в сторону преображения. Но мы не дети, нам "мешает" наше сознание- мешает тем, что так часто неправильно оформляет живые звучания природы. Необходимо церковно воспринимать, церковно переживать вдохновения, идущие от природы, чтобы сила их не исчезала, не глохла. Церковь вне нас и Церковь в нас (действующая в церковном нашем сознании) - одна только и несет благодатное осенение души, в котором достигается свободная, целостная жизнь, подлинно, а не психологически только освобождающая от внутренней раздвоенности. Только в рамках Церкви духовно плодотворными оказываются влияния природы, людей, наша собственная жизнь.

10. Церковь и есть та благодатная среда, в которой и через которую можно действовать на духовную жизнь, можно подлинно помогать ее развитию. Не нужно, конечно, реальность Церкви ограничивать храмовой, богослужебной жизнью ее,- реальность Церкви шире храма и богослужений. Как Тело Христово, как мистический организм, Церковь вмещает в себя не только молитвенные излучения, идущие от верующих, но простирается и на всю полноту индивидуальной и социальной жизни. Она исторична, она и космична,-и через участие в жизни Церкви мы вступаем в живое и благодатное общение со всей полнотой реальности Церкви. Нашему взору не видно, где и в чем пульсирует сила Церкви; мы не узнаем и не чувствуем, не овладеваем всем, что вливается в нас от этого участия в жизни Церкви. Тайна срастания отдельного человека с Церковью всегда остается тайной,- лишь непосредственным чувством слышим мы призыв Церкви, хотя умом не доходим до "оснований" того, к чему зовет Церковь. Важно одно: хранить тайну своей духовной сращенности с Церковью. Пусть церковное сознание не идет дальше "общей идеи", но если эта "общая идея" светит нашему сознанию, если мы "веруем" в Церковь, согласно символу веры,-то в этой вере в Церковь дано достаточное условие для действенности сил Церкви в нас. Это значит, что духовной жизни нашей нужна не отвлеченная идея Церкви, отвлеченно признаваемая нами, а конкретное чувство Церкви, конкретная обращенность к ней, именуемая верой. Темой духовного воспитания становится таким образом развитие и углубление чувства Церкви, непосредственного, конкретного видения Церкви, веры в Церковь.

Чем укрепляется и питается это чувство? Конечно, лишь живым чувством таинственной силы Церкви. В силу этого, таинства, совершаемые Церковью, и являются главной силой нашего духовного возрастания. Особое значение здесь имеет таинство Евхаристии. Трудно и странно, дерзновенно и страшно "педагогически" осмыслить действие таинств, мы невольно натурализуем педагогическое вхождение наше в жизнь детей, невольно забываем о том, что через нас, а не от нас привходит в духовную жизнь детей.

Сила Церкви предстает в особом (часто не замечаемом) своем аспекте в прощении грехов. Уже исповедь уготовляет в глубине нашего духа возможность этого прощения греха: в исповеди мы "каемся", т. е. сознаем греховность тех или иных движений души, того или иного поведения. Это сознание греха, если оно переживается искренне и глубоко, проходит сквозь всю душу и побеждает самую волю к греху; в смирении и скорби мы уходим от темного начала в духовной жизни и в трепете стоим перед лицом Божиим. Но все это еще субъективно, все это еще в нас и от нас и потому неизбежно психологично и неустойчиво. Но когда через священника Господь прощает наши грехи, тогда субъективное становится онтологическим, мы реально и подлинно становимся свободны от греха, свободны в Боге и с Богом. Именно в этот момент, в этой радости и в этой свободе духовная жизнь утверждается в Боге, насыщается благодатной силой Божией. Изумительная сила прощения грехов заключает в себе такую действенность, такое преображение и окрыление души, что отсюда не раз вырастало соблазнительное убеждение в ценности греха ("felix culpa"), освобождение от которого так живительно благодатно действует на душу. Ровная, добродетельная жизнь кажется скучной и тусклой, бескрылой и вялой; сознание же греха, обжигающее душу в момент раскаяния, радость прощения греха, реальность и сила свободы при единении с Богом - все это зажигает душу новой энергией и вдохновением... В этой софистической игре понятиями верно все, что говорится о моменте раскаяния и прощения грехов, но все неверно, что сказано о добродетели. Последняя заключается не в поведении, а в духовном пламенении; и если добродетель может быть скучной, тусклой, может вести к очерствению сердца, то это значит, что она касалась лишь поведения и периферии души и не затрагивала сердца и его глубины...

Благодатное действие Евхаристии точно также не может быть понимаемо внешне, магически. Через Евхаристию страшная тайна облекает душу нашу, ибо, по слову Спасителя, кто вкушает тело Христово и пьет кровь Его, "тот пребывает в Господе и Господь пребывает в нем". Напрасно было бы измерять сознанием, улавливающим лишь то, что происходит на поверхности души, действие св. Евхаристии на душу. Это действие происходит в глубине сердца, оно таинственно и непостижимо, но именно через него питается духовная жизнь наша.

11. Церковный источник религиозного вдохновения позволяет нам понять правду и неправду "Conversion mouvement" (ожившего ныне a Oxford group Mouvement - правда, с весьма важными и существенными дополнениями), которое развилось в протестантизме-особенно в американском [[11]](file:///D:\\София%20СФО\\Библиотека\\chto-vos.htm" \l "11). Оно-то и было естественно перенесено в сферу воспитания и давало свои результаты. Подобные движения время от времени вообще вспыхивают в протестантизме, как потребность индивидуального сакраментального озарения, замещающего здесь то, что дают таинства верующим в православной и католической церкви. Ожидание непосредственного действия Бога, Его зова создает почву для переживания духовного "возрождения", с которым начинается новая жизнь, новое сосредоточение жизни вокруг живого чувства Христа [[12]](file:///D:\\София%20СФО\\Библиотека\\chto-vos.htm" \l "12). В педагогическом своем аспекте это движение имело то значение, что ставило ударение на духовной стороне, что выводило за пределы шаблонного натурализма в моральном и религиозном воспитании, связывало раскрытие духовной жизни с озарением свыше. Это тоже была педагогика "религиозного вдохновения", но ее отличие от церковного понимания этого момента в том, что она связывала религиозное вдохновение с непосредственным откровением от Бога. При отсутствии онтологического момента в церковном сознании - как иначе можно было бы излить религиозное вдохновение? [[13]](file:///D:\\София%20СФО\\Библиотека\\chto-vos.htm" \l "13) Но такая атомизация религиозной жизни, обособление личности от других верующих в ее ожидании чисто индивидуального откровения не только чуждо нам, православным, но и с объективно догматической стороны не может быть удержано, ибо проходит мимо мистического единосущия всего человечества. Благодатное действие Божие может быть и индивидуальным, но есть общая благодатная соборность в Церкви, осуществляемая через таинства. Для нас религиозное вдохновение исходит от Церкви, как мистического тела Христова; в Церкви всегда действует Дух Божий,-и Его действие оцерковляет само по себе.

Приближение к благодатной соборности можно видеть в так называемом "букманизме", иначе называемым "Oxford Group Mouvement" - здесь тоже ищется религиозное вдохновение в "переломе" (change) - в переходе к жизни в добре. Но здесь индивидуальный перелом восполняется участием в группе "друзей", и создание такой духовной среды является очень важным здесь. Только эта соборность, хотя она и пронизана исканием правды, не есть Церковь (да и не хочет ею быть). Для нас православных ясно, что духовное возрождение, религиозное вдохновение питаются Церковью, ее таинствами, ее благодатью.

12. Если задача воспитания есть духовное "устроение", то и основные средства воспитания должны иметь отношение к духовной стороне в детях. И школа, и внешкольное, и дошкольное, и семейное воспитание - все это "инструментально", т. е. все осмысливается через восхождение - в развитии тела, социальности, интеллекта, моральной, эстетической, религиозней сферы - к духовному началу. Этим мы подходим вплотную к конкретным проблемам педагогики,- но прежде чем мы ими займемся, нам необходимо формулировать общие принципы воспитания, как они определяются предыдущим изложением, как они освещаются для нас светом Православия.

**Примечания**

1.Педагогическое значение этого особенно подчеркивал Н. И. Пирогов.. [^](file:///D:\София%20СФО\Библиотека\chto-vos.htm#1a)

2.См. О старчестве работы прот.С.Четверикова [^](file:///D:\София%20СФО\Библиотека\chto-vos.htm#2a)

3.Самую резкую форму педагогического сенсуализма мы находим в той системе религиозного воспитания, которую развивает в последнее время Монтессори. [^](file:///D:\София%20СФО\Библиотека\chto-vos.htm#3a)

4.Это замечательное учение Канта раскрыто в его "Критике чистого разума" (в отд. "Трансцендентальная диалектика"). [^](file:///D:\София%20СФО\Библиотека\chto-vos.htm#4a)

5.См. мой очерк "Автономия и Теономия" (Путь № 3). [^](file:///D:\София%20СФО\Библиотека\chto-vos.htm#5a)

6.Для педагогических проблем пытался положить в основу духовного созревания идеи автономной морали проф. Гессен. См. его "Основы педагогики". (См. мою оценку в очерке "Русская педагогика в XX в."). [^](file:///D:\София%20СФО\Библиотека\chto-vos.htm#6a)

7.Б. П. Высшеславцев. "Этика преображенного эроса". [^](file:///D:\София%20СФО\Библиотека\chto-vos.htm#7a)

8.См. мой очерк "О педагогич. интеллектуализме" (Рус. Школа за рубежом, № 4) [^](file:///D:\София%20СФО\Библиотека\chto-vos.htm#8a)

9.Большим признанием пользуется сейчас книга Юнга "Психологические типы". Хотя эта книга, посвященная этой теме, сама по себе очень интересна и ценна, но сводить к "интровертированным" и "экстравертированным" типам основное различие типов никак, конечно, невозможно. [^](file:///D:\София%20СФО\Библиотека\chto-vos.htm#9a)

10.См. мой этюд "Проблемы красоты в миросозерцании Достоевского" (Путь № 37). [^](file:///D:\София%20СФО\Библиотека\chto-vos.htm#10a)

11.См. книгу W. A. Visser THooft. "The background of the social Gospel in America" (1928). Chapt V. [^](file:///D:\София%20СФО\Библиотека\chto-vos.htm#11a)

12.См. об этом, напр., Джеймс. "Многообразие религиозного опыта". [^](file:///D:\София%20СФО\Библиотека\chto-vos.htm#12a)

13.См. книгу Rufus Jones. "New studies in mystical Religion" (1928); см. главу "Mysticism and religions Education". [^](file:///D:\София%20СФО\Библиотека\chto-vos.htm#13a)

**Одноименная глава книги:  
ПРОБЛЕМЫ ВОСПИТАНИЯ В СВЕТЕ  
ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ  
М.: Свято-Владимирское братство, 1993**