

Священник Евгений Шестун

ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА

Исторические психолого-педагогические очерки

Самара, 1998

*По благословению Высокопреосвященнейшего Сергия,
архиепископа Самарского и Сызранского
ББК 74.03(2) Ш51*

Ш 51

Священник Евгений Шестун. ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА. -

Самара: ЗАО "Самарский информационный концерн", 1998. - 576 с. ISBN 5-8011-0004-0

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

протоиерей Валентин Асмус;

доктор психологических наук, профессор В. В. Рубцов;

Н.К. Гаврюшин

Научный редактор А.Д. Червяков

Исторические психолого-педагогические очерки "Православная педагогика" кандидата педагогических наук священника Евгения Шестуна являются оригинальным психолого-педагогическим исследованием основ православной педагогики - исторического фундамента традиционной российской школы. В книге показано, что обращение к духовно-нравственным традициям отечественного образования наиболее перспективно для восстановления традиций, уклада жизни и форм национального опыта. Автор рассматривает историко-педагогические и историко-церковные основы православной педагогики, ее общие и теоретические проблемы. Особое внимание уделяется процессу духовного становления человека в разные годы его жизни, воспитанию детей в православной семье.

"Православная педагогика" будет полезна исследователям, работающим в области педагогики и психологии, священнослужителям, учителям, студентам духовных и светских учебных заведений, родителям, а также всем благочестивым читателям, интересующимся данной проблемой.

ISBN 5-8011-0004-0

© Священник Евгений Шестун

© Макет и художественное оформление -000 "Православная Самара", 1998

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	6
------------------	---

ВВЕДЕНИЕ

Человек и духовный мир	10
Предмет и основные понятия православной педагогики	16
<i>Определение православной педагогики</i>	<i>16</i>
<i>Предмет православной педагогики.....</i>	<i>28</i>
<i>Основные понятия православной педагогики</i>	<i>29</i>

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Воспитание в свете Божественного откровения	39
<i>Ветхозаветное учение о воспитании.....</i>	<i>39</i>
<i>Христианство и воспитание.....</i>	<i>46</i>
Христианская педагогика в творениях святых отцов и учителей Церкви	51
<i>Учение мужей апостольских и их ближайших преемников о воспитании.....</i>	<i>51</i>
<i>Учение отцов и учителей Церкви III века о воспитании.....</i>	<i>71</i>
<i>Учение о воспитании в творениях святых отцов IV века.....</i>	<i>89</i>
Педагогические воззрения отцов и учителей Русской Церкви	117
<i>Роль русских святых в духовной жизни общества.....</i>	<i>117</i>
<i>Святитель Филарет, митрополит Московский.....</i>	<i>118</i>
<i>Епископ Феофан, Вышенский Затворник.....</i>	<i>129</i>
<i>Святой праведный Иоанн Кронштадтский</i>	<i>142</i>
<i>Дидактика архиепископа Фаддея (Успенского)</i>	<i>151</i>
Русская религиозная философия о характере просвещения России и Европы	179
<i>Зарождение идеи "чистой философии и религиозное сознание</i>	<i>179</i>
<i>Эллинское язычество и византийское православие</i>	<i>186</i>
<i>Свет естественного разума и христианское обновление ума</i>	<i>203</i>
<i>Молчание русской философии.....</i>	<i>206</i>
<i>Григорий Саввич Сковорода (1722-1794)</i>	<i>213</i>
<i>Философские дискуссии в России в первой половине XIX века</i>	<i>225</i>
<i>Иван Васильевич Киреевский (1806-1856).....</i>	<i>239</i>
<i>Обзор основных работ И.В. Киреевского.....</i>	<i>245</i>
<i>Алексей Степанович Хомяков (1804-1860)</i>	<i>276</i>
<i>Учение А. С. Хомякова о Церкви.....</i>	<i>285</i>
<i>Гносеологические воззрения А. С. Хомякова и его взгляды на общественное воспитание в России</i>	<i>290</i>
<i>Самобытность традиции в русской философии</i>	<i>297</i>
Возрождение традиционной русской педагогики в трудах деятелей народной школы	300
<i>Николай Иванович Ильминский</i>	<i>300</i>
<i>Сергей Александрович Рачинский.....</i>	<i>317</i>
<i>Константин Петрович Победоносцев.....</i>	<i>334</i>
Общий исторический обзор основных педагогических течений	352
<i>"Просвещенство" как постепенный отрыв от христианства (анализ В. В. Зеньковским основных педагогических течений.....</i>	<i>352</i>
<i>Антихристианская суть Вальдорфской педагогики.</i>	<i>376</i>

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Воспитание как восхождение к свободе	386
<i>История поиска педагогического идеала и практической постановки цели православного воспитания</i>	386
<i>Проблема свободы и воспитания в свете православного педагогического мышления</i>	392
<i>Свобода как условие и результат нравственного самоопределения</i>	394
Понятие "личность" в психологии и православной педагогике	399
<i>Проблема личности в психологии</i>	399
<i>Православное понимание личности</i>	404

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Воспитание и развитие	414
<i>Особенности детского возраста</i>	414
<i>Воспитание как создание условий для рождения духовной жизни</i>	423
<i>"Живая тайна воспитания" в работах И.А. Ильина</i>	427
Особенности развития и духовного становления человека в разные периоды его жизни	433
<i>Первый год жизни ребенка</i>	433
<i>Детство</i>	445
<i>Отрочество</i>	451
<i>Юношество</i>	456
<i>О плодах доброго воспитания</i>	462
Православная семья	465
<i>Духовные основы православной семьи</i>	465
<i>Иерархическое устройство семьи</i>	468
<i>Основы христианского воспитания детей в семье</i>	478

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

Православное и светское образование	493
<i>Соотношение светского и православного в образовании</i>	493
<i>Православное отношение к светскому образованию</i>	497
<i>Современные проблемы православного образования</i>	500
Школа и ее развитие в свете истории становления западного мира	514
Школа как традиция в свете истории Российского государства	524
Учитель	539
<i>Призвание учителя</i>	539
<i>Личность учителя</i>	542
<i>Нравственные качества учителя</i>	545
Принципы православной педагогики	558
<i>Заключение</i>	563
Краткая библиография по темам	564

ПРЕДИСЛОВИЕ

В настоящее время отечественная педагогика развивается в основном в трех направлениях.

Первое направление стремится к модернизации педагогических технологий, ориентированных на формирование у школьников знаний, умений и навыков. При этом сохраняется сложившаяся в советской школе методологическая основа деятельности, а основные усилия направляются на ее "косметическую" корректировку в соответствии с требованиями времени.

Второе направление характеризуется введением личностно ориентированных образовательных технологий. Этот безусловно прогрессивный опыт связан с введением в школу зарубежных образовательных технологий, а их использование в нашей школе порождает зачастую много проблем, поскольку заимствованные модели подменяют традиционные, исторически сложившиеся формы обучения и воспитания.

Третье направление предполагает обращение к духовно-нравственным традициям отечественного образования и воспитания, несправедливо забытым на многие десятилетия. Как показывает педагогическая практика, это направление наиболее перспективно, поскольку связано с восстановлением традиций, уклада жизни и форм национального опыта.

Заметим, что наследие традиционной российской педагогики ни в годы секуляризованного по содержанию российского образования (конец XIX - начало XX вв.), ни в годы воинствующего атеизма (советская школа) не получило своего теоретического осмысления в контексте исторического развития российской педагогики. Это объясняется тем, что фундаментом традиционной российской школы и традиционной российской педагогики всегда было православие.

Исторически сложившаяся закономерность рассмотрения всех проблем образования и воспитания с православной точки зрения ориентировала российскую педагогику на развитие отечественных духовно-нравственных традиций, на выявление в первую очередь духовного смысла жизненных явлений. Российская традиционная педагогика по сути своей была православной и не имела необходимости в особом обозначении этой принадлежности. Многообразие направлений, существующих в современной отечественной педагогике, требует большей определенности как в методологическом, так и содержательном плане. Это и вызвало необходимость обозначить традиционную российскую педагогику как православную.

Слово "педагогика" переводится с греческого как "детоводительство", совместный путь ученика и его наставника. Православным педагогом мы будем называть тех людей, кому Бог доверил живую душу с целью ее сохранения, развития ее сил и исполнения смысла жизни, приведения ее к Богу. В первую очередь это пастыри Православной Церкви и, конечно же, родители и учителя, понимающие высоту и ответственность своего служения.

Мы назвали пастыря Православной Церкви еще и педагогом потому, что православная педагогика является частью того "душепопечения", которое составляет сущность Церкви. Поэтому невозможно отрывать православную педагогику от жизни и влияния Церкви.

После долгих лет молчания Русская Православная Церковь обрела возможность открытого богословского исповедания и в области педагогической. Основное содержание данной книги составляет историко-педагогическое и историко-церковное рассмотрение основ православной педагогики.

Православное духовно-нравственное обоснование педагогики адресовано учителям и студентам духовных и светских учебных заведений, изучающим педагогику, исследователям, работающим в области педагогики и психологии, родителям и всем благочестивым читателям, которых интересуют проблемы педагогики и психологии. В существующих курсах педагогики не освещается процесс духовного становления человека и его взаимосвязь с психофизическим развитием, но без осмысления этой связи невозможно правильно построить учебно-воспитательный процесс. В православии проблема спасения, проблема вечной жизни осознается в рамках земной жизни, и потому в воспитании должны быть правильно сочетаемы две задачи: воспитание для вечной и земной жизни.

Светская педагогика ориентирована только на решение задач земной жизни, а вечное, духовное начало в человеке она не принимает во внимание.

Православная педагогика констатирует, что для педагогической работы иерархически важнее подготовка к вечной жизни, и подчеркивает, что подготовка к земной жизни должна происходить в процессе духовно-нравственного становления личности. Другими словами, в рамках православной педагогики можно говорить о двух уровнях педагогической деятельности.

На первом уровне рассмотрения педагогических проблем приоритетными являются проблемы духовно-нравственного становления личности, обеспечение душеспасительной атмосферы, в которой происходит правильное и свободное психофизическое развитие.

На втором уровне основными проблемами являются психофизическое развитие и процесс социализации.

Такое деление на уровни возможно только в теоретическом плане. На деле жизнь человека во всех ее проявлениях есть и результат, и следствие, и одновременно средство духовно-нравственного становления.

Возвращение к духовно-нравственным традициям отечественного образования и воспитания приводит нас к восстановлению утраченной полноты в сфере педагогики. Теоретическое осмысление и практический опыт духовно-нравственного становления бережно хранились Православной Церковью в Священном Писании, творениях святых отцов и учителей Церкви, работах православных педагогов. Развивался этот опыт в трудах православных богословов и мыслителей религиозной философии, в процессе обучения и воспитания в духовных школах, в теоретических работах и практической деятельности подвижников благочестия, видевших в педагогической деятельности свое служение. Прошедшие десятилетия нельзя считать потерянными ни в теоретическом плане, ни в практическом, поскольку светская педагогика и психология привнесли в дело воспитания много полезного.

В первой части книги рассматриваются историко-педагогические и историко-церковные основы православной педагогики.

Во второй части освещаются общие, теоретические проблемы православной педагогики.

В третьей части особое внимание уделяется процессу духовного становления человека в разные годы его жизни и воспитанию ребенка в православной семье. Четвертая часть посвящена проблемам образования.

ВВЕДЕНИЕ

ЧЕЛОВЕК И ДУХОВНЫЙ МИР

Вхождение современного человека в духовный мир

В современном мире сосуществует большое количество разнообразных вероисповеданий и религиозных учений. Духовно неопытный человек, будучи не в силах разобраться в их истинности и ложности, защищается от них, и такая защитная реакция может привести к атеизму, который является не столько отрицанием бытия Божия и реальности духовного мира, сколько попыткой устраниться от проблемы выбора. Однако отрицание и попытка игнорирования духовных реалий не защищают человека от воздействия на него духовного мира. "Всюду, где человек пытается замкнуться от трансцендентной реальности, жить только в себе и из себя самого, силою своего субъективного произвола, - писал философ С.Л. Франк, - он именно в силу этого гибнет, становясь рабом и игрушкой трансцендентных сил - именно темных, губительных сил. И притом именно в этом положении, в опыте рабства, подчиненности чуждым силам, с особенной болезненностью и жуткостью узнается чистая трансцендентность - сверхчеловечность и бесчеловечность - этих сил. Ибо именно тогда, когда трансцендентная сила как бы насильно врывается в замыкающийся от нее и мнимо замкнутый внутренний мир чистой субъективности, она врывается как чуждая, враждебная, поработщающая нас, чисто трансцендентная нам сила, которая лишена успокоительного, утешительного момента ее имманентности мне самому, ее интимного сродства со мной и принадлежности глубочайшему средоточию моего личного бытия" (4.405).

Другая реакция на обилие существующих конфессий связана с признанием реальности духовного мира и стремлением расширить рамки своего осознанного бытия за пределы видимого материального мира. Условно ее можно назвать "практическим идеализмом", поскольку отсутствие знаний о духовном мире, и тем более отсутствие духовного опыта у большинства наших современников делают их беззащитными перед разрушительными демоническими силами, которые, часто маскируясь под светлые ангельские образы, приносят непоправимый вред психическому и душевному здоровью человека.

Все попытки как теоретического, так и практического освоения духовного мира можно систематизировать в две группы: религиозный и псевдорелигиозный путь вхождения в духовный мир.

Религия и её основные признаки

Слово "религия" имеет два основных значения - благоговение и соединение. Таким образом, религия понимается как таинственный духовный союз, живое, благоговейное единение человека с Богом. Профессор А.И.Осипов приводит признаки, без которых (или хотя бы без одного из них) религия теряет самое себя, вырождаясь в шаманство, оккультизм, сатанизм и так далее.

Первым и главным признаком является исповедание личного, духовного Начала - Бога, являющегося источником (причиной) бытия всего существующего, в том числе и человека. По христианскому учению, Бог Триипостасен, Он *есть Любовь* (1Ин. 4, 8), и "мы Им живем и движемся и существуем" (Деян. 17, 28). Бог есть конечная цель духовных устремлений человека. Этим признанием религия принципиально отличается от тех мировоззрений, в которых высший идеал реально не существует, а является не более как теоретической моделью, продуктом разума, его надежд и мечтаний.

Важнейшим элементом, присущим религии, является убеждение в том, что человек способен к духовному единению с Богом. Это единение осуществляется через веру, под которой подразумевается не просто убежденность в существовании Бога, но особый характер всей жизни верующего, соответствующий догматам и заповедям данной религии.

Указанный элемент неотделим в религии от ее учения о том, что человек принципиально отличается от всех других творений, что он есть существо не просто биологическое, но, в первую очередь, духовное и обладает не только телом, но и душой - носителем личности, ее ума, сердца (органа чувств), воли. Отсюда проистекает в религии учение о загробном существовании человека. В христианском Откровении находим даже существенно большее - учение о всеобщем телесном воскресении и вечной жизни, придающее земной человеческой жизни полноценный смысл. Именно в решении вопроса о конечной цели и смысле жизни с наибольшей очевидностью обнаруживается в человеке его духовная ориентация: избрать ли веру в Бога и вечную жизнь, веру в правду, добро и Истину,

хотя бы их нигде не осталось на земле, с вытекающим отсюда законом нравственной ответственности за все свои деяния, или остановиться на вере в окончательный и абсолютный закон смерти, перед которой не только бессмысленны все идеалы и все противоборство между добром и злом, истиной и ложью, красотой и безобразием, но и бессмысленна сама жизнь. В любом случае знания, принуждающего его к выбору, человеку не дано. Выбором веры человек свидетельствует о том, к чему он свободно стремится и, следовательно, кто он есть и кем может стать.

Важным признаком религии, прямо вытекающим из предыдущих, является утверждение первичности для человека духовных и нравственных ценностей по сравнению с ценностями материальными.

Немаловажно отметить также, что религия - это не средство особой терапии от заболеваний физических, нервных, психических и так далее. Ее цель другая - сделать человека человеком, исцелив его от нравственных и духовных недугов (страстей), которые являются причинами всех бед человеческих, соединить его с Богом (обожить), ввести в жизнь вечную.

Необходимо указать и на наличие культа как совокупности всех богослужебно-обрядовых правил и предписаний, присущих религии. Богослужение Православной Церкви составляют молитвословия и священнодействия, которыми православные христиане выражают Богу свои чувства веры, надежды и любви и посредством которых они входят с Ним в таинственное общение и получают от Него благодатные силы для святой жизни.

Сформулировав основные признаки религии как мировоззрения, А. И. Осипов подчеркивает, что все они являются лишь той необходимой формой, в которой содержится действительная ценность религии. Она не только отвечает на вопрос о смысле жизни, но и являет этот смысл с поразительной силой в душе каждого, полноценно вступившего на религиозный путь жизни, что и выразил апостол Павел словами: "Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его" (1 Кор. 2, 9). Достигая единения с Богом, человек тем самым приобретает и ведение Истины, и созерцание ее нетленной Красоты, и познание сущности всех творений. Существо религии, таким образом, коренится в идее Богообщения. (2.10-13)

Церковь Христова – новый Ноев Ковчег

Теоретическое и практическое освоение духовного мира мы будем рассматривать только в рамках религиозной жизни. И не просто религиозной, а православной, церковной жизни. В Церкви происходит Богообщение, соединение человека с Богом. "Церковь, - говорит архимандрит Платон (Игумнов), - не только существующая историческая и культурная реальность. Это нечто большее. По сакраментальной сущности Церковь - это дело Божие, особый замысел Бога о мире, божественная реальность, которая придает жизни мира и высший смысл, и оправдание, и ценность.

По определению митрополита Филарета Московского, Царство Божие включает в себя три сферы бытия: Царство Природы, Царство Благодати и Царство Славы. Церковь Христова с ее учением, с ее благодатными таинствами и с ее сакраментальной духовной жизнью есть Царство Благодати. Это Царство уже наступило, и мы живем в нем. И сейчас все должно быть освящено Божественной благодатью, все должно получить свое оправдание и смысл, все должно быть приведено к Богу. Но Царство Благодати - это еще не будущее Царство Славы, которое должно явиться в своем эсхатологическом завершении. Все творение, все человечество находится между двумя онтологическими пределами - между творением и обожением. Творение - это начало, обожение - это конец. И, чтобы достичь этого конца, в поток человеческой истории включается Церковь. Творение завершено, и сейчас идет обожение мира.

Церковь Христова - это новый Ноев ковчег. Если в ветхозаветном ковчеге произошло спасение жизни твари и человека, то в Церкви Христовой, в этом новом Ноевом ковчеге, происходит их таинственное обожение: входит волк, а выходит агнец; влетает орел, а вылетает горлица" (1. 30-31).

Православие, по словам протоиерея С. Булгакова, есть Церковь Христова на земле. Церковь Христова - это жизнь со Христом и во Христе, движимая Духом Святым. На этом основании Церковь можно рассматривать как благодатную жизнь в Духе Святом, или, по встречающемуся иногда выражению, она есть Дух Святой, живущий в человеке (3. 211). Церковь есть Тело Христово, новая тварь, восстановленная Христом, Тело целостного Христа, объемлющего в Себе людей, членов Церкви, имеющая воскресшего Христа своим Главой.

Тайна Личности Господа Иисуса Христа заключается не только в Божественности, но и Богочеловечестве. Христианское благовестие свидетельствует не только о восхождении тварного

человека до высот Божественности, не только об обожествлении во Христе человеческой природы, но и о снисхождении Божества, Сына Божия, до падшего человека. Поэтому утверждение, что Иисус Христос есть совершенный Человек, что Он при Своем сущностном единстве с Богом Отцом и Богом Духом Святым не только принял человеческое тело, но и человеческую душу, человеческое сознание, человеческую волю, человеческие чувства, что Он в полном и истинном смысле стал, как один из нас, кроме греха, - есть основное положение христианской веры, как и утверждение, что Этот Человек есть Бог. Таким образом, Святая Церковь исповедует, что Христос, Сын Божий, есть Богочеловек. (З. 130)

Не всякому духу верьте...

Сегодня учителям, родителям, да и всем взрослым и юным нужно быть особенно осмотрительными, когда дело касается духовного мира. Надо помнить, что не каждый дух от Бога. "Возлюбленные! - восклицает Иоанн Богослов, - не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире... Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге" (1Ин. 4, 1-3, 15).

ПРЕДМЕТ И ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕДАГОГИКИ

Определение православной педагогики

Проблемы религиозного обоснования педагогики

Педагогика традиционно рассматривается как теория и практика воспитания и образования. В последние два столетия ее отличительную черту составляет поиск самобытных, оригинальных педагогических систем, построенных на основе философских предположений или на практических потребностях конкретного исторического времени. Проявляется в этом "конструировании" и потребность личной самореализации педагогов, их стремление создать нечто оригинальное. При этом в постановке воспитательных задач авторы подобных концепций совершенно свободны от общественных и государственных потребностей, а обращены исключительно к личности человека, перед которым раскрыто неограниченное количество жизненных путей. Это на самом деле так: путей и возможностей в жизни человека множество, но не все они ведут ко спасению.

В основе различных педагогических направлений лежит поиск источника духовно-нравственного роста личности. Этот источник нельзя определить на основе теоретических соображений, он определяется данной человеку свободой в признании или отвержении Бога. Желание обойтись без Бога, укрыться от Бога или уклониться от встречи с Ним проявляется в различных формах.

Наиболее приземленной формой, лишаящей педагогическое мышление вдохновения и низводящей его до уровня элементарной причинности, является натурализм. Натурализм осуществляет поиск движущих сил роста личности в природе, в том числе и в природе человека, абсолютизирует роль научного знания в педагогике, низводя все проявления духовной жизни к психологизму. Психологически решается и проблема личного бессмертия: "инобытие" индивида после смерти продолжается в других людях. "Если личность человека не сводится к представленности ее в телесном субъекте, а продолжается в других людях, то со смертью индивида личность "полностью" не умирает, - пишет, анализируя различные теории личности, А.В. Петровский. - Индивид как носитель личности уходит из жизни, но, персонализированный в других людях, он продолжается, порождая у них тяжелые переживания, объясняемые трагичностью разрыва между идеальной представленностью индивида и его материальным исчезновением. В словах "он живет в нас и после смерти" нет ни мистики, ни чистой метафоричности - это констатация факта разрушения целостной психологической структуры при сохранении одного из ее звеньев" (14. 235). В религиозном смысле этот подход приводит к пантеизму - обожествлению природы, замене Бога Его творением.

Вывести проблемы педагогики за рамки присущей натурализму причинности позволяет трансцендентализм, объясняющий причину возвышения личности над "самой собой" не только силами и возможностями природы, но и наличием высшего начала. В основе данного подхода лежит учение о верховном значении мира ценностей, но и трансцендентализм, не признавая за Богом единственного высшего начала и умалчивая о наличии демонических сил, лишает педагогику определенности в постановке целей и средств их достижения, а в религиозном плане уводит нас в опасный мир различных форм мистицизма и оккультизма. (7. 12-140)

Знакомство с существующими педагогическими системами рано или поздно приводит нас к признанию того, что есть религиозная и безрелигиозная педагогики. Это не означает их равноценности. Это признание факта.

Религиозное обоснование педагогики как проблема государственная

В 1992 году вступил в силу Закон Российской Федерации "Об образовании" который отозвался на духовно-исторические перемены в укладе жизни народа и государства статьей 2 о принципах государственной политики в области образования. В январе 1996 года был подписан новый Закон "Об образовании", в котором сформулированные прежде принципы государственной политики в области образования полностью сохранены. При этом два положения получили новую редакцию. К принципам государственной политики в первую очередь Закон относит: "Гуманистический характер образования, приоритет общечеловеческих ценностей, жизни и здоровья человека, свободного развития личности. Воспитание гражданственности, трудолюбия, уважения к правам и свободам человека, любви к окружающей природе, Родине, семье; единство федерального культурного и образовательного

пространства. Защита и развитие системой образования национальных культур, региональных культурных традиций и особенностей в условиях многонационального государства".

В сентябре 1997 года был подписан Закон "О свободе совести и о религиозных объединениях". В преамбуле Закона признается особая роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, и это признание углубляет и расширяет содержание образования, которое согласно пункту 2 статьи 14 Закона "Об образовании" ориентировано на интеграцию личности в национальную и мировую культуру. Особенно это относится к предметам историко-филологического цикла. В статье 5 говорится о праве на получение религиозного образования по своему выбору индивидуально или совместно с другими. По просьбе родителей или лиц, их заменяющих, и с согласия детей, обучающихся в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, администрация указанных учреждений по согласованию с соответствующим органом местного самоуправления предоставляет религиозной организации возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы. В Законе мы встречаем положения о свободе выбирать, иметь и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними, об ответственности за оскорбление религиозных чувств.

Законодатель сформулировал государственно-общественный заказ и критерий для управления образованием в новых условиях. В связи с этим исполнительная власть, включая органы управления, должна решить следующие задачи: 1) разработать нормативное и программно-методическое обеспечение деятельности системы образования в соответствии с Законом "О свободе совести и о религиозных объединениях", 2) совместно с организациями традиционных конфессий России, национально-культурными объединениями, учреждениями науки, культуры и искусства разработать новое содержание образования, обеспечивающего единство культурного и образовательного пространства с целью формирования духовно-нравственных основ развития ребенка и защиту системой образования национальной культуры, 3) разработать стратегию развития системы подготовки и переподготовки преподавателей, знающих отечественные историко-культурные традиции и реальные духовно-нравственные ценности, наследованные современными россиянами, 4) создать институт специалистов, способных курировать духовно-нравственное направление по вопросам свободы вероисповеданий, духовно-нравственного образования, и учебных курсов, связанных с изучением религии. (12. 44-45)

Следует сказать и о некоторой прямолинейности понимания пункта 1 статьи 4 Закона "О свободе совести и о религиозных объединениях", в котором записано: "Религиозные объединения отделены от государства". В обиходе это положение звучит как отделение Церкви от государства. Но если помнить, что Церковь - это народ Божий, верующие граждане России, то как можно их отделить от государства? Как можно отделить народ от его духовности, культуры, более чем тысячелетней истории, в которой особая роль принадлежит православию, что признает этот же самый Закон? Говорить следует об отделении церковных учреждений от государственных учреждений, что обеспечивает их независимость и свободу. Некорректное понимание этого положения Закона направлено не на укрепление государственности России, а на ее разрушение. Один из путей преодоления этой тенденции А.Д. Червяков видит в разработке реального, конкретно-исторического, духовно-нравственного содержания отечественного образования, что является задачей как государственной, так и научной (16. 65).

Религиозное обоснование педагогики как личная проблема педагога

В августе 1996 года был принят Закон "О высшем и послевузовском профессиональном образовании". В статье 8 в числе основных задач высшего учебного заведения значится сохранение и приумножение нравственных, культурных и научных ценностей общества. В статье 3 говорится о свободе педагогического работника высшего учебного заведения излагать учебный предмет по своему усмотрению, выбирать темы для научных исследований и проводить их своими методами, а также о свободе студента получать знания согласно своим склонностям и потребностям.

Закон ориентирует вузовскую науку на исследование духовно-нравственных традиций отечественного образования и изучение традиций, уклада жизни и форм национального опыта. Принятые Законы "Об образовании" и "О высшем и послевузовском профессиональном образовании" позволяют говорить об особом служении государственной системы образования, которое заключается в защите национальной духовности и культуры, а в их становлении и развитии особую роль всегда играло православие.

Образование рассматривается как механизм формирования духовно-нравственной культуры общества, что наглядно представлено в комплексной программе Центрального регионального отделения Российской академии образования "Образование как механизм формирования духовно-нравственной

культуры общества", утвержденной президентом РАО А. В. Петровским по решению президиума РАО от 15.06.94. Научным руководителем программы является действительный член РАО профессор В. В. Рубцов, координатором - А.Ю. Соловьев.

А.Ю. Соловьев считает, что необходимо придать духовно-нравственному образованию статус, аналогичный, например, экономическому, экологическому и правовому образованию, и поддерживать те образовательные учреждения, на базе которых разрабатываются эффективные формы интеграции культурного образовательного пространства (12.45).

Среди сформулированных в программе тем исследований названы: концепция русской национальной школы в Центральном регионе России; анализ основ педагогического образования, ориентированного на христианскую педагогику и психологию; воспроизводство российских исторических государственных традиций форм жизни; родоноведческие общеобразовательные программы (12. 46-47).

В рамках программы разрабатываются и читаются факультативные курсы для школ. К примеру, для учащихся 5 класса - "Духовно-нравственные традиции русского народа", составленный Л.А. Соколовой. Курс рассчитан на 64 часа и включает следующие темы: земля родная, русский дом, сельский приход, в семье и на миру, народная школа, Отечество, духовное наследие русской культуры.

Разработаны и вузовские курсы, способствующие принципиальному изменению подходов к содержанию образования, достижению качественно нового уровня в подготовке учителей. В концепции кафедры православной педагогики филологического факультета Тольяттинского филиала Самарского педагогического университета, открытой в рамках академической программы "Образование как механизм формирования духовно-нравственной культуры общества", говорится о трех блоках дисциплин, которые входят в учебный план вуза. Первый, психолого-педагогический блок включает учебные курсы истории православной педагогики и психологии как дополнительные к психолого-педагогическим дисциплинам, изучаемым в вузе. Новые учебные курсы позволяют ввести в образовательное пространство научное наследие забытых отечественных ученых (С.А. Рачинского, В.И. Несмелова, В. В. Зеньковского и других) и обращают будущих педагогов к содержанию традиционной русской педагогики, ориентированной на православные духовно-нравственные ценности.

Второй блок учебных курсов предполагает изучение русской литературы в контексте истории национальной духовной культуры. Определяющим здесь является православие, которое стояло у истоков письменной литературы русского народа. Курс "Древнерусская книжность", являясь дополнительным к курсу "Древнерусская литература", вводит в образовательное пространство новые литературные памятники, относящиеся к богослужебной практике. Курс "Традиции древнерусской духовной культуры в русской литературе XVIII-XX веков", продолжая "Древнерусскую книжность", помогает понять духовно-нравственное содержание известных произведений, имеющее свои исторические корни в жизни российского общества. В рамках этого блока читается курс "Иконология (изображение и слово)".

Третий блок учебных курсов предполагает изучение духовно-нравственных основ уклада жизни россиян. Курс составлен на основе работ Центра русской этнографии Института антропологии и этнологии РАН, в частности, трудов М.М. Громыко. В рамках этого блока читаются курсы "История Русской Православной Церкви", "Русский месяцеслов (Самарский край)". (13.4-13)

Анализируя различные образовательные модели, профессор В. В. Рубцов отмечает, что в последнее время потребностям общества и родителей в большей степени соответствуют такие, в которых, кроме информативно-знаниевого компонента, содержится воспитательный. Поэтому при обсуждении различных моделей принципиальными становятся те основания, на которых они зиждутся. В. В. Рубцов обращает внимание на то, что разработчиков учебных программ, имеющих в своей основе духовно-нравственный компонент, интересуют не просто знания, умения и навыки, а такие, которые обязательно предполагают духовно-нравственный аспект. А следовательно, эти программы непременно основываются на национальной и региональной традиции. В таком случае правомерно говорить не вообще о воспитании, а о воспитании, которое присуще именно этой традиции, не вообще об образовательной модели, а о модели, основанной на определенной традиции. И при этом уделять особое внимание не чтению вообще, а кругу чтения, не знанию о природе и истории вообще, а родоноведению.

Данный подход позволяет В.В. Рубцову сформулировать научные задачи, способствующие реализации данных образовательных моделей на практике. "Если мы, - пишет он, - пытаемся построить модель, которая бы учитывала духовно-нравственный компонент в содержании, то такое содержание нужно строить... Если мы говорим о новом содержании учебной работы, мы должны изменять соответственно и формы учебной работы. Изменение этих форм заключается прежде всего в том, что сам момент духовно-нравственной оценки включается во взаимодействие взрослых и детей, учащихся и

учащихся. Поэтому и в само содержание с необходимостью включаются такие формы работы, которые присущи нашей традиции, нашей культуре" (16. 14-15).

Ориентация на духовно-нравственные, историко-культурные традиции в образовании повышает значимость национально-регионального компонента, формирование содержания которого является особой научной проблемой.

В настоящее время в России сложилась трехчастная форма государственного образования, включающая в себя федеральный, национально-региональный и школьный компоненты. Каждый из компонентов связан с определенной социокультурной средой: государство, регион, округ (район). Соответственно и разработка их содержания ведется государством (федеральный образовательный стандарт), регионом (региональный образовательный стандарт), образовательным учреждением.

Государственный (федеральный стандарт) стал объектом пристального внимания федеральных учреждений, школьный компонент разрабатывается во многих школах, гимназиях, лицеях, где имеются преподаватели, способные к программно-методическому творчеству. А национально-региональный компонент отечественного образования, по замечанию А.Д. Червякова, не только не разрабатывается, но в отдельных случаях вообще изымается из образовательной среды (17.81).

При формировании национально-регионального содержания образования А.Д. Червяков рекомендует в первую очередь учитывать:

- духовно-нравственные и историко-культурные традиции региона как обеспечивающие его дальнейшее развитие (следует особо отметить, что речь идет о традициях, сформировавшихся в условиях исторического развития российской государственности, способствовавших и способствующих этому развитию);

- историко-национальные особенности уклада жизни населения региона как формы проявления его гражданского самосознания;

- реалии сегодняшнего состояния нравственной, хозяйственной и культурной жизни региона, задачи ее дальнейшего развития;

- федеральное (геополитическое) содержание жизни региона как части России (17. 81-82).

Названные научные задачи решаются в негосударственном среднем педагогическом образовательном учреждении - учебно-педагогическом комплексе "Московская городская учительская семинария - педагогический лицей", созданном в Москве, в приходе храма Богоявления.

Традиционно учительская семинария (образовательное педагогическое учреждение, получившее свое развитие как государственное в конце XIX - начале XX веков) обеспечивало национально-региональный компонент образования в начальных школах России. Разрабатывая содержание национально-регионального компонента государственного образования, необходимо разрабатывать и содержание социально-педагогической деятельности в регионе. Возрождение института учительских семинарий способствует решению этих задач.

Ректор учебно-педагогического комплекса "Московская городская учительская семинария - педагогический лицей" протоиерей Геннадий Нефедов, говоря о характере учебного педагогического комплекса, замечает, что он "определяется прежде всего тем, что воспитание будущих воспитателей мы начинаем в храме, продолжаем в аудиториях и заканчиваем рекомендациями благотворного для социальной среды поведения в семье и обществе. Как и в дореволюционных учительских семинариях Центральной России, являвшихся светскими образовательными учреждениями, в нашу семинарию принимаются лица православного вероисповедания, и их нравственное становление как будущих социальных педагогов совершается под влиянием благодатных средств Церкви и лучших традиций русской педагогики" (16. 19).

Религиозное обоснование педагогики как личная проблема педагога

Обращение современного педагога к обоснованию педагогики с религиозной точки зрения не является проблемой знания, теории или разума. Это выбор сердца, нередко затрудненный даже для лично религиозных педагогов. Чаще всего это связано с тем, что воспитатели принцип свободы считают выше всяких обоснований.

Признание абстрактной свободы и боязнь всякого "насилия над личностью" в конце XX столетия есть страх исторический, порожденный "воспоминанием" о тоталитаризме недавнего времени и схоластическом подходе в образовании, господствующем как в светских, так и в духовных школах, начиная со средних веков, и особенно проявившемся с конца прошлого - начала нашего века. Тоталитаризм не только поработал человека в его практической, профессиональной деятельности, но

пытался распространить свое господство на сознание человека, его волю и чувства. Схоластика, обращаясь не к сущности явлений жизни, а к форме, не помогала ориентироваться в духовном мире. Она служила методом безличной трансляции знаний, в том числе и знаний о духовном мире.

Обращение педагогов к Богу в современной России затрудняется почти двухсотлетней традицией поиска духовного опыта внецерковными методами, что привело к отторжению большей части интеллигенции от Церкви и явилось плодотворной почвой для оккультизма, магизма и различных сектантских проявлений. Об этом с болью писал еще в прошлом веке русский педагог К.Д. Ушинский в "Письмах о воспитании наследника русского престола": "Понижение религиозного уровня почти что служит у нас признаком возвышения образования, и образованное общество, его передовые люди сильно заподозревают всякое проявление религиозности или в невежестве, и это еще лучше, или в притворстве, или в сумасшествии. ...Мы, едва выходя из мрака невежества, бросаем грязью в своих великих людей, если они вздумают признаться, что верят Богу и считают необходимым исполнять Его заповеди и молиться Ему" (4.142-143).

Особенности православной педагогики

Наделение педагогики христианским смыслом, а точнее, освящение педагогической мысли и практики Светом Христовым, связано с пониманием, что христианство есть не только спасение человечества, но и некое откровение о человеке, о Церкви, которая есть тело Христово, но которая в то же время есть Богочеловеческий организм, то есть неслиянное и нераздельное сочетание Божественного и человеческого начала. Христианство, по словам В. В. Зеньковского, больше знает о человеке, больше верит в него, глубже понимает его, чем философия просвещения (7. 17).

Надо признать, что разделение, разбившее христианский мир, глубоко проявило себя в различном понимании отношения Церкви Христовой к миру и человеку. В различных христианских вероисповеданиях проблемы педагогики решаются неодинаково. Православная педагогика прежде всего онтологична.

Ответ на вопрос, что такое православная педагогика, становится возможным, если определены цель православного воспитания и образования, которая неотделима от цели жизни православного человека, и пути ее достижения. Мы должны ясно себе представлять, какую роль в достижении этой цели играет природа человека, что поддается воспитанию, а что создается лишь действием Божественной благодати.

Цель жизни православного человека состоит в его духовном единении с Богом через воцерковление своей жизни. Воцерковление есть одухотворение жизни, преображение жизни силой Святого Духа. "Печать Духа Святаго, - писал протоиерей Г. Флоровский, - не дается человеку по его усмотрению, она вовсе не дается человеку, пребывающему в своей одинокой субъективности. Она дана была единожды, на все века, апостольской церкви, собранной в святом единении любви и молитвы, в великий день Пятидесятницы" (6. 277).

В основе православной педагогики лежит понимание того, что вне Церкви, вне церковной жизни достичь основной цели воспитания и жизни не представляется возможным. Основная цель воспитания и образования достигается не властью Церкви над человеком, но образом жизни, проникнутой духом Церкви, духом православия. Церковная сторона жизни есть средство стяжания Святого Духа, метод познания Божественной Истины, и надо признать - единственный, проверенный, достоверный и, главное, безопасный для человека метод.

Воцерковленная жизнь человека не отменяет и не заменяет попечения о поддержке и развитии задатков ребенка. Естественное развитие ребенка обнимает все стороны человеческого бытия: тело, ум, чувство, волю и дух. Соответственно этому и воспитание должно вестись в нескольких направлениях, оно бывает физическое, умственное, эстетическое, духовно-нравственное и религиозное.

С осознанием цели православного воспитания становится возможным определить, что такое "православная педагогика". **Православная педагогика - воцерковленная педагогика и педагогика воцерковления. Воцерковить педагогику - это значит наполнить православным смыслом уже сложившийся научный и категориальный строй педагогики как теории, как науки. Педагогика воцерковления - педагогика преображения, направленная на прояснение Образа Божия в человеке, явление Его миру посредством духовно-нравственного совершенствования человека, в добродетели, в святости, в достижении даров Святого Духа.**

Предмет православной педагогики

Определение предмета православной педагогики

Реальное обращение человека к духовной жизни есть творчество и непрерывный процесс, в котором изначально согласованы бытие человеческое и бытие Божественное, две воли - человеческая и Божественная. Этот процесс преображения жизни человека начинается с внутреннего нравственного самоопределения, с момента осознания своего подлинного положения в мире, с сыновнего отношения к Богу, с желания следовать воле Божией, выполнять Его заповеди. Нравственное самоопределение человека порождает в нем стремление к духовной жизни, к духовному рождению. Душа, открывшаяся для вечной жизни, преображается Божественной Благодатью, духовно совершенствуется. Степень преображенности и уровень духовного совершенства зависят от совершаемого человеком аскетического подвига, без которого нет постоянного духовного развития как условия спасения и вечной жизни.

Рассматривая процесс становления человеческой личности через нравственное самоопределение к духовному рождению и духовному совершенствованию, требующему аскетического подвига, православная педагогика опирается на православное нравственное богословие, на учение Православной Церкви о зарождении и развитии духовной жизни человека, на аскетическое учение Православной Церкви. **Процесс обретения личностью спасительного, нравственно востребованного духовного опыта и является предметом православной педагогики.**

Церковь, семья и школа – основные сферы бытия человека

В практическом плане мы будем рассматривать три основные сферы человеческого бытия, имеющие определяющее значение для духовного становления человека, - Церковь, семью и школу. Эти сферы бытия взаимосвязаны. Дух Церкви пронизывает семейную жизнь православного человека и способствует его нравственному самоопределению. Школа, влияя на мировоззрение человека, может способствовать духовному совершенствованию личности, если дух школы есть дух истины и правды, а может быть источником конфликтов, как внутренних, так и внешних, если школа пытается неквалифицированно вторгаться в области духовного бытия. Это часто происходит из желания школы, кроме знаний и социально-культурного опыта, дать учащимся и опыт духовный. Следует напомнить, что не каждый духовный опыт является спасительным и необходимым для человека, так же, как не все знания и не весь социально-культурный опыт являются социально приемлемыми и полезными.

Основные понятия православной педагогики

Православная педагогика как часть христианского богословия

Излагая основные понятия педагогики в контексте христианских догматов, святоотеческого опыта и православного мирозерцания, мы рискуем быть не всеми понятыми. Это связано с тем, что слова, которыми выражаются понятия о мире Божественном, становятся понятны лишь тому, чья собственная жизнь согласуется с реальностью этого мира.

Православная педагогика как часть христианского богословия есть только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить, по мысли В.Н. Лосского, той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом, или обожение (1.10). Путь православной педагогики - это путь от мышления к созерцанию, от познания к опыту (1. 33-34).

Секуляризованная педагогика понимает жизнь человека как временный период, ограниченный рамками земной жизни, законченный и самоценный. Православная педагогика рассматривает бытие человека в категориях "вечности" и "бессмертия" и направляет воспитание на конкретную личность, которая связана ответственностью перед Богом не только за свою жизнь, но и за сохранение и развитие исторических и культурных традиций народа, частью которого она является, и судьба 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" (7. 132).

Декларируя духовную жизнь, секуляризованная педагогика имеет в виду лишь ее психологическое проявление, подменяет духовное душевным, старается избегать признания реальности духовного мира. Эта тенденция проявилась не только в педагогике и психологии, но и при рассмотрении культурно-исторических проблем. Для примера можно сказать, что самой малоизученной темой пушкиноведения была тема религиозного облика поэта и его религиозного сознания. По словам философа С.Л. Франка, "это есть тема величайшей важности не только для почитателей Пушкина: это есть в известном смысле

проблема русского национального самосознания" (9. 5). И только к столетию со дня гибели поэта этот пробел в пушкиноведении начал восполняться. Появились серьезные исследования в Харбине, Париже, Праге, Белграде, во многих других местах, где нашли себе приют авторы, эмигранты "первой волны". Тогда же профессор К. Зайцев, впоследствии архимандрит, в статье "Религиозная проблема Пушкина" пришел к выводу: "Духовным здоровьем дышит поэтическое творчество Пушкина. Назовите другого писателя, чтение которого доставило бы такую умиротворяющую и возвышенную радость, навевало бы такое душевное спокойствие" (9. 5). В России последних десятилетий официальная наука не ставила даже цели исследовать духовный мир Пушкина, этим занимались немногие одиночки без расчета на публикацию своих работ. Религиозное осознание многих психолого-педагогических и культурно-исторических проблем и ныне во многом остается табуированной темой, хотя официальных запретов на нее уже нет.

Православная педагогика признает реальность духовной основы человека и реальность духовного мира как мира духов, в том числе и духов демонических. Опыт православного воспитания показывает, что нельзя "организовать" духовную жизнь в человеке через развитие его психофизических функций. Нельзя прийти к духовному росту через развитие интеллекта, воли или чувств, хотя духовная жизнь и опосредуется этим развитием душевной периферии.

Понятия добра и зла в светской педагогике носят относительный характер. В православной педагогике они абсолютны: зло нельзя оправдать и нельзя его эстетизировать.

Воспитание как спасение

Еще в прошлом веке святитель Феофан Затворник Вышенский писал: "Почему соблюдается целесообразный порядок воспитания - причина этому или в неведении такого порядка, или в небрежении о нем. Воспитание, оставленное без внимания самому себе, по необходимости принимает направления превратные, ложные и вредные, сначала в домашнем быту, а потом во время обучения. Но и там, где воспитание совершается не без внимания и подчиняется известным правилам, оно оказывается нередко бесплодным и уклоняющимся от цели, по причине ложных идеалов и начал, на которых строится порядок его. Не то имеется в виду, не то поставляется главным, что должно; именно не Богоугождение, не спасение души, а совсем другое, - или усовершенствование сил только естественных, или приспособление к должностям, или годность к жизни в свете и проч. Но когда не чисто и ложно начало, по необходимости и утверждающееся на нем не может вести к добру" (8. 62).

Воспитание может быть правильно поставлено, когда оно понимается как спасение. Только в такой постановке воспитание обретает свой смысл как подготовка к жизни в вечности уже здесь, на земле. В основе православного мирозерцания коренится мысль о невозможности спасения вне Церкви. Воцерковление личности приводит к ее спасению - это и является основной педагогической проблемой.

Воспитание определяется как процесс воцерковления личности. Сразу оговоримся, что воцерковление мы понимаем шире религиозного воспитания. Воцерковиться - значит освятить светом веры весь круг понятий и практической жизни человека, положить в основу жизни не цель развития личности, а цель спасения человеческой души. Спасение не отрицает развития, но лишает его стихийной самооценности. Вне спасения развитие понимается как самореализация, которая, как правило, разжигает страсти и питает гордость человеческую. В рамках спасения развитие реализуется в формах служения и жертвенности.

Воцерковиться - научить не только жить по-христиански, но и мыслить по-христиански, то есть обращаться за руководством прежде всего к учению Церкви, а не к науке. Воцерковиться - это значит преодолеть разлад между мыслью и чувством, плотью и духом, знанием и верой; обрести полноту бытия в мире материальном и мире духовном; не исправлять и формировать, а освящать и преображать личность в Духе Истины и Любви.

Образование как восстановление образа Божия в человеке

В основе понятия "образование" лежит слово "образ". Священное Писание свидетельствует о сотворении человека Богом по образу и подобию Своему (Быт. 1, 26-27; 5, 1-2). В Библии не уточняется, в чем именно состоят

образ и подобие Божие в человеке. Святые отцы усматривали образ Божий преимущественно в духовной природе человека, в возможности преодолевать свою чувственную природу, возвышаться над законами материального мира, во власти человека над природой, в возможности достижения бессмертия, в разумности человека, в свободе, в совести, в творческих способностях, в способности человека ответить

на любовь Божию своею любовью к Нему и к Его творению, в чувстве ответственности человека за все творения. Образ Божий в людях хоть и затемняется после грехопадения, но все же сохраняется, оставляя возможным наше спасение.

Мы рассматриваем образование как восстановление целостности человека, предполагающее развитие всех его сил, всех его сторон, соблюдающее иерархический принцип в устройении человека. Иерархический принцип требует такого устройства человека, при котором образ Божий мог бы раскрыться во всей силе, во всей полноте.

В православной традиции речь идет в основном о духовном образовании - образовании Духом Святым. Бог открывает истинные знания человеку по мере подготовленности человека к получению этих знаний. Господь открывает Себя чистому, смиренному сердцу. Духовное образование - путь стяжания Духа Святого, путь покаяния, смирения, нравственного очищения в процессе постоянного диалога живой души с Богом живым. Это есть путь христианской мысли, которая, опираясь на Божественное Откровение, на Церковный разум, принимает, по словам В. В. Зеньковского, все, что родилось вне христианства, если это согласуется с началами христианства (10. 21-22).

Постепенный, часто не осознаваемый отрыв от Церкви привел к другому пониманию образования. В Законе Российской Федерации "Об образовании", принятом в январе 1996 года, говорится: "Под образованием в настоящем Законе понимается целенаправленный процесс воспитания и обучения в интересах человека, общества, государства, сопровождающийся констатацией достижения гражданином (обучающимся) установленных государством образовательных уровней (образовательных цензов)". Такое понимание образования пришло с Запада и связано с переносом в Россию традиций католических и протестантских духовных школ и учебных заведений. В основе этого вида образования лежит представление, что знания о Боге человек может взять сам, собственными силами, на основе своих способностей и развития. В контексте сказанного, "школьное" изучение богословия есть не что иное, как изучение истории общения Бога с людьми, а не сам процесс Богообщения.

"Школьное" богословие привело к пассивности образования, породило схоластический метод обучения. В словаре В. И. Даля схоластика определена как "философия внешности, школярное направление, сухое, тупое, безжизненное". Схоластика отличается витиеватым многословием, авторитарным духом, обращением не к сущности, а к форме. Это обращение, позволяя получить определенный набор знаний, в том числе и о духовном мире, совершенно не способствовало обретению живого духовного опыта.

Богословское образование обретает ценность, если оно является частью духовного образования, для чего оно и призвано быть. Только в этом случае оно приобретает значимость, смысл и завершенность. Речь не о приоритетах духовного и богословского образования, а о том, что без духовного образования богословие становится бессмысленным вследствие утери и сокрытия, а точнее, неоткрытия смыслов. В то же время без богословия духовное образование может проявиться в формах бесовской прелести, нездоровой мечтательности духа, мистического любопытства. "В самом духовном делании и в келейной молитве, и в литургической соборности, - писал Г. Флоровский, - всегда остается соблазн и опасность психологизма, соблазн принять и выдать душевное за духовное. Этот соблазн может обернуться обрядовым или каноническим формализмом, или ласкательной чувствительностью. Всегда это прелесть. И от такого прельщения ограждает только богословский искус, зоркость, четкость и смирение богословствующего ума. Бытом или каноном от прелести не загородиться" (6. 503).

С течением времени сформировались понятия "светское образование" и "духовное образование", которые стали друг Другу противопоставляться. Рассматривая историю этого противопоставления, А.Д. Червяков пишет о том, что понятие "светское образование" сложилось в России в XVII столетии в придворной среде, когда двор не только был ориентирован на европейские традиции, но и состоял в значительной своей части из выходцев из европейских стран, в основном протестантов. Однако и тогда понятие "светское" никогда не мыслилось как противоположное "духовному". Светское образование было иным по своей конфессиональной ориентации.

Духовное образование называлось так потому, что имело сословный характер - в духовных школах обучались в основном дети из духовного сословия, и выпускники становились, как правило, священнослужителями.

Искусственное, эклектическое и потому некорректное противопоставление этих двух понятий, получившее в нашей стране в XX столетии правовое оформление, ведет к разрушению духовно-нравственного и историко-культурного единства общества. Образование не может быть не духовным. (16. 64)

Если говорить о научном образовании, то оно нацелено на овладение системой развивающихся знаний о явлениях и законах внешнего мира или духовной деятельности людей (5. 403). Наука, как и философия, уже на протяжении нескольких веков претендует на полную независимость от Церкви, они не ищут ни основания, ни поддержки в религиозных верованиях.

Определенные достижения науки и техники, особенно в нашем веке, породили соблазнительное мнение о способностях нашего ума проникать во все тайны мироздания. Существуют два способа получения научных знаний: эмпирический, который опирается на опыт и эксперимент, и умозрительный (рационалистический) - основанный на прозрении ума. Все главные достижения науки и техники обязаны более всего опыту и эксперименту, хотя значение опыта и эксперимента было осознано в Европе только к концу XVI века. В. Килпатрик точно определил это время. По его мнению, с 1590 года начинается бурный прогресс, приведший человечество к расцвету современной цивилизации. Именно в этом году Галилео Галилей поднялся с грузами на Пизанскую башню и осуществил свой эксперимент, тем самым внося в человеческий опыт понятие *tested thought* - мысль, доказанную на опыте, опытно-экспериментальную мысль, экспериментальное мышление. Вопреки всему, что ранее считалось превосходством рассуждения и мысли над ощущением и материей, Галилей ввел принцип: мысль для того, чтобы быть принятой, должна быть доказана путем экспериментального наблюдения над вытекающими из нее следствиями. (II. 17)

Способ познания, опирающийся на рассуждение ума, исторически возник раньше. Умозрение, являясь мощным средством познания, в то же время отвергает все, что не укладывается в пределы нашего разума. Ум отвергает возможность чуда, так как во всяком чуде есть нечто необъяснимое для разума, и ставит под сомнение то, что Бог может быть выше законов природы и совершить то, что остается непостижимым для нас. Рационализм считает веру порождением слабости развития ума и объясняет ее недостатком знаний, увеличение которых позволит уменьшить объем непостижимого. Эмпиризм свободен от таких категорических заявлений и порой допускает даже наличие чуда при всем своем равнодушии к вере и Церкви.

Конфликт науки и религии как проблема обнаруживается в девятнадцатом веке. В восемнадцатом веке речь шла о противоречии между разумом и верой.

Если вернуться к православному пониманию науки и религии, то следует сказать, что религией мы исторически недавно стали именовать исповедание веры, а вкладываемый ныне в слово "наука" смысл гораздо точнее передается древнерусским "ведение" (отсюда "литературоведение", "языковедение", "краеведение" и так далее). Таким образом, в православном понимании отношение науки и религии предстает как связь ведения и исповедания, что снимает противопоставление части (каковой является наука-ведение) целому (религии-исповеданию). Очевидно, что ни "соединять" веру и знание, ни давать религии "научное обоснование" не имеет смысла. Не через науку-ведение получает обоснование религия-исповедание, но, напротив, через исповедание приходит к нам истинное знание. (15. 254)

Вопросы соотношения разума и веры, науки и религии разобраны в богословских работах (2. 61-75) и не являются для нас предметом специального рассмотрения. Нас больше занимает вопрос влияния научного образования на процесс воцерковления личности. С этой точки зрения научное познание мира не является Богопознанием, но есть познание Божественного творения. Изучение творения необходимо для понимания Божественного замысла, красоты и гармонии природы. Законы природы имеют духовную основу, и научное знание удерживает человека от нарушения Божественного промысла, заложенного в природе, то есть удерживает от святотатства и грехопадения в этой области бытия, от унижения в природе и через природу. Но не следует искать в природе источник духовного возрастания. Ни знания о природе, ни наука не могут быть источниками духовного роста. Попытка искать духовную радость и духовное возрастание не в Боге, а в плодах земных есть суть первородного греха и ведет к мистицизму, оккультизму, языческому отношению к миру. Человек возвышается в мире не за счет мира. В некотором смысле и религию можно определить как опытную науку, но не рассудочная вера и логические выводы (теоретическое богословие) дают познание истины Бога, а только личный духовный опыт, основанный на Евангелии и святоотеческих традициях. (2. 72)

Обучение как частный случай покаяния

Человеку от младенчества свойственно тянуться к небу. **Педагогическая поддержка врожденной потребности человека к познанию Истины и к Богообщению составляет суть обучения.** Если внутренние потребности человека с детства "заземляются", если учителя и родители в процессе общения передают детям чувство животной самодостаточности, лишая их хлеба небесного,

обучение прекращается и заменяется процессом социализации и профессионализации, что можно назвать не обучением, а приспособлением. В процессе приспособления не происходит изменение духовного опыта, а именно оно служит показателем, протекает процесс обучения или нет. Православный смысл такого изменения определяется словом "покаяние". Мы склонны рассматривать обучение как частный случай покаяния, когда человек осознает свое несовершенство, свое незнание, и не только осознает, но и стремится к преобразению себя. С этой точки зрения процесс обучения можно рассматривать как помощь кающемуся, стремящемуся к высотам святости человеку.

В основе православного подхода к обучению лежит понимание того, что знания не берутся, а обретаются в процессе обучения, когда процесс обучения направлен на готовность человека осознать, понять и вместить Богом данные знания, когда эрудиция дополняется интуицией, живым опытом Богообщения. Образование сводится не к доказательству истины только силою разума, а к познанию истины как откровения, свидетельства и описания. "Христианское знание не есть дело разума испытующего, но веры благодатной и живой" (6. 275).

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ВОСПИТАНИЕ В СВЕТЕ БОЖЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНИЯ

Ветхозаветное учение о воспитании

Основные черты богоизбранного народа

Основными чертами богоизбранного народа являлись высота нравственных воззрений, признание человеческого достоинства и высоты человеческого назначения, глубина и искренность религиозного чувства и религиозного познания, насколько это познание сообщено Ветхозаветным Откровением до Рождества Христова. Вся жизнь, в том числе и воспитание, была пронизана религиозными началами и строилась по Божественным заповедям. Закон, данный Богом своему народу, определял весь его быт, и вне этого закона не могло быть других воспитательных требований. Как Бог воспитывал в законе свой избранный народ, так и отец воспитывал свое дитя, стараясь запечатлеть в его душе дарованный свыше закон, а вместе с ним безусловное повиновение, страх и полную преданность Богу. Ребенку постоянно напоминалось об этих обязанностях, а пример соблюдения закона он видел в собственной семье.

У евреев обязанность воспитания детей возлагалась на родителей. Дитя почиталось священным даром Божиим, благословением Господним. В Библии можно встретить множество примеров того, как родители горячо и неустанно просили у Бога детей и как они радовались детям, видя в них полноту Божественного благословения. Когда посредством Откровения от Господа стало известно, что от колена Иудина произойдет Спаситель, каждый отец семейства желал иметь своего потомка пред лицом этого Избавителя. Псалмопевец восклицает: "Блажен всякий боящийся Господа, ходящий путями Его! Ты будешь есть от трудов рук твоих; блажен ты, и благо тебе! Жена твоя, как плодовая лоза, в доме твоём; сыновья твои, как масличные ветви, вокруг трапезы твоей. Так благословится человек, боящийся Господа!" (Пс. 127, 1-4). Так вдохновенно псалмопевец выразил мысль о том, что дети являются наследниками родительских наклонностей. Господь творит милость Свою в тысячах родов, но не оставляет без наказания грехи отцов и наказывает детей за грехи отцов до третьего и четвертого рода (Исх. 34, 7).

Согласованность воспитания с Откровением

Воспитание в еврейском народе было строго согласовано с Божественным Откровением, где человек понимался как носитель "образа Божия" и одновременно "семени греха". Родители воспитывали ребенка в Боге и для Бога. Основной принцип воспитания формулировался так: "Начало премудрости - страх Господень" (Пс. 110,10). Воспитание должно было через изучение Божественного Откровения определить обязанности человека, чтобы он стремился быть святым, как свят Господь (Лев. II, 44). С другой стороны, в процессе воспитания необходимо было отсекал в детях те греховные наклонности, которые проявляются в человеке с ранних лет.

Воспитание у евреев было исключительно семейным. Семейные отношения уподоблялись отношению Бога к своему народу, поэтому от детей требовалось почтение к родителям. "Почитай отца твоего и мать твою, чтобы тебе было хорошо и чтобы продлились дни твои на земле" (Исх. 20, 12). Эта заповедь с раннего возраста запечатлевалась в душе ребенка. В его сознании родители занимали место, подобное тому, какое Бог занимает перед всем народом. Почтительность к родителям сливалась с благоговением и страхом перед Богом: "Глаз, насмехающийся над отцом и пренебрегающий покорностью к матери, выключит вороны дольные и сожрут птенцы орлиные!" (Прит. 30, 17). Произнесший хулу на отца или мать всенародно подвергался проклятию и осуждался на смертную казнь (Исх. 21, 17). Такая же участь постигала и того, кто осмеливался ударить отца или мать (Исх. 21, 15).

Почтение и страх детей перед родителями переносились и на отношения младших к старшим. С предписанием почитать родителей тесно связывалось другое предписание: "Пред лицом седого вставай и почитай лице старца" (Лев. 19,32).

Особенности обучения и семейного воспитания

Обучение по преимуществу состояло в усвоении Закона и в познании тех благодеяний, которые Иегова оказал своему народу и воспоминания о которых сохранились в истории. Первое попечение о детях было заботой матери. Сначала мать, а потом и отец проводили сознание и чувство ребенка по

ступеням Божественной истории. Вот перед ребенком непоколебимый в своем уповании на Господа Авраам, твердый и радующийся в испытаниях "отец верующих". За ним вставал смиренный в послушании к родителям Исаак, со спокойной преданностью воле Божией взирающий на собственную смерть и являющийся терпеливым в лишениях, в ожидании Его милости. За ним следовали ревнители святой жизни, чистой и твердой веры: Иаков, Иосиф, Моисей и многие другие, которых, по словам апостола Павла, весь мир не был достоин. Глубокое впечатление оставляли в душе детей черты детства Исаака, Иосифа, Моисея, Самуила, Давида, Маккавеев. Воспитание, обучение, образ жизни проходили под знаком одной идеи, овладевавшей всецело человеком: все - во славу Иеговы. Дорожил еврейский отрок своим правом с двенадцати лет посещать храм и участвовать в служении Господу вместе со всем народом.

Главным предметом отцовских попечений было возбуждение в сыне религиозного чувства и приучение его к религиозным обычаям и праздникам. На празднике кущей мальчики пели "Осанну", они принимали участие в отправлении пасхи и перед субботой должны были готовить яства. Их ежегодно брали в праздничное паломничество к скинии, а потом к Иерусалимскому храму, чтобы в их сердцах прочно и на всю жизнь остались воспоминания о том, как в этих праздничных караванах собирались во славу Иеговы все семейства, снова радостно встречались родные и друзья, сливаясь в один народ во имя своей общей святыни.

Ветхозаветное воспитание было одновременно и обучением, они взаимопроникали друг в друга. При этом воспитание обретало национально-исторический характер. В праздничных церемониях и процессиях узнавал молодой человек, что сотворил Бог для своего избранного народа от самого начала его существования и как прославил Он и наградил достойнейших его представителей. Воспитание не допускало ни роскоши, ни наслаждения. При умеренности во всем, особенно в пище, требовалась опрятность.

Общественных школ у евреев на протяжении долгого времени не существовало. Высшее образование, состоявшее из искусства писать, из пиитики, медицины, начатков философии и глубокого изучения Закона, сыновья знатнейших фамилий получали от священников или от особых домашних учителей, дети же пророков и священников - в особых школах. При Самуиле и благодаря ему школы находились во многих городах, например, в Раме, Вифлееме, Иерихоне, и достигли цветущего состояния. В них юноши, а нередко и взрослые, жили под присмотром учителей. Количество учеников иногда достигало несколько сот человек. Некоторые из них обучались за общественный счет. Главным и высшим предметом являлся Закон. В школе также изучались музыка и поэзия, которые имели у евреев особый, своеобразный характер, вытекающий из их религиозного мирозерцания. Все это имело целью приучить юношу к сосредоточенному размышлению над Писанием, к молитве и прославлению Бога, к религиозному настрою, к воздержанию и самообладанию.

Религиозные школы, бывшие обыкновенно частными, достигли особого расцвета в царствование Давида. Давид, написавший Боговдохновенные псалмы, сам пел их и сопровождал дивное пение игрой на арфе или псалтири. Он образовал в свое царствование четыре тысячи певцов из сословия левитов. Псалмопевец Давид, подавая пример глубокого покаяния и пламенной веры в Бога, в Его величие, милосердие, попечение, снисходительность и долготерпение, являлся учителем и совершеннейшим образцом для своего народа. Давид своей жизнью, хождением пред очами Божиими, показывал, что счастье и радость жизни зависят от состояния души человека, от его нравственной силы. Он напоминал, что жизнь есть непрестанная брань с грехом, в которой каждый должен остерегаться падения. (1. 261-262)

Воспитательное значение Синайского Законодательства

История человечества, в том числе и история еврейского народа, со времени Моисея вплоть до Рождества Христова представляют собой цепь величайших чудес и знамений, богоявлений и богооткровений, пророков и других посланников Божиих, действующих именем и силою Господа. Одним из важнейших средств воспитания людей был нравственный закон, данный Господом через Моисея и изложенный в десяти заповедях.

По своему происхождению законодательство, данное через Моисея на Синае, принадлежит к чрезвычайным явлениям в истории, когда Господь открывал Себя в непосредственном общении с человечеством через особо избранных для этого людей. Моисей об этом свидетельствует, говоря: "Вот, я научил вас постановлениям и законам, как повелел мне Господь, Бог мой, дабы вы так поступали в той земле, в которую вы вступаете..." (Втор. 4, 5). На Синае произошло торжественное

призвание целого народа быть носителем великих истин всемирно-исторического развития. "Вы будете, - говорил тогда Господь, - Моим уделом из всех народов; вы будете у Меня царством священников и народом святым" (Исх. 19, 5-6). Этому народу постановлялось вопреки господствующему греху хранить в себе семена здорового, праведного развития. В нем прежде всего должно было находить призвание и осуществление все святое, справедливое, человеческое. Вопреки грубым принципам языческого мира, состоящим в преобладании физических сил над духовными, здесь должно было первенствовать духовное начало. Безграничный эгоизм получал ограничение, признавая равноправность другого лица. Несправедливость должна была уступить место высшему закону Божественной правды, весь строй общественной и частной жизни получал такое направление, в котором лучше всего могли быть выражены основы законоположения. Они даны в Синайском законодательстве как выражение свободного союза между Богом и народом на условиях свободы. Но свое назначение призванный народ мог исполнить только принятием и исполнением закона, воплощением его добрых начал в своей жизни.

В соответствии с высокой целью завета Божия Синайское законодательство носит на себе ту степень высокого совершенства, которая вообще отличает дела Божий от дел человеческих. Заповеди Моисея характеризуются высоким нравственным достоинством, святостью и чистотой. Целью этих законов не было внешнее благосостояние призванного народа. Его жизнь подчинялась другой, высшей цели. Законы Моисеевы направлены главным образом на то, чтобы воспитать евреев как народ священный, как семя святое, для освящения всего человечества (Лев. 20, 26).

Весь смысл Моисеева закона состоял в воспитательном его значении. Во время получения Моисеем закона и заключения Богом завета с отдельным народом человечество находилось в состоянии поисков путей общественной жизни, обеспечивающей ему благополучное бытие и здоровое развитие. Господь в Синайском законодательстве указывает, что этот путь возможен при условии, если взаимоотношения человека с Богом будут иметь характер сыновства. Десять заповедей есть не что иное, как определенное и объективное изложение норм человеческой совести, данной Господом человеку при его создании.

Эти отношения требовали от человека веры и послушания. Библейская история после Синайского законодательства свидетельствует о процессе воспитания целого народа в духе веры и послушания. Конкретным объектом веры был Мессия, Избавитель, Спаситель, а средством воспитания - Закон. (4.113-116)

Решение практических и педагогических проблем в свете Синайского законодательства

С точки зрения педагогики, воспитание в духе Синайского законодательства порождало две основные практические проблемы, которые необходимо было решать: свобода и Закон, развитие и Закон. В этих рамках и рассматривалось влияние на становление человека его природы, воспитателя и Бога.

Понимая, что человек несет в себе образ Божий, ветхозаветная педагогика тем не менее не могла почерпнуть из Откровения почти ничего для религиозного богопознания и познания человека. Однако "сокровенный Бог" пророка Исаии (Ис. 45, 15), "Бог Израилев, Спаситель", видимым образом своей природы не обнаруживающий, не остается Богом неведомым. Он говорит и требует ответа, Он открывает Свое имя и зовет по имени тех, кого избирает: Авраама, Исаака, Иакова. Он входит в общение с человеческими личностями. Это верно как для иудеев до пришествия Христа, так и для верующего иудаиста наших дней. Приведем следующее свидетельство Мартина Бубера: "Великое деяние Израиля не в том, что он преподал единого истинного Бога, Того Единого, Который есть Начало и Конец всего, но в том, что Он показал, что можно действительно к Нему обращаться и говорить Ему "Ты", стоять пред Его Лицем... Израиль первый понял это, и, что неизмеримо больше, вся прожитая им жизнь была диалогом между человеком и Богом" (3.120).

Бог не отказывает в личном общении с Собой, ведет живой разговор с человеком и с целым народом. Он обращается к людям, и они Ему отвечают, что выражается в последовательности конкретных событий, которые развертываются как Священная История. Однако бездна Его природы остается запретной для всякого познания. Невозможность представить себе мир вне истории и запрет на познание Божественной сущности - две основные составляющие бытия ветхозаветного человека. Поэтому педагогическая задача в то время состояла лишь во внешнем согласовании воли Божией и воли человеческой. В союзе Бога с Ноем, Авраамом, Моисеем предписывался закон господства Божия над избранным Им Себе народом, дабы совершилось дело Искупления, подвластное только Богу.

Закон выявлял особое подчинение человека иному, не Божию господству. Есть "третья воля", которой и покорился своевольно первый Адам, соблазненный обещаниями псевдо-обожения. С этой извращенной волей, с этой силой, враждебной Богу, по ошибке Адама и проникло в жизнь человека господство греха и смерти. Закон Моисея указывал на бессилие человека перед законом "греха и смерти". Согласие с волей Божией стало проявляться тогда в исповедании греха, в осознании того, что одно только вмешательство Самого Бога может вывести людей из создавшегося положения, люди жили верой в сопутствующее Закону обетование - в то обещание, без которого Закон не мог бы быть выражением Божественной икономии и "детоводителем ко Христу" (Гал. 3, 24). (3. 187-188)

Христианство и воспитание

Соединение с Богом – главная задача человека

Неизреченное снисхождение Бога до последних пределов нашего человеческого падения, до самой смерти, снисхождение, открывающее людям путь восхождения - безграничные горизонты соединения твари с Божеством, - и есть самая сущность христианства. Искупительный подвиг Христа, а в более широком смысле - Воплощение Слова, связывается с конечной целью, поставленной перед тварью, а именно: соединение человека с Богом. Если это соединение осуществлено в Божественном Лице Сына -Бога, ставшего человеком, то нужно, чтобы оно осуществилось и в каждой человеческой личности и каждый из нас стал богом по Благодати, или "причастником Божеского естества", по выражению св. апостола Петра (2Пет. 1, 4).

Соединение с Богом - вот главное назначение для каждого человека. Спаситель мира Христос, открывший это назначение, сказал: "Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный" (Мф. 5,48). В этой истине христианства заключено признание и оправдание бесконечного достоинства каждой человеческой личности.

В новозаветном Откровении глубочайшим и совершеннейшим образом выражается внутренняя человеческая природа. Христианская педагогика, ставя задачу приблизить человека к Богу, пользуется при этом всем, что есть лучшего как в науке, так и в искусстве, как в природе, так и в жизни общества. Тем самым старается вызвать в телесно-духовном организме питомца полное пробуждение -всех сил и способностей так, чтобы мышление его направлялось к истине, воля - к свободе и благу, чувство - к любви при постоянном участии разума. Но прежде чем познать саму истину и в ней Бога, прежде чем стать совершенным и возвыситься к Богу, естественный человек должен осознать себя в своей греховности. Поэтому человеку необходимо было сначала аскетически отринуть чувственный мир и в порыве веры взлететь к небу, чтобы потом принести на землю все небесное, истинное, совершенное. (1. 264)

В своем стремлении развить и укрепить находящиеся в душе ребенка силы, освободить душу от страстей, раскрыть образ Божий в растущем человеке христианство не уходит от мира, но возвышается над миром. Жажда вечной жизни и порыв к преображению обычной жизни, порождаемые христианством, ставят перед педагогикой нелегкую задачу - воспитать ребенка в христианском духе для земной жизни и в то же время не остановить движения к вечной жизни. (2. 13)

Христианский идеал для воспитания

Иисус Христос, Бог и вместе совершеннейший человек, стоит во главе всего созданного Им нового христианского времени. Он даровал и вечный идеал для воспитания: каждый христианин должен, с учетом врожденных способностей, стараться уподобиться Христу, то есть победить в себе своекорыстную природу и образовать из себя свободную личность, стоящую в сознательных и разумных отношениях к Богу, людям и природе. Это требование Христос осуществил в своей жизни и утвердил примером как истинный Учитель и Воспитатель. Он открыл миру, что Бог есть Дух, которому и поклоняться необходимо духом и истиною, возвестил истину, что Бог живет в человеке по мере подчинения и согласования его воли с волею Бога. В учении и делах Совершеннейшего Учителя заключаются все вечные основы педагогики, которые нам следует, развивая, применять на практике.

Видя Свое назначение не в уничтожении закона, а в его совершенствовании, Христос укрепил брак - основание нравственной жизни и воспитания, одухотворив его. "Оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью" (Мф. 19, 5).

В отношении детей Он требует высокого уважения и признания их личного достоинства. "Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него. И обняв их,

возложил руки на них и благословил их" (Мк. 10, 15-16). И Он сказал: "Кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море" (Мк. 9, 42). Дети с их преданностью и покорностью, с их беспритязательной простотой, с их чистосердечием и любовью, с их откровенной прямоотой и восприимчивостью ко всему прекрасному и божественному являются в глазах Христа образцом высочайшего совершенства, какого может достигнуть взрослый человек только сознательно, тогда как дети обладают этим совершенством бессознательно. Поэтому Он взывает к Своим ученикам, чтобы они опять сделались, как дети, освободились от всякого тщеславия и честолюбия. На вопрос о том, кто будет из них больший в царстве Божиим, Он отвечает: "Кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном" (Мф. 18,4).

Родителям Христос проповедует о преданной любви в деле воспитания своих детей и указывает на отца, который даже блудного сына по его возвращении принимает радостно в свои объятия. Но в то же время, остерегая от такой любви к детям, которая ради них пренебрегает высшей целью, Он напоминает: "Кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня" (Мф. 10, 37).

Христос признает всю важность телесно-духовного воспитания детей, однако воспитание духа в Его глазах выше и важнее развития тела и приобретения земных сокровищ, ибо "какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?" (Мф. 16, 26). "Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут; Но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляет и где воры не подкапывают и не крадут; Ибо, где сокровища ваше, там будет и сердце ваше" (Мф. 6, 19-21). "Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все (земное) приложится вам" (Мф. 6, 33). "Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе" (Рим. 14,17).

На этих основаниях установил Христос вечно истинное понятие о воспитании. Воспитание человека, по духу Евангелия, есть его возвышение из низменности и чувственности к Божественному совершенству. (1. 267-268)

Апостол Павел сформулировал основы христианской антропологии. По его боговдохновенному учению, человек, живущий и движимый, и существующий Богом (Деян. 17, 26-28), стоит во главе творения. Сотворенный из земли и одушевленный духом Божиим, он обладает вечно живою душою. Жизнь духа существенно обнаруживается в мышлении, желании и чувствовании. Мышление направляется к познанию Бога и всех вещей, пробуждает чувство и определяет волю.

Созидавшееся на евангельских началах новое общество отличалось не столько внешними формами жизни, сколько более глубокими ее внутренними основами. Выражения "новый человек", "новое творение Божие", "добрая ветвь", "храм Духа Святого" и другие были точным определением многообразных сторон нового мира, восстановленного Иисусом Христом. Преображение родителей Святым Духом побуждало их скорее вести детей в наследие блаженства. Отсюда происходило настоятельное желание покрестить своих младенцев и ввести их в Церковь. Допустив крещение младенцев, Церковь совершила великий акт христианского воспитания. Дитя не только находилось под внешним попечением христиан, принявших на себя обязательство воспитать по-христиански малых сих, но на крещеных детях сверх того почивала благодать Святого Духа, совершавшая таинственное охранение младенческой души от зла и укреплявшая ее на началах правды, мира и радости во славу Божию.

Учение мужей апостольских и их ближайших преемников о воспитании

Понятие об отцах Церкви

Обращаясь к творениям великих учителей и отцов Церкви, мы обращаемся к свидетелям кафолической веры и хранителям вселенского предания. Понятие "святые отцы Церкви" неотделимо от понятия Церковного Предания. Предание - это не только и не столько восполнение Священного Писания, передаваемого в устной традиции из "уст в уста" и впоследствии записанного, но Предание есть жизнь и сохраняется только в живом воспроизведении и сопереживании. Если Писание и все то, что может быть выражено написанным или произнесенным словом, литургическими или иными символами, являются различными способами выражения Истины, то Священное Предание - единственный способ воспринимать Истину. Предание есть жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присутствии ей свете, а не в естественном свете человеческого разума. Тот, кто глубже укоренен в Церкви, кто глубже сознает единство всех в Телe Христовом, тот меньше связан своими индивидуальными ограничениями, и его личное сознание более раскрыто Истине. В этом смысле святые отцы есть отцы церковного сознания, они - голос Истины и Церкви, которым на соборах была выражена Истина в форме догмата не как "сверхсознательное" понуждение, но как совершенное сознание человеческой личности, несущей всю свою человеческую ответственность. Именно это позволяет судить в вопросах веры, а также с кафолическим дерзновением говорить: "Ибо угодно Святому Духу и нам" (Деян. 15, 28). (6. 137-138, 169-171)

Митрополит Московский Филарет говорит, что истинное и святое Предание - не только видимая и словесная передача учений, правил, постановлений, обрядов, но также и невидимое и действенное сообщение благодати и освящения (9.178).

Епископ Варнава (Беляев) указывает основания, которые позволяют пастырей и учителей Церкви, законных преемников святых апостолов, называть отцами Церкви:

1. Православная вера, исповеданная в письменных произведениях, которые одни только в состоянии приводить ко спасению не только современников (что может делать личный пример жизни или слово), но и отдаленных потомков;

2. Святая жизнь, сияющая непорочными добродетелями;

3. Дары Святого Духа как следствие двух предыдущих качеств;

4. Признание Церковью. Частные свидетельства даже самых уважаемых и авторитетных лиц не могут обеспечивать кому-либо наименование отца Церкви. (1. 156)

Дух Святой действует через людей во все времена, и Церковь "узнает" в людях "святых отцов" не по причине древности, а руководствуясь своей внутренней интуицией, на основании которой и формируется Предание. Основным и решающим условием в определении истинности учения того или иного отца Церкви является апостольская вера. Святым отцом почитается тот, кто в правильных понятиях толкует апостольскую веру. (8. 9)

Обращаясь к творениям святых отцов, мы не найдем в них изложения определенных теоретических проблем педагогики. Размышления, требования, пояснения и наставления о воспитании, которые мы можем встретить в их трудах, не представляют строгой определенной системы. Они состоят из отдельных требований и пояснений о сущности воспитания, одинаково необходимых для выполнения каждым христианином. Святые отцы свидетельствуют и показывают, как истины веры оживотворяют и преображают человеческий дух, как возрождается и обновляется в опыте веры человеческая мысль. Они раскрывают истины веры в целостное и творческое христианское мировоззрение. Отечественные творения являются для нас источником творческого вдохновения, примером христианского мужества и мудрости. Это есть школа христианской мысли, христианского любомудрия. (10.5)

Мужи апостольские

Мужи апостольские, а к ним относят неизвестного автора "Учения двенадцати апостолов" (Дидахэ), святого Варнаву, святого Климента Римского, святого Игнатия Богоносца, святого Поликарпа Смирнского и Ерму, по времени своей деятельности занимают место между апостолами - первыми

самовидцами и служителями Слова - и святыми отцами христианской Церкви. Они при жизни апостолов научились от них вере Христовой, с ними разделяли труды евангельской проповеди и были непосредственными преемниками их служения Церкви вплоть до второй половины второго века христианства.

Период мужей апостольских представлен немногими письменными произведениями-посланиями, составленными в назидание и поддержку как тем общинам, которым они были адресованы, так и всей Церкви для научения и ободрения. Эти творения в первые века христианства обладали таким авторитетом, что некоторые из них включались в библейские кодексы, но затем пришли в забвение, и только в последнее время им вновь уделяется большое внимание.

Мужи апостольские происходили не только из иудейства, но и из язычества. До христианства язычники управлялись разумом и опытом. В основе их семейной жизни и воспитания приоритеты отдавались пользе и удобствам отца, а затем и государства. Даже в жреческих государствах не выступала определенно воля Божия, которую нужно принять верою. Христианство противопоставило мудрости, опыту и обычаям язычества веру в Бога и в Его святую волю, возвещенную Единородным Сыном Божиим. Оно основывало свои наставления не на случайных мнениях людей, оспариваемых другими, не человеческой пользы искало, но неизменной и благой воли Господа. От имени Господа возвещалось, что человек грешен. Человек всегда чувствовал горькую и глубокую правду этого положения. И язычники сознавали греховность, но не находили средства избавления от нее. Христос благовествовал измученному грехом человечеству, что спасение возможно, и для этого понес крестную смерть воплотившийся Единородный Сын Божий. Человеку необходимо возродиться, и ему даны и указаны средства возрождения. Все возвещаемое Господом нужно принять верою и ввести в свой внутренний опыт, в себе ощутить спасительную истинность христианства. Во время постепенного духовного восхождения человек ощущает усиливающееся блаженство от искоренения в себе греха и единения с источником святости - Господом.

Первенствующие христиане направляют свои усилия, чтобы и дети усвоили веру в спасение и в близость Бога и склонились к спасительной жизни. Средствами воспитания являлись: наставления отца и матери дома, наставления епископов и пресвитеров в собраниях верующих, совершение Святых Таинств как всемогущих проявлений Святого Духа, упражнение детей в делах благочестия и в молитве. Кто из родителей пренебрегал этим священным и высоким делом, тому грозил суд Божий, близкий и грозный. Эта мысль выражена во многих местах творений апостольских мужей. (5. 283-284)

"Учение двенадцати апостолов", или Дидахэ

"Учение двенадцати апостолов", которое именуется также Дидахэ (учение) по первому слову греческого текста, занимает особое место в христианской письменности, по своему содержанию оно ближе всего стоит к книгам новозаветного канона. Это первохристианское творение впервые было опубликовано в Константинополе в 1883 году митрополитом Филофеем Вриеннием. Он обнаружил в 1873 году в библиотеке Иерусалимского (Свято-Гробского) подворья в Константинополе греческую рукопись, написанную в 1056 году и содержащую послание мужей апостольских и Дидахэ, датированное концом I или началом II века. Дидахэ было известно многим учителям Церкви. На него ссылался Климент Александрийский, святой Афанасий Великий в списке Богодухновенных книг указывал и "Учение двенадцати апостолов".

В главах с первой по шестую неизвестный автор напоминает о "двух путях": первый путь - это путь жизни, второй - путь смерти. Учение о "двух путях" было распространено в современной ему иудейской традиции и первоначальном христианстве. Изложение пути жизни включает в себя "евангельский отдел": текст, сходный с Нагорной проповедью Евангелия от Матфея, и Евангельские заповеди. В четвертой главе (стих 9-11) верным напоминает о домашних обязанностях и воспитании детей: "Не отнимай руки своей от сына своего или от дочери своей, но от юности учи страху Божию" (2. 25). По форме мы слышим в этих словах голос Ветхого Завета, но все содержание "Учения", пронизанное Евангельской проповедью, Новозаветными заповедями, духом любви и смирения, показывает образцы спасительной жизни, образцы поведения мудреца, идеал христианского совершенства. Вместе с этим показан путь греха, путь смерти, которого следует избегать.

Дидахэ, возводя заботу родителей о воспитании своих детей до Евангельской высоты и ответственности, регламентирует весь образ жизни раннехристианской общины, тем самым определяет содержание воспитания и образования, а также воспитательные средства для достижения христианского совершенства.

"Пастырь" Ерма

Книга "Пастырь" Ерма, которого ошибочно отождествляли с Ермою, упомянутым св. апостолом Павлом (Рим. 16, 14), написана в 40-х гг. I века. Книга получила такое название потому, что Ангел покаяния, от которого Ерм получал откровения, являлся ему в виде пастыря и сам говорил о себе: "Я - тот пастырь, которому ты поручен". Есть мнение, что этим названием выражается нравственное содержание книги, подобно тому, как некоторые послания апостолов называются пастырскими. Книгу можно разбить на три части: видения, заповеди и подобию, или притчи.

Ерм под видом строения башни на водах описывает созидание Церкви Божией в сердцах верующих. Строители приносили камни различной формы, одни из них полагались в здание как вполне готовые, другие обрабатывались, а иные совсем отбрасывались. В книге объясняется, что башня - это Церковь, она строится на водах крещения и сохраняется всемогущею силою Господа. Строители - святые Ангелы, камни, вполне годные для строения здания, - святые апостолы и их преемники, ходившие в учении Господа и непорочно служившие избранным. Это - пожившие в мире с ближними, свято исполнившие заповеди Господни. Это - пострадавшие за веру, новообращенные, любовь которых ведома Господу. Камни, брошенные недалеко от башни, - люди согрешившие, но имеющие возможность покаяния. Негодные для строительства, далеко отброшенные, с трещинами камни - люди, враждовавшие друг с другом, омрачившие свою веру пороками, привязанные к временным благам и не любящие Господа. (2. 204-211)

Далее прилагается наставление от имени матери-Церкви: "Послушайте меня, дети: я воспитала вас в простоте, невинности и целомудрии, по милосердию Господа, Который излил на вас правду, чтобы вы оправдались и очистились от всякого беззакония и неправды; а вы не хотите отстать от неправд ваших. Итак, теперь послушайте меня. Имейте мир между собою, надзирайте друг за другом, поддерживайте себя взаимно и не пользуйтесь одни творениями Божиими, но щедро раздавайте нуждающимся" (2. 212).

Мы находим в книге и наставления для родителей. Ерму вменяется в грех небрежность в воспитании своих детей. "Впрочем, не ради тебя собственно гневается на тебя Господь, - говорит Церковь, явившаяся Ерму в виде женщины в первом видении, - но за дом твой, который впал в нечестие против Господа и своих родителей. И ты, любя детей, не вразумлял своего семейства, но допустил их сильно развратиться. За это и гневается на тебя Господь... Ты только не колеблись, но благодушествуй и укрепляй свое семейство. Как кузнец, работая молотом, преодолевает дело, какое хочет; так и праведное слово, ежедневно внушаемое, победит всякое зло. Поэтому не переставай вразумлять детей своих: ибо Господь знает, что они покаются от всего сердца своего и будут написаны в книге жизни" (2. 200).

"Пастырь" открыто говорит родителям о том, что родительская любовь, не подкрепленная радением о детях, вменяется им в грех. Впервые на страницах книги воспитание детей рассматривается уже не в ветхозаветной традиции - как жизнь в законе Господнем, а как спасение через покаяние. Покаявшись от всего сердца, "дети будут написаны в книге жизни". Пока еще не явно, но мы слышим голос святых отцов всех последующих времен, возвещающий о главной мудрости духовной жизни: "Зри свои грехи". Этой мудрости и должны учить детей их родители.

Послание апостола Варнавы

Так называемое Послание апостола Варнавы на самом деле не принадлежит этому апостолу, сподвижнику апостола Павла. Неизвестный автор, который ни разу себя не называет, написал не послание, а настоящий богословский трактат, который датируется 20-30-ми годами II века.

В Послании автор сопоставляет Ветхий и Новый Заветы как прообраз и как преобразование, как пророчество и исполнение, как несовершенное - путь сумрачный и совершенное - путь света. Его наставления о ветхозаветном посте и жертвах одухотворяются сначала ветхозаветным уяснением условий богоугодности поста, жертв, праздников, всего обрядового в законе, а затем утверждаются словами Господа Иисуса Христа и его апостолов. "Итак, поелику мы не без разума, - читаем в Послании, - то должны понимать благую волю Отца нашего, ибо Он, желая взыскать нас, блуждающих, подобно иудеям, говорит нам, как мы должны приближаться к Нему. Он говорит нам: "Жертва Богу сердце сокрушенное, и сердца смиренного Он не презирает". Автор Послания советует: "...когда будешь поститься, - разрушь всякий союз неправды и раздери всякую несправедную запись; уничтожь стеснения насильственного торга, отпусти измученных на свободу... Раздробляй алчущим хлеб твой и

бедных без крова введи в дом твой; если видишь нагого, одень" (2.65).

Во второй части Послания рассматривается учение о двух путях: один - света, другой - тьмы. "Но велико различие между этими двумя путями, - читаем мы в Послании. - На одном поставлены светоносные ангелы Божий, на другом ангелы сатаны" (2. 88). Рассматривая путь света, автор требует от родителей: "Не умерщвляй младенца (в утробе) и по рождении не убивай его. Не отнимай руки своей от своего сына или своей дочери, но от юности учи их страху Господню" (2.89).

Давая наставления ко спасению, что является, по словам автора, главной целью его труда, он использует особый прием, суть которого в сопоставлении Ветхого и Нового Заветов, в переориентировании внимания с внешнего поведения и состояния человека на его внутреннее состояние, на духовное становление через определенный образ жизни. "Кто хочет достигнуть этим путем (путем света) определенного места, тот должен стремиться к нему посредством дел своих" (2.88).

Послания Климента Римского

Первое Послание св. Климента, епископа Римского, к коринфянам, написанное в середине 90-х годов, имело огромный авторитет. Так называемое второе Послание того же святого тем же адресатам на самом деле ему не принадлежит. Это составленная около 150 (или 170) года первая известная нам проповедь, произнесенная за богослужением.

История сохранила скудные и неопределенные сведения о св. Клименте. В них он представляется римлянином из царского рода, получившим отличное образование в науках. Проповедью апостола Петра обращенный в христианство, Климент стал его постоянным спутником. Существуют сведения и о том, что он был сотрудником апостола Павла. Св. Климента апостол Петр перед своей мученической смертью сделал своим преемником в звании епископа Римского.

Св. Климент между другими наставлениями дает совет о воспитании детей и об усовершенствовании родителей для успешного воздействия на воспитуемых. "Будем благоговеть перед Господом Иисусом Христом, Коего кровь предана за нас, - говорит он, - будем почитать предстоятелей наших, уважать пресвитеров, юношей воспитывать в страхе Божиим, жен своих направлять к добру, чтобы они отличались достолюбезным нравом целомудрия, показывали чистое свое расположение к кротости, скромность языка своего обнаруживали молчанием, любовь свою оказывали не по склонностям, но равную ко всем, свято боящимся Бога. Дети ваши пусть получают воспитание христианина; пусть научаются, как сильно пред Богом смирение, что значит пред Богом чистая любовь, как прекрасен и велик страх Божий и спасителен для всех, свято ходящих в нем с чистым умом. Ибо Он есть испытатель мыслей и желаний наших: Его дыхание в нас, и когда восхощет, возьмет Его" (2. 126). В другом месте мы читаем: "Итак, будучи уделом Святого, будем делать все относящееся к святости, убегая злословия, нечистых и порочных связей, пьянства, страсти к нововведениям, низких похотей, скверного прелюбодеяния и гнусной гордости" (2. 130).

Пытаясь вразумить коринфских христиан, в среде которых произошел раскол, св. Климент использовал воспитательное значение ветхозаветных святых, когда пред светом жизни ветхозаветного праведника ставится жизнь дитяти и взрослого.

Послания Игнатия Богоносца

О святом Игнатии Богоносце, епископе Антиохийском, известно, что он был родом сириец и скончался мученической смертью около 110 года. Евсевий в "Церковной истории" сообщает, что он был послан в Рим и отдан на растерзание диким зверям. Когда св. Игнатия везли из Антиохии в Рим на казнь, он написал семь посланий.

Название "Богоносец" дано ему, возможно, потому, что согласно сказанию он был тем самым ребенком, которого Спаситель поставил среди своих учеников, сказав: "...если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное" (Мф. 18, 2-3). Хронологически это вряд ли возможно, да и св. Иоанн Златоуст свидетельствует, что св. Игнатий не видел Господа во плоти.

Существуют различные мнения о наставниках св. Игнатия в вере: одни называют его учеником апостола Павла, другие - апостола Петра, иные - апостола Иоанна Богослова. Впрочем, это не является разногласием, Антиохия была поприщем проповеднических трудов обоих апостолов - Петра и Павла, а по их смерти и апостола Иоанна Богослова.

В своих посланиях св. Игнатий оставил образцы наставлений, в которых он стремился приблизить к бывшему языческому сознанию и строю жизни Учение Христа и построение жизни от

малой домашней Церкви до Церкви великой - епископии и до Церкви вселенской. "Любовь не позволяет мне молчать" (2.309). "Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я - пшеница Божия: пусть измельят меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым" (2.330). "Вера ваша влечет вас на высоту, а любовь служит путем, возводящим к Богу. Потому все вы спутники друг другу. Богоносцы и храмоноосцы, Христоносцы, святоносцы, во всем украшенные заповедями Иисуса Христа" (2.311). "Старайтесь чаще собираться для евхаристии и славословия Бога. Ибо, если вы часто собираетесь вместе, то низлагаются силы сатаны, и единомыслием вашей веры разрушаются гибельные его дела" (2.313). "Лучше молчать и быть, нежели говорить и не быть. Хорошее дело учить, если тот, кто учит, и творит. Поэтому один только Учитель, Который сказал и исполнилось; и то, что совершил Он в безмолвии, достойно Отца. Кто приобрел слово Иисусово, тот истинно может слышать и Его безмолвие, чтобы быть совершенным, дабы и словом действовать, и в молчании открываться" (2.313-314).

Все, что писал св. Игнатий, относится к домам: "Приветствую дома братьев моих, - читаем в послании к смирнянам, - с их женами и детьми" (2. 307). Обращаясь к домам, он вводит малую Церковь, а значит, и детей в Евхаристическое собрание как собрание всех. "Итак старайтесь иметь одну Евхаристию. Ибо одна Плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение Крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерами и диаконами, сослу жителями моими, дабы все, что делаете, делали вы о Боге" (2. 335).

Святой Поликарп Смирнский

О друге св. Игнатия св. Поликарпе, собравшем и издавшем его письма, древние источники сообщают, что он сидел у ног св. Иоанна Богослова и что сами апостолы назначили его епископом Смирнским. Пострадал он в 156 году. Сохранилось его послание к филиппийцам. Послание написано вскоре после мученической смерти св. Игнатия в связи с просьбой христиан города Филипп о присылке к ним посланий Игнатия к Поликарпу и к другим христианам, какие у него были. Исполняя их просьбу, епископ Смирнский преподает им ряд христианских наставлений, предостерегая от еретиков, излагает обязанности пресвитеров и диаконов, юношей и дев, супруг и вдовиц, убеждает избегать любостяжания, упражняться в молитве и посте, внушает терпение и любовь к врагам.

"Зная, - пишет св. Поликарп, - что мы "ничего не принесли в мир и ничего не вынесем из него", вооружимся оружием правды, и будем сперва учить самих себя поступать по заповеди Господней; а потом учите и жен ваших, чтобы они пребывали в данной им вере, любви и чистоте, чтобы любили мужей своих со всею искренностью и всех других, равно со всем целомудрием, и детей будем воспитывать в страхе Божиим... юноши должны быть непорочны во всем, преимущественно же заботиться о целомудрии и удерживать себя от всякого порока. Ибо хорошо отражать от себя мирские похоти потому, что всякая "похоть воюет против духа", и ни "блудники, ни сластолюбцы, ни мужеложники Царства Божия не наследуют", как и все делающие непотребства. Посему должно воздерживаться от всего этого и покоряться пресвитерам и диаконам, как Богу и Христу, а девам жить с непорочною и чистою совестью" (2. 361).

В послании обращается внимание на то, что учение -это не просто передача знания, а передача образа жизни. Учение есть свидетельство: "прежде чем учить, научись сам поступать по заповеди Господней". Борьба с грехом рассматривается не только как нравственная проблема, а в основном как проблема духовная, как духовная брань, в которой необходима благодатная помощь. Этим можно объяснить, что св. Поликарп не говорит о смирении перед родителями, что со времен Ветхого Завета являлось очевидной истиной, а требует покоряться пресвитерам, другими словами, жить по церковным правилам, или воцерковляться. Таким автор послания видит путь к целомудрию и непорочности.

Святой Иустин, философ и мученик

За мужами апостольскими в истории древней христианской литературы следуют писатели, известные под именем апологеты (защитники). Апологеты свидетельствовали о подлинности всех новозаветных книг Священного Писания. Обращаясь к языческому обществу, они разрушали несправедливые предубеждения против христиан, открыто оправдывали их, показывая безукоризненность христианской жизни, ее высоких правил и нравов. И вместе с тем апологеты пытались ученым образом раскрыть истину христианской веры и ее превосходство над всеми другими вероучениями. Апологии нередко принимали полемический характер, обличая ложь и нечестие

язычества, выставляя нелепость нехристианских понятий. Борьба велась не с духовною жизнью, которая, хотя и бессознательно, стремилась к христианству, а с той, которая отвернулась от христианства. Разговор шел не с теми, кто не знал истину, а с теми, кто отвергал ее. Педагогическая важность творений отцов-апологетов заключена в том, что они разработали отдельные приемы, которыми пользовались при отстаивании истины.

Св. Иустин - первый из отцов-апологетов, сочинения которого дошли до нас. Из "Церковной истории" Евсевия известно, что он родился в начале второго века в семье римского чиновника в Палестине. Получил классическое языческое образование. Изучал греческих философов, и в частности Платона, философия которого была последней подготовительной ступенью к принятию христианства. Обращение св. Иустина к христианству Евсевий описывает как результат его встречи на берегу моря со старцем. Кто был этот старец - неизвестно, но существует мнение, что св. Иустин беседовал со св. Поликарпом Смирнским. Молодой философ пытался доказать старцу, что согласно учению Платона возможно созерцать Бога "умными очами". На что старец спросил: "Всякой ли душе свойственны "умные очи"?" Обратив внимание на душу, он довел до сознания собеседника, что сами по себе человеческие души неспособны дойти до познания Бога, они могут только сознать, что есть Бог, что правда и благочестие угодны Ему. Для обыкновенного телесного зрения Бог невидим и непостижим. Не просвещенный Духом Святым далек от познания истинного Бога и созерцания Его. Наставления в истине можно найти у пророков, наставленных Духом Святым. Их свидетельство выше всех человеческих умозаключений.

Кроме беседы со старцем, расположившей Иустина в пользу Евангелия как совершеннейшего учения истины, христианство еще прежде произвело благотворное влияние на него нравственною силою, разрушив распространенные в то время предубеждения против последователей Христа. "Я сам, - говорит он во второй апологии, - когда еще наслаждался учением Платона, слышал, как на христиан клеветали, но видя, с каким бесстрашием они встречают смерть и все, почитаемое страшным, пришел к той мысли: невозможно, чтобы они были безнравственны и преданы чувственности" (3. 117). Эта твердость и мужество христиан в исповедании своей веры, эта безбоязненность и радость их среди мучений и смерти убедили Иустина в несправедливости обвинений христиан в безнравственности. Обратившись к чтению Священного Писания и приняв крещение, св. Иустин, озаренный Божией благодатью, нашел в учении Христовом полное насыщение уму и всему внутреннему существу. Все свои силы и способности он посвятил славе истинного Бога, устно и письменно доказывая все ничтожество человеческого умствования без Божественного откровения. Св. Иустин особенно интересен тем, что среди христианских богословов он был одним из первых представителей греко-римского общества, да еще и интеллектуалом, обратившимся в христианство.

Уяснение границы человеческого разума, определение меры его знания и указание на веру как на необходимое руководство для разума, понимание, что ограниченный человеческий разум сам по себе, без содействия Святого Духа, не озаренный светом веры, не может иметь правильного познания о Боге и Божественном творении, являются ценными для педагогической мысли, поскольку направляют ее в область духовного становления человеческой личности.

Св. Иустин в своих сочинениях указывает на воспитательное значение жизнеописания ветхозаветных лиц. Особым приемом является изображение жизни христиан в сопоставлении ее с язычеством. "Мы не приносим множества жертв, - пишет он в первой Апологии, - не делаем венков из цветов в честь тех, которых сделали люди и, поставивши в храмах, назвали Богами... нам передано, что Бог не имеет нужды в вещественных приношениях от людей, Он, Который, как мы видим, Сам все подает нам. Мы научены и убеждены и веруем, что Ему приятны только те, которые подражают Ему в Его совершенствах, - в целомудрии, правде и человеколюбии, и во всем, что достойно Бога" (3. 38-39).

Святой Ириней Лионский

Сочинения св. Иустина-мученика и других примыкающих к нему христианских писателей II века представляют апологетическую деятельность Церкви - деятельность, обращенную во вне, направленную против внешних врагов Церкви. Они, главным образом, ставили цель защитить христианство против нападков и гонений отчасти со стороны иудейства, но особенно со стороны язычества и властей римского государства. С именем св. Ириней Лионского мы вступаем в другую, более глубокую, внутреннюю область церковной жизни.

Молодому христианству второго века приходилось противостоять не только внешним, но и

внутренним опасностям. Особую угрозу представляли гностические умонастроения, распространившиеся среди христиан и вне Церкви. Гностицизм не был единым направлением, но, скорее, был представлен категорией людей, объединенных особой богословской и психологической направленностью. Среди гностиков было много людей, одержимых фантастическими идеями, которые пользовались большой популярностью среди современников, падких на все таинственное и мистическое. Держась того мнения, что Писание и Предание, проповедуемые и хранимые Церковью, доступны для всех людей, считали это знание обычным, веру - принадлежностью черни, а себе присвоили особое высшее знание - гносис, - которое ставили выше веры.

Совокупность религиозно-философских систем, называемых гностицизмом, основывалась на фактах и учении христианства. Более того, гностики всегда старались подкрепить свое учение ссылками на самого Христа, от Которого якобы тайное знание и передавалось от человека к человеку. Согласно утверждениям гностиков, происхождение многих гностических теорий восходило к Марии Магдалине, которой Спаситель по Своем Воскресении будто бы открыл много разных тайн. И от нее якобы это эзотерическое знание дошло до последующих поколений через ряд избранных духовных людей - элиты, достойной хранить не доступный простым смертным гносис.

Гностических учений существовало множество, но все они характеризовались двумя существенными признаками. Во-первых, основывались на дуалистическом мировоззрении. Гностики утверждали существование двух божеств: верховного, трансцендентного, и низшего - демиурга, управляющего нашим миром. Низшим богом они считали ветхозаветного Ягве. Это приводило к пренебрежительному отношению или к отрицанию Ветхого Завета, что является вторым признаком гностицизма.

Опасность гностицизма для христианства была велика еще и потому, что в те времена молодая Церковь не располагала никакими внешними критериями самоопределения: еще не был установлен новозаветный канон, еще не пришла пора Вселенских Соборов, не существовало католического церковного авторитета. В этих условиях и выступил св. Ириней Лионский против гностического умонастроения.

Св. Ириней родился в середине второго века (между 140 и 160 гг.) в Малой Азии. Он был близок к Поликарпу Смирнскому и тем самым принадлежал к богословской традиции, восходящей к апостолу и евангелисту Иоанну Богослову. Достигнув зрелых лет, Ириней отправился на запад, в Галлию, был поставлен в Лионе во пресвитера, а впоследствии избран во епископа Лионского. Евсевий пишет, что он принял мученическую смерть во времена гонения императора Септимия Севера (ок. 202 г.).

Большинство сочинений св. Иринейя не сохранилось. До нас целиком дошли "Изложение проповеди апостольской" и пять книг "Против ересей", или иначе - "Обличения и опровержения лжеименного знания". Пять книг есть его основной труд, в котором он противопоставляет учению гностиков Предание Церкви.

Эсхатологическое восприятие видения или познания Бога как конечного Его проявления, к которому человечество постепенно подготавливается, соотношение между этим видением лицом к лицу и состоянием безгрешности, которое мы находим у св. Иринейя, было уже изложено в труде св. Феофила Антиохийского "Апология". В книге рассказано, что Автолик, приверженец культа идолов, просит Феофила показать ему Бога христиан. Феофил ему отвечает: "Прежде чем я покажу тебе нашего Бога, покажи мне себя как человека; дай мне доказательство того, что душевные твои очи могут видеть и что сердечные твои уши могут слышать, ибо видеть Бога могут только те, чьи очи душевные открыты. Напротив же, те, чьи очи затемнены греховной катарактой, не могут видеть Бога. Можно ли описать Бога тем, которые Его не видят?" (7. 20).

В своей борьбе против гностиков, пытающихся противопоставить Бога творящего Богу спасающему, явившемуся в Иисусе Христе, Ириней развивает мысль о постепенном самооткровении Бога, который все сотворяет Своим словом. Он пишет о том откровении, которое Слово, являя Себя патриархам и пророкам, продолжает и которое Оно завершает Своим Воплощением. Слово говорит о самом принципе откровения Отца, к Которому приложима идея Бога, не видимого по своей природе. Бог, не познаваемый в Своем величии, дает познать Себя в Своей любви через Слово, которым Он все сотворил (4. 370). "Сын открывает познание Отца через Свое откровение. Ибо откровение Сына есть познание Отца, потому что все открывается через Слово" (4. 329). И дальше св. Ириней добавляет: "Отец есть невидимое Сына, а Сын - видимое Отца" (4. 331). "Слово же сие открылось тогда, когда Слово Божие сделалось человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы через

подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца. Ибо хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано (самым делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу которого создан человек. Поэтому он легко утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, Оно подтвердило то и другое, ибо истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие человека через видимое Слово соподобным невидимому Отцу" (4.480-481).

Рассмотрим более подробно христианскую антропологию св. Иринея, которую он противопоставил односторонней гностической антропологии. Согласно воззрениям гностиков, в связи с принятой ими триадой: дух, душа и тело -все люди разделяются на телесных, душевных и духовных. Гностики говорили только о воскресении души.

Св. Ириней считает человека целостным единством, в котором физическое и духовное начала существуют неотделимо друг от друга. Однако в едином человеке он различает дух, душу и тело. Такой трихотомический взгляд на человека характерен для христианской антропологии и встречается уже у апостола Павла. Христианское откровение не противопоставляет душу и тело как доброе и дурное начала, а рассматривает человека в единстве души и тела, и оба они, будучи творением Божиим, должны быть подчинены Духу Божию. "Совершенный человек, - пишет св. Ириней, - состоит из трех -плоти, души и духа: из коих один, то есть дух, спасает и образует; другая, то есть плоть, соединяется и образует, а средняя между этими двумя, то есть душа, иногда, когда следует духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения. Итак, все, не имеющие того, что спасает и образует жизнь, естественно будут и назовутся плотью и кровию, потому что не имеют в себе Духа Божия" (4. 462). Именно в Духе Святом человек стяжает уподобление. Постепенно проявление Бога совершается в духовном совершенствовании человека. "Когда же дух сей, соединенный с душою, соединяется с созданием, то человек делается по причине изливания Духа духовным и совершенным, и это есть (человек), сотворенный по образу и подобию Божию. Если же не будет в душе Духа, таковой по истине есть (человек) душевный и, оставшись плотским, будет несовершенный: он имеет образ (Божий) в создании, но подобия не получает чрез Духа, и потому он несовершен... Соединение же и союз всех сих (духа, души, тела) составляют совершенного человека... Итак совершенны те, которые имеют и Духа Божия в себе пребывающего и души и тела свои сохраняют беспорочными, храня веру Божию, то есть в Бога, и соблюдая правду в отношении к ближнему" (4. 456-457).

В антропологических взглядах св. Иринея духу принадлежит господство над телом, душа же подвижно располагается между ними; чем ближе к духу "поднимается" душа, тем больше человек приближается к Богу. Чем ниже она "опускается", тем ближе человек к животному.

Когда св. Ириней говорит о Духе, его мысль не делает различия между духом человеческим и Духом Божиим. Вполне вероятно, что он умышленно пользовался этим термином в обоих значениях сразу, не проводя четкой границы. Как бы то ни было, Ириней не видит трудностей в общении человека с Богом. Дух в человеке есть не что иное, как Дух Божий.

Антропология св. Иринея служит ключом к пониманию его учения о Воплощении, искуплении и спасении. Грехопадение, по его пониманию, состояло в том, что человек пренебрег своим духовным началом и сделал плоть единственным критерием жизни и самосознания. Воплощение и искупление заключались в восстановлении первоначальной гармонии человеческой во Христе.

Рассмотренная христианская антропология позволяет сделать вывод об иерархическом взаимодействии духа, души и тела при постоянном сохранении целостности человека. Правильное иерархическое устройство, рассматривающее душевное и плотское как инструментальное для духовного начала, позволяет человеку совершенствоваться. Разрушение такого устройства пленяет духовное начало, подчиняя его низшим силам, что приводит к деградации человека. Педагогическая ценность учения св. Иринея заключена в возможности правильного и разумного сочетания психофизического развития и духовного становления человека. Веру как приближение к Богу посредством любви, в процессе которого и происходит духовное становление человека, св. Ириней ставит выше знания. "Лучше и полезнее оставаться простым и мало знающим и приближаться к Богу посредством любви, нежели, считая себя много знающим и очень опытным, оказываться хулителем своего Бога, сочиняя себе другого Бога Отца. И потому-то Павел восклицает: "знание надмевает, а любовь назидает" (1 Кор. 8, 1); не то, чтобы он порицал истинное знание о Боге, - ибо иначе он первого обвинил бы самого себя" (4. 186). Далее мы читаем: "Если, поэтому, из вещей творения некоторые подлежат только Богу, а некоторые доступны и нашему познанию, то что мудреного, если из того, что мы ищем в Писаниях, которые всецело духовны, нечто мы, по милости Божией, уясняем себе, а иное

представляем Богу, и это не только в нынешнем веке, но и в будущем, дабы таким образом Бог всегда учил, а человек всегда научался от Бога" (4.191). Духовное становление включает и несет в себе развитие. Развитие, в свою очередь, не ведет за собой и не является причиной духовного становления.

Понимание таинств у св. Иринея прямо вытекает из его антропологии и сотериологии (учении о спасении): "Безрассудны вовсе те, которые презируют устройство Божие и отрицают строение плоти, и отвергают ее возрождение, говоря, что она не участвует в нетлении. Но если не спасется она, то значит и Господь не искупил нас Своею кровию и чаша Евхаристии не есть общение крови Его, и хлеб, нам преломляемый, не есть общение тела Его. Ибо кровь может исходить только из жил и плоти и прочего, что составляет сущность человека, которую истинно сделалось Слово Божие и искупило нас Своею кровью, как апостол говорит: в Нем "мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов" (Кол. 1, 14). И так как мы члены Его и питаемся Его творением, а творение Он доставляет нам, повелевая всходить солнцу и падать дождю, как Ему угодно, то чашу от сотворенного Он назвал Своею кровью, от которой Он орошает нашу кровь, и хлеб от творения исповедал Своим телом, которым укрепляет наши тела" (4.449). Иными словами, Воплощение и восстановление лежат в основе нашего совершения Евхаристии, через которую человек в самом реальном, физическом смысле делается причастником Божиим. Участие в Евхаристии Иринеем считает неоспоримым доказательством неправоты гностиков, отрицательно относившихся к телу и ко всему материальному вообще. Для них, приемлющих лишь духовное, совершение Евхаристии было пустой тратой времени. Для Иринея через Евхаристию не только человек, но и все творение воссоединяется со своим Творцом и Спасителем. Из этого следует характерное для христианства уважение к природе и ко всякой твари, а в особенности к человеческому телу. Творение есть создание Божие: оно возвращается Творцу, "причащается" Его жизни, а следовательно, не принадлежит нам и мы не имеем права распоряжаться ничем (включая и наши тела) по нашим прихотям и произволу. (8. 36)

Учение отцов и учителей Церкви III века о воспитании

Отношение христианства к языческому образованию как основная педагогическая проблема III века

В первые века христианства образование, и особенно высшее, приобреталось в языческих школах. Для наставления в христианском учении отцы и учителя Церкви собирали около себя юношей и образовывали их беседами и примером высокой жизни. Так, например, обучал священномученик Поликарп, епископ Смирнский. Беседы и отдельные наставления о воспитании и образовании сохранились в письменных произведениях, число и разнообразие которых во 11-111 веках превышает писания мужей апостольских, состоящих преимущественно из посланий. Это можно объяснить состоянием христианской Церкви в указанное время. Чтобы оградить Церковь от ожесточенных нападков на христианство со стороны языческих писателей, необходимо было иметь ученых защитников. Церковь постепенно их приобретала: с одной стороны, через обращение ко Христу образованных язычников (св. Иустин Философ, Феофил Антиохийский и другие), с другой - через воспитание в своих собственных школах мужей и юношей, которые могли смело выступать перед судом языческо-иудейского мира и доказывать несравненное превосходство христианской веры и жизни перед всяким другим учением и образом жизни.

В истории христианской Церкви уже с III века ясно обозначились два направления в стремлениях и взглядах на отношение христианства к языческому образованию, философии и науке: первое - теоретически-положительное, и второе - практически-отрицательное. Центром первого направления была Александрия, центром второго - Карфаген. В соответствии с этим принято Александрийское направление называть восточным, а Карфагенское - западным.

Восточное направление отличалось стремлением говорить с греческими мыслителями на их философско-научном языке, имея намерение обратить их от философских размышлений к христианству. Поэтому при богословском раскрытии христианских истин александрийцы нередко пользовались греческой философией, сами ее изучали и не отвергали того, что в языческих системах было достойно уважения.

Многие из учителей этой школы получили образование в языческих философских школах и, на своем опыте через сравнение убедившись в превосходстве христианского учения над всеми иными, предлагали тот же путь веры и другим. Они были убеждены, что христианское учение, покорившее их ум и сердце, так же восторжествует и над умами образованных людей. Вместе с тем они не могли

забыть, сколько возвышенных мыслей заключалось в лучших философских системах, и поэтому у них могло сложиться убеждение, что языческая мудрость есть откровение того же Господа, просвещающего иудеев через закон, а язычников через философию для того, чтобы хотя и разными путями, но привести и тех и других к одной цели: к вере в Искупителя и к принятию Евангелия.

Александрия как столица греко-римского мира того времени соединила в себе все, что было выдающегося в литературе, науке, философии и религии. Ее знаменитые школа-университет, названная "Музеем" (от греческого "Мусион", храм муз - покровительниц искусства и науки), и библиотека привлекали юношей и мудрецов со всего света.

К представителям восточного направления принадлежат Климент Александрийский, Ориген, а впоследствии Афанасий Александрийский и единомысленные с ним три каппадокийца - два Григория и Василий Великий.

Западное, или карфагено-римское, направление восставало против знакомства с трудами языческих авторов. Оно было практическое, церковное. Здесь мы находим стремление к установлению вселенского единства Церкви, обоснование теории церковной организации и иерархии.

Карфаген, основанный на развалинах старого города, был знаменит многочисленными школами. Наряду с языческими ораторами собирали массу слушателей и христианские проповедники. Но собирали их не на площадях, а в пещерах, при гробницах мучеников. Карфагенская Церковь процветала, украшенная пастырями и мучениками. Из самых известных и первых по времени представителей Карфагенского направления назовем Тертуллиана и Киприана Карфагенского. (5.305-307)

Тертуллиан

Тертуллиан был первым значительным богословом, писавшим на латинском языке. Он не значится в числе отцов Церкви по причине того, что уклонился от православия и после 207 года впал в монтанизм - ересь, утверждающую, что во Христе мы не получили полноту откровения, что откровение не закончено, но находится в процессе завершения благодаря действию Святого Духа. Монтан отвергал иерархическую организацию Церкви и утверждал, что руководство ею должно принадлежать особым вдохновенным "пророкам" (харизматикам). Монтанистская группа, основанная Тертуллианом в Африке, оказалась живучей и существовала еще в пятом веке под названием тертуллианизма. (8.51-52)

Тертуллиан родился около 160 года в Африке, в языческой семье. Он получил хорошее образование, основательно знал греческий язык и хорошо был знаком с мифологией и произведениями языческих поэтов. К философии он не чувствовал ни малейшего влечения и даже о самых великих философах - Сократе и Платоне отзывался с пренебрежением. Получив образование, он сделался юристом. По природе Тертуллиан был очень впечатлительным, обладал пылким, увлекающимся характером. Его обращение в христианство состоялось в Карфагене в возмужалую пору жизни, когда ему было более тридцати лет. После обращения он стал пресвитером, но потом переехал в Рим, где составил себе обширную юридическую практику. Помимо этого он много писал на богословские темы. Аскетическая суровость сочеталась в Тертуллиане с пылким стремлением к истине и беспощадной непримиримостью к противникам, что объясняет и тон его сочинений - резкий, страстный, полемичный.

Тертуллиан занимался писательской деятельностью с 193 по 220 годы (он умер после 220 года). Его наследие представляет огромный вклад в христианское Предание.

Даже после ухода в монтанизм в его сочинениях можно обнаружить признаки православного богословствования. Среди творений Тертуллиана есть апологетические сочинения. Одним из важнейших сочинений в защиту христиан является его "Апологетический трактат". В сочинении против еретиков, названном "Опровержение еретиков", направленном в основном против гностиков, Тертуллиан демонстрирует их неправоту. Его основной аргумент состоит в следующем: еретики не могут пользоваться Священным Писанием, так как оно принадлежит Церкви, а не им; а войти в общение с Церковью они не могут, так как их учение не содержится в Писании. Обсуждая происхождение ересей, Тертуллиан во всем винит языческую философию, считая, что она произвела все ереси, и ничему хорошему научиться у философов, по его мнению, нельзя. Единственным объективным критерием истины является правило веры. "Чему научиться от тех, которые не умеют ничего иного делать, как разрушать? Какого света ожидать там, где все тьма? Поищем у себя и у своих, но поищем только того, что служит к разрешению вопроса, не нарушая правила веры" (8. 54).

Трактат "О крещении" - самое раннее из дошедших до нас значительных сочинений на эту тему

- направлен против Квинтилла, который учил, что крещение не является необходимостью. Тертуллиан опровергал его следующим образом: как для того, чтобы войти в землю обетованную, необходимо было пересечь Красное море, так и для вступления в Церковь необходимо пройти через воду крещальной купели. Вода рассматривается как жизнедающая стихия. В связи с этим у Тертуллиана впервые встречается объяснение монограммы ИХТИС, состоящей из начальных букв титула *Иисус Христос Теу Иос Корнуп* (Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель). Слово ИХТИС по-гречески означает "рыба", а рыба живет в воде. Вполне вероятно, именно поэтому в раннехристианском искусстве рыба была символом Христа. Такую же символику Тертуллиан усматривал в евангельском эпизоде чудесного улова рыб. Он утверждал, что крещение еретиков недействительно, и особо отмечал в соответствии с установившейся традицией, что мученичество за Христа следует рассматривать как "крещение кровью". (8. 52-53)

В сочинении "О душе" Тертуллиан, отрицая философию, пишет, что душа, сотворенная по образу Божию, по природе своей христианка. И поэтому она может естественным образом свидетельствовать о Боге, Виновнике ее бытия. Она питает страх к Нему как к своему отцу. Хотя душа заключена в темницу тела, развращена воспитанием, обессилена и поработана страстями, но лишь только пробуждается от усыпления, тотчас начинает взирать на небо, зная, что там жилище Живого Бога, от которого она произошла, и называет Бога одним лишь Ему принадлежащим именем. Велик Бог, Бог милостив, Бог видит - вот что душа говорит нам на всякое время, на всяком месте.

Сочинения на нравственные темы, среди которых наиболее важны "О зрелищах", "Об одежде женщин", "Письмо к жене", "Увещевание о целомудрии" и "Книга о единобрачии", отличаются строгими моральными и дисциплинарными требованиями.

Изображая замену языческих воспитательных средств христианскими, Тертуллиан уговаривает христиан не прельщаться сочинениями язычников и их поэзией, которая хотя ласкает слух, но стягивает душу в омут растлевающих чувствований. Прочь ее! Мы имеем довольно превосходных стихов и гимнов, которые не басни, а истина, не искусственные мелодии, а простые сердечные излияния в стройном пении. "У язычников, - говорил он, - упражнение в борьбе гладиаторов, атлетов; у христиан тоже борьба в полной мере - борьба со страстями. Распутство побеждается целомудрием, безверие - верою, жестокость низлагается милосердием, гордость - смирением, легкомыслие - скромностью. Вот борьба, свойственная христианам, венчающая их славою" (5. 308-309).

Тертуллиан не оставил специальных сочинений о воспитании, но основы, на которых оно должно утверждаться, обозначил. Он отмечал, что одновременно создаются Господом душа и тело и развитие их должно совершаться в одно и то же время. Тело возрастает естественно, по закону необходимости. Душа, одаренная свободой воли, должна быть исправляема путем добра. Ничто языческое, соблазняющее не должно увлекать ее внимание. Поэтому и обучение языческой литературе должно быть совершено с великим вниманием. Нужно помнить, что душа не в ладу с собой, поэтому ей надо дать средство победить себя. Это средство - Христос Спаситель с Его учением. Своим примером, всемогущей благодатью, возрождающей крещеного и утверждающей Святым Духом внутреннего человека, Господь ведет к жизни вечной. Говоря об образовании, Тертуллиан указывает источник христианского просвещения, оно заключается не в нелепых учениях философов, а в изучении Священного Писания и Предания. "Бог дал нам Священное Писание в помощь для совершеннейшего познания как Его Самого, так и Его намерений. Мы не нуждаемся в любопытстве после Иисуса Христа, ни в изысканиях после Евангелия. Веруя им, мы не хотим верить другим. Ищите, пока не найдете, верьте, когда нашли" (5. 309).

По убеждению Тертуллиана, благодать действует непрерывно, втайне от человека, поэтому необходимо крестить младенцев и питать их религиозными впечатлениями, не ожидая времени их умственного развития и образования в них религиозных понятий. Молитва, возносимая Богу духом и истиною, низводит и умножает благодать, укрепляющую душу.

Святой Киприан, епископ Карфагенский

Киприан родился около 200-210 гг. в Карфагене - в то время крупном *епископ* торговом и интеллектуальном центре. Родом он был из богатой языческой семьи. Получив образование, преподавал риторику и имел адвокатскую практику. Под влиянием пресвитера Цельсия уже в зрелых годах, в возрасте более сорока лет, он обратился в христианство и принял крещение. Озаренный светом христианской веры после крещения, Киприан совершенно изменил образ жизни. Оставив все

заботы о земном богатстве, славе и удовольствиях, он принялся усердно читать Священное Писание и творения Тертуллиана, которого всегда называл своим учителем. Св. Киприан был поставлен пресвитером, а впоследствии и епископом Карфагена.

Вскоре после вступления Киприана на епископскую кафедру началось жестокое преследование христиан при императоре Декии (250 г.). Произошло это после двадцати лет терпимости, в продолжение которых Церковь разрослась, набрала силу, но стала и более уязвимой для гонителей. Впервые в истории христианства всех христиан Римской империи принуждали к языческим жертвоприношениям. Многим казалось такое жертвоприношение формальностью, и отступников на этот раз было намного больше, чем в прошлые гонения.

Сам Киприан в разгар гонений укрылся в потаенном месте. За его осторожность он был обвинен в трусости и недостаточно героическом поведении. В те времена отступничество считалось смертельным грехом, и, по мнению многих, примирение отступников с Церковью было невозможно. После прекращения гонений (251 г.) встал вопрос о судьбе отступников. Исповедники, люди, подвергнувшиеся гонениям, открыто исповедовавшие свою веру, но по каким-либо причинам не принявшие мученическую смерть, настаивали на своем исключительном праве судить отступников. Киприан же считал, что только епископ может нести ответственность за примирение отступников. Его мнение и утвердил Карфагенский собор в 251 году. Недовольная этим решением группа пресвитеров-исповедников откололась от Церкви. Этим проблемам - отступничеству и расколу - посвящены два основных сочинения св. Киприана - "О падших" и "О единстве католической Церкви". Св. Киприан принял мученическую смерть в ходе новых гонений, разразившихся в 258 году.

В книге "О падших" св. Киприан считает, что гонения постигли Церковь за грехи христиан, которые к середине третьего века пользовались большей, по сравнению с прежними веками, свободой, что и усыпило их бдительность, породив безнравственность и небрежение верой: "Так как продолжительный мир повредил учение, преданное нам свыше, то сам небесный Промысел восстановил... почти спящую веру. При этом... всемилостивый Господь расположил все так, чтобы случившееся казалось более испытанием, чем гонением. Ведь стали же заботиться о приумножении наследственного своего достояния и, забыв о том, как поступали верующие при апостолах, с ненасытным желанием устремились к увеличению своего имущества. Не стало заметно в священниках искреннего благочестия, в служителях - чистой веры, в делах - милосердия, в нравах - благочиния. Мужчины обезобразили свою бороду, женщины нарумянили лица... Заключают супружеские союзы с неверными, члены Христовы предлагают язычникам. Не только безрассудно клянутся, но совершают клятвопреступления. С гордой надменностью презирают предстоятелей Церкви, ядовитыми устами клеветают друг на друга, упорной ненавистью производят взаимные раздоры" (13. 280-281).

Говорит св. Киприан и о родителях, которые без особой нужды приводили детей для участия в языческих обрядах, тем самым принуждая их к отступничеству.

Сочинения на этические темы обнаруживают некоторое сходство с писаниями Тертуллиана. Известны несколько небольших трактатов, из которых особый интерес представляют "Об одежде девственников", "О благе терпения" и "О ревности и зависти".

В книге "О смертности" описывается христианское отношение к смерти. Здесь подчеркивается, что ничем так не отличаются христиане от язычников, как духом, с которым они приветствуют окончание жизни. Св. Киприан осуждает обычай оплакивать мертвых, так как для верующего человека смерть во Христе ведет к бессмертию и вечному вознаграждению, освобождая его от трудов и невзгод этого мира для поселения в истинном отечестве.

Отличительной чертой всех сочинений св. Киприана является их практическая направленность. Он выделял те стороны христианской жизни, которые оказывали особенно сильное влияние на изменение языческого жизненного строя. Так, самобытным явлением в христианстве были девственники и девственницы, оно явилось могущественным средством Церкви в ее стремлениях совершить обновление личности, семьи и общества. Девственники и девственницы своим примером пробуждали стремление к чистой жизни у своих младших сверстников. "Девы, - говорит св. Киприан, - это цвет церковного отростка, высокое украшение благодати духовной. Ими радуется, в них обильно красуется славное чадородие Матери-Церкви" (5. 311).

К названным трактатам принадлежит и самый ранний в истории христианства комментарий на "Отче наш", или "Книга о молитве Господней". В этом небольшом трактате автор говорит о единстве Церкви и ее общинном характере. "Учитель мира и Наставник единства прежде всего не хотел, чтобы молитва была совершаема врозь и частно, так чтобы молящийся молился только за себя. В самом

деле, мы не говорим: "Отче мой, иже еси на небесех, ... хлеб мой насущный даждь мне днесь"; каждый из нас не просит об оставлении только своего долга, не молится об одном себе, чтобы не быть введён в искушение и избавиться от лукавого. У нас всенародная и общая молитва, и когда мы молимся, то молимся не за одного кого-либо, но за весь народ, потому что мы - весь народ - составляем одно. Бог - Наставник мира и согласия, поучавший единству, хотел, чтобы и один молился за всех так же, как Он один носил всех" (13. 310).

Эта тема единства всех в Церкви, преобразования общества того времени и отдельных семей по образцу Церкви Христовой особо ярко выражена в творении "О единстве Церкви". Каждый христианин обязан принадлежать к католической Церкви - единой и единственной Церкви, основанной на Петре. Господь обращается к Своему ученику: "Я говорю тебе: ты - Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою" (Мф. 16, 18)... И опять Он говорит ему же по воскресении своем: "паси овец Моих" (Ин. 21, 16). Таким образом основывает Церковь свою на одном. И хотя по воскресении своем Он дает равную власть всем апостолам (Ин. 20, 21-23), однако, чтобы показать единство Церкви, ему угодно было с одного начать это единство. Конечно, и прочие апостолы были то же, что и Петр, имея равное с ним достоинство и власть, но в начале указывается один, для обозначения единой Церкви" (13. 296).

Под единством Церкви св. Киприан разумеет сакраментальное единство во главе с епископом. В наше время большинство богословов, в том числе и католических, соглашались с тем, что, говоря о "престоле св. Петра" как основании единой Церкви, св. Киприан имел в виду не Римский престол, а любую местную церковь. В конкретном случае он писал о Церкви Карфагенской. Следуя традиции свв. Игнатия и Иринейя, он видит в каждой местной церкви единую и единственную католическую Церковь, во всей ее полноте. Местная церковь не частица Церкви, а вся Церковь. "Церковь одна, хотя с приращением плодородия дробится на множество. Ведь и у солнца много лучей, но свет один; много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на корне; много ручьев истекает из одного источника... Равным образом Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои, но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле она распростила ветви свои, ...обильные потоки ее текут на далекое пространство: при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая преспеянием плодотворения" (13.297).

Нет никакого сомнения в том, что все высказывания о св. Петре являются лишь выражением раннехристианской идеи, что каждая поместная церковь, управляемая епископом, есть наследница Петра, который считался как бы центром, основанием единства всей Церкви в целом. Эта идея была отражением природы местной раннехристианской общины, вне которой, указывал св. Киприан, нет спасения: "Тот не может иметь Отцом Бога, кто не имеет мать Церковь". Единство Церкви проявляется и в этом, она является единственным местом спасения для христиан. Вне Церкви, говорит св. Киприан, нет спасения: "Находящийся вне Церкви мог бы спастись только в том случае, если бы спасся кто-либо из находившихся вне ковчега Ноева" (13. 297).

Все советы св. Киприана о воспитании детей основаны на идее единства и спасительности Церкви. Детей следует воспитывать в твердом сознании глубокого единения всех верующих через великую любовь к Богу и друг к другу для соединения всех в Единую Церковь - общество, в котором одно наше спасение. Без этого сознания, без стремления к единению, если оно не будет заложено в детских душах, они не могут быть членами Церкви. Вне Церкви спастись нельзя, значит, они не могут получить спасения. Для более полного уразумения этого св. Киприан подробно рассматривает мысль апостола Павла, что семья - домашняя Церковь и что все в этой Церкви должно быть устроено по образцу великой Святой Единой Церкви. Муж и отец должен быть главою домашней Церкви по образу Господа. Жена и мать должна первая показывать любовь ко Господу, кротость, мудрость, трудолюбие как предавшая себя на волю Божию. Дети должны усвоить в душе и показать в жизни черты благоговения к своим родителям. Единство Церкви вселенской проявляется в единстве семьи и выражается в том, что все в семье совершается вместе, в едином духе, слове, деле. Вместе трудятся, вместе отдыхают, вместе трапезничают и вместе благодарят Бога, вместе просят Его о нуждах семьи, благе ближних и всей Церкви. Вместе славословят Господа за Его дивные милости. Воспитанные в домашней Церкви младенец и отрок, придя в юношеский и зрелый возраст, станут живыми членами матери-Церкви и плодотворно поживут в ней во славу Божию. (5. 313)

Климент Александрийский

Александрия, основанная Александром Македонским еще до возникновения христианства,

была центром интеллектуальной жизни, колыбелью эллинизма. Христианство пришло в Александрию, вероятно, уже в первом веке, и уже к четвертому веку население египетской столицы было по преимуществу христианским. Александрийская Церковь никогда не пыталась подкрепить свой авторитет апостольским происхождением, хотя и существует предание о том, что она была основана евангелистом Марком. Уже во втором веке в Александрии существовала огласительная школа, для обучения оглашенных или готовящихся к принятию крещения. Александрийская школа была известна особым направлением и качеством преподавания. Ее последовательно возглавляли знаменитые богословы Понтен, Климент Александрийский и Ориген.

Тит Флавий Климент родился в Афинах около 150 (153) года в семье язычника. Обучившись в языческой школе, в поисках более глубокого образования отправился в путешествие на Восток. Возможно, он обратился в христианство во время путешествия, но это обращение могло произойти и раньше. Конечным пунктом его странствий явилась Александрия, где Климент стал сначала учеником Понтена, а со временем заменил его в должности ректора Александрийской школы. Во время гонений в 202 году он покинул Египет и умер в 215 (220) году, так и не вернувшись в Александрию.

Из "Церковной истории" Евсевия известен список творений Климента. К ним относятся "Увещание к эллинам", "Педагог" и "Строматы". Заглавие "Строматы" можно перевести как "сборники" или даже "ковры", в нем подразумевается понятие разноцветного узора или мозаики.

Три названных трактата представляют программу постепенного становления совершенного и просвещенного христианина, выработанную в Александрийской школе. Обучение состояло из одного подготовительного и двух основных курсов. Для подготовительного курса предназначалось "Увещание", обращенное к язычникам, уже получившим светское античное образование. В качестве руководства для первого курса обучения написан "Педагог", для второго курса - "Строматы".

Слово "педагог" переводится с греческого как детоводитель. Всех людей, независимо от возраста и опыта, Климент называет детьми, чадами Божиими. "Теперь, соблюдая в ходе мыслей последовательность, мы скажем о том, кто состоит нашим Педагогом. Имя Ему Иисус" (14. 68). Иисус убеждает, воспитывает, учит. Достижение педагогического идеала рассматривается в "Педагоге", во-первых, в приобретении праведных обычаев, во-вторых, в воспитании христианского поведения, в-третьих, в преодолении страстей. "Чему, открыто наставляя в том, обещает научить педагог? Если в нравственном человеке различать такие три сферы: склонности воли, внешние действия и страсти, то склонности воли будут относиться к области действий увещающего Логоса... Всею областью человеческих действий заправляет законы постановляющий Логос. Страстей же врачом состоит целящий Логос. В сущности все это один и тот же Логос. Он освобождает человека от рабства мирским обычаям, коими дотоле мы довольствовались, и воспитывает нас для единственно возможного спасения в Божественной вере... Для удобства мы будем называть Его одним словом "Педагог" (14. 29). "Увещание" связано с воспитанием обычаев, "Педагог" - с воспитанием действий, то есть поведения, "Строматы" - с лечением страстей. Увещатель, Педагог, Учитель - все эти фигуры персонифицируются в конечном счете в Иисусе Христе, Боге-Логосе, Божественном, творящем все вокруг Слове. "Практика, а не теория - область Педагога, - пишет Климент, - не обучение, а нравственное улучшение, вот Его цель; жизнь мудреца, а не ученого Он хочет начертать перед нами... Никто из больных душою не может сделать интеллектуальных приобретений прежде выздоровления" (14. 29-30). По мнению В.Н. Лосского, в этой заботе распределить свое учение в зависимости от степени совершенства читателя или ученика проступает известный эзотеризм, который, впрочем, следует отличать от сокрытости или потаенности. Когда знания даются достойным, достигшим совершенства, эзотеризм подразумевает посвящение. Климент иной раз выражает свою мысль терминами, сознательно заимствованными из языческих мистерий. Так, он отмечает, что греческие мистерии начинаются с очищения, которое аналогично христианской исповеди. Затем следует посвящение в "малые мистерии", как бы обучение или подготовка к "великим мистериям" или тайнам, когда уже не обучаешься, а созерцаешь данные реальности. Это - высшая ступень христианского посвящения, Богосозерцание, достижимое путем анализа. Климент в "Строматах" (кн. V, II) дает пример подобного интеллектуального действия, завершающегося созерцанием (7. 31). По Клименту, христианское совершенство состоит в познании Блага и уподоблении Богу. Цель христианина - познать или увидеть Бога. Совершенный гносис есть вечное созерцание. И в этом смысле он выше веры. Если, отходя от язычества, мы обращаемся к вере, то от веры должны отходить к гносису. Чтобы обладать познанием, недостаточно быть христианином, дар этот следует умножать жизнью, посвященной созерцанию, путем отсеечения страстей и достижения состояния бесстрастия. В устах Климента

аскетический идеал такого бесстрастия не очень отличается от бесстрастия стоиков. Он считает, что только совершенный христианин, достигший бесстрастия, обладает даром знания, он - истинный гностик. Климентовский гностик не имеет ничего общего с еретиками, называемыми "гностиками". По мысли Климента, христианские гностики - не отдельная "каста", отличная по своей духовной природе от остальных людей, которые или телесны, или душевны, истинные гностики - христиане, достигшие предложенного всем совершенства в созерцательной добродетели.

Стремясь обратить греков в христианство, привести их в Церковь, Климент доказывает превосходство христианства над язычеством, но в то же время сохраняет вполне положительное отношение к греческой философии: "Философия нужна была грекам ради праведности; до прихода Господа, и даже сейчас, она полезна для развития истинной религии как подготовительная дисциплина для тех, кто приходит к вере посредством наглядной демонстрации... Ибо Бог - источник всякого добра: либо непосредственно, как в Ветхом и Новом Заветах, либо косвенно, как в случае философии. Но возможно даже, что философия была дана грекам непосредственно, ибо она была "детоводителем" (Гал. 3, 24) эллинизма ко Христу - тем же, чем Закон был для евреев. Таким образом, философия была приуготовлением, проложившим человеку путь к совершенству во Христе" (12.43).

Климент открывает духовный смысл педагогики, рассматривая воспитание как спасение. "Слово "педагогия" употребляется в различных значениях. Под ним разумеется воспитываемый и обучаемый; потом воспитывающий и обучающий; им обозначается, в-третьих, самый акт воспитания; в-четвертых, передаваемые учения, например, заповеди. Согласно же с волей Божией, педагогика состоит в усмотрении истины по прямому направлению к Богу, в неустанном впечатлении на себе дел вечно ценных... Педагог наш в любвеобильной своей заботливости о нас, своих детях, учит нас такому образу жизни, который ведет ко спасению. Педагог не позволяет, чтобы Его питомец влиянием мирских нравов увлечен был к жизни животной и беспутной, но внушает ему, чтобы правильными своими веслами, то есть своим разумением, держался он твердо единственно ветра истины, доколе - не потерпев никакого вреда - бережно взлелеянным дитем не войдет он в гавань небесную. Потому что, так называемые у язычников "отеческие нравы", это вещь преходящая; Божественное же воспитание есть сокровище вечно ценное" (14. 68-69). В борьбе со страстями Климент требует строгости, которую понимал как средство помощи ребенку в борьбе с греховными наклонностями. "Метод строгий для правильности в воспитании детей полезен; он имеет значение необходимого при воспитании вспомогательного средства. Многие из страстей искоренимы лишь при посредстве наказаний, объявлением строжайших заповедей и преподаванием некоторых (строжайших) умозрительных основоположений. Так, например, порицание для страстей душевных есть некоторого рода хирургическая операция" (14. 79-80).

В "Педагоге" мы находим цель воспитания - подготовку к вечной жизни (стать гражданином неба) - и путь к этой цели. "О, питомцы сладостной педагогики! - восклицает Климент. - Все в большем количестве, все теснее и полнее будем присоединяться к прекрасному телу святой церкви; побежим в нее как малые дети бегут к своей доброй матери. Став слушателями Логоса, прославим домостроительство нашего спасения, нас блаженными делающее; оным человек воспитывается до состояния чада Божия и освящается в оное. Через воспитание, получаемое на земле, становится он гражданином неба" (14. 283-284).

Ориген

Ориген был вторым выдающимся представителем Александрийской школы после Климента Александрийского, и его можно назвать центральной фигурой в богословской жизни Востока III века.

Ориген предпринял попытку систематического объяснения христианства в категориях эллинской мысли. По этому же пути до него пошел Климент Александрийский, учение которого было отмечено склонностью к гностицизму. Климент - прежде всего моралист, Ориген - богослов, экзегет, апологет и учитель аскетической жизни. Для него христиане разделяются на две категории: одни - верят, другие - знают. Однако каждый христианин должен стремиться к познанию. Откровение предназначено как простым, так и совершенным. Одним оно дает учение нравственное, другим "гносис", учение о Троице или "Теологию" (7. 36). Совершенство есть уподобление Богу. "Образ" нам уже дан: "подобие" рассматривается как возможность достигать совершенства, которое обретет всю полноту лишь по окончании времен, когда Бог будет "всяческая во всех" (7.38). "Я думаю, - пишет Ориген, - что это выражение: "Бог будет все во всем" - означает, что в каждом отдельном существе Он будет составлять все. Во всяком же отдельном существе Бог будет составлять все таким образом: все,

что только может чувствовать, или понимать, или думать разумный дух, очищенный от закваски всяких пороков и совершенно очищенный от облака зла, - все это будет составлять Бог, и, кроме Бога, этот дух уже ничего другого не будет видеть, - кроме Бога, ничего другого не будет помнить, - Бог будет пределом и мерою всякого его движения; и, таким образом, Бог будет составлять (в нем) все" (17. 294). Это есть обоженное состояние - то соединение с Богом, которое достигается путем исключения иной цели совершенствования. Согласно Оригену, целью человеческой жизни является созерцание Бога. Оно достигается путем борьбы со страстями и освобождением от них. Под страстями Ориген понимал подчинение всему, что не есть Бог. Возвращаясь к Богосозерцанию, очищенная от страстей душа вновь обретает утраченное в грехопадении совершенство.

Не вдаваясь в богословские тонкости, следует отметить, что III век поставил перед духовным опытом христиан проблему Богообщения и Богосозерцания. Христианское учение открыло путь христианского созерцания, в котором осуществляется общение с Богом живым, с Личностным Богом Откровения. Климент и Ориген были первыми, кто пытались богословски решить эту проблему. Их величайшая задача состояла в том, чтобы показать язычникам, что все сокровища эллинской мудрости содержатся в философии Церкви и этой истинной философией превзойдены. Поэтому они невольно создали некий синтез, придав тем самым христианскому созерцанию чуждый духу Евангелия оттенок платоновского интеллектуализма или спиритуализма. (17. 225)

По размаху своей литературной и учительской деятельности ученик несравненно превзошел своего учителя. Ориген, один из величайших богословов, повлиявший на все дальнейшее развитие христианской мысли, в некоторых пунктах своего учения отклонился от смысла христианского откровения, а в более поздние времена "оригенизм" даже дал начало многим течениям, не совместимым с православием.

Следует отметить, что Ориген достиг больших высот именно как учитель Церкви. Его педагогические идеи, претворенные в собственной жизни, получили признание христианских педагогов.

Биография Оригена известна нам из "Церковной истории" Евсевия, а также из творений св. Григория Чудотворца и блаженного Иеронима. Ориген родился в 185 году в Александрии в зажиточной христианской семье. Его отец Леонид погиб мученической смертью во время гонения Септимия Севера в 202 году, когда Оригену было семнадцать лет. Семейное имущество было отдано в казну, и он, имея на своем попечении мать и шестерых младших братьев, начал зарабатывать на жизнь преподаванием грамматики. Ориген приобщился к интеллектуальной жизни столицы, оставаясь, согласно Евсевию, ревностным и строго православным христианином, всецело поглощенным религиозными и интеллектуальными интересами. В это время в Александрии угроза гонения разогнала всех, и не оказалось никого, кто мог бы нести обязанности главы Александрийского училища. Оригену было восемнадцать лет, когда он встал во главе училища для оглашаемых. Он приобрел себе славное имя у всех верных за свое участие в судьбе мучеников, посещал их в тюрьмах и провожал до места казни, давая им последнее целование.

Ориген вел строго аскетическую жизнь. Большую часть ночи он посвящал изучению Священного Писания, упражнял себя в посте, спал на голой земле, строго отмеривая время сна. Важнее всего он считал соблюдение евангельских слов Христа о том, чтобы не иметь ни двух хитонов, ни обуви и не изводиться заботами о будущем. Его нестяжание повергало в изумление окружающих. Многие образованные язычники стали его учениками, видя высокую жизнь Оригена, а главное, соответствие его учения и образа жизни. Многие из учеников устремлялись к подобной, жизни, и некоторые прославились во время гонений, скончавшись мучениками.

С течением времени Ориген изменил свое вначале отрицательное отношение к философии, и постепенно под его влиянием Александрийское огласительное училище приобрело новый характер, сделавшись чем-то вроде христианского университета. В нем было введено преподавание светских предметов наряду с религиозными, а прием перестал быть ограниченным лишь кандидатами по крещению.

В своей преподавательской деятельности Ориген всегда ставил на первое место богословие и толкование Священного Писания. Однако прежде чем переходить к изучению Библии, он предлагал своим слушателям подготовительный курс, включающий диалектику, физику, математику, геометрию и астрономию. После этого изучались философия и богословие. В Александрийском училище еще со времен Пантена и Климента царило уважение к классической античной учености, и Ориген стремился поддерживать этот дух. Когда количество слушателей стало увеличиваться, он перестал справляться с преподавательской работой и поручил ведение подготовительного курса своему ученику Ираклу,

впоследствии епископу Александрийскому, а сам сосредоточился на преподавании богословия и Священного Писания.

Учительская деятельность Оригена прерывалась его поездками, иногда очень продолжительными. Пожелав увидеть древнюю Римскую Церковь, около 212 года он совершил путешествие в Рим, около 215 года - в Аравию, в 216 году, скрываясь во время гонений, нашел убежище в Палестине. Проезжая через Палестину (около 231 года), он принял в Кесарии, вопреки канонам в чужой епархии, пресвитерскую хиротонию. Александрийский епископ Димитрий, созвав собор, отлучил Оригена от Церкви, на другом соборе лишил его священства. Такое решение поддержали и следующий епископ Иракл, и собор в Риме. После этого Ориген навсегда покинул Александрию и переселился в Кесарию Палестинскую, где основал богословскую школу и руководил ею в течение двадцати лет, до своей смерти (около 253 года). Полный список творений Оригена насчитывает несколько тысяч наименований, до нас дошла небольшая часть.

Педагогическая деятельность Оригена дает наглядный пример роли личной жизни учителя и влияния этой жизни не столько на процесс обучения, сколько на преобразование, переориентацию жизни учеников, без чего невозможно освоить богословие как живое Богопознание. Мы видим и практическое сочетание обучения и духовного становления в процессе аскетической жизни, когда обучение осуществляется в условиях, обеспечивающих духовное становление.

Учение о воспитании в творениях святых отцов IV века

Духовное перерождение античного общества в IV веке

Характеризуя IV век, Г. В. Флоровский пишет о начале трудного процесса духовного перерождения античного общества (10.8). Большинство живет в своеобразном культурном двоеверии, и очень медленно преобразуется душевный строй античного человека. Заканчивается этот процесс много позже - и разрешается рождением новой, византийской культуры. IV век был переходной эпохой - в этом его историческое своеобразие. Причины этого двоеверия В.Н. Лосский видит в том, что вместе с Климентом и Оригеном в Церковь проникает мир эллинский, вносящий элементы религиозного умозрения и интеллектуальной духовности, чуждые христианству. Но благодаря им эта эллинистическая "духовность", эта интеллектуалистическая или сверхинтеллектуалистическая мистика, введенная в круг Церкви, будет ею поглощена и полностью преобразована. Понадобятся целые века борьбы, сверхчеловеческих усилий, чтобы превзойти этот эллинизм, дабы стал он в конце концов вселенской формой христианской Истины, самым языком Церкви. Спасение как побег из мира, как "мысленное бегство" будет восприниматься как ограниченность, как спиритуалистическое искажение. Ведь действительно, речь идет не о том спасении, которое бы вырывало из мира, а о том, которое в Слове, ставшем плотью, открывалось бы для тварного мира. Гносис, интеллектуальное созерцание все больше воспринимается как один из необходимых моментов общения людей с Богом, однако от этого он не становится "путем преимущественным", ведущим к обоживающему общению. (7.46-47)

IV век характеризуется обилием святоотеческих творений, разнообразием их содержания. В этих творениях, где изложена борьба православной веры с неправоверием, благочестия с развращением нравов или ложным направлением благочестия - мнимой праведностью, догматическое учение Церкви раскрывается со всей полнотой и основательностью.

Языческие традиции поддерживались воспитанием, так как школы, в которых учились христиане, долго оставались языческими. Система воспитания вытекала из мировоззрения, выработанного веками. Сменить ее должна была новая система, созданная на новых основах жизни. В творениях святых отцов этого времени встречается много рассуждений по вопросам воспитания и образования. Складывалась вполне законченная и стройная теоретическая система христианского воспитания. Ум юношей из христианских семей образовывался науками, хранительницей которых была языческая школа, но дух воспитывался деятельной жизнью, основы которой коренятся в добром семейном воспитании, и развитие этой жизни происходило в Церкви.

Святые отцы были не только теоретиками-богословами, но, проникнув в тайники духа, открыв его свойства, они указали на высшие цели существования, представили достаточно полную картину христианской жизни. Создавались новые начала жизни, воспитывались новые люди.

Первый из писателей этого века, святой архиепископ Александрийский Афанасий, названный Великим, не оставил специального сочинения по воспитанию. Но вся его жизнь, сочетавшая образованность и аскетизм, служит примером воспитания воли. Обладая обширной ученостью,

святитель Афанасий изложил в стройной системе учение о воплощении Сына Божия, о соотношении Божества и человечества в Иисусе Христе. Слова Афанасия Великого: "Он очеловечился, дабы мы обожились", - выражают характер его мировоззрения. Одним из наиболее замечательных нравоучительных сочинений святителя Афанасия является "Житие преподобного отца нашего Антония", рассказывающее об основателе египетского монашества. Это первое в истории христианской письменности житие, послужившее образцом для всей средневековой агиографической литературы.

Пример высокой жизни преподобных отцов и пустынножителей, их устные наставления, в которых выражались высокая степень духовной образованности, благодатное состояние их чистой души и богопросвещенный ум, оказывали воспитательное воздействие на современников.

Последующие поколения воспитывались творениями, в которых сохранился дух этих наставлений. Непосредственно о воспитании пустынножители не писали, но их советы о самосовершенствовании, о работе над собой, о таком воспитании сердца, чтобы требования страстей были заглушаемы голосом совести, о смирении, покаянии, о молитве составляют основу для руководства в деле воспитания. По важности духовных творений следует выделить святых Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого, которых в Православной Церкви именуют вселенскими учителями и святителями.

Святитель Василий Великий

Святитель Василий Великий родился около 329 года в Кесарии Каппадокийской. Просвещена была эта часть Малой Азии св. Григорием Чудотворцем. Отец св. Василия, которого также звали Василием, был ритором, то есть человеком образованным. Мать Эмилия, а в особенности бабка Макрина, оказали большое влияние на духовное становление будущего святителя. Всего у Василия-старшего и Эмилии было десять человек детей - пять сыновей и пять дочерей. Из братьев трое стали епископами: св. Василий, следующий за ним Григорий, епископ Нисский, и Петр, епископ Севастийский.

Первоначальное образование святитель Василий получил дома под руководством отца и бабки, продолжил его сперва в Кесарии, затем в Константинополе и в Афинах, где встретился с Григорием Богословом. В Афинах он освоил многие науки, достиг свободы в красноречии, изучил философию и диалектику. Вернувшись на родину в 354 году, Василий крестился в возрасте двадцати пяти лет. Желая познакомиться с монашеской жизнью, он отправился путешествовать в Сирию и Египет. Возвратившись домой, Василий удалился в пустынное место на берегах реки Ириса. К нему пришел его друг Григорий, здесь они вместе работали над составлением иноческого устава и, кроме того, занимались богословием, читали Священное Писание, изучали Оригена и составили антологию избранных мест из его произведений под названием "Добротолюбие". Василий Великий установил правила и устав иноческой жизни и включил монашеский идеал в русло общецерковной жизни, тем самым признав и закрепив особое аскетическое призвание некоторых членов Церкви. Будучи уже епископом, он опубликовал монашеские правила. А его брат св. Григорий Нисский дал мистическое объяснение монашества, благодаря чему монахи нашли свое место в лоне Церкви и признали, что без Церкви и таинств невозможен и сам мистический идеал монашества.

В 364 году св. Василий был рукоположен во пресвитера епископом Евсевием Кесарийским, а в 370 году, по смерти Евсевия, принял епископское служение в Кесарии в возрасте 40 лет. Он деятельно участвовал во внутрицерковных делах, организуя благотворительность, помогая бедным, заступаясь за гонимых. Помимо этого святитель Василий ревностно занимался и общецерковными проблемами. Он противодействовал арианам своими богословскими творениями. В сочетании с безупречно строгим образом жизни все это принесло св. Василию огромную популярность. Умер он в 379 году в возрасте 49 лет.

В своих "Беседах на Шестоднев" св. Василий Великий говорит о том, что человек, сотворенный по образу Божию, бессмертен и создан для жизни духовной. В человека Бог "вложил нечто от Своей собственной благодати, чтобы человек по подобному познавал подобное". Человек, по определению святителя Василия Великого, есть "ум, тесно сопряженный с приспособленной к нему и приличною плотью". Однако и тело как "приличное виталище для души" устроено Богом с великой премудростью. "Мы, - говорил святитель Василий - это душа и ум, поколику мы сотворены по образу Создавшего. Наше - это тело и приобретаемые посредством его ощущения". И оно часто бывает тягостным узилищем для души. "Гнев, пожелания, робость, зависть, - по мысли святителя, - приводят к замешательству душевную прозорливость. Как мутное око не воспринимает видимых предметов, так

невозможно с возмущенным сердцем приступать к познанию истины. Поэтому должно удалиться от всех мирских дел и не вводить в душу посторонних помыслов". Еще более необходимо телесное воздержание, и прежде всего строгий пост. Только чистый и мирный ум способен восходить к познанию или созерцанию истины. "Ум есть нечто прекрасное, - говорил святитель Василий, - и в нем мы имеем то, что делает нас созданными по образу Творца". Разделяя способности души, св. Василий ниже разума ставил силы раздражительную и воделевательную. Раздражительная или волевая способность души должна подчиняться разуму. Если она выходит из этого подчинения, то обращается в бешенство и уродует душу, перерождаясь в страсть и гнев, помрачает и ослепляет ум. Но сама по себе "раздражительность есть душевный нерв, сообщающий душе тонус, силу к прекрасным делам". Праведная раздражительность, то есть управляемая разумом, проявляется в ревности и с равным рвением любит добродетель и ненавидит грех. Каждая душевная способность, по мнению Василия Великого, "становится для обладающего ею благом или злом, - по образу употребления". Все зависит, таким образом, от "согласия" и соразмерности, от гармонии или "симметрии" душевной жизни. И начало этой гармонии есть разум. Разумное согласие, другими словами, целостность души, и есть добродетель. И она завершается пребыванием у Бога и общением с ним в любви. Грех состоит в удалении от Бога, то есть от Жизни, есть "лишение жизни", начало смерти. Первый грех есть предпочтение вещественного, чувственного духовному. (10. 67-69)

В беседе "К юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями" святитель Василий с высоты своего возраста и опыта в делах человеческих показывал едва вступившим в жизнь самый безопасный путь. "Не дивитесь же, если вам, которые каждый день ходите к учителям и с уважаемыми мужами древности беседуете посредством оставленных ими сочинений, скажу, что сам собою нашел я нечто более полезным. О сем-то самом и хочу дать вам совет, а именно, что не должно, однажды навсегда предав сим мужам кормило корабля, следовать за ними, куда ни поведут, но заимствуя у них все, что есть полезного, надобно уметь иное и отбросить. А что же это такое, и как это различать, сему и научу, начав так. Мы полагаем, дети, что настоящая жизнь человеческая вовсе ничего не значит; совершенно не почитаем и не называем благом того, что доставляет нам совершенство в этой только жизни. Ни знаменитости предков, ни крепости, красоты и величия тела, ни почестей от всех людей, ни самого царства, ни всего прочего, что ни наименуют из человеческого, не признаем великим, даже достойным желанья, и не обращаем взора на тех, кто имеет сие, но простираем надежды далее, и все делаем для приуготовления себя к другой жизни. Поэтому, что к оной спешествует нам, о том говорим, что должно любить сие и домогаться сего всеми силами, а что не переходит в оную, то - презирать, как ничего не стоящее" (21.345). В этих словах мы видим критерий отбора содержания образования и воспитания: в светских произведениях можно считать полезным то, что готовит юношу к жизни вечной и что переходит в эту жизнь.

Пытаясь объяснить, что же это за жизнь, где и как будем проводить ее, святитель Василий Великий говорил: "Впрочем, может быть, достаточно покажу вам это, сказав, что, если кто объимет словом и совокупит во едино все счастье людей, со времени их существования, тот найдет, что это не равняется и малейшей части благ той жизни, а напротив того, все здешние блага гораздо больше отстоят достоинством от малейшего из тех благ, чем тень и сновидения скуднее действительности. Лучше же сказать (употреблю пример более близкий), сколько душа во всем досточестнее тела, столько же и разности между тою и другою жизнью. В эту жизнь вводят нас, конечно, Священные Писания, образующие нас посредством учений таинственных; но пока, по возрасту, не можем изучать глубину смысла их, мы и в других писаниях, не вовсе от них далеких, упражняем на время духовное око, как в некоторых тенях и зеркалах" (21. 346).

Говоря о Священном Писании, образующем и вводящем в жизнь вечную, Василий Великий считал и "внешние" светские (языческие) науки в некоторой мере полезными для души. Пока ученик по возрасту не в состоянии понять глубину и смысл Писания, его красу и сладость, ему следует обратить взор к свету духовности, "привыкнуть смотреть на солнце в воде", упражняя духовное око на нехристианских писателях, у которых можно многому научиться хорошему. Ученику надо "собирать нектар" с их сочинений, не прельщаясь их внешним заманчивым блеском, но используя их достоинства в целях своего душевного строения, отбирая из них то, что помогает достижению совершенства и добродетели, то, что соответствует истине.

Святитель рассматривал изучение античных поэтов, историков, философов как необходимый этап образования, подготовляющий к восприятию христианства. Он рекомендовал организовать их изучение так, чтобы оно служило воспитанию нравственности, очищению разума и души. При чтении

нужно обращать внимание прежде всего на мысли и поступки, ведущие к добродетели, и стремиться подражать им на практике. Святитель Василий показывал на многочисленных примерах из античных авторов, как они учат презрению богатства и славы, умению спокойно переносить оскорбления и обуздывать гнев, обретению выносливости и скромности в образе жизни, упорству и целеустремленности. (15. 90)

В "Нравственных правилах" Василий Великий говорил о послушании детей родителям и о границах этого послушания. "Дети должны почитать родителей, - читаем мы в 76-м правиле, - и быть им послушны во всем, что не препятствует исполнению заповеди Божией" (20. 486). В этом же правиле мы находим и обязанности родителей: "Родители должны воспитывать детей в учении и наставлении Господнем с кротостью и долготерпением и, сколько зависит от них, не подавать никакого повода к гневу и скорби" (20. 486).

Заниматься воспитанием детей, по представлениям святителя Василия Великого, есть христианский долг каждого, в том числе и монашества. В иноческом уставе он положил принимать в обители и детей, но не для общего воспитания, а для приготовления их к монашеству. Только обеты их должны отлагаться до совершеннолетия. Так, в 292-м правиле краткого устава записано: "Поелику Апостол сказал: отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем (Еф. 6, 4); то, если приводящие детей приводят их с подобною целью, и принимающие несомненно уверены, что могут приводимых воспитывать в наказании и учении Господни; пусть соблюдается повеление Господа, Который сказал: пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное (Мф. 19, 14). А без такой цели и без такой надежды, как рассуждаю, и Богу сие не угодно, и нам не прилично и бесполезно" (27. 482). В монастырях следует выделять особые дома для детей, разделенных по полу, в которых их будут учить опытные, великодушные, отечески настроенные, благоразумные, испытанные и проверенные настоятелем учителя. Посещая общины со старшими молитвы, в другое время дети учатся грамоте и употребляют "слова, взятые из Писания". И вместо басен следует им рассказывать "повествования о делах чудных, вразумлять их изречениями из Притчей и назначать награды за удержание в памяти слов и вещей, чтобы дети с приятностию и отдыхом, без огорчения для себя и непреткновенно достигали цели. При правильном руководстве дети удобно приобретут внимательность ума и навык не рассеиваться, если приставники постоянно будут допрашивать, на чем остановилась их мысль и какой предмет их размышления... Поэтому, пока душа еще способна к образованию, нежна и, подобно воску, уступчива, удобно напечатлеваются в себе налагаемые образы, надобно немедленно и с самого начала возбуждать ее ко всяким упражнениям в добре, чтобы, когда раскроется разум и придет в действие рассудок, начать течение с положенных первоначально оснований и преподанных образцов благочестия, между тем как разум будет внушать полезное, а навык облегчит преуспевание. Тогда должно принимать обет девства, как уже твердый, произносимый по собственному расположению и рассуждению" (27. 484).

Святитель Григорий Богослов

Святитель Григорий Богослов (Назианзин) родился около 330 года в местечке Арианзе, вблизи от города Назианза в Каппадокии. Его родители, Григорий и Нонна, являли пример истинного христианского супружества.

Св. Григорий так описывает своих родителей: "Отец мой был прекрасный и весьма добрый старец, простой нравом, образец для жизни, истинный патриарх, второй Авраам. Добродетели его были действительные, а не мнимые, какие видим ныне. Прежде жил он в заблуждении, а потом стал другом Христовым, потом сделался Пастырем, и даже какою-то мощию Пастырей. Мать же моя, выражусь кратко, ни в чем не уступавшая такому супругу, ему равновесный талант, происходя от благочестивых родителей, сначала превосходила его благочестием, и по телу была только женщиной, а по нравам превышала мужчин" (23. 351). Заблуждение отца проявлялось в том, что он вначале был последователем учения, сочетавшего в себе языческое заблуждение и "подзаконное мудрование". Последователи этого учения назывались "ипсистериями", поклонялись огню, чтити субботу, не принимали обрезания, но мелочно соблюдали постановления поста иудеев. Около 325 года он крестился, а вскоре после крещения принял священство, а затем и епископство. Основными чертами Григория-старшего, по словам его сына, было соединенное с простотой незлобие. Часто болея, он лечился больше молитвой и частым причащением, чем советами врачей, и прожил почти сто лет, проведя в священном сане свыше сорока пяти лет. Умер на молитве и со словами молитвы на устах. (18. 91; 22. 160-161, 262-289; 23.350-351)

Мать святителя Григория Нонна была замечательна силою и нежностью своего характера. В основном именно ее стараниями происходило образование и духовное воспитание сына. Сама Нонна была воспитана христианскими родителями и ревностно исполняла свои обязанности. Послушная мужу, она незаметно для него сделалась его руководителем в вопросах веры. Преданность строгому религиозному благочестию не приводила ее к пренебрежению своими домашними обязанностями. Она сумела удивительно соединить созерцательную жизнь с напряженностью практической жизни. (22.160-161,262-268)

Нонна, "желая видеть в доме своем рождение дитяти мужского пола, что, конечно, вожденно для многих, открыла желание свое Богу и просила исполнить оное. И, как сердце было неудержимо, предваряя дарование усердием, отдает она Богу дар, который желает получить. А потом и дорогой обет не остался без исполнения; благоприятным же началом сего послужило ей видение, показавшее тень желаемого; ей ясно представились и мой образ и мое имя" (23. 351-352). Так описывает св. Григорий свое рождение по молитвам матери и ее обещание посвятить сына на служение Богу. На его воспитание и учение было обращено особое внимание с самого раннего детства. "От пелен воспитанный во всем прекрасном, - пишет св. Григорий, - потому что имел совершеннейшие образцы для себя дома, тогда еще приобрел я какую-то старческую степенность; и как облако к облаку, мало-помалу скоплялось во мне усердие к у совершению. Я возрастал, а вместе преуспевал во мне и разум. С радостью читал я книги, в которых проповедуется о Боге, и имел обращение с мужами, которые совершенны по нравам... Еще не опушились мои ланиты; но мною овладела какая-то пламенная любовь к наукам. И не совсем чистые учения старался я придать в помощь учениям истинным, чтобы не превозносились ничему не обучившиеся, кроме суетного и пустого краснословия, которое состоит в громкости и благозвучии, и чтобы сам я мог не запутываться в хитросплетениях лжеумствований. Но мне никогда не приходило на мысль предпочесть что-либо нашим урокам" (23. 352). Эту любовь к наукам св. Григорий сохранил на всю жизнь.

По обычаям того времени, годы учения были и годами странствий. Домашнее образование имело продолжение в Кесарии Каппадокийской и Кесарии Палестинской, а потом и в Александрии, где еще не была забыта слава Оригена. "Потом Афины и науки," - пишет св. Григорий. Об афинских годах он всегда вспоминал с радостью и волнением, здесь Бог соединил его "узами дружбы с человеком самым мудрым, который один и жизнью и словом всех был выше. Кто же это? Весьма легко узнаете его. Это Василий - великое приобретение для настоящего века. С ним вместе мы учились, и жили, и размышляли... У нас все было общее, и одна душа в обоих связывала то, что разделяли тела. А что преимущественно нас соединяло, так это Бог и стремление к совершенству" (23. 355). В Афинах св. Григорий изучал древнюю литературу, ораторов и историков, познакомился с философией. По окончании своего обучения в 358 (359) году он возвратился домой и принял крещение. Его одновременно влекли ученые занятия и аскетические подвиги. Любовь к родителям требовала от Григория участия в хозяйственных заботах. Но и в родительском доме он проводил суровую жизнь, научившись у пустынников собранности ума, а у мирских - старанию быть полезным для общества.

Григорий-старший, чтобы обрести себе помощника в своем епископском служении во время смут и догматических споров, используя свою родительскую и епископскую власть, против воли сына рукоположил его в 361 году во пресвитеры. Но Григорий, вопреки ожиданиям отца, оставил после этого родной дом и удалился в Понт, в пустыню, где и подвизался до Пасхи 362 года. Подчинившись воле отца, он возвратился домой и в течение семи лет нес священническое служение. В это время он прославился как прекрасный оратор и богослов. Около 370 года св. Василий Великий рукоположил его в епископа города Сасимы. По просьбе стареющего отца Григорий вернулся домой, а после его смерти управлял осиротевшей Церковью. В 378 (379) году друзья призвали его на Константинопольскую кафедру - необходимо было вернуть отобранные арианами храмы. В небольшой церкви св. Анастасии св. Григорий произносит свои знаменитые "Богословские слова". Уставший от борений за власть, которой он всегда избегал, святитель Григорий отказался от предстоятельства в Константинополе и удалился в Назианз, где и скончался приблизительно в 389 году.

Святитель Григорий Назианзин вошел в историю христианской мысли с именем Богослова. Только три христианских писателя - апостол и евангелист Иоанн, святитель Григорий и преподобный Симеон, Новый Богослов - отличены этим наименованием, что указывает на их особое проникновение в богословское ведение.

Если святитель Василий Великий писал о человеке с точки зрения аскетико-воспитательной, то святитель Григорий Богослов рассматривал эту тему с различных сторон. Он не создал своей

антропологии, но в его отдельных словах и стихотворениях часто встречаются мысли о человеке и его назначении. Он говорит о человеке с большим уважением и любовью, он верит в высокое назначение человека. Сотворив мир ангельский, а затем и мир видимый, Бог в этом вещественном мире творит человека, по словам святителя Григория, "род тварей, средних между смертными и бессмертными". Это - новый мир, "в мире малом мир великий"... "Зритель видимой твари, таинник твари умосозерцаемой" человек поставлен на грани двух миров, и в средоточии всего мира Бог именно в человеке "премудро сопрягает тварь". Созданный из персти, человек носит образ Божества, "образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума". Слово Божие, по образному выражению святителя Григория, "взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Свою Жизнь, -потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества". Григорий Богослов говорит о душе как о "дыхании Божиим", как о "Божественной частице". Отсюда сверхземные и сверхчувственные цели человеческой жизни: как "новый ангел", поставленный на земле, человек должен взойти на небо, в пресветлую обитель Богоносцев, призван стать богом по усыновлению, исполниться высшего света -"величественная цель, но достигаемая с трудом", замечает святитель. Человек создан по образу Божию и потому призван к "уподоблению" Богу. Для душ возвышенных, говорил святитель Григорий, в одном заключается благородство - "хранить в себе образ и уподобляться Первообразу", насколько это доступно узникам плоти. Возможность этого "уподобления" определяется естественным сродством человеческого духа с Божеством. Бог есть "светильник ума". Озаряемый от Первообразного Света ум человеческий сам становится световидным. По мысли святителя Григория, "уподобление" Богу совершается прежде всего через таинства. Цель тайнодействий, описывает он, "окрылить душу, исхитить из мира и предать Богу, сохранить образ Божий, если он цел, поддержать если в опасности, обновить если поврежден, вселить Христа в сердце Духом". Все совершается через Христа, Воплощенное Слово. Он приходит, чтобы нас сделать богами, Он приемлет нашу плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. В естестве человеческом всего важнее образ Божий и сила ума. Только через Богообразный ум может приближаться человек к Богу.

Человек есть тварь, но имеет повеление стать богом, передавал святитель Григорий дерзновенные слова святителя Василия. Путь обожения есть путь очищения и восхождения ума. Это прежде всего путь отрешения от чувственного мира, от материи. Чувства помрачают ум. Вместе с тем путь внутреннего собирания, самоотречения есть путь борьбы со страстями и достижения бесстрастия. Аскетика святителя Григория чужда делению людей на "гностиков" и "простецов", это есть учение о ступенях, о постепенном духовном восхождении, доступном каждому. "Хочешь ли со временем стать богословом и достойным Божества, - соблюдай заповеди и не выступай из повеления, ибо дела как ступени, ведут к созерцанию". И это лестница для каждого и для всех. Но не все идут заодно и вместе. Потому не равны дарования Духа, что не равны приемники, дары подаются по мере вместимости. "Говорить о Боге - великое дело, но гораздо больше, - очищать себя для Бога," замечал святитель Григорий. Ибо только тогда открывается Бог. "Много путей ко спасению, - говорит он, - много путей, ведущих к общению с Богом. Ими надобно идти, а не одним путем слова. Достаточно учения и простой веры, какою без мудрствований по большей части спасает Бог. А если бы вера была доступна одним мудрым, то крайне беден был бы наш Бог". В эпоху арианских споров святитель Григорий прежде всего боролся с чрезмерной словоохотливостью, с развязностью в богословии. Богословскому любопытству он противопоставлял трезвые и спокойные требования познавательной педагогики. Он старался привлечь внимание неподготовленных к другим, более доступным, нежели тайна трисолнечного Божества, предметам. "Любомудрствуй о мире или мирах, о веществе, о душе, о разумных природах, добрых и злых, о воскресении и суде, о мздовоздаянии, о Христовых страданиях". "Говори, когда имеешь нечто лучшее молчания, но люби безмолвие, где молчание лучше слова". Себя святитель Григорий исповедовал любителем и хвалителем мудрости. Но именно поэтому избирал безмолвие. Для него богословствовать значит подвизаться. Отсюда его воздержание в слове и любовь к тишине. (10. 99-103)

Святитель Григорий Богослов не оставил ни одного крупного произведения, его литературное наследие составляют 45 бесед, 246 писем, около 500 стихотворений на разные темы (18. 89-90). Но в большинстве своих произведений святитель Григорий так или иначе касался вопросов воспитания и образования.

Говоря о воспитании и образовании детей, Григорий Богослов считал ученость первым благом, каким может владеть человек. Через нее он заимствует с юных лет из природы и книг все, что может принести как временную, так и вечную пользу (22. 69). Люди, заботящиеся, как они говорят, об

улучшении своей нравственности, но не радящие о просвещении своего ума или ищущие только знания, но не старающиеся о нравственном самоусовершенствовании, по мнению святителя Григория, похожи на косоглазых, которые "терпят большой ущерб, когда сами смотрят, а еще больший стыд, когда на них смотрят" (22. 610). Чтобы быть совершенным и в этой жизни "вкушать тамошнее блаженство", необходимо преуспевать и в словах, и в делах. Из словесных наук необходимо заимствовать то, что "споспешествует нашему любомудрию; потому что нужна сила и в слове, чтобы ясно выразить умопредставляемое. Ибо мысль, не высказывающая себя словом, есть движение оцепеневшего." Под "любомудрием" святитель Григорий понимал "отрешение от мира, пребывание с Богом" по мере того, как через долгие восходит человек к горнему и посредством непостоянного и скоропреходящего приобретает постоянное и вечно пребывающее (22. 611).

В поучении юношам святитель Григорий автобиографически говорил: "Мы вели дружбу и с товарищами, но не с наглыми, а с целомудренными, не с задорными, а с миролюбивыми, с которыми можно было не без пользы сойтись; ибо мы знали, что легче заимствовать порок, нежели передать добродетель, так как скорее заразишься болезнью, нежели сообщишь другому свое здоровье. Что касается до уроков, то мы любили не столько приятнейшие, сколько совершеннейшие; потому что и сие способствует молодым людям к образованию себя в добродетели или в пороке" (22.616).

Григорий Богослов чтит истинную мудрость, под которой он понимал "жизнь похвальную, очищенную или очищаемую для Бога". "Первая мудрость, - писал он, - презирать ту мудрость, которая состоит в одних словах и оборотах речи, в обманчивых и излишних противоположениях... Не тот для меня мудрец, кто мудр на словах, у кого оборотлив язык, а душа не обучена, ... но тот, кто хотя мало говорит о добродетели, однако же, многое показывает на деле и жизнью удостоверяет в слове. Для меня лучше красота видимая, нежели изображаемая словом, лучше богатство, которое в руках, нежели воображаемое во сне, лучше мудрость, не словом блистающая, но свидетельствуемая делами" (22. 232). Путь очищения есть путь исцеления, восстановления целостности. "Ибо если ум не просвещен, или слово слабо, или слух не очищен и потому не вмещает слово; от одной из этих причин так же, как и от всех необходимо храмлет истина" (22. 38).

В "Слове 3-м" святитель Григорий Богослов оправдывает свое удаление в Понт после принятия сана пресвитера и называет причины своего непослушания. Первая причина - его любовь к безмолвной и уединенной жизни. "Мне казалось, - писал он, - что всего лучше, замкнув как бы чувства, отрешившись от плоти и мира, собравшись в самом себе, без крайней нужды не касаясь ни до чего человеческого, беседуя с самим собою и с Богом, жить превыше видимого и носить в себе божественные образы, всегда чистые и несмешанные с земными и обманчивыми впечатлениями, быть и непрестанно делаться истинно чистым зеркалом Бога и божественного, приобретать к свету свет, к менее ясному - лучезарнейший, пожинать уже упованием блага будущего века, сожительствовать с Ангелами и, находясь еще на земле, оставлять землю и быть возносимым Духом горе. Если кто из вас объят сей любовью; то поймет, что говорю, и извинит тогдашнее состояние моего духа. Но слова мои не убедят, может быть, многих, именно всех тех, кому смешным кажется сей род жизни, к которому они не расположены или по собственному неразумию, или потому, что иные проходят его недостойно; подкрепляемые завистью, также злонравием и поползновением многих на худшее, они и хорошее именуют худым, любомудрие называют тщеславием. А от сего непременно погрешают в одном из двух, - или делают зло, или не верят добру" (22. 25-26).

О второй причине своего бегства святитель Григорий говорил так: "Мне стыдно было за других, которые, будучи ничем не лучше прочих (если не хуже), с неумытыми, как говорится, руками, с нечистыми душами берутся за святейшее дело и, прежде нежели сделаться достойными приступить к священству, врываются в святилище, теснятся и толкаются вокруг Святой Трапезы, как бы почитая сей сан не образцом добродетели, а средством к пропитанию, не служением, подлежащим ответственности, но начальством, не дающим отчета... Но ежели не в наших силах - остановить стремление зла, то по крайней мере ненавидеть и стыдиться его есть не последняя степень благочестия" (22. 26).

Последней и главной причиной из названных святителем Григорием является одновременное понимание величия цели и осознание своей немоги в окормлении и управлении человеческими душами. "Человеку, который с трудом умеет быть под начальством, еще, кажется, гораздо труднее, - писал он, - уметь начальствовать над людьми, особенно - иметь такое начальство, каково наше, которое основывается на Божием законе, и возводит к Богу, в котором, чем больше высоты и достоинства, тем больше опасности даже для имеющего ум" (22.27). Он реально осознавал греховную

наклонность человеческой природы: "Добродетель не удобоприемлема для человеческой природы, как и огонь для влажного вещества, но большая часть людей готовы и способны принимать в себя худое, подобно тростнику, который, по сухости своей, легко воспламеняется и сгорает при ветре от искры. Ибо всякий скорее принимает в себя в большей мере малый порок, нежели высокую добродетель в малой мере" (22. 28). Приступая к исправлению душ человеческих и искоренению порока из жизни пасомых, нужно бояться, по мысли святителя Григория, "оказаться худыми живописцами чудной добродетели, особенно же негодным подлинником для других живописцев". "Если бы кто из нас сохранил себя, даже сколько можно более, чистым от всякого греха, то не знаю еще, достаточно ли и сего готовящемуся учить других добродетели?" - задавал вопрос святитель и сам на него отвечал: "Кому вверено сие, тот не только не должен быть порочным (сим гнушаются и многие из подчиненных ему); но должен отличаться добродетелью по заповеди, повелевающей "уклоняться от зла и сотворить благо" (Пс. 36, 27). Он обязан не только изглаждать в душе своей худые образы, но и напечатлеть лучшие, чтобы ему превосходить других добродетелью больше, нежели сколько он выше их достоинством. Он должен не знать даже меры в добре и в восхождении к совершенству, почитать не столько прибылью то, что приобретено, сколько потерю то, что не достигнуто, пройденное же обращать всегда в ступень к высшему и не высоко думать о себе, если и многих превосходит, но признавать уроном, если не соответствует в чем сану. Ему должно измерять успехи свои заповедью, а не примером ближних... должно почитать пороком в частном человеке, то что произведено им худого, заслуживает наказание и строго истязуется самим законом, а в начальнике и предстоятеле даже то, что он не достиг возможного совершенства и не преуспевает постоянно в добре; потому что ему надобно - превосходством своей добродетели привлекать народ к порядку и не силою обуздывать, но доводить до порядка убеждением. Ибо все, что делается недобровольно, кроме того, что оно насильственно и не похвально, еще и не прочно... Напротив того, что делается по свободному произволению, то, как скрепляемое узами сердечного расположения и весьма законно и вместе надежно" (22. 28-29).

Все, что говорил святитель Григорий Богослов о начальстве над пасомыми, может быть отнесено как к учителю, так и родителю, которым Бог вверил в правление растущего человека. А править человеком, по его мнению, "есть искусство из искусств и наука из наук". И если человек берет на себя попечение о душе, "которая произошла от Бога и божественна", то это возможно для достижения следующих целей: "Во-первых, чтобы душа могла наследовать горную славу за подвиг и за борьбу с дольным, и, быв здесь искушена ими, как золото огнем, получила уповаемое в награду за добродетель, а не только как дар Божий. И, конечно, в том верх благости Божией, что добро соделано и нашей собственностью, не только всеяно в нас с естеством, но возделывается также нашим произволением и движением свободы, преклонной на ту и другую сторону. Во-вторых, чтобы душа могла и худшее, постепенно отрешая от дебелости, привлекать к себе и возводить горе, чтобы она, став руководительницей для служебного вещества, и обратив его в сослужебное Богу, была для тела тем же, чем Бог для души" (22. 29-30). А для этого необходимо установить "надлежащее отношение между душою и телом, не попуская, чтобы лучшее управлялось худшим, что было бы величайшею несправедливостью" (22. 30).

Врачевание душ, по мысли святителя Григория, затрудняется тем, что это есть "брань с врагом, внутрь нас воющим и противоборствующим, который, оружием против нас употребляя нас же самих (что всего ужаснее!), предает нас греховной смерти. А для сего нам нужны: великая и совершенная вера, в большей мере Божие содействие, но не в малой также, как убежден я, и собственная наша ревность, выражаемая и действительно оказываемая словом и делом." Средства врачевания и исправления могут быть самыми разнообразными, зависят как от возраста, опыта, положения в обществе воспитания, так и от индивидуальных особенностей. "Одних назидает слово, другие исправляются примерами. Для одних нужен бич, а для других - узда... Для одних полезна похвала, для других - укоризна... Для иных хорошо и полезно одно, а для иных другое" (22. 34-35).

Продолжая оправдывать свое удаление в Понт после рукоположения в пресвитеры, святитель Григорий Богослов писал: "Посоветовавшись о сем с самим собою (может быть и не худым советником, а если и не так, то, по крайней мере, доброжелательным), я рассудил, что не знающему ни того, что должно говорить, ни того, что должно делать, лучше учиться, нежели, не зная, учить. Ибо счастлив тот, до кого хотя в глубокой старости достигнет старческое слово, которое может принести пользу душе, душе еще юной по благочестию. А посему брать на себя труд учить других, пока сам еще не научился достаточно и, по пословице, на большом глиняном сосуде учиться делать горшки, то есть, над душами

других упражняться в благочестии, по моему мнению, свойственно только людям крайне неразумным и дерзким, неблагоразумным, если они не чувствуют своего невежества, дерзким, если сознавая оное, отваживаются на дело" (22.40-41).

Святитель Иоанн Златоуст

Святитель Иоанн, получивший за свое духовное красноречие имя Златоуст, родился в Антиохии. Дата его рождения точно не известна - между 344 и 354 годами. Происходил святитель Иоанн из знатной и богатой семьи.

Его отец Секунд занимал должность воеводы в императорской войске, а мать Анфуса была образованной по тем временам женщиной, примерной супругой и матерью семейства. Когда Иоанн был еще младенцем, умер его отец, и мать, овдовев на двадцатом году своей жизни, не пожелала больше вступать в брак и до самой своей смерти не разлучалась с сыном. Удалившись от всех развлечений мира и посвятив себя своему маленькому семейству, любящая мать сама дала сыну основы образования. Первые слова, им прочитанные и написанные, взяты из Священного Писания, которое было любимым чтением Анфусы. Эти первые уроки на всю жизнь запечатлелись в душе Иоанна. Влияние благочестивой матери на юное сердце поселило в нем глубокую преданность воле Божией, с которой он без ропота и страха переносил впоследствии все бедствия своей жизни. Неизвестно, как и где Иоанн получил свое дальнейшее образование, дома ли при помощи приглашенных учителей, или в одной из христианских школ. Антиохия славилась своими школами и была своего рода сирийскими Афинами. В христианских школах, существовавших рядом с языческими, изучали в основном слово Божие, но давали и другие знания, почерпнутые у лучших представителей классического мира. Достигнув возраста восемнадцати лет, он продолжил образование в школе знаменитого софиста Ливания. Ливаний не отличался фанатичной враждой к христианству, а потому и прохождение курса высшего красноречия у него не было духовно опасным даже для христианских юношей. Иоанн сразу обнаружил такие дарования и стал делать такие успехи, что невольно восторгал своего учителя. Когда лежащего на смертном одре старого софиста спросили, кого он желает назначить преемником по школе, он ответил: "Иоанна, если бы не похитили его у нас христиане". (24. 12)

Столкнувшись со светской жизнью, увидев ее различные стороны, познав всю ложь и пустоту этой жизни, Иоанн решил вступить на путь иночества. Но слезы и просьбы матери не покидать ее до смерти остановили послушного сына. Он продолжил свое духовное совершенствование дома под руководством священных наставников - епископа Мелетия Антиохийского и пресвитеров Флавиана и Диодора. Эти благочестивые учителя, и особенно Диодор, окончательно укрепили его в мысли посвятить себя подвигам учительства и благочестия. Иоанн принял крещение, и епископ Мелетий, совершивший над ним это таинство, возвел его в должность чтеца.

После смерти матери в 374 или в 375 году Иоанн удалился в монастырь недалеко от Антиохии и провел здесь четыре года, а потом еще два года подвизался в пустыне. По мнению протоиерея Георгия Флоровского, аскетизм для святителя Иоанна Златоуста означал скорее духовную установку, нежели определенные внешние и бытовые формы. Аскетизм для Златоуста был прежде всего отречением, то есть внутренней свободой и независимостью от мира, от внешней обстановки и условий жизни. В этом смысле аскетом он остался на всю жизнь. (10. 206)

В 381 году Иоанн принял диаконское посвящение от Мелетия Антиохийского, а в 386 году - пресвитерское от его преемника Флавиана. К этому времени относится книга "О священстве", в которой обсуждается в основном смысл епископского служения, но мы видим и отношение Златоуста к его новому призванию. Книга была написана до его пресвитерского рукоположения. Из небольшого вступления к ней мы знаем, что ее написание обусловлено следующими обстоятельствами. В 374 году, когда Иоанн Златоуст жил вместе со своим другом Василием (не путать с Василием Великим) вдали от мирских дел, собравшиеся в Антиохии епископы вознамерились поставить их обоих епископами, о чем молва дошла и до них. Иоанн, представляя высокую важность пресвитерского и епископского служения и считая себя не подготовленным к надлежащему исполнению обязанностей пастыря Христовой Церкви, скрылся тайно от всех, и даже от своего друга, который был возведен в сан епископа (вероятно, Рафаны Сирийской близ Антиохии). Василий затем вскоре увиделся с Иоанном и высказал ему свои упреки за уклонение от священного сана. Ответом Златоуста стали слова "О священстве". Таким образом, написание этих слов можно отнести к годам после 374 года, но не позже 386 года, в котором Иоанн Златоуст уже был рукоположен в пресвитера.

Иоанн Златоуст, говоря о священническом служении, подчеркивал два основных момента. Во-первых, он говорил о высоте священнического звания, как призвания к тайнодействию. "Священнослужение совершается на земле, но по чиноположению небесному; и весьма справедливо; потому что ни человек, ни ангел, ни архангел, и ни другая какая-либо сотворенная сила, но сам Утешитель учредил это чинопоследование и людей, еще облеченных плотью, соделал представителями ангельского служения. Посему священнодействующему нужно быть столь чистым, как бы он стоял на самых небесах посреди тамошних Сил... Когда ты видишь Господа закланного и предложенного, священника, предстоящего этой Жертве и молящегося, и всех окропляемых этою драгоценною кровью, то думаешь ли, что ты еще находишься среди людей и стоишь на земле, а не переносишься ли тотчас на небеса и, отвергнув все плотские помышления души, светлою душою и чистым умом не созерцаешь ли небесное?" (25. 424). Во-вторых, в священнике он видел учителя, наставника, пастыря. Об этом служении Златоуст и говорил больше всего. Чтобы отвлечь народ от непристойных и бесполезных удовольствий и приучить его к слушанию полезного, по мнению Иоанна Златоуста, имеется два способа: презрение похвалы и сила слова. Необходимо и воздержание от ненависти и зависти. Священник должен относиться к своим пасомым так, как отец относится к своим малолетним детям: "как от этих мы не отвращаемся, когда они оскорбляют или ударяют, или плачут, и даже, когда они смеются и ласкаются к нам, не очень заботимся об этом" (25. 462-463). "Сила слова, - писал он, - не дается природой, но приобретается образованием, то хотя бы кто довел ее до высшего совершенства, и тогда он может потерять ее, если постоянным усердием и упражнением не будет развивать этой силы" (25. 464). Златоуст подчеркивал, что христианам запрещается насилием исправлять впадающих во грех, Бог награждает тех, которые воздерживаются от пороков по доброй воле, а не по принуждению. Человека нельзя ни силою, ни страхом принуждать, но только убеждением привести к истине, от которой он раньше отпал (25.416-417).

Епископ Флавиан, рукоположив Иоанна в пресвитеры, предоставил ему широкую свободу деятельности, а особенно свободу проповедования. В Антиохии Златоуст прочитал свои знаменитые проповеди "О статуях", произнес большинство своих поучений на Евангелия от Матфея и от Иоанна и на послания апостола Павла. Он говорил от полноты своего сердца, вел живые беседы со слушателями. Проповеди его записывались скорописцами и сделались предметом всеобщего внимания, их зачитывали и даже выучивали наизусть. В эти годы народ и назвал его Златоустом.

По совету министра Евтропия и по приказу императора Аркадия Иоанн Златоуст был переведен в столицу и избран епископом Константинопольским. Антиохийцы не хотели его отпускать, и он был увезен обманом. Феофил Александрийский рукоположил Иоанна в сан епископа в 398 году. В Константинополе святитель Иоанн продолжал проповедовать. Его проповедь, его учительство, по замечанию Георгия Флоровского, были попыткой нравственного перевоспитания общества, евангельским судом над современностью, над тем мнимым воцерковлением жизни, в котором слишком многие находили преждевременное успокоение. Голос проповедника звучал сурово и обличающе. Но он не только говорил, он заботился также о благотворительности, учреждал больницы, помогал бедным. Златоуст приказал монахам разойтись по монастырям, прекратив их бесцельные метания с места на место. Он любил длинные службы и крестные ходы. Обличал нерадивых, невзирая на лица и должности. В скором времени святитель Иоанн нажил себе врагов среди духовенства, монашества и влиятельных сил общества. В 403 году собор во главе с Феофилом Александрийским низложил святителя Иоанна, и он был отправлен в ссылку. Во время ссылки в столице произошло землетрясение, и, увидев в этом Божий гнев, император ненадолго возвратил праведника в Константинополь. Но уже в 404 году Иоанн насильно был отправлен в ссылку и по дороге в Пициус (Пицунду) скончался в 407 году. Из уст умирающего святителя присутствующие при его кончине слышали слова: "Слава Богу за все".

Свои мысли о воспитании святитель Иоанн изложил в "Гомилиях" (беседах) и в сочинении "К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни". Пример воспитательной деятельности он видел в образе Иисуса Христа, Который снизошел до человечества, чтобы возвести его до Божества. Высшее искусство воспитания и заключается в том, чтобы сперва спуститься до понимания воспитываемого, а потом уже возвышать его. Снисхождение во всем приносит большую пользу не только в делах житейских, но и в делах духовных. Как и Христос не вдруг открыл Свое Божество, но был сначала признан только пророком или святым человеком, а только потом уже в словах и делах обнаружил то, кем Он был, так и воспитатель должен видеть значение этой мудрости принижения. В слове "К верующему отцу" святитель Иоанн показывает, "что нерадение о детях больше

всех грехов и доходит до самого верха нечестия" (24. 82). "Развращение детей, - писал он, - происходит не от чего другого, как от безумной привязанности (родителей) к житейскому: обращая внимание только на это одно и ничего не желая считать выше этого, они необходимо уже нерадят о детях с их душой. О таких отцах я сказал бы (и никто пусть не приписывает этих слов гневу), что они хуже даже детоубийц. Те отделяют тело от души, а эти то и другую вместе ввергают в огонь геенский; той смерти подвергнуться неизбежно по естественной необходимости, а этой можно было бы избежать, если бы не довела до нее беспечность отцов" (24. 88). Родители начинают развращать своих детей, часто даже не подозревая об этом. "В самом деле, - говорил святитель Иоанн Златоуст - когда отцы убеждают детей заниматься науками, то в их разговоре с детьми не слышно ничего другого, кроме таких слов: "такой-то человек низкий и из низкого состояния, усовершенствовавшись в красноречии, получил весьма высокую должность, приобрел большое богатство, взял богатую жену, построил великолепный дом, стал для всех страшен и знаменит". Другой говорит: "такой-то, изучив италийский язык, блистает при дворе и всем там распоряжается". Иной опять указывает на другого, и все -на прославившихся на земле, а о небесном никто ни разу не вспоминает. Если же иной попытается напомнить, то он прогоняется, как человек, который все расстраивает. Итак вы, когда напеваеете это детям с самого начала, учите их не другому чему, как основанию всех пороков, вселяя в них две самые сильные страсти, то есть, корыстолюбие, и еще более порочную страсть - суетное тщеславие. Каждая из них и порознь может низвергнуть все; а когда они обе вместе вторгнутся в нежную душу юноши, то, подобно соединившимся бурным потокам, извращают все доброе и наносят столько терния, столько песка, столько сору, что делают душу бесплодную и неспособною ни к чему доброму" (24.89). Детям позволяют делать то, что их губит. "Горе, сказано (в Писании), смеющимся (Лук. 6, 25); а вы подаете детям множество поводов к смеху. Горе богатым (ст. 24); а вы предпринимаете все меры, чтобы они разбогатели. Горе егда добре рекут вам еси человецы (ст. 26); а вы часто тратите целые имущества для людской славы. Еще: поносящий брата своего повинен есть геене (Мф. 5, 22); а вы считаете слабыми и трусливыми тех, кто молчаливо переносит обиды от других... И не только то ужасно, что вы внушаете (детям) противное заповедям Христовым, но и то еще, что прикрываете порочность благозвучными наименованиями, называя постоянное пребывание на конских ристалищах и в театрах светскостью, обладание богатством свободою, славолубие великодушием, дерзость откровенностью, расточительность человеколюбием, несправедливость мужеством. Потом, как будто мало этого обмана, вы и добродетели называете противоположными наименованиями, скромность неучтивостью, кротость трусостью, справедливость слабостью, смирение раболепством, незлобие бессилием, как будто опасаясь, чтобы дети, услышав от других истинное название этих (добродетелей и пороков), не удалились от заразы. Ибо название пороков прямыми и подлинными их наименованиями немало способствует отвращению от них" (24. 91-92).

Родители, стараясь дать образование своим детям, забывают о главной науке - любомудрии души. "Когда душа целомудренна, - пишет св. Иоанн, - тогда не будет никакой потери от незнания красноречия; а когда она развращена, тогда бывает величайший вред, хотя бы язык был весьма изощрен, и тем больший, чем больше это искусство; ибо порочность в соединении с искусством в слове производит гораздо худшие беды, чем необразованность" (24.101). Речь идет не об отрицании образования, а о невозможности получить истинное образование без доброй нравственности. "Если сила убеждения заключается в красноречии, - говорил святитель Иоанн, - и однако философы не убеждают ни одного тирана, а люди некнижные и простые обращают всю вселенную; то, очевидно, торжество мудрости принадлежит простым и некнижным, а не изучившим то и другое искусство. Так истинная мудрость и истинное образование есть не что иное, как страх Божий. И пусть никто не думает, будто я узакониваю, чтобы дети оставались невеждами; нет, если кто поручится за счет самого необходимого, я не стану препятствовать, чтобы у них было в избытке и это искусство. Как тогда, когда колеблются основания и весь дом со всем зданием находится в опасности упасть, было бы крайне бессмысленно и безумно - бежать к красильщикам, а не к строителям; так и тогда, когда стены стоят твердо и крепко, было бы неуместным упрямым препятствовать желающему окрасить их" (24. 102).

Наряду с семьей христианское воспитание в то время осуществляли монастыри, введшие мальчиков в новый христианский образ жизни. Святитель Иоанн подчеркивал, что не только монахам, но и всем людям необходимо восходить на одну и ту же высоту: "то именно и развратило вселенную, что мы думаем, будто только монашествующему нужна большая строгость жизни, а прочим можно жить беспечно. Нет, от всех нас требуется одинаковое любомудрие" (24. 109). Если человек приступает к любомудрию в конце своей жизни, он употребляет все время на то, чтобы усиленно омыть грехи,

совершенные в прежнем возрасте, на это тратится все его усердие. Но часто он не успевает и в этом и отходит из этого мира с остатками ран. А кто с юных лет вступил в подвижничество, тот не тратит время на это и не сидит, врачуя свои раны, но с самого начала уже получает награды и отходит в старости, увенчанный бесчисленными венцами.

Говорил святитель Иоанн и о цели воспитания. "Самое лучшее учение не то, когда, допустив наперед порокам одержать верх, потом стараются изгнать их, но то, когда употребляют все меры, чтобы сделать природу нашу недоступною для них... если бы мы все усвоили себе такой образ мыслей и прежде всего другого вели детей к добродетели, считая это главным делом, а все прочее придаточным, то отовсюду произошло бы столько благ, что, перечисляя их теперь, я показался бы преувеличивающим дело" (24. 118). Призывая родителей быть отцами доблестных детей, "строителями Христоносных храмов, попечителями небесных ратоборцев", святитель Иоанн восклицал: "Поистине, мы тогда особенно и остаемся с детьми своими, когда отдаем их Господу" (24.121).

Ревностно проповедовал Златоуст об обязанности родителей воспитывать своих детей, особенно резко высказывался против роскоши и тогдашних зрелищ, которые развращали нравы и разрушали семейную нравственность. Святитель говорил в своих беседах о том, что каждому человеку от начала были даны два учителя - творение и совесть, и оба они, не произнося слов, учили людей безмолвно. "Творение, поражая зрителя видом (своим), возбуждает в созерцателе вселенной удивление к ее Создателю; а совесть, путем внутреннего внушения, научает всему, что должно делать; силу ее и решения суда (ее) мы узнаем по состоянию лица. Когда внутренне обличает она нас в грехе, то покрывает внешний вид смущением и большим унынием. Она нас делает бледными и робкими, когда уличаемся в чем-либо постыдном, и хотя голоса (совести) мы не слышим, однако по внешнему виду замечаем внутреннее негодование (ее)". Кроме этих двух учителей, Промыслом Божиим дан еще один, и уже не безмолвный учитель, как первые два, но такой, который действует на нашу душу словом, увещанием и советом. "Кто же он?" - спрашивал Златоуст и сам отвечал: "Это - родной отец каждого. Для того Бог и вложил в родителей любовь к нам, чтобы в них мы имели наставников в добродетели. Не одно рождение делает отцом, но хорошее образование; и не ношение во чреве делает матерью, но доброе воспитание" (26.781). Святитель обращал внимание на то, что христианское воспитание детей служит делу спасения души родителей. "Действительно, - писал он, - если рождаемые тобой дети получают надлежащее воспитание и твоим попечением наставлены будут в добродетели, то это будет началом и основанием твоему спасению, и, кроме награды за собственные добрые дела, ты получишь великую награду и за их воспитание" (26. 783).

ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ОТЦОВ И УЧИТЕЛЕЙ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Роль русских святых в духовной жизни общества

В каждый период истории Православной Церкви существовали личности, которые были носителями и выразителями лучших идей и стремлений своего времени, к их авторитетному голосу прислушивались все, и они становились духовными водителями общества. Русская земля особенно богата святыми людьми. Преподобные Антоний и Феодосии Киевские, игумен земли Русской преподобный Сергий Радонежский - великие молитвенники и печальники за нашу родину в период ее политического и духовного рождения и в критический момент татарского ига; московские святители - Петр, Алексий, Иона - истинные собиратели земли Русской и первоначальники ее будущего могущества и славы; святители Филипп и Ермоген - духовные ратоборцы, защитники попоранной людьми правды Божией на земле и мученики за свои идеи. В начале XIX века в России просиял один из величайших святых - преподобный Серафим Саровский, словом и делом показавший, что цель христианской жизни - в обретении Святого Духа. Он учил о многообразии путей, ведущих к этой цели, и сам дал исключительный в наше время пример монашеского подвига. В первой половине XIX века приснопамятный святитель Филарет, митрополит Московский, был великим нравственным авторитетом, голос которого имел решающее значение не в одних делах Церкви, но к нему прислушивались и по многим государственным вопросам первостепенной важности. Святитель Феофан, Вышенский Затворник, являл собой самый глубокий, непререкаемый авторитет учителя

духовно-нравственной христианской жизни в ее первоначальной евангельской чистоте, в духе первых веков христианства. Почитание праведного Иоанна Кронштадтского - молитвенника и чудотворца, святого, воссиявшего на небосклоне Русской Православной Церкви в конце XIX - начале XX веков, связано с благоговейным пламенным совершением Божественной литургии и молитвенным горением, с необыкновенной ясностью, простотой и пламенностью рассказов о собственных молитвенных переживаниях, с его исключительным пастырским служением, сочетавшимся с педагогической деятельностью.

Епископ Александр (Семенов Тян-Шанский) писал: "Образы жизни святых различны, но во всех сияет одна и та же правда Христова, одно начало любви, в которой заключены вся радость и свет жизни, вернее, Сама Жизнь, так как начальник жизни, Бог, Сам есть Любовь. Только исполненные этой Божественной Любовью святые люди могут быть настоящими учителями жизни. Другие великие люди, великие в некоторых своих произведениях, редко велики по самой своей жизни и даже бывают очень часто неудачниками в жизни, и не у них нам учиться жить... Святые вносят в жизнь свет и радость не столько своими отдельными делами и произведениями, а самую свою личность" (II. 364-365). Мы рассмотрим педагогическую деятельность и педагогические воззрения четырех русских святых - святителя Филарета, митрополита Московского, святителя Феофана, Вышенского Затворника, праведного Иоанна Кронштадтского и святителя Фаддея (Успенского). В педагогических воззрениях этих святых обобщены традиции христианского воспитания, многие их мысли в области педагогики и психологии на десятилетия опередили изыскания современных педагогов и психологов и могут явиться основой для объяснения пока не объяснимых с точки зрения светской психологии явлений.

Святитель Филарет, митрополит Московский

Жизнь, служение и педагогическая деятельность святителя Филарета

Святитель Филарет родился в 1782 году в Коломне в семье преподавателя Коломенской семинарии Михаила Федоровича Дроздова, имеющего в момент рождения сына сан диакона. При крещении ребенку было дано имя Василий в честь святого Василия Великого. Через год диакон Михаил, отец будущего святителя, был рукоположен в сан иерея. Отец Михаил собрал домашнюю библиотеку, в основном состоявшую из книг богословского, философского и исторического содержания. Семейная обстановка, окружавшая Василия Дроздова в младенческие и детские годы, весьма благоприятствовала развитию душевных способностей будущего святителя.

Добрая почва в душе дитя была заложена его бабушкой и дедушкой по материнской линии - священником Никитой Афанасьевичем и Домникой Прокопьевной, под покровом которых и прошли первые годы Василия Дроздова. Бабушка Домника, часто ходившая в Божий храм, приучила и своего внука к церковной молитве. Дедушка Никита в свободное время любил играть на гусях церковные напевы и научил внука игре на этом инструменте. С детства у будущего святителя зародилась любовь к музыке, дававшая ему душевное успокоение в последующие годы.

Когда наступило время обучаться грамоте, отрок Василий переселился в дом своих родителей. В течение года он обучался грамоте в домашней обстановке, вероятно, под руководством своего отца.

В 1791 году девятилетний Василий был отдан учиться в Коломенскую семинарию. В семинарии он изучал латинскую грамматику, поэзию, риторiku, всеобщую историю, философию, философскую и естественную историю. В семинарских ведомостях о нем было написано: "Дарований, прилежания, успехов похвальных". Природные дарования подкреплялись прилежанием и влиянием отца в деле познания школьных наук его сыном. Сам будучи любителем книжной мудрости, он приучил к тому же и сына, воспитал в нем любовь к философскому мышлению, к усидчивости и самоуглублению.

Наряду с умственным развитием шло развитие религиозно-нравственного характера, сообщавшее ему познания в области духовной. Василий упражнялся в церковной молитве, пел на клиросе, читал "Апостол".

Восемь лет он учился в семинарии. В 1799 году школа и епархия были упразднены. Ученики Коломенской семинарии продолжили свое образование в духовных школах Московской епархии. По совету отца молодой Дроздов отправился учиться в Троицкую семинарию.

Лаврская школа стараниями митрополита Платона (Левшина) была поставлена на высоту, с которой не могла сравниться даже Киевская академия. Богословские и исторические науки освобождались от схоластического метода преподавания. Троицкие богословы вносили в свое преподавание нечто

самобытное, дополняли и оживляли его новой постановкой богословских вопросов. Знание древних языков - еврейского, греческого и особенно латинского - доведено было в лаврской семинарии до возможного совершенства. Не менее солидно изучались новые языки и русский язык. В нравственном плане митрополит Платон побуждал воспитателей всемерно заботиться о смягчении грубости бурсацких нравов посредством развития в учениках благородных наклонностей, возвышения эстетического образования.

В 1803 году по представлению ректора архимандрита Евграфа митрополит Платон назначил Василия Дроздова учителем греческого и еврейского языков в семинарии, которую он закончил к тому времени. Преподавая языки, молодой учитель для переводов на русский язык избирал творения святителей Григория Богослова и Иоанна Златоустого. Через три года Дроздова перевели на должность учителя поэзии и проповедника. В 1808 году он был определен учителем высшего красноречия и риторики с сохранением преподавания поэзии. В этом же году, получив согласие родителей, Василий был пострижен в монашество с именем Филарет и рукоположен во иеродиаконы.

В 1808 году Святейший Синод предписал направить ряд учителей из Троицкой семинарии в С.-Петербург. Среди них значился иеродиакон Филарет (Дроздов). В следующем году он был определен на философский класс и назначен инспектором семинарии в звании академического бакалавра, а впоследствии на него возложили обязанности ректора Александро-Невского училища с оставлением прежней должности по семинарии. К этому времени он был рукоположен в иеромонахи. В 1810 году иеромонах Филарет был переведен в академию бакалавром с поручением преподавать церковную историю, а в 1811 году был возведен в сан архимандрита. Через год был назначен ректором академии. В должности ректора Филарет разделил учащихся по степени их успеваемости, что дало возможность более справедливо оценивать успехи студентов и побуждать их к прилежанию. Об успеваемости студентов судили уже не по результатам последних испытаний, а на основании успехов всего года. Кроме этого, он нашел нужным разделить учебные предметы по их важности на два разряда. К первому отнес богословие, философию, словесность, церковную историю и греческий язык, ко второму - все прочие предметы и языки. Он исключал из духовной школы доносителей. Ограждал студентов от влияния чуждых православию идей. Не допускал использование на лекциях учебников, не дозволенных духовной цензурой. Уделял особое внимание пополнению академической библиотеки необходимыми ценными книгами.

Обозревая работу духовных школ, архимандрит Филарет особое внимание обращал на то, как методика преподавания помогала воспитанникам правильно усваивать учебные дисциплины. Он пришел к выводу, что на экзаменах в духовных школах оценивалась в основном память учащихся - то, как они заучивали учебный материал, а не собственные мысли студентов. Духовные школы больше развивали память, чем рассудок. Он предложил Комиссии духовных училищ другой порядок испытаний, чтобы выявить подлинные знания и рассудительность воспитанников. В 1814 году архимандрит Филарет был утвержден постоянным членом этой комиссии и включился в работу по преобразованию и совершенствованию духовных училищ. В короткий срок он составил обширный проект о порядке испытания воспитанников первого курса академии, об устройстве второго и последующих курсов, о преподавании в семинариях, о преобразовании Московской академии и Московского учебного округа. В этом же году архимандрит Филарет за классические сочинения и назидательные поучения был удостоен ученой степени доктора богословия. На него полностью легло как теоретическое, так и практическое проведение преобразования духовных школ России.

Священный Синод в 1816 году возложил на архимандрита Филарета руководство по переводу Священного Писания на русский язык. 5 августа 1817 года в Троицком соборе Александро-Невской лавры состоялась хиротония архимандрита Филарета во епископы. В 1819 году он был назначен на Тверскую кафедру с возведением в сан архиепископа и стал членом Синода, а в 1820 году был переведен в Ярославль. В марте 1821 года скончался первенствующий член Синода митрополит Михаил. После перевода Московского митрополита Серафима в Петербург Синод единогласно избрал Филарета на Московскую кафедру. Император Александр утвердил это избрание. В день коронации Николая 1 22 августа 1826 года Филарет был возведен в сан митрополита.

Святитель Филарет много внимания уделял духовным школам. Он обращал внимание буквально на все, его интересовало и нравственное воспитание учащихся, и занятия, и успехи воспитанников, особенно в науках богословских, и самый метод преподавания. Если кто допускал неблагоприятные поступки и мало подавал надежды на исправление, таких студентов Филарет повелевал исключать из семинарии. Он любил на экзаменах задавать воспитанникам разные, иногда замысловатые вопросы.

19 ноября 1867 года двенадцать ударов колокола Ивановской колокольни возвестили Москве и России о кончине святителя Филарета.

Суждения митрополита Филарета о воспитании и образовании

Суждения митрополита Филарета о воспитании и образовании содержатся "Отзывах и мнениях" и носят характер философско-религиозный, а также в проповедях и письмах, в которых он излагал свои взгляды популярно. Вот что он говорил о родительском долге: "Общее правило: пекись о детях - не требует долгого учения и многих доводов. Его проповедует природа. Она говорит в сердце родителей в пользу детей; и не удивительно: жизнь родителей чувствует свою отрасль в жизни детей, и естественно хочет, чтобы она росла и цвела. Но, что более удивительно, природа в самих детях говорит за них, и еще прежде, нежели они говорить умеют: вид младенца умягчает и не родительское сердце, и, если он беспомощен, влечет к тому, чтобы оказать ему помощь.

Но там, где глаголет Христос, всего лучше послушать, что Он глаголет. *Блюдите, глаголет, да не презрите единого от малых сих: глаголю бо вам, яко Ангелы их на небесех выну видят лице Отца Моего небесного.* Сие сказал Он апостолам, когда, *призвав отроча, постави е посреде их,* и потому, хотя оное изречение в высшем знаменовании, в качестве притчи, относилось к младенцам веры, но оно сказано было не мимо естественных младенцев, из коих один был видимым и непосредственным предметом слова Господня, и особенно не мимо детей христианских, которые суть обыкновенно и младенцы веры по крещению. Посему каждый раз, когда Господь рукою Своего Провидения поставляет пред вами дитя, когда оно рождается, или вверяется вашему попечению властью и законом, или приводится в руки ваши нуждою и беспомощностью, вы можете представить себе, что Господь смотрит на оное и говорит вам: *блюдите, да не презрите единого от малых сих.*

И как сильно подкрепляет Он сию заповедь! *Аминь бо глаголю вам, яко Ангелы их выну видят лице Отца Моего небесного.* То есть, Ангелы служат хранителями детей, следовательно имеют к ним внимание, заботятся о них, уважают их, как же вам оставлять их без попечения, без внимания, в пренебрежении? Ангелы их на небесах и нисходят для них на землю, вы ли не хотите склонить вашу земную гордость к их малому возрасту? Ангелы их *выну видят лице Отца небесного,* и от сего блаженного созерцания обращают взор к пеленам и колыбели и слух к плачу или лепетанию младенца, вам ли покажется или скучным или малым делом попечение о малых сих? И кто же посылает Ангелов к младенцам человеческим? Кто, как не Творец Ангелов и человеков? Подумайте же, небо приходит в движение, чтобы сберечь на земле жизнь или непорочность вашего младенца, а между вами нет ли таких, которые без сострадания слышат вопль младенца на коленях нищеты, которые смотрят на возрастание собственных детей не с большим вниманием, как на траву, растущую в поле? Пожелаем, чтобы не нашлось столь жестокосердных, или столь нерадивых, и не станем более говорить о них. Держась слова Господня, скажем несколько слов о том, как осмотнительно должно быть внимание к детям и попечение о них. *Блюдите, да не презрите единого от малых сих.* Остерегайтесь, чтобы такое пренебрежение не прокралось тогда как вы не расположены предаться оному с сознанием. Блюдите, родители и воспитатели, да не презрите единого от малых сих, которых вы родители, которых вы воспитываете. Мать, которая кормит и носит на руках своего младенца, отец, который в минуты отдыха от своих дел так же берет его на руки и учит его первым наименованиям того, что священо и любезно, - блюдите, да не презрите, - они делают прекрасное и важное дело, они наслаждаются сими занятиями, дитя также наслаждается, в то же время любовь и доброта родительская непрестанно сеют в сердце дитяти семена детской любви и доброты и ранним обильным сеянием, приготавливают многоплодную жатву.

Небрегут о детях, если захотят только забавлять их и забавляться ими и особенно тогда, как настанет время более учить их, нежели забавлять их. Такое неосмотнительное обращение с детьми обличает, и совет против этого подает древний мудрец в следующих изречениях: *"ласкай чадо, и устрашит тя, играй с ним и опечалит тя. Не смейся с ним, да не поболити о нем. Накажи сына твоего и делай им (то есть трудись над ним), да не в безстыдии его поткнешься"* (чтобы не иметь огорчения от непристойных поступков его) (Сир. 30, 9, 10, 13). Премудра и спасительна та родительская любовь, которая стесняет саму себя, несколько удерживает ласку к детям, несколько скупится на утешение им, чтобы сберечь сие в поощрение и награду их послушанию, или успехам в полезном учении. Небрегут о детях, если и учат их более приятному, нежели полезному. Искусства и познания приятные доставляют жизни человеческой, так сказать, приправы и лакомства, а не хлеб и пищу. Не странно ли бы было заботливо собирать к столу как можно более приправы и лакомств, и не заботиться о том, будет ли

хлеб и пища?!

Небрегут о детях, если старательно учат их полезному для жизни временной, нежели спасительному для души бессмертной, если тщательнее меблируют их голову набором слов и понятий, нежели возделывают виноград их сердца, исторгая из них дикие травы неправильных склонностей и привычек, насаждая в нем благие чувствования к добродетели, ограждая их от ветров легкомыслия и от бурь страстей. Если при воспитании не довольно помнят и не довольно употребляют в дело столь важное само по себе, столь же благодетельное для всех отраслей познания, начало учения: *начало премудрости - страх Господень; разум же благ всем творящим его* (то есть хорошие познания хороши для тех, которые употребляют их на хорошие дела), *благочестие же в Бога - начало чувства* (Притч. 1, 7). Вы обрабатываете в детях будущих граждан, воинов, словесников, письмоводцев, художников, промышленников; хорошо, но *блюдите, да не презрите*, не пренебрегите того, что еще лучше, - того самого, в обрабатывании чего хотят помочь вам *Ангелы их*, которые *на небесех выну видят лице Отца вашего небесного*, не пренебрегите образования в них сынов Церкви, приготовления будущих граждан неба" (2. 190-193. Цитируется по 17.487-491).

Святитель Филарет о школьном образовании

Святитель Филарет говорил и о школьном образовании и воспитании. Приведем его мысли по этому вопросу. «Доброе намерение есть доброе основание доброго дела. Но когда положено хорошее основание, тогда еще не все построено. За добрым намерением должна следовать забота о верном исполнении оно. Забота должна побуждать к размышлению. В наше время важность воспитания для всей последующей жизни понята и признана более, нежели в иные времена. Число училищ, как орудий воспитания, и число учащихся, при покровительстве просвещенного правительства, при соревновании частных лиц со дня на день возрастает. Для соединенного множества воспитываемых соединяются многие наставники; а нередко и к одному воспитываемому призываются многие наставники. Благочестивейший Самодержец прозорливо обращает особенное внимание на воспитание нравственное и, как на основание сего, на воспитание благочестивое. Но все ли довольно верно следуют этому направлению? Воспитание ученое, воспитание деловое и воспитание изящное не слишком ли сильно привлекают к себе заботы некоторых воспитателей и воспитываемых видами наружных преимуществ, выгод, славы, удовольствия? Посему не лишне, думаю, напомнить родителям, воспитателям детей апостольское наставление: *воспитывайте в наказании и учении Господни*. То есть словом и делом руководствуйте детей к жизни благочестивой и честной по учению Христову. Отдадим долг уважения знанию и учености. Скажем, если угодно, что люди, обладающие глубокими познаниями о предметах природы человечества и общества человеческого, суть очи народа. Однако как не всякому члену тела надо быть оком, так и не всякому человеку общества надо быть ученым. Но усиленные укоры невежеству и похвалы неопределенно понятому просвещению посеяли в некоторых людях односторонние мысли, что воспитание, достойное своего имени, есть только ученое, что воспитывать - значит преподавать науки, что воспитанным надо почитать того, кто прошел несколько поприщ уроков. Это значит воспитывать более голову, нежели сердце и всего человека. Счастлив воспитываемый, если наставник в учении веры успеет глубже посеять в нем семя духовного учения, нежели другие наставники семена мирских учений, и если духовное семя будет питаемо домашними и церковными упражнениями благочестия под влиянием доброго руководства и примера. Ученика Божественное очистит, утвердит и освятит учения человеческие и сделает их употребительными на пользу частную и общественную, потому что *благочестие*, как говорит апостол, *на все полезно есть, обетование имеюще живота нынешнего и грядущего* (1 Тим. 4, 8). Но если благочестие, хотя и говорят о нем постановления, в самой душе воспитываемого не положится в основании мирских учений, то они не будут истинно основательными. Учения не основательные не благоустроят жизни, а между тем обыкновенно надмевают. Надменный мнимым знанием и образованностью всего чаще ставит себя выше своего состояния. Так происходят люди, которые не мирятся с бедностью, не уживаются с посредственностью, не сохраняют умеренности в изобилии, алчут возвышения, блеска, наслаждений, разочаровываются пресыщением в наслаждениях и почестях, не находя более пищи своим страстям, всегда недовольны, любят перемены, а не постоянство, и, преследуя мечты, расстраивают действительность настоящую и будущую, и свою и своей семьи, иногда и целого общества.

Ученые сами признали, что воспитание ученое не всегда уместно и с пользой прилагается, особенно к состояниям средним и низшим в обществе. Когда отличили от оно и старались отдельно устроить

для сих состояний воспитание деловое, то есть приспособленное к делам сих состояний: к земледелию, ремеслам, художествам, промышленности и торговле. Мысль дельная при дельном исполнении. Впрочем, не мое дело рассуждать о сем. Мой долг напомнить, напомнить, говорю, потому что думаю, не нужно доказывать, что воспитание деловое только при помощи воспитания благочестивого и нравственного может образовать земледельца, ремесленника, промышленника, торговца, трудолюбивых, честных, способных устроить свое благосостояние и быть исправными членами общества.

Что сказать об изящном воспитании, об образовании детей приятными искусствами? По счастью могу теперь нечто сказать в пользу сей отрасли воспитания по близкому опыту. Здесь мы слышали воспитываемых детей участвующих в церковном пении. Вот приложение приятного искусства к воспитанию, достойное похвалы и поощрения. Упражнение в пении церковном и близких к оному песнопениях духовного и нравственного содержания путем удовольствия ведет к пользе, оно умягчает сердце, но не изнеживает как иные роды пения, возбуждает и питает возвышенные чувствования, а не страсти, занимая невинную душу, не только не уменьшает ее невинности, но и освящает оную. Не скроем желая, не останавливаясь на том, сбыточно ли оно, чтобы сие чистое увеселение из воспитания через привычку перешло в жизнь и чтобы христиане, как и бывало некогда, не только в церкви, но и дома, по наставлению апостола, *глаголали к себе в псалмах и пениих и песнях духовных, воспевающе и поюще в сердцах Господеви* (Еф. 5,19).

Не того хочет обычай века. Он употребляет приятные искусства в воспитании так, что они, изъяснимся как можно скромно, являются цветами, не приносящими плодов, и с которыми соединено терние, приятно уязвляющее. По сему предмету чувство благочестивое, чистое нравственное чувство и опытное благоразумие тщательно должны быть призываемы на совет о том, в каком виде и в какой мере допустить приятное, чтобы под прикрытием его не прокралось вредное - изнеженность, рассеянность, пристрастие к чувственным удовольствиям.

Мир представляет себе забавы почти такую же потребностью жизни как труд, пища и покой. Он думает жить играя. Нет, братие, жизнь не игра, но дело важное. Земная жизнь дана человеку для того, чтобы из нее рукой свободной воли, силою Божией благодати, выработать вечное блаженство. Кто понял сие дело и занялся им как должно, тот едва ли найдет много времени для игр и забав.

И потому прозорливо и благопопечительно заповедует апостол учить и учиться сему делу как можно ранее от юности, от детства. *Воспитывайте в наказании и учении Господни.*

Родители и дети, воспитатели и воспитываемые! Помышляйте, и не забывайте, что учения человеческие приготавливают к жизни временной, но и ее не могут сделать счастливою без помощи учения Господня, а учение Господне приготавливает к вечной блаженной жизни, которой и да сподобит Бог всех нас кратким или долгим, но верным и правым путем достигнуть" (3. 164-165. Цитируется по 17. 492-494).

Епископ Феофан, Вышенский Затворник

Происхождение, образование и первые годы служения святителя Феофана

Святитель Феофан, в миру Георгий Васильевич Говоров, родился в 1815 году в Орловской губернии в семье - благочестивого сельского священника, отличавшегося образованностью. Мать святителя была женщиной глубоко религиозной, смиренной и трудолюбивой, имела мягкое и доброе сердце. Книжное обучение Георгия началось в семье. Начальное образование носило церковный характер и вместе с умственным развитием имело нравственное значение. Дитя училось читать по церковным книгам, а храм Божий и богослужение были его основными уроками, благотворно укрепляющими детские силы. Семейное воспитание прочно заложило в душе ребенка истинное зерно будущей жизни великого христианского подвижника. В 1823 году Георгий был отдан на обучение в Ливенское духовное училище и в числе лучших учеников в 1829 году перешел в Орловскую семинарию.

В учебном процессе того времени особое развивающее значение придавалось сочинениям. Успехи в них особенно поощрялись и были мерилom умственного развития. В духовных училищах воспитание носило строго церковный характер. Отсутствовала и привычная в наше время многопредметность. В каждом классе внимание сосредоточивалось на одном главном предмете, а другие считались второстепенными. Главными признавались науки, важнейшие для умственного развития. В низшем классе - словесность (риторика), в среднем - философия и в высшем - богословие. Георгий Говоров с

большой охотой интересовался философией, и особенно наукой о человеческом духе - психологией. Психологический анализ духовных явлений занимает в работах святителя важное место и отличается особой глубиной, а основы этого были заложены еще в семинарские годы. Получил он основательные знания и по Священному Писанию. По личному распоряжению епархиального архиерея, заметившего на экзамене способного юношу, Георгий был назначен в Киевскую академию. В академии завершилось умственное образование и определилось направление нравственной жизни молодого человека, уже в эти годы склонного к уединению. В 1841 году студент Георгий Говоров был пострижен в монашество с именем Феофан. Славившийся своими подвигами, иеросхимонах Парфений, благословив молодого инок, дал совет добиваться самого нужного - постоянной молитвы к Богу. По окончании академии иеромонах Феофан был назначен на должность смотрителя Киево-Софийского духовного училища. Из первых двух десятилетий общественного служения святителя большая часть была посвящена педагогической деятельности. Перерывы в этом служении были связаны с пребыванием в заграничных миссиях Палестины и Константинополя. Он служил во всех типах духовных школ, начиная от низшей и до высшей. Из должности смотрителя училища был назначен в 1842 году инспектором и преподавателем логики и психологии в Новгородскую семинарию, через два года переведен в С.-Петербургскую академию на должность бакалавра нравственного богословия. В 1855 году был назначен ректором Олонецкой семинарии, а в 1857 году занял пост ректора С.-Петербургской академии.

Педагогические воззрения епископа Феофана

В своей воспитательной деятельности святитель являлся истинным христианским педагогом. Христианскую любовь он считал началом воспитательных мер, а храм Божий и богослужение - лучшей средой и средством доброго воспитания. Он верил только в силу любви и придавал значение только нравственным воздействиям. Когда его спрашивали о лучших способах воспитания, он отвечал: "Полюбите детей, и они вас полюбят". "Растворй строгость власти кротостью, старайся любовью заслужить любовь, истинная доброта не чуждается и строгого слова", - советовал святитель. Он считал, что соответствующим природе человека является только религиозно-нравственное воспитание, а дух церковности - лучшее для этого средство. Этими взглядами епископ Феофан руководствовался и в своей педагогической деятельности. Будучи инспектором семинарии, он неопустительно присутствовал на молитве учеников. В праздничные дни совершал богослужения. Беседовал с воспитанниками об особенностях православной жизни, о сохранении чистоты сердца и ума, о путях достижения Богообщения. Рекомендовал для чтения Священное Писание и творения святых отцов. Чтобы заполнить досуг, привлекал юношей к труду и занятиям живописью. Летом предпринимал с ними длительные прогулки.

Как преподаватель нравственного богословия святитель Феофан вместо сборника правил по поведению составил руководство духовной жизни "Начертание христианского нравоучения", вышедшее в печать под названием "Письма о христианской жизни". Первым из православных богословов дал нравственным явлениям психологическое обоснование. Он фактически создал христианскую психологию, чему способствовали не только его наблюдения над духовным миром и глубина знаний в этой области, но и пережитый внутренний духовный опыт. Епископ Феофан раскрыл все важнейшие вопросы христианской педагогики. Сочинение "Путь ко спасению" есть изложение науки о воспитании. "Воспитание, - пишет святитель, - из всех святых дел, самое святое" (4. 51). Главное дело для учеников, по мысли святителя, есть Богоугождение, а научность - придаточное качество, необходимое только для временной жизни. Всякая преподаваемая христианину наука должна быть пропитана христианскими, православными началами. Воспитатель должен пройти все степени христианского совершенства. Недостатками воспитания, по его мнению, являются: отдаление от Церкви и ее благодатных средств, что приводит к увяданию ростка православной жизни; невнимание к телесным потребностям, что приводит по мере развития тела к развитию страстей, овладевающих и властвующих душой; не направленное к одной цели развитие всех сил души, связанное с непониманием и невидением этой цели и путей ее достижения, что приводит к заботе только об образовании; совершенное забвение духа, отсутствие страха Божия, молитвы, пренебрежение голосом совести. Чтобы улучшить христианское воспитание, необходимо: понять и усвоить начала истинного христианского воспитания и прежде всего использовать их в семье, поскольку домашнее воспитание есть основа всему последующему; внести христианские элементы в школьное воспитание, во все школьные годы содержать воспитываемого под благотворным влиянием Церкви, которая спасительно

действует на духовный рост; необходимо воспитывать воспитателей. Церковность и благочестие родителей - лучшее воспитательное средство. Священные предметы, окружающие колыбель младенца, и пример жизни благочестивых родителей создают душеспасительную атмосферу. Церковные таинства и церковность пробуждают и хранят благодатную жизнь младенца. Частое причащение святых Христовых Тайн освящает и умиротворяет ребенка, делает его недоступным для темных сил. Заметил святитель и особый путь общения душ ребенка и родителей через сердце, когда один дух влияет на другой. Внешним проводником такого влияния является взор. Это точка встречи одной души с другой.

С возрастом надлежит развивать все силы души: ум, волю и сердце - и научиться следить за их развитием. Ум наполняется здоровыми рассуждениями и понятиями, различением добра и зла. Это достигается посредством разговоров и вопросов. Волю укрепляют через послушание, через отсечение своеволия, через приучение ребенка делать добро, используя любопытность ребенка. К высшим способностям человека епископ Феофан относит страх Божий, совесть и молитву, именно они обнаруживают его дух. Страх Божий рождает молитву и освежает совесть. Все это обращено к иному, невидимому миру. Чем раньше пробудятся страх Божий и молитва, тем прочнее будет благочестие в последующие годы. Особого руководства требует совесть. Здоровые понятия, добрый пример родителей, обучение добрым делам и молитва дают достаточные основания для последующей благочестивой деятельности. Но, главное, в детях должно образоваться совестливое и сознательное настроение. Воля родителей для детей есть закон совести и Божий. Поэтому у родителей должно хватать благоразумия не ставить детей в такие условия, чтобы они преступали их волю. А если это случится, расположить их к раскаиванию.

Но не только душевные и духовные силы ребенка требуют развития и внимания, святитель Феофан говорит и о жизни человеческого тела: питании, движении, чувствительности или деятельности нервов. Он дает советы, способствующие образованию добрых привычек. В питании детей следует приучать к умеренности, в движении - к трудам, живости и степенности, в отношении чувствительности - к безбоязненному перенесению перемен температуры, боли, ушибов и так далее. Тело рассматривается как орудие духа. Поэтому его надо развивать так, чтобы оно содействовало и помогало, а не препятствовало развитию нашей духовной деятельности. Все, что возбуждает чувственность и питает страсти, должно быть устранено из детской жизни.

Воспитание юноши должно носить, как и в детстве, религиозно-нравственный характер. Иначе будет разорено созданное ранее. Епископ Феофан дает подробную характеристику юношеского возраста, рассматривая его как неровный, волнистый период человеческой жизни, изобилующий опасностями, как возраст, более других затрудненный для воспитательного воздействия. Юности свойственны жажда впечатлений, склонность к общению, желание всех критиковать и другие качества, порождающие неуравновешенность и возможность увлечь юношу за рамки дозволенного. Жажда впечатлений ведет к намерению испытать в своей жизни опыт других. Чтобы удовлетворить эту жажду, юноша много и без разбора читает, что приводит к развитию склонности к легкому, поверхностному и беспорядочному чтению. Самый верх опасности для юноши - обращение с другим полом. Следует опасаться состояния чрезмерной рассудочности, которая на все налагает тень сомнения и отвергает не совпадающее с мерой его понимания. По этой причине он часто отсекает от сердца настроение веры и Церкви и остается один. Ища замены оставленному, обращается к теориям, не соотносимым с откровенною истиной, и изгоняет из своего ума все истины веры. Набирается туманных идей, большей частью противных даже здравому смыслу. Опасна для жизни души и светскость. Она может представлять нечто полезное, но ее преобладание в юноше пагубно. Светская жизнь - жизнь по впечатлениям чувств, жизнь внешняя, связанная с делом или мечтой. На внутреннюю жизнь не обращается внимание, юноши даже раздражаются от разговоров о ней. Истинные христиане для них мистики, запутавшиеся в своих понятиях, или лицемеры.

Не входя в подробное рассмотрение воспитательных мер и правил, епископ Феофан рекомендует как самое надежное руководство строго выдержанную дисциплину и авторитет воспитателя. Успех и влияние воспитательных мер в юношеском возрасте в значительной степени определяются характером первоначального семейного воспитания. Каким человек выходит из юношеского возраста, чаще всего зависит от того, каким он вступает в него.

П.А. Смирнов отмечает, что наряду с учением о домашнем и семейном воспитании мы находим в сочинениях епископа Феофана немало указаний по постановке школьного образования, и в этом отношении он является педагогом-новатором, далеко опередившим свое время. Известно, что идея

воспитывающего обучения стала популярной в педагогике лишь в последние годы XX столетия. Суть воспитывающего обучения сводится к стремлению давать в школе не только знания, не только развивать и обогащать ум, но и развивать все душевные способности ученика, нравственно воспитывать и облагораживать его. Эта идея впервые была высказана представителями педагогического мира во второй половине прошлого столетия. Между тем святитель Феофан еще в сороковых годах XIX века, будучи профессором столичной духовной академии, настойчиво проводил ту же мысль в своих лекциях. Вся его педагогическая система коренится именно в идее нравственно воспитывающего обучения. Он признает плодотворным только то образование, которое развивает не один ум, но главным образом облагораживает сердце. По его глубокому убеждению, всякая здоровая русская школа, к какому бы типу она ни принадлежала и какие бы науки в ней ни преподавались, должна неизменно иметь в своей основе начала религии и нравственности. Это не значит, что все науки должны преподаваться с религиозной точки зрения, святитель желал только отметить, что наряду, а еще лучше прежде сообщения юноше каких-либо научных знаний, необходимо дать ему здравые понятия о важнейших христианских истинах - о Боге, мире, человеке и пр. Сначала нужно прочно напечатлеть в сознании и сердце основные нравственные истины, а уже затем на подобном крепком фундаменте строить всю систему научного образования. По мере углубления научного образования нравственные идеи должны иметь значение высших руководительных начал. Говоря о том, что может сделать школа для духовного блага своего питомца, епископ Феофан останавливается на двух основных моментах: на просвещении ума и воспитании сердца - этого истинного центра духовной жизни. (8. 45-47)

«Путь ко спасению» как осмысление собственной жизни в затворе

В 1859 году ректор С.-Петербургской академии архимандрит Феофан в Александро-Невской лавре был посвящен в сан епископа. Четыре года посвятил служению в Тамбове и три - во Владимире. Желая оставить мир, епископ Феофан в 1866 году был по его просьбе уволен Священным Синодом от управления Владимирской епархией с правом поселения в Тамбовской Вышенской пустыни в качестве ее настоятеля.

Вышенская пустынь была расположена в уединенном месте при слиянии двух рек - Цны и Выши. Иноки пустыни отличались подвижнической, истинно монашеской жизнью. Среди них и провел двадцать восемь лет святитель Феофан, из которых в течение шести посещал церковные службы в монастырских храмах, принимал посетителей, а последние двадцать два года совершенно уединился, общаясь с внешним миром только письменно. В письмах святитель объясняет причины своего затворничества. Он искал затвора, чтобы беспрепятственно предаться духовно-литературным трудам на пользу Церкви, служить Церкви, только другим способом. Но была и иная причина - его стремление с юношеских лет к уединенному и молитвенному общению с Богом.

Жизнь в затворе яснее всего отразилась в труде епископа Феофана "Путь ко спасению". В книге изображен идеал истинно христианской жизни и путь, ведущий к его достижению. Несомненно, что этот путь был проделан самим автором, что изложенное им в книге есть результат его жизненного подвига. Высшая и последняя цель человеческой жизни, по мысли святителя, есть общение с Богом. Путь к ней - вера с хождением по заповедям Господним. Христианин под руководством Церкви спасается благодатью Святого Духа, дарованною ему искупительными заслугами Богочеловека. Для первоначального стяжания и постепенного развития и возгревания благодатного дара он нравственно обязан пройти жизненный подвиг совершения добрых дел и внутреннего очищения своего сердца от порочных мыслей и желаний, через упорную борьбу со "страстями и похотями", пока не достигнет "мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова". Длинен и тернист этот путь. Решившийся вступить на него проходит три ступени, переживает три важнейших момента, которые святитель изложил в своем труде: 1) как начинается в нас христианская жизнь; 2) как совершенствуется, зреет и крепнет; 3) какою она является в полном своем совершенстве. Каждую из этих ступеней в соответствии с характером присущих ей подвигов можно назвать: первую - обращением к Богу, вторую - очищением и третью - освящением. На первой человек обращается от тьмы греха к свету христианской истины и добродетели. На второй очищает свое сердце от всех внутренних нечистот, чтобы подготовиться и принять грядущего к нему Господа. На третьей - Сам Господь приходит, вселяется в сердце и обитает с ним. Последнее состояние блаженного Богообщения и есть цель всех стремлений и венец трудов подвижающегося в спасении.

Христианская жизнь начинается с момента духовного рождения в таинстве крещения, развивается и

укрепляется через доброе воспитание в христианской семье под влиянием Церкви и церковности. Правильное начальное воспитание имеет важное нравственное значение. Им в значительной степени определяется, а нередко от него зависит вся дальнейшая судьба человека. Жизненные наблюдения показывают, что в редких, исключительных случаях люди сохраняют благодать крещения на всю жизнь. Большая часть совершенно забывает о ней и живет в состоянии греха. Жизнь грешника подобна духовному сну и характеризуется всеобщей многопопечительностью о мирских интересах и житейских делах, но полным равнодушием и нерадением о духовной жизни. Случаи пробуждения от этого духовного сна очень редки и бывают только под воздействием благодати Божией, которая является или в чрезвычайных, чудесных знамениях и внезапно потрясает человека, как, например, апостола Павла или Марию Египетскую, или же стягается и возгревается постепенно и медленно, путем обычной благочестивой христианской жизни. В обыкновенном порядке обращений дар возбудительной благодати впервые обнаруживается в виде одной доброй мысли переменить жизнь и стать лучше в своих делах и внутренних расположениях. Большей частью эта мысль становится неисполненной, и человек отлагает ее. Отлагательство - общий недуг и первая причина неисправности жизни. Всякий говорит "еще успею" и остается в старых порядках привычной недоброй жизни. Никогда не следует пропускать этого важного момента и без всякого промедления следует положить начало новой жизни. Помогающие тому средства - внутреннее сосредоточение и уединение, молитва, чтение слова Божьего, пост, труд, милостыня и другие обычные упражнения богоугодной жизни. (8. 107-109)

Крайне тяжела эта борьба, непосильна она была бы для слабого человека, если бы благодать Божия не приходила на помощь. Но и сам подвигающийся не должен предаваться беспечности, а обязан понести продолжительный, упорный труд самоисправления. Для обеспечения лучшего, прочного успеха в борьбе прежде всего необходимо открыть источники и назвать главных производителей греха, которые по тщательном исследовании неизбежно окажутся следующие у всех наблюдающих явления нашего внутреннего мира: 1. *Самосожаление*, по которому мы обходимся с собой, как сердобольная и чувствительная мать с балованным и изнеженным ребенком. Мы никак не хотим отказать себе в чем-нибудь, даже в мелочах. Будущая добродетельная жизнь нам представляется слишком тяжелым трудом, наполненной скорбями и лишениями; 2. *Чувственность*, выражающаяся в сильной привязанности к материальным предметам и удовольствиям, в отсутствии интереса ко всему духовному, невидимому. Для чувственного новая жизнь, отрешенная от пристрастия ко всему вещественному, есть не что иное как сухой, отвлеченный и безжизненный подвиг; 3. *Человекоугодие*, по которому христианин слишком дорожит своими установившимися отношениями к окружающим, придает слишком важное значение тому, что подумают и скажут о нем другие. Подобная слабость иногда настолько поработает человека, что у него недостает мужества даже и в тех случаях, когда приходится покривить душой для спасения своих отношений к миру; 4. *Излишняя привязанность к настоящей земной жизни* также занимает видное место в ряду производителей греха. Под влиянием такого настроения мы живем и действуем так, как будто человеческое существование кончается на этом свете, а о загробном мире не возникают даже мысли. Как только человек устремится на путь новой жизни, все склонности и привязанности греховной природы начинают восставать против новых порядков так, что это возмущение доходит до глубины души и колеблет основание нашего внутреннего мира. Но не следует смущаться и падать духом, а следует без промедления энергично действовать. Призвав в усердной молитве благодатную Божию помощь, прежде всего нужно особым усилием воли мысленно изгнать из своей души все названные производители греха. Далее надо ясно определить все их нравственное безобразие и весь вред и опасность для новой жизни. А с другой стороны, следует уяснить красоту и сладость будущей праведной жизни. Необходимо путем настойчивой и неустанной внутренней работы привести сердце в такое состояние, чтобы оно в своем стремлении и желании нового, лучшего дошло до последних пределов, что ясно обозначится проявлением в нем *противочувствий* прежним греховным побуждениям, появлением расположений, совершенно противоположных требованиям греха. Нужно усиленно работать над собой до тех пор, пока не появится вместо самосожаления полная безжалостность к себе, вплоть до жажды страданий, вместо человекоугодия - обречение себя на все неправды и поношения людские, взамен пристрастия к материи - отвращение к ней и желание одного духовного, чистого, наконец, вместо привязанности ко всему земному - чувство странничества на земле и стремление к небесному отечеству. С образованием подобных противочувствий уже можно считать совершившимся фактом перелом воли, вследствие которого все в нас должно принять новый строй и порядок. Окончательный успех и полная победа зависят от усиленного стремления довести дело до конца во что бы то ни стало, до изгнания

всяких следов врага. Иначе коварный искуситель, притаившийся в каком-либо сокровенном уголке нашего внутреннего мира, например, в виде обольстительной мысли о том, что нет нужды спешить делом, можно еще день подождать и тогда начать новую жизнь, способен разорить и уничтожить все плоды напряженных трудов предшествующего подвига и заставить работать снова. (8. 114-117)

Вступивший на путь новой жизни прежде всего должен устроить свою внешнюю обстановку по ее духу и начать подвиги добродетели. Все относящееся, к новому порядку можно назвать удалением от мира, но это не означает, что человек бежит от общества, главное - оставить нравы, привычки и требования, противоположные духу Христову. Оставить мир - не что иное как очистить свою жизнь, устранить из нее все страстное, заменить чистым, не мешающим развитию духовных начал. Добродетель начинается с внешних подвигов и заканчивается внутренним очищением сердца. Необходимые благочестивые упражнения можно найти в житии христианских подвижников. Пост, труд, бдение, уединение, молитва с чтением слова Божия и святых отцов, говение с исповедью и причащением, дела милости телесной и духовной - все это в целом или в частях можно встретить почти в каждом житии. Во всех подобных добродетелях подвижающийся упражнялся и на предыдущих ступенях своего духовного совершенствования, но на этой ступени они получают высший и совершенный вид, имеют характер подвига. Молитва нередко является непрерывной, в виде постоянного предстояния и хождения пред лицом Божиим, пост простирается до совершенного неядения в течение продолжительного времени, говение с исповедью и причащением - до степени непрерывного, ежедневного. Святитель Феофан подробно указывает предметы и содержание подвигов как для тела, так и для души, а также отдельно для ума, сердца и воли и не менее подробно излагает правила к их жизненному применению. (8. 133-134)

Результатом усиленных духовных трудов подвижник удостоивается высшей возможной для человека на земле награды - ощущения близости Божества и сладости богоугодной жизни. И тогда он вступает на истинный путь восхождения к живому Богообщению. Последний, решительный шаг в этом направлении, самое преддверие его есть отложение всякого житейского попечения о себе и мире и совершенное предание воле Божией. Тогда благодать Божия освящает все существо человека и Господь вселяется в него, начинается живое и действительное Богообщение, при полном слиянии Божественных и человеческих начал жизни.

Последние годы жизни епископа Феофана

Путь нравственного совершенствования, изображенный в творении святителя, был пройден им в действительности. Порядок обыденной жизни епископа Феофана в затворе был очень прост, но соблюдался строго. Вставал святитель очень рано. Совершив келейное правило, он шел в свою домовую церковь и там служил утреню и литургию, усердно молясь Богу о всех живых и умерших христианах. В сумочке, висевшей возле жертвенника, найдено было по смерти епископа Феофана много записок о здравии и упокоении, которые святитель читал на церковной службе.

По окончании богослужения святитель Феофан возвращался из храма в свою келию и здесь долго предавался богомыслию и умным сердечным возношениям. Умиление, которого он сподобился в церкви, не вдруг проходило и заставляло погружаться в тайны спасения и Божественного о нас смотра.

После спасительных размышлений святитель, подкрепив себя утренним чаем, писал свои творения. За этими трудами проходило все время до обеда, то есть до двух часов дня. За обедом в постные дни подавалась пища согласно церковному уставу, а в прочие дни последних лет жизни епископ Феофан вкушал по одному яйцу и стакану молока.

После обеда, несколько отдохнув, сидя на стуле, по обычаю древних восточных старцев епископ Феофан занимался рукоделием. В четыре часа он пил чай, а потом совершал вечернее богослужение в своей церкви и готовился к совершению литургии на следующий день. Свободное вечернее время святитель употреблял на чтение книг и журналов, обдумывание материалов для своих творений и на умно-сердечную молитву. Совершив затем келейное правило, он отходил ко сну.

Главным занятием подвижника была молитва. Ей святитель посвящал весь день и нередко ночь. Он постоянно предавался богомыслию и усердно призывал к нему других. Непрестанное богомыслие святитель Феофан возгревал в себе чтением книг духовного содержания. Он обладал обширной библиотекой, которую постоянно восполнял, выписывая русские и иностранные книги, на что употреблял большую часть своей пенсии.

В богослужении и молитве, в подвигах телесных и духовных проходила большая часть затворнической

жизни святителя. (10.38-39) Весьма разнообразно литературное наследие Вышенского затворника. Сам перечень этих творений (перечень приведен в статье иеромонаха Георгия Тертышника "Богословское наследие епископа Феофана" (9. 202-222) вызывает чувство благоговения перед великим трудолюбием, перед большой нравственной силой и духовной опытностью святителя-затворника. По своему содержанию сочинения епископа Феофана распадаются на три отдела: нравоучительный, истолковательный и переводный. Особенно большую ценность для богословской науки представляют многочисленные труды по христианской нравственности. Характеризуя значение трудов святителя, протоиерей Георгий Флоровский писал: "Феофан не строил системы, ни догматической, ни нравоучительной. Он хотел только очертить образ христианской жизни, показать направление духовного пути. И в этом его несравненное историческое значение" (18.400). Святитель Феофан скончался семидесятидевятилетним старцем, не дожив четырех дней до своего восьмидесятилетия. Случилось это в 1894 году.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский

Образование и начало пастырства святого праведного Иоанна Кронштадтского

Святой праведный Иоанн Кронштадтский (Иван Ильич Сергиев), родился в 1829 году в селе Сура Пинежского уезда Архангельской губернии, которое расположено при слиянии рек Суры и Пинеги. Его отец Илья Михайлович Сергиев служил псаломщиком в местной церкви. Дед был священником, так же, как и большинство предков в роду отца.

Родился отец Иоанн в день памяти преподобного Иоанна Рыльского, в честь которого и был наречен. Новорожденный был слабым и на случай страха смертного был окрещен в ту же ночь, когда и родился. Мать Феодора Власьева обладала свойственной русским северянам твердостью. Однажды, когда молодой еще Иоанн сильно заболел и врачи настойчиво уговаривали его нарушить пост, он отвечал, что решится на это лишь с разрешения матери. Мать разрешения такого не дала.

С раннего детства Иоанн любил бывать в храме. Отец брал его на богослужения, а дома рассказывал о земной жизни Спасителя, о жизни и подвигах святых. Уклад жизни в бедных семьях провинциального духовенства был почти везде одинаков и связан с храмом, а домашний распорядок жизни был подчинен Типикону, Богослужебному Уставу, которым определяется богослужебная жизнь Церкви, посты и отчасти внутренняя жизнь монастырей. Эта жизнь становилась естественной для детей и взрослых. Как бы законом природы считалось соблюдение постных дней, и особенно Великого поста. Пост и Пасха переживались как особое торжество.

На шестом году жизни Иоанна отец купил букварь, и мать стала преподавать мальчику азбуку, но грамота давалась ему тяжело. Будучи приучен к молитве, скорбя о неудачах своего учения, ребенок горячо молился Богу, чтобы Он дал ему разум. И однажды будто пелена спала с ума, и он стал хорошо понимать учение.

В 1839 году Иоанна отдали в Архангельское приходское училище. "Среди сверстников по классу, - писал он в своей автобиографии, - я не находил, да и не искал себе поддержки или помощи; они все были способнее меня, и я был последним учеником. Вот тут-то и обратился я за помощью к Вседержителю, и во мне произошла перемена... Я упал на колени и стал горячо молиться. Не знаю, долго ли я пробыл в таком положении, но вдруг точно завеса спала с глаз; как будто раскрылся ум в голове, и мне ясно представился учитель того дня, его урок, и я вспомнил, о чем и что он говорил. И легко, радостно так стало на душе. Никогда я не спал так спокойно, как в эту ночь. Чуть светало, я вскочил с постели, схватил книги и, о счастье! - читаю гораздо легче, понимаю все... В классе мне сиделось уже не так, как раньше, все понимаю, все остается в памяти... В короткое время я подвинулся настолько, что перестал уже быть последним учеником. Чем дальше, тем лучше и лучше успеваю и в конце курса одним из первых был переведен в семинарию, в которой окончил курс первым учеником в 1851 году и был послан в Петербургскую академию на казенный счет" (II. 18-19). Два случая преодоления трудностей учения силою детских молитв, которые мы встречаем в воспоминаниях отца Иоанна Кронштадтского, имеют несомненное сходство с подобным же случаем, бывшим с отроком Варфоломеем, впоследствии великим русским святым Сергием Радонежским.

В год поступления в академию Иоанна Сергиева на сорок восьмом году жизни скончался отец, а мать и сестры остались на его попечении. Зная нужду семьи, ему предложили в академии должность писаря. Весь скудный заработок отсылался родным.

По окончании академии Иоанну Сергиеву было предложено занять место священника при Кронштадтском кафедральном соборе имени святого апостола Андрея Первозванного. Ключарь собора протоиерей Константин должен был по старости лет уйти на покой. По обычаю того времени наиболее желанным его заместителем мог быть человек, согласившийся жениться на его дочери. Иоанн Сергиев принял такое предложение и женился на дочери протоиерея Елизавете. В 1855 году его рукоположили сначала в диакона и вскоре в иереи.

Отец Иоанн наметил основные способы самосовершенствования: 1) почаще быть дома; 2) читать, перечитывать Священное Писание, богослужебные книги; 3) развивать личную молитву, и особенно трезвение с непрестанным призыванием имени Иисуса, то есть с Иисусовой молитвой; 4) добросовестно исполнять все свои пастырские обязанности. Вскоре прибавилось еще одно, самое могущественное средство - ежедневное служение Божественной литургии.

Отцу Иоанну трудно было выполнять первое условие - только малое время, оставшееся от пастырских трудов, он проводил дома. Вступив в брак, он решил остаться девственником и уговаривал свою жену быть ему как бы сестрой. "Счастливых семей, Лиза, и без нас довольно, - говорил он. - А мы с тобой посвятим себя на служение Богу" (II. 35).

Педагогическая деятельность отца Иоанна Кронштадтского

Отец Иоанн Кронштадтский тридцать два года своей жизни посвятил непосредственно педагогической деятельности. С 1857 года он преподавал в Кронштадтском уездном училище, а с 1862 по 1889 год - в Кронштадтской гимназии. В произведениях отца Иоанна и в воспоминаниях о нем не содержится высказываний о конкретных методах его работы в учебных заведениях. Тем не менее имеющихся сведений достаточно, чтобы в общих чертах представить отца Иоанна как педагога, понять духовную основу этой стороны его деятельности, которую наиболее подробно изучил епископ Александр (Семенов Тян-Шанский) (II. 46-56). Воспользуемся результатами его изысканий.

Прежде всего отметим, что учительство было нераздельной частью пастырского служения отца Иоанна. Он не мог не быть педагогом, как не мог не быть пастырем. Педагогической работе отдавался так же всецело, как всему тому, что делал, в чем и была одна из причин успеха стольких его начинаний. Но такая всецелая самоотдача своему делу соответствовала вполне и основным началам мирозерцания отца Иоанна Кронштадтского, в особенности учению об образе Божиим в человеке. Постоянно проповедуя о простоте Бога, отец Иоанн учил одновременно, что и человек, сотворенный по образу Божию, должен быть целостным и простым.

По словам отца Иоанна, Бог "как простое существо не состоит из ряда мыслей, или из множества слов, но Он Весь в одной мысли. Весь в каждом слове. Весь... как святой огонь, - проникает каждое слово". "Душа человеческая по природе проста, - говорил отец Иоанн, - все хитросплетенное отталкивает от себя". Отсюда вытекают существенные принципы, лежавшие в основании педагогической деятельности отца Иоанна Кронштадтского. Он считал, что преподавание должно быть простым: "Позаботимся о возможной простоте преподавания, - говорит он, - не сором ли оказалось все, что было преподано искусственно, безжизненно? Область знаний безгранична... достаточно выбрать самое необходимое и привести это в стройную систему".

Другой вывод из этого учения о простоте Бога и человеческого духа заключается в том, что образование должно быть не только простым, но и не отделимым от воспитания и в известном смысле воспитание должно преобладать, так как простота или целостность человека обусловлена не жизнью ума, а сердца. Воспитание сводится преимущественно к воспитанию сердца. Необходимо стремиться успевать во внутренней сердечной науке - в науке любви, веры, молитвы, кротости, смирения, ласковости, послушания, чистоты, целомудрия, милосердия, сострадательности, самоотвержения, в науке очищения сердца от всяких нечистых, лукавых и злых мыслей.

Стоит ли говорить, что такое воспитание сердца может быть только христианским, так как оно полностью совпадает с учением Самого Христа. Христианское воспитание сердца есть, в конце концов, научение любви. "Больше всего учитесь языку любви, самому живому, выразительному языку. Без него знание языков не принесет никакой существенной пользы", - читаем в речи отца Иоанна, сказанной на гимназическом акте.

В другом слове отец Иоанн тезисно намечает уже самый принцип христианского воспитания сердца, а именно: раскрытие его сокровенной глубины для принятия в себя Христа и Его слова. В этой речи сказано: "Учительные голоса извне суть только вспомоществования и увещания... Один только есть Учитель, Который собственно научает - Христос. Его Слово внутри нас научает; где нет Его слова

внутри нас... там слова вне звенящие - шум пустой".

Для успешности такого воспитания нужно еще наличие двух условий: во-первых, чтобы воспитатель-педагог был на высоте положения и, во-вторых, чтобы воспитание было не только христианским, но и церковным. О том, какова должна быть личность педагога, отец Иоанн учил не столько словом, сколько делом, вернее, своим примером, но есть у него и очень простые слова на эту тему, в которых выражено главное свойство педагога: "Духа не угашайте", - пишет он, цитируя св. апостола Павла (1Сол. 5, 19). - Помни это всякий христианин, особенно священник и наставник детей. Особенно нам нужно всегда гореть духом при нашем высоком служении Богу и человеку".

О необходимости именно церковного воспитания отец Иоанн писал и говорил постоянно. Вот, для примера, его слова, произнесенные в одной из речей в Кронштадтской гимназии: "Можно быть ученым, но, увы, негодным человеком... Не ученые ли, например, были французские коммунары, олицетворившие в себе живо адских фурий? Нам нужно образовать не только ученых людей и полезных членов общества, но и - что всего важнее и нужнее - добрых. Богобоязненных христиан... Дай Бог, чтобы из всех знаний, образовалось в душах детей то стройное согласие, та твердая христианская система познаний правил и навыков, которая составляет истинное христианское образование... Но если наши питомцы, подавляемые множеством уроков собственно светской науки, будут урывать для приготовления их часы от службы Божией, или в Храме будут озабочены своими уроками, так что Божественная служба не будет доставлять пищу их уму и сердцу, если они будут скучать в Церкви, тогда дело педагогики потерпит весьма сильный урон: ибо наилучшее педагогическое воспитание доставляет именно Церковь своим чудным, небесным, проникающим до костей и мозгов богослужением".

Таковы в основе педагогические взгляды отца Иоанна Кронштадтского, которым вполне соответствовала его педагогическая деятельность. Но существуют и частные конкретные педагогические указания. К примеру, настойчиво проводимая отцом Иоанном мысль, что богослужение может и должно быть лучшим воспитательным средством для образования христианской души. Рассказы об его уроках дают основание думать, что он и в классе старался как можно доходчивее объяснять богослужение, дабы потом дети не скучали в церкви. Касается он этого вопроса и в дневнике: "Не от того ли холодность к богослужению происходит, что одни не понимают его, а другие, хотя и учили науку о богослужении, но его преподавали им сухо, без примеров, - одному рассудку, тогда как богослужение, будучи высоким созерцанием ума, есть вместе, и по преимуществу, мир, сладость и блаженство для сердца".

Преподавательский успех отца Иоанна обуславливался не столько частными приемами, сколько самой его личностью и общим пониманием задачи педагога. Он своим духовным горением умел зажигать духовный огонь в учениках как во время уроков, так и во время богослужения. Хорошо бы осознать всякому педагогу, что "горение" его должно быть не только счастливой случайностью, но одним из оснований всякой серьезной педагогики. Отец Иоанн считал необходимым, чтобы преподаватель готовился к урокам. "Учишь ли детей своих или чужих, - писал он, - обращай дело в служение Богу, учи их с усердием, занимаясь предварительно обдумыванием средств к обучению, ясному, вразумительному, полному (по возможности) и плодотворному".

По воспоминаниям учеников можно назвать некоторые конкретные приемы воспитания, используемые отцом Иоанном: отсутствие наказаний; опрос в первую очередь учеников, желающих отвечать; живой пересказ Священного Писания, сопровождаемый чтением избранных мест из Евангелия или жития святых. Сопровождалось это чтение вопросами, которые переводили урок в беседу с многими участниками. С точки зрения современной педагогики эти приемы можно определить как использование активных методов преподавания.

Биограф отца Иоанна Кронштадтского иеромонах Михаил пишет, что "отец Иоанн учит Евангельскому закону, а не текстам, хотя и больше всего ценит подлинный Евангельский текст"; что "у него на уроках изучается история Царства Божия на земле, а не история Царей Израильских"; что "он больше всего заботится о том, чтобы правды Евангельские были усвоены сердцем учеников".

Тот же биограф приводит свидетельство одного из бывших его учеников, что "батюшка почти никогда не ставил нам дурных отметок и иметь даже "три" по Закону Божьему у нас считалось большим стыдом и позором". Бывший ученик батюшки свидетельствует, что "во время уроков в классе было тихо", что "еще более незабвенными были уроки во втором классе, когда мы учили Новый Завет. Трепетная восторженность рассказа передавалась нам. И такой недавней казалась нам жизнь Спасителя! Слезы выступали на глазах батюшки во время рассказа о крестных страданиях Спасителя. Мы сидели

потрясенные, притихшие". Тот же ученик повествует: "Прошел год, и мы уже в третьем классе. Батюшка стал объяснять нам богослужение как общую молитву Творцу. Он пояснял нам; "В Храме вы - перед Лицом Божества!" И это было нам страшно и таинственно". Ученики любили ходить на службу отца Иоанна, и большинство из них знали, а в значительной мере и видели как его благотворение, так и любовь народа к нему. Все это, конечно, способствовало увеличению авторитета отца Иоанна как преподавателя. Кроме того, его бывшие ученики припоминают, как он раздавал для домашнего чтения небольшие книжки в разноцветных обложках - "Жития святых", и дети это очень любили.

Еще не могло не действовать на них, что отец Иоанн не наказывал, а вразумлял их беседой и заступался за них перед начальством. Он брал как бы на поруки подлежавших исключению из школы, и, случалось, эти дети потом исправлялись.

Тем не менее бывал он иногда и резким. Так, одного 16-летнего мальчика, вслух усумнившегося в Божестве Святого Духа, отец Иоанн назвал безбожником и изувером, но ответил на его вопрос и потом позвал на отдельную беседу, после которой мальчик почувствовал себя обновленным духом.

Свободное, благожелательное отношение к детям не означает, что отец Иоанн отрицал всякое педагогическое принуждение. "Как можно обойтись без принуждения себя? - пишет он, - как можно и христиан не побуждать и не принуждать к исполнению предписаний веры и благочестия? Не сказано ли в Священном Писании, что "Царство Небесное силою берется, и делающие усилие приобретают его" (Мф. II, 12). А как не принуждать, особенно мальчиков, к учению, к молитве? Что из них выйдет? Не ленивцы ли? Не научатся ли они всякому злу?" Имеется у него еще и такое предупреждение:

"Родители и воспитатели! Остерегайте детей своих со всею заботливостью от капризов перед вами; каприз - зародыш сердечной порчи".

Наконец, нельзя забывать, что отец Иоанн был духовником, исповедником большинства своих учеников, а как раз умением исповедовать не менее, чем своей вызывающей исцеления молитвой, он и приобрел себе наибольшую славу.

Творения отца Иоанна Кронштадтского и воспоминания о нем убеждают нас, что не только педагогические взгляды батюшки, но и самая педагогическая деятельность тесно связаны с его общим религиозным мирозерцанием. Но нетрудно убедиться, что эта деятельность отвечала и самым глубоким основам его духовного склада.

Свое пастырское попечение о кронштадтской бедноте отец Иоанн начал со сближения с бедными детьми. Воспоминания свидетельствуют, как он жалел больных детей и однажды в госпитале бросился целовать больную девочку, стоя на коленях перед ее кроватью. "Милое дитя, тебе не больно? Страдалица ты моя", - говорил отец Иоанн. В другом месте он с великой скорбью ласкал сумасшедшего мальчика.

Известен покаянный рассказ отца Иоанна о том, как он в минуту "искушения" отстранил с запяток саней одного мальчика, как тот упал и ушибся. Рассказывая про это, отец Иоанн признается, что он "долго мучился воспоминанием об этом деле... Душа изболелась". "Я среди детей и себя ребенком чувствую," - говорил он и всегда с желанием посещал приюты, училища, гимназии.

Особой любовью к детям дышит сказанное им в гимназии слово, приводимое здесь в сокращении: "Вы - дети мои, ибо я родил и рождаю вас благовествованием о Христе Иисусе, духовная кровь моя - наставления мои текут в жилах ваших; я напоил и пою вас, как бы из сосцов матери, млеко словесным. Вы - дети мои, потому что я имею вас всегда в сердце моем и молюсь за вас. Вы - дети мои, потому что я, действительно, как священник-отец, и вы называете меня батюшкой. Дети! это слово очень, очень не нравится диаволу, виновнику нелюбви, злобы и лицемерия, но я, Богу помогающе (с Божией помощью), ни на минуту не повинуюсь ему, и буду не иначе называть вас, как детьми, ибо вы, действительно, дети по вере, по Церкви Божией и по принимаемым от меня наставлениям и отеческому руководству... Сказать искренне чужим детям дети, можно только Духом Святым, Духом Истины и любви".

В другой речи, также произнесенной в гимназии, отец Иоанн говорил: "Как красивы цветы, например, олеандры, розы. Глядишь на них и не нарадуешься, и говоришь: дивен еси Ты Создатель наш: не только в человеке Твой Образ и Подобие, но и в бездушных растениях и цветах"... Но "они все-таки дерево, сено - как ни хороши. А вот вы, детки, наши растения, или лучше - Божий, бесценные. Вы - наши цветы. Что сказано о них - приложим и к вам".

Этих свидетельств достаточно, чтобы видеть, что педагогическая деятельность отца Иоанна проистекала из его живой любви к детям, которая, в свою очередь, была, вероятно, истоком его пастырской любви ко всем. Питалась и освящалась она любовью батюшки ко Христу. В этой любви были сокрыты для него подлинная сладость и высшее благо, и к ней, к Источнику Жизни, стремился он

приобщить всех, кого любил.

Свою последнюю Божественную Литургию отец Иоанн Кронштадтский отслужил 10 декабря 1908 года. Через десять дней он отошел ко Господу на восьмидесятом году жизни.

Дидактика архиепископа Фаддея (Успенского)

Архиепископ Фаддей (Успенский)

Священномученик Фаддей (в миру Иван Васильевич Успенский) родился 12 ноября 1872 года в Нижегородской губернии в семье сельского священника. После обучения в Нижегородской семинарии продолжил обучение в Московской духовной академии, которую закончил в 1896 году со степенью кандидата богословия и оставлен при академии профессорским стипендиатом. 13 августа 1897 года пострижен в монашество в Казани епископом Антонием Чебоксарским, 24 августа рукоположен во иеродиакона, а 21 сентября - во иеромонаха и назначен преподавателем Смоленской духовной семинарии. В 1898 году переведен в Минскую духовную семинарию на должность инспектора. С 1900 года - преподаватель Уфимской духовной семинарии. В 1901 году получил степень магистра богословия.

Годы с 1889 по 1901 связаны в жизни архиепископа Фаддея с активной педагогической деятельностью. Он преподавал не только в семинарии, но и на педагогических курсах для учителей и учительниц церковноприходских школ (Смоленск - 1898 год, Минск - с 1899 по 1900 годы, Уфа - 1901 год). Плодом этих занятий явились "Записки по дидактике", изданные в Уфе в 1902 году. По словам самого автора, "Записки" не представляют цельного курса педагогики и дидактики, но в них затронуты наиболее важные вопросы учебно-воспитательной деятельности в церковноприходской школе. Главная задача автора состояла в том, чтобы помочь учителям разобраться в массе многочисленных, нередко неправильных теорий и взглядов на воспитание и обучение и научить более сознательно подходить к своему делу.

В 1902 году он был назначен инспектором, а затем ректором Уфимской духовной семинарии в сане архимандрита, а в 1903 переведен ректором Олонецкой духовной семинарии. В это время он готовил к изданию свои богословские сочинения "Единство книги пророка Исаии" и "Иегова", написанные в традициях православной библиистики. За ученые труды ему была присвоена степень доктора богословия.

В 1908 году архимандрит Фаддей был хиротонисан во епископа Владимиро-Волынского. Став архиереем, он не изменил своему монашескому аскетическому правилу, по-прежнему много молился и постился. Паства увидела в своем новом архипастыре человека святой жизни, образец кротости, смирения и чистоты. В первые тяжелейшие месяцы российской смуты 17-го года он духовно окормлял и поддерживал свою паству. В лице владыки Фаддея православные получили бесстрашного заступника. В начале 1922 года епископ Фаддей был арестован и выслан за пределы Волынской губернии. Вскоре был освобожден из тюрьмы и, приехав в Москву, встретился здесь с патриархом Тихоном. После нового ареста епископ Фаддей был отправлен в ссылку, по окончании которой в декабре 1923 года уже в сане архиепископа был назначен на Астраханскую кафедру.

Архиепископ Фаддей приехал в Астрахань в разгар обновленчества, когда у православных осталось в городе всего лишь десять церквей. Во время пребывания в Астрахани владыка не выступал против обновленцев публично, но обличал их примером своей жизни. Нравственное влияние архиепископа на верующих было огромным. Владыка вел жизнь настоящего бессребреника, был прост и открыт в общении, в свободное время принимал посетителей, утром и вечером совершал уставные богослужения.

В октябре 1926 года был арестован Патриарший Местоблюститель митрополит Сергей (Страгородский), в его права вступил архиепископ Ростовский Иосиф (Петровых), назначивший архиепископа Фаддея своим заместителем. И когда после ареста архиепископа Иосифа место Патриаршего Местоблюстителя оказалось свободным, владыка Фаддей в середине декабря 1926 года выехал в Москву, чтобы приступить к выполнению возложенных на него обязанностей по управлению Церковью. Однако до Москвы он не доехал, а был задержан в Саратове и отправлен в Кузнецк. Там находился до марта 1928 года, а затем освобожденный из заключения митрополит Сергей назначил его на Саратовскую кафедру (по другим источникам, назначение произошло в октябре 1927 года). С 1928 года он - архиепископ Тверской и Кашинский, с 1936 года - архиепископ Костромской. Все эти годы владыка Фаддей вел жизнь молитвенника и аскета. В 1936 году, когда гонения на православных

усилились, власти лишили архиепископа Фаддея возможности служить, а в конце года владыка был уволен на покой.

В декабре 1937 года он был арестован и десять дней находился под арестом, мужественно претерпевая нравственные и физические страдания. 31 декабря 1937 года архиепископ Фаддей был расстрелян и отошел ко Господу как исповедник православия и мученик за Христа.

Взгляды архиепископа Фаддея на воспитание

Размышляя над определением круга деятельности учителя, архиепископ Фаддей прежде всего задумывается о задаче начальной школы. Ответ на этот вопрос для многих кажется ясным: школа должна научить детей читать, писать, считать, другими словами, дать первоначальное образование. Исходя из этого, деятельность учителя ограничивается первоначальным обучением чтению, письму и счету, а с воспитательной точки зрения все заботы направлены на воспитание ума, то есть на умственное развитие. Святитель, опираясь на святоотеческую традицию, говорит о том, что, если все заботы воспитателя направить только на изучение наук, развитие душевных способностей дитяти было бы односторонним. Даже более того, развитие одного ума могло бы вредно отразиться на развитии добрых качеств сердца и правильном развитии воли. А между тем развитие добрых качеств сердца и правильное развитие воли не только не менее, но даже более важно, чем развитие ума. Мы ценим человека не столько за его ум, сколько за его доброе сердце или твердую волю и характер. Воспитание начинается в семье и продолжается всю жизнь и никогда не оканчивается. Сама жизнь с ее различными переменами, радостями и горестями есть своего рода постоянная воспитательная школа, в которой Верховным Воспитателем является Сам Бог.

Если воспитание продолжается постоянно, тем более оно не должно прекращаться в школе. С поступлением ребенка в школу влияние родителей часто ослабевает, так как дети удаляются из-под их постоянного надзора, и школа вынуждена занять их место. А часто родители сами вверяют детей школе, считая свои силы недостаточными для того, чтобы дать детям вполне правильное воспитание. Без воспитания, замечает владыка, обучение не может быть успешным. Чтобы обучение было таковым, необходимо приучить детей к вниманию. Всем детям свойственны рассеянность и увлечение новыми впечатлениями, из-за чего не усваивается многое из того, что говорит учитель. Сосредоточение, или внимательность, вырабатывается не только работой ума, но и напряжением воли. А запоминается лучше то, что затрагивает наши чувства и волю. Впечатления детства долго помнятся именно потому, что ребенок живет более сердцем, чем умом. Так и в школе: то, что кажется трудным для усвоения, перестает быть таковым, если умственная работа приводит в движение чувства.

Под воспитанием архиепископ Фаддей понимает развитие сил воспитанника, но, учитывая различие этих сил и исходя из многообразия целей, можно говорить о различных видах воспитания. Так, есть физическое, или телесное, целью которого является укрепление тела и его здоровья, повышение выносливости и легкости движения. Под духовным воспитанием, которое точнее было бы назвать воспитанием души, святитель понимает развитие ее разумных сил, в свою очередь оно подразделяется на умственное воспитание, воспитание сердца и воспитание воли. При воспитании умственном наставник заботится об утверждении в уме ребенка здравых понятий и взглядов на вещи, о развитии в нем наблюдательности, внимательности, сообразительности и так далее. Воспитание сердца происходит, когда наставник хочет сделать сердце воспитанника искренним, доверчивым, мягким, благожелательным и тому подобное. При воспитании воли преследуется цель формирования воли твердой, последовательной, настойчивой и так далее.

Кроме того, понятие "воспитание" получает различные значения в зависимости от того, какой стороны жизни оно касается. Можно возлагать надежды на воспитательное значение наук, приписывать различным видам искусств воспитывающую и облагораживающую силу. Часто обращают внимание на воспитание в ребенке различных добрых чувств и привычек, его нравственности. Выделяют также и воспитание религиозное.

Различные подходы к воспитанию порождают и различные представления о главной его цели или основной задаче. Часто целью воспитания ставилось и ставится счастье или польза воспитанника (эвдемонизм и утилитаризм). Святитель обращает внимание на то, что понятие счастья для каждого человека различно. Один находит его в удовольствиях, другой - в трудовой жизни. Но главное, человек никогда не может быть счастливым, если у него беспокойная совесть. Исходя из этого, уже в древности люди приходили к мысли о том, что счастье недостижимо, если его ищут в земных благах. Тем более

счастье недостижимо, когда в его основу положено самолюбие или эгоизм. Таким же образом, и польза, если она понимается как умение приспосабливаться при помощи воспитания к окружающему миру, не может быть признана целью воспитания. Стремление к пользе несет в себе эгоистический характер и ведет к отчужденности людей. Но даже и по своему существу это стремление недостижимо. Ибо не может приспособиться к окружающим обстоятельствам человек, у которого существует расстройство в самой душе, в самом сосредоточении жизни.

Архиепископ Фаддей соглашается с мнением многих педагогов о том, что воспитание должно стремиться к сообразности с природою воспитанника, или к природосообразности. Но само понимание природосообразности в различных педагогических теориях часто сводится к внешним проявлениям жизни. Святитель полемизирует с западноевропейскими просветителями. По мнению Руссо, у дикарей, ведущих жизнь, близкую к природе, более чистая и неиспорченная натура, чем у цивилизованных просвещенных народов Европы. По его мнению, просвещение и цивилизация, удаляя от природы, портят воспитанника. Во имя природосообразности Руссо требует, чтобы религиозное обучение отдалялось до полного развития рассудка. До 15 лет Эмиль - главное лицо педагогического романа, в котором Руссо развил свои мысли о воспитании, - не знает еще, есть ли у него душа. О Боге же он узнает - и то как-то случайно - лишь накануне совершеннолетия. Так же и по мнению Песталоцци, чтобы воспитывать сообразно с природою, до старшего класса не следует преподавать в школе Закон Божий. Дитя сначала чувствует любовь, доверие и благодарность к матери, которая о нем заботится. Она потом может внушить дитяти такие же чувства в отношении к Богу, она только и может учить дитя религии, а не священник или кто другой. "Долой священников. Чему нужно, могут научить и светские лица", - говорил немецкий педагог Дистирвег, требуя вполне самостоятельного развития человеческой природы: "В самой человеческой природе, а не в догматах церкви коренится добродетель". При таком мнении, замечает святитель, выходит, что христианство не свойственно детской природе, тогда как сам Спаситель сказал: "оставьте детей приходить ко Мне и не воспрещайте им, ибо их есть Царство Небесное" (Мк. 10, 14).

Мнение Руссо и других педагогов о том, что будто бы религиозное обучение должно быть отложено до полного развития рассудка, следует признать весьма странным. Рассудок только направляет на надлежащий путь вложенные в природу человека влечения, развиваются же они сами по себе, не дожидаясь, пока рассудок сознает их необходимость. Человек, например, учится есть, одеваться, совершать целесообразные движения, говорить, усваивает различные правила приличия и обращения с людьми, хотя во многом из этого не отдает себе полного отчета. Почему же развитие одного религиозного чувства откладывается до полного раскрытия способности понимания? Не приводит ли это к тому, что заглушается главнейшая потребность природы человеческой? И как такое воспитание можно назвать природосообразным? От ребенка не требуется сознательное усвоение всех догматов веры, даже для развитого рассудка догматы веры не вполне постижимы и должны быть принимаемы на веру. От ребенка требуется лишь развитие его природного влечения к Божеству.

"Главная же ошибка всех этих педагогов, - писал архиепископ Фаддей, - состояла в том, что они забывали и не принимали во внимание испорченности человеческой природы после грехопадения, вследствие которой она не может быть чистою, многое в ней следует исправлять, искоренять из нее зло и расстройство, произведенное грехом, а не следовать во всем этой испорченной природе. Та же самая ошибка обыкновенно соединяется и с тем, в сущности одинаковым с вышеозначенным мнением, по которому воспитание должно вести к всестороннему и гармоническому развитию всех природных сил воспитанника. Этот взгляд был бы правильным, если бы правильно понималась человеческая природа, а без этого всегда останется неясным, какая же сторона жизни или какая сила души должна быть преимущественно воспитываема, что должно считать главным, и что менее важным в деле воспитания..." (19. 23).

Рассматривал владыка и близкое к истине мнение о том, что воспитание должно быть гуманным. Но и гуманность также понимается неодинаково. По одному мнению, быть гуманным - значит снисходить и прощать все другому потому, что ничто человеческое и нам не чуждо. Такой взгляд ведет к излишней снисходительности, при которой ничего не взыскивается с воспитанника даже за пороки. Во имя гуманности некоторые педагоги требуют, чтобы первоначальное обучение менее всего соединялось с трудностями, всячески было облегчаемо и превращалось в ряд игр. По их мнению, период детства должен быть временем радости и счастья. Потому, например, из религиозного обучения должно быть выкинуто все, что может возбуждать в детях чувство страха и уныния. Бог есть любовь - пусть же в детской душе слагаются чувства, вызываемые только этим представлением о Боге. Но так могло быть

только в том случае, замечает святитель, если бы природа человеческая была совершенна, если бы она не требовала постоянного обуздания, каким и служит чувство страха. Следует заметить, продолжает он свои рассуждения, что хотя страх Божий есть "начало премудрости", но это не исключает, а напротив, предполагает развитие в сердцах детей чувства любви к Богу. Самый страх должен возникнуть из любви к Богу, проистекать из боязни оскорбить Бога как любящего Отца.

"Совершенная любовь, - по словам апостола Иоанна Богослова, - изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение; боящийся не совершенен в любви" (1Ин. 4,18). Но любовь вполне чужда страха разве только на высших ступенях совершенства. Неизбежная греховность само собою возбуждает страх, и в этом отношении страх Божий действует на душу весьма благотворно, освежающим и очищающим образом. Без страха Божия и сама любовь не могла бы достигнуть чистоты и совершенства.

По другому мнению, быть гуманным - значит уважать во всяком другом человеке его человеческое достоинство, свойственное всем людям, к какому бы народу или вере он ни принадлежал, развивать в воспитаннике только свойства человеческой природы, общие всем людям. "Уважать следует, конечно, всякого человека, - пишет владыка Фаддей, - но нельзя думать, будто только так называемые общечеловеческие свойства должны быть развиваемы в воспитаннике, что, например, не следует поэтому заботиться о развитии в нем любви к своей Церкви и Отечеству. Воспитывать дитя так, как будто оно было какой-то гражданин всего мира, не обращая внимания на то, что оно есть сын именно русского, например, Отечества, сын Православной Церкви, значило бы то же, что посадить дерево вообще; между тем как в действительности растут только определенные деревья: яблони, березы, липы, дуб, клен и тому подобное" (19. 25).

Если обобщить взгляды многих, как заграничных, так и русских, педагогов, замечается одно крайне опасное заблуждение, что воспитание должно состоять в развитии только природных сил человека и может идти независимо от религии, даже христианской.

Архиепископ Фаддей считал, что только христианское воспитание является единственно правильным и сообразным с природой человека. "Только христианство, - пишет он, - указывает для воспитания цель самую правильную, высокую и наиболее соответствующую природе человека, так как душа "по природе христианка", по выражению Тертуллиана. Главная цель самого христианства состоит именно в том, чтобы перевоспитать человека. Поэтому некоторые Отцы Церкви Самого Божественного Основателя христианства называли Божественным Педагогом. Христианское воспитание соединяет в себе все то, к чему стремятся педагоги, и только оно вполне достигает тех целей, какие педагоги ставят для воспитания. Так, если говорят, что воспитание должно вести к счастью воспитанника, то только христианство и может дать истинное счастье человеку. Не отвергая (как языческие философы стоики) земных радостей, оно запрещает только неумеренную привязанность к ним и указывает человеку на истинную радость, которая состоит в молитвенном общении с Богом, в служении ближним в духе любви. Но научить человека находить именно в этом радость и счастье, поддержать ее среди видимых скорбей и страданий жизни не может ни одно учение, ни одна философия или религия, кроме христианской.

Говорят, что воспитание должно быть природосообразным. Но что сообразнее с природой человека: давать ли возрасти в душе дитяти различным страстям и привычкам (Руссо), потому что будто они свойственны природе человека, или подавлять их в самом начале, когда они еще не укрепились и легко могут быть искоренены? Что сообразнее с природой человека: с самого ли начала развивать и воспитывать в дитяти природное душе человека стремление к Богу, или оставлять это влечение на произвол судьбы, лишая через то всякого смысла и все прочие высшие стремления души? Если говорят, что воспитание должно обнимать все стороны жизни человека, то более всего это достигается через христианское воспитание, которое обнимает все силы души и тела человека. Так, например, хотя религия христианская духовная, но она не запрещает заботиться о теле, напротив, заповедует человеку труд, чтобы укреплять тело, предохранять дух от праздности, заповедует быть воздержанным, чтобы не расстроить здоровье тела и так далее. При этом заповедует, чтобы тело было не только здоровым и крепким, но и служило самым послушным орудием духа. Церковь не отвергает и искусства: в самом богослужении христианском, например, соединены многие искусства - пение, живопись, архитектура, священная поэзия. Быть может, иной из крестьянских детей почти только в Церкви и может получить художественное воспитание известного рода. Не будем уже говорить, что христианство не отвергает здравого образования ума, давая ему надлежащее плодотворное направление, и одно только может дать средство воспитать волю. Если многие педагоги утверждают, что воспитание должно быть гуманным, то кто может быть гуманнее христианина, который

исполнен любви ко всем людям, как братии во Христе, - не говоря уже о том, что лишь христианство может научить истинной любви ко всем людям, не исключая врагов" (19. 29-31).

В практической области воспитания владыка опирался на советы епископа Феофана, изложенные в книге "Путь ко спасению".

Круг чтения учителя

Начинающий учитель должен, по мнению архиепископа Фаддея, подготовиться к учительской деятельности, изучая учебно-воспитательное дело теоретически и практически. Чтобы получить опыт, учитель осмысливает собственную деятельность и наблюдает, как ведется дело в школах, хорошо поставленных. Наблюдая за своей деятельностью, учитель может замечать разные недостатки и промахи, которые он допустил, вырабатывает те или иные приемы преподавания. Для подобного наблюдения весьма полезно вести дневник, который приучает к сосредоточенному размышлению и основательному обсуждению различных вопросов, касающихся воспитания и обучения. Дневник приносит пользу только в том случае, если учитель беспристрастно обсуждает причины успеха или неудач в своей школе.

Как бы опытен ни был бы учитель, полагаться на одну опытность он не может. Даже многолетние его наблюдения и выработанные приемы преподавания могут быть неправильными. Поэтому необходимо изучать дело воспитания и обучения не только практически, но и теоретически - путем чтения педагогических сочинений или бесед с людьми опытными и знающими. В процессе практической деятельности у учителя часто устанавливаются определенные, слишком однообразные приемы преподавания, а это легко может сделать его преподавание безжизненным. Читая педагогические сочинения, учитель встречает новые для себя мысли, знакомится с новыми приемами преподавания. Учитель должен интересоваться не только отдельными приемами преподавания, но и общими вопросами учебно-воспитательного дела. Если учитель знает, как учить, он должен отдавать себе отчет, почему именно так надо учить, то есть знать законы жизни души ребенка.

Святитель очерчивал примерный круг чтения учителя. В первую очередь, по его мнению, следует читать сочинения и руководства по педагогике и дидактике с методикой, а также по истории педагогики, то есть наукам, которые непосредственно касаются дела воспитания и обучения. Из русских педагогов замечательны К.Д. Ушинский, С.А. Рачинский, Н.И. Ильминский. Известны своими сочинениями и мыслями о воспитании и психологии Миропольский, Каптерев, барон Корф, епископ Феофан, архиепископ Амвросий Харьковский и другие. Заслуживают внимания учителей сборник Анастасьева "Народная школа" и издания К.П. Победоносцева: "Ученье и учитель", "История детской души", "Новая школа" и другие. Толстой высказал немало полезных взглядов на воспитание, но односторонних и своеобразных. Рекомендуются и педагогические журналы, издаваемые в то время, например: "Церковноприходская школа", "Народное образование", "Вестник воспитания", "Женское образование", "Педагогический листок" и другие.

В отношении сочинений иностранных педагогов следует быть осторожными, потому что, читая их, нужно суметь разобраться во взглядах порой односторонних, неправильных или не применимых к нашей русской школе. Из иностранных педагогов как полезные упомянуты Ян Амос Коменский, Песталоцци. Что касается педагогических сочинений таких авторов, как Руссо, Спенсер, Бэн и им подобных, то, по мнению святителя, без ущерба для дела можно за них и не братья учителю нашей школы. Такая осторожность вызвана тем, что лежащие в основе педагогических взглядов этих авторов философские воззрения сообщают их произведениям характер, совершенно не соответствующий здравым христианским взглядам на воспитание и обучение. Полезно учителю и знакомство с сочинениями по психологии. Психология изучает законы душевной жизни, а воспитание и обучение основываются именно на этих законах. Архиепископ Фаддей считал весьма полезным обращаться к аскетическим писаниям. Христианские подвижники, постоянно наблюдая за собой и всю жизнь занимаясь самовоспитанием, в своих сочинениях высказывают несравненно более глубокие взгляды на внутреннюю жизнь души, особенно на борьбу со страстями, чем все научные сочинения по психологии, и в этом отношении незаменимы. "Впрочем, - писал он, - не столько нужно заботиться о том, чтобы много прочитать, чтобы быть, как говорят, начитанным или "образованным". Едва ли можно назвать образованным того, кто только читал много книг, но никаких прочных и основательных знаний не приобрел. Поэтому более заботы следует прилагать к тому, чтобы из прочитанного вынести пользу. А польза от чтения будет в том случае, если думать над прочитанным, если чтение возбудит собственные мысли и наведет на самостоятельное размышление" (19. 59).

Учет личностных особенностей воспитанников в педагогической деятельности

Архиепископ Фаддей обращал внимание учителя на то, что он имеет дело с духовной природой детей, с человеческой душой, жизнь которой не может быть подчинена строго неизменным законам. Вследствие присущей ей свободы в ней происходит нечто новое, и она способна к постоянному усовершенствованию. Усвоенные учителем приемы преподавания часто должны быть изменяемы применительно к данному состоянию ученика, а знакомство с душевной жизнью детей, приобретенное из книг, должно быть дополняемо изучением их в непосредственной действительности. Другими словами, учитель должен быть наблюдательным и умением в практической деятельности применяться к личным особенностям ученика. Наблюдательность, не должна ограничиваться только внешними наблюдениями, она предполагает способность учителя снизойти до детских мыслей и чувств, поставить себя на место детей. Она помогает учителю говорить понятным для детей языком и задавать вопросы, соответствующие степени их понимания. Эту способность нельзя развить одной научной любознательностью или знакомством с психологией, педагогикой и дидактикой. "Истинное знание детской души, - писал архиепископ Фаддей, - дает только любовь к детям, потому что только она способна ко всему снизойти и все претерпеть. О подобном именно знании сказал Спаситель: "Я знаю Моих, и Мои знают Меня" (Ин. 10, 14) (19. 60).

Святитель, говоря о том, что изучить детскую природу весьма нелегко, считает полезным знать учителю хотя бы главнейшие особенности, по которым одни дети отличаются от других. Еще в древности указывали на четыре темперамента, или четыре главных природных расположения, которые значительно различаются между собой и которые с теми или другими видоизменениями свойственны всем людям. Эти темпераменты называются: сангвинический, меланхолический, холерический и флегматический. Владыка представляет краткое изложение главных особенностей каждого из них.

Сангвиник отличается от других людей тем, что он легко и быстро воспринимает все, особенно доступное внешним чувствам или наглядному поведению. Он все замечает и быстро соображает, если ему объяснено что-либо наглядно. Он отличается любознательностью и предприимчивостью. В отношениях к товарищам обнаруживает искренность и доверчивость, склонность к дружбе. Следует учесть, что он как быстро увлекается, так же скоро, как правило, и охладевает. Он легкомыслен и непостоянен. Любознательность его скоро прекращается, и он начинает чувствовать скуку, если нет все новых и новых впечатлений. В классе он прежде других начинает шалить, если урок ему не кажется интересным. Ученика-сангвиника следует не только заинтересовать, но и постоянно давать интересующее его дело. Полезно его и почаще спрашивать. А главное, учителю следует научить его терпению и расположить к тому, чтобы он продолжал интересоваться предметом не в настоящую только минуту, когда предмет для него занимателен, но и когда увлечение пройдет. Меланхолик медленно восприимчив и углублен в самого себя. Его будто не интересует и не занимает то, что происходит вокруг него. Он часто остается один и удаляется от товарищей. В нем нередко развиваются недоверие, подозрительность к людям и даже ненависть. Но что он воспринимает, то воспринимает глубоко. Он охотно занимается размышлением над тем, что слышал или прочитал, и потому может заниматься серьезнее других детей. Что затронуло его, затронуло самые внутренние движения его души, и потому добрые впечатления, если они подействовали на него, могут в нем сделаться самыми прочными. В обращении с такого рода детьми учитель должен быть весьма осторожен. Он не должен скоро произносить своих суждений об их неразвитости, если они не отвечают на его вопросы. Нередко они не отвечают только потому, что очень застенчивы или не умеют как следует выразить свою мысль, или, наконец, потому, что их развитие вообще совершается медленнее. Учитель должен с такими детьми обращаться особенно мягко и приветливым обращением внушать им большее доверие и любовь к другим людям. Чтобы постоянное самоуглубление или уединение не привело к мечтательности и другим дурным качествам, учитель должен чаще обращать их внимание на действительность, заставляя выразить свою мысль яснее, а для этого привести примеры из действительности, направить на общение с товарищами.

Холерик, как и сангвиник, легко все воспринимает, но не отдается всем впечатлениям, а только тем, которые главным образом его интересуют. Притом воспринимает он не поверхностно, а основательно, обдуманно. Он отличается настойчивостью и деловым характером. Но в то же самое время он особенно легко впадает в преувеличенное мнение о своих силах и в упрямство. Поэтому его надобно смирить, действуя твердо и авторитетно, но в то же самое время и осторожно, не осуждая прямо его

действий, чтобы еще больше не раздражать его самолюбия, но действуя незаметно для него самого. Флегматик отличается медленной и слабой восприимчивостью. Он кажется вялым, ленивым и равнодушным ко всему, даже эгоистом, потому, что больше всего как будто заботится о своем спокойствии, а до всего остального ему совсем нет дела. При всех этих видимых недостатках флегматический темперамент имеет важное преимущество, которое выражается в уравновешенности. Флегматик медленно воспринимает, но то, что воспринял, хранит долго и постоянно. Он не скоро поддается добрым влияниям и чувствам, но если они запали ему в душу, то сохраняет их неизменно, и в этом случае на него всегда можно положиться. Учителю следует возбуждать в нем больший интерес и живость, а вместе с тем бороться и с его склонностью к лени, равнодушию и эгоистическому спокойствию. Живое и подвижное общество его товарищей легко может помочь учителю в данном случае.

"Вообще же ни один темперамент, - писал архиепископ Фаддей, - нельзя назвать лучшим или худшим другого: каждый имеет достоинства и недостатки. Темперамент есть только природное расположение души и тела; развитие свободы и самостоятельного характера в детях постепенно может сгладить или по крайней мере ослабить дурные стороны темперамента. И дело учителя воспользоваться хорошими сторонами темперамента, не давая дурным развиваться и окрепнуть" (19. 63).

Личность учителя и его нравственные качества

Учитель имеет дело с душой ребенка, и чтобы воздействовать на душу, самому учителю следует иметь такие качества, которые он хочет воспитать в детях. Дети еще не привыкли к самостоятельному образу действий и потому заимствуют у взрослых сначала слова и действия, а вместе с тем и настроения последних. Поэтому громадное значение в учебно-воспитательном деле играет роль личности учителя. Следуя мысли Сенеки, что "длиннее и мало полезен путь наставлений, краток и действителен путь примера", архиепископ Фаддей определил нравственный идеал личности учителя.

Прежде всего он говорил о призвании учителя. Не может быть других побуждений к этой деятельности, кроме призвания, которое обнаруживается задолго до вступления в должность учителя. Первое качество, которое отличает учителя по призванию, - это его добросовестность. Он не только ревностно исполняет свои обязанности, не только тщательно готовится к каждому уроку, но постоянно совершенствуется, потому что к этому побуждает его совесть, потому что учительство для него долг. Кроме научных знаний, необходимых в деятельности учителя, он постоянно обдумывает каждый урок, чтобы сделать его более понятным и доступным для усвоения, более интересным. Учитель, относящийся формально к своим обязанностям, заботиться об этом не будет. Учитель должен быть подвижником своего дела, полагающим душу свою в дело воспитания и обучения.

Главное качество учителя по призванию есть любовь к детям. Он не просто преподает и объясняет детям урок, но заботится о них, наблюдает за ними, старается стать для детей не чужим, а близким человеком, с которым дети могли бы охотно и искренне говорить. Он не тяготеет быть с детьми, это для него составляет такое же счастье, как быть среди наиболее любимых людей.

Но любовь к детям должна основываться не на одной только природной доброте сердца или расположении, не на каких бы то ни было хотя бы идеальных, но природных влечениях. Природные влечения, природная доброта сердца и даже идеализм, присущий молодости, не могут быть вполне прочны и надежны. Со временем они постепенно ослабевают. Поэтому многие учителя, не имея терпения, охладевают к своей деятельности, считая, что дети испорчены и что никакое доброе воздействие на них невозможно, что сколько ни старайся, нельзя найти с их стороны доверие и любовь. Учителю приходится иметь дело не только с детьми, которые ему милы и приятны, но и с теми, которые с виду кажутся безобразными, дикими и грубыми, не желающими знать учителя и, по видимому, совсем не понимающими его доброго сердца.

Истинная любовь, как поясняет архиепископ Фаддей, не может основываться на влечениях испорченной грехом природы человеческой, хотя бы даже на идеальных высших ее влечениях, но может найти свою основу лишь в новой духовной природе, воссозданной благодатью Святого Духа в христианстве. Такую любовь ставил Сам Господь отличительным признаком Своих последователей. "Посему узнают, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою." Свойства этой любви изображает апостол Павел: "Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает" (1 Кор. 13,4-8). Христианская любовь не есть какое-либо минутное

влечение сердца, она проявляется как постоянное настроение в благожелательности, в терпении, в отсутствии всякого эгоизма, доходящем до самоотвержения. Она "долготерпит", не смущается детским непостоянством и слабостью воли, она "милосердствует", во всем снисходит и "все переносит", чем смягчает самые огрубевшие сердца. Она "не ищет своих", то есть заботится только о благе других, не прекращается в учителе даже в тех случаях, когда ученики за расположение учителя платят неблагодарностью, не ценят его доброго отношения и злоупотребляют любовью учителя. Она "не раздражается", потому что слово, произносимое спокойно, без тени гнева и раздражения, всегда действует успешнее. "Она не превозносится, не гордится" и "не мыслит зла", проникнута истинным смирением, охотнее винит не ученика, а себя, то есть отыскивает причину недостатков ученика в себе самом - в недостаточно кротком обращении с учеником, в неумении высказать ему вину так, чтобы подействовать на его сердце. Она "всему верит, всего надеется", то есть не теряет надежды на исправление детей, которых даже считает неисправимыми, она верит, что в них сохранилась искра добра, которая может воспламениться.

Если терпение и самоотвержение необходимо в деле воспитания, не менее важное значение имеет оно и в деле обучения. Нетерпеливый учитель спешит подсказывать ученикам, торопит их с ответами и тем самым лишает их самостоятельности. Учителю постоянно приходится сдерживать резвость ребят, возбуждать их внимание, выводить их из состояния рассеянности, часто повторять одно и то же, пока ученики не поймут и не запомнят. Если он будет постоянно выходить из себя и гневаться, то не только ничего не достигнет, но всегда будет вредить себе. Гнев - признак слабости, а не силы. Гнев наводит на учеников страх и они начинают теряться.

Качество, которое неотделимо от любви, - справедливость. Без справедливости любовь превратится в потворство детским слабостям. Если дурным наклонностям дать свободно возрастать, они будут мешать развитию добрых задатков в душе. Но искоренять недостатки необходимо с осторожностью, стараясь побеждать зло любовью. Истинно христианская любовь не безразлично ко всему относится - она "сорадуется только истине" и не мирится с неправдою, хотя и долго снисходит.

Терпение и полная справедливость во всем сообщают характеру учителя твердость и последовательность - качества, необходимые учителю. Учитель, обладающий твердостью и последовательностью характера в соединении с любовью и справедливостью к детям, приобретает в глазах детей уважение и авторитет, которому они невольно покоряются.

В обращении с детьми учителю следует быть приветливым. Приветливость не должна переходить в фамильярность. Учителю при всей простоте обращения с детьми надлежит всегда быть образцом для детей, вызывающим их уважение, с другой стороны, он должен быть твердым и последовательным, не допускать потворства детским капризам и прихотям.

Все перечисленные качества находят свое основание и корень в вере. Истинная живая вера свидетельствуется живым общением с Богом, она более всего проявляется в молитве, питается и поддерживается ею. Верующий учитель свое призвание ставит в зависимость не от одного природного расположения или влечения к делу, но и от призвания Божия. Мысль, что он принял учительство не сам по себе, но что оно есть дело, к которому он призван Самим Богом, делает его более ревностным, одушевляет даже в тех случаях, когда он видит, что различные неудачи не от него зависели. Поэтому учитель всегда должен искать утешения и поддержания для своего духа в вере и молитве.

Наглядность. Последовательность. Значение метода в воспитании и обучении

Говоря об обучении, архиепископ Фаддей свои рассуждения основывал на природосообразности обучения. При этом он рассматривал природосообразное обучение как обучение, при котором сообщаемые ученикам сведения легче бы ими воспринимались и тверже усваивались.

Прежде всего обучение, по его мнению, должно отличаться наглядностью. Наглядным обучение бывает, когда учитель не только разъясняет, но делает доступным внешним чувствам предмет, о котором ведет речь. Что дитя может видеть, слышать, осязать, то гораздо живее, а значит, и легче запечатлевается в его памяти. Детское познание начинается с того, что ребенок может осмотреть и к чему может прикоснуться. Обучение должно следовать этому пути природы.

Наглядность святитель рассматривает в более широком плане, чем это принято. Она заключается не только в показывании предметов видимой природы. Можно сделать наглядной и религиозную истину, не прибегая непременно к наблюдению над внешней природой. Дитя многое видело в Церкви и потому без труда может слушать беседу не только о предметах обыденной обстановки, но и о священных предметах. В умственной жизни ребенка, кроме внешних чувств, важное значение имеет способность

воображения, благодаря которой дитя может, и не видя предмета, воображать его так же живо, как и видя действительный предмет. Учитель, который слишком часто прибегает к наглядности в смысле показывания предметов, не следует природе, а уклоняется от нее. Ученик, привыкший приобретать сведения с помощью наглядных пособий, может потерять веру или сообразительность по отношению к тому, что он не видит и не осязает, например, к истинам веры, к умственному счету и так далее. Кроме видимой наглядности, благодаря воображению, становится возможной умственная наглядность. Рассказы и описания, действующие на воображение своим представлением обстановки или хода событий, могут и должны чаще употребляться в школе. И даже отвлеченные понятия должны быть разъяснены путем приведения примеров из действительности или рассказов, то есть через художественный образ.

Дитя переживает много чувств и желаний, оно обладает совестью, то есть природной способностью отличать добро от зла. Поэтому для ребенка могут быть наглядными и те мысли, чувства, подобные которым он испытывал и переживал в своем опыте. "Дитя живет не только телесной жизнью. А если так, - пишет архиепископ Фаддей, - то почему для него нельзя разъяснять так же наглядно, что нехорошо поступать с людьми несправедливо, как разъяснил это пророк Нафан царю Давиду, рассказав ему всем известную притчу об единственной овечке бедного, которую заколол богатый, пожалев своих, или разъяснить, что проводящих на земле дурную жизнь ожидают после смерти мучения, как это сделал, например, греческий проповедник перед святым князем Владимиром, показав ему картину Страшного суда?" (19.84).

Но если даже ученик и воспринял что-либо наглядно, этого еще не достаточно. Необходимо, чтобы он самостоятельно усвоил сообщенные познания. Недостаточно усвоить сообщаемые сведения на память без понимания, от этого не будет пользы. Ученик не сможет применять знания к делу, и они не будут прочными. Поэтому владыка говорит о том, что в школе не следует прибегать к заучиванию, но надо стараться научить детей под руководством педагога самим приобретать необходимые познания. Больше следует упражнять самостоятельность. Чтение, пение, письмо, счет - все это требует от ученика постоянных упражнений, выполнения заданий, вызывающих самостоятельное размышление. Чтобы упражнения, вопросы и задачи развивали самостоятельность, от учителя нередко требуется большое искусство. Вопрос должен быть краток и ясен. Не следует практиковать слишком легкие вопросы, и тем более неопределенные - такие, на которые невозможно дать единственный ответ. Учитель должен опираться на прежние знания ученика, благодаря которым тот подготовлен к ответу на заданный вопрос. Не следует задавать и слишком трудных вопросов. Если учитель не помогает вопросами преодолевать трудности, это может привести к потере уверенности ученика в своих силах, что повлияет на работоспособность. Необходимо давать ученику время на раздумье и не понукать его. Важно, чтобы учитель не добивался непременно такого ответа, какой он сам наметил, в тех же словах и выражениях. Прежде чем задавать ученику вопросы, необходимо сообщить ему некоторые познания, которые должны храниться в памяти. Но понять - это еще не значит знать. Благодаря памяти, понятые сведения усваиваются прочно. Для этого полезно повторять объяснения, а перед каждым новым уроком повторять содержание прежних. Избегать следует не заучивания на память, а бессмысленного заучивания. Обучение должно равномерно воздействовать на все познавательные силы учащихся. Равномерное развитие всех познавательных способностей (внешних чувств, воображения, памяти, рассудка) на практике происходит в равномерном применении двух главных форм обучения: излагательной (рассказ, описание), и вопросно-ответной. В свою очередь, вопросно-ответная форма имеет два вида: 1) катехизическая, когда учитель разлагает содержание урока на ряд последовательных вопросов и ответов, причем ответы даются самим учителем или учеником на основании уже готовых знаний, а не выводятся один из другого; 2) эвристическая, когда учитель заставляет детей доходить до всего самостоятельно, путем нескольких наводящих или целого ряда в строгой последовательности поставленных вопросов.

Необходимо, чтобы обучение воздействовало не только на ум, но затрагивало и вообще жизнь души, чтобы оно было занимательно, интересно, возбуждало любознательность. Требуется, чтобы обучение шло в строгой постепенности и соотносилось со степенью развития познаний учеников. Следует начинать с известного уже ребенку и переходить к дальнейшему с такой последовательностью, чтобы ученик мог сам легко дойти до нового и неизвестного путем наводящих вопросов. Должна быть соблюдена постепенность и в отношении к самому предмету обучения. В истории это может быть хронологическая последовательность, в математике - последовательное развитие прежде приобретенных знаний.

Обучение должно совершаться по определенному методу (метод - от греческого слова "путь", "прием"). Методом обучения называют определенный способ или прием какой-либо деятельности. Обыкновенно говорят о методах обучения и реже - о методах воспитания. И это объяснимо, поскольку воспитание - дело более живое и не может быть подчинено, подобно обучению, определенным правилам.

Архиепископ Фаддей рассуждал о значении метода в воспитании и обучении и анализировал две крайние точки зрения. Например, педагоги, которые познакомились с учительским делом главным образом на практике, бывают нередко склонны не придавать никакого значения методу, говоря, что у каждого учителя он свой, а потому нечего и писать о разных методах и правилах обучения. Другие педагоги, особенно немецкие, придавали методу значение столь важное, что считали безразличным, чему учить, - только бы учить по определенным правилам.

В том и другом мнении можно найти крайности и преувеличения. Педагоги-практики, отвергающие значение всякого метода, но следующие при обучении определенному плану, порядку, употребляющие более или менее определенные приемы обучения, уже не обходятся без метода. Значение метода вообще состоит в том, что он может предохранить от ошибок в преподавании, зависящих от беспорядочности и спутанности, сообщить преподаванию учителя большую сознательность и облегчить во многом его деятельность. Те учителя, которые думают обойтись одним своим опытом, с большим трудом приходят к тому же, что благодаря методу делается гораздо проще. Искусство, или метод, ставит человека на прямой путь, но и преувеличивать его значение не следует. Если им строго руководствоваться во всем, можно стеснить свободу развития умственных сил ученика. Главная задача - чтобы ученик понял объяснение, а благодаря какому методу это случилось, следует считать делом второстепенным. Каждый учитель, использующий более или менее определенный метод, в тех случаях, когда того требует успех обучения, может отступать от него или прибегать при необходимости к другим приемам. Кроме того, любовь учителя к детям более всего способна сделать его наблюдательным, замечать степень и способы детского понимания, действовать всегда применительно к ним, а этого сам по себе не дает никакой метод.

Пример учителя действует на ученика большей частью бессознательно, между тем необходимо, чтобы дитя вполне сознательно подчинялось доброму нравственному влиянию. И поэтому учитель должен действовать на ученика посредством слова, напоминать, предостерегать, давать советы. Для более успешного действия слова учителя на ученика, по мнению архиепископа Фаддея, необходим надзор. Поскольку в начале воспитания нравственное чувство в воспитаннике не развито, слово и пример воспитателя должны стать для него голосом совести. Цель воспитания состоит в том, чтобы воспитать в душе воспитанника свободную любовь к добру и свободное расположение к нравственному образу действия. А они могут явиться только тогда, когда ребенок приучается действовать не только под постоянным надзором учителя. Поэтому дитя должно приучаться к самостоятельному образу действия.

О дисциплине и других учебно-воспитательных средствах

Рассматривая дисциплину с внешней, формальной точки зрения как порядок, существующий в школе относительно поведения учеников, места и времени их занятий, архиепископ Фаддей говорил и о воспитательном значении дисциплины. Без нее невозможно поддерживать внимание учеников, соблюдать последовательность обучения. Учитель, следя за ходом преподавания, должен уметь быстро осмотреть класс и остановить замеченный беспорядок. Главное, дисциплина воспитывает повиновение и искореняет своеволие, приучая школьников к мысли, что они не могут делать в классе все, что им угодно, но только то, что требует общая польза. Дисциплина укрепляет волю, воспитывает терпение и выдержанность. Важно и то, что такие требования, как соблюдение чистоты тела, одежды, белья, сидение за партой, способствуют сохранению здоровья. Воспитательное значение дисциплина имеет лишь в том случае, когда внешнее следование правилам поведения проистекает из внутренней, то есть из душевной настроенности. Следует заметить, что дисциплина не является самоцелью и имеет значение постольку, поскольку способствует успехам обучения. Опытный учитель не всегда будет исправлять даже заметные уклонения от обычного школьного порядка, если видит, что дети внимательны и обучение идет оживленно. Неумеренная ревность неопытного учителя к выполнению всех правил дисциплины только развлекает учеников и не способствует успеху занятий. Поддержание порядка состоит не в гневных окриках, а в занимательности самого обучения, в умении способствовать прирожденной человеку склонности к знанию. Поэтому главная забота учителя должна быть о том, чтобы сам процесс обучения сделать увлекательным.

К второстепенным учебно-воспитательным средствам архиепископ Фаддей относил такт, пересадку

учеников, награды и наказания. Такт состоит в команде учителя, устанавливающей равномерность в деятельности всего класса или некоторых учеников. Работа, совершаемая под такт, идет живее, быстрее, энергичнее. Такт следует употреблять нечасто, главным образом, при занятиях механических, особенно при обучении письму, пению, при заучивании чего-либо наизусть, да и то в младших классах.

Для более успешного обучения учителя пользуются пересадкой учеников. Например, сажают учеников по степени их способности или сажают слабоуспевающих с хорошо успевающими с тем, чтобы первые учились у последних. Или сажают впереди детей с плохим зрением или слухом, или учеников шаловливых, чтобы они были на глазах учителя. Следует следить за тем, чтобы пересадка не развивала самолюбие, зависть и другие дурные наклонности.

Для детей нужно и важно видимое признание их успехов со стороны взрослых, поэтому награды бывают полезны для ободрения ученика и побуждения его к более усердным занятиям. В назначении наград учитель должен быть очень осторожен. Наградой легко можно развить самолюбие и неправильное о себе мнение. Не следует хвалить самолюбивых, а лучше приободрить робких. Таким же образом и с наказанием необходимо быть осторожным. Учитель должен быть знатоком детской души, чтобы определить справедливое наказание, соответствующее вине. Наказание должно зависеть не столько от тяжести проступка, сколько от личных особенностей ученика. Проступки одних учеников полезно публично обличить, а проступки других целесообразнее и не заметить. Лучше проступок предупредить, чем за него наказывать.

В наказании должна быть соразмерность. Не следует прибегать к чрезмерной строгости, когда достаточно слов. Если сразу и часто применять строгое наказание, нравственное чувство ученика от этого притупляется и он не исправляется. Следует щадить личность ребенка, не допуская, чтобы наказание сделалось предметом насмешек со стороны других учеников - это может его озлобить. Непозволительно наказывать в гневе. Раздражение может сделать учителя несправедливым. Наказывать следует ради пользы ученика в духе любви. Телесных наказаний лучше избегать, поскольку они порождают жестокость и грубость. Подобные меры могут принести пользу только тогда, когда действуют на нравственное сознание. Не тело следует наказывать, а нужно стараться благотворно подействовать на совесть ученика, пробудить ее, и только тогда ученик сам может почувствовать необходимость исправления.

О самостоятельных работах

Архиепископ Фаддей отмечал, что только одну треть часть учебного времени в школе дети занимаются под руководством учителя, остальное время отводится на самостоятельные занятия. Поэтому заботу учителя следует направить на то, чтобы самостоятельная работа учеников была плодотворна. Она должна помогать прочному усвоению тех знаний, которые уже сообщены на уроках, не должна быть ни слишком трудной для детей, ни слишком легкой. В первом случае дети будут сидеть без дела, так как не знают, как приступить к работе. Во втором случае они ее скоро закончат. Необходимо позаботиться и о том, чтобы работа была более или менее интересна для детей, поэтому не следует часто давать похожие задания.

Заданные работы нужно обязательно проверять. Для этого учитель может устроить опрос учеников или проверить работы после урока. Если ученики видят, что работы не проверяются и не исправляются, то привыкают относиться к ним небрежно.

Весьма важно для учителя наблюдать за тем, что дети делают вне школы, будучи предоставлены себе, как они вне школы пользуются приобретенными знаниями. После занятий наступает время отдыха для учеников и для учителя. Важно, чтобы и отдых способствовал развитию умственных и нравственных способностей детей, основание которому положила школа. Лучшим для этого средством может служить чтение учениками дома книг, данных им учителем. Чтобы чтение принесло большую пользу и доставило больший интерес, учитель может спрашивать учеников о прочитанном при выдаче им новой книги или на уроке при удобном случае прояснить что-то им непонятное.

По окончании учебных занятий следует наблюдать, как ведут себя дети и прививаются ли к ним воспитываемые в школе добрые навыки поведения. Не приобретают ли они привычки к бранным словам, не теряют ли чувство стыдливости и так далее. Для этого не следует ограничиваться только наблюдением, но можно узнавать о поведении детей у взрослых. Хорошо, когда ученики, закончив курс обучения, не прерывают со своей школой добрых отношений. Хорошо, когда школа оставила в ученике добрые воспоминания, и он считает время, проведенное в ней, самым замечательным. Это происходит

по-разному. Один учитель располагает к себе добрым, приветливым обращением, другой вселяет в учеников такую охоту к учению и просвещению, которая не прекращается всю жизнь. Кто-то запомнился тем, что приучил к церковному пению и чтению, а кто-то дал знания и навыки практической жизни, помогающие правильно устроить свою жизнь и плодотворно вести хозяйство. Влияние школы, хорошо поставленной и организованной, будет проявляться в жизни бывших школьников долго, распространяясь на их взрослую жизнь.

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ О ХАРАКТЕРЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ РОССИИ И ЕВРОПЫ

Зарождение русской религиозной философии произошло в первой половине XIX века в условиях, когда все возникавшие в то время вопросы рассматривались в свете исторической противопоставленности России и Европы. Поиск причин такого противопоставления, имеющего религиозную основу, позволяет установить истоки русской религиозной мысли, а соответственно, особенности образования и культуры России и Европы. С этой целью предпримем экскурс в историю философских и догматических споров, происходивших в христианском мире на протяжении последних двух тысячелетий.

Зарождение идеи "чистой философии" и религиозное сознание

Зарождение идеи "чистой философии"

В основе философии лежит мысль, которая практически не подвергается сомнению: познание осуществляется только в русле мышления. Произнося слово "философия", мы вольно или невольно подразумеваем "чистую философию" как построение "чистого разума".

В. В. Зеньковский в своей работе "Основы христианской философии" писал о том, что христианский мир унаследовал от античности идею философии как системы, охватывающей все формы мыслительной работы, все сферы духовной жизни. Но в то же время сама античная философия была своеобразным богословием (если это понятие корректно применять к нехристианским религиозным течениям), которое соответствовало религиозному сознанию античности. Для христианского сознания, религиозность которого глубоко отлична от античной религиозности, построения античности были только философией, и не более.

Раннее христианство было практически невосприимчиво к религиозному содержанию античной мысли и лишь постепенно, используя ее построения в апологетических целях, выявляло присущее ей богословие. Большинство исследователей античной философии недостаточно чувствовали ее религиозную сторону, а точнее, и не желали ее чувствовать, перенося полюбившуюся идею "чистой философии" в мир античный.

Действительно, можно рассматривать с точки зрения "чистой философии" все, что оставила нам античная мысль, но в то же время следует признать, что сама идея "чистой философии" есть создание мыслителей христианской эпохи - идея, являющаяся неслучайной именно для христианской эпохи. Зеньковский отмечал, что не только разум, но и другие силы духа по мере созревания обнаруживают тенденцию к самообособлению, но в том-то и состоит задача христианской культуры, чтобы охранять связь этих сфер творчества с целостным бытием. Христианство есть живая и нераздельная целостность, оно не может быть иным, но отдельные сферы творчества в своем развитии могут выходить за его пределы и затем отстаивать свою "автономию", если не сумеют найти законные пути своего движения внутри Церкви. В силу этого развитие философского творчества у христианских народов, натолкнувшись на затруднения, иногда мнимые, а иногда и реальные, пошло путем "автономии". Идея "чистой философии" как построение "естественного разума" родилась в недрах именно религиозного сознания, но в рамках различных исторических условий эта идея окрепла и утвердилась как нечто действительно "естественное" и "само собой разумеющееся". Если этот факт считать трагическим, то эта трагедия произошла на Западе, христианский Восток в ней не повинен. (8. 8-9)

Гносеологический дуализм западного мышления

В первые века христианства Церковь охватывала все стороны жизни, все сферы творчества, она была еще "всем". Церковь в это время вбирала в себя ценные стороны античной культуры, в том числе и философии. Но, как замечал В. В. Зеньковский, это продолжалось до тех пор, пока Церковь не была

связана со сферой государства, сферой общественно-политической жизни. С IV века Церковь и "мир", Церковь и государство оказались как бы в одной плоскости, началось "сотрудничество" и взаимодействие двух сфер, до этого времени живших отдельно. На Востоке взаимодействие Церкви и государства дало начало идее симфонии властей, в основе которой лежало учение о церковной функции верховной власти. Это учение, созданное в Церкви, возвышало светскую власть и обеспечивало основу для свободного сотрудничества Церкви и государства. Конечно, такой подход в некоторой степени вел к внешнему обмирщению Церкви. Но своего понимания мира и человека она не изменила.

Церковь на Востоке охотно вбирала в себя все ценное, что находила в античной культуре. Наследие греческой науки и философии использовалось Церковью, при этом оно "воцерковлялось". Примером может служить "Шестоднев" святителя Василия Великого. Античное знание здесь получило христианское осмысление. В творениях Григория Нисского чистое богословие не отделялось от научной и философской мысли. Богословие было не только над всем, но оно оставалось единственной верховной инстанцией. Не нарушая свободы мысли, оно ее освящало, как освящает всецелая истина все частные истины.

По мнению В.В. Зеньковского, на Западе все происходило иначе. Дело в том, что подлинные сочинения Аристотеля стали доступны Западу благодаря их переводу на латинский язык лишь в XII веке, когда античная наука уже не могла воцерковляться с той легкостью, как это было прежде. Западные мыслители были готовы к восприятию и оценке построений Аристотеля, но обнаружили в его трудах совсем иной взгляд на мир, чем тот, который сложился у них. Понимание мира, охватывавшее все сферы бытия, какое было у Аристотеля, созрело вне Откровения и не вмещало Его в себя. Пути веры и знания начали явно расходиться. Античные построения рассматривались как проявления "естественного разума", не знающего Откровения. Нужно было или размежеваться, или воцерковать все, но в этом вовсе и не нуждалось новое, а точнее, старое миропонимание.

Гносеологический дуализм знания и веры принял столь острые формы, что его нельзя было уже сгладить. Знания, которые западные мыслители находили у Аристотеля, импонировали им. Отвергнуть их только по причине того, что они стояли вне учений христианства, было невозможно. Но невозможно было и безоговорочно их принять. Вопрос об индивидуальном бессмертии у Аристотеля не имел ясного решения. Античный мыслитель допускал возможность отвержения индивидуального бессмертия. Учение о вечности и безначальности мира есть новые построения "естественного разума", претендующие на свое место рядом с христианской системой. Единственным выходом из создавшегося положения было отделение чисто философских концепций от христианского богословия. Эта задача была решена Фомой Аквинатом. Требования времени, таким образом, были удовлетворены, но для всей христианской культуры Запады это имело роковые последствия. (8. 10-11)

Установление равновесия между знанием и верой

Для установления "равновесия" между верой и знанием Фома Аквинат уступил знанию (философии) все, что может быть познаваемо "естественным разумом". Этот естественный "свет разума" признавался достаточным для понимания мира, и именно в Аристотеле Аквинат видел вершину "естественного разума", хотя и не называл его по имени, именуя "*Philosophus*". Представление о самодостаточности "естественного разума" в познании мира и человека было новым, но чуждым даже для античной мысли. Возвышая Откровение над "естественным разумом", Аквинат, по замечанию В. В. Зеньковского, рассекает единую целостность познавательного процесса. Она была таковой у значительных мыслителей Греции, у христианских богословов, ранних и поздних, до XIII века. Аквинат разрешил для Запады проблему о соотношении внерелигиозного знания и веры, ибо создал возможность, а точнее, иллюзию их мирного соотношения наподобие соотношения двух этажей здания (этаж "естественного" внерелигиозного познания и этаж религиозного познания).

Это было началом чисто философского творчества, которое постепенно стало обходиться без религиозного обоснования, а в дальнейшем вышло на путь полной автономии, отныне возводимой в принцип. Фома Аквинат установил разделение "естественного разума" и Откровения, философии и богословия, что впоследствии вылилось в учение о полной автономии разума и определило развитие западноевропейской философии. Это разделение и положило начало разрыву христианства и культуры, трагический смысл которого особенно глубоко ощущается в наше время. (8. 12-13)

Понятие "естественный разум" есть отражение реальности, но реальности, подчиненной действию первородного греха. Для Аквината это понятие неподвижное, но когда мы говорим о христианстве, то

речь идет не о том, чтобы "христиански употреблять" разум, а о том, чтобы в Церкви восполнить и преобразить его. Отделять разум от веры, философию от богословия - значит ограничить свет Откровения только той сферой духа, которая обращена к Богу, считать, что жизнь в Церкви не открывает нам пути к преображению всего нашего естества, запечатленного действием первородного греха.

С XIII века на Западе началось отделение различных сфер культуры от Церкви. Впервые это проявилось в области права, а затем в XIV-XV веках распространилось на антропологию, философию, другие науки. В течение двух-трех столетий произошли изменения в психологии культурного творчества, приведшие к торжеству свободного, но уже и внецерковного типа культуры. Уход культуры от Церкви вел к дехристианизации культуры. Культурное творчество, основанное на "вере в прогресс", все больше проникалось недоверием к Церкви и церковной власти.

Во время расцвета секуляризма в XVI-XVII веках Церковь на Западе совершенно утратила свое прежнее значение как источника творчества, как силы вдохновения. Все шло к тому, чтобы вывести культуру и творчество на пути, свободные от вмешательства Церкви. Религиозные движения Лютера и Кальвина, отвергавших влияние Церкви на культуру, привели к развитию свободного творчества в сфере внецерковного бытия. Вся новая история шла и доньше идет на Западе под знаком принципиального дуализма христианства и жизни, христианства и культуры, христианства и творчества. (8. 14-15)

Идея «независимой» или чистой философии и религиозное сознание

Для философии началась новая жизнь. Казалось, что идея "независимой" философии особенно благоприятна для философского творчества. И мы видим, что действительно ряд гениальных мыслителей, от Декарта до Канта и следующих за ними, строили и строят философию как независимую, самостоятельную область творчества. В. В. Зеньковский, рассматривая движение философской мысли, отмечал, что философия этого времени стремится подчинить себе как высшей инстанции и религиозное сознание. В век Просвещения появляются одна за другой попытки построить "систему разумного христианства" (Локк) или утвердить религию "в границах разума" (Кант), а с развитием психологии начинается через Шлейермахера, а потом в радикальной системе Фейербаха превращение религии просто в функцию человеческого духа. "Психологизм", сменивший упрощенный рационализм, сам позднее уступает место утонченному "феноменологизму", но так или иначе религиозное сознание ныне просто подчинено контролю философии, внутри которой создается особая "философия религии". Христианская философия понимается как философия христиан, размышляющих "свободно" и "независимо", при этом в душе хранящих любовь ко Христу и чтущих христианство и Церковь. (8.15-16)

Поиск философией своего источника познания

В основу философии ставится сомнение, которое устами Декарта провозглашено основным методом и правилом философствующих умов. Не только у философов, но у всей этой эпохи не было доверия к тому, что хранила традиция. Философия как построение "естественного разума" должна была найти собственный источник познания. Декарт считал таким источником само мышление, Бэкон и его последователи - опыт.

Развитие философии привело к пониманию, что в данных мышления и фактах опыта непременно проявляются те или иные предпосылки. Начинается поиск "беспредпосылочной" основы философии. "Критика чистого опыта" Авенариуса и Маха, феноменология Гуссерля не поставили точку в этих поисках. Каждое новое поколение философов открывает новые предпосылки. Попытки искания "беспредпосылочной" основы философии бесплодны и пусты. По замечанию В. В. Зеньковского, эта бесплодность связана с тем, что неправильна сама установка "самостоятельности" (автономии) и независимости философской мысли. Сама природа мысли связывает наше мышление с категорией абсолютности, и если для философии этот момент имеет формальное значение, то даже формальное приобщение через мысль к абсолютной сфере обрекает нашу мысль на то, что она движется в линиях религиозного сознания. Оторвать наше мышление от сферы Абсолютного невозможно, и остается осознавать факт неотрывности философского мышления от религиозной сферы. Это не упраздняет философию, но подтверждает ложность попыток обретения безграничной свободы и использования "чистого разума" в отрыве от Откровения. Вне Откровения философия не может пойти дальше собирания частичных истин или уяснения диалектической связанности тех или иных идей. (8. 16-17)

Католическое и протестантское отношение к "независимой" философии

Католическая позиция определяется потребностью оградить богословие от нападков и критики "независимой" философии, для чего "независимому" разуму определяются пределы, за которые выходить он не должен. Такая позиция, освобождая разум от всякой координации с богословием, предоставляет ему полную свободу, что приводит к подчинению богословия философской диалектике. Богословие начинает бояться упрека в том, что оно влияет на разум. Так католичество оформило в своем мышлении идею свободной, независимой философии. В протестантизме речь идет не о примирении с "естественным разумом", а об его религиозном отвержении. Согласно протестантской позиции естественный разум может пользоваться безграничной 'свободой, потому что от него все равно нет и не может быть никакого пути к Откровению. Конечно, разум участвует, говоря словами В.В. Зеньковского, в "оразумлении" Откровения, но это участие сводится к формально логической обработке Откровения и не вносит ничего в самое содержание вероучения. Вне Откровения разуму предоставляется безграничная свобода.

Эллинское язычество и византийское православие

Анафема платонизму

А.Ф. Лосев в "Очерках античного символизма и мифологии" говорит о том, что Платон ни в коей мере не соединим с христианством. Церковь устами святых отцов, подтверждая расхождение христианства с платонизмом, восхваляла Богородицу, которая "растерзала" "афинейские плетения". Критика платонизма вошла и в богослужение. В одном из тропарей девятой песни канона на утрени в четверг третьей недели Великого поста читаем: "Петр витийствует, и - Платон умолче. Учит Павел, Пифагор постыдися. Та же апостольский богословий собор эллинское мертвое вещание погребает и совоставляет мир ко служению Христову". Платон и платонизм были неоднократно предметом обсуждения на Соборах и преданы анафеме на одном Вселенском и двух Поместных соборах. На V Вселенском соборе в 553 году Платон и его школа были затронуты в связи с осуждением знаменитого христианского платоника Оригена. В "Слове благочестивейшего императора Юстиниана, посланном к Мине, святейшему и блаженнейшему архиепископу благополучного города и патриарху, против нечестивого Оригена и неpotребных его мнений", которое имеется в деяниях V Вселенского собора, читаем: "Воспитанный в языческих мифологиях и желая распространить их, он прикинулся, будто изъясняет божественное Писание, чтобы таким образом, злонамеренно смешивая неpotребное свое учение с памятниками божественного Писания, вводить свое языческое и манихейское заблуждение и арианское неистовство и иметь возможность приманивать тех, которые не в точности выразумели божественное Писание. Что иное изложил Ориген, как не учение Платона, который распространял языческое безумие? Или от кого другого заимствовал Арий и приготовил свой собственный яд? Не он ли на гибель души своей измыслил в Святой и Единосущной Троице степени? Чем отличается от манихея он, который говорит, что души человеческие в наказание за грехи посланы в тела, что будто бы они были прежде умами и святыми силами, потом получили насыщение богосозерцанием и обратились к худому и потому охладели в любви к Богу, и отсюда названы душами, то есть холодными, и в наказание облечены в тела? И этого одного было достаточно для совершенного его осуждения, потому что это - языческое нечестие" (5. 463. Пит. по 15. 861). В деяниях V Вселенского собора содержится и "Грамота императора Юстиниана ко святому собору об Оригене и его эллинских учителях", в которой читаем: "Пифагор начало всех вещей называл единицею; с другой стороны, Пифагор и Платон признавали какое-то сборище бестелесных душ и говорили, что когда они впадают в какой-нибудь грех, то посылаются в наказание в тела. Оттого Платон называл тело узами и гробом, потому что душа в нем как бы связана и погребена. Затем он так же о будущем суде и воздаянии душам говорил: душа того, который с философией предается содомскому греху и беззаконной жизни, будет терпеть наказание в продолжении трех тысячелетних периодов и, таким образом окрылившись, в трехтысячный год освободится и отойдет от тела; прочие по окончании сей жизни одни сойдут в подземное судилище, для того, чтобы подвергнуться суду и вместе дать отчет, а иные вознесутся в некоторое небесное место и после суда достойным образом будут оценены, смотря по тому, как жили. Легко понять нелепость этого учения. Ибо кто сообщил ему об этих периодах и тысячах лет и о том, что по прошествии тысячелетий всякая душа отойдет в свое собственное место? А вывод из всего этого неприлично было бы высказать и самому развращенному [человеку], не только

такому философу; ибо он тех, которые до конца вели жизнь, исполненную чистоты, соединил с беззаконниками и содомлянами и признал, что как те, так и другие будут наслаждаться одинаковыми благами. Итак, Пифагор, Платон, Плотин и их последователи, как я сказал, единодушно признавая души бессмертными, говорили, что они существуют прежде тел и что есть отдельный мир душ, что падшие из них посылаются в тела... Церковь же, наученная божественными Писаниями, утверждает, что душа сотворена вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после, как сказало сумасбродству Оригена. Посему мы просим вашу святость, чтобы вы, собравшись воедино, ради этих нечестивых и зловерных, а больше нелепых учений, тщательно прочитали предложенное изложение, осудили бы каждую главу его и, наконец, анафематство-вали вместе с нечестивым Оригеном, всех, которые думают или будут думать подобно ему" (5. 507-508. Пит. по 15. 862).

Сама анафема звучит так: "Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и Оригена с нечестивыми их сочинениями и всех прочих еретиков, которые были осуждены и анафематствованы святою кафолическою и апостольскою Церковью и святыми четырьмя помянутыми Соборами, и тех, которые мудрствовали или мудрствуют, подобно вышесказанным еретикам, и пребыли в нечестии до смерти, - тот да будет анафема" (5. 377. Цит. по 15. 862).

В приведенных решениях Собора платонизм задет косвенно, но в постановлениях Поместных соборов XI века по поводу учений платонического философа Иоанна Итала анафеме предан именно платонизм. Первый Собор на Итала был в 1076 году. Приведенные ниже статьи вошли в Синодик в неделю православия, откуда и цитируются.

1. Так или иначе предпринимавшим прибавлять или разыскивать какое-нибудь новое изыскание и учение о неизреченном, воплощенном домостроительстве Спасителя нашего и Бога, каким образом и сам Бог-Слово соединился человеческому смешению и по какому основанию обожил приятую плоть, и пытающимися диалектическими словесами оспаривать естество и положение о преестественном новом делении двух естеств Бога и человека - анафема.
2. Обещавшимся быть благочестивыми и вводящими нечестиво злочестивые эллинские учения в православную и соборную Церковь о человеческих душах, о небе, земле и других творениях - анафема.
3. Предпочитающим глупую внешних философов так называемую мудрость и следующим за их наставниками, и принимающим перевоплощение человеческих душ или что они, подобно бессловесным животным, погибают и переходят в ничто и вследствие этого отрицающим воскресение, суд и конечное воздаяние за жизнь - анафема.
4. Учащим о безначальной материи и идеях или о [бытии] собезначальном Содетелю всех и Богу, и что небо, земля и прочие творения - присносущны и безначальны и пребывают неизменными, и законополагающим против Сказавшего: "Небо и земля мимоидут, словеса же Моя не мимоидут", то есть без труда пустословящим и приводящим божественную клятву на свои головы - анафема.
5. Говорящим, что эллинские мудрецы и первые среди ересеначальников, подверженные анафеме от семи святых и кафолических Соборов и от всех мужей в православии просиявших (как чуждые кафолической Церкви ради их поддельного и нечистого в словесах преумножения), [что они] - и здесь, и на будущем суде лучше во многом, чем мужи благочестивые и православные, в особенности же, чем прегрешившие по человеческой страсти или неразумию, - анафема.
6. Не принимающим чистою верою и простым вседушевым сердцем предивные чудеса Спасителя нашего и Бога и пречисто родившей Его Владычицы нашей и Богородицы и прочих святых и пытающимся при помощи доказательств и софистических словес оклеветать их как невозможные или перетолковать по своему мнению и представить по собственному разуму - анафема.
7. Проходящим эллинское учение и обучающимся им не ради только обучения, но и следующим их суетным мнениям и верующим в них как истинные и таким образом настаивающим на них как на имеющих крепость так, чтобы и других один раз тайно, другой раз явно к ним приводить и учить без сомнения, - анафема.
8. При помощи иных мифических образов передельывающим от себя самих нашу образность и принимающим платонические идеи как истинные, и говорящим, что самосушная материя оформляется от идей, и открыто отметающим самовластие Содетеля, приведшего все от не-сущего к бытию, и как Творца, господственно и владычески положившего всему начало и конец, - анафема.
9. Говорящим, что в конечном и общем воскресении человеки воскреснут и будут судимы с другими телами, а не с теми, с которыми прожили в настоящей жизни (потому что они истлевают и погибают), и болтающим пустое и суетное, в то время как сам Христос и Бог наш и Его ученики (а наши учителя) так

научили, что человеки с какими телами пожили, с такими и будут судимы, и, кроме того, также великий апостол Павел подробно преподавал истину в слове о воскресении при помощи пространных образов и обличил инако мудрствующих как безумных законоположников -против таковых догматов и учений - анафема.

10. Принимающим и передающим суетные эллинские глаголы, что существует предбытие душ, и что все произошло и привелось не из не-сущего, и что существует конец мучений, или новое восстановление твари и дел человеческих, и вводящим таковыми словесами Царство Небесное как всецело разрушаемое и преходящее, о каковом Сам Христос и Бог наш научил и передал, что оно вечно и неразруσιμο, и мы получили через все ветхое и новое Писание, что мучение бесконечно и царство вечно, - таковыми словесами себя самих погубляющим и становящимся виновниками вечного осуждения для других - анафема.

II. Эллинским и инославным догматам и учениям, введенным вопреки христианской и православной вере Иоанном Италом и его учениками, участниками его скверны, или противным кафолической и непорочной вере православных - анафема". (15.862-864)

Православная Церковь предала анафеме три основания платонизма: 1) учение об идеях; 2) творение мира из предвечной материи; 3) предсуществование и переселение душ.

Наиболее важным этапом в истории византийского православия является его борьба с "платоническими идеями и эллинскими мифами", которая происходила в XIV веке.

Богословские споры святителя Григория Паламы и Варлаама Калабрийца

Святитель Григорий Палама родился в 1296 году и получил в Константинополе обычное для того времени образование, основанное на чтении Аристотеля и греческих классиков. В возрасте двадцати лет он принял монашеский постриг на Афоне, вступив в лавру Афанасия Афонского. Его привлекала исихастская форма монашества, то есть уединение в подвиге Иисусовой молитвы. Для этого он удалялся из общежительной лавры в скит. В 1326 году рукоположен в иеромонаха. Многие годы он проводил в молитвенных подвигах в скиту святого Саввы на Афонской горе недалеко от лавры святого Афанасия, посещая монастырь только для участия в воскресных богослужениях. Афонскую гору Палама покинул в 1340 году в связи с необходимостью принять участие в догматических спорах. Полемика, заставившая Паламу покинуть монастырь, началась с его апологии молитвенного метода исихастов, которая была подвергнута критике калабрийским монахом Варлаамом.

Варлаам прибыл в Константинополь еще в 1330 году в возрасте сорока лет. Он был выходец из города Семинары в Калабрии (область в Южной Италии, имеющая древние греческие поселения). Варлаам был ученым монахом, знатоком Евклида, Аристотеля, Платона и Птолемея, даровитым писателем. В Константинополе, пользуясь покровительством двора, он сделал блестящую карьеру в качестве ученого и философа. С Запада Варлаам привез не столько философские и богословские убеждения, сколько общий подход к вопросу о религиозном знании. Этот подход основывался, с одной стороны, на аристотелевском понятии о чувственном опыте как единственном источнике точного знания, с другой - на неоплатоническом понятии "озарения", отличающемся от христианского святоотеческого созерцания своим субъективным и индивидуалистическим подходом к мистическому знанию. (20. 82-83)

В своей критике молитвенного метода исихастов Варлаам обратил внимание на некоторые внешние приемы афонских делателей созерцательной молитвы, которые помогали сосредоточенности ума во время умной молитвы. Он не только высмеивал их аскетическую практику, но, основываясь на том, что некоторым из них было дано опытное видение нетварного света, в котором Бог дает познать Себя делателям созерцательной молитвы, обвинил их в мессалианстве, в материальном видении Бога. Спор перешел на природу этого света. Варлаам заявил, что свет, в котором Христос явился ученикам в момент Своего преображения на горе Фавор, был не чем иным, как тварным феноменом, он не есть энергия или сила Божия, которая бы истекала из самого существа Божия. Свою позицию Варлаам доказывал тем, что, по церковному учению, существо Божие непостижимо и недоступно человеческим чувствам. Он говорил, что если признать Фаворский свет не сущностью а энергией, то окажется, что Бог - делим, то есть придется впасть по крайней мере в двоебожие. К этому Варлаам присоединил требование заниматься наукой для общения с Богом - на том основании, что Бог есть истина, а истина требует разума.

Спор Варлаама с Паламой и монахами-исихастами касался не только вопроса общего и философского - возможно ли познать Бога, - но и более частных проблем: что такое человек; является ли тело только

тюрьмой души или оно может способствовать богообщению и само приобщиться преображающей и благодатной силе Божественного света; должен ли человек стремиться к развоплощению и пренебрегать телом; допустимы ли психосоматические приемы, способствующие молитве; каков смысл всех вековых литургических преданий Церкви, жестов, поклонов и других действий, выражающих предстояние человека Богу? Если богообщение относится только к "уму" или "душе", то не является ли христианство бегством из истории, отказом от творчества в области искусства, от ответственности за жизнь человеческого общества? (20. 85)

На Соборе, созванном в Константинополе в 1341 году, Палама поставил вопрос в догматическом плане. Речь шла о реальности мистического опыта, о возможности познания Бога, о природе этого познания-видения, о природе благодати и ее опытном восприятии. Так называемые "исихатские" соборы в Константинополе 1341, 1347 и 1351 годов, на которых получило признание учение святителя Григория Паламы и были осуждены его противники (Варлаам, Акиндин и Никифор Григора), занимают особое место в истории Православной Церкви, их решения получили одобрение всей полноты Православной Церкви, хотя формально эти соборы носили поместный характер.

В.Н. Лосский отмечает, что оппонентами Паламы в этом споре были философы, возомнившие себя богословами. Мы видим в противниках Паламы представителей интеллектуализма восточного происхождения. Превзойденный богословием античный эллинизм снова проявляется в образе мыслей этих гуманистов, воспитанных на философии и желающих поэтому смотреть на каппадокийцев глазами Платона, на Дионисия - глазами Прокла, на Максима исповедника и Иоанна Дамаскина - глазами Аристотеля. Противниками исихии проблема видения Бога решается в плане интеллектуальном: это - гносис, познание. (18. III)

Варлаам считает возможным говорить об опытном, откровенном богопознании, однако оно сводится у него лишь к интеллектуальному озарению, помогающему постигать церковные догматы и законы человеческого мышления. По его мнению, сподобиться такого озарения дано только отцам Церкви и античным философам. Варлаам негодует при одной мысли, что на это могут претендовать афонские монахи, лишенные, как он говорил, разума, полные безумия, заблуждения, невежества и глупых мнений. (35. 175)

Святителю Григорию Паламе необходимо было решить антиномию: как примирить непознаваемость Бога с Его познаваемостью, невозможность общения с Богом с возможностью действительного общения с Ним? Он должен был в догматической форме выразить то, что относилось к области тайны, то, что следовало хранить в безмолвии созерцания, а не доводить до сведения всех в доступных разуму понятиях. Богословие Паламы антиномическое, оперирующее утверждениями противоположными, но равноистинными. Он сам признает этот характер своего метода: "Всякому богословию, желающему почитать благочестие, свойственно утверждать то одно, то другое, если оба утверждения истинны; противоречить же себе в собственных утверждениях - удел людей, лишь совершенно лишенных разума" (17. 57).

Чтобы не оторваться от реальностей Откровения, подменяя их понятиями человеческой философии, необходимо сохранять равновесие между двумя членами антиномии. Цель этого антиномического богословия - не разработать систему понятий, но послужить опорой человеческому разуму при созерцании им тайн Божественных. Из каждого антиномического противопоставления двух истинных утверждений рождается догмат, то есть различие реальное, хотя и неизреченное, непостижимое; оно не может быть ни основано на понятиях, ни дедуцировано путем рассуждения, поскольку является выражением религиозной реальности. Если мы вынуждены давать определения, то именно для того, чтобы сохранить антиномию и воспрепятствовать человеческому разуму впасть в заблуждение, которое неизбежно, если человек вступает на путь созерцания Божественных тайн методом плотского рационализма, заменяя понятиями живой опыт. Антиномия же, напротив, возвышает ум над областью понятий, возводя его к конкретным данным Откровения. (17.57)

Палама разрешает антиномию, не упраздняя ее и сохраняя за ней основную тайну, которая остается неприкосновенной в неизреченном различии сущности и энергий, различии в самом бытии Бога. Чтобы яснее понять, что представляют собой в учении Паламы и других греческих отцов действия, или энергии, необходимо отбросить всякую идею причинности. Энергии - это не чуждые Божественной сущности действия, не внешние акты Бога, обусловленные Его волей, как, например, сотворение мира, или Его промыслительные действия. Они - изливание природы Самого Бога, присущий Ему модус бытия, по которому Он существует не только в Своей сущности, но вне ее. (17.59) Для Паламы сущность и энергия - не две "части" Бога, как воображают его критики, а два различных модуса бытия

Божия, в Своей природе и во вне Своей природы. Это тот же Бог, пребывающий абсолютно недоступным в Своей сущности и всецело Себя сообщающий в Своей благодати. Догмат о Божественных энергиях не нарушает Божественной простоты, если только эта простота не превращается в философское понятие.

Для исихастов нетварный свет есть реальность мистического опыта, он - осязаемая благодать, в которой Бог дает Себя познавать тем, кто, перейдя за грани тварного бытия, входит с Ним в единение. По словам святителя Григория Паламы, Бог именуется светом не по Своей сущности, а по Своей энергии. Поскольку Бог проявляет и дает о Себе познание в Своих энергиях, Он есть свет. Этот Божественный опыт дается в меру и способен быть большим или меньшим в соответствии с достоинством воспринимающих его. (18. 114). Именно этот свет Божества, эту славу, присущую Христу по Его Божественной природе, и могли узреть апостолы в момент Преображения. Никакого изменения не произошло в Богочеловеке на горе Фаворской, но для апостолов это было выходом из времени и пространства, осознанием реальностей вечных. "Свет Преображения Господня не начинался и не кончался, - говорит святитель Григорий Палама. - Он был не ограничен пространством и не воспринимлем чувственно, хотя и был зрим очами телесными... Но изменением своих чувств таинники Господа перешли от плоти в Дух" (18. 116). Для Паламы знание Бога "во Христе" не есть ни "чувственный опыт" (хотя чувства, "материя" участвуют в восприятии Божественной жизни), ни субъективные "озарения", но целостное восприятие, не определяемое категориями эллинской философии. (20. 84) В.Н. Лосский, рассматривая причины трудного восприятия учения Паламы о возможности видеть Бога, в первую очередь говорит о дуалистической философии, которая уже в течение трех веков, а может, и более, радикально отделяет материю от духа, тело от души, чувства от разума. Эта позиция заставляет нас инстинктивно относить Бога на сторону духовного и тем самым противопоставлять Его миру телесному. Это противопоставление Бога и бессмертной души телу и миру, в котором мы живем, часто приводило к забвению того, что для христианского богословия существует иное различие - это различие, противопоставляющее Бытие нетварное, Бога, бытию тварному, то есть вызванному из небытия вселенной со всеми духовными и телесными элементами. Бог философов - Бог духов, Бог разума. Но в отношении Бога-Троицы, обитающего в непреступном Свете и пронизывающего Своими энергиями тварный мир, как мир чистых духов, так и мир телесных существ, это не так. Он равно далек и равно близок как разуму, так и чувствам.

Отмечает Лосский и некоторый почти незаметный оттенок манихейства, еще остающийся в нашем благочестии и побуждающий нас иной раз слишком презирать плоть не по причине греха, а в силу самой ее материальной природы. Мы забываем, что противопоставление тела и духа, борьба плоти против духа и духа против плоти - это последствие греха. Мы забываем, что тело и дух - в действительности лишь два аспекта человека, что наша конечная цель - не только и не столько интеллектуальное созерцание Бога, но воскресение целостного человека, души и тела, блаженство человеческих существ, которые узрят Бога лицом к лицу во всей полноте своей тварной природы. Палама пишет, что мы не даем название "человек" отдельно душе или телу, но тому и другому одновременно, ибо весь человек был создан по образу Божию. Люди обладают большей полнотой бытия, чем ангелы, именно по причине своей телесности: человеческий разум - это животворная сила, пронизывающая тело, как Божественные энергии, которыми Бог пронизывает все. Поэтому люди - более совершенный образ Бога. Тело человека, если оно пребывает в согласии с душой, должно быть способно к духовным расположениям. Цель аскетической жизни состоит не в том умерщвлении, которое отсекало бы телесные чувства, но, скорее, в стяжании новой и лучшей энергии, которая позволила бы телу вместе с духом участвовать в благодатной жизни. Если тело призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно, несомненно, должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь, ибо и у тела есть опытное постижение вещей Божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преобразены и освящены. (17. 67-68)

Соборное осуждение противников святителя Григория Паламы

Мы подробно останавливаемся на богословских спорах XIV века потому, они имеют принципиальное значение в разделении двух культур - восточной и западной. Спор шел о разном миропонимании, о разных способах мышления и познания. Палама отстаивал догматическое, целостное мировосприятие, согласно которому познание Бога и сотворенного мира происходит в свете Божественного Откровения преобразенными чувствами и преобразенным умом. Его оппонент Варлаам Калабриец стоял на позициях философского мировосприятия, которое в конечном итоге являлось порождением эллинского

языческого религиозного сознания. Согласно этой позиции познание Бога происходит в результате интеллектуального восхождения естественного разума, но разума, как известно, поврежденного первородным грехом.

Первое публичное соборное разбирательство спора Паламы и Варлаама состоялось 10 июня 1341 года в Константинополе в храме Святой Софии. Присутствовал сам император Андроник III Палеолог, члены патриаршего синода и многие церковные и государственные сановники. Синодального обсуждения полемики добивался сам Варлаам. Собор признал обвинения Варлаама несостоятельными и привел его к публичному покаянию. Собор закончился в этот же день всеобщим примирением. Но выйдя из храма, Варлаам заявил, что все было подстроено. Сразу же он уехал в Италию, где преподавал греческий язык Петрарке, а затем получил сан католического епископа. Второе заседание Собора, состоявшееся в августе 1341 года, утвердило текст "Определения", осуждающего Варлаама.

В последующие годы Палама вел полемику с Акиндином и его последователем Никифором Григорой. В отличие от Варлаама они воздерживались от критики исихазма и ограничивались неприятием паламитского учения о Божественных нетварных энергиях.

Соборы, созванные в Константинополе в 1347 и 1351 годах, утвердили учение Паламы как общецерковное и включили анафематизмы против Варлаама и Акиндина в "Синодик недели Православия".

В десятой статье Синодика мы находим анафему на "платонические идеи и эллинистические мифы" в контексте анафематизмов на учение Варлаама и Акиндина о тварности Фаворского света.

Спрашивается, какое отношение имеет спор о природе Фаворского света к проблемам платонизма? По мнению А.Ф. Лосева, остается предположить, что платонизмом было учение Варлаама. Однако и тут встречаются некоторые трудности. По свидетельствам современников, Варлаам, скорее, был аристотеликом. Явные аристотелики и его ученики, среди которых - Акиндин. И все же составители анафемы имели право говорить о "платонических идеях". Прежде всего, как считает А.Ф. Лосев, указания на Аристотеля часто соединяются с упоминанием Платона и даже Пифагора. Во-вторых, Варлаам, изучавший Аристотеля на Западе по латинским переводам (единственно тогда известным), воспринимал аристотелизм в неоплатонической обработке. А сам неоплатонизм, как это тоже может считаться вполне установленным, есть синтез и слияние платонизма и аристотелизма. (15.867-868) В 1347 году, когда Палама одержал победу на Соборе в Константинополе над своими противниками, он был возведен в архиепископа Фессалонийского (Солунского). С этих пор ученики Григория Паламы заняли все основные руководящие должности в Византийской Церкви, включая патриархат.

Платонизм и византийское православие (сравнительный анализ А.Ф. Лосева)

По определению А.Ф. Лосева, платонизм есть систематически разработанная интуиция тела. Платонизм не знает идеального мира в его чистой идеальности. Он знает лишь тождество "идеального" и "реального", в результате которого формализуется идея и холоднеет "реальное", вещь. Если рассмотреть проблему отношения Бога и мира в платонизме, то Бог и мир понимаются как категории разделенные и даже противоположные. Но субстанционально это одно-единственное бытие, обоженный космос и вещественное божество. Какое бы ни было противостояние Бога и мира в платонизме, он всегда мыслит Бога абсолютно имманентным миру и бытию. Божественный мир и вещественное божество, космос с разными сферами пространства, начиная от тяжелого земного и кончая тончайшим небесным, - это одно и единственно возможное божество-космос-тело. Поэтому молитвенное восхождение в язычестве, при всем его трепете и при всей неисповедимости той бездны, куда оно стремится, есть всегда движение в пределах одного и того же бытия, одного и того же универсально-божественного космического тела. Это приводит к тому, что в язычестве не может быть принципиальной разницы между таинством и обрядом. Таинство есть всегда преображение, но язычество, где вся мировая субстанция и все отдельные субстанции мыслятся как вечные и спасенные, не понимает этого. Язычник верит в то, что возможно не преображение, а совершенствование на основе уже данной навсегда субстанции.

В христианстве есть понимание, что единый и неповторимый Бог только однажды и только неповторимо воплотился в человека субстанционально, а все остальные люди воплощают в себе Бога только энергийно. Платонизм мыслит принципиально всех людей как богочеловеков. Платоник считает, что каждый человек является одинаковым субстанциональным, ипостасийным воплощением Божества, и тут не может быть никакой существенной разницы между человеком и Богочеловеком.

Ввиду того, что в платонизме формализуется идея, божество в глубочайшей своей основе не может быть личностью, оно - число, то есть оно прежде всего единое, а поскольку чисел много, то и божеств много. И боги платонизма не личности, но мистически мифологизированные числа и идеи, то есть они безымянны.

Поскольку в платонизме холоднее идея, как живое тело холоднее в статуе, постольку платонизм совершенно лишен возможности отмечать какими-нибудь яркими и существенными чертами телесные ощущения и духовные состояния человека, восходящего к Богу, молящегося. В то время как христианство разработало подробнейшую и сложнейшую физиологию молитвы, платонизм на тысячах страниц не проронил об этом почти ни слова. У исихастов последнее седалище молитвы - сердце. Платоник воспринимает свое божество всем телом и всей душой, не различая физиологических моментов восхождения; исихасты воспринимают Бога дыханием и сердцем, они "сводят ум" в грудь и сердце. Платонизм - нефизиологичен, ибо телесен; мистическое православие - сердечно, ибо лично.

Далее Лосев замечает, что всякому, кто занимался историей мистики, бросается в глаза то, что платонизм в своей теории умного восхождения совершенно не касается вопросов интимной исповеди, покаяния, той или иной борьбы, и в особенности "борьбы с помыслами". Исихасты же признают возможным восхождение только при этих условиях (исповедь и покаяние). В платонизме уединение, закрытие глаз, неподвижное положение и пост требуются, но покаяния и "умной брани" не нужно. Об этом нет ни слова ни у одного платоника. Но по-другому и быть не может, поскольку платонизм есть утверждение бытия как нормального, вечного, ни в чем не нуждающегося тела. Спасаться не надо: все равно все спасены. А если кто-то не вполне спасен, а будет проходить некие загробные периоды, то в этом проявляется судьба, и тут ни человек, ни его личность, ни его восхождение не имеют значения. Рассуждая таким образом, А.Ф. Лосев делает вывод, что платоническая мистика принципиально не различает ни человека от Богочеловека, ни обряда от таинства, ни молящегося дыхания и сердца от прочего тела, ни внутренней, умной и духовной жизни, ставшей возможной в результате длительного подвига и борьбы, от нормально-естественного состояния и умиротворения душевно-духовных сил. Что могла дать такая мистика византийскому православию? Встать на эту позицию, оставаясь христианином, было невозможно. Это был бы не просто переход в новую религию, это было бы ересью. Следовательно, Варлаам и Акиндин были именно еретики. Они хотели объединить православие и платонизм. Но православие учит о трансцендентности Бога и несводимости Его на тварное бытие, платонизм же вообще не различает бытие Божественное и бытие тварное. У Варлаама Бог как самостоятельный объект и самостоятельная сущность признается как абсолютно непознаваемый, поэтому энергии, ввиду их познаваемости, пришлось совсем отделить от Бога и считать тварными. Таким образом сохранялись и христианская трансцендентность Бога, то есть его нетварность, и платоническое неразличение тварного и нетварного в мистическом опыте. Поэтому делалось понятным и обоснованным ожесточение варлаамитов против всей практики священной исихии с ее абсолютно четким различением человека и Богочеловека, обряда и таинства, с ее мистической техникой самоиспытания, самопобуждения, исповеди, дыхательных и сердечных ощущений. Ясно, что варлаамитов следовало анафематствовать. Варлаамиты - возрожденцы или ближайšie предшественники этой эпохи. Возрождение, а в дальнейшем протестантизм, именно таким способом хотело совместить христианство и язычество. Оно впадало в тот же дуализм и агностицизм, что и Варлаам, в тот же натурализм и агностицизм, что и все варлаамиты. По мысли А.Ф. Лосева, в лице Варлаама и Акиндина Православная Церковь анафематствовала надвигавшееся Возрождение, которому западные народы предались, вероятно, до конца своего существования, ибо, переставши быть возрождением, западный человек перестанет быть западным. (15.865-873)

Попытки примирения язычества и христианства в католицизме

А.Ф. Лосев считал, что все же попытки примирения язычества и христианства, но уже в недрах духа, произошли в католицизме. Если для паламитов самостоятельным бытием является неизреченная Божественная сущность, являющая и выражающая Себя в световых энергиях, в слове, в благодати, то варлаамиты признавали в принципе самостоятельность неизреченной Божественной сущности, фактически же самостоятельной считали тварь. Проявление, энергия уже не есть сам Бог, но - тварь, утверждали они, поэтому Бог, оставаясь неявленным, превращается в абстрактное понятие. У паламитов (в строгом византизме) Бог есть абсолютно непостижимая бездна, являющая себя в

энергии, у варлаамитов (на возрожденческом Западе) Бог есть принципиально абстрактное понятие, фактически же нет никакого Бога, а есть безбожная тварь. Но можно объединить то и другое, то есть в христианский опыт бесконечной личностной стихии внести безбожно-тварный момент, а безбожную тварь понимать как божественную духовно-индивидуальную стихию. Чистого язычества тут нет, ибо язычество не знает опыта личности, но и чистого византийско-московского православия также не может быть ввиду явной и принципиальной прельщенности тварью. Получается католическое христианство.

Основой латинского платонизма (аристотелизма), по мнению А.Ф. Лосева, послужило *Filioque*. Мы не будем приводить его аргументацию, ее легко можно найти в работах Лосева, но он делает вывод, что католицизм и есть язычество в христианстве, языческий платонизм в православии, христианский аристотелизм. Что языческий платонизм проделывает с идеей и материей вообще, то католицизм проделывает с идеей и материей в духовно-личностном бытии. (15.873-875)

Как совершенную очевидность А.Ф. Лосев признавал онтологизм Востока и психологизм Запада, особенно ярко проявляющиеся в молитвенной практике. Восточному монаху не важен он сам, потому так мало описаний внутренних состояний подвижника. Западному же подвижнику, кроме Бога, важен и он сам, поэтому так подробны описания экстатических, истерических, а порою и просто эротических состояний в "откровениях" святых, почитаемых в католицизме. Византийский монах на высоте умной молитвы сидит спокойно, погрузившись в себя, причем плоть как бы перестает действовать и ничто не шелохнется ни в нем, ни вокруг него. Подвижник отсутствует сам для себя, он существует только для славы Божией. В католицизме выражается соблазненность и прельщенность плотью, что часто приводит к галлюцинациям и лжемолитвенным состояниям. Но поразительно, что этот эффектный субъективизм и психологизм, соединенный с формалистической строгостью дисциплины, всегда был очень привлекателен для русской интеллигенции. (15. 891)

Свет естественного разума и христианское обновление ума

Основные идеи христианской гносеологии (анализ В.В. Зеньковского)

Основы христианской гносеологии содержатся в трудах апостола Павла. В центре рассмотрения данного вопроса следует поставить слова апостола об "обновлении ума" (Рим. 12, 2). Теме "обновления" придается и более широкий смысл - в связи с его учением о том, что "кто во Христе, тот новая тварь" (2 Кор. 5, 17). Это обновление имеет свои ступени. "Внутренний человек, - читаем у апостола Павла, - со дня на день обновляется" (2 Кор. 4, 16), то есть восходит постепенно к высшей силе. Но особое значение имеет "обновление ума". В послании к колоссянам мы находим: "Новый человек обновляется в познании" (3. 10). Апостол призывает "обновиться духом ума и облечься в нового человека" (4. 23). Завершением этих слов являются слова о том, что "мы имеем ум Христов" (1 Кор. 2, 16). В свете этого понятен и упрек апостола язычникам, что они "не заботились иметь Бога в разуме" (Рим. 1, 28). Он упрекает язычников за то, что познание Бога они не поставили в основу всякого познания и потому "осутились в своих умствованиях" (Рим. 1,21).

Чрезвычайно важны и слова апостола Иоанна о том, что Христос есть "истинный свет, который просвещает всякого человека, грядущего в мир" (Ин. 1,9). Они устанавливают зависимость всей нашей духовной жизни от света Христова. Наша духовная жизнь - и работа ума, и веления совести, и даже свобода - держится и направляется светом Христовым. Нам, однако, не дано непосредственно осознавать то, что вся духовная жизнь, в том числе и познавательная сила в человеке восходит к свету Христову. В силу закрытости христоцентрической основы духовной жизни все, что протекает в нашем сознании, одинаково и у христиан, и у язычников. То, что приходит в нашу душу с крещением во Святую Троицу, что дает нам благодатная жизнь Церкви, изменяет нас в глубине, но не в непосредственном сознании. С другой стороны, свет Христов просвещает всякого человека, грядущего в мир, и сообщает нашему уму тот "естественный свет", который сам по себе не создает у нас "ум Христов". Восхождение к этой ступени духа и предполагает то "обновление ума", о котором говорит апостол Павел, то есть предполагает, что не только глубина нашего духа, но и наше сознание становится проводником света Христова. Без этого мы все - и крещенные в Святую Троицу и некрещенные - остаемся при "естественном свете разума", то есть не поднимаемся до познания мира в свете Христовом. Поэтому В. В. Зеньковский предлагает со всей ясностью различать "познание во Христе" и "познание вне Христа", которое есть познание, не исполненное света Христова. (8. 75-77)

Основной принцип христианской гносеологии

Эти две формы познания - познание в свете Христовом и познание вне Христа - представлялись В.В. Зеньковскому разными стадиями работы разума. Уже в апостольскую эпоху был явлен пример того, как от естественного света разума, от познания вне Христа мы можем подниматься до познания в свете Христовом. Об этом свидетельствует повествование о первом (Иерусалимском) Соборе в Деяниях апостолов. В заключительных словах постановлений Собора мы читаем: "Изволися бо Святому Духу и нам" (Деян. 15, 28). В этой формуле мы видим признание того, что истина достигается при содействии Святого Духа в Церкви. Индивидуальный разум или разум совокупный должен быть восполнен благодатной помощью Свыше. Признание идеи синергизма в познании и есть основной принцип христианской гносеологии. Носителем истины в ее полноте является не "свет естественного разума", а Церковь во взаимодействии естественного ума и силы Святого Духа. "Обновление ума", о котором говорил апостол Павел, и есть его воцерковление, просвещающее естественную силу разумения благодатной помощью Церкви. Объективная христоцентричность нашего духа не означает того, что мы имеем ум Христов, что мы видим мир в свете Христовом, ибо "обновление ума" не есть его утончение или усовершенствование, а есть его преображение, превращение в функцию целостного духа. Церковь не отрицает и не отвергает достижений естественного разума, но требует их переработки, чтобы они светились светом Христовым. Усвоение Церковью внехристианского знания не ставит это знание рядом с прозрениями веры, не принимает раздельности веры и знания, но требует преображения ума через наше вхождение в Церковь. Если этого не происходит, если естественный разум отделен от веросознания, то из этого вытекает известное в истории философии представление о самодостаточности разума, то есть свободу получает самоуверенный рационализм. (8. 77-79)

Молчание русской философии

Два византийских влияния на Русь

Практически все исследователи истории русской философии началом ее развития называют первую половину XIX века. Мы привыкли "все познавать в сравнении", и поэтому факт позднего пробуждения русской мысли отчасти смущает. Мы начинаем оправдываться и искать аргументы, чтобы объяснить тот резкий контраст, который наблюдается в истории духовного развития России и Западной Европы в XIII-XVII веках. Проще всего - перестать считать Европу мерилom и эталоном для России, особенно в вопросах духовного развития. Но факт, что Европа в средние века сумела осознать свое культурно-историческое развитие, остается фактом. Другой путь - оценив историю духовного развития России, увидеть ее отличие от европейского развития. В осознании своей истории мы и обнаружим пробуждение русской мысли.

На Запад христианство пришло из Рима. Его распространение происходило в рамках церковного единства Запада, которое выражалось и в том, что латинский язык был церковно и культурно общим для всех, и в том, что он непосредственно связывал культуру Запада с античной культурой, которая воспринималась как своя.

Россия приняла христианство из Византии - второго Рима, центра христианского мира в восточной его части. Греческий язык не стал на Руси богослужебным, но церковное сознание того времени всегда принимало нашу веру как греческую. По словам Г. В. Флоровского, Византия была в X веке "единственной страной, подлинно культурной во всем "европейском" мире". И в более поздние времена Византия остается живым культурным очагом. Даже в самый канун политического распада и крушения Византийской империи ее культура и религиозность переживают новый подъем, отблеск которого виден и в итальянском Возрождении, но особенно он ощутим в духовном преображении России. (30. 2) В XIV веке Византия в политическом и общественном отношении представляла только тень своего прошлого. К этому времени Византийскую империю, которая существовала более тысячи лет, составлял только сам город Константинополь и его пригороды. С востока территория Византии завоевывалась турками, на Балканском полуострове были образованы славянские империи - Болгарская и Сербская. В этих политических условиях особенно остро осознавалось, что главная ценность, главное содержание культурного и духовного наследия Византии состояли в христианстве, в православной вере. Не случайно XIV век стал и веком духовного возрождения Византии, возрождением монашества, которое приняло форму исихазма. (20. 33)

Закономерным считает протоиерей Иоанн Мейендорф то, что конец XIV века ознаменовался в Московской Руси появлением такой личности, как преподобный Сергий Радонежский с его учениками.

Появление так называемой Северной Фиваиды русского монашества прямым образом связано с византийским исихастским возрождением. В житии преподобного Сергия Радонежского имеются сведения о его переписке с патриархом Константинопольским Филофеем, который был исихастом, учеником Григория Паламы и руководителем монашеского возрождения. Это было второе, после крещения, византийское влияние на Русь, которое выразилось и в бурном распространении переведенных с греческого языка книг духовного содержания, преимущественно житий, богословских трактатов и книг, связанных с духовным деланием - практикой исихазма. Основное влияние византийского духовного возрождения на Русь происходило через Церковь. Византия, приняв из крещальной купели в свои духовные объятия Русь, в последние годы своего бытия передала ей и опыт своей молитвенной жизни. Крещеная Русь встала на путь стяжания Духа Святого. И это наследие Византии, наследие исихазма внутри русского православия, является наиболее ценным. XIX век в лице Достоевского, Гоголя, Киреевского, Леонтьева обретал православие там, где горел огонек истины, где благодаря исихазму сохранилась особая жизнь, которая не была в оппозиции официальным церковным структурам, но это была особая потаенная духовная жизнь - он обретал его в Оптиной Пустыни. (20. 40-43)

Неизбежность встречи России с Западом

В своих рассуждениях мы исходим из мнения, что встреча России с Западом была неминуема. Это особая тема, и она требует более серьезного и аргументированного разговора. Мы приведем несколько иллюстраций, подтверждающих высказанную выше мысль.

После падения Византии ее ученые и богословы вынуждены были бежать в Италию. Когда в конце XV века Церковь столкнулась с ересью жидовствующих и потребовалось составить и выправить полный славянский библейский свод, обратились не к греческим рукописям и изданиям, а к латинским переводам. В Новгороде в архиепископском доме при святителе Геннадии много переводили с латинского. Когда в борьбе с жидовствующими понадобилась новая пасхалия, Геннадий выписал и получил ее из Рима.

Постепенно латинское становилось ближе греческого. Когда в Россию был приглашен Максим Грек как греческий эксперт для проверки и исправления переводов, его услугами могли воспользоваться с великим трудом. Сам он по-русски говорить не умел, а людей, знавших греческий, в Москве не нашлось. Максиму приходилось сначала переводить с греческого на латинский, а уж с латинского переводили на русский. Сам Максим Грек был афонским монахом, но учился в Венеции, Падуе, во Флоренции: "понеже не обретох в Греческой стране философского учения ради великия скудости книжныя" (30. 23).

Возникновение самостоятельной светской культуры

Впервые заметное возникновение самостоятельной светской культуры, уже не имеющей связи с церковным сознанием, происходит в России в XVIII веке.

Это век "секуляризации". Раскол, отделивший от Церкви тех, которые стояли "за старину", очищает ее и от соблазна церковно-политической идеологии, разбивает церковную мечту о "священном царстве", освобождает церковные силы от пленения церковно-политической темой. При Петре 1 русское самодержавие становится абсолютным. Церковь попала во внешнюю зависимость от верховной власти, что сказалось и на обмирщении национального сознания: идеал "святой Руси" заменяется идеалом "великой России".

Церковное сознание обращается к чисто церковным темам, ищет чистоты мысли и жизни как в прошлом опыте, так и в новых воззрениях. И в этом проявился особый новый дух, дух свободы. Развивается и богословское просвещение, чаще всего путем перенесения латинской школы на русскую почву, что породило разрыв в церковном сознании - разрыв между богословской ученостью и церковным опытом. (9. 55) Молились по-славянски, а богословствовали на латыни. Священное Писание читали в классе на латыни, а в храме - на родном языке. Утрачивался единый и общий язык. Возникло некое двоеверие, а точнее, двоедушие. По сути, в России прививались западная культура и западное богословие. Под овладением наукой стали понимать ученость, эрудицию. Эта эрудиция не была нейтральной. Изучение богословия по Феофану Прокоповичу приучало все вопросы ставить и видеть по-протестантски. С эрудицией изменялась и психология - по словам Г. В. Флоровского, "реформировался" и сам душевный склад. (30. 101-102)

С именем Вольтера было связано особое течение русской мысли, проявлявшееся в беспощадной критике и презрении старины и присущей ей религиозности. На этой почве предлагались смелые

нововведения и преобразования, что развивало вкус к утопиям. Вольтер был представителем нового сознания. Следует отметить и особо почтительное отношение к нему со стороны Екатерины II. В течение XVIII и в начале XIX веков было 140 переводов его сочинений. Их издавали даже в провинции. После французской революции Екатерина II распорядилась конфисковать все книги Вольтера. Русское вольтерьянство, с одной стороны, развивало радикализм, с другой - часто выражалось в богохульстве и кощунстве. Именно отсюда происходят ростки нигилизма, которые прочно вошли в русский обиход в XIX веке. (9. 86-87)

В сочинениях первых русских историков (Татищева, Щербатова, Ломоносова) мы обнаруживаем наброски теории секуляризации жизни и освобождения ее от церковного контроля как ответ на потребности, связанные с новой национальной идеологией, вполне мирской, далекой от церковного мышления. Начинает признаваться автономия человеческой личности и развиваются представления, что ни Церковь, ни государство не могут ее ослабить. Вместе с тем возникает противопоставление Церкви и Бога, типичное для представителей "естественной религии". Татищев считает злоупотреблением со стороны Церкви, если она "запрещает то, что человеку законом Божественным предопределено". Так рассуждая, он приходит к выводу, что Церковь должна быть подчинена контролю государства и, если церковный закон не совпадает с Божественным, государственная власть должна ограничивать церковный закон. Щербатов идеализирует старую жизнь, но с типичным для его времени недоверием относится к Церкви. Ломоносов и Державин воспевают уже не "святую Русь" а "Русь великую". Их национальное самосознание вдохновляется величием России в ее эмпирическом бытии. Это был вдохновенный патриотизм, но патриотизм с оттенком чистого гуманизма. Обращает на себя внимание, что многие поэтические произведения Ломоносова на религиозные темы следуют Ветхому Завету, а новозаветный мотив у него практически не встречается. Это может быть связано с уже сложившейся к тому времени внецерковной установкой даже у религиозных людей. (9.91-94)

Для Ломоносова как ученого свобода мысли в исследовании настолько естественна, что он даже не защищает этой свободы, а просто ее осуществляет. Будучи человеком религиозным, Ломоносов проводит идею мира между наукой и религией, отвергая стеснение одной сферы другой. Ему чужды и противны выпады французских писателей против религии, и он с уважением относится к ученым, признающим бытие Божие (например, к Ньютону). Известна его формула: "Испытание природы трудно, однако приятно, полезно, свято". В этом признании "святости" свободного научного исследования и обнаруживается автономия мысли как таковой, вне ее связи с другими силами духа, то есть в этом признании заключается основной тезис секуляризованной мысли. В творчестве Ломоносова проявилась новая религиозно-философская позиция, в которой свобода мысли не мешает религиозному чувству, но оно уже по существу внецерковное. (9. 104-106)

Русское масонство

В конце XVIII и в начале XIX веков формируется особая позиция русских религиозных людей, выраженная в масонстве. Масонство, увлекаемая своим идеализмом и благородными мечтами о служении человечеству, было явлением внецерковной религиозности, свободной от всякого церковного авторитета. С одной стороны, масонство уходило от вольтерьянства, с другой - от Церкви. Именно оно послужило усилению процесса секуляризации, происходившего в России. В основе масонского гуманизма, который не принимал одностороннего интеллектуализма, лежала мысль, что просвещение без нравственного идеала несет в себе отраву. Здесь мы видим отсвет зарождающегося европейского романтизма в сочетании с различными оккультными течениями, получившими расцвет в разгар европейского Просвещения.

Масонство распространялось в середине XVIII века, в период царствования Елизаветы. К этому времени русское высшее общество уже окончательно отошло от родной старины. Кто-то увлекся Вольтером, кто-то - гуманизмом или наукой (особенно русской историей), кто-то занялся изучением национальных интересов. Но были люди, имевшие духовные запросы, болезненно переживавшие ту пустоту, которая открылась с отходом от церковного сознания. Бурное развитие масонства показало, что таких людей много.

Масонство есть прежде всего светский тайный орден с очень строгой внешней и внутренней дисциплиной. Эта внутренняя дисциплина, или аскеза, воспитывала нового человека, который тесал "дикий камень" своего сердца. По словам Г. В. Флоровского, формировалось "романтическое поколение", происходило сентиментальное воспитание русского общества. В романтизме ощутимы "оккультные истоки". Бесцерковный аскетизм пробуждал мечтательность и воображение. В масонстве

впервые будущий русский интеллигент осознал разорванность, раздвоенность своего бытия и начал томиться о цельности и тянуться к ней. Догматически масонство означало возрождение платонизированного гностицизма. Основным было понятие падения - "искорка света", плененная во тьме. Для масонства очень характерно чувство не столько греха, сколько нечистоты. И очищение происходит не столько через покаяние, сколько благодаря воздержанию. (30. 115-116, 119) По сути своей русские масоны были "западниками", они ждали откровений и наставлений от западных "братьев". Этим объясняется особое желание масонов приобщить русских людей к огромной религиозно-философской литературе Запада. В переводческой и оригинальной масонской литературе явственно выступает тема сокровенной жизни в человеке, сокровенного смысла жизни вообще. Особую привлекательность масонской мистике придавала ее независимость от официального церковного учения. Привлекала и "эзотеричность" мистики, постижение которой происходило не сразу, а лишь по ступеням "посвящения". В русском масонстве формировались все основные черты "будущей передовой" интеллигенции, у которой на первом месте стояли мораль и сознание долга служения обществу, то есть практический идеализм. Увлеченность наукой, вопросами мировоззрения и жажда "внутренней" религиозной жизни (свободной от следования Церкви), соединившись, создали особый стиль бытия и мысли.

Для значительной части масонов особую привлекательность имели идеи проникновения в "эзотерическую" сторону христианства, которую, по их мнению, заслоняла "внешняя" Церковь. На этом пути масонство призывало к единству веры и знания, ибо разум без веры не в состоянии познать таинственную сторону бытия, а вера без разума впадает в суеверие. "Внутреннее понимание христианства" пришлось по душе многим русским людям той эпохи. И.В. Лопухин, яркий представитель масонства, автор книги "О внутренней церкви", был сторонником "примирения" всех христианских конфессий во имя "универсального христианства". (9.107-108)

К концу семидесятых годов масонское движение охватило почти полностью тогдашний культурный слой. В восьмидесятые годы весь Московский университет стоял под знаком масонства. По словам Г. В. Флоровского, отношение масонов к Церкви было двойственным. Внешнее благопочтение масоны никогда явно не нарушали. Многие из них исполняли все церковные правила и обряды. Церковный обряд привлекал их богатством и пластичностью своих образов и символов - это они особенно ценили в православии. Но всякий символ для них - только путеводный знак, требовалось восхождение от видимого к невидимому, от "исторического" христианства к духовному или "истинному", из видимой Церкви в Церковь "внутреннюю". Такой "внутренней Церковью" масоны и считали свой орден, и в ней были свои обряды и "тайны". Возродилась древняя александрийская мечта об эзотерическом круге избранников и посвященных, хранящих тайные предания, основанная на том предположении, что истина открывается только немногим и избранным, в порядке чрезвычайного озарения. (30. 122).

Г. В. Флоровский считал, что оригинальное претворение это мистическое веяние получило в творчестве Г. С. Сковороды.

Григорий Саввич Сковорода (1722-1794)

Различные оценки творчества Г.С. Сковороды

Практически ни один автор, исследуя историю философии в России, не обошел вниманием личность Г. С. Сковороды. И, наверное, ни одна личность в истории философии России не вызывала таких различных оценок. Мы уже говорили, что Г. В. Флоровский считал Сковороду выразителем масонской мистики конца XVIII века, при этом он добавляет, что сам Сковорода "вряд ли состоял когда-либо в масонских ложах, но к масонским кругам был близок. Во всяком случае, он принадлежит к тому же мистическому типу." (30. 120) Косвенно эта мысль подтверждается следующими фактами.

Одна из первых публикаций Сковороды - "Начальная дверь ко христианскому добронравию", с указанием автора и с кратким описанием его жизни, появилась в 1806 году в одном из масонских журналов (самая первая была в 1798 году, когда Михаил Антоновский напечатал "Наркисс" без указания автора). (28. 9) Рукописи двух сочинений Сковороды, имеющих в авторском списке произведений и считавшихся потерянными, были обнаружены в Государственной публичной библиотеке в неописанных фондах масонских рукописей уже в наше время и впервые опубликованы в 1971 году. (26. 484, 487)

П.Н. Милуков в "Очерках по истории русской культуры" рассматривал творчество Сковороды в главе

"Развитие русского сектантства". Называя его знаменитым украинским философом и мистиком, он писал: "Не принадлежа сам ни к какой секте и не разрывая открыто с Церковью, Сковорода в душе был сектантом, и взгляды его, за исключением разве учения о предсуществовании душ, совершенно совпадали со взглядами духоборцев". (21.113) Милюков аргументирует свою позицию ссылками на сочинения Сковороды и на то, что они очень ценятся сектантами как "одушевленная пропаганда духовного христианства". (21. 114)

Н.О. Лосский в "Истории русской философии" среди любителей философии упоминал Григория Сковороду как моралиста, опиравшегося главным образом на Библию, но использовавшего неоплатонические теории Филона, отцов Церкви и немецких мистиков. (16. 5)

А.Ф. Лосев, рассматривая жизнь Сковороды, называл его русским философом, учение которого уклоняется от западноевропейской традиции и вводит в суть самобытной русской философии. "Нет сомнения, - писал он, - что Сковорода далеко не является чисто христианским мистиком. Разумеется, он приближался к истинному Логосу, к его последней гармонии и одиночеству, но всецело в него не проник. Конечно, Сковорода являет собой только начало русского философствования, и как начало его учение гениально и художественно-прекрасно" (14.221).

В. В. Зеньковский в "Истории русской философии" называл Григория Сковороду первым русским философом в точном смысле этого слова. "Изучение его философского творчества интересно и само по себе, - писал он, - но еще более интересно оно с исторической точки зрения. Сковорода был непонятен вне исторической перспективы, вне всей той философской культуры, которая слагалась на Южной Руси благодаря Киевской академии. Появление Сковороды свидетельствует о том, что не напрасно занимались в академии изучением западной мысли, - в оригинальной и самостоятельной системе Сковороды надо видеть первые всходы того, что развивалось в русской религиозной душе, когда умственная энергия направлялась на вопросы философии. Сковорода был глубоко верующим человеком, но в то же время он был необычайно свободным внутренне. Эта внутренняя его свобода, его смелые, иногда дерзновенные полеты мысли ставили мыслителя в оппозицию к традиционным церковным учениям, но в своем пламенном устремлении к истине он не боялся ничего. Во внутреннем равновесии веры и разума (он сам не отделял одно от другого) Сковорода опирался на "аллегорический" метод истолкования Священного Писания. И здесь он был очень смел, доходил часто до полного отвержения буквального смысла Писания во имя того истолкования, которое представлялось ему верным... его мысль увлекала его так далеко, что он прибегал к аллегорическому истолкованию, чтобы остаться в пределах Библейского Откровения, в других случаях аллегорическое истолкование было у него источником вдохновения. В нем живет подлинное озарение веры, он - мистик в лучшем смысле этого слова, но и разум его в свободном вдохновении не знает никаких стеснений, и черты рационализма часто присущи ему" (9. 64-65).

В. В. Зеньковский заметил, наверное, главное в жизни Григория Сковороды - внутреннюю свободу философа. Свобода позволяла ему доходить до крайних, порой опасных пределов выражения своих мыслей и аллегорических истолкований. Этот риск был нов для времени, в котором жил Сковорода, - времени, в котором учение Церкви выражалось только в ограде Церкви, а философия жила на основе естественного разума, и уже стремилась к независимости от Церкви, и фактически получила ее. Религиозно-мистическое мировоззрение Сковороды с удивительной непосредственностью воплощалось им в жизнь. Его учение было особой проповедью - проповедью религиозной, произносимой на улицах и базарах, в домах и духовных школах. Это была уже не церковная проповедь. С нее берет начало собственно русская религиозная философия, еще не самобытная по содержанию (поэтому так разнообразно она оценивается), но уже своеобразная и созвучная русской духовной жизни. Мысль обрела свободу, но еще осталась в пределах Божественного Откровения. "Вообще Сковорода не знает никаких стеснений в движении его мысли, - писал В. В. Зеньковский, - дух свободы имеет в нем характер религиозного императива, а не буйство недоверчивого ума. Это сознание свободы и есть свидетельство того, как далеко пошла внутрицерковная секуляризация, вдохновлявшая разум к смелой и творческой деятельности, - без вражды и подозрительности к Церкви. Если личные отношения Сковороды к Церкви вызывают иногда предположение, что Сковорода по существу ушел из Церкви, то это неверно. Сковорода был свободным церковным мыслителем, чувствовавшим себя членом Церкви, но твердо хранившим свободу мысли, - всякое же стеснение ищущей мысли казалось ему отпадением от церковной правды" (9.68-69).

Говоря о философии Сковороды, следует сказать, что до сих пор не существует ее общепризнанного толкования. Феномен Сковороды заключается в том, что авторы этих оценок теряются в главном - как

оценить его самого, кто он? Если считать его богословом, то его богословие, конечно, не является чисто православным, но он, не принявший сана и не оставшийся в стенах духовных школ, сам не претендовал на это звание. Сектантом и еретиком его тоже нельзя назвать, потому что он никогда не говорил от имени Церкви и не старался своим учением заменить вероучение Церкви. Он был на самом деле философом, что само по себе в то историческое время в России было фактом поразительным и трудно воспринимаемым, поскольку тогда философия виделась только в античном ее проявлении или в западноевропейском. Наличие философской мысли, стремящейся явить себя, но в то же самое время не желающей порывать с верой, с реальностью мистического опыта, мы впервые встречаем в творчестве Сковороды. И это было так неожиданно, ново и непривычно, что до сих пор, пожалуй, не перестает удивлять исследователей его трудов. Непривычно и само направление мысли - не к православному Востоку, а к латинской философии. "Не заключайте боговедения в тесноте палестинской, - писал Сковорода. - Доходят к Богу и волхвы, сиречь философы. Единый Бог иудеев и язычников, единая и премудрость. Не весь Израиль мудр. Не все и язычники тьма" (26.293). Флоровский отмечает, что в латыни Сковорода был сильнее, чем в греческом. Его латинский стиль легок и прост, а в греческом он вообще нетверд (30. 120).

Жизнеописание Г.С. Сковороды

Григорий Саввич Сковорода родился 3 декабря 1722 года в селе Чернухи Лубенского округа Полтавской губернии в семье малоземельного казака. С ранних лет он отличался религиозностью, охотой к учению и твердостью духа. Начальное образование получил в сельской школе. Зеньковский пишет, что в 16 лет будущий философ поступил в Киевскую академию. Но имеются и другие мнения на этот счет. Так, И. А. Табачников называет годом поступления в академию 1733 год. (28. 31) По данным Л.Е. Махновца, Сковорода поступил в академию в возрасте 12 лет. Учился там до 1741 года. Во время пребывания русской императрицы Елизаветы в Киеве Сковороду благодаря его певческим способностям включили в состав придворной капеллы, и он отправился в Петербург. Вернулся в академию в 1744-м и пробыл в ней до 1750 года. Отказавшись от духовного звания, Сковорода вошел в состав посольской миссии генерала Вишневого и выехал в Венгрию. Часто странствуя пешком, обошел Венгрию, Австрию, Польшу, Германию, Италию. Знакомился с учеными, посещал лекции в университетах. Существует мало проверенное сведение о его встрече с Кантом.

Сковорода вполне владел латинским и немецким языками, знал хорошо греческий и еврейский, был широко образован. Из древних авторов знал Платона, Аристотеля, Эпикура, Филона, Плутарха, Сенеку. Изучал и отцов Церкви, особенно Дионисия Ареопажита, Максима исповедника, Григория Богослова. Мало известно о его знании европейской философии, но, несомненно, он знал многих авторов, что становится очевидным при чтении его произведений.

Пробыв за границей почти три года, Сковорода в 1753 году возвратился на родину и занял вакантное место учителя поэтики в Переяславской семинарии. Вскоре из-за конфликта с церковным начальством по поводу читаемой им теории поэзии Сковорода был вынужден покинуть семинарию. В 1754 году поступил домашним учителем к украинскому помещику полковнику Степану Тамаре, однако из-за своего независимого характера оставил и это место. Уехал в Москву. В Троице-Сергиевой лавре ему предложили должность преподавателя Духовной академии. Сковорода, отклонив это предложение, вернулся к тому же помещику. У Степана Тамары он пробыл около пяти лет, до окончания обучения своего воспитанника. К этому времени относятся его поэтические произведения "Сад божественных песен". Зеньковский замечает, что в эти годы окончательно установилась религиозно-философская позиция Сковороды. (9. 67)

В 1759 году Сковорода был приглашен Белгородским епископом Иоасафом Миткевичем учителем по классу пиитики в Харьковский коллегиум. Поэзию он преподавал в соответствии со своими представлениями, что и послужило причиной его увольнения в 1760, 1764 и 1766 годах. Особенность Харьковского коллегиума заключалась в его учебной программе и составе учащихся. Здесь обучались представители различных сословий, а в программе было много светских предметов. В 1765 году для лиц дворянского происхождения открыли добавочные классы с преподаванием французского и немецкого языков, математики и геометрии, инженерного искусства и артиллерии, геодезии. Вместе с этими предметами была введена и этика, для чтения которой был приглашен Сковорода. Свой курс Сковорода назвал "Начальная дверь ко христианскому добронравию". В это же время он написал одно из первых своих произведений под тем же названием.

В 1766 году он навсегда оставил службу. Начинается период "странничества". До конца жизни

философ не имел постоянного пристанища. Сковорода путешествовал как нищий, с заплечным мешком, в котором всегда была Библия на еврейском языке. Иногда он подолгу гостил у своих друзей и почитателей, затем неожиданно их покидал. Ф. Лубяновский, встречавший Сковороду в последние годы, писал: "Страсть его была жить в крестьянском кругу; любил он переходить из слободы в слободу, из села в село, из хутора в хутор; везде и всеми был встречаем и провожаем с любовью, у всех был он свой... Хозяин дома, куда он входил, прежде всего всматривался, не нужно ли было что-либо поправить, почистить, переменить в его одеянии и обуви: все то немедленно и делалось. Жители тех особенно слобод и хуторов, где он чаще и долее оставался, любили его как родного. Он отдавал им все, что имел: не золото и серебро, а добрые советы, увещевания, наставления, дружеские попреки за несогласия, неправду, нетрезвость, недобросовестность" (19. 106-107).

Его странствия продолжались около тридцати лет. Основные философские диалоги, трактаты и притчи были написаны им в эти годы. Аскетизм Сковороды принял суровые формы, что нашло отражение в его работах. "Избегай молвы, объемли уединение, - писал он, - люби нищету, целуй целомудрие, дружи с терпением, учись священным языкам... Голод, холод, ненависть, гонение, клевета, ругань и всякий труд не только сносен, но и сладостен, если ты к сему рожден" (26. 443).

Незадолго до смерти Г. С. Сковорода отправился в Орловскую губернию, чтобы встретиться со своим другом Ковалинским, которому и передал все свои рукописи. Вернувшись в Харьковскую губернию, Сковорода скончался 9 ноября 1794 года. На его могиле была помещена эпитафия, сочиненная им самим: "Мир ловил меня, но не поймал".

Основные идеи философии Г. С. Сковороды

Философии Сковороды, как отмечает А.Ф. Лосев, свойственны антропологизм, мистический символизм, мистическая и практическая мораль (14. 217-221).

По мнению В. В. Зеньковского, в гносеологии Сковороды присутствует дуализм - познание, скользящее по поверхности, и познание "в Боге". Метафизика человека в философии Сковороды близка к библейской антропологии с несомненными отзвуками антропологии Филона, но близка и к тем учениям XVIII века, которые завершились построением понятия "бессознательной сферы в человеке".

Присущий учению Сковороды дуализм дает основание для понимания метафизики в терминах пантеизма. Этика Сковороды - не этика творчества, а этика покорности "тайным" законам нашего духа. (9. 68-81) Рассмотрим эти идеи подробнее. Познание возможно только через человека. Центральное и существенное в человеке, по мнению Сковороды, - его сердце. Единственная истинная жизнь в человеке - это жизнь сердца, и человеческое сердце есть инструмент познания. "Познай самого себя" - есть основание всей философии, которое заложено в эстетической формуле: "Не любит сердце, не видя красоты" (26.122). "От познания себя самого входит в душу свет ведения Божия, а с ним - путь счастья мирный. Что компас в корабле, то Бог в человеке" (26. 414). Человек должен найти последний критерий, основание познания и жизни в своем сердце. Больше их нигде искать. "Глава в человеке всему - сердце человеческое. Оно-то есть самый точный в человеке человек, а прочее все околица..." (26.341). "Или будьте по-прежнему во видимой земле вашей, или очищайте сердце ваше для принятия нового духа. Кто старое сердце отбросил, тот сделался новым человеком" (26.147). В противовес просвещению и рационализму XVII века Сковорода выставляет свой антропологизм, свое учение о сердце. Продолжая учение отцов Церкви, он мечтает создать свою особую, всеобщую и универсальную науку.

Вторая основная идея системы Сковороды - мистический символизм. Это важная черта, замечает А.Ф. Лосев, и одна из оригинальнейших особенностей его философии. Рассудок создает только схемы. Живую связь бытия и его сокрытую сущность нельзя познать с помощью этих умственных построений. Только в образах можно достичь истинного познания. Сковорода осуждает "плотское око", которое видит в словах только краску, а "самых в письме фигур не различает". "Краска, - писал он, - не иное что, как порох и пустошь; рисунок или пропорция и расположение красок - то сила. А если ее нет, в то время краска - грязь и пустошь одна" (26. 132). "Краски на картине всяк видит, но чтоб рисунок и живопись усмотреть, требуется другое око, а не имеющий оное, слеп в живописи" (26.362). "Невидимость" первенствует не только в человеке, но и в прочих тварях.

Мир воспринимался Сковородой, как замечал Г. В. Флоровский, в категориях платонизирующего символизма. (30. 120) Любимые его образы - тень и след. Для Сковороды основным было противопоставление видимого чувственного и невидимого идеального, временного и вечного. "Где же новое небо и земля?" - спрашивал он. И отвечал: "Там, где старое небо и земля... Как же старый мир

совместишь с новым? Как тень с ее деревом... Почему тень есть тень? Потому что проходит и не постоянно существует. Мир наш есть риза, а Господень - тело. Небо наше есть тень, а Господне - твердь. Земля наша - ад, смерть, а Господня - рай, воскресение... А как мир наш и век зол, так и человек наш лукав" (26. 298-300). Существуют три мира. Один - огромный, бесконечный - макрокосмос. Другой - маленький, человеческий - микрокосмос. И третий символический - Библия. "Священная Библия есть та позлащенная духом труба и маленький мирок" (26.311). Символы Библии открывают в нашем грубом практическом разуме второй разум, тонкий, созерцательный, окрыленный, глядящий чистым и светлым оком голубицы. Библия поэтому вечно зеленеющее плодоносящее дерево. И плоды этого дерева - тайно образующие символы. "Мне кажется, что и самая Библия, - писал Сковорода, - есть Богом создана из священно-таинственных образов" (26. 375).

В своем учении о Боге и мире Сковорода также стоит на точке зрения антропологизма. Он познает мир и Бога как человек - посредством людей на путях самопознания. Как у человека два сердца, так и у мира две сущности -видимая и невидимая. "Весь мир, - писал он, - состоит из двух натур: одна - видимая, другая - невидимая. Видимая натура называется тварь, а невидимая - Бог. Сия невидимая натура, или Бог, всю тварь пронизывает и содержит; везде всегда был, есть и будет" (26. 113). "Если нечто узнать хочешь в духе или истине, - читаем мы у Сковороды, - усмотри прежде во плоти, сиречь в наружности, и увидишь на ней печатлеемые следы Божий, безвестные и тайные премудрости, Его обличающие, и будто тропинкою к ней ведущие" (26. 301). Бог все содержит. "Он в дереве - истинное дерево, в траве - трава, в музыке - музыка, в доме - дом, в теле нашем перстном новое есть тело и точность или глава его. Он всячина есть во всем" (26.134). Этот онтологический дуализм, в котором явно ощущается пантеизм, преодолевается Сковородой с помощью его мистического учения о всеобщем воскресении. Человек воскреснет - воскреснет и мир. Это не просто воскресение, это вселенское преображение. "А познавший нетленного и истинного человека, - писал Сковорода, - не умирает, и смерть им не обладает, но со своим господином верный слуга вечно царствует, раздевшись, как из обветшалой ризы, из земной плоти, надев новую, сообразную его плоти плоть, и не уснет, но изменяется, приняв вместо земных рук нетленные, вместо скотских ушей, очей, языка и прочих всех членов истинные" (26.162). "Все, что мы доселе видели, что такое есть? - спрашивает он, и сам отвечает: - Земля, плоть, песок, полынь, желчь, смерть, тьма, злость, ад... Теперь начинает светать утро воскресения" (26. 147).

Во всех диалогах Сковороды заметна низкая оценка эмпирической реальности, которая представляется ему только как "тьма" истинного бытия. Но наряду с этим настойчиво проводится мысль о присутствии и действии Бога в мире. "Да будет Бог всяческая во всем твоём, - восклицает он, - а не мертвая земля и брение" (26. 162). Мысль Сковороды устремляется в пантеизм, в логическое завершение философского мироощущения. "А как в Боге разделения нет, - писал он, - но Он есть простирающее по всем векам, местам и тварям единство. Итак Бог и мир Его, и человек Его есть то едино" (26. 300). В другом диалоге он утверждает: "С природою жить и с Богом бысть есть то же" (26. 423). В. В. Зеньковский пытается снять подозрения в пантеизме Сковороды, считая, что он подходит к труднейшей проблеме в антропологии и метафизике -к соотношению индивидуального и универсального момента в бытии, хотя этой проблемы он и не решает. "А я тебе сказываю, - писал Сковорода, - что не тысячи, но все наши, всех веков человеки, в едином Господнем человеке так обретаются, как бесчисленный всех наших миров хор скрывается в Божьем мире и в рае первородного одного мира" (26. 300). По мысли Сковороды, считал Зеньковский, Боговоплощение связывает все человечество с Богом, и потому после Боговоплощения "истинный человек" "един во всех и целый в каждом". Господь не разделяется, хотя Он во всех. Он остается "целым" в каждом и в то же время Он и во всех. (9. 74)

Мораль Сковороды связана с его метафизикой и теологией. Воля и разум в их Божественной глубине суть одно и то же, однако в конкретной жизни они разорваны и мучительно стремятся к первоначальному единству. Воля могуча, однако слепа. Разум ясен, однако бессилён. Цель жизни состоит в том, чтобы вернуться в отчий дом, чтобы посредством разума уяснить и посредством воли приблизиться к познанию истины. "Действительно, - писал Сковорода, - все делается по воле Божией, но и я с ней согласен, и она уже моя воля... премудрость: если исполняем, что говорим: "Да будет воля твоя..." (26. 335). Мораль Сковороды насквозь мистическая, он рассуждает об основных мистических добродетелях: о страхе Божиим как основании мудрой жизни, о вере как ее непрременном условии, о любви как ее завершении и венце. Мистический характер проявляется и в его практической морали, основное понятие которой - сродность. Счастье состоит в сродности, в следовании собственной

природе, в созидании, в работе над самоопределением в жизни, в тонкой восприимчивости велений своего духа. "Счастье наше есть мир душевный, но сей мир ни к какому веществу не причитается" (26. 355). "Чем кто согласнее с Богом, тем мирнее и счастливее" (26. 417). Сродность и природа - врожденное Божие благоволение и Его тайный закон, управляющий всей тварью. Счастье как "верховное желание" может быть достигнуто только тогда, когда премудрость "уразумевает то, в чем состоит счастье", а "добродетель трудится" его сыскать. "Премудрость - как остродалнозрительный орлиный глаз, а добродетель - как мужественные руки с легкими оленьими ногами" (26. 315). Возможность достижения счастья на земле, по мысли Сковороды, обосновывается тем, что счастье вследствие изначальной мудрости природы как наиболее необходимое благо является и наиболее доступным.

Сковорода считал большой глупостью разговор о равенстве, которое представляется как "равное равенство". В противовес этому он говорит о "неравном равенстве". Образно это выглядит так: "Меньший сосуд менее имеет, но в том равен есть большему, что равно есть полный... Хочешь ли блаженным быть? - добавлял Сковорода. - Будь доволен долею своей природы" (26.439). К равенству в полноте ведет, по его мнению, сродство, которое есть путь к счастью. "Все то сродное, что природное... Если кто счастливо живет в изобилии, не потому счастлив, что в изобилии, но что в изобилии с Богом. А без сего гораздо его счастливее природный нищий... С Богом святым низкое возводится, а без Него низводится и высокое. Счастье наше внутри нас... пускай никто не ожидает счастья ни от высоких наук, ни от почтенных должностей, ни от изобилия... Нет его нигде. Оно зависит от сердца, сердце от мира, мир от звания, звание от Бога. Тут конец, не ходи дальше. Сей есть источник всякой утехи, и царствию Его не будет конца" (26.442-443).

Завершая рассмотрение основных идей философии Г. С. Сковороды, следует сказать, что его творчество было демонстративно философским. Не уходя от христианства, он вступил на путь свободной мысли, направляясь от христианства к философии, и этим принципиально отличается от русских религиозных философов следующего поколения. Творчество Сковороды ценно именно самим фактом пробуждения философской мысли. В его трудах проявился процесс секуляризации церковного сознания. В последующем будет происходить обратный процесс - воцерковление философии. И именно этот процесс сформирует основы русской религиозно-философской мысли.

Философские дискуссии в России в первой половине XIX века

Различие точек зрения на историю России как причина философских дискуссий XIX века

Начало XIX века знаменательно для России тем, что была издана многотомная "История государства Российского" Н.М. Карамзина. Первые восемь томов вышли в свет в 1816-1817 годах, девятый том - в 1821 году, десятый и одиннадцатый - в 1824-м, двенадцатый том был издан после смерти Карамзина, в 1829 году. В своем труде Карамзин проводит мысль, что история России, точно так же, как и история других государств, имеет право войти в общую повесть человечества. Или вся новейшая история должна безмолвствовать, или русская имеет право на внимание народов.

Карамзин первым дал пример открытого обсуждения закрытой в то время темы церковной реформы Петра 1. В записке "О древней и новой России", написанной им на Высочайшее Имя в 1811 году, историк формулировал свою точку зрения так: "Церковь Российская искони имела главу сперва в митрополите, наконец, в патриархе. Петр объявил себя главою Церкви, уничтожив патриаршество, как опасное для самодержавия неограниченного... Со времен Петровых упало духовенство в России. Первосвятители наши были уже только угодниками царей и на кафедре языком библейским произносили им слова похвальные. Для похвал мы имеем стихотворцев и придворных. Главная обязанность духовенства есть учить народ добродетели, а чтобы сии наставления были тем действительнее, надобно уважать оное. Если Государь председательствует там, где заседают главные сановники Церкви; если он судит их или награждает мирскими почестями и выгодами, то Церковь подчиняется мирской власти и теряет свой характер священный, усердие к ней слабеет, а с ним вера. А с ослаблением веры Государь лишается способа владеть сердцами народа в случаях чрезвычайных, где нужно все забыть, все оставить для отечества и где пастырь душ может обещать в награду один венец мученический. Власть духовная должна иметь особенный круг действия вне гражданской власти, но действовать в тесном союзе с ней" (II. 372).

Голос Карамзина об историческом прошлом России, и в частности об отмене патриаршества, был, пожалуй, единственным в те годы. Только в "Краткой церковной российской истории" митрополита

Платона, опубликованной в 1805 году, этот же вопрос выражен в дипломатическом тоне. "Блаженною кончиною патриарха Адриана, - писал митрополит Платон, - скончалось и патриаршество, украшавшее почти целый век Церковь всероссийскую с великим ее назиданием. А с кончиною сего патриарха и патриаршества всероссийского и я оканчиваю сию мою церковную историю. Какие были причины упразднения патриаршества, оные объяснены в Духовном Регламенте, в испытание коих входить не должно. Осьмнадцатый век начало свое в России воспринял тем, что отменено числить новый год с 1-го сентября. И особенное празднество, бывшее в тот день, оставлено и поведено числить с 1-го января, что по Божиим сокровенным судьбам было как бы некоторым предзнаменованием, что в осьмнадцатом веке течение всяких в России дел и вещей воспримет вид новый. Почему с начала сего нового века течение церковных дел (оставаясь яко старик при старых делах) представляю описывать другому из новых" (II. 372).

Развитию общественной жизни в России способствовала война 1812 года. Огромное количество русских людей в составе русской армии прикоснулось к европейской жизни, и непосредственное знакомство с Европой оказало более сильное влияние на русскую душу, чем увлечение Западом, которое наблюдалось в XVIII веке. В эти годы осознание русской политической мощи поднимало чувство собственного достоинства, но и ставило вопрос о внесении в русскую жизнь достижений западной культуры. Как замечал В. В. Зеньковский, в эти годы с новой силой вспыхивает тема русской самобытности, но уже не во имя возврата к старой русской жизни, как это часто бывало в XVIII веке, а во имя раскрытия "русской идеи", "русских начал", донныне скрыто лежащих в "глубинах народного духа". После Отечественной войны чрезвычайно возросла потребность яркого выражения национального самосознания. Во всех кругах общества осознание русской мощи и "зрелости" было общим. (9.143)

Сразу же после опубликования "Истории государства Российского" определились два диаметрально противоположных взгляда на отечественную историю. Первым высказался Петр Яковлевич Чаадаев. Свое понимание российской истории он изложил в первом "Философическом письме". Точку зрения П.Я. Чаадаева стали называть западнической. Основоположниками и выразителями другой позиции были И. В. Киреевский и А. С. Хомяков. Их позицию принято называть славянофильской.

«Философические письма» П.Я. Чаадаева (1794-1856)

Очевидна любовь П.Я. Чаадаева к эпистолярному жанру, что обусловлено особенностями его мышления, которое было расположено вести конструктивную полемику. Но стремление к диалогу говорит и об отсутствии завершенной системы взглядов, для выражения которых более подходит монологическая форма изложения.

"Философические письма" являются главным трудом жизни Чаадаева и написаны в 1829-1830 годах в форме писем к некоей даме. Влияние Чаадаева на русскую общественную мысль определяется воздействием именно этого сочинения, особенно - первого письма, единственного прижизненно опубликованного. Во время работы над письмами автор читал их знакомым и давал читать другим, поэтому письма получили в России известность до опубликования. Первое письмо было издано во Франции в 1835 году, а в октябре 1836 года - в журнале "Телескоп" под названием "Философические письма к Г-же***. Письмо первое". После опубликования письма журнал был закрыт, редактора выслали из Москвы, а самого Чаадаева официально объявили сошедшим с ума. Он находился под домашним арестом, ежедневно к нему приходил доктор для освидетельствования его здоровья, ему позволялось один раз в день выходить на прогулку. Эти строгости были отменены через год и месяц, но поставлено условие, чтобы он не смел ничего писать. Цензоры получили указание не пропускать в печать какие-либо критические отклики на письмо Чаадаева.

В обществе письмо Чаадаева вызвало потрясение. О статье в "Телескопе" говорили практически все. Содержание ее многие воспринимали как хулу на Россию, как отрицание исторической жизни Российского государства, а автора причисляли к вероотступникам. Большинство называло статью антинациональной, невежественной и вздорной. Даже те, кто находили ее замечательной, признавали основания рассуждений автора ложными. (24. 98-99) В первом "Философическом письме" Чаадаев, анализируя историю России, писал: "Одна из самых прискорбных особенностей нашей своеобразной цивилизации состоит в том, что мы все еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах и даже у народов, гораздо более отсталых. Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное

воспитание человеческого рода на нас не распространилось. Дивная связь человеческих идей в преемстве поколений и истории человеческого духа, приведшие его во всем остальном мире к его современному состоянию, на нас не оказали никакого действия" (33.323). Продолжая свои рассуждения, автор говорит о том, что у всех народов есть периоды бурных волнений, есть пора великих свершений, великих пробуждений, и в эти периоды вырабатываются самые яркие воспоминания, своя поэзия, свои самые сильные и плодотворные идеи. Это увлекательная эпоха в жизни народов, их юность. В истории России Чаадаев не видит ничего подобного. "Сначала дикое варварство, - писал он, - затем грубое суеверие, далее иноземное владычество, жестокое и унижительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала, - вот печальная история нашей юности. Поры бьющей через край деятельности, кипучей игры нравственных сил народа - ничего подобного у нас не было. Эпоха нашей социальной жизни, соответствующая этому возрасту, была наполнена тусклым и мрачным существованием без силы, без энергии, одушевляемым только злодеяниями и смягчаемым только рабством. Никаких чарующих воспоминаний, никаких пленительных образов в памяти, никаких действенных наставлений в национальной традиции. Окиньте взором все прожитые века, все занятые нами пространства, и Вы не найдете ни одного приковывающего к себе воспоминания, ни одного почтенного памятника, который властно бы говорил о прошедшем и рисовал его живо и картинно. Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя" (33. 324-325). Цитаты такого рода можно продолжать и далее, но уже очевидны дух письма и отношение Чаадаева к отеческой истории.

Объясняя причины такого плачевного состояния России, автор письма говорит, что провидение как будто не занималось нашей судьбой. "Отказывая нам в своем благодетельном воздействии на человеческий разум, оно представило нас всецело самим себе, не пожелало ни в чем вмешиваться в наши дела, не пожелало ничему нас научить. Опыт времени для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно. Глядя на нас, можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на нет" (33. 329-330). Чаадаев, по мнению В.В. Зеньковского, не смог включить Россию в ту схему провиденциализма, какую навевала история Запада (9. 179-180). Но если сам Чаадаев не исключает действия Промысла даже на народы, стоящие вне христианства, потому что систему провиденциализма нельзя мыслить иначе как только универсальной, то как можно понимать его слова о России? Наверное, поэтому Чаадаев не утверждает, но словами "провидение как будто не занималось нашей судьбой..." показывает, что и для него в истории России кроется нечто загадочное. Упрек таит в себе и особый, не раскрытый для автора высший смысл российской истории.

Но не только "непостижимую судьбу" винит Чаадаев, он видит во всем, что происходит в нравственном мире, долю человеческого участия. "По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих народов... и мы восприняли идею в столь искаженном людской страстью виде. В Европе все тогда было одушевлено животворным началом единства... Сколько ярких лучей тогда уже вспыхнуло среди кажущегося мрака, покрывающего Европу. Большинство знаний, которыми ныне гордится человеческий ум, уже угадывалось в умах; характер нового общества уже определился и, обращаясь назад, к языческой древности, мир христианский снова обрел формы прекрасного, которых ему недоставало. До нас, замкнувшихся в нашем расколе, ничего из происходившего в Европе не доходило. Нам не было никакого дела до великой всемирной работы" (33. 331). Отличие России от Европы Чаадаев видит в разнице их религиозных судеб.

Очевидно, что не философские взгляды П.Я. Чаадаева, в основе которых лежит особая религиозная установка, а их опровержение сформировало течение самобытной религиозно-философской мысли в России.

Религиозное мировоззрение П.Я. Чаадаева

Чаадаева принято называть первым западником. Г. В. Флоровский объясняет, что первым его можно считать условно, поскольку в его поколении практически все были западниками, а часто и просто западными людьми. Но он был своеобразным религиозным западником, тогда как большинство склонялись в атеизм, рационализм и позитивизм. В то же время, по мнению Флоровского, религиозность Чаадаева есть самое неясное в нем. "У этого апологета римской теократии, - писал Г. В. Флоровский, - в мировоззрении всего меньше церковности. Он остается мечтателем-нелюдимом, каких много было именно в александровское время, среди масонов и пиетистов. Отсюда какая-то странная прозрачность его историософических схем. Самое христианство ссыхается у него в новую идею..." (30.

247-248).

Масонство, к которому Чаадаев примкнул еще в 1814 году в Кракове (а затем состоял в ложах до 1821 года, достигнув весьма высоких степеней посвящения), оказало на Чаадаева бесспорное влияние (33. 577, 759). К этому времени в масонстве соединились мистическое внецерковное, а точнее - надцерковное и радикальное рационалистически-преобразовательное направления. Это влияние ощущается и в первом "Философическом письме". "Я Вам, кажется, как-то сказал, - писал Чаадаев, - что лучшее средство сохранить религиозное чувство - это придерживаться всех обычаев, предписанных Церковью... Есть только одно исключение из этого правила, имеющего безусловный характер, - а именно, когда обретаешь в себе верования более высокого порядка, нежели те, которые исповедуют массы, верования, возносящие душу к тому самому источнику, из которого истекают все убеждения, причем верования эти нисколько не противоречат народным, а напротив, их подтверждают; в таком случае, но единственно в этом, позволительно пренебречь внешней обрядностью, чтобы свободнее посвятить себя более важным трудам" (33. 322).

На религиозные искания Чаадаева имел влияние близкий знакомый его молодости Д. Облеухов, который вел мистический дневник "Заметки о духоведении", оказавшийся в руках Чаадаева. Облеухов пытался решить задачу, превышающую человеческие силы, - искоренить из души "самость", которая, по учению мистиков, явилась следствием грехопадения. (33. 12; 34. 435)

Сыграл свою роль и Ф.В.И. Шеллинг, с которым Чаадаев познакомился и беседовал в 1825 году в Карлсбаде, а впоследствии и переписывался (34. 75-78, 144-148). В Англии в 1825 году Чаадаев встречался с религиозным деятелем и миссионером Ч. Куком (33. 576-577). Имел он переписку с неким У. Александером, с которым беседовал в Англии на религиозные темы в 1823 году (34. 416-417). Можно говорить о том, что примерно с начала двадцатых годов XIX века, когда Чаадаев путешествовал по Европе, у него зародился, а впоследствии углубился и к 1829-1830 годам оформился особый религиозный историко-философский взгляд на мир, который со временем претерпевал изменения в деталях, не изменяясь в своих основах. С годами он начал видеть особый высший смысл бытия России. В письмах к А. И. Тургеневу Чаадаев писал: "Вы знаете, что я держусь того взгляда, что Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе" (34. 92). И тут же говорит о том, что он любит в своей стране только будущее. "Провидение создало нас слишком великими, - пишет он в другом письме, - чтоб быть эгоистами; что оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества... все наши мысли в жизни, науке, искусстве должны отправляться от этого и к этому приходить... в этом наше будущее, в этом наш прогресс" (34. 96). И опять, на первый взгляд, парадоксальный поворот мысли - в этом же письме совершенно другие слова о России. "Возьмите любую эпоху в истории западных народов, - писал Чаадаев, - сравните ее с тем, что представляем мы в 1835 году по Р.Х., и вы увидите, что у нас другое начало цивилизации, чем у этих народов; вы увидите, что эти нации всегда жили жизнью одушевленной, разумной, плодотворной, что им с самого начала дана была некоторая идея и что погоня за этой идеей, ее развитие создали всю их историю; что, наконец, они всегда творили, выдумывали, изобретали. Скажите мне, где та идея, которую мы развиваем? Что мы открыли, выдумали, создали?" (34. 98). Чаадаев так и не смог увидеть прошлого России, но он лишает ее и будущей национальной, своеобразной, своей истории, говоря о том, что "провидение поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества", именно эта идея была очень популярна в России на протяжении всего XX века, оставаясь таковой и сейчас.

Если вернуться к рассмотрению религиозного мира Чаадаева, то следует в первую очередь послушать его самого. "Моя религия, - писал он в одном из писем, - не совпадает с религией богословов, и вы можете мне сказать, пожалуй, что это и не религия народов... это та предвосхищенная религия, к которой в настоящее время взывают все пламенные сердца и глубокие души, и которая... станет в грядущем последней и окончательной формой поклонения и всю жизнь человечества; но которая в ожидании этого, в своей любвеобильности приемлет их, хотя и идет дальше их" (34. 100). Вспомнив пророчества святых отцов о последних временах, поймем, что в словах Чаадаева трудно уловить христианский смысл, он больше несет антихристианский дух. В его идее единой религии мы видим отрицание Церкви вообще. Пишут, что Чаадаев был католиком. На наш взгляд, с этим нельзя согласиться. Он предпочитал католицизм, но католиком не был. "Если бы в те времена, когда я искал религии, я встретил бы в окружающей меня среде готовую, я, наверное, принял бы ее; но, не найдя таковой, я принужден был принять исповедание Фенелонов, Паскалей, Лейбницев и Бэконов. Вы,

между прочим, были неправы, когда определили меня как истинного католика" (34.100).

Религиозная установка Чаадаева и определила главный принцип его философии, сформулированный Г. В. Флоровским: "История есть для него созидание в мире Царствия Божия" (30. 248). Примерно так же оценивал его основную идею и В. В. Зеньковский, говоривший, что это есть идея "Царства Божия, понятого не в отрыве от земной жизни, а в историческом воплощении, как Церковь" (19.169). Трудно согласиться с последним утверждением Зеньковского. Но очевидно, что Чаадаев не отвергает возможность вхождения в историю через строительство этого Царства. Не находя идеала, он видел в католицизме лучшее выражение этой идеи. "Начало католичества есть начало деятельное, начало социальное, - писал он, - прежде всего. Этот характер вы найдете в нем во все эпохи нового времени. Одно оно восприняло Царство Божие не только как идею, но еще и как факт, ибо оно владело теми священными традициями, тем учением избранных, которые во все времена поддерживали существование мира, причем этот последний даже и не подозревал об этом" (34. 100). Дело не в Церкви, как считал Чаадаев, а в "избранных", о существовании которых мир не подозревает. Запад он предпочитает России потому, что, "невзирая на все незаконченное, порочное и преступное в европейском обществе, как оно сейчас сложилось, все же Царство Божие в известном смысле в нем действительно осуществлено, потому что общество это содержит в себе начало бесконечного прогресса и обладает в зародыше и в элементах всем необходимым для его окончательного водворения в будущем на земле" (33.336).

Чем больше знакомишься с творчеством Чаадаева, тем определеннее наличие маниакальности, а жизнеописание во многих случаях подчеркивает патологические черты его характера. Отметим, что биография и воспоминания о Чаадаеве были написаны не его противниками или недоброжелателями, а родственниками и друзьями. Когда Николай 1 наложил на "Философическое письмо" свою знаменитую резолюцию: "Нахожу содержание оной смесью дерзостной бессмыслицы, достойной умалишенного", - он, по мнению исследователей творчества Чаадаева, выразил преобладающее общественное мнение (34. 284). Для примера приведем выдержку из воспоминаний его племянника М.И. Жихарева. "А. С. Хомяков, никогда, ни с кем и нигде не ронявший своего достоинства, ревниво, подозрительно, строго, заботливо стерегший свою независимость и свою самостоятельность, даже и насупротив таких личностей, вблизи которых в некоторых странах исчезает всякая независимость, перед которыми пропадает и стусевывается все окружающее, спокойно выносил различные "выходки" Чаадаева, часто неуместные и даже иногда не совсем учтивые, с некоторой горечью на них жаловался и в ответ тем, кто упрекал его в излишнем долготерпении, говорил: "Ну, с ним ссориться мне не хочется". Герцен, всегда ко всем без исключения столько взыскательный и непреклонно-беспощадный, не находил предосудительным никакого поступка Чаадаева, и в какую бы ни впадал он предосудительность, всегда изобретал ей разумное изъяснение и придумывал благовидное оправдание" (24.118).

Необычной была и кончина П.Я. Чаадаева. Всегда подтянутый и молодежавый, он на шестьдесят третьем году жизни занемог. В последние трое суток жил так, как будто за сутки проживал десять или пятнадцать лет. Это быстрое наступление дряхлости, по мнению М.И. Жихарева, следившего за ходом болезни, было одним из поразительных явлений жизни Чаадаева. П.Я. Чаадаев скончался 14 апреля 1856 года, в день Великой субботы. (24. 48)

Славянофильство как преодоление духа секуляризма

П.Я. Чаадаев, как никто другой ни до него, ни после него, сумел глубоко и точно сформулировать проблемы, которые начинали волновать только зарождавшееся русское самосознание. Согласиться с позицией Чаадаева во всей ее полноте не решился никто, но и опровергнуть эту позицию сразу оказалось невозможно по причине отсутствия сознательно выраженной точки зрения на Россию, на ее сущность, призвание и место в мире, на духовное наследие Византии, на Вселенскую Церковь. Очевидно, принимаемое бытие православной России впервые было подвергнуто анализу секуляризованным мышлением, которое не могло ничего принять из этого бытия. В спорах о России русское общество в сороковых годах XIX века видимым образом разделилось. Вопрос о национальном самоопределении и национальном призвании встал перед русскими людьми.

И. В. Киреевский и А. С. Хомяков - основоположники славянофильства - были вынуждены рассматривать все поставленные проблемы в свете антитезы "Восток и Запад", в свете исторической противопоставленности России и Европы. В славянофильстве русская мысль возвращается не просто к религиозной, но к церковной установке. "Сознавая всю внутреннюю логику секуляризма на Западе, -

писал В. В. Зеньковский, - славянофильство с тем большей настойчивостью утверждает положение, что неизбежность секуляризма на Западе была связана не с самой сущностью христианства, а с его искажением на Западе. Отсюда горячее стремление найти в православии такое понимание христианства, при котором не только отпадала бы возможность секуляризма, но наоборот, все основные и неустранимые искания человеческого духа получили бы свое полное удовлетворение и освящение" (10. 37).

В разговоре о старших славянофилах (название очень условное и не отражающее сути их философии), следует избегать примитивного толкования их взглядов как стремления к возврату или обратному ходу истории. Не к хронологическому возвращению они стремились и не к простому восстановлению традиционного быта. Они призывали вернуться в православие, вернуться в Церковь. И этот призыв был основан на понимании того, что русская образованность отличается от западной, что она - высшая ступень образованности и что западное просвещение должно развиваться до этой высшей ступени, до православного уровня.

Имея несогласие с западниками о целях, путях и возможностях культуры, старшие славянофилы никогда не сомневались в ценности самой культуры. Они не отрицали европейскую культуру и в некотором смысле были, по словам Бердяева, "первыми русскими европейцами, европейцами в более глубоком смысле слова, чем русские люди XVIII века, принявшие лишь костюм, лишь внешность европейского просвещения" (2. 12). Славянофилы, как поясняет Бердяев, были теми русскими людьми, которые стали мыслить самостоятельно и оказались на высоте европейской культуры, которые не только ее усвоили, но и пытались в ней творчески участвовать. Надо сказать, что славянофилы были лучшими европейцами, людьми более культурными, чем многие западники. Лучше западников славянофилы впитали в себя европейскую философию. Они впервые отнеслись к западным и мировым идеям творчески и дерзнули войти в круговорот мировой культурной жизни. Они прошли вершины европейской мысли - Шеллинга и Гегеля, самостоятельно осмыслив и творчески переработав их наследие. И тем сказали свое слово в развитии философии. Славянофилы определили русскую мысль как религиозную по преимуществу. Все самое ценное в нашей культуре, в нашем самосознании религиозно по теме и по устремлению. Не все русские гении и таланты были славянофилами, но все они были религиозны и этим оправдывали славянофильское самосознание. В сравнении с таким устремлением западническое рационалистическое, враждебное религиозному сознанию направление проявляло себя как неоригинальное, серое и неталантливое. (2. 13)

До славянофилов русская философия самостоятельно не развивалась. Петровские реформы прервали органический путь развития религиозной жизни - с этого времени русские воспринимают и поверхностно усваивают только чужое, в частности французскую философию XVIII века; у нас нет ни одного собственного заметного мыслителя в это время. То же можно сказать о русском вольтерьянстве XVIII века и русском мистицизме XIX века - привозных и неорганичных явлениях. Творчество Сковороды не стало основанием русской философии. Первой русской органической философией, воспринявшей христианский способ мышления и давшей образец для всей последующей русской философии, стало славянофильство. Славянофилы произошли из того романтического движения, в котором осознал себя немецкий народ. "Наше славянофильство, - писал Н. Бердяев, - принадлежало этому мировому потоку, который влек все народы к национальному самосознанию, к органичности, к историзму. Тем большая заслуга славянофилов, что в этом мировом потоке они сумели занять место своеобразное и оригинально выразить дух России и призвание России. Они - плоть от плоти и кровь от крови русской земли, русской истории, русской души, они выросли из иной духовной почвы, чем романтики немецкие и французские. Шеллинг, Гегель, романтики прямо или косвенно влияли на славянофилов, связывали их с европейской культурой; но живым источником их самосознания, национального и религиозного, была Русская земля и восточное православие, неведомые никаким Шеллингам, никаким западным людям. *Славянофильство довело до сознательного, идеологического выражения вечную истину православного Востока и исторический уклад Русской земли, соединив то и другое органически. Русская земля была для славянофилов прежде всего носительницей христианской истины, а христианская истина была в Православной Церкви. Славянофильство означало выявление православного христианства как особого типа культуры, как особого опыта религиозного, отличного от западно-католического и потому творящего иную жизнь.* Поэтому славянофильство сыграло огромную роль не только в истории нашего национального самосознания, но и в истории православного самосознания" (2.16-17).

При изучении философии славянофилов воспользуемся замечанием и советом В.В. Зеньковского,

который предлагал избегать всякой стилизации, так как "нельзя забывать, что каждый из них был яркой индивидуальностью, развитие которой было вполне и до конца индивидуально" (9. 194). Именно поэтому мы будем говорить не о "философии славянофилов" вообще, а о философских идеях каждого отдельного мыслителя.

Иван Васильевич Киреевский (1806-1856)

Происхождение И.В. Киреевского, его молодые годы

Род Киреевских принадлежал к числу самых старинных и значительных родов белевских и козельских дворян. В Белевском уезде им принадлежало село Долбино, в котором и прошли детские годы И. В. Киреевского. Село было знаменито своей старинной церковью и чудотворной иконой Успения Пресвятой Богородицы.

Василий Иванович Киреевский был человеком просвещенным. Знал пять языков, имел большую библиотеку, в молодости сам переводил и издавал романы, особо увлекался естественными науками, физикой, химией и медициной. Он служил в гвардии и вышел в отставку секунд-майором. В 1805 году женился на Авдотье Петровне Юшковой. В 1812 году перевез свою семью на Орловщину. Здесь, в своей деревне Киреевской Слободе, он дал приют многим семьям, бежавшим от французов из Минска, Смоленска, Вязьмы и Дорогобужа. Взял на себя лечение и содержание девяноста раненых русских, с христианским самоотвержением ухаживал за ними. Заразившись тифом, скончался в Орле 1 ноября 1812 года. У него остались трое детей - Иван (родился в Москве 22 марта 1806 года), Петр (родился в Долбине 11 февраля 1808 года) и Мария (родилась 8 августа 1811 года).

Овдовевшая на двадцать третьем году жизни Авдотья Петровна переехала с детьми в Долбино. В начале 1813 года туда приехал Василий Андреевич Жуковский - ее близкий родственник, с которым она воспитывалась в детстве. Жуковский прожил здесь почти два года, а в конце 1815 года отправился в Петербург для издания своих стихов, надеясь скоро возвратиться и посвятить себя воспитанию детей Киреевских. Вернуться ему было не суждено, он остался в Петербурге, где поступил на службу. Но годы, проведенные рядом с ним, оставили след в душе молодого Киреевского. Иван был способным ребенком и очень быстро развивался. Имеются свидетельства, что он очень хорошо играл в шахматы, и пленный французский генерал Бонами не решался с ним играть из-за боязни проигрыша, но по несколько часов мог наблюдать, как ребенок обыгрывал французских офицеров. В десять лет Киреевский был знаком с лучшими произведениями русской словесности и классической французской литературы. В двенадцать хорошо знал немецкий язык, а впоследствии изучил и французский. В 1817 году А.П. Киреевская вышла замуж за своего дальнего родственника А. А. Елагина. Он нежно любил Киреевских и до 1822 года был их единственным учителем. До пятнадцати лет Иван оставался в Долбине и вместе с братом и сестрой воспитывался и обучался под руководством матери и отчима. Еще в деревне он познакомился с трудами Гельвеция и Локка. Елагин, вначале усердно почитавший Канта, впоследствии стал почитателем и поклонником Шеллинга, переводил его письма. Во время длинных деревенских вечеров в доме велись философские беседы. Когда для дальнейшего воспитания детей Елагины в 1822 году переехали в Москву, молодой Киреевский вошел в круг новых знакомых со знанием основ немецкой философии.

В Москве он начал учить латынь и греческий в объеме, достаточном для экзамена. В сороковых годах снова обратился к этим языкам и настолько углубил свои знания, что мог в подлиннике читать творения святых отцов. Продолжая учиться, он брал уроки у профессоров Московского университета, слушал публичные лекции ученика Шеллинга профессора Павлова, изучил английский язык. Выдержал так называемый комитетский экзамен и в 1824 году поступил на службу в Московский Главный архив Иностранной коллегии. В то время в архиве под просвещенным начальством А.Ф. Малиновского служил цвет московской молодежи. Пушкин называл их "архивными юношами". В 1828 году братья Киреевские впервые опубликовали свои литературные опыты.

В 1829 году Киреевский полюбил Наталию Петровну Арбенеу и искал ее руки. Но предложение принято не было. Это настолько потрясло Ивана Васильевича, что здоровье его расстроилось и медики посоветовали ему поездку за границу.

Западничество И.В. Киреевского

В 1830 году Киреевский посетил Берлин, Дрезден и Мюнхен. В Берлине он встречался с Гегелем и его учениками Гансом и Мишенетом. В Мюнхене слушал лекции и встречался с Шеллингом и Океном.

В 1831 году И.В. Киреевский написал несколько водевилей и комедий. Осенью приступил к изданию журнала "Европеец". Название журнала указывало на образ мыслей издателя. "Европейцу" было гарантировано блестящее будущее, так как в нем объединились лучшие таланты того времени: Языков, Баратынский, Хомяков, Жуковский, Вяземский, Тургенев и Одоевский. Обещал прислать законченные работы Пушкин. Но вышло всего две книжки. Из-за статьи Киреевского "Деятельность разума означает у него революцию, а искусно отысканная середина не что иное, как конституция". (13. 60). Киреевскому грозило удаление из столицы, и только благодаря заступничеству Жуковского он этого избежал. На протяжении почти одиннадцати лет он практически ничего не писал. Но когда в 1845 году стал снова печататься, его мысли сильно отличались от того направления, которому служил "Европеец".

И в этом можно усмотреть влияние на Ивана Васильевича его брата Петра. Одаренный от природы, Петр смолоду полюбил и изучал российскую старину. Он был глубоко убежден в безусловном вреде насилия петровского переворота, отступничества дворянства от коренных начал русской жизни. Петр Васильевич долго оставался одиноким в своих убеждениях, они казались чудачеством, непоследовательностью в человеке, который был искренне предан свободе и просвещению. Иван не сразу согласился с идеями брата. Их разномыслие выражалось в спорах, в результате которых постепенно взгляды старшего брата стали изменяться.

В 1824 году Иван Васильевич познакомился с Алексеем Степановичем Хомяковым. Знакомство перешло в дружбу. Хомяков был ревностным исполнителем обрядов Православной Церкви, несмотря на то, что в высшем обществе, воспитанном на французский лад, неверие считалось признаком либеральности, а православие воспринималось синонимом невежества. Для мало его знавших строгое постничество Хомякова представлялось желанием идти наперекор обычаям света, поводом для спора, в котором можно было бы потешить свои диалектические способности. Но Киреевский знал, что в Хомякове все было искренне, все основывалось на твердой и сознательной вере. Духовную высоту, нравственную чистоту его характера Киреевский ценил выше, чем его поэзию и гениальность ума. Хомяков с ранней молодости был славянофилом и в этом отношении сошелся с Петром и оценил его.

История обращения Ивана Васильевича

После смерти Ивана Васильевича среди бумаг обнаружили записку, написанную его другом А. И. Кошелевым со слов супруги Кириевского. Приводим полный текст этой записки, которая называется "История обращения Ивана Васильевича".

"И. В. Киреевский женился в 1834 году на девице Нат. Петр. Арбеновой, воспитанной в правилах строго христианского благочестия. В первые времена после свадьбы исполнение ею наших церковных обрядов и обычаев неприятно его поражало, но по свойственной ему терпимости и деликатности он ей в том нимало не препятствовал. Она, со своей стороны, была еще скорбнее поражена отсутствием в нем веры и полным пренебрежением всех обычаев Православной Церкви. Были между ними разговоры, которые оканчивались тем, что положено было ему не мешать ей в исполнении ее обязанностей, а ему быть свободным в своих действиях, но он обещал при ней не кощунствовать и даже всячески прекращать неприятные для нее разговоры его друзей. На второй год после женитьбы он попросил жену прочесть Кузена. Она охотно это исполнила, но когда он стал спрашивать ее мнение об этой книге, то она сказала, что много в ней хорошего, но что нового там не нашла ничего, ибо в творениях св. отцов все это изложено гораздо глубже и удовлетворительнее. Он усмехнулся и замолчал. Он стал просить жену почитать с ним Вольтера. Она объявила ему, что готова читать всякую серьезную книгу, которую он ей предложит, но насмешки и всякое кощунство ей противны и она их не может ни слышать, ни читать. Тогда они после некоторого времени начали вместе читать Шеллинга, и когда великие, светлые мысли их останавливали и И. В. Киреевский требовал удивления от жены своей, то она ему отвечала, что эти мысли ей известны из творений святых отцов. Неоднократно она ему их показывала в книгах св. отцов, что заставило И. В. иногда прочитывать целые страницы. Неприятно было ему осознавать, что действительно в св. отцах есть многое, чем он восхищался в Шеллинге. Он не любил в этом сознаваться, но тайком брал у жены книги и читал их с увлечением. Знакомство с Новоспасским иноком Филаретом, беседы со святым старцем, чтение разных творений св. отцов услаждали его и увлекали на сторону благочестия. Он ездил к о. Филарету, но всякий раз как бы по принуждению. Видно было, что ему хочется к нему ехать, но всегда нужно было какое-то

принуждение. Наконец в 1842 году кончина старца Филарета окончательно утвердила его на пути благочестия. И. В. Киреевский никогда прежде не носил на себе креста. Жена его не раз его об этом просила, но И.В. отмалчивался. Наконец однажды он сказал ей, что наденет крест, если он будет ему прислан от о. Филарета, которого ум и благочестие он уже давно уважал. Нат. Петр. поехала к о. Филарету и сообщила ему это. Старец, перекрестившись, снял с себя крест и, давая, сказал Нат. Петр.: да будет он И. В. во спасение. Когда Нат. Петр. приехала домой, то И.В., встречая ее, спросил: ну что сказал о. Филарет? Она вынимает крест и отдает его И.В. И.В. спрашивает ее: какой это крест? Нат. Петр. говорит ему, что о. Филарет снял его с себя и сказал, что да будет он ему во спасение. И.В. пал на колени и говорит: ну теперь чаю спасение для души моей, ибо я в уме своем положил: если отец Филарет снимет с себя крест и мне его пришлет, то явно будет, что Бог призывает меня ко спасению. С этой минуты заметен был решительный поворот в мыслях и чувствах И.В. После кончины отца Филарета И.В., живя поблизости Оптиной Пустыни, в частых беседах с отцами Леонидом, Макарием и другими старцами, все более и более укреплялся в благочестии. Он читал очень много отеческих книг, беседовал часто со старцами и все более креп для будущей своей деятельности" (13. 285-286).

Последние годы жизни И.В. Киреевского

С 1839 года Киреевский был почетным смотрителем Белевского уездного училища. Он следил за ходом преподавания, принимал живое участие в успехах учеников. В 1840 году им была написана записка "О направлении и методах первоначального образования народа", в 1854 году - "О преподавании славянского языка вместе с русским". Вследствие этой записки в Белевском училище было введено преподавание славянского языка. В 1845 году он принял участие в издании "Москвитянина" и выпустил три книги, в которых поместил свою статью "Обозрение современного состояния литературы". Многие из прежних сотрудников "Европейца" вошли в редакцию "Москвитянина". Но в их статьях видно уже иное направление мысли, чем в "Европейце". Из-за плохого состояния здоровья Иван Васильевич переехал в Долбино, где жил до осени 1846 года. В этот год он похоронил свою маленькую дочку и лишился многих близких друзей. В пятидесятых годах часто посещал Оптину Пустынь и неделями жил там. В монастыре в это время переводили творения святых отцов, и Иван Васильевич принимал участие в их издании, просматривал рукописи, переводы и корректуры.

В 1856 году в Москве был основан новый журнал - "Русская беседа" под редакцией А. И. Кошелева и с участием друзей и единомышленников И. В. Киреевского. Возможность высказаться и не бояться, что слова будут перетолкованы, побудила Киреевского приступить к работе. В феврале он прислал в Москву свою статью "О возможности и необходимости новых начал для философии". Статья задумывалась как начало большого труда, но это была последняя прижизненная публикация Ивана Васильевича.

В конце Великого поста 1856 года Киреевский поехал в Петербург на экзамен сына, кончавшего курс в лицее. Он пробыл в Москве несколько дней, остановился в доме матери, повидался с братом и старыми друзьями. 10 июня заболел холерой и на следующий день скончался. Тело было перевезено в Оптину Пустынь и положено близ соборной церкви.

Обзор основных работ И.В. Киреевского

«Девятнадцатый век» (1832)

Впечатление от статьи такое, что дан анализ нашего века, а не девятнадцатого того. Как точно подмечен характер времени, который "едва чувствительно переменялся с переменою поколений; наше время для одного поколения меняло характер свой уже несколько раз... Сравните прежние времена с настоящим; раскройте исторические записки, частные письма, романы и биографии прошедших веков: везде и во всякое время найдете вы людей одного времени... Все воспитаны одномысленными обстоятельствами, образованы одинаковым духом времени... Но взгляните на европейское общество нашего времени: не разногласные мнения одного века найдете вы в нем, нет! Вы встретите отголоски нескольких веков, не столько противные друг другу, сколько разнородные между собой" (3.86). Автор замечает, что в конце восемнадцатого века борьба между старыми мнениями и новыми требованиями просвещения отразилась на разрушительном направлении умов, все было направлено на ниспровержение старого. Новое являлось простым отрицанием старого. Свободу понимали как отсутствие прежних утеснений, человечество - как большинство людей, царством разума именовали

отсутствие предрассудков. Религия была отвергнута, в науке признавался опыт, в искусстве - подражание неживой природе, в философии - грубый материализм. Французская революция произвела изменение в умах. Умозрение взяло верх над опытом, неверие сменилось мистицизмом, в искусстве предпочтение отдавалось сентиментальности и мечтательности, на смену материализму пришла духовность. Разрушение и насилие как борьба с прошлым веком сменились потребностью мира и единения. Терпимость и уважение к религии, примирение идеализма и материализма - вот основное направление умов XIX века. (13.88-89)

И. В. Киреевский пишет, что просвещенные люди понимали религию "либо как совокупность обрядов, либо как внутреннее, индивидуальное убеждение в известных истинах. Но это ли религия? Нет, религия не один обряд и не одно убеждение. Для полного развития не только истинной, но даже и ложной религии необходимо единомыслие народа, освященное яркими воспоминаниями, развитое в преданиях односмысленных, сопроникнутое с устройством государственным, олицетворенное в обрядах однозначительных и общенародных, сведенное к одному началу положительному и ощутительное во всех гражданских и семейственных отношениях. Без этих условий есть убеждение, есть обряды, но собственно религии - нет" (13. 94).

В этой статье Киреевский сформулировал вопросы, на которые он будет отвечать всю свою жизнь. Каждая следующая статья повторяет ее по теме и даже по форме, становясь при этом ступенью на его лестнице духовного восхождения, ступенью к пониманию, а в дальнейшем и к прозрению. Тема характера просвещения Европы и его отношения к просвещению России становится его личной темой и темой всего девятнадцатого века. Из нее вытекает и более узкий, но не менее болезненный вопрос: как относиться к реформам Петра 1?

Ответов в статье "Девятнадцатый век" мы не найдем, но вопросы уже сформулированы: скоро ли разрушится "Китайская стена" между Европой и Россией, в которой Петр пробил двери и которую Екатерина начала рушить; скоро ли образованность наша возвысится до той степени, до которой дошли просвещенные государства Европы; что должны мы делать, чтобы достигнуть этой цели; должны ли мы брать просвещение из собственной жизни или заимствовать его из Европы; какие начала следует развивать внутри собственной жизни; что мы можем заимствовать от просветившихся прежде нас? (13. 96-97)

Ответы будут в следующих статьях, а здесь только мнение, которое автор высказывает с извинениями, просит не судить его строго. Он говорит, что нам тысяча лет, но в ряду просвещенных государств мы молоды, просвещение не является плодом нашей жизни. Киреевский называет три основных начала, определяющих характер просвещения в Европе и влияющих на ход его развития: христианская религия, характер образования и дух варварских народов, разрушивших Римскую империю и остатки Древнего мира (13.98). Эту триаду Киреевский будет использовать и в дальнейших своих работах для сравнения просвещения в Европе и России, но смысл и глубина анализа будут постоянно изменяться. Автор "Девятнадцатого века" замечает, что у нас есть христианство, есть варвары, но нет наследия классического Древнего мира. С чисто механических позиций христианству в Европе отводится роль судьи и примирителя между варварами и античностью. Варвары просвещаются, наследие античности преобразовывается. Отсюда центральная роль западной Церкви не только в духовном образовании, но и в политическом устройстве. В романтических тонах описываются рыцари и крестовые походы, в которых "первой стихией была Церковь", которая служила источником единодушия и порядка, давала один дух и один нравственный кодекс Европе.

Киреевский еще не знает, что Россия в глубинах своего духа хранит наследие древнего классического мира, но не в языческом его виде, как принял это наследие Запад, а в преображенном и очищенном Православной Церковью виде. Однако им уже подмечено основное. Именно в различном отношении к античности и к ее философии, по его мнению, следует искать различие в просвещении Европы и России.

Признавая наше христианство "чище и святее", Киреевский видит (пока видит) причину нерешительности и малого влияния Церкви на политическое устройство России в отсутствии классического мира. Это и привело, по его мнению, Древнюю Русь к раздробленности на уделы, не связанные духовно. (13. 100)

Просвещение в истинном смысле слова, поясняет И. В. Киреевский, определяется не отдельным развитием нашей особенности, но участием в общей жизни просвещенного мира. Наше национальное своим влиянием пересиливало и искажало то просвещение, которое приходило извне. Реформа Петра - не столько развитие, сколько перелом национальности, не внутренний успех, а внешнее

нововведение. Но был ли другой путь? Если не доставало классического образования, образованность заимствовалась извне в борьбе с национальностью. Искать в России "национального значит искать необразованного". Если немец ищет чисто немецкого, ему это не мешает образовываться, а нам мешает. Просвещением мы обязаны Петру. Найдена и отправная точка нашего просвещения: время сближения с Европой - это период Минина и Пожарского. (13.105)

По сути, в статье изложен взгляд европейца, который очень хорошо знает Европу и любит ее, знаком с историей России, но совсем ее не знает и не успел ее полюбить.

«В ответ А.С. Хомякову» (1839)

Статья была впервые опубликована после смерти И.В.Киреевского в 1861 году в первом собрании его сочинений. История написания статьи такова. С 1834 года Киреевский почти все зимы проводил в Москве. В 1839 году у него в доме проходили еженедельные вечера для небольшого круга друзей. По условию каждый из гостей должен был по очереди прочесть что-нибудь из вновь написанного. На этих вечерах Гоголь читал свои комедии и первые главы "Мертвых душ", профессор Крюков - статью "О древнегреческой истории". Хомяков - статью "О старом и новом". Статья не предназначалась для печати. Возможно, Хомяков прочитал ее, чтобы вызвать возражения со стороны Киреевского. Ответ была написан и принадлежал к направлению, которое тогда называли православно-славянским, а впоследствии славянофильством. (13. 63)

По своей форме статья является ответом, но по духу это уже монолог-размышление. С того времени Киреевский отказывается от полемического тона, он уже призван и предстоит перед Богом, осознает ответственность за сказанное слово. Уже в первом абзаце ощущаются особое волнение и трепет, когда Иван Васильевич начинает говорить о России: "Понятие наше об отношении прошедшего состояния России к настоящему принадлежит не к таким вопросам, о которых мы можем иметь безнаказанно то или иное мнение, как о предметах литературы, о музыке или иностранной политике, но составляет, так сказать, существенную часть нас самих, ибо входит в малейшее обстоятельство, в каждую минуту нашей жизни" (13. 109). Вопрос об отношении к России и к ее прошлому, по мнению Киреевского, нельзя упрощать. Обычно рассуждают таким образом: если прежняя Россия была лучше теперешней, следует вернуть старое и уничтожить все западное, искажающее русскую особенность; если прежняя Россия была хуже, надо вводить все западное и истреблять русскую особенность. "Если старое было лучше теперешнего, - писал И. В. Киреевский, - из этого еще не следует, чтобы оно было лучше теперь. Что годилось в одно время, при одних обстоятельствах, может не годиться в другое, при других обстоятельствах. Если же старое было хуже, из этого также не следует, чтобы его элементы не могли сами собой развиваться во что-нибудь лучшее, если бы только развитие это не было остановлено насильственным введением элемента чужого. Молодой дуб, конечно, ниже однолетней с ним ракиты, которая видна издали, рано дает тень, рано кажется деревом и годится на дрова. Но вы, конечно, не услужите дубу тем, что привьете к нему ракиту... Вместо того, чтобы спрашивать: лучше ли была прежняя Россия? - полезнее, кажется спросить: нужно ли для улучшения нашей жизни теперь возвращение к старому русскому, или нужно развитие элемента западного, ему противоположного?.. Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и тому подобного; но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь какую-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем? Еще менее можно думать, что 1000-летнее русское может совершенно уничтожиться от влияния нового европейского. Потому, сколько бы мы ни желали возвращения русского или введения западного быта, но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух начал... Не в том дело: которое из двух? Но в том: какое оба они должны получить направление" (13.109-110). Важность вопроса не в приобретении того или другого, а в направлении развития. Мы подробнее остановимся на рассмотрении Киреевским основ народной жизни в России, потому что его взгляды на этот вопрос в дальнейшем существенно не менялись. Это позволит при знакомстве с другими трудами Киреевского больше внимания уделять духовной стороне дела, о которой в этой статье речь практически не идет.

Киреевский замечает, что, на первый взгляд, между народами России и Запада существует одно очевидно общее - это христианство. Различие заключается в особенных видах христианства, в особенном направлении просвещения. Если мы знаем, откуда происходит общее, необходимо увидеть и причины различий. Он предлагает, восходя (именно как восхождение рассматривает Киреевский

приближение к историческим и духовным основам христианства) исторически к началу того или иного вида образованности, искать причину их различия в первых элементах, из которых они составились, или рассматривать уже последующее развитие этих элементов, сравнивая результаты. Если различие, которое мы увидели в элементах, проявится и в результатах их развития, тогда очевидно, что предположение верно, и, основываясь на нем, можно делать заключения.

Киреевский предлагает рассмотреть три элемента, которые явились основанием европейской образованности, - это римское христианство, мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю, и классический мир древнего язычества.

Рассматривая классический мир древнего язычества, не доставшийся в наследие России, он видит в нем торжество формального разума человека, на себе самом основанного. Этот разум проявляется в двух свойственных ему видах - формальной отвлеченности и отвлеченной чувственности. Уклонение Римской Церкви от Восточной произошло, по мнению Киреевского, по причине торжества рационализма над преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом. "В этом последнем торжестве формального разума над верою и преданием, - писал он, - проницательный ум мог уже наперед видеть в зародыше всю теперешнюю судьбу Европы" (13. 112). Здесь можно увидеть новую философию и индустриализм как пружину общественной жизни, и филантропию, основанную на своекорыстии, и систему воспитания, ускоренную силою возбужденной зависти, и многие результаты надежд и дорогих опытов.

Не следует думать, что изменивший свои взгляды Киреевский начинает обличать Запад. Но ему стала приоткрываться глубина жизни, он увидел под покровом блеска внешней жизни еще одну жизнь, которая и является истинной. Послушаем самого Киреевского. "Я совсем не имею намерения писать сатиру на Запад. Никто больше меня не ценит тех удобств жизни общественной и частной, которые произошли от того же самого рационализма. Да, если говорить откровенно, я и теперь еще люблю Запад, я связан с ним многими неразрывными сочувствиями. Я принадлежу ему своим воспитанием, моими привычками жизни, моими вкусами, моим спорным складом ума, даже сердечными моими привычками. Но в сердце человека есть такие движения, есть такие требования в уме, такой смысл в жизни, которые сильнее всех привычек и вкусов, сильнее всех приятностей жизни и выгод внешней разумности, без которых ни человек, ни народ не могут жить своей настоящей жизнью. Потому, вполне оценивая все отдельные выгоды рациональности, я думаю, что в конечном развитии она своей болезненной неудовлетворенностью явно обнаруживается началом односторонним, обманчивым, обольстительным и предательским. Впрочем, распространяться об этом было бы неуместно. Я припомню только, что все высокие умы Европы жалуются на теперешнее состояние нравственной апатии, на недостаток убеждений, на всеобщий эгоизм, требуют новой духовной силы вне разума, требуют новой пружины жизни вне расчета, одним словом, ищут веры и не могут найти ее у себя, ибо христианство на Западе исказилось своемыслием" (13. 112-113).

Говоря о просвещении в России, И. В. Киреевский отмечал, что "у нас образовательное начало заключалось в нашей Церкви" (он так и говорит - "в нашей Церкви"). В ней "вместе с христианством действовали на развитие просвещения еще плодоносные остатки древнего языческого мира". При внимательном рассмотрении оказалось, что Россия тоже имела наследие древнего классического мира, но не во всей полноте его язычества, а в "плодоносных остатках", полученных Россией из Византии вместе с православной верой.

Римская Церковь приняла в себя "зародыш того начала, которое составляло общий оттенок всего греко-языческого развития - начала рационализма". В этом и причина отделения Римской Церкви от Восточной. Некоторые догматы, существовавшие в предании всего христианства она изменила на основе умозаключений, некоторые распространила вследствие того же процесса и вопреки преданию и духу Церкви Вселенской. Логическое убеждение легло в основу католицизма. Схоластическая философия, которая не могла другим способом, как только силою силлогизма, согласовать противоречие между разумом и верой, постепенно становилась принадлежностью духовенства, прежде воспитанного в другом духе. Но если вера логически доказана и логически противопоставлена разуму, то это уже не вера, а логическое отрицание разума. Именно поэтому в период своего схоластического развития католицизм по причине своей рациональности угнетал разум и был его отчаянным врагом. Но желание уничтожить разум произвело противодействие, последствия которого, по мнению Киреевского, составляют характер теперешнего просвещения. (13.113-114)

Восточное христианство, писал он, не знало ни этой борьбы веры против разума, ни этого торжества разума. Потому и плоды просвещения были совсем другие. В общественном устройстве России

имелось много отличий от Запада. Главное отличие - образование общества в "маленькие миры". Частная личная самобытность - основа западного развития - была у нас мало известна, как и общественное самовластие. Человек принадлежал миру. А мир - ему. Поземельная собственность - источник личных прав на Западе - была у нас принадлежностью общества. Лицо участвовало в праве владения, если входило в состав общества. "Но это общество, - писал Киреевский, - не было самовластное и не могло само себя устраивать, само изобретать себе законы, потому что не было отделено от других ему подобных обществ, управлявшихся однообразным обычаем. Бесчисленное множество этих маленьких миров, составляющих Россию, было все покрыто сетью церковей, монастырей, жилищ уединенных отшельников, откуда постоянно распространялись повсюду одинаковые понятия об общественных отношениях и частных. Понятия эти мало-помалу должны были переходить в убеждения, убеждения - в обычай, который заменял закон, устраивая по всему пространству земель, подвластных нашей Церкви, одну мысль, один взгляд, одно стремление, один порядок жизни. Это повсеместное однообразие обычая было, вероятно, одной из причин его невероятной крепости, сохранившей его живые остатки даже до нашего времени, сквозь все противодействия разрушительных влияний, на продолжении 200 лет стремившихся ввести на место его новые начала" (13.115).

Любое изменение в общественном устройстве, не согласное со строем целого, было невозможно. Семейные отношения были определены еще до рождения человека, семья подчинялась миру, мир - сходке, сходка - вече и так далее, пока все круги не смыкались в одной Православной Церкви. Частное разумение или искусственное соглашение не могли основать нового порядка, выдумать новые права и преимущества. Даже слово "право" было неизвестно в России в его западном смысле, но означало только справедливость и правду. Потому никакая власть, по мнению Киреевского, никакому лицу или сословию не могла ни даровать, ни уступить никакого права, ибо правда и справедливость не могут ни продаваться, ни браться, но существуют сами по себе, независимо от условных отношений. На Западе, напротив, все общественные отношения основаны на условии, вне условий нет отношений правильных. Но есть произвол. Поэтому общественный договор - не изобретение энциклопедистов, но идеал, к которому ранее стремились бессознательно, а теперь сознательно. Рациональный элемент превысил христианский. (13.116)

С точки зрения общинных отношений Киреевский рассматривает и княжескую власть, которая существовала на Руси до подчинения удельных княжеств Москве. Разбор и суд, право на которые в некоторых случаях принадлежало князю, не могли совершаться несогласно со всеобъемлющими обычаями. Толкование этих обычаев по той же причине не могло быть произвольное. Общий ход дел осуществлялся миром и приказами, судившими так же, по обычаю вековому и потому всем известному. В крайних случаях князь, нарушивший правильность своих отношений к народу и Церкви, изгонялся самим народом. Очевидно, что собственно княжеская власть заключалась более в предводительстве дружин, чем во внутреннем управлении, более в вооруженном покровительстве, чем во владении областями. (13. 116)

Перед глубиной правды рассеиваются последние романтические представления Киреевского о рыцарях и крестовых походах. В России всегда было много людей, желавших жить вне общества, а часто за счет грабежей и разбоев, за счет силы. Но они не могли в России образовать особый класс, потому что своей жизнью отделяли себя от Церкви. После введения христианства были разбойники, шайки, но шайки, отверженные Церковью. Церковь могла бы воспользоваться ими, образуя из них отдельные ордена со своими уставами и направляя против неверных, подобно западным крестоносцам. Она, по словам Киреевского, не сделала этого, потому что не продавала чистоты за временные выгоды. Ничего не было бы проще, как возбудить у нас крестовые походы, причислив разбойников к служителям Церкви и обещав им прощение грехов за убиение неверных, многие бы пошли в честные разбойники. Католицизм так и поступил. "Наша Церковь, - делает вывод Киреевский, - этого не сделала, и потому мы не имели рыцарства, а вместе с ним и того аристократического класса, который был главным элементом всего западного образования" (13.117).

Где на Западе было более всего неурядиц, там сильнее расцвело рыцарство. В Италии его было меньше всего. Где было меньше рыцарства, там более общество склонялось к народному устройству, где более - к единовластию. Таким образом, считал Киреевский, Западная Церковь образовала из разбойников рыцарей, из власти духовной - власть светскую, из светской полиции - святую инквизицию. Таким же образом действовала и в отношении к языческим наукам и искусствам. Не внутри себя произвела она новое христианское искусство, но прежнее, рожденное и воспитанное другим духом,

другой жизнью, направила на украшение своего храма. От этого искусство романтически заиграло, но окончилось поклонением язычеству, поклонением формулам отвлеченной философии. Науки сильно процвели в Европе, но языческая философия, лежащая в их основе, привела их к безбожию. (13. 118) "Россия не блеснула ни художествами, ни учеными изобретениями, - писал И. В. Киреевский, - не имея времени развиваться в этом отношении самобытно и не принимая чужого развития, основанного на ложном взгляде и потому враждебного ее христианскому духу. Но зато в ней хранилось первое условие развития правильного, требующего только времени и благоприятных обстоятельств, в ней собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам. Все святые отцы греческие, не исключая самых глубоких писателей, были переведены, и читаны, и переписываемы, и изучаемы в тишине наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов... И эти монастыри были в живом, беспрестанном общении с народом. Какое просвещение в нашем подлом классе не вправе мы заключить из этого одного факта! Но это просвещение не блестящее, но глубокое, не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное" (13. 119).

"Как могло все это уничтожиться? - спрашивает Киреевский. - Как возможен был Петр, разрушитель русского и вводитель немецкого?" И сам на это отвечает: "Один факт в нашей истории объясняет нам причину такого несчастного переворота, этот факт есть Стоглавый Собор. Как скоро ересь явилась в Церкви, так раздор духа должен был отразиться и в жизни. Явились партии, более или менее уклоняющиеся от истины. Партия нововводительная одолела партию старины, именно потому, что старина разорвана была разномыслием. Оттуда при разрушении связи духовной, внутренней, явилась необходимость связи вещественной, формальной, оттуда местничество, опричнина, рабство и тому подобное. Оттуда искажение книг по заблуждению и невежеству и исправление их по частному разумению и произвольной критике. Оттуда перед Петром правительство в разномыслии с большинством народа, отвергаемого под названием раскольников. Оттого Петр, как начальник партии в государстве, образует общество в обществе и все, что за тем следует" (13. 119-120).

Понимая, что саму особенность русского быта вернуть уже нельзя, Киреевский напоминал, что она заключалась в живом исхождении жизни народа из чистого христианства. И истреблять оставшиеся формы может только тот, кто не верит, что когда-нибудь Россия возвратится к тому живительному духу, которым дышит ее Церковь.

Но как осуществить этот возврат в Церковь, Киреевский сам пока не знает. Он (а вслед за ним и мы) уже разобрался во взаимосвязи между жизнью России и жизнью Церкви, понял во внешних проявлениях различия Запада и Востока, причины этих различий, уяснил рационализм католицизма и ощутил (но пока не осознал) дыхание Святого Духа в Церкви Православной. Он уже понимает, в чем нуждается просвещенная Европа и каким богатством, нами не ценимым, мы обладаем, вот почему и дает в полусутильной форме свой совет: "Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей Церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы немец, поверивши ему, изучил нашу Церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы поверили бы французу и немцу и сами узнали бы то, что имеем" (13. 120).

"Обзорение современного состояния литературы"(1845)

Обозревая состояние западной литературы, И. В. Киреевский замечает, что многомыслие, разноречие систем мнений, возникшее от недостатка одного общего убеждения, не только раздробляет самосознание общества, но и действует на отдельного человека, раздваивая каждое движение его души. "Оттого, между прочим, - говорил Киреевский, - в наше время так много талантов и нет ни одного истинного поэта. Ибо поэт создается силою внутренней мысли. Из глубины души своей должен он вынести, кроме прекрасных форм, еще самую душу прекрасного, свое живое цельное воззрение на мир и человека" (13. 126).

Если у человека нет сердечных целей, господствующим чувством становится отчаяние. Выходя из отчаяния, мысль, не поддержанная высшими целями духа, вступает на службу чувственным интересам или испытывает потребность в вере. "Живое цельное воззрение на мир", "мысль, поддержанная высшими целями духа", "преображенный ум" - вот новая тема и новый взгляд Киреевского на исследуемые проблемы, позволяющий уже точно выявить понятие "образованность". Он возвышается над сиюминутными проблемами и утверждает, что "все прекрасное, благородное, христианское по

необходимости нам свое, хотя бы оно было европейское, хотя бы африканское. Голос истины не слабеет, но усиливается своим созвучием со всем, что является истинного, где бы то ни было. Киреевский не произносит и не произнесет слово "соборность", но само это понятие, выражаемое как "созвучность истине", он возьмет в основу дальнейших рассуждений об особенностях духовной жизни. (13.157)

Многие разногласия в вопросах образованности происходили от невыясненности самого понятия. И. В. Киреевский высказал на первый взгляд очевидные представления: "Две образованности, - писал он, - два раскрытия умственных сил в человеке и народах, представляют нам беспристрастное умозрение, история всех веков и даже ежедневный опыт. Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою извещающейся в нем истины; другая - формальное развитие разума и внешних познаний. Первая зависит от того начала, которому покоряется человек, и может сообщаться непосредственно; вторая есть плод медленной и трудной работы. Первая дает смысл и значение второй, но вторая дает ей содержание и полноту. Для первой нет изменяющегося развития, есть только прямое признание, сохранение и распространение в подчиненных сферах человеческого духа; вторая... не может быть создана мгновенно... но должна слагаться мало-помалу из совокупных усилий всех частных разумений. Впрочем, очевидно, что первая только и имеет существенное значение для жизни, влагая в нее тот или иной смысл" (13. 159). Покоряясь высшей образованности, вторая образованность, не заключая в себе никакой понудительной силы, проявляет себя во внешнем выражении мысли и обустройстве жизни. Вдалеке от посторонних влияний эта образованность есть нечто среднее между добром и злом, между силой, возвышающей человека, и силой, его искажающей.

Присущая второй образованности бесхарактерность, по мысли Киреевского, позволяет ей оставаться в народе или человеку даже тогда, когда они утрачивают или изменяют внутреннюю основу своего бытия, свою начальную веру, свои коренные убеждения. Оставшаяся образованность, переживая господство высшего начала, ею управляющего, поступает на службу другого и таким образом невинно переходит все переломы истории, беспрестанно возрастая в своем содержании. Во время переломов истории, в эпохи упадка человека или народа основа жизни двоятся в уме, распадается на части и теряет свою силу, заключающуюся в цельности бытия. Тогда разумно-внешняя формальная образованность господствует и является единственной опорой неутвержденной мысли. (13. 160) Если эти две образованности смешать, то возникает мнение о каком-то постоянном, естественном и необходимом усовершенствовании человека. Все заблуждения, считал Киреевский, вытекают из предположения, что живое разумение духа, внутреннее устройство человека, которое есть источник его путеводных мыслей, сильных дел, безоглядных стремлений, задушевной поэзии, крепкой жизни и высшего зренья ума, может возникнуть из одного развития логического разума. Но уже становится ясно, что логический разум, оторванный от других источников познания и вследствие этого не испытавший всей полноты своего могущества, сам осознает неполноту своего ведения. Из этих рассуждений Киреевский делает естественный вывод: если "основное начало нашей православно-славянской образованности истинно (что, впрочем, доказывать здесь я почитаю ненужным и неуместным), - если справедливо, говорю я, что это верховное, живое начало нашего просвещения истинное, то очевидно, что как оно некогда было источником нашей древней образованности, так теперь должно служить необходимым дополнением образованности европейской, отделяя ее от ее особенных направлений, очищая от характера исключительной рациональности и проникая новым смыслом" (13. 161-162). Поэтому, по мысли Киреевского, любовь к европейской образованности, равно как любовь и к нашей образованности, совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, полному, всечеловеческому и истинно христианскому просвещению.

"О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России" (1852)

И. В. Киреевский мало публиковался и не очень много писал. Но каждая статья подводит итог определенной части его жизни. Каждая статья - ступень в его восхождении к открытию духовного смысла бытия, ступень в его личном духовном опыте. Каждая ступень стоила семи лет жизни. Статья 1852-го года завершает тему, поднятую Киреевским двадцать лет назад в его первом труде. Уже само название статьи точно определяет тему двадцатилетних размышлений. Определив наличие двух видов образованности, Киреевский с самого начала по-особому ставит вопрос об отношении между просвещением Европы и России. Принято считать, что различие существует только в степени, а не в характере, и еще менее в духе или основных началах образованности. Оттого логика очень проста: у

нас было варварство, а там науки процветали - значит, мы ученики, а там учителя. (13.175-176)
Когда стали публиковаться драгоценные памятники старины, найденные в монастырях и архивах, русские ученые с изумлением увидели, что они обманывались во всем, что касается истории России, ее коренных основ просвещения, ее веры. Пристрастие к западной образованности и безотчетное предубеждение насчет русского варварства мешали осознанию России. Найти основы просвещения России не так легко, потому что они не раскрылись в ее жизни с такой очевидностью, как это произошло на Западе. Но их надо искать.

Киреевский традиционно опирается при рассмотрении развития просвещения на три элемента, которые и придают отличительный характер этому развитию на Западе: особая форма, через которую проникало в него христианство, особый вид, в котором перешла к нему образованность древне-классического мира, и, наконец, особые элементы, из которых сложилась в нем государственность. Христианство в Европу проникало через Церковь Римскую.

Каждая страна, принимая христианство, не переставала сохранять свою личную особенность, при этом участвуя в общем единстве всей Церкви. И в своей духовной жизни, и в творениях богословов каждый народ, по замечанию Киреевского, "удерживал природную физиономию, просветленную высшим сознанием". Богословы Сирии обращали преимущественное внимание на внутреннюю содержательную жизнь. Римские богословы особенно занимались практической стороной деятельности и логических связей понятий. В Византии более всего уделяли внимание отношению христианства к частным наукам. Богословы Александрии, находясь в борьбе с язычеством и иудейством, обращались к умозрительной стороне христианского учения. Различные пути вели к одной цели, и когда возникали отклонения или ереси, они уничтожались единомыслием Вселенской Церкви, соединявшей всех в одно святое согласие. Господь спасал всех единокровием православного мира. Когда возникало частное мнение, всегда возникал выбор: или пожертвовать своим мнением, или отторгнуться от Церкви Вселенской. Оставаясь верной общему преданию и общему согласию любви, каждая Церковь особым характером своей духовной деятельности увеличивала общее богатство и полноту духовной жизни всего христианства. Римская Церковь тоже имела свою законную особенность, но, отделившись от Церкви Вселенской, она естественно частную особенность обратила в исключительную форму, через которую и проникает христианское учение в ум народов, ей подчиненных. (13.182-183)

Образованность дохристианского мира, как считал Киреевский, была известна Западу до половины XV века только в том виде, какой она приняла в жизни Древнего Рима. Образованность Греции и Азии в чистом своем виде почти не проникала в Европу до времени покорения Византии. Между тем Рим не был представителем языческого просвещения, его носителем была Греция, но ее наследия Запад не знал. Принимать только римскую образованность - значит принимать односторонность, которая была сообщена всей западной образованности. Когда в XV веке греческие изгнанники перешли на Запад со своими рукописями, было уже поздно. Образованность оживилась, но смысл остался прежний.

Для подтверждения своих мыслей И. В. Киреевский впервые в своих работах (скорее всего, он в этом так и остался единственным из всех философов того времени) ссылается на работы святых отцов и учителей Церкви. Он замечал, что Тертуллиан поражает своей блестящей логикой, его ученик св. Киприан не менее замечателен в этом отношении. Но особой любовью к логическому сцеплению истин отличался блаженный Августин, по преимуществу называемый учителем Запада. Если эта особенная приверженность римского мира к наружному сцеплению понятий, по мысли Киреевского, была небезопасна для римских богословов еще во время, когда Римская Церковь была живой частью Церкви Вселенской, когда общее сознание всего православного мира удерживало каждую особенность в законном равновесии, после отделения Рима эта особенность римского ума должна была взять перевес и в характере учения римских богословов. Новое исправление догмата к прежнему символу веры, прибавление, совершенное против предания и общего сознания Церкви, оправдывалось только логическими выводами западных богословов. (13. 189)

Бесконечная игра понятий в продолжение семисот лет, считал И. В. Киреевский, этот беспрестанно вертящийся калейдоскоп отвлеченных категорий должен был привести к слепоте и по отношению к тем живым убеждениям, которые лежат выше сферы рассудка и логики, к убеждениям, до которых человек доходит не путем силлогизмов, поскольку старание основать их на силлогистическом выводе искажает правду, а часто уничтожает ее совершенно. Живое, цельное понимание внутренней духовной жизни и живое, непредубежденное созерцание внешней природы одинаково изгонялись из круга западного мышления. Первое изгонялось под именем "мистики", по природе своей ненавистной для

схоластического мышления (сюда относилась и та сторона Православной Церкви, которая не согласуется с западными богословскими системами). Второе преследовалось прямо под именем "безбожия" (сюда относились те открытия в науках, которые противоречили богословским понятиям того времени). (13. 195)

Исследуя третий элемент просвещения, Киреевский замечает, что почти ни в одном народе Европы государственность не произошла из спокойного развития национальной жизни и национального самосознания. Общественный быт Европы почти везде возник насильственно из борьбы двух враждебных племен, из угнетения завоевателей, из противодействия угнетенных. (13. 184)

Рассматривая историю России, Киреевский писал, что названные элементы, которые легли в основу западного просвещения, были совершенно чужды Древней Руси. Приняв христианское учение от Греции, она постоянно находилась в общении со Вселенской Церковью. Образованность древнеязыческого мира переходила к ней уже через христианское учение, не действуя на нее односторонне. Только утвердившись в христианской образованности, Россия начинала усваивать результаты наукообразного просвещения Древнего мира. (13.185)

Богословы и отцы Восточной Церкви держались постоянно той полноты и цельности умозрения, которые составляют отличительный признак христианского любомудрия. Все современное просвещение того времени, по мнению Киреевского, сосредоточивалось в Византии. В большинстве творений философов и богословов Востока заметен след близкого знакомства и основательного изучения ими античной греческой философии. Это заметно в большей части духовных творений вплоть до XV века. Между тем Запад почти до XIV века обращался к трудам латинских писателей, оставаясь по сравнению с Византией невежественным.

Христианство в России не встретило тех затруднений, с какими оно вынуждено было бороться в Риме и Греции. Русский народ устраивался самобытно, и даже враги, его угнетавшие, не нарушали его внутреннего развития. Посланные провидением, по выражению Киреевского, "бичи" - татары, ляхи, венгры, немцы могли только остановить его образование, но не могли существенно изменить смысл его внутренней и общественной жизни. (13. 185)

Иван Васильевич Киреевский на протяжении своих двадцатилетних исканий истинных причин отличия европейской образованности от российской вознес свой ум сквозь национальные и государственные особенности, которые являются следствием, а не причиной разделения, и с высоты Вселенской Церкви, Церкви Православной, увидел в России хранительницу византийского богословского, догматического мышления. По его представлениям, кроме различия понятий, на Востоке и Западе, очевидно, существует различие в самом способе мышления. Стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся прежде всего о правильности внутреннего состояния мыслящего духа, западные больше заботятся о внешней связи понятий. Восточные для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума, того сосредоточения умственных сил, где все отдельные проявления духа сливаются в одно живое и высшее единство. Западные, напротив, полагают, что достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности. Когда в XIV веке ученые Запада узнали о стремлении восточных созерцателей сохранять безмятежность внутренней цельности духа, то насмеялись над этой истиной. Используя те же выражения, что и на Востоке, говоря о "внутреннем сосредоточении духа", о "собрании ума в себе" и тому подобном, они понимали совсем другое - не сосредоточение, не собрание, не цельность внутренних сил, а только их крайнее напряжение.

Киреевский из своих рассуждений выводит, что западный человек не понимает той живой совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия других, не понимает того равновесия внутренней жизни, которое отличает даже внешние движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира. Даже в самые крутые переломы жизни православного человека отличают глубинное спокойствие, какая-то мерность, достоинство и смирение, свидетельствующие о равновесии духа, о глубине и цельности обычного самосознания. Учения святых отцов Православной Церкви перешли в Россию вместе с первым благовестом колокола. Под их руководством сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта. Даже во время княжеского разделения русская земля осознала себя как одно живое тело не столько в единстве языка, сколько в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления. Духовенство распространяло свою высшую образованность во все ступени общества, черпая ее из первоисточников, из самого центра современного просвещения, который тогда находился в Византии, Сирии и на Святой Горе.

Говоря о том, что образованность России скоро возросла до изумительной степени, Киреевский показывает это на примерах. Некоторые из удельных князей XII и XIII веков уже имели библиотеки с таким количеством книг, что с ними едва могла равняться первая тогда на Западе Парижская библиотека, многие из них говорили свободно на греческом и латинском, знали и другие языки. Мы находим русские переводы с греческого, которые не были известны Европе. Утерянные в Греции после ее упадка, они впоследствии обнаружили в библиотеках Афона. В монастырях переписывались и изучались переводы тех отцов Церкви, богословские умозрения которых едва ли окажутся доступными по степени мудрости немецким профессорам. Потому, рассуждает он далее, русский быт и прежняя жизнь России драгоценны для нас особенно по тем следам, которые оставили на них чистые христианские начала, действовавшие беспрепятственно на добровольно покорившиеся им славянские племена. И не природные преимущества славянского племени вселяют надежду на его будущее: племенные особенности, как земля, на которую падает умственное семя, могут только ускорить или замедлить его развитие, могут дать ему свободный ход или заглушить его. Но самое свойство плода зависит от семени. (13. 198-204)

Убедившись, что корень образованности России живет в народе и, что самое важное, в его святой Православной Церкви, Киреевский считает, что прочное здание просвещения в России может быть построено только в том случае, если образованный класс, способный вырабатывать общественное самосознание, почувствует потребность в новых умственных началах и от одностороннего европейского просвещения обратится к чистым источникам православной веры. "Одного только желаю я, - заканчивает статью Киреевский, - чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой Православной Церкви, вполне проникли убеждения всех степеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своей полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та цельность бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда делом настоящей и будущей нашей Православной России..." (13. 221-222).

"О необходимости и возможности новых начал в философии" (1856)

Утвердившись в понимании русской образованности, основанной на заботе о "правильности внутреннего состояния мыслящего духа", когда стремятся к "достижению внутренней цельности разума" через "живую совокупность высших умственных сил", И.В. Киреевский пришел к убеждению, что именно такая образованность должна стать новым основанием для мыслящей Европы, попавшей в затруднительное положение по причине слишком высокого авторитета отвлеченного мышления. Киреевский задавался вопросом: "Когда человек, отвергает всякий авторитет, кроме своего отвлеченного мышления, то может ли он идти далее того воззрения, где все бытие мира является ему прозрачной диалектикой его собственного разума, а его разум самосознанием всемирного бытия?" И сам отвечал: "Очевидно, что здесь конечная цель, которую только может предположить себе отвлеченный разум, отделенный от других познавательных сил, - цель, к которой он шел в продолжение веков, до которой он достиг в наше время и выше которой ему искать уже нечего" (13. 224).

Несогласие рационально-философских убеждений с учениями веры, неудержимое стремление мысли к неверию привело на Западе благочестивых христиан к представлению, что можно спасти веру, отвергнув философию как не совместимую с верой, осудив разум как нечто противное вере. Это противоречие нельзя признать нормальным, и Киреевский вопрошает: "Что это была бы за религия, которая не могла бы вынести свет науки и сознания? Что за вера, которая не совместима с разумом?" Желание спасти веру через ее слепоту, боязнь ее соприкосновения с разумом есть, по мысли Киреевского, последствие раздвоения самой веры. Там, где учение веры уклонилось от своей основной чистоты, это уклонение, развиваясь, приводит к противоречию с верой. Недостаток цельности и внутреннего единства в вере принуждает искать единства в отвлеченном мышлении. Человеческий разум, получив одинаковые права с Божественным Откровением, сначала служит основанием религии, а потом заменяет ее собой. (13. 225)

Обращаясь к истории первых веков христианства, Киреевский указывает на тот факт, что в борьбе с язычеством христианство не уступало ему разума, но подчиняло своему служению всю умственную деятельность настоящего и прошедшего мира. Опасность уклониться от истинного учения таилась в невежестве. Развитие разумного знания, замечает он, не дает спасение, но ограждает от лжезнания.

Там, где ум и сердце проникнуты Божественной истиной, степень учености становится не важной и сознание Божественного равно вместимо для всех ступеней разумного развития. Но, чтобы проникать, одушевлять и руководить умственной жизнью человека, Божественная истина должна подчинить себе внешний разум, должна господствовать над ним, не оставаться вне его деятельности. Она должна в общем сознании стоять выше других истин как начало властвующее, проникая весь объем просвещения, для каждого отдельного лица поддерживаться единомыслием общественной образованности. Невежество отлучает народы от живого общения умов, благодаря которому держится, движется и вырастает истина среди людей и народов. От невежества разума, даже при самых правильных убеждениях сердца, рождается ревность не по разуму, из которой, в свою очередь, проистекает уклонение разума и сердца от истинных убеждений. Так было с Западом перед его отпадением. Конечно, не одно невежество оторвало Запад от Церкви, уточняет Киреевский. Отторжение человечества от спасительной истины не могло совершиться без нравственной вины. Но в невежестве было основание для этой вины, без него и властолюбие пап не могло иметь успеха. Только при совокупности действия папского властолюбия и народного невежества могло совершиться незаконное прибавление к Символу веры. Это первое торжество рационализма над верой, а незаконное признание главенства пап - постоянная преграда возвращения Запада к Церкви. Отпадение Рима лишило Запад чистоты христианского учения, и это, по мнению Киреевского, остановило развитие общественной образованности на Востоке. То, что должно было совершиться совокупными усилиями Востока и Запада, оказалось не под силу одному Востоку, который сохранял Божественную истину в ее чистоте и святости, не имея возможности воплотить ее во внешней образованности народов. (13. 240-241)

"Кто знает? - писал И. В. Киреевский. - Может быть, этому внешнему бессилию Востока суждено продолжаться до той эпохи, когда в замену отпавшему Риму возрастет и созреет другой народ, просветившийся истинным христианством в то самое время, когда от Востока отпал Запад; может быть, этому новому народу суждено прийти в умственную возмужалость именно в то время, когда просвещение Запада силою собственного развития уничтожит силу своего иноучения и из ложных убеждений в христианстве перейдет к безразличным убеждениям философским, возвращающим мир во времена дохристианского мышления. Ибо иноучение христианское менее способно принять истину, чем совершенное отсутствие христианских убеждений. Тогда для господства истинного христианства над просвещением человека будет, по крайней мере, открыта внешняя возможность" (13. 241-242).

В Православной Церкви, как объяснял И. В. Киреевский, отношения между разумом и верой совершенно отличные от тех, что сложились в Римской Церкви и в протестантских исповеданиях. Это отличие заключается в том, что в Православной Церкви Божественное Откровение и человеческое мышление не смешиваются, пределы между Божественным и человеческим не переступаются ни наукою, ни учением Церкви. Как бы ни стремилось верующее мышление согласить разум с верою, оно никогда не примет никакого догмата Откровения за простой вывод разума, никогда не присвоит разуму авторитет Откровенного догмата. Всякое распространение церковного учения далее пределов церковного предания само собою выходит из сферы церковного авторитета и является как частное мнение, или менее уважительное, но уже подлежащее суду разума. И даже если мнение целого народа и большей части христиан, не признанное прошлыми веками, хотело выдать себя за догмат Церкви, то этим притязанием оно исключило бы себя из Церкви. Такая неприкосновенность пределов Божественного Откровения, ручаясь за чистоту и твердость веры в Православной Церкви, с одной стороны, ограждает ее учение от неправильных перетолкований естественного разума, с другой - ограждает разум от неправильного вмешательства церковного авторитета. Так что для православного христианина всегда будет равно не понятно, делает вывод Киреевский, и то, как можно судить Галилея за несогласие его мнений с понятиями церковной иерархии, и то, как можно отвергать достоверность апостольского послания за несогласие истин, в нем выражающихся, с понятиями какого-нибудь человека или какого-нибудь времени. Главное отличие православного мышления заключается в том, что оно ищет не устройство отдельных понятий сообразно истинам веры, но стремится поднять разум выше обыкновенного уровня, стремится сам источник разумения, сам способ мышления возвысить до согласия с верой. (13.247-249)

И. В. Киреевский, говоря о четком разделении Божественного и человеческого, выделяет главное в богословии Православной Церкви - богословии антиномичном, оперирующем путем противопоставления утверждений противоположных, но равноистинных. Особенность этого богословия выразил святитель Григорий Палама в следующих словах: "Всякому богословию, желающему почитать

благочестие, свойственно утверждать то одно, то другое, если оба утверждения истинны; противоречить же себе в собственных утверждениях - удел людей, лишь совершенно лишенных разума" (17.57). Киреевский говорил о необходимости сохранения равновесия между двумя членами антиномии. Это нужно, чтобы не оторваться от реальностей Откровения, подменяя их понятиями человеческой философии. В этом и заключается возвышение разума до согласия с верой. Разум не должен позволить оторваться от реальности Откровения. Античная философия, чуждая Божественному Откровению, не проводила четкого разделения между тварным и нетварным. Этот свой порок она передала и западному богословию. Разделяя тварное и нетварное как философские категории и в то же самое время исключая возможность обожения тварного, сводя все только к совершенствованию, мы рано или поздно приходим к смешению тварного и нетварного, к смешению веры и разума, что, в свою очередь, приводит к исключению одного другим. Что и случилось в западном мышлении: человеческое стало вытеснять Божественное, разум - заменять веру. Первым условием для возвышения разума, по мнению Киреевского, является стремление разума собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обычном состоянии человека находятся в разрозненности и противоречии.

Человек постоянно ищет в глубине души внутренний корень разумения, где все отдельные силы сливаются в живое и цельное зрение ума. Такое внутреннее сознание, смиряя рассудочное самомнение, не стесняет свободы естественных законов разума, напротив, укрепляет его самобытность и вместе с тем добровольно подчиняет его вере. Свободное развитие естественных законов разума не может быть вредным для православно мыслящего. Православно верующий может заразиться неверием, главным образом, при недостатке внешней образованности, но не может, как инакомыслящие, естественным развитием разума прийти к неверию. Он знает, что для цельной истины нужна цельность разума, и искание этой цельности составляет постоянную задачу мышления.

Очевидно, что вся цепь основных начал естественного разума, которые могут служить для всевозможных систем мышления, является ниже разума верующего. Находясь на этой высшей ступени мышления, православно верующий легко понимает все системы мышления, исходящие из низших ступеней разума, видит их ограниченность и относительную истинность. Но для мышления, находящегося на низшей ступени, высшая не понятна и представляется недоразумением. Таков закон человеческого ума. Эта независимость мысли православно верующего от низших систем, по мысли Киреевского, не составляет исключительной принадлежности одних ученых-богословов и находится в самом "воздухе православия". Ибо как ни мало развиты рассудочные понятия верующего, каждый православный сознает в глубине души, что Божественная истина не объемлется соображениями естественного разума и требует высшего духовного зрения, которое приобретает не наружной ученостью, но внутренней цельностью бытия. Поэтому истинное богомыслие он ищет там, где думает встретить и чистую цельную жизнь, способную обеспечить ему цельность разума, а не там, где возвышается одна школьная образованность.

По этой же причине в мышлении православно верующего совершается двойная деятельность: следя за развитием своего разумения, он вместе с тем наблюдает и за способом своего мышления, постоянно стремясь возвысить разум до того уровня, на котором мог бы сочувствовать вере. Самобытность православной образованности проистекает из этого особенного отношения разума к вере. Она должна обеспечить господствующее направление православной образованности. Только такое мышление может освободить умственную жизнь православного мира от искажающих влияний постороннего просвещения, так же, как и от гнета невежества, равно противных православному просвещению. (13. 247-252)

Приведенные рассуждения позволили И. В. Киреевскому более точно определить место философии и ее роль в умственной деятельности. По его представлениям, развитие философии обуславливается соединением двух противоположных сторон человеческой мысли: той, где она соприкасается с высшими вопросами веры, и той, где ее почвой становятся науки и внешняя образованность. Философия - не наука и не вера. Она - общий итог и общее основание всех наук, она - проводник мысли между ними и верой. Где есть вера и нет развития разумной образованности, там и философии быть не может. Где есть развитие наук и образованности, но отсутствует вера, там философские убеждения заменяют убеждения веры и, являясь в виде предрассудка, дают направление мышлению и жизни народа. Но там, где вера народа имеет один смысл и одно направление, а заимствованная у другого народа образованность имеет другой смысл и другое направление, должно произойти одно из двух: или образованность вытеснит веру, порождая соответствующие философские убеждения, или

вера, преодолевая в мыслящем сознании народа внешнюю образованность, из нее произведет свою философию, которая даст другой смысл внешней образованности. Когда христианство явилось среди языческой образованности, не только наука, но и языческая философия обратилась в орудие христианского просвещения и как подчиненное начало вошла в состав христианской философии. (13.252-253)

Сравнивая созерцательную жизнь святых отцов Церкви и современную философскую образованность, Киреевский говорит о человеческом разуме. Но естество разума, рассматриваемое с высоты сосредоточенного богомыслия, испытанное в высшем развитии внутреннего духовного созерцания, является совсем в другом виде, чем разум, ограничивающийся развитием обыкновенной внешней жизни. Конечно, общие его законы одни и те же. Но, восходя на высшую ступень развития, разум обнаруживает новые стороны и новые силы своего естества, которые по-новому освещают и общие законы его развития.

То понятие о разуме, которое выработалось в философии и выражением которого служит система Шеллинга и Гегеля, не противоречило бы безусловно тому понятию о разуме, какое мы замечаем в умозрительных творениях святых отцов, если бы только оно не выдавало себя за высшую познавательную способность и вследствие этого притязания не претендовало бы на высшую силу познания, не ограничивало бы саму истину только той степенью познаваемости, которая доступна этому отвлеченно рациональному способу мышления.

По мнению Киреевского, все ложные выводы рационального мышления проистекают из его притязания на высшее и полное познание истины. Если бы оно осознало свою ограниченность и считало себя лишь одним, но не единственным из орудий, которыми познается истина, тогда свои выводы оно представило бы как условные и относящиеся единственно к его ограниченной точке зрения и ожидало бы от другого, высшего и истиннейшего способа мышления, высших и истинных выводов. (13. 257)

Говоря о духовной трагедии философов, Киреевский на примере Шеллинга, протестанта от рождения, показал тяжелое состояние человека, который томится внутренней жадой Божественной истины и не находит чистой религии, которая могла бы удовлетворить эту потребность. Шеллинг видел ограниченность протестантизма, отвергнувшего Предание, но и в Римской Церкви он видел смешение истинного предания с неистинным. Ему оставалось одно - собственными силами добывать и отыскивать из христианского предания то, что соответствовало его внутреннему понятию о христианской истине. "Жалкая работа, - восклицает И. В. Киреевский, - сочинять себе веру!" (13. 262).

"О нужде преподавания церковно-славянского языка в уездных училищах" (1854)

Статья была написана И. В. Киреевским в его бытность почетным смотрителем Белевского уездного училища. Впервые опубликована в 1860 году в журнале "Православное обозрение" (Т. I, февраль). Киреевский, говоря о нежелании родителей отдавать на обучение своих детей в уездные училища, на которые правительство выделяет значительные средства, опровергает сложившееся тогда мнение о враждебном отношении русского православного человека к умственной образованности. Он утверждает, что русский человек весьма уважает образованность там, где видит от нее несомненную пользу, и ищет только такого просвещения, когда бы он мог быть уверен, что оно действительно основывалось на коренных убеждениях веры и вековых обычаях нравственности, что в своем развитии оно не ослабляет, но еще более укрепляет эти религиозные и нравственные убеждения и обычаи. Именно поэтому русский купец ведет своего сына мимо прекрасно устроенного училища, которое стоит посреди города почти пустое и которое предлагает образование даром, к полуграмотному дьячку, который учит за деньги. И это не оттого, что отец боится образованности для сына, он желает ему такой образованности, которая не только была бы проникнута духом его убеждений, но и в самой форме носила бы свидетельство своего духа.

Сравнивая образованность, полученную в училище и у дьячка, Киреевский не сомневается, что в училище больше возможностей и для обучения, и для организации присмотра за детьми. Но есть одно обстоятельство, которое однозначно определяет выбор между училищем и дьячком. Мальчик в училище не получит привычки, а следовательно, и охоты к чтению церковных книг. От дьячка он не вынесет всесторонних знаний, но вынесет именно эту привычку к чтению церковных книг, а вместе с нею и любовь к богослужению. Перед ним, писал Киреевский, "при окончании его ученья раскрылась дверь в высшее училище - Церковь" (12.107).

Киреевский предостерегал от мысли, что образование в науках противно образованию церковному.

"Истина истине противиться не может, - писал он. - Но в способе преподавания истин научных может быть какой-нибудь недостаток, который препятствует действию образованности религиозной" (12. 108). В России религиозная образованность происходит не из умственных соображений, как у протестантских народов, а из образованности церковной. Привычка к чтению церковных книг и разумение церковного богослужения есть единственное средство к приобретению этой образованности. Потому, заключает Киреевский свои размышления, чтобы уездные училища полнее достигали своей цели, в их устройстве должно быть больше церковного элемента, и столько, чтобы ученики могли без труда читать церковные книги, понимали конструкцию словесной речи. Эту задачу можно решить, как считал Киреевский, если для преподавания русского языка привлекать священника, который, кроме изучения русской грамматики, занимался бы и чтением церковнославянских книг (12.108-109).

Следует напомнить и аргумент И. В. Киреевского в пользу изучения церковнославянского языка, изложенный им в "Записке о направлении и методах первоначального образования в России". "По необыкновенному стечению обстоятельств, - писал Киреевский, - словенский язык имеет то преимущество над русским, над латинским, греческим и над всеми возможными языками, имеющими азбуку, что на нем нет ни одной книги вредной, ни одной бесполезной, не могущей усилить веру, очистить нравственность народа, укрепить связи его семейных, общественных и государственных отношений. Поэтому я думаю, что изучение его вместо утонченностей катехизиса в русской словесности могло бы служить одним из сильнейших противодействий тому, что может быть вредного для народа в науках, взятых отдельно от религии" (1. 110). Вывод из своих рассуждений И. В. Киреевский делает следующий: "Школа должна быть не заменой, но преддверием Церкви" (1. 110).

Алексей Степанович Хомяков (1804-1860)

Происхождение и первые годы жизни

Алексей Степанович Хомяков родился 1 мая 1804 года в Москве на Ордынке. По отцу и матери, урожденной Киреевской, он принадлежал к старинному русскому дворянству. Сам Алексей Степанович знал своих предков лет за двести и сохранял в памяти предания о дедовской старине. Биографы Хомякова замечают, что все его предки были коренные русские люди и история не знает, чтобы Хомяковы когда-нибудь роднились с иностранцами (2. 33).

Важный факт в истории рода Хомяковых связан с происхождением их земельных богатств. В середине XVIII века под Тулой жил помещик Кирилл Иванович Хомяков. Схоронив жену и единственную дочь, он под старость остался одиноким владельцем большого состояния. Ему не хотелось, чтобы после его смерти вотчины вышли из хомяковского рода, при этом он желал, чтобы его крестьяне попали во власть хорошего человека. Собрав мирскую сходку, Кирилл Иванович дал крестьянам волю - выбрать себе помещика, какого хотят, только бы он был из рода Хомяковых. Крестьяне послали ходоков искать достойного Хомякова. По их возвращении сходка общим советом выбрала себе хозяином двоюродного племянника Кирилла Ивановича - молодого гвардейского сержанта Федора Степановича Хомякова, человека очень небогатого. Кирилл Иванович пригласил его к себе и, узнав поближе, сам убедился в правоте мирского выбора - его наследник был добрым и разумным человеком. Старик завещал ему все свое состояние и вскоре спокойно скончался, будучи уверенным, что его крестьяне остаются в верных руках. Скромный молодой помещик, став владельцем большого состояния, навел в своем имении образцовый порядок. Он был родным прадедом Алексея Степановича.

Семейные воспоминания о таком происхождении земельных богатств оказали влияние на духовный облик А. С. Хомякова, определив его отношение к народной жизни, к народной сходке и к происхождению земельной собственности. Хомяков всегда считал, что его земельные богатства переданы ему народной сходкой, что он избран народом, который поручил ему владеть землей, что земля принадлежит народу и владельцу лишь поручено хозяйствовать на земле для общего блага. Вместе с этим у него выработалось особенное доверие к коллективной народной жизни, к решениям народной сходки. Он чувствовал кровную связь с народом и кровную связь с предками.

Отец Хомякова был типичный русский помещик, член Английского клуба, человек образованный, но полный барских недостатков и слабостей. Мать была женщиной религиозной, с твердым характером. Вместе с отцом Хомяковы следили за европейским просвещением, а с матерью держались родных преданий, выраженных в жизни Церкви и народного быта. Именно мать, являясь первым воспитателем сына, привила ему на всю жизнь чрезвычайно строгие, почти аскетические нравственные правила и

глубокую религиозность.

Родовитое барство окружало Хомякова с юных лет. Среди знакомых семьи и самого Алексея Степановича были министры, губернаторы, генералы, обер-прокуроры Синода, как, впрочем, и декабристы, ученые, журналисты и писатели. Соседями по имениям Хомяковых в Тульской, Смоленской и Рязанской губерниях были Муравьевы, Раевские, Елагины, Уваровы, Панины и другие. Со многими из них у Хомякова были родственные связи. К примеру, его бабушка по отцу была родственницей графа Паскевича и Грибоедова. Сам Хомяков женился на сестре поэта Н.М. Языкова. В детстве Алексей Степанович обучался латинскому языку у аббата *Voivin*, который жил в доме Хомяковых. Ученик однажды заметил опечатку в папской булле и спросил аббата, как он может считать папу непогрешимым, тогда как тот делает ошибки правописания. Этот факт характерен тем, что Хомяков рано начал свою полемику против католичества.

Когда во время наполеоновского нашествия сгорел московский дом Хомяковых, семья некоторое время жила в деревне, а в начале 1815 года переехала в Петербург. В столице братья Хомяковы почувствовали себя как бы в языческом городе, где их могут заставить переменить веру. Они твердо решили лучше потерпеть мучения, чем принять чужой закон. (2.34-36)

Преподавателем русской словесности у юного Хомякова и его брата Федора был писатель А. А. Жандр, друг Грибоедова. Вероятно, он ознакомил своих учеников с идеями круга Грибоедова - Катенина, среди которых основополагающими были патриотизм, самобытность искусства, народность, следование национальным традициям в идеологии и быту.

В 1817 году семья возвратилась в Москву. Братья Хомяковы брали уроки у профессоров университета, что позволило Алексею Степановичу поступить на математическое отделение университета и закончить его. Молодые Хомяковы подружились в Москве с братьями Веневитиновыми. В 1819 году пятнадцатилетний Хомяков переводит "Германию" Тацита. Отрывок перевода был напечатан в "Трудах Общества любителей словесности при Московском университете". Это - первая публикация Хомякова, вступительная статья к ней насыщена идеями тираноборчества, патриотизма, гражданской доблести. (32. II)

Когда братья Хомяковы пришли в соответствующий возраст, их мать, Мария Александровна, призвала сыновей к себе и высказала свой взгляд на то, что мужчина должен, как и девушка, сохранять свое целомудрие до женитьбы. Она взяла с юношей клятву, что они не вступят в связь ни с одной женщиной до брака. В случае нарушения клятвы она отказывала своим сыновьям в благословении. (2.45)

Военная служба А.С.Хомякова

В 1822 году отец отвез восемнадцатилетнего Алексея Степановича в Астраханский кирасирский полк под начальство графа Остен-Сакена, который оставил о Хомякове свои воспоминания. "В физическом, нравственном и духовном воспитании, - вспоминал Остен-Сакен, - Хомяков был едва ли не единица. Образование его было поразительно превосходно, и я во всю жизнь свою не встречал ничего подобного в юношеском возрасте. Какое возвышенное направление имела его поэзия! Он не увлекался направлением века в поэзии чувственной. У него все нравственно, духовно, возвышенно. Ездил верхом отлично. Прыгал через препятствия в высоту человека. На эскадронах дрался отлично. Обладал силою воли не как юноша, но как муж, искушенный опытом. Строго исполнял все посты по уставу Православной Церкви и в праздничные и воскресные дни посещал все богослужения... Он не позволял себе вне службы употреблять одежду из тонкого сукна, даже дома, и отвергнул позволение носить жестяные кирасы вместо железных полупудового веса, несмотря на малый рост и с виду слабое сложение. Относительно терпения и перенесения физической боли обладал он в высшей степени спартанскими качествами" (2.37-38).

Через год Хомяков перешел в лейб-гвардии конный полк, который 14 декабря 1825 года принял участие в восстании, и около двух лет прожил в Петербурге. Здесь он вошел в литературные круги. Первые стихотворения молодого поэта были опубликованы в альманахах Рыльева и Бестужева "Полярная звезда". Будучи убежденным противником любых насильственных изменений, Хомяков не увлекался декабристским движением, оно представлялось ему ненациональным. Его дочь Мария Алексеевна оставила следующие воспоминания: "Алексей Степанович во время службы своей в Петербурге был знаком с гвардейской молодежью, из которой вышли почти все декабристы, и он сам говорил, что, вероятно, попал бы под следствие, если бы не был случайно в эту зиму в Париже, где занимался живописью. В собраниях у Рыльева он бывал очень часто и опровергал политические мнения его и А. И. Одоевского, настаивая, что всякий военный бунт сам по себе безнравственен" (32.

13). Об этом же более подробно писал и однополчанин Хомякова, имя которого осталось неизвестным: "Рылеев являлся в этом обществе оракулом. Его проповеди слушались с жадностью и доверием. Тема была одна - необходимость конституции и переворота посредством войск. События в Испании, подвиги Риго составляли предмет разговора. Посреди этих людей нередко являлся молодой офицер, необыкновенно живого ума. Он никак не хотел согласиться с мнением, господствующим в этом обществе, и постоянно твердил, что из всех революций самая незаконная есть революция военная. Однажды, поздним осенним вечером, по этому предмету у него был жаркий спор с Рылеевым. Смысл слов молодого офицера был таков: "Вы хотите военной революции. Но что такое войско? Это собрание людей, которых народ вооружил на свой счет и которым он поручил защищать себя. Какая же тут будет правда, если эти люди, в противность своему назначению, станут распоряжаться народом по произволу и сделаются выше его?" Рассерженный Рылеев убежал с вечера домой. Князю Одоевскому этот противник революции надоедал, уверяя его, что он вовсе не либерал и только хочет заменить единодержавие тиранством вооруженного меньшинства. Человек этот - А. С. Хомяков" (32. 13). В середине 1825 года Хомяков, отпросившись в бессрочный отпуск, почти на два года уехал за границу. Он путешествовал по Европе, жил в Париже, посещая его музеи, библиотеки и выставки. В облике Франции Хомяков видел как бы сосредоточение всех отрицательных качеств западноевропейской буржуазной цивилизации. Революционной Франции он всегда будет противопоставлять Англию как страну устойчивых социальных и нравственных традиций. В 1828-1829 годах А. С. Хомяков участвовал в русско-турецкой войне, на которую отправился в составе гусарского полка в качестве адъютанта при генерале князе Модатове. По словам современников, Алексей Степанович отличался храбростью.

Разнообразие интересов А.С. Хомякова

Николай Бердяев характеризует А. С. Хомякова прежде всего как типичного помещика, доброго русского барина, хорошего хозяина, органически связанного с землей и народом. Хомяков - замечательный охотник, специалист по разным породам густопсовых. У него есть статья об охоте и собаках. Он изобрел ружье, которое стреляло дальше обыкновенных ружей, изобрел сеялку, на которую получил патент из Англии, нашел средство от холеры, устроил винокурный завод, лечил крестьян. Хомяков - универсальный человек, необыкновенно одаренный. Этот русский помещик - практический, деловитый, охотник и техник, собачник и гомеопат - был замечательным богословом Православной Церкви, философом, филологом, историком, поэтом и публицистом. (2. 39-40) Одна из главных черт его характера - любовь к свободе. Вся его жизнь была проникнута ненавистью к принуждению и насилию и верой в органическую свободу. Он видел миссию России прежде всего в том, что она должна открыть западному миру тайну свободы. Любовь к свободе исключала для Хомякова возможность государственной службы.

Хомяков был богатым русским барином и не знал зависимости от начальства и литературного труда. Писал он лишь по вдохновению. По замечанию Бердяева, Алексей Степанович писал между прочим, писательство не было главным делом его жизни. Не меньшую роль в его жизни играли занятия сельским хозяйством, охота, изобретения, проекты улучшения быта крестьян, семейные заботы, живопись. Хомяков обладал удивительной памятью. Он был способен в один день просмотреть много книг, прочитанное цитировал по памяти, писал без справок. (2. 54-55)

В 1836 году Хомяков сочетался браком с Екатериной Михайловной Языковой, сестрой поэта, и был счастлив в своей семейной жизни. Екатерина Михайловна происходила из старинного рода симбирских дворян. Рано оставшись без отца, она жила с матерью, которая вела уединенный образ жизни, никуда не выезжала и принимала только родных и ближайших соседей. Отроковица росла в тишине и уединении. Вся жизнь молодой девушки проходила в церкви, в домашних богослужениях и в уходе за матерью. Она получила почти монастырское воспитание и отличалась высокими качествами своей религиозной души. С ранней молодости в нее был влюблен симбирский совестный судья Николай Александрович Мотовилов, много послуживший впоследствии, по слову преподобного Серафима Саровского, Дивеевской обители. (4. 119)

Хомякова часто называют рыцарем Православной Церкви, в любой момент жизни готовым встать на ее защиту. "Хомяков родился на свет Божий религиозно готовым, церковным, твердым, - писал Н. Бердяев, - и через всю свою жизнь он пронес свою веру и свою верность. Он всегда был благочестив, всегда был православным христианином. В нем не произошло никакого переворота, никакого изменения и никакой измены. Он единственный человек своей эпохи, не подвергшийся всеобщему

увлечению философией Гегеля, не подчинивший свою веру философии. Ясность церковного сознания сопутствует ему во всей его жизни. Всю свою жизнь он соблюдал все обряды, постился, не боялся быть смешным в глазах общества индифферентного и равнодушного... Спокойно, твердо, уверенно пронес Хомяков через всю свою жизнь свою веру православную, никогда не усомнился, никогда не пожелал большего, никогда не устремил взора своего в таинственную даль. Он жил религиозно, в Церкви каждый день, жил каждым днем, без чувства катастрофичности, без жути и ужаса. Он жил настоящим, освященным православной верой, жил органически" (2. 56-57).

Хомякова можно назвать духовным руководителем славянофильского направления. У него искали и находили другие славянофилы разрешение своих религиозных сомнений, своих колебаний в вопросе о Церкви. Все ищущие и сомневающиеся приезжали к нему в деревню, говорили с ним дни и ночи и уезжали от него укрепленными и направленными на церковный путь. Среди славянофилов не было другого столь церковного, твердого и верного человека.

Последние годы жизни А.С. Хомякова

26 января 1852 года после непродолжительной болезни умерла Екатерина Михайловна Хомякова, оставив семерых детей. Было ей всего тридцать пять лет. Смерть жены произвела в жизни Хомякова решительный перелом: "Даже те, которые не знали его очень близко, могли заметить, что с сей минуты у него остыла способность увлекаться чем бы то ни было, что прямо не относилось к его призванию. Он уже не давал себе воли ни в чем. По-видимому, он сохранял свою прежнюю веселость и общительность, но память о жене и мысль о смерти не покидала его... Жизнь его раздвоилась. Днем он работал, читал, говорил, занимался своими делами, отдавался каждому, кому до него было дело. Но когда наступала ночь и вокруг него все улеглось и умолкало, начиналась для него другая пора... Раз я жил у него в Ивановском, - писал Ю.Ф. Самарин. - К нему съехалось несколько человек гостей, так что все комнаты были заняты, и он перенес мою постель себе. После ужина, после долгих разговоров, оживленных его неистощимой веселостью, мы улеглись, погасили свечи, и я заснул. Далеко за полночь я проснулся от какого-то говора в комнате. Утренняя заря еле освещала ее. Не шевелясь и не подавая голоса, я начал всматриваться и вслушиваться. Он стоял на коленях перед походной своей иконой. Руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. Разумеется, я притворился спящим. На другой день он вышел к нам веселый и бодрый, с обычным добродушным своим смехом. От человека, всюду его сопровождающего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь..." (4. 121-122)

Отрывок "Из записок Ю.Ф. Самарина" - это, пожалуй, единственное свидетельство о внутренней жизни Хомякова. "Не было в мире человека, которому до такой степени было противно и не свойственно увлекаться собственными ощущениями и уступить ясность сознания нервическому раздражению, - писал Самарин о Хомякове. - Внутренняя жизнь его отличалась трезвостью, - это была преобладающая черта его благочестия. Он даже боялся умиления, зная, что человек слишком склонен вменять себе в заслугу каждое земное чувство, каждую пролитую слезу; и когда умиление на него находило, он нарочно сам себя обливал струей холодной насмешки, чтобы не давать душе своей испаряться в бесплотных порывах и все силы ее опять направить на дела...".

Алексей Степанович Хомяков умер от холеры в своем рязанском имении 23 сентября 1860 года. Последние минуты жизни говорят о его сильном характере и твердости веры, что засвидетельствовано соседом по имени Леонидом Матвеевичем Муромцевым. Когда Муромцев вошел к Хомякову и спросил, что с ним, Алексей Степанович ответил: "Да ничего особенного, приходится умирать. Очень плохо. Странная вещь! Сколько я народу вылечил, а себя вылечить не могу". По словам Муромцева, "в этом голосе не было и тени сожаления или страха, но глубокое убеждение, что нет исхода". "Лишним считаю пересчитывать, - вспоминает Муромцев, - сколько десятков раз я его умолял принять моего лекарства, послал за доктором и, следовательно, сколько раз он отвечал отрицательно и при этом сам вынимал из походной аптечки то *veratrum*, то *mercurium*. Около часа пополудни, видя, что силы больного утрачиваются, я предложил ему собороваться. Он принял мое предложение с радостной улыбкой, говоря: "Очень, очень рад". Во все время совершения таинства он держал в руках свечу, шепотом повторял молитву и творил крестное знамение". Через некоторое время Муромцеву показалось, что Алексею Степановичу лучше. "Право хорошо, посмотрите, как вы согрелись и глаза просветлели". На что Хомяков ответил: "А завтра как будут светлы!" Это были его последние слова. За несколько секунд до кончины он твердо и вполне сознательно осенил себя крестным знаменем. (2. 64-65)

Учение А. С. Хомякова о Церкви

А. С. Хомяков как богослов

Биограф А.С. Хомякова В.З. Завитневич отмечает, что авторитет Хомякова как богослова среди славянофилов был так высок, что его мнение служило им критерием для проверки своих собственных мнений. Пробуждение в русском обществе религиозного сознания побуждало искать ответы на многие жизненно важные вопросы в учении Православной Церкви. Имеющаяся в то время весьма незначительная богословская литература не могла ответить на эти вопросы вследствие того, что она только зарождалась и преследовала совершенно другие задачи. Знакомство со святоотеческой литературой было затруднено для вновь обращаемых к этой литературе, в то время мало изученной и плохо систематизированной. Чтобы разобраться в ней, по мнению Завитневича, требовалась начитанность не только в первоисточниках но и в существующей западной богословско-исторической литературе, к которой следовало относиться осмотрительно. А. С. Хомяков с его огромным кругозором, с его глубоким философским умом, с его церковным воспитанием и образом жизни и являлся при данных условиях, по характеристике Завитневича, "настоящим кладом", его богословское мировоззрение выработалось на основании широкого и всестороннего изучения христианской, в том числе и отеческой, письменности, и оно, развившись в законченную систему, в "целое направление", как выразился К. С. Аксаков, составляло тот прочный научный фонд, из которого можно было черпать щедро рукою, удовлетворяя всем запросам. "Здесь, - писал Завитневич, - корень веры в высокий авторитет Хомякова, здесь главная причина возлагавшихся на него надежд" (7. 985-986).

Анализ переписки Хомякова с А. И. Кошелевым, Ю.Ф. Самариным, К.С. Аксаковым выявляет две основные богословские проблемы, которым Хомяков уделял особое внимание: это вопрос о Церкви и об отношении православия к другим вероисповеданиям.

Твердая убежденность Хомякова в невозможности спасения вне Православной Церкви и в том, что среди христианских вероисповеданий истинным Телом Христовым является только Православная Церковь, была принята некоторыми его современниками и более поздними исследователями как отсутствие веротерпимости. Очевидно, что вопрос о веротерпимости является искусственным и даже неуместным. Сущность не в веротерпимости, а в истине.

Верный ученик и последователь Хомякова Ю.Ф. Самарин видит силу его богословия в "полнейшей свободе в религиозном сознании". "Хомяков не только дорожил верою, - писал Самарин, - но он вместе с тем питал несомненную уверенность в ее прочности; оттого он ничего не боялся за нее, а оттого, что не боялся, он всегда и на все смотрел во все глаза, никогда ни перед чем не жмурил их, ни от чего не отмахивался и не кривил душою перед своим сознанием. Вполне свободный, то есть вполне правдивый в своем убеждении, он требовал той же свободы, того же права быть правдивыми и для всех... Он дорожил верою как истиною, а не как удовлетворением для себя, помимо и независимо от ее истинности. Самая мысль, что какая-нибудь подмесь лжи или неправды может так крепко прирасти к истине, что нужно в интересах истины щадить эту ложь и неправду, возмущала и оскорбляла его сильнее, чем что-либо, и этот вид бессознательного малодушия или сознательного фарисейства он преследовал во всех его проявлениях беспощадною ирониею. Он имел дерзновение веры" (25.137). Выставшее из этого чувства веры учение Хомякова о Церкви Самарин определил следующими словами: "Я признаю, подчиняюсь, покоряюсь - стало быть, я не верую. Церковь предлагает только веру, вызывает в душе человека только веру и меньшим не довольствуется; иными словами, она принимает в свое лоно только свободных. Кто приносит ей рабское признание, не веря в нее, тот не в Церкви и не от Церкви... Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм истины и любви, или, точнее, истина и любовь как организм" (25.138-139). По замечанию Н.А. Бердяева, душу хомяковского богословия составляет понятие "любовь", которая воспринималась им как категория познания и как Божественный дар, которым обеспечивается познание безусловной истины (2. 75,81).

Самарин, говоря о так называемом школьном богословии прошлого века, отмечает его оборонительный характер, поскольку, отбиваясь от католических и протестантских нападков, оно попало в подчинение образу действий и приемам противников, а поэтому рассматривало вопросы в их западной постановке, тем самым принимая ложь, которая скрывалась в самой постановке вопросов и в их решении. Православная школа постепенно сама раздвоилась на антилатинскую и антипротестантскую. Западный рационализм проник в православную школу и остался в ней в виде

научной оправы к догматам веры, в форме доказательств, толкований и выводов. Так на протяжении почти двух веков длилась полемика двух православных школ с западными вероисповеданиями, сопровождавшаяся и их внутренней полемикой между собой. За полнейшее и отчетливое выражение этих школ, по мнению Самарина, можно признать латинское богословие Феофана Прокоповича и "Камень веры" Стефана Яворского. (25.140-141).

"Хомяков, - читаем у Ю. Самарина, - первый взглянул на латинство и протестантство из Церкви, следовательно, сверху; поэтому он и мог определить их" (25. 142). "Взгляд из Церкви" стал возможен только потому, что Хомяков, по определению ученика, "жил в Церкви". Жить в Церкви, по мысли Самарина, означает следующее: "Во-первых, иметь в себе несомненное убеждение в том, что Церковь есть не только что-нибудь, не только нечто полезное или даже необходимое, а именно и действительно то самое и все то, за что она себя выдает, то есть явление на земле беспримесной истины и несокрушимой правды; далее, это значит: всецело и совершенно свободно подчинять свою волю тому закону, который правит Церковью; наконец, это значит: чувствовать себя живою частицею живого целого, называющего себя Церковью, и ставить свое духовное общение с этим целым превыше всего в мире" (25. 135).

"Благодаря Хомякову, - писал Самарин, - мы видим Церковь иначе: живой организм истины, вверенный взаимной любви, а вне Церкви логическое знание, отрешенное от нравственного начала, то есть рационализм, в двух моментах его развития, а именно: рассудка, хватающегося за призрак истины и отдающего свободу в рабство внешнему авторитету, - это латинство, и рассудка, доискивающегося самодельной истины и приносящего единство в жертву субъективной искренности, - это протестантство" (25. 143).

Самарин считал, что Хомяков открыл новую эру в истории православной богословской школы, и даже предложил называть его учителем Церкви. Высоко оценивал богословские заслуги Хомякова и Бердяев: "Великое значение Хомякова в том, что он был свободный православный, свободно чувствовал себя в Церкви, свободно защищал Церковь. В нем нет никакой схоластики, нет сословно-корыстного отношения к Церкви. В его богословствовании нет и следов духа семинарского. Ничего официального, казенного нет в хомяковском богословии... Он первый преодолел школьно-схоластическое богословие... Лишь Хомяков был первым русским православным богословом, самостоятельно мыслящим, самостоятельно относившимся к мысли западной. В богословии Хомякова выразился религиозный опыт русского народа, живой опыт православного Востока, а не школьный формализм, всегда мертвенный... Он зачинатель русского богословия" (2. 72-73).

"Церковь одна"

Большинство богословских трудов А.С. Хомякова носят критико-полемический характер. Самая большая богословская работа написана в форме писем к Пальмеру, которого он старался обратить в православие.

Изложение православного учения о Церкви без полемики и прямой критики католицизма и протестантизма содержится в статье "Церковь одна". Хомяков писал: "Церковь не есть множество лиц в их отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати... Единство же Церкви не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом" (31. 5). "Церковь видимая, или земная, живет в совершенном общении и единстве со всем телом церковным, коего глава есть Христос. Она имеет в себе пребывающего Христа и благодать Духа Святого во всей их жизненной полноте, но не в полноте их проявлений, ибо творит и ведаёт не вполне, а сколько Богу угодно." (31. 5) "Дух Божий, живущий в Церкви, правящий ею и умудряющий ее, является в ней многообразно: в Писанье, Преданье и в деле, ибо Церковь, творящая дела Божий, есть та же Церковь, которая хранит Преданье и писала Писанье. Не лица и не множество лиц в Церкви хранят Преданья и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной... Вне Церкви живущему непостижимо ни Писанье, ни Преданье, ни дело. Внутри же Церкви пребывающему и приобщенному к духу Церкви единство их явно по живущей в ней благодати... Ты понимаешь Писанье во сколько хранишь Преданье и во сколько творишь дела, угодные мудрости в тебе живущей. Но мудрость, живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе как члену Церкви, и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь; дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи. Посему не суди Церкви, но повинуйся ей, чтобы не отнялась от тебя мудрость" (31. 8). "Сие исповедание (Символ веры) постижимо так же, как и вся жизнь Духа, только верующему и члену Церкви. Оно содержит в себе тайны, недоступные пытливому

разуму и открытые только Самому Богу и тем, кому Бог их открывает для внутреннего и живого, а не мертвого и внешнего познания" (31. 11). "Должны разуметь, что спасает не вера и не надежда и не любовь (ибо спасет ли вера в разум, или надежда на мир, или любовь к плоти?), но спасает предмет веры. Веруешь ли во Христа - Христом спасешься в вере; веруешь ли в Церковь - Церковью спасаешься; веруешь ли в таинства Христовы - ими спасаешься, ибо Христос Бог наш в Церкви и таинствах" (31. 18). "Мы знаем, когда падает кто из нас, он падает один, но никто один не спасается. Спасующийся же спасается в Церкви как член ее в единстве со всеми другими членами" (31. 19). "Выше всего любовь и единение; любовь же выражается многообразно: делом, молитвою и песнею духовною. Церковь благословляет все эти выражения любви. Если ты не можешь выразить своей любви к Богу словом, а выражаешь ее изображением видимым, то есть иконою, судит ли тебя Церковь? Нет, но судит осуждающего тебя, ибо он осуждает твою любовь" (31. 21).

Гносеологические воззрения А. С. Хомякова и его взгляды на общественное воспитание в России

Зависимость философского познания от религиозного опыта

Если характеризовать славянофильскую философию, то можно сказать, философия духа, а неотвлеченного разума. В основе этой философии лежит идея цельного знания, основанного на органической полноте жизни. Русские, по замечанию Бердяева, не допускают, что истина может быть открыта чисто интеллектуальным, рассудочным путем, что истина есть лишь суждение (2. 98-99). Если говорить о гносеологии Хомякова, то он утверждает зависимость философского познания от религиозного опыта. Но не следует это трактовать упрощенно, что философия - служанка теологии. Философия славянофилов не теологична, она религиозна и основана на понимании, что только религиозная полнота опыта и жизни духа есть источник познания сущего.

Своеобразие гносеологии А. С. Хомякова заключается в том, что он утверждает ее как соборную, Церковную. Из его учения о Церкви вытекает, что познание истины не является функцией индивидуального сознания, но вверено Церкви. Всецелая истина доступна лишь церковному разуму. Индивидуально обособленный разум способен лишь на частичное, неполное знание. Только в религиозной жизни может быть источник истинной философии, лишь в религиозной жизни обретается соборное познание. Хомяков утверждает, что источником религиозного познания является общение в любви. "Из всемирных законов водящего разума, или разумеющей воли, - писал Хомяков, - первым, высшим, совершеннейшим является неискаженной душе закон любви. Следовательно, согласие с ним по преимуществу может укрепить и расширить наше мысленное зрение, и ему должны мы покоряться, и по его строю настраивать упорное неустройство наших умственных сил. Только при совершении этого подвига можем мы надеяться на полнейшее развитие разума... Общение любви не только полезно, но вполне необходимо для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью, эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных: от латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от протестантства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлеченности" (2. 108).

По словам Н. Бердяева, соборное общение в любви и есть онтологическая предпосылка гносеологии Хомякова. Вся его гносеология покоится на этом факте бытия, а не на учении о бытии. Касание сущего, интуиция сущего возможны лишь в целостной жизни духа, в соборном общении. А это ведет к тому, что вера открывается в основе знания. (2.109)

Своеобразно трактует Хомяков и просвещение, называя его просветлением всех сил человеческого духа, то есть ума, сердца и воли. (6. 82)

Воспитание основано на преемственности поколений

А. С. Хомяков посвятил воспитанию особую статью, написанную в 1850 году, - "Об общественном воспитании в России". Воспитание, по его мнению, есть действие, посредством которого одно поколение prepares следующее за ним к деятельности в истории народа. Самые первые его зачатки передаются посредством слов, чувств и привычек. Строй ума у ребенка, первые слова которого были "Бог", "папа", "мама", будет не таков, как у ребенка, первые слова которого были "деньги", "наряды" или "выгода". Отец или мать, которые предаются восторгам радости при получении денег или житейских выгод, устраивают духовную жизнь своих детей совершенно иначе, чем родители,

которые в присутствии детей позволяют себе умиление или восторг только при бескорыстном соучастии в добре и правде человеческой. Из таких рассуждений Хомяков делает вывод, что семья, дом, общество более ответственны за воспитание, чем школа.

Если школьное учение, размышлял Хомяков, находится в противоречии с предшествующим воспитанием, оно не может принести ожидаемой пользы, а в основе своей оказывается и вредным, так как происходит раздвоение души человека, его мыслей, чувств, человек теряет внутреннюю цельность. Обессиленный ум не дает плода в знании, убитое чувство гложет и засыхает, человек отрывается от почвы, на которой он вырос, и становится пришельцем на родной земле. В этом беда, как считает Хомяков, петровских реформ. Школьное образование, делает он вывод, должно быть сообразно с воспитанием, приготавливающим к школе, и даже с жизнью, в которую должен вступить школьник по окончании школы, - только в этом случае оно будет вполне полезным. (32. 222)

Воспитание и государство

А. С. Хомяков в статье "Об общественном воспитании в России" отмечает, что воспитание есть дело общества без вмешательства государственной власти. Но учитывая, что Государство Российское признает как свою внутреннюю задачу созидание общества, основанного на законах высшей нравственности и христианской правды, Хомяков считает, что такое государство не только имеет право, но и обязано отстранять от воспитания все то, что противно его собственным основным началам. Это есть причина, по которой правительство оказывает прямое действие на общественное образование, но подобное действие можно назвать отрицательным, оно не вносит ничего нового в процесс воспитания. Если говорить о положительном влиянии правительства на общественное образование, то оно возможно в том случае, когда в обществе, кроме постоянных потребностей, могут появиться частные и временные, на которые общество отвечать не может. В этом случае могут понадобиться новые учебные заведения, необходимые до того времени, пока общество не поймет свои новые задачи.

Хомяков делает вывод, что положительное влияние правительства на дело общественного образования так же законно, как и отрицательное влияние. В число прямых обязанностей государственной власти, выражающих общественное требование, входят: устранение всего, что противно внутренним и нравственным законам, лежащим в основе самого общества, и удовлетворение тех потребностей, которые само общество еще не может удовлетворить вполне. Из этого следует, что правила общественного воспитания должны изменяться в каждом государстве в соответствии с характером самого государства и в каждую эпоху - исходя из требований времени.

Отрицательное влияние правительства на образование, проявляется, когда правительство допускает начала, противные нравственным законам общества, и тем самым изменяет общественному доверию. Поэтому особенно важно, замечает Хомяков, определить "характер земли", судьба которой вручена правительству. (32. 223-224)

Чтобы воспитание было русским, как *Особенности* объясняет А. С. Хомяков, оно должно *воспитания* основываться не на богобоязненности *в России* вообще, не на христианстве вообще, но на началах православия, которое и является единственно истинным христианством, оно должно быть согласовано с началами семейной жизни и с требованиями сельской общины. Согласованность воспитания в России с семейным и общинным бытом указывает больше на то, чего следует избегать, чем на то, что необходимо делать. Это связано с тем, что жизненные начала общества нельзя произвести искусственно, можно устранять все, что им враждебно, но развивать самые начала почти невозможно. Общественную жизнь Хомяков сравнивает с органической жизнью природы: "Жизненное и историческое действие общества, - писал он, - похоже на живые явления природы и, может быть, еще неуловимее их. Опасно вступать в эти многосложные и неосозаемые тайны и поручать механике и химии то, что поручено Промыслом законам, которых никто еще не постиг вполне. Всякая премия, назначенная добродетели, есть премия, предлагаемая пороку. Правительство, поощряющее подвиги бескорыстной доблести какою бы то ни было корыстной наградою, отравляет источник, который хочет очистить" (32. 224).

Сельское училище, даже высшее, как считал Хомяков, не должно вырывать селянина из его общинного круга и давать излишнее развитие его индивидуальности. Семье необходимо открыть доступ в самые недра училища. "Обращать воспитание юношей в какую-то тайну для их семей, - писал А.С. Хомяков, - есть дело неразумное; награждать премиями и привилегиями воспитанников, которые выросли за счет общества и правительства, и лишать всех выгод и прав тех, которые воспитаны на счет своей семьи и

не стоили никаких издержек государству, было бы противно здравому смыслу везде, а в земле Русской это было бы прямым извращением ее коренных начал" (32. 225).

Особенности умственного воспитания

Если говорить о получении знаний, то есть об освоении основ наук и их понимании, то можно сказать, что начала умственного воспитания одинаковы во всех странах и основаны на общих законах человеческого разума. А.С. Хомяков различал две основные системы умственного воспитания, совершенно противоположные друг другу. Одна система построена на узкой специализации, когда знания разделяются на многие отрасли и образование сводится к выучке. Другая система принимает все человеческие знания за нечто цельное и знакомит учеников с целым миром науки, предоставляя им самим определять предмет, к которому они более склонны. Эту систему он называет обобщением или пониманием. Считая разум человека живым и цельным, Хомяков полагал целью умственного воспитания развитие и укрепление понимания, а достичь этого можно только посредством постоянного сравнения предметов, представляемых миром науки, и понятий, принадлежащих ее разным отраслям. "Ум, сызмала ограниченный одною какою-нибудь областью человеческого знания, - писал Хомяков, - впадает по необходимости в односторонность и тупость и делается неспособным к успеху даже в этой области, которая ему была предназначена. Обобщение делает человека хозяином его познаний; ранний специализм делает человека рабом вытверженных уроков... В общественном отношении должно еще прибавить и следующее: человек, получивший основное образование общее, находит себе пути по обстоятельствам жизни; человек, замкнутый в тесную специальность, погиб, как скоро непредвидимая и неисчислимая в случайностях жизнь преградит ему единственный путь, доступный для него" (32.226-227).

Специальность, считал Хомяков, не может быть положена в основу воспитания. Специальное учение - это есть не просто учение, это есть жизненный выбор, и он может быть основан только на общем просвещении, расширяющем круг человеческой мысли.

Исходя из своего понимания умственного воспитания, А. С. Хомяков предлагает в гимназическом курсе устранить исключительную специальность занятий и ввести два отделения - словесности и математики. Предметы обоих отделений должны быть одинаковые, учение - общим. Различие проявляется только в экзаменах. Характер отделений определяется преобладанием языкознания в одном и математики - в другом. Занятия должны быть, насколько это возможно, заключены в области отвлеченного знания. Словесность по преимуществу обращается к древним языкам, математика - к алгебраическим формулам. "Преподавание языков живых и математики прикладной, - замечал Хомяков, - раскидывает мысль; преподавание языков древних и чистой математики сосредоточивает ее в себе" (32. 229).

Если говорить современным языком, А. С. Хомяков был сторонником классического и развивающего образования. "Воспитание умственное, - писал он, - как уже сказано, имеет целью не только передачу частных познаний, но и общее развитие всей мыслящей способности. Его заключение есть обращение воспитанников к предметам специальным" (32. 233).

Хомяков считал изучение наук полезным для духовной жизни человека: "Наука серьезная и многотребовательная отрезвляет страсти и приводит человека к разумному смирению; только пустая и поверхностная наука раздражает самолюбие и внушает человеку требования, несоразмерные с его заслугами" (32. 235).

Самобытность русской философии

Киреевский и Хомяков являются основоположниками самобытной традиции в русской философии. Н. Бердяев писал: "Русская философия имеет характер онтологический по преимуществу; в ней гносеология всегда занимает подчиненное место, а проблемы логические не разрабатываются специально. Конкретное сущее - вот к чему устремляется славянофильская и русская философия. Но может ли существовать национальная философия, не должна ли философия стремиться к тому, чтобы быть истинной, а не национальной? Конечно, к истине должна стремиться философия, в любви к мудрости пафос ее. Но истина не бесплотно и не бескровно раскрывается в человечестве. В великом деле раскрытия истины, всегда единой, могут быть разные миссии и назначения. Разным нациям в разные эпохи поручено раскрывать разные стороны истины. Это связано с умопостигаемой волей нации, с основным устремлением ее духа. Умопостигаемая воля русского народа, целостность духа его направлена на раскрытие тайны сущего, ставит русской мысли задачи онтологические. Религиозная

природа русского народа ставит перед русским сознанием задачу создания синтетической религиозной философии, примирения знания и веры, в эту сторону направляет творческую мощь нашу.

Онтологическое и религиозное устремление русской философии не есть подчинение истины национальности, а есть раскрытие нашей национальностью онтологической и религиозной стороны истины" (2. 114).

Русская философия есть философия цельного духа, в ней преодолеваются отвлеченные начала. Вся русская философия, как отмечал Бердяев, борется с индивидуализмом, с падшим разумом за соборность сознания.

К представителям старого классического славянофильства можно отнести единомышленников и учеников А. С. Хомякова - А. И. Кошелева, Ю.Ф. Самарина. Последним представителем этого направления был И. С. Аксаков. В более позднее время были и другие представители славянофильства, практически утерявшие духовную связь со своими предшественниками, их национализм принимает языческую антихристианскую окраску.

В работе Н.Я. Данилевского "Россия и Европа" заметно натуралистическое перерождение славянофильства. В его концепции преимущества России нет ничего религиозного и христианского. Он обосновывает преимущество России с точки зрения позитивистского культа естественных наук.

Языческий национализм в его подходе торжествует над христианским мессианизмом.

К славянофилам по ошибке относят и М.Н. Каткова, который был всегда чужд религиозным упованиям России и со славянофилами не имел ничего общего. За консервативные и националистические взгляды Каткова часто приходится расплачиваться славянофилам. Из-за катковщины, по словам Н. Бердяева, не любят славянофилов.

Особое место в истории русской философии занимает К.Н. Леонтьев, уделявший большое внимание Византии, ее государственности, культуре, аскетике и монашеству. Но его трудно назвать в точном смысле славянофилом.

Славянофильское сознание более всего развилось в творчестве Ф.М. Достоевского. Многие темы своей философии получил от славянофилов В.С. Соловьев. В первую очередь это религиозная направленность его философии и вера в особое призвание России. В отношении к католичеству он ближе к Чаадаеву. По замечанию Бердяева, в Соловьеве встречаются два антипода - Чаадаев и Хомяков. Соловьев и Достоевский внесли в русскую философию пророческий дух.

В начале XX века религиозно-философские собрания, на которых встречались церковные иерархи и интеллигенты, показали религиозное бессилие последних, их способность ставить вопросы, но не решать их. Но все же это было началом новой религиозной эпохи, новым возрождением русской религиозной философии. Русские религиозные философы унаследовали от Киреевского и Хомякова православное направление мысли, национальное сознание, свободу в постановке и решении философских и богословских проблем и главное - церковный образ жизни, вплоть до принятия священнического сана Сергием Булгаковым и Павлом Флоренским, Георгием Флоровским и Василием Зеньковским. Многие работы этих мыслителей смущают своей смелостью и кажущейся несовместимостью с догматами Церкви. Но только Божественной мудростью можно объяснить отношение Церкви к их творениям. Церковь различала богословие и религиозную философию и оставляла за второй свободу творчества, направленную на продолжение национальной традиции в русской духовной культуре.

ВОЗРОЖДЕНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ РУССКОЙ ПЕДАГОГИКИ В ТРУДАХ ДЕЯТЕЛЕЙ НАРОДНОЙ ШКОЛЫ

Николай Иванович Ильминский

Происхождение и годы учения

Николай Иванович Ильминский родился в 1822 году в городе Пензе. Его отец служил протоиереем городской Николаевской церкви и имел шестерых детей. Семья была религиозно

настроена. Мать происходила из купеческого рода, отличалась добротой и кротостью. Дети жили между собой дружно. Иногда по вечерам с ними оставалась старушка, вдовая дьяконица Васильевна, которая умелым подбором сказок возбуждала в детях благородные чувства.

Первые уроки Николай Иванович получил у своей бабушки, вдовой купчихи, умной и энергичной женщины, жившей у дочери. Потом он прошел курс духовного училища и семинарии. Семинарию закончил отлично, изучил классические языки, любил математику и был рекомендован для обучения в академии.

В 1842 году состоялось открытие Казанской духовной академии. К Казанскому академическому округу были приписаны в учебном отношении все семинарии востока Европейской части России и Сибири. Пензенская духовная семинария в числе прочих семинарий округа назначила в состав первого курса вновь открытой академии своего лучшего студента Николая Ильминского.

Академический курс того времени делился на два отделения - низшее и высшее. Первое, в свою очередь, делилось на историческое и математическое. Николай Иванович записался на математическое отделение. Последние два года он должен был преимущественно изучать богословские предметы. Увлекался он церковной историей, слушал лекции по естественным наукам, изучал французский, немецкий, арабский и татарский языки. Обладая способностью к языкам, к концу курса обучения в 1846 году он знал, кроме названных, классические языки и изучал еврейский.

Искренне увлекаясь науками, Николай Иванович обращал на себя внимание такими качествами, как скромность, благонравие и откровенность. Это благородство, величие души, откровенную невинность, добросердечие и приветливость он сохранил до конца своей жизни.

В 1846 году Ильминский стал бакалавром татарского и арабского языков. В то же время он преподавал математику и естественные науки, которые впоследствии сменил на кафедру еврейского языка. Интересуясь живым народным татарским языком, в 1847 году переселился на жительство из академии в Татарскую слободу, где сумел привлечь к себе симпатии и уважение недоверчивых местных жителей и даже сделался домашним учителем у одного богатого татарина.

Просветитель инородцев

В 1848 году Николай Иванович поднял вопрос о более правильной и определенной постановке миссионерского образования в академии. Это было в то время, когда Казанской академии было поручено перевести на татарский язык Литургию Иоанна Златоустого, сокращенного молитвослова и осуществить проверку изданного Нового Завета. В 1851 году вышел в свет перевод Литургии, за что Ильминский был награжден командировкой на Восток для изучения мусульманства. Он побывал в Египте, в Палестине, Сирии и прибыл в Петербург в 1854 году.

Вернувшись в Казань, стал преподавать на миссионерском отделении академии. Преподавая магометанское учение с противомусульманской полемикой и изучив практику религиозных споров, Николай Иванович заметил, что самые убедительные доводы теряют свою силу против убежденности магометанина в пользу божественности Корана. Он пришел к выводу, что единственным средством разубеждения поклонников ислама должно стать образование, способное развить в них охоту к самостоятельному и беспристрастному размышлению, пробудить силы их ума и сердца к пониманию христианства, а в этом не помогут миссионеру никакие отрывочные рецепты полемических сочинений. Миссионер среди мусульман должен одновременно быть для них и педагогом.

Признавая прежние меры к ослаблению ислама непригодными, Николай Иванович указывает на необходимость создания в деревнях с крещеным населением школ с преподаванием начального курса в религиозном направлении на русском и татарском языках, на необходимость перевода полезных книг на татарский язык. В случае недостатка в языке выражений и слов для точного перевода христианских понятий лучше оставить русские слова, а не арабские, пропитанные мусульманскими идеями. Собственные имена должны писаться по русскому правописанию. Использовать необходимо не арабский, а русский алфавит, так как он легко применяется к изображению звуков татарского языка.

Руководство академии по-своему построило учебное дело, и Ильминский в 1858 году решил уйти из академии и уехал в Оренбургскую миссию переводчиком. В 1862 году его пригласили в Казанский университет преподавателем татарского языка. Вернулся из Оренбурга Николай Иванович с убеждением, что мышление народа и все его мирозерцание выражаются в родном языке и владеющий последним понимает мирозерцание народа, а сами инородцы лучше понимают и убеждаются доказательствами на родном языке, потому что вместе со словами они воспринимают и элементы мысли. С этого времени он стал проводить в жизнь свои взгляды о том, что инородцам

нужны образовательные книги на их родном языке. Ильминский перевел на татарский язык букварь с краткой Священной Историей, сокращенным катехизисом, нравоучениями и молитвами. Перевел и издал книги Ветхого Завета.

Осуществив переводы, Николай Иванович принялся за организацию образования крещенотатарского населения на родном для них языке. В 1864 году была открыта первая школа на правах частной. Главные предметы обучения в ней - Закон Божий, молитвы, Священная История и катехизис. Обучали учеников по книгам, напечатанным на татарском языке, но русскими буквами. Школа была бесплатной. Родители могли привести и увести своих детей когда угодно, могли сами оставаться на занятиях.

Работая в школе, Ильминский еще раз убедился, что основанием и средством школьного образования должен быть родной язык, чтобы воспринимаемые учениками понятия - религиозные, нравственные и научные - сделались ясными и определенными для их ума и имели благотворное влияние на их сердце и нравственное чувство. Русский алфавит, по объяснению Николая Ивановича, есть показатель связи крещеных татар с русскою Церковью, как русский алфавит есть показатель нашей связи с греческой. Арабский алфавит, указывающий на связь с родиной мусульманства, менее пригоден поэтому для обозначения татарских звуков, чем алфавит русский. Нужно стараться, чтобы крещеные татары вполне усвоили христианское учение, приняли его умом и сердцем, чтобы христианство стало для них делом жизни, тогда они сами передадут своим магометанским соседям христианство посредством живой беседы, а еще более - примером христианской жизни.

В 1871 году Казанскую школу для инородцев посетил Его Императорское Величество Государь Император Александр Николаевич в сопровождении Наследника Цесаревича Александра Александровича и Великого Князя Владимира Александровича. Его Величество, осмотрев школу, подошел к отцам учеников и сказал им: "Я очень рад, что ваши дети учатся здесь, и уверен, что они выйдут отсюда хорошими христианами" (2. 88). Труды Ильминского увенчались успехом и были признаны с высоты Престола важными и правильными.

Постепенно устраивая свою Казанскую школу, Николай Иванович обращал внимание на ее воспитательное значение. Эта школа должна была заменить татарчатам христианскую семью, жизнь школы должна была стать воистину семейной. Порядок держался в ней общим религиозным воодушевлением, любовью к труду и умением держать детей в постоянном умственном и нравственном напряжении, что совершенно исключало необходимость внешних средств, никогда не имевших воспитательного значения. Школу воодушевлял высокий христианско-просветительский интерес, ее воспитанникам было не до шалостей и даже не до игр. Уроки продолжались с утра до вечера. Дети сами кололи дрова, топили печи, возили воду, мыли полы, убирали комнаты, ухаживали за больными товарищами. Сам Николай Иванович держался с учениками просто и доверительно. Дети рассказывали ему все, что их волновало.

В 1871 году Казанская школа имела уже тридцать школ-отраслей. Николай Иванович фактически заведовал всеми братскими школами, влагая в них живой дух, устраивая их на началах своей системы. Учреждение в Казани инородческой семинарии было завершением системы инородческого образования, созданной Ильминским. Идея и цель Казанской учительской семинарии состояли в прочном соединении инородческих племен с коренным русским народом путем образования. В 1872 году Николай Иванович был назначен ее директором.

Когда в 1884 году началось восстановление церковноприходских школ, Н.И. Ильминский увидел в них могучее средство воспитания русского народа в любви к Церкви и Отечеству, что давно делал по отношению к инородцам в своих миссионерских школах. Поэтому он ревностно примкнул к начавшемуся движению, вошел в число членов Синодального училищного совета и своим педагогическим опытом много содействовал правильному устройству школьного дела, начал составлять книжки для начальных русских школ, преимущественно церковноприходских. Плодом многих дум и размышлений явились его "Беседы о народной школе", изданные в 1888 году в "Православном собеседнике".

В июне 1891 года Николай Иванович был вызван в Петербург, откуда решил отправиться в Троице-Сергиеву лавру, чтобы прожить лето в Гефсиманском скиту и в монастырской тиши поработать над исправлением перевода Евангелия на якутский язык. Живя в скиту, Николай Иванович простудился и захворал. Болезнь подорвала его старческие силы.

Вернулся он в Казань ослабевшим до такой степени, что уже не мог отстоять службу. В первый день праздника Рождества Христова Н.И. Ильминский пособоровался, простился с женой, дал

последние распоряжения. В следующую ночь он исповедовался и причастился, а утром тихо скончался. Его супруга Екатерина Семеновна, сотворив крестное знамение, сказала: "Скончался наш ангел". (2. 289)

Общие воззрения Н.И. Ильминского на русскую народную школу

Работая всю свою жизнь на пользу просвещения, Николай Иванович должен был определить и сформулировать свои воззрения на воспитание и обучение в народной школе, служить которой он был призван как директор учительской семинарии. Читая в школе педагогику, он, по его собственному признанию, только и твердил своим воспитанникам, каковы должны быть основы их будущей просветительной работы.

Призванный к участию в обсуждении вопроса о народном образовании и устройстве церковноприходских школ, выработке учебных программ для них, Николай Иванович, естественно, должен был обобщить свои взгляды и обработать их для общего употребления, что он и сделал, напечатав в 1888 г. свои "Беседы о народной школе".

По определению Ильминского, народная школа есть низшее училище, полагающее начало, основание всему образованию. Начальная школа - общеобразовательное учреждение для простого народа. Ее задача - выпускать людей, обладающих нравственными качествами. Добрая нравственность есть основание, на котором зиждется всякая специальность - научная, ремесленная, и пусть сначала образуется хороший человек, а потом он уже будет учиться и специальности. Отсюда народная начальная школа общеобязательна как для русских, так и для инородцев.

Наша нравственность тесно связана с религией как основой, почему и может быть только нравственностью религиозною. Хороший, религиозный человек, по воззрениям Н.И. Ильминского, должен быть таковым не в одних лишь мыслях и понятиях, не только на словах, но на деле, в жизни, пред Богом и своею совестью.

Школа не должна ограничиваться при образовании нравственного человека одним теоретическим учением, что чаще всего и легче всего делается, а ей надобно воспитать человека, то есть вырастить и укрепить его в добрых делах, в чувствах богобоязненных и честных. Отвлеченная религиозность, общечеловеческая, отвлеченная нравственность в общем, теоретическом виде не уместны в начальной народной школе.

Н.И. Ильминский обращает внимание на то, что в теле человеческом при одинаковости общего устройства всех органов, а также внутренней деятельности и жизни есть частные особенности, истекающие от условий страны, климата, пищи и других средств материальной жизни, и соблюдение этих частных особенностей, составляющих расу, доставляет здоровье. Подобно этому и в душе человеческой есть частные особенности, их совокупность составляет народность, под сенью которой эти особенности углубляются и развиваются все более и более.

Нравственность и христианство при общем сходстве у каждого народа имеют свои особые отличия. Например, Богопочтение и молитва в сущности дело общехристианское, но их проявления у каждого народа свои. Нас трогает наша православная богослужебная обстановка, тот церковный чин, с которым мы с детства сроднились. У лютеран церковь и богослужение представляются нам скорее школой и уроками Закона Божия. Точно так же в каждом народе своеобразно проявляются благотворительность, почтение к родителям, к старшим, вежливость. Эти религиозно-нравственные особенности возникают и растут под сенью семьи, общества, государства и Церкви. Наши русские семейное, общественное и государственное устройства сложились под сильным влиянием Православной Церкви, которая имела сильное образовательное действие на все проявления русской жизни. Отсюда следует, что школа должна воспитывать человека в тех формах и границах, в которых сложилась национальная жизнь; должна воспитывать людей русских в формах православия и русской народности.

Н.И. Ильминский о воспитании и развитии

Н.И. Ильминский дает подробное объяснение воспитания. Воспитание означает, по его мнению, развитие и увеличение. Увеличение бывает: 1) внешнее и механическое; 2) органическое и живое. Примером первого служит, по словам Николая Ивановича, строящийся из кирпичей дом; примером второго - жизнь растений и животных. Растение увеличивается изнутри согласно своей природе, причем внешние условия - почва, свет, воздух - служат лишь материалами, которые растение принимает и перерабатывает с помощью своих органов. То же происходит и с животным. Воспитатель

может способствовать развитию животного и растительного организмов тем, что доставляет необходимые условия для их жизни и охраняет от вредных влияний.

Второй способ развития свойствен и душе человеческой - которая, по учению Церкви, отличается от тела, хотя с ним тесно соединена, и отчасти от него зависит, и имеет свои силы и законы, свою форму деятельности, свое духовное развитие. Так мы представляем человеческую душу, уподобляя предметам вещественным, не будучи в состоянии понять и представить действительное существо духовных предметов.

Народная школа, по мысли Н.И. Ильминского, воспитывая человека, должна содействовать органическому внутреннему росту душевных сил и способностей в религиозно-нравственном направлении, доставляя необходимую для того пищу и устраняя от вредных влияний. В душевных силах нужно различать форму и содержание. Рассудок составляет свои понятия, суждения и умозаключения по определенным общечеловеческим законам, равно как и память, и воображение. Воспитание только развивает и укрепляет эти способности, но не может изменить их природу. Совсем другое дело - содержание этих способностей: понятия и знания людей при различных условиях жизни отличаются друг от друга в значительной степени, особенно в отношении нравственности.

Воспитание, содействуя укреплению душевных сил, направляет свои усилия на нравственное облагораживание человека. В раннюю пору, в детстве, в душе человека сильно естественное предрасположение к добру и истине, и юное сердце легко воспринимает все хорошее. Народная школа и должна воспользоваться этой порой жизни для развития возвышенных чувств и склонностей.

Возрастание и развитие растений и животных идет постепенно, точными периодами. Также и в жизни человека существуют 3 периода: в утробе матери, по рождении в теле и, наконец, после смерти - в особом, обновленном состоянии. Первый период продолжается 9 месяцев, второй, по указанию пророка Давида, *семьдесят лет, аще же в силах - восемьдесят лет*; третий продолжится бесконечные веки. Во втором периоде человеческой жизни замечаются так называемые возрасты, имеющие в общем определенное продолжение, каждый - свои потребности, формы, способы развития, свои заботы и занятия, радости и печали. Человек должен пройти через эти возрасты определенным порядком, и всякое ускорение в переходе от одного возраста к другому сопровождается дурными последствиями, иногда даже непоправимыми. Жизнь душевная развивается постепенно и также имеет своего рода возрасты, отличающиеся друг от друга собственными потребностями, своею деятельностью.

Особенности детского возраста

Народная школа имеет дело с возрастом детским, более всего нуждающимся в помощи и охране. Она должна в применении воспитательно-образовательных материалов и приемов строго соотносываться с возрастом своих питомцев, не ускоряя искусственным образом воспитательного процесса и не употребляя способов воздействия, присущих другим возрастам, что может расстроить правильный ход душевной жизни.

Чтобы правильно строить учебно-воспитательный процесс, необходимо ответить на вопрос: "Какими свойствами отличается школьный отроческий возраст?"

Душа человеческая - существо духовное и простое, проявляется вся целиком; но мы, говорил И. И. Ильминский, для удобства рассмотрения душевной деятельности разделяем ее на три области: деятельность познавательную и мыслительную (ум), деятельность желательную и действительную (воля), деятельность чувствительную (сердце). Деятельность сердца трудно поддается самосознанию, воля имеет большую степень сознательности, ее можно проследить; но самой отчетливой сознательностью отличаются действия ума, почему они подробнее исследованы и лучше известны. Сущность каждой душевной области, равно как и самое существо души недоступны непосредственному самонаблюдению. В этой недостижимой глубине души зачинаются зародыши наших мыслей и чувств, которые из них вырабатываются, выясняются, делаются сознаваемыми. Чем выше умственное развитие, тем резче отделяются душевные области и силы. Но в людях, малоразвитых умственно, деятельность ума сильнее отражается на сердце и воле. Стоит им воспринять какие-нибудь чисто предположительные рассуждения, как они теряют веру в то, чему поклонялись доселе. В детском возрасте подобное неразрывное и живое единство всех душевных сил необходимо и естественно, но проявляется какой-нибудь определенной стороною: либо сердцем, либо волею, либо умом. В детском возрасте совместное и цельное движение жизни души проявляется преимущественно сердечной стороною, то есть вместе с сердцем пробуждаются желание и смысл, только последние - в виде бессознательных зачатков. Первый проблеск понимания младенца замечается тогда, когда он узнал мать и улыбнулся ей. Но это понимание подготовлялось исподволь, и первые зачатки его Николай Иванович готов отнести к утробной жизни ребенка. Оно связано с ощущениями тепла, насыщения, отражением лица матери в глазах ребенка. Все это вместе, сопровождаясь приятным чувством удовлетворения, разрешается спустя некоторое время улыбкой младенца у груди матери и осмысленным взглядом: ребенок узнал источник радостного тепла и удовлетворения и выразил свое счастье улыбкой. Это зародыш любви. Народная школа должна обратить внимание на преимущественное проявление сердечной стороны в душевной жизни детей и в своих воспитательских воздействиях применяться к этому факту. Итак, первый шаг душевной жизни человека ставит его на светлый путь любви, которая в своем развитии превращается в любовь к Богу и любовь к ближнему, "николиже отпадает, а продолжается всю человеческую жизнь и переходит в нескончаемую вечность". Любовь к Богу и представляет основу и сущность религии, а любовь к ближнему есть основа и сущность нравственности.

Оба вида любви в жизни в свою очередь разнообразны по проявлению и применению, но однородны по сущности. Таковы страх Божий, благоговение, Богоугождение, молитвенное чувство и тому подобное или сочувствие, самопожертвование и так далее. Исполнение любви есть предназначение Божие; но в людях встречаются и плевелы в виде самолюбия, своекорыстия, плотоугодия, заполняющие душу нравственным злом.

В борьбе добра со злом воспитание должно помочь добру застигнуть человека еще в детском возрасте и охранять его от зла в последующие годы. Таким образом, задача начальной народной школы состоит в развитии и укреплении в детях любви к Богу и ближнему во всех, по возможности, ее проявлениях.

Какой же доступ найдет воспитатель в душу ребенка, чтобы в глубине ее развить религиозность и нравственность, основанные на любви?

Мир внешний человек познает посредством чувств; добытые ими отдельные разрозненные восприятия рассудок обрабатывает и строит знание. Внешние, чувственные впечатления убедительны и очевидны каждому; понятия, суждения, умозаключения уже не воспринимаются столь однозначно.

Но, кроме мира вещественного, есть мир духовный: Бог, ангелы, человеческие души, мир нравственный; познание их еще более необходимо для людей: "ищите прежде Царствия Божия и

правды Его, и сия вся приложатся вам", - говорит Спаситель (Мф. 6, 33).

В этом случае наш рассудок обрабатывает, приводит в систему то, что доставили ему душевные восприятия. Непосредственное восприятие духовных и нравственных предметов есть драгоценная способность человеческой души. Наличие этой способности совершенно очевидно и лучше всего проявляется в оценке подвигов самопожертвования или неповинного страдания, которые всеми людьми одинаково одобряются, признаются высокими, святыми. Впечатление нравственное, зависящее от восприимчивости и свежести сердца, особенно сильно действует в юном возрасте. И действительно, совесть и сердце грубеют с годами, и каждый младенец в делах веры и нравственности более чуток, искреннее верит и горячее любит.

В жизни природы существует общеобязательный, целесообразный и безошибочный закон, называемый инстинктом, особенно проявляющийся у животных, птиц, насекомых, действия которых отличаются характером непреложности и безошибочной целесообразности. Это, конечно, одно из проявлений премудрости Создателя. В жизни человека, и в душевной в том числе, тоже замечается проявление этой общности, безошибочности и целесообразности. К таким непосредственным действиям души относится, например, факт языка, происхождение которого, несмотря на современные лингвистические исследования, остается неизвестным, а Откровение Божие сообщает нам, что человек владеет языком тотчас по созданию. К ним же относятся и все первые возбуждения, внутренние действия и расположения в душе, и прежде всего возбуждение религиозное и нравственное, которое при благоприятных условиях, подобно хлебному зерну, может развиваться. В душе есть всегда зародыш религиозно-нравственных чувств и расположений, которые, подобно дару речи, развиваются в человеке незаметно для окружающих, путем примера и подражания.

Детский возраст можно разделить на три периода. Младенчество - это первая пора, когда дитя нуждается в постоянном попечении матери. В эту пору и проявляются самые первые восприятия любви, которые запечатлеваются в простых детских словах: "папа", "мама", "баба", "няня" и тому подобное.

Второй период - с 2 до 5 лет - характеризуется подражательностью старшим, родителям и непременно сопровождается разговорами, выражениями и волнениями. При этом заметен явный перевес внутреннего состояния над внешним действием. Во вторую ступень развития детской души имеют значение явления действительной жизни, и чем они более искренни, жизненны и полны глубины душевной, тем возбудимее для ребенка. Но не все явления действительности возбуждают детскую душу, а лишь те, которые потребны, - преимущественно потребности религиозные и нравственные. В этот период создаются начала Божественного чувства и молитвы, если они возбуждаются действительными религиозными расположениями взрослых: искренней молитвой, особенно во время несчастья, благочестивым расположением семьи, когда душа ребенка действительно полна религиозным умилением и глубокими сердечными ощущениями. Так же влияет религиозное настроение молящихся в храме. В этот период в значительной степени развивается и способность речи путем подражания разговору старших, и чем искреннее, сердечнее и нравственнее этот разговор, тем он глубже действует на душу ребенка.

Третий период - это возраст от 5 до 10 лет, когда дитя подросло, укрепилось и поле его восприятия стало шире. Детская душа имеет пред собою массу явлений и предметов, но вдохновляется и проникается более подходящими и сочувственными. Продолжается усвоение религиозных и нравственных впечатлений. Церковная служба, различные сильно действующие явления развивают в ребенке то искреннюю жалость и участие, то радость, бескорыстное сочувствие, то чувство несправедливости, обиды, незаслуженного страдания. И вот в эту-то пору восприятия внешних впечатлений, преимущественно пассивным образом, западают в души детей дурные впечатления: злоба, мстительность, гнев. Дети бессознательно научаются сквернословию и кощунству, а иногда их этому учат и взрослые, к своему стыду и гибели.

Главные задачи народной школы

Дети в возрасте 7-10 лет поступают в народные школы. Народные школы располагают разными средствами воспитания и обучения. В них принимают детей, получивших семейное воспитание, которое несколько ограничено тесным кругом понятий и умений. Но зато это воспитание основательно и согласуется с бытом, образом жизни того круга, которому ребенок

принадлежит. Школа, желая вложить в детей доброе, светлое, разумное, выработанное человечеством, должна не пренебрегать домашним воспитанием, а уподобиться садовнику, который прививает к сильному дичку ветку облагороженного дерева, и эта ветка срастается с дичком, в органическом единении растет и развивается и дает нежные и сладкие плоды. Вот эта задача органического, живого развития и стоит перед школой.

По мысли Н.И. Ильминского, существующие у нас виды народной школы: министерская, земская и церковноприходская - должны иметь и в сущности имеют одни и те же задачи; религиозно-нравственную и воспитательную. Во всех них изучают приблизительно одни и те же предметы, и главный предмет составляет Закон Божий, наиболее действительное средство для исполнения религиозно-нравственной задачи народной школы. Так как и семейное воспитание - религиозно-нравственное, то школа, сливаясь с ним, продолжает его, расширяет и осмысливает.

Школа в восприятии ребенка составляет новый мир по обстановке, отношениям, речам и приемам, и сельским детям поэтому приходится долго приноравливаться к ее порядкам. Правильнее, если школа будет направляться в духе тех же семейных привычек, с какими дети поступают в нее. Народный учитель должен стоять к ученикам в отношениях семейных - не господином учителем, а по имени и отчеству, дядюшкой, дедушкой, иметь авторитет отца, дяди, деда, старшего брата. Уважение и послушание должно быть предметом школьного воспитания, как это изображено в знаменитом *Orbis pictus* Я. А. Коменского, греческом октоихе издания 1738 и 1845 г., наконец, в славяно-греко-латинской азбуке начала XVIII в. По идеалам, изложенным в вышеназванных книгах, учитель должен быть сановитым, спокойным, внушать уважение. Наша прежняя учительница из келейниц, степенного и набожного вида, одетая в черное, должна была располагать ребенка к набожным и благоговейным впечатлениям. Конечно, чувства эти не могут быть внушены юными светскими учителями с развязными манерами и игривым тоном речи.

Прежде к книгам - Часовнику и Псалтири - относились с уважением, пред чтением крестились, после чтения целовали книгу по примеру духовенства; ныне к учебной книге светского содержания нет уважения, с нею обращаются небрежно, и за нею такое же обращение ожидает и священную книгу. Этого нет и у татар: у них обращение с Кораном обусловлено точными правилами; у нас это предоставлено внутреннему одушевлению человека. Педагогика внушает детям обращаться с книгами бережно и опрятно ради приучения к порядку и чистоте; но нужно приучать детей обращаться с книгами, особенно священными, благоговейно, что важно в деле развития религиозного чувства.

Это религиозное чувство прежде воспитывалось главным образом в храме, где дитя усваивало божественные впечатления и набожные расположения. Школа должна обратиться к Церкви и под ее сенью вести дальнейшее развитие религиозных впечатлений и вероучительных понятий. В храме дети видят много икон. Сельскому юношеству нужно оживить эти изображения путем рассказа содержания каждой иконы, благоговейного стояния перед нею. Делать это надо не торопясь, постепенно и вместе с объяснением помочь детям понять и почувствовать, что с написанными ликами соединена благодатная сила изображенных лиц, невидимо присутствующих в храме. Тогда дети, чувствуя себя в присутствии Бога и всей Небесной Церкви, естественно проникнутся благоговением и будут слушать богослужение "добрым сердцем и благим".

Наше богослужение в избытке содержит в себе религиозные элементы: молитвенные, догматические, нравственные, церковно-исторические, озаренные общим молитвенным характером. В церкви совершается молитва, по преимуществу происходит действительная религиозная жизнь. Здесь воспитывается страх Божий и любовь к Богу; здесь слышит и изучает ребенок на слух молитвы и символ веры. Православный христианин учится молиться именно в церкви, а не в школе. Отсюда необходимо, чтобы церковное богослужение совершалось благочинно и производило на юное поколение назидательное и священное впечатление; чтобы возношения, чтение и пение были внятны, раздельны и вразумительны. Если дети не научатся молитве и страху Божию в церкви, то в школе они тем более этому не научатся. Школа призвана лишь разъяснять или напоминать молитвенные тексты, рассказывать о священных предметах, возбуждая и развивая молитвенные чувства, приобретенные в храме.

Таковы взгляды Николая Ивановича на религиозно-нравственное воспитание, которое должны давать сельскому населению наши народные школы. Эти взгляды он применял всецело у себя в семинарии и крещенотатарской школе, а затем и во всех сельских инородческих школах. Последние, бедные материально, имеющие, пожалуй, много недостатков со стороны требований современной педагогики и методики, были сильны религиозным духом. В них учитель возбуждал к себе уважение и любовь; дети были почтительны, послушны и трудолюбивы; дело делалось не по принуждению, не за приманки и похвалы, а для Бога, для спасения души. В этих школах учение было вместе с тем и молитвенным возношением, в котором в религиозном восторге одинаково участвовали и учитель и ученики, и малые и старые, и мужчины и женщины. Они шли в школу не для развлечения, а для поучения, для назидательной беседы, для спасения души. Инородческая школа Николая Ивановича была школой религиозной не по названию, не по принадлежности к тому и другому ведомству, а по существу. Правда, требования к народной школе, чтобы она не только учила, но и воспитывала, чтобы это воспитание было нравственное, не новы. Они раздавались еще в XVIII веке, в царствование Императрицы Екатерины II. Под надлежащим воспитанием разумелось развитие физических, умственных и нравственных способностей, но так, чтобы нравственный элемент занимал первое место. Эту цель должны были преследовать учрежденные Императрицей "народные училища". Но идея о нравственном воспитании была не русского происхождения, а западного, навеянная Локком, Монтенем. Такое воспитание основывалось на научных данных о нравственности, а не на православии, не на религии. Школы XVIII века не думали о развитии религиозных и нравственных чувств русских детей. Пользуясь зародышами их в детской душе, они думали прививать нравственность не через сердце, а через разум, путем научения. Школа XVIII века не имела тесной связи с Православной Церковью, не думала о всестороннем развитии в детях любви к Богу и ближнему; она стремилась к развитию чести и стыда путем похвал и порицаний.

Совсем иное - народная школа Ильминского, изображенная в его "Беседах". Она религиозна, ибо предмет ее - развитие в детях любви к Богу и ближнему; она исторична, ибо ее постановка связана с историческим развитием религиозных убеждений; она народна, ибо народ требует религиозного учения для спасения души, а эта школа и учит спасению души путем всепрощающей христианской любви; она нравственна, ибо преследует исполнение детьми величайших нравственных законов о любви к Богу и любви к ближнему. Конечно, благочестивые педагогические размышления Николая Ивановича есть идеал; но наша школа должна стремиться к этому идеалу, приближаться к нему, если только хочет сохранить за собой право на благодарность народную и признание своих заслуг перед Церковью, государством и народностью. От школы Николая Ивановича так и веет благочестивой, святой, смиренномудрой Русью, свято хранящей церковные, общественные и семейные идеалы, веет тихим счастьем - уделом боящихся Господа.

Николай Иванович не был любителем немецкой педагогики с ее искусственными приемами и протестантским направлением. Он старался всеми силами уберечь русскую народную школу от заноса протестантских идей. Знакомый с изданиями Библейского общества, Ильминский имел полное основание видеть в его деятельности стремление проникнуть в православно-христианскую жизнь русского народа с целью поколебать ее православно-русские устои. В 1883 году он сообщает своему другу о чрезвычайно развивающейся деятельности Общества поощрения духовно-нравственного чтения с красным штемпелем А и Ω. Николай Иванович слышал, что брошюры этого

общества раздавались на выставке 1882 г., развозились по железным дорогам, на пароходах, книгоноши разносили их по городам и селам; наконец, они стали в 1883 году по почте рассылаться по сельским министерским училищам при печатном циркуляре за печатною подписью председателя общества барона Корфа. Все брошюры этого общества, по мнению Н.И. Ильминского, пропитаны явно протестантским направлением с оттенком даже некоторого мистицизма. Когда повсюду открываемые школы широко распространили в народе грамотность, а книг для чтения по вкусу народному было недостаточно, эти набожные брошюры, массами распространяемые по всей России, нарасхват читались сельскими грамотеями. Врагам православия пришла блестящая мысль подрубить православие в самом корне его, в России. Ильминский считал, что все брошюры упомянутого общества сознательно и умышленно направлены к разрушению Православной Церкви в России.

Сергей Александрович Рачинский

Детские годы. Учеба и работа в Московском университете

Сергей Александрович Рачинский был родом из богатой помещичьей семьи Смоленской губернии. Родился он в 1833 году в родовом поместье, селе Татеве Бельского уезда. По матери был родным племянником поэта Баратынского. Детство его прошло в старой дворянской усадьбе. Когда Рачинскому исполнилось одиннадцать лет, семья переехала в Дерпт, а четыре года спустя - в Москву, где Сергей Александрович поступил в университет.

От матери он унаследовал набожность, и церковные впечатления оставили след в его чуткой душе. В первую свою прогулку по Москве в Троицын день он зашел в церковь Успения на Покровке. Высокий, прекрасный, ярко освещенный солнцем и украшенный березками и цветами храм остался в его памяти как первое светлое и счастливое воспоминание о Москве.

В течение года Рачинский готовился к экзамену и в шестнадцать лет поступил на медицинский факультет. На следующий год, испытывая влечение к естественным наукам, перешел вольнослушателем на естественный факультет. После сдачи магистерского экзамена он поступил в архив министерства иностранных дел в качестве личного секретаря к А.Н. Муравьеву, автору "Писем о богослужении". Можно предположить, что близость к человеку, живущему церковной жизнью, оставила след в жизни Сергея Александровича.

В 1856 году, избрав своим предметом ботанику, он уезжает за границу готовиться к кафедре. Вернувшись, защитил магистерскую диссертацию и был приглашен занять кафедру ботаники в Московском университете.

По своему уму и свойствам характера Рачинский занял видное место в московском образованном обществе. Особенно он сблизился со славянофилами, с которыми имел значительную общность интересов.

В 1866 году защитил докторскую диссертацию. В 1868 подал в отставку и до 1872 года вел светскую жизнь в Москве. Переехав в родовое имение в Татеве, он почувствовал неудовлетворенность своей жизнью. Это был непростой период его жизни. Однажды он зашел в сельскую школу и попал на урок арифметики, который показался ему необычайно скучным. Сергей Александрович попробовал сам дать урок, стараясь сделать его интересным и живым. Неожиданно его жизнь обрела смысл и начала доставлять ему большую радость. Он стал сельским учителем. В 1875 году С. А. Рачинским было построено прекрасное школьное здание, где с этого времени поселился и он сам.

Школа С.А. Рачинского в Татеве

Внешнее описание школы С. А. Рачинского и уклад жизни в ней описал Е. Поселянин в своей книге "Идеалы христианской жизни". Воспользуемся этим описанием (4. 68-86).

Школа, устроенная Рачинским, представляла собой большое деревянное одноэтажное здание

с широкой террасой спереди. Небольшая двухэтажная пристройка заключала внизу две комнаты самого Рачинского, а верх был отдан ученикам, занимавшимся иконописанием и живописью. Перед зданием трудами учителя и учеников был разбит большой красивый цветник. Стены террасы и столбы, поддерживающие навес, были украшены вьющимися растениями. Цветы наполняли террасу. В здании размещались столовая, кухня, общежитие, классная комната.

Просторная, светлая, с большими окнами классная комната была украшена множеством картин и рисунков из Божественной и русской истории, рисунками его учеников (среди них был известный в будущем художник Богданов-Бельский). Тут же висел большой снимок с изображения Богоматери работы Васнецова, находящегося в Киевском Владимирском соборе ("Богоматерь, несущая миру спасение"). Эта репродукция была подарена школе самим художником.

На стенах висели таблицы с красивыми заставками и орнаментами, написанные крупным славянским уставом рукою самого Рачинского и заключающие тропари двенадцатых праздников, догматики и другие молитвы и церковные песнопения. В переднем углу перед иконами теплилась лампада, и все иконы были увешаны чистыми расшитыми полотенцами. Одна из стен, почти совершенно стеклянная, размещала в себе комнатные растения и цветы. Прямо из класса была дверь в комнату Сергея Александровича. С балкона открывался красивый вид на окрестности Татева. Через дорогу были устроены сад и огород, в которых ученики сами сажали и выращивали себе разные овощи и ягоды.

Школа блистала чрезвычайной опрятностью и порядком, и все это поддерживалось учениками под наблюдением Рачинского. Дети сами мыли полы, выметали сор и пыль, рубили дрова, топили печи, таскали воду, ходили за провизией; только для приготовления обеда была старушка, являвшаяся единственной прислугой в школе и в школьном общежитии, в котором иногда набиралось до пятидесяти человек.

Родовитый барин Рачинский не только поддерживал в школе порядок наравне с учениками, но и принял на себя самую черную обязанность: он очищал с площади перед школьным зданием навоз, которого особенно много бывало после праздников и базарных дней, когда в церковь и село приезжало множество крестьянских подвод. Весь этот сор и навоз шел обыкновенно в школьные цветники и огороды.

С. А. Рачинский настолько отдал себя детям, что один из посетителей школы даже заметил: "Он был не только учителем своих учеников, мне кажется, мало будет назвать его отцом. Школа была его дом, школьники - его семья, для которой он работал, не покладая рук".

Татевские школьники никогда не оставались без надзора, с ними были или сам Сергей Александрович, или его помощник. Дверь в комнату директора никогда не запиралась, ни днем, ни ночью. Он был для учеников и учителем, и слугой, и воспитателем, и надзирателем. При такой отеческой нежности к ученикам он в то же время был с ними тверд, не потворствовал их слабостям и проступкам. Сердечное отношение к школьникам делало в большинстве случаев невозможными сами проступки. В случаях проявления дурного характера Рачинский стремился затронуть в детях чувство справедливости. Мелкие же проступки он старался не замечать.

С раннего утра до поздней ночи проводил Рачинский в своем ежедневном подвиге. В шесть часов дети, жившие в общежитии, вставали и шли на молитву. Здесь их уже ожидал Сергей Александрович. Он произносил начальный и заключительный молитвенный возглас, как это положено мирянам. Дежурный ученик читал положенные молитвы, они заканчивались общим пением. Затем следовал завтрак - хлеб с молоком, а в постные дни - с квасом. От завтрака до девяти часов производились хозяйственные работы: кто носил дрова в комнаты, кто воду, кто поливал цветы, кто убирал школу, кто отправлялся на помещичий двор за съестными припасами. Сергей Александрович в это время ходил здороваться со своей престарелой мамой.

С девяти начинались занятия до полудня, и сам Рачинский преподавал в старшей группе. В полдень был обед. Столовая служила для ребят и спальней - по стенам были устроены полати с отделениями для каждого мальчишка. В этой комнате стояли два длинных стола с лавками по бокам. Во главе одного стола садился Сергей Александрович, а за другим - его помощник. Обед состоял из двух блюд - большей частью из щей или супа с мясом и каши. Посты строго соблюдались. По праздникам давали еще пироги и чай. Перед обедом и после него пели молитвы. Овощи к столу шли

из школьного огорода.

Затем до двух часов было свободное время, зимой отгребали снег около школы, летом работали в огороде. Если Сергей Александрович по своей слабости не мог принять участие в работах, то он в это время переписывал ноты для школьного хора и рисовал для Татеева или соседней школы молитвы, тропари и кондаки двенадцатых праздников с разноцветными заставками и орнаментами.

С двух часов до четырех шли уроки, в четыре ребята полдничали, затем отдыхали, играли на дворе или прогуливались, а с шести до девяти продолжались занятия. Решали арифметические задачи на устный счет, читали и заучивали лучшие и доступные крестьянскому пониманию произведения русской словесности. Бывали в это время и спевки.

Арифметические задачи, решаемые в уме, ученики особенно любили. Было заведено так, что сам Рачинский сидел или стоял в сторонке, а тот, кто решит написанную на большой черной доске задачу, подбегает к нему и шепчет на ухо ответ. Если решение верно, мальчик становится по правую руку учителя, если неверно - по левую. Желая поощрить наиболее смелых детей, Рачинский оделял пряниками тех, кто быстрее всех шептал ему на ухо правильный ответ. Эти задачи были напечатаны в особой книжке "1001 задача для устного счета".

В девять часов вечера при обязательном присутствии Сергея Александровича читались вечерние молитвы. В субботу и предпраздничные дни уроки оканчивались в двенадцать часов дня. После обеда производилась общая уборка здания школы, а потом ученики шли в баню и, вернувшись, все вместе пили чай. После чая сам Рачинский читал и объяснял очередное воскресное или праздничное Евангелие.

Церковные службы в Татеевской церкви совершались торжественно и благолепно, пение было поставлено превосходно. Сергей Александрович выбирал лучшие образцы церковной музыки, которые и исполнялись с воодушевлением и искусством. После богослужения дети пили чай с пирогами, резвились, отдыхали, уходили к родным, а вечером обыкновенно занимались с Сергеем Александровичем решением устных задач.

Рачинский понял, что дети никогда не полюбят школу настоящим образом, если с ней будут связаны лишь воспоминания об упорном напряженном труде. Он знал, что в детских душах ярче запечатлеваются не будничные, обычные воспоминания, а воспоминания редкие, праздничные, необычные. Поэтому все радости праздничных дней, всю их особенность он тесно связал со школой и этим еще больше привязал к ней сердца крестьянских детей.

"Сельская школа" С. А. Рачинского

Свои наблюдения над крестьянскими мальчиками и русской душой вообще, свой богатый педагогический опыт С. А. Рачинский изложил в статьях, собранных впоследствии в одну книгу "Сельская школа", которая явилась итогом его жизни и творчества. С 1891 по 1899 годы книга выдержала четыре издания. За эту работу Сергей Александрович в 1891 году был избран в члены-корреспонденты по отделению русского языка и словесности Петербургской академии наук. В 1991 году "Сельская школа" переиздавалась в России с сокращениями.

С. А. Рачинский, говоря об особенностях сельской школы, одновременно размышлял об особенностях общественной жизни, основной чертой которой являлся разрыв между образованной частью общества и народом. Этот разрыв сказался и в области педагогической в несовпадении теоретических представлений о школе с ее реальным положением. "Читая наши педагогические руководства, - писал Рачинский, - прислушиваясь к толкам печати, беседуя о школах с представителями нашей интеллигенции, постоянно чувствуешь, что речь идет не о той сельской школе, в которой приходится нам трудиться, но о сельской школе вообще, о какой-то схеме, заимствованной из наблюдений над школами иностранными, преимущественно немецкими. Но та школа, которая возникает на наших глазах, среди народа, глубоко отличающегося от всех прочих своим прошлым, своим религиозным и племенным характером, своим общественным составом, среди обстоятельств, беспримерных в истории, с этой схемой имеет очень мало общего" (3. 9).

Рачинский видит силу и слабость сельской школы в том, что она "возникает при весьма слабом участии духовенства, при глубоком равнодушии образованных классов и

правительственных органов из потребности безграмотного населения дать своим детям известное образование". Из такого порядка следует, что преподавание в сельских школах не может иметь никакого направления, кроме данного теми же безграмотными родителями, что за ними не может быть иного контроля, кроме контроля тех же родителей. Но при всеобщем равнодушии к просвещению народа, при том, что религиозный элемент был введен в обучение только как уступка "невежественным требованиям простонародья", уровень сельских школ постепенно поднимался и они приобретали все более религиозный, церковный характер благодаря тому, что на них воздействовало официально бесправное, безграмотное, но одно искренне заинтересованное в делах школы население. Это воздействие осуществлялось "медленным, почти бессознательным, но упорным давлением снизу - пассивным сопротивлением всему, не подходящему к народному понятию о школе, выживанием негодных учителей, поощрением удовлетворяющих народным нуждам, неотразимым влиянием учащихся на учащихся" (3. 12). Этот религиозный, церковный характер сельской школы обуславливает и другую особенность - резкое отличие ее учебных программ от программ всех иноземных школ.

В народном представлении грамотность всегда рассматривалась как ключ к Божественному Писанию, и Рачинский особенное внимание обращает на изучение церковно-славянского языка. Когда новый ученик приходит в школу, "он приносит с собой приобретенное в семье чувство ответственности за свои поступки, за свое время, сознание необходимости труда, напряжения своих сил. От учителя зависит не дать заглохнуть этим драгоценным задаткам, но укрепить и направить их. Приносит он с собой и темное, но высокое и благоговейное понятие об учении как о ключе к тайнам молитвы, жизни вечной, Божественной мудрости. Он, крестясь, целует первую книгу, которую дают ему в руки" (3. 18).

Обращалось внимание и на церковное пение. Видя своих детей поющими в церкви, родители осознавали, что их чада не теряют на уроках времени даром.

Рачинский выделял еще одну особенность русской школы. Старшие ученики принимали новичков с радушием и лаской. По доброй домашней привычке с ними носились, нянчились. Мерзкий обычай немецкой школы, перешедший и в наши средние учебные заведения, - обычай дразнить и мучить новичков совершенно был чужд школе русской, каковой являлась лишь сельская школа. Заботливость старших о новичках составляла такую же характерную особенность нашей школы, как противоположная в школе немецкой. Эта заботливость проявлялась во всем: в играх, в работах, в постоянной помощи старших младшим в школьных занятиях. Она сопровождалась изумительным в детях терпением и умением обращаться с младшими, умением, которое было бы непостижимо, если бы мы не знали, что оно приобреталось вне школы ранней, продолжительной практикой. И практика эта связана с тем, что едва ребенок стал твердо держаться на ногах, ему поручали нянчить младшего брата или сестру, возлагали ответственность за жизнь беспомощного дорогого существа. И эта забота, как полагал Рачинский, отражается в детях своей нравственной стороной, оставляет в их душе глубокое чувство жалости к беспомощным и малым, потому что она - не произвольное насилие, а горькая необходимость.

Скромное и ровное поведение учеников в сельской школе, их бодрое и веселое настроение Рачинский объясняет особенностями русского характера. "В нормальной крестьянской жизни нет места тем преждевременным возбуждениям воображения, тем нездоровым искушениям мысли, - пишет он, - которыми исполнен быт наших городских классов. Русский народ, вошедший в пословицу своим сквернословием, в сущности самый стыдливый народ в мире. Грязь в глазах русского человека есть грязь. Когда в нем проснется зверь, живущий в каждом человеке, он кидается ей. Но пока он трезв, пока он остается сам собой, он чист в мыслях и словах. Гаденькая, любезничающая грязноватость, проникшая из Франции в нравы нашего полубразованного общества, в нашу литературу низшего разряда, глубоко ему чужда. Каждый крестьянский мальчик - такой еще не испорченный русский человек" (3. 21).

Рассматривая отношение детей к религиозным и нравственным предметам, Сергей Александрович отмечал, что оно обязательно такое же, как у их родителей, только более бессознательное и смутное. Соприкоснувшись с народной душой, он был изумлен ее красотой, идеализмом и высотой устремлений. "Та высота, та безусловность нравственного идеала, которая

делает русский народ народом христианским по преимуществу, - писал С. А. Рачинский, - которая в натурах спокойных и сильных выражается безграничной простотой и скромностью в совершении всякого подвига, доступного силам человеческим; которая в натурах страстных и узких ведет к ненасытному исканию, часто к чудовищным заблуждениям; которая в натурах широких и слабых влечет за собой преувеличенное сознание своего бессилия и в связи с ним отступление перед самыми исполнимыми нравственными задачами и необъяснимые глубокие падения; которая во всяком русском человеке обуславливает возможность внезапных победоносных поворотов от грязи и зла к добру и правде, - вся эта нравственная суть русского человека уже заложена в русском ребенке. Велика и страшна задача русской школы ввиду этих могучих и опасных задатков, ввиду этих сил, этих слабостей, которые она призвана поддержать и направить. Школе, отрешенной от Церкви, эта задача не по силам. Лишь в качестве органа этой Церкви, в самом широком смысле этого слова, может она приступить к ее разрешению. Ей нужно содействие всех наличных сил этой Церкви, и духовных, и светских" (3. 22-23).

Не один раз учитель задавал своим ученикам вопрос: "Как бы желали провести свою жизнь?" Ученики охотно писали ответы. Ответы самые разнообразные, в зависимости от возраста, степени развития и сиюминутного настроения. Но в этих сочинениях замечательно частое повторение одного мотива, который, по мнению С. А. Рачинского, в любой школе, кроме русской, может явиться лишь как редкое исключение. "Большинство мальчиков, внимательно относящихся к заданной теме, нарисовав себе жизнь, соответствующую их вкусам и наклонностям (по большей части хозяйственным; из земных благ самым желательным оказывается собственный кусок земли), заключают ее отречением от всего мирского, раздачей имущества бедным - поступлением в монастырь!

Да, монастырь, жизнь в Боге и для Бога, отвержение себя - вот что совершенно искренно представляется конечной целью существования, недостижимым блаженством этим веселым, практическим детям. Эта мысль не могла им быть навязана учителем, нимало не сочувствующим нашим современным монастырям. Монастыря они и не видали. Они разумеют тот таинственный, идеальный, неземной монастырь, который рисуется перед ними в рассказах странников, в житиях святых, в собственных смутных алканиях их души" (3. 23-24). Религиозный характер присущ русской школе, он постоянно вносится в нее самими учениками, ибо она - школа христианская. Христианская потому, что дети ищут в ней Христа, и основная задача народно-школьной педагогики - сделать из детей добрых христиан.

Вопрос о школе, в понимании Рачинского, есть вопрос об основах и устоях духовной жизни и культуры, вопрос выбора и единства. "Дело народной школы, - пишет он, - шире и глубже, чем всякая общественная деятельность. Для того, чтобы осилить его, нам нужно совершить внутренний подвиг. Нужно нам выйти из того лабиринта противоречий, в который завела нас вся наша внутренняя история нового времени - совместное расширение нашего умственного горизонта и сужение кругозора духовного, совместное развитие у нас европейской культуры и крепостного права. Внешний узел разрублен. Пора разрубить внутренний.

Достаточно мы жаловались на то взаимное непонимание, на то полное отчуждение, ту бездну, которая отделяет у нас массу народа от образованных его слоев и тормозит все отправления нашей будничной жизни, поражая бессилием все наши благие начинания, направленные к ее устройству. Достаточно мы оплакивали тот роковой разрыв, который составляет суть нашей внутренней истории нового времени и, однако, не мешал в великие минуты этой истории нашему полному единению. Пора нам вспомнить, что у нас под ногами есть общая почва, и твердо и сознательно встать на нее. Пора сознать, что настало время взаимодействия, благотворного для обеих сторон, не того мгновенного, случайного взаимодействия и единения, которое вызывается событиями чрезвычайными, а взаимодействия постоянного, ежедневного. Почва этого взаимодействия, этого единения - Церковь; орудие его - школа и, по преимуществу, школа сельская... Над всеми неравенствами, созданными историей, царит великое равенство перед Богом. Сознать это равенство, терпеливо, упорно бороться против всего, что затемняет его, против невежества масс, в котором мы сами виновны, против собственного высокомерия, отнимающего у нас и то, что сумели сохранить эти темные массы, - это долг всякого мыслящего христианина, долг, грозно

напоминаемый нам обстоятельствами настоящего времени" (3. 78-79).

По замечанию протоиерея Георгия Флоровского, Рачинский звал возвращаться в Церковь, чтобы там как меньшего, но лучшего брата встретить народ, который отсюда еще не ушел и хочет здесь возрасти и жить. Делая скромное, повседневное, практическое школьное дело, Рачинский понимал его сокровенный смысл. С практической сдержанностью он остерегался торопливых обобщений, преждевременного максимализма. Он зорко глядел и четко обозначал главную цель - воцерковление русской души через воцерковление школы.

Рачинский всегда подчеркивал, и для него это было самоочевидным, что каждая школа есть живое и творческое дело, соборное сотрудничество и взаимодействие учащихся и учащихся. И потому вопросы формы обучения и учебных программ с его точки зрения имели второстепенное значение. Их нельзя решить наперед. Жизнь школы прежде всего зависит от ее участников, от личностей ее руководителей и наставников. И в этом вся трудность школьного вопроса. В общем виде и наперед можно и достаточно определить только основные задания и приемы. Все остальное отпущается на волю творческого почина. (5. 31)

Учительский состав народной школы

Вопрос об учительском составе народной школы для Рачинского один из основных, и он неоднократно со вниманием останавливается на нем. По его определению, "учительство в русской школе не есть ремесло, но призвание, низшая ступень того призвания, которое необходимо, чтобы сделаться хорошим священником" (3. 76). Но одним учителем, по мнению Рачинского, не исчерпываются учебные силы школы. Рядом с ним во всякой школе, заслуживающей название нормальной, действует законоучитель - священник, и школьное дело должно быть осуществлением учительского призвания Церкви. Из среды духовенства выделяется постепенно возрастающее меньшинство священников, преданных делу народного образования, видящих в нем необходимое дополнение своей пастырской деятельности. "Благо той школе, - восклицает Рачинский, - которая обладает таким законоучителем! Она не умрет, какие бы ее ни постигли внешние и внутренние невзгоды. Она пустит и глубокие корни, и широкие ветви" (3. 33). Священник в школе - не только учитель, но пастырь и духовник. Рачинский напоминает, что в таинстве священства "в числе других даров Духа Святого сообщается и благодать наставления в вере" (3. 65). Вокруг священника должен собираться остальной учительский состав. "Хороший священник - душа школы; школа - якорь спасения для священника" (3. 34).

Школа должна принять характер приходской школы, ибо "за приходом, после деревни, остается значение единственного действительно живого союза в нашем сельском быту", и притом союза духовного. Церковность школы Рачинский понимает более широко, это характеристика ее внутреннего строя, ее духа. Церковная школа - это в первую очередь школа благочестия и добрых нравов. Поручаться школа должна священнику, но вместе с тем, став приходской, она приобретает характер церковный в широком смысле этого слова и становится делом всего сельского населения, без различия состояния и сословия. Школа оживает только тогда, когда вокруг нее создается атмосфера, в которой можно насаждать благочестие, добрые нравы и христианскую жизнь. И этим определяется центральное место в процессе обучения Закону Божию. Рачинский подчеркивает, что классное изучение Закона Божия, должно сопровождаться практическим участием школьников в богослужении в качестве чтецов и певцов. С этим связано преподавание в школе церковно-славянского языка и церковного пения. Рачинский подчеркивает воспитательный смысл церковно-славянского языка. Этот язык открывает доступ к сокровищам духовным - к Священному Писанию, к богослужебным книгам. Обучение грамоте имеет новый и живой смысл, если его начинать со славянской грамоты. "Ребенок, приобретший в несколько дней способность писать: "Господи, помилуй" и "Боже, милостив буди мне грешному", заинтересовывается делом несравненно живее, чем если вы заставите его писать: оса, усы, Маша, каша" (3. 52). Наряду с чтением Нового Завета необходимо чтение Псалтири, священной книги, любимой народом.

Содержание образования в сельской школе

Содержание образования в начальной сельской школе Рачинский ограничивает русской

грамотой и арифметикой целых чисел. Понимая невозможность усвоения слишком большого объема знаний, он делает упор на образование и приобретение практических навыков и умений. На уроках русского языка школьники при четырехлетнем курсе должны достигнуть следующего: 1) уметь говорить без ошибочных местных оборотов и речений; 2) уметь читать с полным пониманием доступную им по содержанию прозу и стихотворения пушкинского периода; 3) уметь написать при должном внимании без ошибок против русского языка и правописания то, что бывает нужно писать в крестьянском быту: родственное письмо, прошение, условие. Перечень предлагаемой для чтения литературы позволяет судить о том, что этот объем не так уж и мал. К творениям Пушкина и Гоголя он присоединяет из русских "Семейную хронику", "Князя Серебряного", исторические романы Лажечникова, Загоскина. Из всемирной литературы - Гомера, исторические драмы Шекспира, "Потерянный рай" Мильтона. Он исключает практически весь послепушкинский период. Первая причина этого - обремененный иностранными словами язык и сложный стилистический строй. Вторая причина - "весь гоголевский период русской литературы остается и останется недоступным русскому народу. Он не более как яркое отражение переходного состояния русского, отчасти европейского общества, отражение таких внутренних процессов его сознания, которые совершались лишь в верхнем его слое, которые не имеют ни общечеловеческого, ни мирового значения" (3. 47). С особым благоговением и вдохновением Рачинский говорит о произведениях Пушкина, начиная с его сказок и кончая "Борисом Годуновым". "Его творчество, - пишет он, - это всемогущий талисман, сразу раздвигающий вокруг всякого грамотного тесные пределы времени и пространства, в которых до тех пор вращалась его мысль" (3. 49).

Дальнейшее расширение программы без соответствующего улучшения и усиления учащего персонала и без достаточного удлинения учебного времени, по мнению Рачинского, представляет опасность. Удлинение учебного времени зависит от учителя и законоучителя. Если обучение в школе поставлено исправно, родители охотно оставляют в ней детей не только на четыре года, но и на пять, шесть лет. "Как только родители уверуют в школу, убедятся, что она сообщает прочную практически приложимую грамотность, церковную и гражданскую, навык к быстрому и точному счету, что она учит детей молитве и страху Божию, школа смело может расширить свой учебный курс и по времени, и по содержанию" (3. 67).

Следует, по мнению Рачинского, выяснить в каком порядке и в какой постепенности могут быть введены новые предметы. На первое место он ставит церковное пение. Затем желательно введение арифметики дробных чисел и элементарной геометрии. Геометрия - первый новый предмет, подготавливающий к введению географии, без которой невозможно преподавание истории. На геометрию стоит обратить особое внимание - она имеет множество применений (техническое рисование, геодезия, строительные и художественные ремесла), приводит в действие те умственные способности ребенка, которые не затрагивают другие предметы. Расширение программы школы ведется с учетом связи и взаимовлияния учебных предметов. Рачинский учитывал, говоря языком современной педагогики, "межпредметные связи". Говорит он и о развивающем обучении.

Преподавание отечественной истории в школе затруднено по двум причинам. Первая - сведения по этому предмету должны быть точны и обильны, а следовательно, преподавать его должен исключительно образованный учитель, которого не каждая школа в состоянии иметь. Вторая - взгляды наших историков на значение самых основных моментов русской истории расходятся почти диаметрально, и такое разногласие отражается в нашей популярной и детской литературе. В этом хаосе трудно разобраться не только ученикам сельской школы, но и учителю.

Расширение общеобразовательного курса возможно, если вводится то, что по силам учебному персоналу и что может уложиться в местные сроки. Рачинский предлагает расширение курса другого рода. Он говорит о "распространении у нас, путем сельской школы, сведений и умений технических, об основании школ ремесленных, земледельческих, доступных нашим крестьянским детям" (3. 70).

Подводя итоги своих рассуждений о сельской школе, С. А. Рачинский рисует портрет заурядного ученика школы и чем он отличается от своих безграмотных односельчан. Во-первых - более правильной речью, с этим связано точное понимание речи образованных классов,

письменной и литературной речи; во-вторых - умением писать письма и деловые бумаги; в-третьих - способностью читать для своей забавы, для своего поучения и назидания. Самое важное, по мнению Рачинского, - это то искреннее благочестие, тот интерес к вопросам веры и духа, который вынесли из дома и внесли в сельскую школу ее ученики. В школе эти качества становятся сознательнее и глубже, они оказываются могучими будильниками ума и впоследствии поддерживают те навыки и знания, которые приобретены детьми во время обучения. Духовная жажда становится для них главным побуждением не только к чтению, но и к писанию, находящему в их быту так мало постоянных практических приложений. В свободные минуты они с величайшей охотой переписывают молитвы, духовные стихотворения, отрывки церковно-назидательного содержания. Понимание церковнославянского языка, знакомство с богослужением, способность участвовать в нем пением или чтением привязывают их к Церкви. (3. 72)

Не отрицая возможности для способных мальчиков продолжить свое образование в средних и высших учебных заведениях, Рачинский спешит прибавить, "что в большинстве случаев крестьянский мальчик может только проиграть от помещения в наши средние учебные заведения. Окончательный, бесповоротный разрыв с крестьянской средой, неизбежный при таком шаге, редко вознаграждается приобретением истинного образования. ...Наши средние учебные заведения, отчасти и высшие, все более становятся рассадниками не просвещения, а чиновничества. ...Знания, приобретаемые в них, в глазах учащихся и их родителей - ничто. Все дело в дипломе, в служебных правах" (3. 74). В рассуждениях Рачинского о дальнейшем образовании сельских школьников прослеживается не высказанная им мысль о том, что сельская школа есть школа окончательная. И это мнение основано на стремлении сохранить внутренний духовный мир своих учеников в неповрежденности. Вся русская школа в его время, да и в наше тоже, имеет другой стиль, насыщена другим духом, не народным и не церковным. При этом продолжение образования всегда означает отрыв от быта, от семьи, переход в мир "господ". В этих условиях он предлагает разные варианты продолжения образования, среди которых называет подготовку фельдшеров при земских больницах, учебу у опытных землемеров, у иконописцев при монастырях. (3. 75-76)

С.А. Рачинский не формулирует ясно своих представлений о системе образования в России, но, считая сельскую школу единственной школой для сельских детей, он ее рассматривает и как первую ступень школ единого типа и духа, включающих средние и высшие учебные заведения под покровительством Православной Церкви.

Последние годы жизни С.А. Рачинского

Семнадцать лет продолжалась напряженная работа, для которой Рачинский не жалел своего здоровья и жертвовал всеми своими материальными ценностями, отказывая себе решительно во всем. В 1892 году умерла его мать, и он по слабости своего здоровья переселился в барский дом, приходя в школу только на уроки.

Рачинский до конца своей жизни руководил весьма сложным школьным миром, разросшимся вокруг Татева. В 1896 году в школах, которые он содержал на свои средства и где под его руководством преподавали его ученики или выбранные им учителя, было около тысячи учащихся.

Заслуги С. А. Рачинского перед русским просвещением были признаны совершенно исключительным образом. Высочайшим рескриптом от 14 мая 1899 года он именуется "Почетным попечителем церковноприходских школ IV благочиннического округа, Бельского уезда Смоленской губернии". Ему была назначена пожизненная пенсия, которую он употребил на постройку новых школ.

2 мая 1902 года С. А. Рачинскому исполнилось шестьдесят девять лет. Утром он встал как обычно, а в девять часов утра, после кофе, прилег отдохнуть, как часто это делал в последнее время, заснул и более не просыпался. (6. 67)

Константин Петрович Победоносцев

Происхождение и основные события жизни К.П.

Победоносцева

К.П. Победоносцев родился 21 мая 1827 года в семье профессора российской словесности Московского университета, магистра философии и словесных наук. Дед его был священником в церкви святого великомученика Георгия, находившейся в Москве на Варварке. Мать принадлежала к старинному дворянскому роду Левашовых.

После окончания в 1846 году С.-Петербургского училища правоведения жизнь К. П. Победоносцева в течение длительного времени была связана с судебной деятельностью в департаментах Правительствующего Сената, которая выявила его способности как видного юриста и государственного деятеля. Ему было поручено участвовать в подготовке судебной реформы 60-х годов XIX столетия в России.

В первой половине 60-х годов последовало приглашение преподавать в Московском университете. К.П. Победоносцев читал лекции по русскому гражданскому праву и гражданскому судопроизводству. В 1861 году и на протяжении ряда последующих лет он преподавал законоведение членам царской семьи, среди его учеников были будущие императоры Александр III и Николай II.

Он издал много работ в области права, богословия, истории, христианского просвещения и воспитания. Его "Курс гражданского права", являясь первой самостоятельной и детальной работой такого рода в России, считался классическим исследованием действующего русского права. Им написана одна из первых монографий по истории крепостного права в России.

За свои научные труды и общественную деятельность К. П. Победоносцев был избран почетные члены Российской академии наук, С.-Петербургского, Московского, Казанского, Юрьевского университетов и университета св. Владимира в Киеве, С.-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской духовных академий и других многочисленных Организаций, в том числе и заграничных.

Свыше двадцати пяти лет, с 24 апреля 1880 года до 19 октября 1905 года, он занимал пост обер-прокурора Святейшего Синода Русской Православной Церкви. В Синоде он не имел той прямой административной власти, которой обладал любой министр в царском правительстве России в подчиненном ему ведомстве, так как Святейший Синод - коллегиальный орган, для принятия решений учитывалось мнение всех его членов. Влияние Победоносцева в системе государственного управления в эти годы было значительным, но не всегда определяющим, он не был всемогущим, как пытались утверждать его оппоненты, стремясь возложить только на него ответственность за все происходившее в России. В письме к П. А. Тверскому от 19 февраля 1900 года он пишет по этому поводу: "С давнего времени люди и европейские, да и русские, не знающие, чем и как движутся наши административные пружины, воображают, что все, что ни происходит в России от правительства, движется волею или прихотью какого-нибудь одного, кто в ту или другую минуту считается влиятельною силою, так сказать, "первым по фараоне" лицом. И вот, к несчастью, утвердилось всюду фантастическое представление о том, что я - такое лицо, и сделали меня козлом отпущения за все, чем те или другие недовольны в России и на что другие негодуют... Такую тяготу так называемого общественного мнения приходится переносить - нельзя опровергнуть ее, да никто и не поверит, так укоренилась уже иллюзия неведения, невежества и предрассудка" (7.7).

На второй день после подписания Императором Николаем II Манифеста 17 октября 1905 года завершилась политическая деятельность К.П. Победоносцева его отставкой с постов обер-прокурора Св. Синода и члена Кабинета Министров. Но вплоть до своей смерти он продолжал оставаться членом Государственного Совета и сенатором.

Если перечислять заслуги К.П. Победоносцева, то в первую очередь стоит назвать основание церковноприходских школ, строительство сельских храмов, материальную помощь духовенству, издание молитвословов и доступной благочестивой литературы для народа, заботу о благочинном пении в церквях, усиление церковной благотворительности. Он сумел понять и оценить С. А.

Рачинского и его "сельскую школу".

Умер К.П. Победоносцев в С.-Петербурге на восьмидесятом году жизни, 10 марта 1907 года, и был похоронен согласно его завещанию у восточной алтарной стены церкви во имя Введения во храм Пресвятой Богородицы, находившейся в Свято-Владимирской церковно-учительской женской школе.

Педагогические воззрения К.П. Победоносцева

Педагогические воззрения К.П. Победоносцева являются частью его общего мирозерцания, имеющего во всех своих аспектах внутреннее единство. Основой цельности его взглядов, определяющих как мышление, так и деятельность К.П. Победоносцева, является православие, защита и утверждение которого были всем делом его жизни.

Анализируя взгляды К.П. Победоносцева, можно заметить, что критерием его отношения как крещению гносеологических проблем, так и ко всем другим областям человеческой деятельности является не рационализм, а требование цельности знания. Для Победоносцева познавательный акт человека, как и сама жизнь, есть нечто сложное, он имеет цельный характер - в нем участвуют одновременно и ум, и чувство, и воля, то есть весь человек в его живой цельности (7.16). "Жизнь - не наука и не философия; она живет сама по себе, живым организмом, - отмечал Победоносцев. - Ни наука, ни философия не господствует над жизнью как нечто внешнее: они черпают свое содержание из жизни, собирая, разлагая и обобщая явления жизни; но странно было бы думать, что они могут обнять и исчерпать жизнь со всем ее бесконечным разнообразием, дать ей содержание, создать для нее новую конструкцию. В применении к жизни всякое положение науки и философии имеет значение вероятного предположения, гипотезы, которую необходимо всякий раз проверить здравым смыслом и искусным разумом, по тем явлениям и фактам, к которым требуется приложить ее: иное применение общего начала было бы насилием и ложью в жизни" (7. 327). Гносеологический идеал для Победоносцева заключается в синкретизме непосредственного сознания, непосредственного ощущения и непосредственного волевого устремления, "когда душа ощущает жизнь в себе и покоится в чувстве жизни, не стремясь знать, но отражая в себе бесконечное, как капля чистой воды на ветке отражает в себе солнечный луч. Если есть у кого такая пора, дай только Боже, чтобы она длилась дольше, чтобы сам человек по своей воле не стремился из судьбы своей в новые пределы. Дверь такого счастья не внутрь отворяется: нажимая ее изнутри, ее не удержишь на месте. Она отворяется изнутри, и кто хочет, чтобы она держалась, не должен трогать ее" (7. 332).

Идея цельного познания теоретически невыразима, и любая попытка систематически воспроизвести ее и выразить разрушает эту цельность. У Победоносцева мы фактически не встречаем изложения его взглядов, поскольку чем существеннее, фундаментальнее с его точки зрения та или иная идея, тем в менее развернутом и систематизированном виде она им представлена. "Один разве глупец может иметь обо всем ясные мысли и представления. Самые драгоценные понятия, какие вмещает в себя ум человеческий, - находятся в самой глубине поля и в полумраке; около этих-то смутных идей, которые мы не в силах привести в связь между собою - вращаются ясные мысли, расширяются, развиваются, возвышаются... Неизвестное - это самое драгоценное достояние человека..." (7. 17).

Победоносцев отрицает возможность постижения человеком абсолютной истины с помощью его собственных естественных способностей. Он убежден, что абсолютная истина доступна только вере, без которой невозможно познание, так как она составляет его главную и первую предпосылку. Таким образом, Победоносцев утверждает в качестве основы гносеологии веру, являющуюся для него источником и критерием истины. Он видит начало истинного знания, просвещающего человека в послушании Закону Господню. Признавая практическую значимость разума и природной способности человека, Победоносцев выше ставит дар премудрости, являющийся для него свойством не только ума, но по преимуществу свойством сердца - того сокровенного центра личности, посредством которого осуществляется мистическое соприкосновение человека с Богом и ближним.

К.П. Победоносцев принципиально не стремился изобретать какую-либо свою метафизическую систему, для него абсолютной истиной были истины православной веры. И в своей

личной жизни, и в мышлении, и в осуществляемой им политике он всегда был православным христианином, церковным человеком. "Кто русский человек душой и обычаем, - пишет он, - тот понимает, что значит храм Божий, что значит Церковь для русского человека. Мало самому быть благочестивым, чувствовать и уважать потребность религиозного чувства; мало для того, чтобы уразуметь смысл Церкви для русского народа и полюбить эту Церковь как свою, родную. Надо жить народной жизнью, надо молиться заодно с народом, в одном церковном собрании, чувствовать одно с народом биение сердца, проникнутого единым торжеством, единым словом и пением... Счастлив, кто привык с детства к этим словам, звукам и образам, кто в них нашел красоту и стремится к ней, и жить без нее не может, кому все в них понятно, все родное, все возвышает душу из пыли и грязи житейской, кто в них находит и собирает растерянную по углам жизнь свою, разбросанное по дорогам свое счастье. Счастлив, кого с детства добрые и благочестивые родители приучили к храму Божию и ставили в нем посреди народа молиться всенародной молитвой, праздновать всенародному празднику. Они собрали ему сокровище на целую жизнь, они ввели его подлинно в разум духа народного и в любовь сердца народного, сделав и для него церковь родным домом и местом полного, чистого и истинного соединения с народом" (7. 403, 405).

Далек К.П. Победоносцев от утопической мысли при помощи воспитания пересоздать человека для какой-то идеальной жизни. В его понимании воспитание должно помочь человеку жить. Поэтому не следует отрывать человека от среды, в которой он родился, а необходимо развивать его в этой среде, и в первую очередь для нее. "Мы знать не хотим, - пишет он, - что школа (как показывает опыт) становится одной обманчивой формой, если не выросла самими корнями своими в народ, не соответствует его потребностям, не сходится с экономикой его быта" (7. 308). С другой стороны, система образования должна подготовить энергичных и практичных людей, способных самостоятельно справляться со всеми затруднениями и осложнениями жизни, то есть людей дела. "Сколько наделало вреда смешение понятия о знании с понятием об умении! - замечает Победоносцев. - Увлечшись мечтательной задачей всеобщего просвещения, мы назвали просвещением известную сумму знаний, предположив, что она приобретается прохождением школьной программы, искусственно скомпонованной кабинетными педагогами. Устроив таким образом школу, мы отрезали ее от жизни и задумали насильственно загонять в нее детей для того, чтобы подвергать их процессу умственного развития, по нашей программе. Но мы забыли или не хотели сознать, что масса детей, которых мы просвещаем, должна жить насущным хлебом, для приобретения коего требуется не сумма голых знаний, коими программы наши напичканы, а умение делать известное дело, и что от этого умения мы можем отбить их искусственно, на воображаемом знании, построенном школой" (7. 308-309).

К.П. Победоносцев говорит о народной школе, какая она есть в понимании простых людей. "По народному понятию, - пишет он, - школа учит читать, писать и считать, но в нераздельной связи с этим учит знать Бога и любить Его, и бояться, любить Отечество, почитать родителей. Вот сумма знаний, умений и ощущений, которые в совокупности своей образуют в человеке совесть и дают ему нравственную силу, необходимую для того, чтобы сохранить равновесие в жизни и выдерживать борьбу с дурными побуждениями природы, с дурными внушениями и соблазнами мысли" (7. 309).

Педагогические заметки К.П. Победоносцева

Педагогические заметки К.П. Победоносцева "Ученье и учитель" были опубликованы в начале нашего века (первая книга вышла в 1900 году, а вторая - в 1904 году) и представляют собой практические советы учителю и размышления о народной школе и ее духовной основе.

Деятельность учителя Победоносцев характеризует как служение: "При самом начале дела не воображай, что всего важнее метод обучения. Всего важнее - в самом начале - сознание своего долга и верность ему" (7. 475). Читая его практические советы учителю, начинаешь осознавать, что все достижения современной педагогики и психологии, если они ориентированы на достижение не только образовательных целей, но и на духовно-нравственный рост ученика, имеют в своей основе очень глубокую традицию, носителем которой был и Победоносцев. Его советы - это советы мудрого, доброго, но строгого и требовательного педагога.

"Если хочешь, чтобы класс твой был спокоен и внимателен, будь спокоен и внимателен сам, -

спокоен прежде всего во внешних приемах...

Надо тебе знать каждого из учеников по имени, и по имени звать его. Плохой равнодушный учитель безымянно тыкает своих учеников. В доброй школе я видел доброго учителя, как он звал детей без фамилии по именам...

Когда поправляешь тетради, будь терпелив и внимателен: не ожидай и не требуй всего зараз и от каждого одинаково. Думай, до чего в данную минуту может быть способна голова ученика твоего: чего не поняла сегодня, может понять завтра - не порти ему радость самосознания, когда видишь, что он старается понять и работает головой.

Приходится бороться с ленью и равнодушием. Но помни, что каждое внушение и наказание должно быть действенно. Не затрачивай сразу всю его силу. Иногда довольно взгляда, довольно движения. Когда этого не достаточно - действует слово. Но где довольно одного слова, берегись многословия.

Не раздражайся мелочами и не придавай им значения. Шалун нарисовал на столе твою фигуру, да еще подписал. Что тебе делать? Спокойно сотри ее или вели стереть соседу. Беда, если рассердишься, да еще станешь расследовать. Тогда пример станет заразителен.

Когда сидишь в классе и видишь перед собою 30 ребят, не забывай, что и ты когда-то был совершенно такой же.

И тоже помни: чего требуешь от каждого из учеников своих - и последнего и первого, - то сам ты должен уметь делать. Итак, всякую работу, какую задаешь им, ты должен сначала уметь проделать сам как можно лучше. В этом правда, и без правды - какое учительство!

В словесном упражнении первое дело, чтобы работа была сделана со старанием, как можно лучше, как только способен сделать ученик. Что такое знание? Древние говорили, что добродетель есть знание. Мы скажем, что добросовестность в деле есть знание. В чем главный смысл твоего учительства? В том, что ты ведешь учеников к возможной полноте работы и тем возбуждаешь в них стремление к совершенству.

Будь естествен: говорить надобно так, чтобы ясно понимали те, кому говоришь. Итак, когда говоришь, не от себя исходи, не о себе думай, а о тех, кому говоришь. В них жизнь движется: надобно им слышать живое слово.

Учитель пусть помнит, что он делает великое дело, которое нельзя делать с небрежением.

Стоило бы, например, каждому учителю записать себе на память: 1) учитель, когда кланяется ему ученик, не оставляет поклон без ответного знака; 2) не должен учитель сидеть на своем месте разгильдяем и облокотясь руками на стол; 3) ни ученик перед ним, ни он перед учеником не стоит держа руки в карманах; 4) учитель никак не опаздывает и последним выходит из класса.

Когда слышишь наших ученых педагогов, они, кажется, думают, что их научные правила дают им в руки универсальное средство сделать что угодно с живым материалом, который дается в руки учителю. Точно в руках у него мягкий воск, из которого человек, обладающий техникой, может лепить какие угодно фигуры. К счастью, не то выходит на деле, и эта техника сама по себе оказывается мертвящею буквой. Педагоги эти не понимают, что каждый класс из 20, 30, 40 детей есть живое существо: живущее своею жизнью, имеющее свою душу, и что в эту Душу учителю предстоит проникнуть.

Когда судят о человеке, надобно отыскивать в нем не одну лишь отрицательную сторону, а прежде всего положительную: мы скорее замечаем, чего нет в человеке, нежели что есть в нем. А что есть - это всего важнее.

Так, обсуждая ученические работы, мы гоняемся за ошибками и их отмечаем. Это мало и эта мерка неправая. Надо уметь смотреть внутрь, сквозь ошибки. Кто умеет, видит сквозь ошибки, к чему способен ученик, что умеет, что может дальше в нем вырасти...

Когда работа употребляется в школе в виде наказания, это плохой показатель: значит работа мало ценится или сама по себе считается тяжким и скучным делом.

Учитель! Учитель! Подумай - нет науки, которую нельзя было бы обратить в орудие мучений для "малых сих"... Твое дело помогать им расти, а сколько педагогов, считающих долгом надевать на них цепи и корсеты как будто для того, чтобы задерживать рост или исказить его!" (7. 475-478).

Учитель – живая душа школы

К.П. Победоносцев понимал, что не количеством школ решаются проблемы образования, а количеством живых учителей, которые являются живой душой школы. Но он понимал и трудности подготовки таких учителей. Для этого недостаточно программ и новейших методов, конференций и научных работ. "Учитель, - по словам Победоносцева, - должен быть подвижником своего дела, полагающим душу свою в дело обучения и воспитания..." (7. 479). Главное, по его мнению, при подготовке учителя то, что он должен пройти "через лабораторию действительного учительства в начальной школе, где приобретает искусство учить не посредством книжных лекций, но обращением с живыми детьми, притом не с теми или другими детьми, но с целой организованной массой детей" (7. 479). Победоносцев предупреждает, что "в деле народного просвещения и воспитания мудрость велит не спешить, но стремиться последовательно и неуклонно к осуществлению идеала, приближаясь по мере возможности к его осуществлению. Одно лишь необходимо, чтоб идеал был истинный, верный, а не мнимый, фантастический и колеблющийся ветрами случайных направлений. Что пользы в том, что школ настроим всюду множество, а учителя мы не воспитали, или строим школы свои на ложном идеале и в разладе с действительными потребностями жизни и с непреодолимыми условиями места и времени" (7. 482).

Особенно болит сердце К.П. Победоносцева о преподавании Закона Божия. "Ты преподаешь детям Закон Божий... Больше всего берегись делать из Евангелия учебную книгу: это грех. Это значит - в ребенке обесценивать для человека книгу, которая должна быть для него сокровищем и руководством целой жизни. Страшно должно быть для совести разбирать слово жизни на бездушные кусочки и делать из них мучительные вопросы для детей... Есть какое-то лицемерное обольщение в школьном деле, когда Закон Божий и соединенное с ним внушение начал нравственности составляет лишь один из предметов учебной программы. Как будто нечего больше желать и требовать для нравственной цели, - как иметь наличность той или другой цифровой отметки за ответы в предмете, называемом Законом Божиим. Есть в школе законоучитель, есть программа, есть балл, показатель знания... Результаты такой постановки учения - поистине чудовищные. Я видал учебники, в коих по пунктам означено, что требуется для спасения души человека, - и экзаменатор сбавляет цифру балла тому, кто не может припомнить всех пунктов... Где тут разум? Где нравственность? Где, наконец, - и прежде всего - вера, о коей мы лицемерно заботимся?"

Если же мы хотим правды в этом великом деле, то не станем от нее прятаться. И вера, и нравственность - неравные с прочими предметы обучения: одни уроки и наставления для этого недостаточны. И вера, и нравственность воспитываются в душе цельным воздействием домашней и, говоря о школе, школьной жизни. Лишь бы эта школьная жизнь не была раздвоена на две отдельные части - религиозного и светского обучения, но составляла в гармонии частей одно органическое целое. Семья должна посеять и воспитать в душе чувство благоговения и веры; школа должна не только поддержать это чувство, но осветить в душе идею, без которой одно чувство смутно и неустойчиво. Школа должна поставить это чувство и эту идею в нравственную связь с жизнью - воздействовать на ребенка своей нравственной обстановкой. Когда ученики связаны с учителем взаимным сочувственным искренним отношением, тогда возрастает и воспитывается в детях живое нравственное сознание правды учения Христова, одухотворяющего любовью животную природу человеческую.

Вера должна быть живая и действенная, следовательно, должна быть нераздельна с Церковью. Школа, поколику она народная, должна отражать в себе душу народную и веру народную - тогда только будет она любя народу. Итак, школе прямое место при Церкви и в тесной связи с Церковью. Она должна быть проникнута церковностью в лучшем духовном смысле этого слова. Одухотворяясь ею, она сама должна одухотворять ее, для души народной. Отсюда неперемное участие школы в действе церковного богослужения - в чтении и пении. Кто испытал и видел, тот знает, какое это могучее духотворное, воспитательное орудие и для школы и для души народной, в которую вносит просветление религиозного сознания и чувства. Разумное, осмысленное чтение в церкви вводит ученика в глубокий смысл, в красоту и выразительность церковно-славянского, укрепляя в уме и воображении корень разумной, стройной и выразительной русской речи. Пение, нераздельное со словом, исполненным силы и красоты, проникая в русскую душу, богато

одаренную поэзией песни, воспитывает в ней вместе с гармонией сродного ей звука и гармонию чувства" (7. 483-484).

Школа, по мнению Победоносцева, должна быть аполитичной. "Погибло всякое воспитательное значение школы там, где она служит орудием политических или социальных партий. Тогда она перестает удовлетворять потребностям души народной, служа лишь искусственным потребностям партий или социального учения, возобладавшего в правительстве, является для народа насилием и становится ему ненавистна. Отделившись от народной души, школа теряет под собою почву и развращается" (7. 484).

Обоснование религиозных основ воспитания

Вторая книга педагогических заметок начинается с обоснования религиозных основ воспитания. Религия, по мысли Победоносцева, оживляя в нас сознание Бога и присутствие Божие, дает единство нашей жизни. Это особенно необходимо в условиях цивилизации, развитие которой приводит не только к усложнению жизни, но и к ее расчленению. Успех промышленности основан на разделении труда, успех знания - на специализации наук. Связать воедино нашу раздробленную жизнь может только мысль о Боге и Его отношении к нашей жизни. "Только это, - по словам Победоносцева, - даст возможность сквозь массу подробностей, из коих по необходимости состоит жизнь наша, распознать единую великую вселенскую цель, одушевляющую и возвышающую бытие человеческое. Весь успех нашей жизни состоит в сознании этого основного ее единства, в коем ясна становится взаимная связь всех частей нашей жизни, ясное истинное значение всех малых дел и явлений, из коих составляется жизнь наша. Вслед поступкам и делам нашим должен слышаться голос оживляющего духа, напоминающего, что мы стремимся воплотить в жизни высшее начало, видеть перед собою ясный конец и цель ясную. А это возможно только в Боге; лишь в мысли о Боге можем мы обрести равновесие земного бытия, уразуметь идею единства жизни; лишь в мысли о Боге мы сами себя обретаем посреди бесчисленных подробностей жизни" (7. 489).

По мнению Победоносцева, начала нравственного учения непрочны и шатки, если они не коренятся в вере. Вера - единственный источник силы, который помогает отринуть злое и избрать благое, различить ложь и правду, определить цель жизни. Цель воспитания - образовать характер в человеке на основе соединения Евангельской любви и знания. Истинное воспитание может утверждаться только на религии. Победоносцев постоянно напоминает, что детей необходимо учить живой вере. "Мало учить только, как жил и учил и умер и воскрес Господь Иисус: надо детям ощутить, что нельзя им жить без Господа Иисуса, что слова Его и речи должны перейти в их жизнь и в их природу;

чтобы они поняли и ощутили, что значит носить имя Христово, быть христианином, что значит ходить перед Богом, хранить правду в душе и страх Божий, то есть хранить чистоту свою перед Богом. И тот, кто учит их, должен помнить, что дети смотрят в глаза ему и не только слушают речи его и уроки, но ищут в нем видеть христианина, хранящего и творящего правду..." (7. 492).

К. П. Победоносцев о сознании долга

Учебные заведения при всей их хорошей организации и обеспеченности программами и преподавателями не смогут выполнить своей роли, если, по словам К.П. Победоносцева, "все это лишено духа жизни и не скреплено единственно верною, единственно прочною связью всякого воспитания и обучения сознанием долга во всяком деле, к какому бы кто ни готовился. Это сознание долга должно проникать весь строй учебного заведения, начиная от начальства и кончая последним из учеников: где нет его, там весь строй трещит по швам и мало-помалу распадается; где нет его, там нет духовной связи ни между членами учащего состава, ни между ними и учениками; нет интереса в воспитательном деле, нет ни в ком из учащихся и учащихся той любви к своей школе, на которой живет, растет и укрепляется из рода в род всякая школа. И воспитание и учение становится только механикой, - стало быть, ложью и обманом, - и плоды его горьки для души, горьки для возрастающих поколений, - как бы ни казались блистательны конечные результаты учения в виде похвальных аттестатов и добываемых при помощи их мест, чинов и отличий. Много слышится ныне речей о любви в воспитательном и учебном деле, но что значит эта разглагольствующая о себе

любовь, когда и она не основана на том же сознании долга, им не руководится и не укрепляется?" (7. 493). Сознание долга необходимо воспитывать непрестанно. Но ни правила, ни приказания для этого не достаточны. Сознание долга можно воспитать только через то влияние, которое имеет духовную основу. Дело учителя - дать работу уму, понятливости и умению каждого ученика и вслед за этим требовать, чтобы каждая работа была исполнена добросовестно, по мере того, как каждый в состоянии понять и сделать. Благо, если ученик находится под влиянием знающего, опытного и сердечного человека, который сумеет дать ему дело и на деле воспитать его.

Чувство долга, как считает К.П. Победоносцев, имеет свои корни в органической природе человека и семьи. Оно зарождается в союзе мужа и жены, родителей и детей, в общей жизни семьи и в общем хозяйстве. В этой сфере - прямые начала взаимной заботы и взаимного служения, попечения старших о младших, порядка и послушания, исправности и добросовестности в работе: каждый знает свое место и свое дело. "Где благоустроена простая семья, там чувство долга возникает и развивается естественно, соединяясь с судом совести, и образуется мало-помалу привычка делать должное" (7. 494). Когда ребенок переходит из семьи в школу, школа должна и далее укреплять и развивать и это чувство, и эту привычку всем своим строем, и прежде всего примером лиц, руководящих школьным обучением и воспитанием.

Обращение к любознательности и наблюдательности как основа учения

В рассуждениях Победоносцева мы - встречаем элементы прагматизма и – начатки проблемного метода обучения. "Ребенок начинает с того, что смотрит, замечает и собирает в себя. Взрослый ум износит из своего запаса готовое и приобретенное. Детский ум работает образами и строит свои выводы из прямого наблюдения и опыта. Вот почему воспитание должно стремиться к тому, чтобы охранять и воспитывать в детском уме эту восприимчивость наблюдательной способности и готовность возбуждать вопросы о том, что он хочет знать: в этом корень интереса, оживляющего обучение, и первый залог всякого успеха - и не только на школьное время, но и на всю жизнь.

Но эту способность не только не поддерживает, но подавляет наша обычная система воспитания, слепо применяя к ней на первых шагах так называемую школьную дисциплину. Почему? Увы! Потому что обычная система ставит себе главной целью достигнуть в положенный срок известного, предположенного и предписанного результата. Однако все, что подавляет в человеке стремление и способность интересоваться, искать и спрашивать, противно главной задаче воспитания - укрепить человека, чтобы он стал нужен для жизни и для дела. Если юноша вынесет из школы и немного из материала учебного, воспитание не пропало даром, когда он вынесет из школы чуткий ум и запросы, требующие ответа" (7. 496).

Настоящее учение, как считает Победоносцев, совершается тогда, когда ученик понимает, для чего он учится. Учитель должен обращаться к двум душевным качествам, на которых утверждается всякое знание: к любознательности и к наблюдательности. Эти качества добрый учитель отыщет в душе каждого ученика, если возьмет себе за труд взглянуть в нее. Учение может быть успешным только через внутреннее усвоение, одно внешнее усвоение безуспешно. Когда ум наполняется фактами, полагают, что они останутся в уме навсегда. На экзаменах потребное знание выставляется напоказ, но со временем знание, полученное механическим способом и не являющееся жизненно важным, пропадает бесследно.

Вспоминая Сократа и его метод обучения, Константин Петрович замечает, что ни один из учеников Сократа не смог бы сдать школьные экзамены, так как на экзаменах требуют знания. Экзамен в смысле испытания, как дело нужное и полезное, при механическом методе измерения усвоенного материала становится бедою школьного дела. Обращаясь к памяти ученика посредством вопросов, экзаменатор часто забывает о главной цели обучения - умственном развитии ученика.

Образованность, натуральная необразованность и полубразованность

Чтобы стать образованным, мало еще пройти курс наук и сдать экзамены. Необходимо приобрести задатки действительного знания и вынести из школы желание и способность дальше

развивать его в себе. Следует отличать так называемую натуральную необразованность и полуобразованность. Необразованность натуральная встречается у простых людей, не прошедших школу. Но в этой натуральной необразованности таится еще почва благодарная, когда коснется ее знание. Хуже и безотраднее та необразованность, которая происходит от полу образованности, получаемой от беспорядочного чтения газет и книг. Беспорядочное чтение передает недисциплинированному уму только общие взгляды и ходячие мнения, оно само по себе только спутывает мысль и возбуждает одну претензию знания. Только действительное знание помогает человеку оценить различные взгляды и составить свое мнение. Натуральную необразованность, или невежество, желательно превратить в образованность. Когда человек сознает свое невежество, он не имеет претензий рассуждать о том, чего не знает. Но когда из этого состояния мы выводим человека в полу образованность, мы приводим его в худшее невежество. В нем развивается ложная претензия на знание, и он стремится рассуждать о чем угодно, не имея ни знания, ни опыта. Действительное же знание, воспитывая человека, делает его способным сказать "не знаю" о том, чего не знает, и воздерживает его от беспорядочных рассуждений вне пределов его знания.

Говоря об общем образовании, Победоносцев среди всех курсов выделял основные предметы, самые существенные знания, которые ученик должен вынести из школы и с которыми он может надежно приступить к высшему образованию. "Это, во-первых, нормальное развитие религиозного знания и настроения, в связи с церковью - духовная, нравственная основа жизни и деятельности. Другое - и очень существенное - это словесное искусство и знание. Хороша та школа, - которая приучит учеников своих мыслить и выражать мысль в слове ясно, точно и определительно. Если человек, прошедший курс образования, не в состоянии понимать точное значение слов родного языка своего и орудует ими в речи своей беспорядочно и бессознательно, его нельзя признать достаточно образованным... Речь живого языка изучается, так как ребенок воспринимает живую речь своей матери бессознательным подражанием, чем приобретает мало-помалу способность говорить - механическое действие памяти, инстинктивно собирающей в себя материал для выражения побуждений и мыслей. Но одна способность говорить сама по себе не дает еще способности разумно обращаться со словом" (7. 502-503). Разумное обращение со словом, способность вдумываться в его значение и в конструкцию фразы, сознательный поиск более точного выражения понятий формируется в процессе изучения древних языков. Для русского человека орудием словесной науки является церковно-славянский язык - великое сокровище нашего духа, драгоценный источник и вдохновитель нашей народной речи. "Сила его, выразительность, глубина мысли, в нем отражающейся, гармония его созвучий и построение всей речи, - по словам Победоносцева, - создаю красоту его неподражаемую. И на этом языке творцы его, воспитанные на красоте и силе эллинской речи, дали нам книги Священного Писания. Но и здесь, конечно, если вся наука основана на памяти и на изучении грамматических форм, и она окажется бесплодной" (7. 503).

В завершение своих педагогических заметок К.П. Победоносцев писал: "Вспомним древнее наставление: познай самого себя. В применении к жизни это значит: познай среду свою, в которой надобно тебе жить и действовать, познай страну свою, познай природу свою, народ свой с душою его и бытом и нуждами и потребностями. Вот что все мы должны были бы знать и чего большей частью не знаем. Но какое благо было бы для нас и для всего общества, когда бы мы постарались познать все это - хотя бы на том месте, в том краю, в том углу края, где судьба нас поставила..." (7. 508).

ОБЩИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР ОСНОВНЫХ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ТЕЧЕНИЙ

«Просвещение» как постепенный отрыв от христианства (анализ В.В. Зеньковским основных педагогических течений)

Движение педагогической мысли в сторону изучения природы ребенка

Средневековая христианская школа опиралась на изучение латинских авторов, и этим определился тип западного воспитания. В Византии воспитание было поставлено полнее и лучше, оттуда оно передалось и в Россию. Но все-таки считалось, что тип христианской школы создавался

в Европе, на Западе. К тому же школьные методы были унаследованы от римского язычества. Как пример можно привести тот факт, что в европейском законодательстве очень долго ребенок находился в полной зависимости от родителей. В этом отношении много сделал Руссо. "Эмиль" весь проникнут любовью к ребенку и верой в добрые начала в нем. У Руссо на ребенка идиллический взгляд, но вместе с тем его книга проникнута такой любовью, которая возвращает нас к новозаветному взгляду на детей.

Параллельно с этим выдвигается система идей, которые можно охарактеризовать как педагогический натурализм: нелюбовь к веселому ребенку сменяется признанием в его природе великих даров. В этом отношении большую роль сыграл чех Я. А. Коменский (*Komensky*, 1592-1670). В ребенке усматривают природное влечение к свету, знанию, добру, и роль воспитания сводится только к помощи ему в процессе созревания.

Таким образом, педагогическая мысль движется в сторону изучения природы ребенка и любовного внимания к ней. Отметим также английского философа-эмпирика Локка, который тоже оказал большое влияние на развитие педагогической мысли своими педагогическими идеями о раскрытии естественных сил ребенка. Для него дитя - это как бы чистая доска, способная воспринять на себя все, что вносит опыт. Как следствие этих мыслей, явилась вера в исключительное влияние школы.

На Руссо завершилось движение педагогической мысли, оказавшее огромное влияние на развитие веры в природные силы ребенка. С того момента стало невозможным строить систему воспитания как бы мимо ребенка, не считаясь с его природой, с законами его развития. К сожалению, вместе со здоровыми идеями, в работах Руссо находит свое яркое выражение отрыв педагогической мысли от религиозных идей. Проблема воспитания связывается лишь с природой ребенка и теряет свою религиозную сторону.

Руссо как главный вдохновитель новейшей педагогики

Руссо (*Rousseau*, 1712-1778) как вдохновитель новейшей педагогики таит в себе типичную двойственность. Начиная с него, система воспитания основывается на изучении природы ребенка, что, конечно, вполне соответствует духу христианства с его высокой оценкой детства. Но именно в отношении религии, и в частности ее роли в воспитании, Руссо проявляет себя как представитель внехристианского направления. Этот отрыв от христианства, присущ всем идеям "просвещенства". Двойственность направления, обнаружившаяся у Руссо, донныне не исчезла в педагогике. Руссо - одна из интереснейших фигур в истории новейшей культуры - несет в своем духовном составе много противоречивого. Резкая критика существующей цивилизации, ее ненормальных проявлений и требование вернуться к природе и заложенным в человеке естественным силам очень ценны. Но, подхваченное революционным духом эпохи, это направление хотело переменить существующую жизнь одними указаниями разума, независимо от движения истории. Эти мотивы отчетливо проявляются в "Эмиле" Руссо. Отход от цивилизации, пребывание Эмиля в оранжерейной, искусственной обстановке для беспрепятственного развития доброго начала - это утопия и идиллия, предполагающая отрицание реальности первородного греха и природного зла в ребенке.

В идеях Руссо настойчиво и могуче проявился педагогический натурализм: и в отказе от освящения воспитания ребенка религией, что само по себе является неверным, и в стремлении опереться на ребенка, в доверии к его силам, что можно только приветствовать. До этого времени христианство в педагогике отразилось мало, будучи более достоянием идеи, чем жизни. Воспитание шло преимущественно, если не исключительно, под знаком ветхозаветной борьбы с ребенком, Ветхий Завет был при этом усвоен преимущественно по книге "Премудрость Иисуса, сына Сирахова".

Руссо впадает в другую крайность: он любит природу ребенка, но с чисто натуральной, безбожной точки зрения. Это стремление войти в природу ребенка было уже в XVII веке выражено Я.А. Коменским в установлении принципа "природосообразности". Господь дает душе природные силы, их нужно разыскать, увидеть свет в ребенке. Суровость как принцип в деле воспитания была прежде вызвана непризнанием добра в душе ребенка и выражалась в тоне религиозного законничества. Руссо ценен тем, что его указание на факт природного добра в детях попадает в

русло христианской мысли.

В педагогическом натурализме при неправильном основном принципе было правильное устремление к пробуждению светлой природы ребенка как таковой. "Эмиль" имел очень большую популярность в конце XVIII и XIX веке. Теперь этот роман кажется немного тяжелым для чтения, трудно понять увлечение им, если не видеть, что Руссо впервые выразил в нем любовь к ребенку. У Толстого это направление переходит в педагогический анархизм: он говорит, что мы не имеем права и основания (так как мы гораздо хуже и испорченнее детей вследствие влияния на нас цивилизации) вмешиваться каким бы то ни было образом в жизнь ребенка. Мы видим, что в обоих случаях (и Руссо, и Толстой) ребенок уже оказывается в центре внимания. Конечно, это правильно, но односторонне - нам ясно лишь то, что ребенок нуждается в постоянном воздействии со стороны старших, которые должны охранять и направлять его развитие.

Особенность педагогического натурализма при регуляции воспитания на основе естественных движений ребенка заключается в отрицании действия Бога при созревании! ребенка. Даже медики в трудных случаях при сознании своего бессилия признают возможность Божественного воздействия на тело: "Здесь может помочь только чудо, молитесь", - говорят они. Однако педагогами-натуралистами это влияние отрицается. Через школу, без Бога, они пытались создать "здорового, нормального" человека. Эта задача казалась им вполне доступной - нужно только "оразумить" воспитание. Дело воспитания ограничивалось только тем, что вмещает разум.

Современная педагогическая мысль категорически не отгораживается от религии, но строится без нее. Самые лучшие родители редко ощущают необходимость религиозности в воспитании. Раздвоение, выражающееся в отделении Церкви от школы, коренится именно в идее "человекобожества", столь типичного для просвещения: на место Бога ставится исключительно сила разума.

Под влиянием Руссо создались важнейшие в XIX веке педагогические течения. Четыре крупнейших имени явились носителями и продолжателями идей руссоизма - Песталоцци, Фребель, Спенсер и Толстой.

Песталоцци

Песталоцци (*Pestalozzi*, 1746-1827) - швейцарский педагог, особенно ценный как методист. Песталоцци обладал исключительным даром педагогического воздействия, имел подход к душе ребенка, умел увлечь его. Ему пришлось взяться за воспитание беспризорных детей - и они стали частью его жизни. Эта живая связь, умение привлечь к себе детей действовали бесконечно лучше других средств, и дети, находившиеся под его присмотром, совершенно переменялись. Песталоцци явил таким образом высочайший тип педагога, свободного от рутины, от внешнего интеллектуализма, способного войти в детскую душу, взрастить в ней семена добра, вызвать стремление к свету. Песталоцци не только любил детей, но и верил в них, и это больше всего способствовало тому, чтобы заменить школьную рутину живым воздействием и живым общением с детьми. Так осуществлялась идея Руссо - быть ближе к ребенку и дать простор его личности (хотя сам Руссо таким практиком никогда не был).

В деятельности Песталоцци теория Руссо, заключающая в себе преклонение перед личностью ребенка, любованье им, была претворена в жизнь.

Фребель

Фребель (*Frebel*, 1782-1852) находился под влиянием романтиков. В его педагогической системе нашла приложение натурфилософия Шеллинга, признававшая, что все высшие силы природы заложены в человеке, который является венцом жизни, ее высшим раскрытием. Творческие силы природы находят свое продолжение и раскрытие в художнике.

Но если есть высшая форма жизни, заключающая в себе все творческие силы, то отсюда вытекает признание, что в ребенке они существуют изначально, независимо от педагогического воздействия. Дети - это как бы цветы, а педагоги - как бы садовники. За цветами нужно ухаживать не потому, что мы можем создать их красоту, ибо она помимо нас в них есть, но для того только, чтобы

устранить все, что мешает им и что для них неблагоприятно. Уход за детьми и превращает в детский "сад" то место, где они собираются. Из этих мыслей Фребеля выросла идея "детского сада", в котором должна развиваться природа ребенка (здесь, несомненно, влияние идей Руссо).

Надо признать, что "идиллия" Фребеля удалась на практике вполне. В детских садах при сочетании любви и трезвого отношения к детям вырабатывается необычайная привязанность детей друг к другу и к воспитательницам. Дети очень точно и тонко усваивают в саду те вещи, которых школа не дает.

Положение натурализма, что все хорошо от природы, отчасти верно, но лишь отчасти. Нельзя согласиться даже с христианской вариацией натурализма, суть которой сводится к тому, что после пришествия Спасителя мир уже просветлен. Христианская вариация натурализма признает, что так как Господь Своим пришествием уже спас землю, то значит всюду есть мир и благоволение; Царствие Божие уже есть на земле, лишь бы люди давали простор своей просветленной природе. Это вера в человека определяется не позитивным натурализмом, а ощущением благословенности всей жизни, спасенности ее Христом. В особенности христианский натурализм как будто оправдывается в отношении к детям, ибо они являют собою чистоту и правду души, еще не загрязненной жизнью. Это, конечно, идиллия, но в детских садах она кажется возможной.

Отвергая христианский натурализм как принцип, мы должны признать великие заслуги Фребеля в истории христианской педагогики, так как он более других возвращает нас к тому пониманию детской души, которое мы видим в Евангелии. Даже не разделяя принципов натурализма, мы с христианской точки зрения должны приветствовать течение педагогики, связанное с именем Фребеля, как раскрытие начал христианства в отношении детской души.

Учение Фребеля со временем подверглось многим изменениям. Ряд ценных педагогических приемов выработала итальянская женщина-врач Монтессори, работавшая с дефективными детьми. Эти приемы находят себе применение и в детских садах. Американские, немецкие, отчасти и русские детские сады далеко продвинули вперед то, что было в системе Фребеля, и развили действительно очень ценную форму педагогической работы, основанную на создании условий для развития творческих сил.

Однако в системе воспитания детских садов сохраняется та двойственность, которая была еще у Руссо, когда при очень хорошей постановке воспитания в некоторых детских садах стараются одновременно уничтожить Бога в душе ребенка. Странники таких идей иногда заявляют, что детям нужно только развитие религиозного чувства, но сама религия в ее идеях - это вред или в крайнем случае нечто лишнее.

Спенсер

Спенсер (*Spencer*, 1820-1903) выводит на передний план идею "естественного развития". В его книге "О физическом, моральном и умственном воспитании" появляется идея "естественных" наказаний. Природа ребенка в этой системе не предполагает действия Божия, она сама в себе таит достаточно сил для своего развития и расцвета, нужно только стремиться в воспитании ребенка к тому, чтобы в окружающих социальных отношениях и условиях проявлялся бы натуральный естественный закон. Например, если ребенок опоздал на обед, то он или совсем его не получает, или ест холодным. Это приучает ребенка к естественной дисциплине и формирует сознание порядка, закона... Конечно, это полезно для ребенка, так как в таком наказании понятное и законное для ребенка "возмездие" исходит из положения вещей, а не от воли педагога. Однако проблема морального воспитания при этом понимается односторонне; на самом деле оно должно основываться не только на сознании закона, но и на заповеди любви, преобразующей и преодолевающей "закон".

Вторая идея Спенсера - это идея гармонического развития личности. Тело, находящееся в неразрывной связи с душой, также попадает в сферу педагогического развития. И в формулировании этой неполной, но очень важной идеи - огромная заслуга Спенсера. Однако при всей ценности физического воспитания здесь неверно то, что развитие тела полагается равноценным развитию души.

Спенсер формулирует идеал "гармонической личности", очень привлекательный для

современного сознания, но по существу неверный и идиллический. Он считает, что личность построена иерархически, и ее правильное устройство предполагает не равномерное развитие всех ее сторон, а соблюдение иерархии в развитии сил. Справедливо в этом учении то, что необходимо развивать личность во всех ее проявлениях, но важно помнить, что более существенные стороны при этом не должны приноситься в жертву менее существенным и менее ценным. Идеи Спенсера сводятся к тому, что человек, если ему дать возможность быть самим собой, без помощи Свыше, по одной своей природе может достигнуть всего сам, раскрыть и осуществить идеал. Однако христианство имеет иное понимание пути человека - оно зовет к покаянию, к тому, чтобы подняться над данностью и искать идеал: "Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный" (Мф. 5, 48) - таков верховный принцип христианской этики.

По Спенсеру, человек, как он дан, в своей природе, есть норма, и для достижения ее нужно предоставить все естественному ходу вещей. Это, конечно, педагогическая утопия.

Л.Н. Толстой

В России идеи Руссо развивал Л.Н.Толстой (1828-1910). Основная мысль Толстого: все в истории человечества было насильственно и искусственно. В его исканиях неискренности, естественности отмирает все: семья, школа, общество, государство, армия, Церковь. Такое построение является чисто абстрактным и выходит за пределы христианства, которое пришло спасти мир, преобразовать его, а не отрицать.

Толстой не только отрицает возможность воспитания, но даже считает, что у взрослого нет права вмешиваться в жизнь ребенка, которая сама в себе таит начало регуляции. Он доводит идеи Руссо до предела, предоставляя действовать в деле воспитания не человеку, но природе. Отсюда вытекает, естественно, отрицание школы в нашем понимании. Школа Толстого - полный анархизм. До известной степени элементы анархизма существуют и в системе воспитания детских садов, так как здесь не принуждают ребенка принимать участие в играх и занятиях, но за свободой ребенка в детском саду всегда стоит внимательный педагог, который не только ограждает ребенка от опасности, но, стараясь увлечь, активно направляет его работу. Во взглядах Толстого проявляется сентиментальность - он так умиляется природой ребенка, что снимает всякие преграды его действиям. Толстой верит в естественную благость человеческого духа и в то, что человек может сам найти себя, если ему не ставить препятствий. Единственно, в чем выражается возможность участия посторонних взрослых в жизни ребенка, - это помогать ему проявить любовь.

В чем же справедливость взглядов Толстого? Мы слишком часто строим школу, не считаясь с интересами ребенка. И в этом случае идем не за детьми, а за нашими планами. У Толстого видим противоположное: он считает возможным предоставить ребенку абсолютную свободу. Справедливо у Толстого то, что человеческая душа должна; пройти свой путь и внешне невозможно устранить того, что растет изнутри. Чрезвычайно важно умение слушать внутренний закон роста души, и можно иногда сказать, что лучше не иметь никакой системы воспитания и совершенно не воспитывать ребенка, чем делать то, что насильственно должно его переделать и только испортить. Тайна человеческого роста настолько индивидуальна, что тот, кто только помогает в этом ребенку, - делает лучше, чем тот, кто что-то навязывает. Психопатология указывает нам, что много ошибок и преступлений явилось следствием духовных искривлений в раннем возрасте.

В педагогическом анархизме критическая часть довольно верна, но не следует из этого делать вывод, что в душу ребенка нельзя ничего вносить. Если не вмешаются воспитатели, то внесут улица, окружающая обстановка жизни. Невозможно отрицать право родителей и педагогов на воспитание, но на воспитывающем лежит задача и обязанность угадать не только талант или способности ребенка, а, что гораздо важнее, - логику внутреннего роста. В деле воспитания крайне важно помочь ребенку найти самого себя и нельзя ограничиваться беспрестанными приказаниями. По Толстому, добро рождается само по себе. Действительно, нельзя не признать существования начатков естественного добра. Однако ребенку необходимо дать все, что ему нужно, как даем мы растению влагу, тепло, возможность укрыться от холода. Натурализм же Толстого, поскольку он направлен против религиозного подхода к душе ребенка, ничем не может быть оправдан.

Герbart и его последователи как основатели научных методов

Идеи Руссо привлекли внимание к личности ребенка в целом. Направление, родоначальником которого является Герbart (*Herbart*, 1776-1841), связано с использованием научных методов для изучения отдельных сторон детского развития.

По учению Гербарта, в душе происходит непрерывное слияние прежнего и нового опыта. Так как человек обладает абсолютной памятью, все образы держатся в душе, происходит даже борьба образов, в которой одни побеждают и держат другие "угнетенными", бездейственными. Из борьбы образов Герbart объясняет чувство и волю. Таково его психологическое учение, его идеи внутренне сродны основному тону современной культуры, для которой главное - это приоритет ума, развитие интеллекта. Вместе с тем признавалась область иррационального, а следовательно, человеческая душа не делилась без остатка на разум. Но все же интеллектуализм чрезвычайно типичен для современной культуры, и в этом отчасти причина успеха Гербарта. Кроме того, он, несомненно, удачно осветил целый ряд педагогических вопросов. Его система в своих основах упрощена, но эта упрощенность была обусловлена практичностью построения и создала ему славу. Герbart дал толчок к учению о развитии ребенка. Этим было положено начало педагогической психологии или, иначе говоря, - психологии ребенка.

Последователь Гербарта Штрюмпель (*Strumpet*, 1812-1899) в книгах "Педагогическая патология" и "Педагогическая психология" уже прямо заговорил о законе психологического развития ребенка.

В 1881 г. вышло первое исследование физиолога Прейера о ребенке, из чего развилась современная психология детства. Сложилось даже направление - экспериментальная педагогика. Такое название, собственно, не имеет под собой основания, так как всякая педагогика экспериментальна: она мгновенно получает жизненный ответ на всякий педагогический прием. Правильнее поэтому говорить о влиянии экспериментальной психологии на педагогику. Так, в школах применяются при запоминании те приемы, которые разработала экспериментальная психология. Из этого можно легко сделать и неправильный вывод, что педагогика должна быть всецело основана на психологии. Это не так. В педагогике существуют две основные стороны, и их надо постоянно иметь в виду. Первая ставит целью педагогическое воздействие, и эта сторона может быть освещена лишь философией (этикой, философией религии, эстетикой). Вторая сторона - это тот материал, над которым работают педагоги; и здесь, при изучении души ребенка, решающее слово принадлежит психологии. Думать, что все зависит от материала, и таким образом упускать из виду цель - ошибочно.

Для педагога важно понимать дитя во всех его проявлениях, но надо ясно сознавать, куда мы хотим вести ребенка. Часто кажется, что последнее ясно "само собой". Отчасти это верно, поскольку, например, истинность и значение христианства являются бесспорными. Но не следует забывать явных и тайных внехристианских и антихристианских течений в современной жизни. Поэтому попытка строить всю педагогику на одной психологии, без анализа и уточнения целей воспитания, ведет к беспринципности, которая становится правилом.

Социальная педагогика Наторпа и ее последователи

Большое влияние на педагогическую теорию и практику оказало и третье направление - социально-педагогическое. Руссо совершенно не признает влияния социальной среды, для него это отрицательный фактор. Но социальная среда есть важнейший проводник формирующих человека сил. Через нее ребенок легко получает даровое наследие опыта жизни предыдущих поколений. Эта пронизанность социальным материалом была учтена в XIX веке, веке увлечения массовыми движениями. Социология как наука, впервые созданная Огюстом Контом, повлекла за собой возникновение социальной психологии и затем социальной педагогики.

Первое крупное имя в социальной педагогике - Наторп (*Natorp*, 1854-1942), философ знаменитой Марбургской школы, горячий защитник объективного идеализма, прекрасный историк. Он сформулировал свои педагогические идеи в книге "Социальная педагогика". Педагогическая мысль Наторпа настолько же проста, насколько и ценна: человек должен быть воспитан не для индивидуальной жизни, а для жизни с другими.

У Руссо мы видим культ "естественного" развития индивидуума для того, чтобы он мог найти себя. Здесь уже другое - школа должна помочь ребенку развить социальные функции для жизни в обществе. Выдвигается идея общности, жизни для целого, но не для себя, иначе школа невольно формирует в ребенке эгоцентризм, часто переходящий в эгоизм.

Социально-педагогические тенденции оказались сильны в Америке. Америка - это классическая страна социальной активности и культуры. В ней существует целый ряд социальных институтов, работающих дружно и совместно, в ней глубоко развито сознание общности культуры: индивидуум должен иметь простор активности, но в то же время его работа должна проходить совместно с коллегами. Американский педагог Ко (Coe, 1859-1952) социальный идеал представляет как "*Democracy of God*", т.е. не как Царство Божие, а как "демократию" Божию...

Другой американский философ-эмпирик - Дьюи (Dewey, 1859-1952) в книге "Школа и общество" смотрит на школу как на социальную единицу, где между детьми неизбежно возникает процесс социального взаимодействия. Мы знаем, что старая школа действительно разъединяла детей, в чем, однако, был свой плюс - происходил рост чувства личной моральной ответственности. "Я должен дать ответ" - это укрепляло и развивало личность. В прежней школе совершенно не было использовано желание детей помочь друг другу (часто в виде подсказки) - хотя и такое желание надо использовать. Надо также помнить, что наше мышление социально как по своим корням, так и по своему процессу. Наше мышление диалектично (в смысле платоновской диалектики) и никогда не развивается у человека изолированного. Этот процесс настолько естествен, что иногда остается незаметным и даже не до конца ясным.

Из вопроса социального взаимодействия выдвигается вопрос авторитета, влияния одного ума на другой. Это влияние так же должно быть педагогически использовано, как и всякий социальный процесс: если мой сосед по классу решает свою задачу ровно и спокойно, то это спокойствие может укрепить и мои силы. Всякая научная работа есть также социальный процесс, и не существует изолированности ума.

До сих пор школа проходила мимо этого богатого материала, мимо могучего влияния детей друг на друга. Но задача школы не только в том, чтобы помочь индивидууму "стать собой", но и в том, чтобы развить в нем социальные силы. И это течение имеет внутреннюю христианскую правду, ибо Церковь есть освященный факт социальной связности людей. Раскрытие в школе того, чем человек может помочь другому человеку, очень важно. В школьном деле социальная стихия до сих пор не была понята в своем добре, благе.

Трудовая школа Кершенштайнера

Взгляды Кершенштайнера (Kerschensteiner, 1854-1932), выдающегося мюнхенского педагога, создателя трудовой школы, близки теории прагматизма Дьюи. Кершенштайнер считал неверным положение, что школа должна только учить. Школа должна быть лабораторией жизни, местом, где дети делают вместе все, что касается их жизненных потребностей. Дети должны не только учиться в школе, но жить в ней полной жизнью: принимать участие в приготовлении еды, уборке помещений, мытье посуды и так далее. Так происходит использование школой своей социальной структуры.

Относительно трудовой школы можно отметить три главных мотива. Первый - социально-педагогический, по которому школа является лабораторией жизни. В ней проходят все процессы жизни, и нужно, чтобы школа была целостной системой, из которой они не были бы выключены. Второй мотив - методический. Обычно школьное дело покоится на методах, когда от ребенка требуется только пассивное внимание и следование за учителем. Однако усвоение происходит лучше при самостоятельной активности ребенка. В этом, собственно, и состоит суть знаменитого принципа наглядности, о котором говорил еще Коменский. Нужно не только словами, но и всей полнотой ощущений вводить ребенка в изучение предмета. Этот принцип, являющийся элементарным требованием методики, бесспорен; его применение обеспечивает живое, полное восприятие. Однако он часто истолковывается ошибочно в психологическом отношении. Его психологическая предпосылка состоит в том, что образы беднее, чем восприятия, и потому скорее угасают; эта разница между образом и восприятием приводит к утверждению, что образ является ослабленным ощущением. Однако этот психологический факт в свете современного исследования

недостаточен и неверен, так как и восприятия могут быть бедны, бледны и подвижны.

Но раз зашаталось психологическое основание принципа наглядности, то не теряет ли он свое значение вообще? Так как самый термин "наглядность" связан с учетом различий восприятия и представления, то законен вопрос, не падает ли принцип, раз падает его прежнее основание? Ответ на этот вопрос ясен: принцип наглядности по своему педагогическому содержанию шире и глубже самого процесса наглядности, поэтому при перемене психологической интерпретации он сохраняет свое значение. Какой же смысл мы должны вложить в него в таком случае? Для уяснения этого представим себе, что учитель рассказывает детям о Крыме. Весь рассказ состоит из частей описательного характера, но до тех пор, пока эти части в восприятии не будут синтезированы, у ребенка не будет о Крыме целого представления. Трудность создания образа именно в этом. Непосредственное восприятие предмета ценно тем, что оно облегчает нам синтез материала. Все дело именно в этом синтезе. С другой стороны, в силу первенствующей роли синтеза в восприятии описание предмета иногда может быть ярче, чем образ. Например, описание Гоголем Днепра, наверное, более ярко, чем то впечатление, которое дает сама река. Также и характер описания отдельных сторон большого города может дать большее представление, чем личный осмотр, при котором многое ускользает. Следовательно, утверждение, что восприятие всегда сильнее образа, неверно, а суть лишь в том, что при восприятии синтез материала дается легче, чем если дано словесное описание предмета. Но синтез может быть достигнут и иначе - именно "трудовым путем". Чтобы понять это, укажем, что истинное знание предмета мы получаем тогда, когда можем произвести его разложение и сложение (например, если речь идет о велосипеде, о машине) - это высшая стадия того, что было в понятии наглядности. Важна не яркость восприятия сама по себе, но важен процесс схватывания сути предмета через разложение и сложение. Настоящее знание выражается не в том, чтобы пассивно отличать истинное от ложного, но в том, чтобы уметь это передать другим. В отношении предмета знание выразится в том, чтобы самому сделать предмет, в крайнем случае нарисовать его, сделать модель. Поэтому хорошо ребенку видеть предмет, о котором идет речь, а еще лучше уметь его сделать, уметь хотя бы точно нарисовать, сделать модель - такое трудовое усвоение предмета выше просто увиденного.

Необходимо, чтобы дитя при восприятии предмета имело возможность проявить активность. В любом учебном предмете можно дать простор самостоятельности ученика, выражающейся в "создании" (рисовании, лепке, моделировании) частей или всего предмета. Таким способом происходит возвращение к сократовскому убеждению: "Я знаю хорошо лишь то, что умею сделать". В этом и есть принцип трудовой школы.

Третий мотив этой школы - это то, что школа есть община, цельный организм, в котором должен быть простор для социального взаимодействия. В школу включены, таким образом, все процессы жизни, и дети сами обдумывают, как лучше выполнить все встающие перед ними задачи.

Все это легло в основу плана Кершенштайнера. Идея трудовой школы очень ценна и глубока, но она все же не приводит нас к идеалу целостной школы, которую ищет наше время.

Совершенно бесспорно, что нужно освободиться от интеллектуализма, нужно дать простор активности ребенка, но это еще не гарантирует раскрытия личности. Все же и трудовая школа занята лишь тем, чтобы научить - она лишь дает лучшие (трудовые) методы для этого. Но разве школа должна больше всего учить? Этот взгляд на образование навязывается государством и жизнью. Научить - важно. Но нет ли, кроме учения, другой задачи у школы? Выходит, что школа помогает тому, чего, собственно, ребенок может достичь и без нее. Писарев, высказывая критические соображения по этому поводу, говорил: не в том дело, чтобы ребенок, пройдя школу, знал все, но нужно, чтобы ребенок знал, как удовлетворить свои запросы. Школа, по его мнению, не заменяет самостоятельности ученика - она должна помочь ему лишь в том, что он не может сделать сам.

Идея энциклопедического образования, так нравившаяся Коменскому, дает неправильное представление о роли школы: надо приготовить дитя к тому, чтобы его интересовал весь мир, а как охватить и понять мир - это уж его личное дело. Нет, главный принцип при построении теории школы иной: она должна помочь детям стать самостоятельными, крепкими, здоровыми людьми. Школе нечего бояться, если при решении этой главной задачи некоторые части окажутся

нерешенными. Неправильно, когда школа хочет всему обучить ученика. Важнее пробудить в нем чувство умственного голода, возбудить жажду дальнейшего поиска. Если школа и помогает интеллекту, то нельзя забывать того, что он может во многом сам выбраться на свой путь, тем более, что в большинстве случаев школа не поспевает за ходом его развития. При развитии интеллекта участие взрослых, по существу, гораздо меньше, чем при развитии других сил души.

Громадное упущение педагогики в том, что организация внутреннего мира остается без всякого внимания. Должен быть восстановлен идеал целостности воспитания, чтобы оно охватывало всю личность ребенка, должна быть одновременно с этим восстановлена иерархия педагогических ценностей. Развитие ума путем обогащения его определенным материалом должно занимать второе место, нельзя и не нужно знать ученику "все". Следует развивать его умственные силы и умение разрешать вопросы, которые ставит жизнь. Интеллект не нужно развивать, а необходимо лишь следовать за ним, отвечать на его запросы.

Школа, не соблюдая этого, скорее отупляет детей, так как не дает им развиваться разносторонне. Она не расширяет, а суживает интерес - дитя в школе действительно очень часто не растет духовно, а слабеет. Задача же состоит в том, чтобы помочь детям в организации и упорядочении их внутреннего мира. Школа должна переменить цель - ей нужно стать другом ребенка в процессе его роста в целом, помочь ему выйти на путь своей индивидуальности. Насыщение же ума должно отойти на второй план.

В трудовой школе есть рациональное зерно, но и здесь не происходит создания целостной школы.

Три основных течения педагогической мысли

Подводя итоги сказанному, отметим, что развитие педагогической мысли шло под влиянием трех течений. Первое - это педагогический натурализм. Открытие и особое внимание к светлым сторонам детской души, от Руссо и до Толстого, привело в крайнем своем выражении к анархизму в деле воспитания. Другое течение - это научное изучение детской души, психологии ребенка. Начиная с Гербарта и Штрюмпеля, оно дало научную психологию детства. Эта линия не связана с превознесением природы ребенка. Все, что находится за пределами научного изучения, воспринимается довольно-таки беззаботно. Однако, кроме изучения материала, безусловно, необходимо знать цель воспитания, то есть надо уяснить философскую сторону вопроса, которая при том или ином разрешении может коренным образом изменить постановку воспитания. В научном, психологическом подходе берут начало все реформаторские стремления в школе. Это чисто педагогический эксперимент, связанный с развитием наук о ребенке.

Третье направление - социальная педагогика, на основании идей которой родилась трудовая школа. Говоря о том, что дети в школе должны не только учиться, но и жить в ней полной жизнью, представители этого направления так и не смогли реализовать идеал целостности воспитания, чтобы оно охватывало всю личность ребенка. Трудовая школа не ставила и не решала задачи помощи ребенку в духовном становлении, организации и упорядочении его внутреннего мира.

Основные течения педагогической мысли в свете христианства

Задача школы, употребляя формулу С.Т. Шацкого, заключается в том, чтобы помочь детям устроить их детскую жизнь. Однако не надо забывать, что дети сами не знают, в чем, им нужна наша помощь. Задача школы требует учета иерархической структуры человека, постановки проблем в порядке их иерархического значения. Нужно в школе дело поставить так, чтобы в детях мог проявиться образ Божий, чтобы она способствовала раскрытию всех Божиих даров в ребенке. Это и есть педагогическая помощь детям. Мы должны помочь ребенку в развитии самого себя, и этот путь целостной педагогики совпадает с религиозным идеалом. Важно подойти к той стороне, в которой дети беспомощны, то есть помочь в преодолении всего того духовного и психического потрясения, которое несет с собой половое созревание.

Как мы видели выше, три мотива определяют развитие педагогической мысли. Первый - это

идеи Руссо, идеи педагогического натурализма, обращающего внимание главным образом на природу ребенка. Научно-психологический подход Гербарта к педагогике и работы его последователей, новых психологических школ являются содержанием второго мотива. Третий мотив - это социальный, развитием которого было создание трудовой школы.

Все названные идеи могут быть согласованы с христианской мыслью: учение о ребенке и внимание к его природе вполне отвечает христианскому отношению к ребенку; научно-психологический подход, будучи нейтральным по своей природе, вполне может быть воспринят христианской мыслью так же, как и социально-психологический, утверждающий, что воспитание не может быть отделено от жизни. Но если христианская мысль может использовать эти идеи, то нельзя все же забывать их всегдашнюю двойственность: будучи приемлемыми для христианства, они работали на те тенденции времени, которые шли явно против религии. Надо сказать, что двойственность присуща почти всем педагогическим идеям, поэтому нужно обладать христианским критицизмом, чтобы усваивать из педагогического материала то, что нам подходит.

Прямая антицерковная линия, настаивающая на отделении школы от Церкви, является плодом старой секуляризации. Хотя школа сохраняла связь с Церковью довольно долго, но разнообразные ее деятели уже давно считали необходимым освободить школу от церковного влияния. Этот мотив стал как бы синонимом педагогического прогресса. В начале XX века в России при обсуждении вопроса о системах школ усиленно выдвигали "светскую школу", где религиозное воспитание совершенно исключалось из программы. Религия должна быть, как говорилось, "частным делом" семьи и Церкви. Не отвергая религию вообще, выводили ее из сферы школы в Англии, и особенно в Германии.

Любопытно был поставлен этот вопрос в Америке. Американцы в своем историческом прошлом были очень религиозны, и это наложило отпечаток на всю их жизнь. Основой воспитания у них являлась Библия, что вполне естественно для протестантов. Но именно на этой почве произошли большие разногласия. Колледжи и университеты создавались большими церковными общинами, причем надо принимать во внимание крайнюю пестроту и многочисленность протестантских церквей в Америке. Поскольку низшие школы не были созданы определенной церковной общиной, происходила крайняя путаница, бесконечные споры и конфессиональные конфликты. Вопрос разрешился признанием того, что ни одно исповедание не может считаться преимущественным, - это и был американский интерконфессионализм. В Америке в данное время больше 20 крупных исповеданий (вместе с мелкими или называющими себя христианскими, вроде *Christian Science*, их число превосходит 100). Очевидно, что при такой чрезвычайной пестроте необходимо было вывести преподавание Закона Божия из школы. Религиозное преподавание переносится из школы светской в особые воскресные школы. Сначала этому крайне воспротивились представители исповеданий, видевшие в воскресных школах, созданных мирянами для религиозного воспитания детей, конкуренцию своему делу, но прошло 40 лет, и религиозные общины слились с воскресными школами. Таким образом в XIX веке в Америке окрепла система безрелигиозной школы.

Если в Америке отделение школы от Церкви покоилось на религиозных мотивах, то в Европе тот же процесс определили как раз противоположные причины.

Обобщая, необходимо признать, что одновременно с процессом внешней секуляризации школы идет процесс внутреннего отделения ее от Церкви. Отход этот наметился давно, и школа, будучи лишь во внешнем союзе с Церковью, только мирилась с ней; все же главные устремления школы уводили детей от Церкви. На деле получилось, что дети почти никогда не приходили в Церковь через школу, не росли в своем церковном сознании благодаря школе. Те, кто оставались в Церкви, зрели в религиозном сознании благодаря условиям семейного воспитания.

Такие противоречия углублялись тем, что Закон Божий превращался в школах в предмет, подрываемый безрелигиозной постановкой преподавания других предметов, естественных и исторических. При таком положении появлялась даже мысль, не лучше ли вывести Закон Божий из этих условий в иные, где его усвоение могло бы идти должным путем.

Если обратиться к американскому опыту, то результаты его очень плохие. Религиозное воспитание детей идет в воскресных школах, причем большинство учащихся (протестантов) не

посещают эти школы и таким образом остаются без всяких сведений о религии. Это уже является не только громадным пробелом, но и прямой угрозой духовному здоровью детей. В воскресных школах, где трудятся добровольные работники, часто обучение ведется непрофессионально, хотя есть много интересного в организации внешкольной работы и в способах привлечения детей.

Американский опыт, основанный на самых благочестивых намерениях, показывает, таким образом, неудачу самой идеи внерелигиозной школы. Отрыв преподавания от религиозных мотивов приводит к опасному опустошению души.

Совокупность всех перечисленных тенденций составляет в данное время в педагогике крепкое, но совершенно одностороннее основание. Вопрос заключается в следующем: можем ли мы, оставаясь верными Церкви, построить школу?

Задача школы, вытекающая из мыслей Руссо, такова: на основании веры в природу ребенка надо дать ей простор, так как она добра сама по себе. С христианских позиций эта мысль для педагогики может быть сформулирована так: надо помочь раскрытию в ребенке заложенного в его природе образа Божия. В природе есть первородный грех, или, как говорил Кант, "радикальное зло", и потому просто следовать за природой ребенка, исповедуя педагогический натурализм, - является легкомыслием. Первая задача христианского воспитания, параллельная педагогическому натурализму, - это не раскрытие природы как она есть, но раскрытие тех даров Божиих, которые могут способствовать выявлению образа Божия в человеке.

Мысль Руссо о раскрытии индивидуальности сохраняет и в христианстве чрезвычайное значение - это задача раскрытия образа Божия в человеке. Раскрытие образа Божия, предполагающее известные ступени, является общей и главной целью воспитания. Однако эта задача не покоится непременно на началах натурализма, как это представляют себе Руссо и его сторонники. Натурализм исключает то, что скрыто в душе ребенка или что может в ней явиться в результате духовного искания, натурализму присуще рабское преклонение перед фактом, перед природой как данностью. Поэтому с христианской точки зрения мы можем вместо узких начал натурализма сформулировать задачу воспитания широко: воспитание ставит себе целью не только считаться с природой ребенка, как она дана в опыте, но и содействовать раскрытию того, что заложено в него Творцом. Это раскрытие нужно не только для земной жизни, но и для вечной. Если бы мы жили только здесь, на земле, и не было бы вечной жизни, то, конечно, натурализм был бы достаточен для педагогики. Но реальность вневременного существования не позволяет легкомысленно ограничивать задачи воспитания развитием лишь того, что потребно для земной жизни.

Нужно помнить и то, что природа ребенка, как она дана в опыте, может иметь в себе дефекты, извращения ("греховность"), поэтому думать, что дефекты не нуждаются в исправлении или же могут сами собой исправиться, наивно. Таким образом, приходится вскрывать в душе ребенка и то, что не имеет прямого отношения к жизни на земле. Так, мотив свободы в воспитании получает полный свой смысл только тогда, когда мы признаем бессмертие. Только признанием этого факта оправдывается та работа ребенка над собой, которая развивает в нем его духовный мир. Если нет бессмертия, тогда "будем жить и веселиться" - ибо ни к чему все наши высшие устремления. На нас производит сильное впечатление смерть, например, молодого человека, не успевшего приложить силы и знания, которые он накапливал за свою недолгую жизнь. Но только ли для жизни на этом свете он их накапливал? Если да, то тогда такая смерть, безусловно, непонятна и бессмысленна, как бессмысленны его воспитание и образование. Однако мы знаем, что истинное ядро человека связано с земной жизнью неполно и не всецело. Есть еще бесконечная жизнь за гробом, а значит, воспитание, работа над природой ребенка имеют смысл. Педагогический натурализм при свете вечной жизни рисуется мелким и поверхностным, нужна не только помощь ребенку в развитии его умственных сил, но и подготовка к будущей жизни, развитие в нем духовности.

Другой мотив Руссо - предоставление свободы ребенку - тоже может и должен быть христиански усвоен и переработан. Тогда воспитание понимается как подготовка к свободе; поскольку свобода не есть нечто внешнее, но растет изнутри, постольку она должна еще найти свои пути осуществления. Мы призваны к свободе, но устоять в ней очень трудно. Это дар Божий, не данный нам как "готовый". Свободу нужно завоевывать каждый день. В духовной жизни воспитание свободы - самая трудная вещь, нужно, чтобы человек овладел своими силами, нашел самого себя.

Понять путь свободы и овладеть ее тайной - это есть общая воспитательная задача каждого христианина. Но воспитывать свободу можно только в свободе, так как только опытным путем человек научается ей. Показать свободу путем определения ее границ нельзя. Но само собой разумеется, что свобода должна быть соразмерна возрасту, то есть предоставляться в той мере, в какой человек владеет своими силами и разумом.

Мотив целостной школы также очень важен для христианства. Забота лишь о развитии разума часто бывает; источником душевных искривлений и заболеваний. Заботой педагога прежде всего является воспитание души в целом. При этом имеется в виду развитие не одной лишь сферы чувств, но всей эмоциональной сферы (ее проявления, ее глубины), ибо чувства - суть симптомы тех процессов, которые совершаются в душе. Нужно еще духовно созреть, чтобы чувства помогли человеку понимать и правильно оценивать жизнь, ибо от их здоровья зависит духовное здоровье человека. Если мы имеем неверные, мелкие, ядовитые чувства, то не может быть в нас правильной духовной жизни. Развитый духовно человек - не тот, кто только понимает, но тот, кто и правильно оценивает, и верно действует.

В развитии воли тоже есть много важного для духовного здоровья, однако выработка воли ценна, если в душе жив идеал. Воля - не самоценность, она нужна лишь как инструмент, как средство осуществления идеала. Поэтому педагогический эмоционализм глубже педагогического волюнтаризма, видящего в развитии воли высшую задачу. Эмоционализм стремится не к развитию чувств как таковых, но к развитию того, симптомом чего являются чувства, к развитию индивидуальности в ее творческой глубине.

В защиту системы целостного воспитания имеется и другой довод. Если мы поставим вопрос, что является в человеке носителем его целостности, то обнаружим два разных ответа: для одних - интеллект, для других - религиозная сфера. Интеллект, правда, все видит и все обнимает. Однако все это охватывается мыслью и не выходит за пределы мысли. Интеллект не дает целостного отношения к миру, так как сила интеллекта - это мысль. Но философия не есть последняя высшая ступень духовной жизни, так как она создает единство жизни через мысль. Религиозная сфера обнимает все не так, как пронизывающий все ум (и объединяющий в силу способности пронизывать), но как действительный центр. Чувство целостности не есть нечто идеальное, но это есть бытие, переживание его как истины. И целостная школа поэтому без религиозного воспитания невозможна, так как религия есть основная центрирующая сила, все объединяющая.

Последний мотив целостного воспитания - сделать так, чтобы оно вело дитя в жизнь, а не уводило от нее. Школа должна помочь построить лучшую жизнь, а не просто дать, навывих привычных условиях. Этот мотив педагогического идеализма и конкретности очень важен. Американский педагог Ко думает даже, что школа могла бы сама преобразовать жизнь, призывая детей к лучшей жизни. Нечто подобное есть у католиков (во Франции) в их "*croisades*", перелагающих современность зла на плечи детей. Это, конечно, утопия, неосуществимая и даже вредная, ибо она отводит от реальности. Думать, что школа за нас может решать проблему жизни, - это или наивность, или обман. Этот вопрос кажется нам разрешимым только путем создания островков, оазисов христианской культуры. Только в христианской обстановке возможно создание целостной христианской школы.

Мы видели, что есть две системы воспитания, все более открыто вступающие между собой в борьбу: система просвещения, гуманизма и система религиозной культуры. Гуманизм выдвигает идею "нейтральной" безрелигиозной школы, что можно с полным основанием считать мифом. Ясно, что все безрелигиозное: наука, культура, воспитание - является скрыто или явно антирелигиозным. (1. 14-39)

Антихристианская суть Вальдорфской педагогики

Мировоззрение основателя Вальдорфской педагогики Рудольфа Штейнера

Рудольф Штейнер (1861-1925), немецкий философ-мистик, основатель антропософии. Штейнера можно назвать последователем натурфилософии Гете. В 1883-1897 годах он был

редактором и комментатором научных сочинений поэта. Р.Штейнер испытал влияние эволюционных учений Ч.Дарвина и Э.Геккеля, позднее философии жизни Ф.Ницше. В 1902 году обратился к теософии. Возглавил германский отдел Теософского общества, где развил исключительно бурную деятельность. После конфликта, вызванного провозглашением новым мессией Кришнамурти, в 1913 году организовал антропософское общество. Штейнер построил антропософский храм Гетеанум (Дорнах, Швейцария). В 1923 году храм сгорел - вопреки предсказанию Штейнера, что он простоит 300 лет.

Учение Штейнера представляет собой синкретическое соединение западных и восточных религиозно-окультных учений, в котором можно выделить элементы гностицизма, пифагорийской мистики чисел, каббалистики, окультно истолкованного христианства. Им была разработана целая система ступеней посвящения с обрядами инициации, наподобие масонских. Первые ступени включали танцы, выработку эвритмии, постановку театральные мистерий. Для посвященных читались особые секретные курсы. Человек, по учению Штейнера, в соответствии с традициями древнего оккультизма, образует микрокосмос в составе физического, эфирного и астрального тел, причем эфирное тело нисходит на человека с прорезанием коренных зубов (около 6 лет), а астральное - с достижением половой зрелости. Эти сферы отражают три ступени, через которые прошел, по Штейнеру, в своем становлении Мировой Дух; с 1909 года, то есть с открытия антропософии, мир вступил в четвертую фазу, на которой формируется духовное "Я". (10. 784-785;11. 522-523)

Критика В. В. Зеньковским антропософского учения о человеке

Принципиальное утверждение примата духовного начала в человеке и учение об иерархической конституции человека как будто имеет внешнее сходство с основными идеями антропософии. Антропософия так и именует себя - "духоведение" (наука о духе), но это - учение о темной духовности в человеке. Антропософия не знает тайны человека в его целостности и в его личном отношении к Богу, а базируется лишь на том, что мы в дальнейшем будем именовать "темной" духовностью. После грехопадения в человеке обнаруживается существенное раздвоение, требующее различения темной и светлой духовности. И это сознавалось всеми, кто писал о духовной жизни, но никогда отчетливо не формулировалось. Появление антропософии побуждает к самому острому и четкому различению естественной и благодатной, темной и светлой духовности, так как антропософия стремится определить путь человека, всецело опираясь на естественную духовность, и только на нее, то есть не связывая духовное развитие с благодатной помощью Свыше.

Поскольку антропософия построила особую педагогику, получившую свое название от школы, открытой в Вальдорфе, и поскольку система Штейнера формально построена на том же принципе, что и христианская система, то есть на приоритете духовного становления человека, то необходимо для понимания их отличия дать краткий очерк и критическую оценку антропософского учения о человеке.

Самые важные и существенные положения системы Штейнера излагаются как бы между прочим, они вкраплены в несущественные рассуждения. Любопытно, что в разные периоды, в разных сочинениях Штейнера есть варианты отдельных положений, существенно меняющие их смысл. Стремясь быть наукой (построенной, однако, на материале, выдаваемом за "интуиции", за сверхчувственное видение и потому никакой проверке, конечно, не подлежащем), антропософия обнаруживает большую гибкость, близкую к игре словами. Особенно тягостное впечатление в этом смысле оставляют так фантастически построенные толкования Евангелий.

Что касается "состава" человека, то Штейнер различает в разных книгах и в разных местах одной и той же книги различное число "начал" в человеке. В одной лекции Штейнера читаем: "Нынешний человек состоит из четырех членов - физического, эфирного, астрального тела и "я". Но с "я" связаны три еще высших члена (соответственные трем "телам"). Собственно "я" "присоединяется" к трем телам лишь в "земном" цикле, - и это "я" приносится на землю Христом, это действие Христа именуется в антропософии *Christus - Impuls*. "Я" есть "вечное я" в человеке, его нужно отличать от "низшего" (т.е. эмпирического) "я". Без особой натяжки мы можем

противопоставить эмпирической личности это духовное "я", которое "отдается духу, чтобы он наполнил его". Это положение является важнейшим в учении антропософии о человеке. Духовная сторона мира в человеке через "я" овладевает его существом и сама через "я" "запечатлевает в себе плоды преходящей жизни". Духовное начало связано через "я" с эмпирической жизнью в человеке, но после смерти, которая, по учению антропософии, понимается как распад физического и эфирного тел, духовное начало, пройдя определенные ступени "очищения", вновь воплощается. Учение о перевоплощении - центральная идея в антропософии, для нее и подыскиваются разные основания, в соответствии с ней и строится все учение о человеке. Именно так надо подходить к этому учению о человеке: оно не изначально, а производно, оно не основа антропософии, а гипотеза, построенная для объяснения основной идеи антропософии о перевоплощении, которая через теософию заимствована из индуизма.

Штейнер утверждает, что подлинное "я" человека, самая сердцевина его не связана существенно и неповторимо с психофизической "оболочкой". В защиту этого положения указывается на то, что в теле очевидно влияние физической наследственности от родителей, в душе же нет сходства с родителями, - и это значит, по Штейнеру, что в духовной своей основе мы не связаны с родителями, что духовная биография наша связывает нас совсем с другими людьми, но не через рождение, а через перевоплощение. В этом смысле Штейнер утверждает, что "каждый человек сам по себе есть особый род". Это значит, что одна и та же духовная сущность, одно и то же "я", оставаясь самим собой, проходит ряды перевоплощений. Тем самым не утверждается метафизическая стойкость "я" - речь о его надвременности: своими корнями, тем "зерном жизни", которое дает начало "я", оно уходит в высшие миры - здесь антропология становится совершенно фантастической космогонией, взятой у Блаватской, эклектически объединившей оккультные учения Индии, а также учения Каббалы, "герметизма" (эклектической "системы" I-IV в. по Р.Х.) и тому подобное.

Утверждается, что эмпирическая жизнь наша "нужна" духовной сущности, в нас пребывающей, чтобы удовлетворить закону кармы. Это учение о карме, выработанное еще в индуизме (до буддизма, но в буддизме получившее законченное выражение в так называемой "второй истине" о законе причинности), есть учение о том, что всякое "дело" влечет за собой последствия, которые так или иначе должны осуществиться. Духовная сущность человека переносит, по закону кармы, в новые воплощения плоды своих прежних деяний в прежних воплощениях, и это значит, что человеческий дух создает сам своими поступками судьбу: в этом смысле закон кармы есть учение о внутренних условиях "судьбы", созидаемой нами самими.

Путь "духа" есть восхождение через разные перевоплощения, через работу над собой во исполнение кармы к такому "одухотворению" всего нашего существа, в итоге которого создается всецелая духовность в человеке. Путь к этой всецелой духовности лежит через познание, в частности через познание духовной стороны мира, благодаря чему происходит соответственное расширение силы духа в нас. В сущности, все это очень напоминает учения индуизма (в браманистический и буддийский период), только у Штейнера все это облечено в современную терминологию (с постоянными, впрочем, ссылками на терминологию индуизма). Вопрос о том, "как достичь познания высших миров" (название одной из популярных брошюр Штейнера), является центральным. Через "духоведение", через постижение высших миров осуществляется глубже и интенсивнее восхождение к последней цели бытия. Задача жизни каждого человека, взятого в его эмпирическом бытии, в его эмпирическом самосознании, заключается в том, чтобы томление духа, в нем живущего и его одушевляющего, разрешить через правильную жизнь, через одухотворение себя. Эмпирическая личность навсегда исчезает со смертью, чтобы уступить место новой эмпирической личности, в которую перевоплотится духовная сущность, ныне в человеке живущая; вся духовная работа над собой есть работа для духа. Величайшая иллюзия, какую мы переживаем, от которой хочет нас освободить антропософия, есть мысль о неразрывной связи эмпирической личности с ее духовной сущностью: воскресение, по Штейнеру, невозможно, но возможно перевоплощение. В этом пункте антропософия и христианство решительно и радикально расходятся друг с другом.

Самый путь духовной жизни есть путь познания. По мнению Штейнера, способность высшего

познания предполагает такие условия, которые мы обычно называем "моральными". Здесь имеют место и физическая аскеза, и овладение желаниями и страстями, и освобождение души от чувств злобы, вражды, антипатии - все это способы "очищения", без которого не раскрываются, по Штейнеру, духовные очи в нас. "Очищение" всецело зависит от самого человека, имеет дело с "естественной" духовностью, живущей в человеке. "Пути посвящения" не связаны с благодатью Божией просто потому, что для благодати (беря это слово в серьезном его смысле) нет места в мире, как его понимает антропософия (и теософия). Путь восхождения к высшей жизни есть путь совершенно "естественный", совершаемый усилиями самого человека и действиями живущего в нем духовного начала. Это восхождение требует труда над собой, победы над различными препятствиями, встающими из глубины самого человека, требует и "деятельного добра" - добрых чувств и дел, терпения, кротости, благоговения и так далее. Но все эти добрые дела действуют как некие магические факторы, и это очень важно понять для оценки антропософского понимания диалектики духовного возрастания. Значение моральной работы над собой как освобождения от греха в христианстве состоит в том, что она снимает преграду между Богом и человеком, что, изнутри просветляя сердце, она сливает искание бесконечного с обращением к Богу. Христианское понимание духовной жизни в человеке отвергает магию; главное, чего ждет христианин от своего делания - это простоты и смирения, дабы уготовить путь для благодатного вхождения Бога в нас. Духовное возрастание здесь есть "духовная нищета", освобождение от иллюзии, что мы можем "сами" (без Бога, без Его благодатной помощи), без "пребывания в истине", без молитвы достичь чего-либо. В антропософском же учении о путях "просвещения" все творится самим человеком, его духовными усилиями. "В каждом человеке живет... скрытый высший человек... и каждый может только сам пробудить в себе этого высшего человека", - читаем у Штейнера. Не нужны здесь молитвы, смиренное искание помощи Божией, но очень нужны моральные чувства и действия - и вот почему. "Когда я прихожу в состояние гнева, - поучает Штейнер, - или раздражения, я воздвигаю в мире души вокруг себя стену". Особую ценность, по антропософскому учению, имеет чувство благоговения по отношению к высшей жизни, к духовному миру, как понимает эту жизнь и духовность антропософия.

Учение антропософии о путях восхождения, пожалуй, можно считать педагогичным - и именно в вопросах духовной жизни. Здесь дается попытка очищения и укрепления естественной духовности человека, развития духовных сил, скрытых в человеке. Кое-чему можно и поучиться, но нельзя не обратить внимания на то, что вся "техника" духовной жизни в антропософии есть именно магия, она покоится на угадывании и управлении некими закономерностями, которым подчинена естественная духовная жизнь. И именно потому, что здесь речь идет о развитии естественной духовности, то есть о возрастании "самости" (конечно, духовной) в человеке, система антропософии углубляет основное раздвоение в духовной жизни, усиливая ту сторону духовности, которая тщится обойтись без Бога, надеется найти в себе, в своей глубине нужную силу. Именно потому путь духовного "восхождения" в антропософии есть усиление "темного полюса" в духовной стороне, он не приближает к Богу, а удаляет от Него.

Сосредоточение на себе, углубление в свои скрытые духовные силы, "очищение" души и магия добрых дел и чувств - все это так далеко от того, как христианство понимает путь спасения, духовную жизнь. "Мужество и доверие к себе - это два светоча, - пишет Штейнер, - которые не должны никогда угасать на пути к тайноведению". "Не существует (для духовного развития) иных препятствий, кроме тех, которые каждый человек сам себе ставит на пути и которых каждый сам может и избежать, если действительно захочет". "Золотое правило тайноведения, - замечает в одном месте Штейнер, - гласит: если ты хочешь сделать один шаг в познании тайных истин, делай одновременно три шага в усовершенствовании твоего характера на пути к добру". Это "золотое правило" с полной ясностью открывает магический характер морали в антропософии - она зовет не к покаянию, которое отдаст человека всецело милости Божией, а к такому очищению сердца, такой праведности, которая отдаляет от Бога, ибо сосредоточивает человека на самом себе.

Учение антропософии о человеке неприемлемо для христианства, несоединимо с ним потому, что оно учит о перевоплощении, тогда как христианство учит о воскресении. Христианство не разделяет в личности духовное и эмпирическое, а утверждает целостность человека, признавая его

иерархичность. В антропософии же, как в индуизме вообще, нет подлинной целостности, ибо нет единичности, неповторимости связи духовного ядра личности с ее эмпирией. Не входя в анализ логики персонализма, подчеркнем лишь, что при перевоплощении не раскрывается, а закрывается тайна личного начала в человеке, которое входит в его эмпирию, зажигает в ней свет, светящийся проявлениями своеобразия, неповторимости, единственности, а потом почему-то уходит навсегда из того, что так глубоко "срослось" с этим началом личности. Начало личности, по Штейнеру, по существу самозамкнуто - каждый человек им понимается как особый "род", то есть духовная личность, единая во всех своих перевоплощениях. Как неверно, неприемлемо учение антропософии об отношении духовного начала к эмпирии личности, так неверно само это учение о божественности духовного ядра личности в разных перевоплощениях. Тайна личности гораздо глубже раскрывается в христианском учении о том, что каждый человек живет в эмпирической форме лишь один раз, ибо при различении духовного ядра личности и эмпирической ее "оболочки" мы все же должны признать столь существенное, столь глубокое их единство, что перевоплощение просто невозможно: оно есть некая смерть той личности, какая была в первом воплощении. А "остатки" личности (и разве это мыслимо?), которые собираются в новом воплощении, есть нечто уже новое. Эмпирическая сторона в человеке не есть "костюм", "одеяние" или "оболочка", а есть выявление личности, ее жизнь.

Вторая основная неправда антропософского учения о человеке заключается в неверном истолковании зла в человеке. По существу, антропософия связывает зло с господством над душой ее периферии. Для преодоления зла, понятого столь поверхностно, достаточно подавления злых мыслей и чувств, наполнения себя добрыми чувствами и мыслями. И сущность зла, и путь к его преодолению здесь характеризуются совершенно неверно: антропософия отождествляет свое "тайноведение", свое высшее духовное "зрение" с истинным добром, то есть отвергает то, что духовность наша (как тварная) именно на своих высотах и может стать проводником зла. Всю глубину, всю страшную реальность зла до конца вскрывает одно лишь библейское учение о грехопадении первых людей, живших в непосредственной близости к Богу, ветхозаветное учение, углубленное в христианстве, о злом духе, то есть о том, что зло впервые появилось на высотах духовной жизни. Учение о духовной жизни в человеке должно ставить нас перед этой проблемой зла с большей остротой, чем натуралистическое учение о человеке, так как в свете идеи примата в нас духовного начала становится понятной и вся глубина зла в нас, его духовная природа. Признавая христианство центром земной истории, антропософия на самом деле не знает Христа, каким Его образ жил и живет в христианских душах. Антропософия и в своей метафизике, и в своей антропологии лишь номинально приближается к христианству - фактически это есть эклектический синтез внехристианских (индусских, герметических и так далее) и полухристианских (гностических) идей. Есть в антропологии Штейнера кое-какие частные интересные и ценные идеи, особенно в педагогической сфере, но они теряются в безнадежной фантастике и высокомерном умничании учения, стремящегося овладеть без Бога силой, присущей духу, и тем самым вскрывается его скрытая антихристианская суть. (2. 61-68)

Наиболее точную характеристику Р. Штейнеру дал Н.А. Бердяев, который встречался с ним и слушал его лекции. "Сам Штейнер, с которым я познакомился, произвел на меня сложное впечатление и довольно мучительное, - писал Бердяев. - Но он не произвел на меня впечатление шарлатана. Это человек, который убеждал и гипнотизировал не только других, но и самого себя. У него были разные лица: то лицо добродушного пастора, он и одет был, как пастор, то лицо мага, владеющего душами. В нем было что-то аскетическое и страдальческое. Вероятно, главным соблазном его была власть над душами. Редко кто производил на меня впечатление столь безблагодатного человека, как Штейнер" (13. 191).

В заключение следует добавить, что международный христианский семинар "Тоталитарные секты в России" (Москва, май 1994), в котором принимали участие представители из многих стран мира, отметил антихристианский и расистский характер антропософии Р. Штейнера: "Особо мы хотим подчеркнуть антихристианскую, оккультную, антропософскую основу "Вальдорфской педагогики". Мы выражаем крайнее недоумение тем, что эта расистская и антисемитская система, враждебная учению Христа, которая в странах Европы поддерживается только частными и общественными инициативами, встретила государственную поддержку в России. Нам

представляются незаконными и некорректными действия Министерства культуры России, учредившего Государственную академию эвритмического искусства, равно как и действия Министерства образования России, директивно поддерживающего антропософию и в государственных школах вводящего преподавание по системе "Вальдорфской педагогики" (12. 58).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ВОСПИТАНИЕ КАК ВОСХОЖДЕНИЕ К СВОБОДЕ

История поиска педагогического идеала и практической постановки цели православного воспитания

Различные оценки влияния Православной Церкви на судьбу русского народа

Определить педагогический идеал и поставить цель воспитания не представляется возможным путем теоретических рассуждений и мысленных предположений. Эта задача решается как национально-историческая и определяется тем, что русский народ принял православную веру и грамотность, не освоив византийскую систему образования.

Формирование педагогического идеала и осознание цели воспитания происходило под влиянием Православной Церкви на историческую судьбу русского народа. Результаты этого влияния не всегда оценивались однозначно.

Мы склонны рассматривать преобладающую роль Церкви как национальную самобытность именно русского народа. И этот подход является наиболее распространенным.

По мнению русских философов И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, К. С. Аксакова, Ю.Ф. Самарина, называемых славянофилами, русскому характеру изначально присущи качества истинного христианина. Русскому свойственны в высшей степени преданность воле Божией, любовь и смирение, общительность с ближними и устремление всех помыслов к миру горнему. Такое полное совпадение христианских качеств с народными - залог великого будущего русского народа.

Противоположный взгляд выражал П.Я. Чаадаев. Отсталость России от Европы, по его мнению, есть вина растленной Византии. Оттуда, то есть из отравленного источника, мы взяли великую идею христианства. Жизненная сила этой идеи была в корне подрезана византийским формализмом и казенщиной. Влияние византийской церковности на русскую культуру, как считает Чаадаев, действительно было велико, но это было влияние разрушительное. (4. 9-10)

Особенности возникновения древней русской литературы

Внешне уровень византийской образованности в X-XI веках был достаточно высок и обеспечивался наличием школы высшего разряда для изучения богословия, философии, риторики, правоведения, арифметики и геометрии и школы элементарной, в которой обучались сироты и дети бедных родителей.

Однако ни педагогическая мысль, ни система образования Древней Руси не были копией византийской педагогической мысли и структуры учебных заведений. Это подтверждается и отсутствием на Руси с XI века школ высшего разряда по образцу византийских. (3. 7 2-7 Л)

Если говорить о древней русской литературе, то она своим возникновением, составом, содержанием и формой в значительной мере обязана литературе переводной. Значительная часть книг была привезена в X-XI веках из Болгарии. Болгария совершила усвоение византийской культуры в обстоятельствах, близких к тем, которые создались потом на Руси при усвоении ею византийской и болгарской культуры. Русь получила византийский культурный опыт не только в его непосредственном состоянии, но и в "адаптированном" Болгарией виде. В исторической перспективе важен сам факт появления литературных произведений, который связан с принятием Русью христианства и потребностью в богослужебных книгах. Д.С. Лихачев отмечает, что не все

византийские жанры были перенесены и восприняты на Руси. Потребовались только те, которые были непосредственно связаны с церковной жизнью, и общемировоззренческие, отвечающие новому отношению людей к природе. (10. 228-229)

Одновременно с принятием Русью христианства к нам перешли в староболгарских переводах богослужебные книги и книги Священного Писания. Из литературы, предназначавшейся для чтения, наибольшей распространенностью пользовалась литература житийная, или агиографическая (от греческого *agios* - святой), посредством которой Церковь стремилась дать своей пастве образцы жизни христианских подвижников. К числу переводных памятников, получивших хождение на Руси, принадлежат памятники апокрифической литературы. Переводная церковно-историческая литература была представлена в Древней Руси византийскими хрониками, начинавшими изложение от сотворения мира и трактовавшими всемирную историю, преимущественно еврейскую и византийскую, с точки зрения церковно-религиозной. Показательно, что ни одно светское историческое произведение, каких в Византии было немало, на Руси не было известно. Широким распространением с самого начала письменности пользовались сочинения отцов Церкви (патриотическая литература), преимущественно слова Иоанна Златоустого, Ефрема Сирина, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Лествичника, Иоанна Дамаскина, Афанасия Александрийского. Перешли к нам из Византии и повести, переведенные в середине XI века в пору Ярослава Мудрого. Н.К. Гудзий отмечает, что общий церковный характер древней русской письменности, с одной стороны, и культурный уровень старинного русского читателя, с другой, отразились в отборе на русской почве повествовательного материала. Это был преимущественно материал нравоучительный, дидактический, в большей или меньшей мере проникнутый религиозной тенденцией даже в тех случаях, когда речь шла о жизни светского героя, об его воинских подвигах и приключениях. Благодаря этому переводная повесть, бытовавшая в древности на Руси, общей своей направленностью не слишком расходилась с христианской поучительной литературой, в частности с литературой житийной. Показательно, что ни один чисто светский, в частности любовный, византийский роман не был известен в старой Руси. (11. 59-60)

Полные жизненной силы, наши предки не были предрасположены к отвлеченным умозрениям, утонченная диалектика была недоступна их простому красноречию. Христианские истины на Руси проходили проверку практикой жизни. "Печерский патерик" показывает ту высоту духовного подъема, на который способна была Русь. Новая вера была принята русским народом с чертами аскетизма. Христианский идеал принял иноческий, монашеский вид. Для мира этот идеал был слишком высок, но к нему стремилась крещеная Русь.

Монашеский идеал как идеал свободы человека от власти мира и времени

Монашеский идеал породил особый вид русского благочестия, придавшего православной вере своеобразие и национальный характер не только и не столько знанием веры, но прежде всего свидетельством веры своей жизнью. Побывавшие в Москве во времена патриарха Никона антиохийский патриарх Макарий и архидиакон Павел оставили дневник своего путешествия. "Мы совершенно ослабели в течение Великого поста, - писал диакон Павел. - Мы испытали такое мучение, как будто бы нас держали на пытке... Да почиет мир Божий на русском народе, над его мужами, женами и детьми за их терпение и постоянство! Надобно удивляться крепости телесных сил этого народа. Нужны железные ноги, чтобы не чувствовать (от долгих стояний в церкви) ни усталости, ни утомления... Все русские непременно попадут во святые, они превосходят своею набожностью самих пустынножителей" (4. 20).

Мы склонны считать, что монашеский идеал жизни и является основным воспитательным идеалом православной педагогики. Стремление к святости выражалось в стремлении к ангельскому, небесному житию. "Ангела образом, земного суща естеством яви тебе всея твари Создатель..." - поется в акафисте святителю Николаю.

Монашеский чин всегда на Руси приравнивался к ангельскому. Стремился русский человек в миру обрести ангельский чин, понимая, что не монашеский постриг рождает монаха, а образ жизни. Постриг - признание ангельского жития, признание свободы от власти мира земного над человеком, но это есть и обретение иной реальности духовного бытия, рождение нового небожителя, жителя

мира духовного, для которого невидимая, духовная брань является основным служением.

Монашеский идеал проявляется и в свободе от времени, ибо переход от земного к небесному бытию не определяется моментом умирания плоти, а есть результат совместного Богочеловеческого творения вечной жизни, есть жизнь спасительная.

Монашеский образ жизни можно назвать идеалом практической православной педагогики, при этом теоретически цель воспитания осознавалась в процессе освоения грамотности и знакомства со Священным Писанием и творениями святых отцов.

Теоретическая постановка цели православного воспитания

Анализируя сборники религиозно-нравственного воспитания, распространенные в Древней Руси, автор "Истории русской педагогики" П.Ф. Каптерев приходит к выводу о ветхозаветном идеале русской педагогики. Основанием для такого вывода послужило то, что в этих сборниках практически все мысли в области воспитания взяты из притчей Соломона и Премудрости Иисуса сына Сирахова, а поучения Иоанна Златоуста о воспитании - из Ветхого Завета. Подтверждением этих размышлений служило и то, что любимой, распространенной и наиболее часто читаемой книгой на Руси была Псалтырь. (2. 14-26)

Приведенные свидетельства говорят лишь о том, что педагогическая мысль на Руси нашла в Ветхом Завете средства для практического удержания человека, особенно ребенка, от зла, которое неизбежно имеется в нас из-за первородного греха. Эти средства, пугающие своей суровостью, ставят остро проблему свободы и воспитания. А чтение Псалтыри, любимой священной книги восточного монашества, подтверждает монашеский идеал как практическую цель.

Нельзя не заметить, что в поучениях святителя Иоанна Златоуста есть указание на цель воспитания: "Хочешь ли, чтобы сын твой был послушен? С детства воспитывай его в наказании и учении Господнем. Не думай, чтобы слушание Божественных писаний было для него делом излишним. Там он услышит прежде всего: чти отца твоего и мать твою - слова, направленные к твоей пользе. Не говори: "Слушание Писаний - дело монахов; ужели мне его сделать монахом? Нет надобности быть ему монахом". Что это в тебе за страх, боишься того, что преисполнено многих выгод? Сделай его христианином" (6. 198).

Цель, поставленная святителем Иоанном Златоустом как воспитательная, повторяется и в творениях русских святых. Святитель Феофан Затворник пишет: "Главная цель христианского воспитания, чтобы человек вследствие этого сказал в себе, что он христианин... возникши к самостоятельности, или к своеличному разумному учреждению жизни, он поставит для себя первым существенным делом - самостоятельно хранить и возгревать дух благочестия, в котором ходил прежде, по чужому руководству" (5. 46).

Достижение поставленной цели - воспитание христианина - не является чисто педагогической задачей и есть "частное раскрытие (в отношении детей и подростков) дела Церкви на земле" (1. 3).

Мы видим полноту соединения идеала и цели как устремленности внешней жизни к монашеству и раскрытия внутренней жизни как жизни духовной, способной к изменению через благодатное осенение. Благодатное осенение человеческой души есть момент таинственного перехода от теоретического христианства к воцерковленной, одухотворенной православной жизни, переход от воспитания к душепопечению. Момент вдохновения не подвластен одной только воле человека, а находится в ведении Божиим. Это не означает, что педагогические усилия излишни, но прогнозирование результатов воспитания, использование педагогических методов к духовной жизни как таковой не представляются возможными, так как духовная жизнь не всецело зависит от нас. Отсутствие прямой причинной связи между педагогическими воздействиями и результатом воспитательной деятельности возвышает православную педагогику до уровня бескорыстного, жертвенного служения.

Пробуждение духовной жизни, одухотворение души благодатию происходит в определенных условиях. Создание этих условий, а не поиск причин пробуждения и составляет содержание педагогической деятельности.

Проблема свободы и воспитание в свете православного педагогического мышления

Особенность неправославного мышления

Упрощенный взгляд на православие как на церковную, а не воцерковленную жизнь распространяется и в педагогике. При этом православная педагогика сводится лишь к религиозному воспитанию и обучению, а влияние православия обнаруживается прежде всего в образе жизни и проявлениях мысли. Нужно понять, что выход на этот уровень осознания педагогики связан с необходимостью постановки педагогических проблем с православной точки зрения. Это особенно важно, потому что до сих пор мы пытаемся в педагогике отвечать на вопросы, не замечая их западной, протестантской, а чаще материалистической основы. Богословие в свое время переболело этой болезнью. Г. Флоровский писал, что "всего важнее и опаснее было то, что русские писатели привыкли обсуждать богословские и религиозные вопросы в их западной постановке. Опровергать латинизм ведь совсем еще не значит укреплять православие" (8. 37).

Особенностью неправославного мышления является стремление расчлнить мир и человека и рассматривать такую ненормальность как реальность, которой присущи борьба и противоречия. Поиск противоречий и путей их разрешения и есть западная постановка вопроса. Идеализация противоречий довела неправославное мышление до безумия, признав противоречия "движущей силой" развития.

Противоречия находят везде: между религией и наукой, плотью и душой, верой и знанием, мыслью и духом и так далее и тому подобное. Мышление, основанное на поиске противоречий, чаще всего выдуманных и реально не существующих, ужасает нецерковного человека масштабами "борьбы в мире" и расколотостью бытия. Эта "болезнь" поразила и педагогику. Рассматривая практику православного воспитания, нецерковные педагоги видят в ней только анахронизм, авторитаризм, подавление личности и лишение ребенка свободы. Со всей остротой ими ставится вопрос о невозможности в рамках православной педагогики разрешить противоречие между воспитанием и свободой.

Отсутствие противоречия между воспитанием и свободой

С православной точки зрения, данного противоречия вообще не существует, как не существует абстрактной, врожденной свободы. Нельзя мыслить воспитание вне свободы, но она, по словам В. В. Зеньковского, светит человеческой душе не как реальность, не как данная ей сила, но как возможность, как задание. Свобода не дана, а задана. В воспитании ставится вопрос об освобождении, то есть о восхождении к свободе (7. 30). При таком подходе задача воспитателя - помочь ребенку стать свободным.

Православная постановка проблемы свободы и воспитания выводит ее из области теоретических рассуждений в область человеческого бытия, где мы встречаемся не с теоретическими противоречиями, а с реальными проблемами.

Вне развития свободы воспитание превращается в дрессировку. Развивая свободу, мы углубляем право выбора, в том числе и возможность ухода в сторону зла. Учитывая склонность искаженной человеческой природы ко греху, в реальной жизни очень трудно отстоять добро и легко поддаться искушениям. Поэтому человек переживает свободу как бремя, которое больше смущает и тяготит, чем радует. Если свобода не связана с устремленностью к Божественному бытию, разговоры о свободе есть только рассуждения, не имеющие отношения к реальной жизни.

Православное педагогическое мышление основано на отказе от поиска противоречий. Это есть не отвлеченное мышление человека, ищущего истину, а практическое осмысление жизни по законам истины. "Нужно заботиться не столько о свободе, сколько об истине, - писал Г. Флоровский. - И только истина освобождает. Только в опасном самообмане может показаться, что "мысль беспочвенная и раскольничья всегда бывает более свободной". Свобода не в беспочвенности и не в почвенности, но в истине и в истинной жизни, в озаренности от Духа. И только Церковь обладает

силою и мощью действительного и кафолического синтеза" (8. 507).

Жизнь по законам Истины включает в себя отказ от стремления жить по законам мира. Не бороться с миром, а отвечать миру Благой Вестью. Отвечая - свидетельствовать. Свидетельство всегда требует полноты, единства всего человека, всех сил души. Отказ от борьбы и поиска противоречий не устраняет реальных проблем и препятствий на пути человека ко спасению. Решать возникающие проблемы и преодолевать препятствия возможно только в реальной жизни, в этой жизни и обретается православное педагогическое мышление. Свидетельствовать Истину может научить только тот, кто сам избрал путь спасения.

Свобода как условие и результат нравственного самоопределения человека

Духовная свобода как условие достижения человеком богоподобия

Важнейшим условием достижения человеком богоподобия как изначальной задачи человеческого бытия является воссоздание всего строя жизни на началах духовной свободы. Оценка любых проявлений личности возможна, если предполагается свобода нравственного самоопределения человека. "Свобода, - пишет архимандрит Платон (Игумнов), - это способность личности к творческому становлению в границах тех возможностей, которые определены Богом. С точки зрения своего метафизического содержания, свобода является неоценимым даром Божией благодати, мудрости и любви, данным человеку в его владение. Бог дает человеку свободу в его собственность как некий источник, владея которым человек способен творчески себя раскрыть, проявить и осуществить. Хотя все в мире подчинено закону необходимости, человек благодаря свободе не подчинен ему окончательно. Он виновник своего становления, так как обладает свободой. В его власти изменять и направлять процесс своего формирования и развития. Он сам является причиной своего состояния. Пользуясь даром свободы, человек сообщает смысл процессу своего становления, предпочитая тот или иной закон существования... Свобода - самая глубокая нравственная основа личности, ее исключительная привилегия и неотъемлемый дар" (9. 106).

Человек причастен двум мирам - материальному и духовному. Духовно-нравственное самоопределение человека как личности предполагает переход от мира материального к миру духовному, от мира реального к миру идеальному, от мира чувственного к миру сверхчувственному. Реальный мир - чувственно воспринимаемый, очевидный, присутствующий как данность, но в то же время в биографических рамках каждой отдельной личности - это мир уходящий. Идеальный мир - умопостигаемый, воспринимаемый как заданность и в то же время ожидаемый и грядущий. Смысл свободы заключается в возможности нравственной ориентации по отношению к реальному и идеальному мирам - в том, что нравственная ориентация человека в каждый отдельный момент временной жизни и в последний завершающий ее момент определяет его судьбу в вечности. (9. 107)

Материальный мир сам по себе не является злом, но он таит в себе соблазн, ведущий ко злу. Проявление зла в человеке связано с инертностью человеческого существования, поэтому задача восстановления человеческой личности предполагает преодоление инертности и достижения нравственного совершенства. Ориентация человека на реальный, чувственный мир имеет тенденцию к застою и падению. Ориентация личности на идеальное самоопределение как стремление к полноте самореализации в Боге открывает путь для полной и совершенной свободы, ибо "где Дух Господень, там свобода" (2 Кор. 3, 17).

Онтологические и нравственные границы свободы

Постановка проблемы свободы в абстрактном смысле стирает различия между онтологическими и нравственными границами свободы. Создание человека Творцом, призвание его

из небытия в бытие исключало человеческий выбор и совершалось в пределах онтологического порядка. Поэтому говорить о свободе человека как о его согласии "быть" или "не быть" мы не можем. Свобода есть самоопределение личности не по отношению к дихотомии "бытие - небытие", а по отношению к дихотомии "добро-зло". Исходя из этого, свобода представляет собой категорию не онтологического, а нравственного порядка. Возможность выбора дана человеку для того, чтобы жизнь в раю была не только даром Творца, но и личной заслугой человека. В соблюдении заповеди и в послушании воле Божией человек развивает полученный от Бога дар свободы.

Преступая границы нравственно недозволенного и недолжного, человек теряет дар духовной свободы, становится рабом страстей и, погружаясь в стихию ничтожных и жалких удовольствий беспечной и невоздержанной плоти, не всегда осознает свое падение и изгнание из первозданного рая.

Христианство явилось в мир как благая весть о возвращении человеку свободы через преодоление губительных последствий греха. Божественная благодать, дарованная для новой жизни во Христе, укрепляет человека в преодолении власти страстей, выводит его из тьмы омраченного и отравленного грехом бытия. Надежда христианства, устремленная в будущее, проистекает из факта Воскресения Христа, Его победы над смертью и мировым злом вообще.

Стремление человека к нравственному самоопределению означает выбор одного из двух возможных путей: либо погружение в стихию страстей, беспечности и безответственности, порабаствующих, опустошающих, томящих и разрушающих личность, либо обращение к вере во Христа, преображающей и обновляющей человека, дающей оправдание и смысл процессу его свободного формирования. Любая ошибка в нравственном выборе, осуществляемом на протяжении всей человеческой жизни, ведет к утрате духовной свободы. При этом ошибка в выборе должна пониматься в собственном смысле как грех, а утрата духовной свободы должна расцениваться как его следствие. (9. 123-125)

Грех как отклонение человека от истинной цели жизни

Слово "грех" в его библейском смысле означает ошибку, заблуждение, падение и отклонение от истинной цели. В своем конкретном содержании грех - это нечестность, неблагодарность, неисполненный долг, неверность, распущенность, невоздержанность и вообще всякая нечистота, нечестие и несправедливость. Грех состоит в отступлении как от естественных, так и от религиозных норм жизни.

Церковь в жизни мира является видимым воплощением победы Христа над грехом. В судьбе каждого человека с момента святого крещения и таинственного приобщения к Церкви начинается процесс преодоления греха и исключения его из личной жизни. Начало преодоления греха и обретения человеком спасительного духовного опыта происходит в таинстве покаяния, когда кающийся при видимом изъявлении прощения от священника невидимо разрешается от грехов Самим Иисусом Христом. В исповеди человек исправляет свою жизнь. Исповедь - это не только называние греха, не просто признание, а желание жить без этого греха. Подготовка к исповеди - это подготовка к исправлению жизни. Покаяние - грань, лежащая между пленом греха и свободой. Человек становится свободным от своего бесцельного, беспутного и бессмысленного прошлого лишь тогда, когда это прошлое остается за порогом покаяния. Покаяние совершается под воздействием свободной воли, определяющей обращение личности к Божественной благодати. Благодать переплавляет естество души из ветхого состояния в новое, происходит процесс формирования нового мирозерцания и вместе с ним всего нравственного строя жизни.

Благодатная свобода праведника - это нечто гораздо большее, чем условно понимаемая независимость и воля делать то, что нравится. Если человек думает, что он свободен потому, что удовлетворяет свои эгоистические или чувственные желания, то он заблуждается и не понимает, что в действительности он раб и пленник греха. Только мудрый и добродетельный человек, у которого разум господствует в поведении, является свободным. В состоянии благодати человек не может переступить границы недозволенного или недолжного. Но это не значит, что его свобода ограничена. Напротив, она неизмеримо полнее и совершеннее свободы ослепленного страстью грешника.

Смысл нравственного самоопределения человека заключается в свободном преодолении греха и в обращении к добродетели. Поскольку обыкновенно человек постоянно находится во власти страстей, эпизодическое раскаяние в совершенных грехах еще не является вполне адекватным понятию покаяния. Человек должен стремиться сбросить с себя ненавистный и чуждый его природе грех и непрерывно обращать силы своего ума к Богу, чтобы его покаяние стало новым самоопределением в свободе и увенчалось торжеством благодати в личной жизни. Свобода имеет своим условием победу над омраченным и страстным естеством и постоянное обновление ума в благодати и истине. Потеря благодатной жизни всегда означает потерю духовной свободы. Наоборот, возрастание в благодати ведет к росту духовной свободы. Человек становится полностью свободным только тогда, когда находится в благодати Святого Духа. (9. 150-152)

ПОНЯТИЕ "ЛИЧНОСТЬ" В ПСИХОЛОГИИ И ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕДАГОГИКЕ

Проблема личности в психологии

Структурный подход в изучении личности

Проблема личности в психологии на первых этапах своего рассмотрения сводилась к выявлению индивидуальной неповторимости, к выделению набора качеств, свойств, характеристик, особенностей человека. Такой подход можно назвать "коллекционерским", когда личность рассматривалась как некая емкость, принимающая в себя темперамент, характер, преобладающие потребности и интересы, способности, склонности и тому подобное.

Трудности, возникшие с переходом от общепсихологического понимания личности к рассмотрению практических проблем в возрастной и педагогической психологии, а также в медицинской психологии, патопсихологии и социальной психологии, поставили вопрос о структурировании (лат. *struktura* - взаиморасположение и связь составных частей чего-либо) многих личностных качеств, которых насчитывалось уже более полутора тысяч. С середины 60-х годов предпринимаются попытки выяснить общую структуру личности, которая понималась как соединение биологически и социально обусловленных ее особенностей. С этого момента проблема соотношения биологического и социального занимает едва ли не центральное положение в психологии личности. Постепенно это соотношение стали рассматривать таким образом: "Биологическое, входя в личность, становится социальным... Природные, органические стороны и черты выступают в структуре личности как социально обусловленные ее элементы. И для них нет необходимости выделять специальные несоциальные структуры. Биологическое существует в личности в превращенной форме как социальное" (11. 230).

Системный подход в изучении личности

К концу 70-х годов структурный подход к проблеме личности сменяется системным (греч. *systema* - целое, составленное из частей; множество закономерно связанных друг с другом элементов: предметов, явлений, взглядов, знаний и так далее, представляющее собой определенное целостное образование, единство). Данный подход поставил вопрос о том, что представляет собой это особое системное качество индивида, которое обозначается термином "личность" и которое оказывается не сводимым к биологическим предпосылкам, включенным в природу его носителя - индивида. По мысли А.Н. Леонтьева, личность не равна индивиду, это особое качество, которое приобретает индивидом в обществе, во всей полноте отношений, общественных по своей природе, в которые индивид вовлекается. "Иначе говоря, - писал А.Н. Леонтьев, - личность есть системное и поэтому "сверхчувственное" качество, хотя носителем этого качества является вполне чувственный, телесный индивид со всеми его прирожденными и приобретенными свойствами... С этой точки зрения проблема личности образует новое психологическое измерение: иное, чем измерение, в котором ведутся исследования тех или иных психических процессов, отдельных свойств и состояний человека; это - исследование его места, позиции в системе, которая есть система

общественных связей, общений, которые открываются ему; это исследование того, что, ради чего и как использует человек врожденное ему и приобретенное им..." (12. 385).

"Новым психологическим измерением", в котором изучалось соотношение индивида и личности, явилась концепция деятельного опосредствования межличностных отношений. С этой точки зрения личность может быть понята только в системе устойчивых межличностных связей, которые опосредствуются содержанием, ценностями, смыслом совместной деятельности для каждого из ее участников. Межличностные связи практически нерасторжимы, они вполне реальны, но по природе своей "сверхчувственны"; они заключены в конкретных свойствах индивида, но к ним не сводимы. Индивид понимается как отдельный представитель человеческой общности. Личность характеризует индивида в аспекте его включенности в социальное целое.

Принимая во внимание факт единства, но не тождества личности и индивида, постараемся увидеть личность не в одном "психологическом измерении", а в трех не совмещающихся, но пересекающихся в социальной жизни индивида пространствах.

Первое измерение - индивид выступает в своей нетождественности другим и через эту непохожесть выявляет себя как личность.

Второе измерение - личность проявляется в деятельности и общении нескольких индивидов.

Третье измерение - представление, которое складывается об индивиде у других людей (его "инобытие" в них), понимаемое как личность этого человека, как его персонализация.

Концепция персонализации

"Инобытие" индивида в других людях – это не статистический отпечаток. Речь идет об активном процессе, о своего рода "продолжении себя в другом". Здесь отмечается важнейшая психологическая особенность личности - стремление обрести имеющую свою динамику вторую жизнь в других людях, производить в них долговечные изменения. "Безличность" - характеристика индивида, чье присутствие или отсутствие ничего не меняет в жизни других людей, не преобразует их поведение. Следует отметить, что в данном подходе допускаются не только полезные изменения, которые производит личность в других, но и вредоносные.

Нетождественность личности и индивида теоретически допускает возможность наличия индивида, не осуществившего себя как личность. Возникает вопрос: допустимо ли предположить существование личности без индивида? Гипотетически ответить положительно на этот вопрос возможно с позиции концепции персонализации, введя понятие квазиличности (лат. *quasi* - как будто, будто бы; приставка, соответствующая по значению словам "мнимый", "ненастоящий"). Квазиличность представляет собой сконструированную легендами и мифами личность исторически не существующего индивида, но вызвавшую влияние на личности и судьбы других людей. (11. 236)

Рассмотрение личности в духовном пространстве

Психология вплотную подошла к открытию четвертого, духовного измерения. Необходимость рассмотрения личности в духовном пространстве уже осознавалась психологией, но сама проблема была философски поставлена И. А. Ильиным: "Человек призван овладевать своей душой и ее слабостями, освобождать себя из состояния духовной слепоты и творчески слагать свою новую судьбу перед лицом Божиим" (13. 383). Это есть творческая жизнь души, не просто душевное, но душевно-духовное делание. Ильин писал: "Душа не то же самое что дух. Душа - это весь поток не телесных переживаний человека, помыслов, чувствований, болевых ощущений; приятных и неприятных, значительных и незначительных состояний; воспоминаний и забвении, деловых соображений и праздных состояний и так далее. Дух - это, во всяком случае, лишь те состояния, в которых человек живет своими главными, благородными силами и стремлениями, обращенными на познание истины, на созерцание или осуществление красоты, на совершение добра, на общение с Божеством - в умозрении, молитве и таинстве; словом, на то, что человек признает высшим и безусловным благом. Этим различие между "душою" и "духом", конечно, не исчерпывается; но, в пределах человеческого опыта, оно начинается именно здесь. Дух это то, что объективно значительно в душе... Стать участником в духовном делании - значит, прежде всего, создать в своей душе необходимый уровень внутренней жизни, отсутствие которого делает неизбежным совлечение

и пошлость" (13. 23).

По мысли Ильина, человек как духовное существо всегда ищет лучшего, ибо некий таинственный голос зовет его к совершенству. Он, может быть, и не знает, что это за голос и откуда он... Он, может быть, чувствует бессилие своей мысли и своего слова каждый раз, как пытается сказать, в чем же состоит это совершенство и какие пути ведут к нему. Но голос этот внятн ему и властен над ним; и именно желание отозваться на этот призыв и искание путей к совершенству придают человеку достоинство духа, сообщают его жизни духовный смысл и открывают ему возможность творить настоящую культуру на земле. Человек призван быть на земле именно духом, а не просто живым существом и одушевленным созданием, хорошо соображающим и желающим для себя всякой пользы.

Для творческой жизни души человеку необходимо чувство своего предстояния, своей призванности и ответственности. Ильин делит всех людей на две категории. К первой относятся люди, ищущие в своей жизни или наслаждения, или пользы. Другие же чувствуют себя предстоящими чему-то Высшему и Священному. Чувство предстояния и призванности вызывает в человеке чувство духовного задания, высшей ответственности и собственного несовершенства. Удостоверение в собственной духовности и приятие ее есть первооснова живой религиозности. Ибо то Высшее, чему предстоит человек, есть Господь, Его зовы, Его Божественные излучения. Призвание человека определяется именно Свыше. Духовное измерение его жизни и всех дел имеет тот же единый источник. И ответственность человека есть в последнем измерении всегда ответственность перед Богом. Человек не всегда осознает такое свое предстояние, хотя это ничего по существу не меняет. Сознание есть не первая и не важнейшая ступень жизни, а вторичная, позднейшая и подчиненная. Закрепление в слове глубоких и священных жизненных сил дается не каждому человеку, дается не всегда и не легко. Духовность человека не совпадает с сознанием, не исчерпывается мыслью, не ограничивается сферой слов и высказываний. Духовность глубже всего этого, могущественнее, богаче, значительнее и священнее. Духовный человек научается преклоняться перед Богом, чтить самого себя, видеть и ценить духовность во всех людях и желать творческого раскрытия и осуществления духовной жизни на земле. (13. 399-400)

Возвращаясь к психологии, мы можем говорить, что рассмотрение личности в духовном пространстве все еще не нашло своего полного научного обоснования и требует обращения к творениям святых отцов и православных богословов.

Православное понимание личности

Раскрытие тайны личности в тайне Пресвятой Троицы

Пытаясь определить данное понятие в рамках православной педагогики, необходимо уяснить, как понимали человеческую личность отцы Церкви и другие православные богословы. Трудность заключается в том, что богословие, и особенно святоотеческое, не знало этого понятия. "Я же лично должен признаться в том, - писал В.Н. Лосский, - что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и не стоит говорить о том, что это учение о человеке относится к его личности. Да и не могло бы оно быть иным для богословской мысли, обоснованной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека "по Своему образу и подобию" (6. 106).

В тайне Пресвятой Троицы пытались раскрыть православные богословы и тайну человеческой личности. Чтобы выразить общую для Трех реальность, "разделяя между Тремя неделимое Божество", как говорит Григорий Богослов, отцы выбрали слово "усия", философский термин, означавший "сущность". Это слово подчеркивало онтологическое единство Божества. Никейский собор для обозначения сущности Отца и Сына использовал термин "омоусиос". Омоусиос, выражая тождественность сущности, соединяла два различных Лица, не поглощая их в этом единстве, ибо утверждение кого-то как омоусион по отношению к другому предполагает

сопоставление этого одного не с самим собой, а с кем-то другим. Необходимо было утвердить эту тайну "другого". Античная мысль, которой было чуждо одновременное утверждение онтологического единства и как бы распадение бытия в "другом", не имела в своем лексиконе какого бы то ни было обозначения личности. Надо сказать, что ни один философский термин не в силах выразить всю тайну Божественного бытия. Латинское *"persona"* обозначало ограничительный, обманчивый и, в конечном счете, иллюзорный аспект индивидуума: не лицо, открывающее личностное бытие, а лицо-маска существа безличного. Отцы предпочли этому слабому и обманчивому слову другое, строго однозначное - "ипостась". В обыденном обращении это слово значило "существование". Практически "усия" и "ипостась" были вначале синонимами: оба термина относились к сфере бытия; сообщая каждому из них отдельное значение, отцы могли впредь беспрепятственно укоренить личность в бытии и персонализировать онтологию. (4. 212-213; 3. 38-39)

Различие индивидуальности и личности

Выражая несводимость ипостаси к усии, несводимость личности к сущности, но и не противопоставляя их, святые отцы провели различие между этими двумя синонимами. Апофатическое богословие, стремящееся познать Бога не в том, что Он есть, а в том, что Он не есть, придает термину "усия" глубину непознаваемой трансцендентности. "Ипостась" под влиянием христианского учения полностью утрачивает значение "индивидуального". Индивидуум "делит" природу, к которой принадлежит, он есть результат ее атомизации. Ничего подобного нет в Троице, где каждая Ипостась содержит Божественную природу во всей ее полноте, они суть Божественная природа. Но, обладая природой, ни одна из них природой не "владеет", не разбивает ее, чтобы ею завладеть. Именно потому, что они разделяют природу без ограничений, она остается неразделенной. И эта неразделенная природа сообщает каждой Ипостаси ее глубину, подтверждает ее совершенную неповторимость. (4. 214)

Если нет тождественности между ипостасью и индивидуумом в Троице, следует ли, что и в тварном мире, когда речь идет об ипостасях или личностях человеческих, эта тождественность отсутствует? Открыло ли троическое богословие новое измерение "личностного", обнаружив понятие ипостаси человеческой, не сводимой к уровню индивидуальных природ?

Анализируя Халкидонский догмат, который говорит нам о Христе, единосущном Отцу по Божеству и единосущном нам по человечеству, В.Н. Лосский писал: "Именно потому можем мы воспринимать реальность воплощения Бога, не допуская никакого превращения Божества в человека, никакой неясности и смешения нетварного с тварным, что различаем Личность, или Ипостась Сына, и Его природу или Сущность: Личность, которая не из двух природ... но в двух природах... Человечество Христа, по которому Он стал "единосущным нам", никогда не имело никакой другой ипостаси, кроме Ипостаси Сына Божия; однако никто не станет отрицать, что Его человеческая природность была "индивидуальной субстанцией", и Халкидонский догмат настаивает на том, что Христос "совершенен в Своем человечестве", "истинный человек", - из разумной души и тела... Здесь человеческая сущность Христа та же, что сущность других субстанций, или отдельных человеческих природ, которые именуются "ипостасями", или "личностями". Однако если бы мы применили это наименование по отношению ко Христу, то впали бы в заблуждение Нестория и разделили ипостасное единство Христа на два друг от друга отличные "личностные" существа. Потому, по Халкидонскому догмату, Божественное Лицо и соделалось единосущным тварным лицам, что Оно стало Ипостасью человеческой природы, не превратившись в ипостась, или личность человеческую... И этот отказ от признания во Христе двух личностных и различных существ будет в то же время означать, что в человеческих существах мы также должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию... С другой же стороны, чтобы отличить ипостась человека от состава его сложной природы - тела, души, духа (если принимать эту трехчастность), мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе и принадлежало бы исключительно личности как таковой. Из чего следует, что сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не "нечто несводимое" или "нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым", потому что не может

быть здесь речи о чем-то отличном, об "иной природе", но только о ком-то, кто отличен от своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он "воипостасирует" и над которой непрестанно восходит, ее "восхищает" (6. 111-114).

Священник Павел Флоренский говорил о том, что человек не только усия, но и ипостась, не только темное хотение, но и светлый образ, не только стихийный напор, но и просвечивающий его лик, явно выступающий у святых, просвечивающий на иконе. Отец Павел пытался разделить и отличить в человеке природное - у сию, и личностное - ипостась. "Усия - стихийная, родовая подоснова человека - утверждается в нем как его индивидуальное начало. Через индивидуума род собирается в одну точку. Усия - начало в себя, - в себя собирающаяся, из мира, из рода идущая, но в единую точку направляющаяся. Усия, будучи мировой, будучи родовой, утверждает в мире, утверждает в роде индивид как таковой. Она центростремительна. Она есть тезис индивида, устанавливающая его в обществе как самостоятельный центр. Напротив, ипостась - разумная, личная идея человека, его духовный облик, его лик - утверждается в человеке как начало общее, надиндивидуальное. Это - начало от себя, из себя исходящее, из индивида идущее, отправляющееся от единичного, но в мир распространяющееся и мир собою освещающее. Ипостась, будучи личною, утверждает в личности род и мир, то есть она есть начало самоотречения индивида, прорыв его уединенности, выход из его обособленности" (9. 143).

Раскрытие человеческой личности как возможность и задание

Троическое богословие принесло абсолютное утверждение личности как свободы по отношению к природе. Мы видим, что тайна личности заключена не в свойствах индивидуальной природы, а в способности "возвышаться над собой, быть по ту сторону самой себя - по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже своей фактической общей природы" (10. 409). "Каждая личность, - пишет В.Н. Лосский, - существует не путем исключения других, не путем противопоставления себя тому, что не есть "я", а путем отказа обладать природой для себя; иными словами, личность существует в направлении к другому... Кратко говоря, личность может быть полностью личностью лишь в той мере, в какой она не имеет ничего того, чем она хотела бы обладать только для себя, исключая других; то есть когда она имеет природу, общую с другими. Только тогда проявляется во всей чистоте различие между лицами и природой; в противном случае перед нами будут индивидуумы, разделяющие между собой природу. Нет никакого раздела, никакого деления единой природы между тремя Лицами Троицы: Божественные Ипостаси не являются тремя частями единого целого, единой природы, но каждая содержит в себе целостную природу, каждая является целым, ибо она не имеет ничего для себя: даже воля - общая у Трех.

Если мы обратимся теперь к людям, сотворенным по образу Божию, то сможем обнаружить, исходя из троического догмата, общую природу во многих тварных ипостасях. Однако в результате падшего мира люди стремятся существовать, взаимно исключая друг друга, самоутверждаясь, каждый противопоставляя себя другим, то есть разделяя, дробя единство природы, присваивая каждый для себя часть природы, которую моя воля противопоставляет всему тому, что не есть я. В этом аспекте то, что мы обычно называем человеческой личностью, является не подлинной личностью, а частью общей природы, более или менее подобной другим частям, или человеческим индивидуумам, из которых состоит человечество. Но как личность в ее истинном значении, в богословском значении этого слова человек не ограничен своей индивидуальной природой; он не только часть целого - каждый человек потенциально содержит в себе целое, ...ипостасью которого он является; каждый представляет собою единственный и абсолютно неповторимый аспект общей для всех природы" (6. 102-103).

Философский и психологический взгляд на проблему личности заключается в том, что мы основываемся в своих рассуждениях на обычном опыте, который не открывает нам ни подлинного личного многообразия, ни подлинного единства природы. В случае богословского осмысления проблемы мы говорим о потенциальном бытии, о достижении подлинного единства природы и раскрытии человеческой личности, мы говорим о возможности и одновременно задании, суть

которого выразили в своих творениях священномученик Иринеи Лионский и святитель Афанасий Александрийский, святитель Григорий Богослов и святитель Григорий Нисский: "Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом".

Восстановление единого человеческого естества в Церкви

Единое человеческое естество, рассеченное грехом на множество враждующих частей, восстанавливает утерянное единство в Церкви. Мысль о единстве человечества в Церкви по образу триединства Божества мы встречаем у церковных писателей, начиная с третьего века. Обзор святоотеческих творений по этой теме содержится в статье архиепископа Илариона (Троицкого) "Триединство Божества и единство человечества".

С воплощением на земле Единородного Сына Божия уже нет отдельного верующего, а есть Церковь, Тело Христово, новая тварь, восстановленная Христом. Соединившись с падшим миром во всей его реальности, Он изъял силу греха из нашей природы и Своею смертью, ознаменовавшей предельное соединение с нашим падшим состоянием, восторжествовал над смертью и над тлением. В таинстве крещения через троекратное погружение в воду со словами: "Крещается раб Божий... во имя Отца, аминь. И Сына, аминь. И Святаго Духа, аминь", - человек умирает для плотской жизни и возрождается для жизни духовной. В таинстве Евхаристии, таинстве Тела и Крови Христовых, осуществляется соединение нашей природы со Христом и одновременно со всеми членами Церкви.

Понимая Церковь как Тело Христово, объемлющее в Себе людей, членов Церкви, не рискуем ли мы, будучи спасенными от детерминизма греха, потерять понятие человеческой личности и утратить личную свободу? Отвечая на этот вопрос, В.Н. Лосский пишет: "Единство Тела Христова - это среда, где истина может проявляться во всей полноте, без всяких ограничений, без всякого смешения с тем, что ей чуждо, что неистинно. Но одной только христологической предпосылки - единства воссозданной Христом человеческой природы - было бы недостаточно. Необходима другая, позитивная предпосылка для того, чтобы Церковь была не только "Телом Христовым", но также, как сказано в том же тексте апостола Павла, "полнотой Наполняющего все во всем" (Еф. 1, 23). Сам Христос говорит это: "Огонь пришел Я низвести на землю" (Лк. 12, 49). Он пришел, чтобы Дух Святой мог сойти на Церковь. Обосновывать экклезиологию только Воплощением... значит забывать о Пятидесятнице... Вот почему священномученик Иринеи Лионский, говоря о Сыне и Духе, называет их "двумя руками Отца", действующими в мире.

...Церковь как новое единство очищенной Христом человеческой природы, как единое Тело Христа есть также и множественность лиц, каждое из которых получает дар Духа Святого. Дело Сына относится к общей для всех человеческой природе - это она искуплена, очищена, воссоздана Христом; дело Духа Святого обращено к личностям - Он сообщает каждой человеческой ипостаси в Церкви полноту благодати, превращая каждого члена Церкви в сознательного соратника ... Богу, личного свидетеля Истины. Вот почему в день Пятидесятницы Дух Святой явился во множественном пламени: отдельный огненный язык сошел на каждого присутствующего, и до сего дня огненный язык невидимо лично подается в таинстве миропомазания каждому, кто крещением приобщается единству Тела Христа... Дух Святой разделяет (или различает) то, что Христос соединяет. Но совершенное согласие царит в этом различии, и безграничное богатство проявляется в этом единстве. Более того: без различения личностей не могло бы осуществиться единство природы - оно было бы подменено единством внешним, абстрактным, административным, которому слепо подчинялись бы члены своего коллектива; но, с другой стороны, вне единства природы не было бы места для личного многообразия, для расцвета личностей, которые превратились бы в свою противоположность - во взаимно угнетающих друг друга, ограниченных индивидуумов. Нет единства природы без разделения лиц, нет полного расцвета личности вне единства природы" (б. 158-159).

Границы духовного возрастания личности: "лик", "лицо", "личина"

Расцвет личности, ее духовное возрастание не происходит моментально, магически через приобщение человека в церковных таинствах Духу Святому. "Как закваска, - пишет А. И. Осипов, -

положенная в тесто, может оказать свое действие постепенно и при вполне определенных условиях, так и "закваска" благодати таинства, иначе говоря Дух Святой, может "переквасить" в "новое тесто" (1Кор. 5, 7) и изменить, сделав своим причастником некогда плотского, хотя и крещеного, человека в духовного (1Кор. 3, 1-3)... при исполнении им вполне конкретных духовно-нравственных требований, указанных в Евангелии. От христианина, таким образом, получившего талант благодати оправдания даром (Рим. 3, 24), зависит как умножение этого таланта, что и есть сопричастие Духу Божию, так и погубление его в земле своего сердца (Мф. 25, 18). Отсюда становится понятным, что означает необходимость приобщения Духу Святому для христианина, уже получившего Его дары в таинствах. Здесь не тавтология, но главнейший принцип православного понимания духовной жизни, христианского совершенствования, святости. Этот принцип просто и кратко был выражен одним из величайших святых - преподобным Серафимом Саровским, когда он в одной из бесед сказал: "Цель жизни христианской состоит в стяжании Духа Божиего, и это цель жизни всякого христианина, живущего духовно". Так оказывается, что верующему, получившему в таинствах все дары Духа Святого, требуется еще стяжание этого Духа, и, более того, в этом именно стяжании должна заключаться вся цель его жизни" (7. 11-12).

Духовное возрастание личности имеет свои нижние и верхние границы, точнее сказать, противоположные состояния бытия. Священник Павел Флоренский характеризует эти состояния словами "личина" и "лик". "Лик есть проявление онтологии. В Библии образ Божий различается от Божиего подобия; и Церковное Предание давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное - онтологический дар Божий, духовную основу каждого человека как такового, тогда как под вторым - потенцию, способность духовного совершенства, силу оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, то есть возможность образ Божий, сокровенное состояние наше, воплотить в жизни, в личности, и таким образом явить его в лице. Тогда лицо получает четкость своего духовного строения... Лик есть осуществленное в лице подобие Божие. Когда перед нами - подобие Божие, мы вправе сказать: вот образ Божий, а образ Божий - значит и Изображаемый этим образом, Первообраз его. Лик, сам по себе, как созерцаемый, есть свидетельство этому Первообразу; и преобразившие свое лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом...

Полную противоположность лику составляет слово "личина". Первоначальное значение этого слова есть маска, то, чем отличается нечто подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое внутри как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности. Лицо есть явление некоторой реальности и оценивается нами именно как посредничающее между познающим и познаваемым, как раскрытие нашему взору и нашему умозрению сущности познаваемого. Вне этой своей функции, то есть вне откровения нам внешней реальности, лицо не имело бы смысла. Но смысл его делается отрицательным, когда оно, вместо того, чтобы открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обманывает нас, лживо указывая на несуществующее. Тогда оно есть личина" (8. 92-93).

Всякая личность, всякое духовное существо есть некая исконная тайна, некое чудо, превосходящее все наши понятия, и поэтому, завершая наше рассуждение на эту тему, приведем слова архимандрита Платона (Игумнова): "В свете догматического учения Церкви личность как запечатленный в человеке образ Божий недоступна всеохватывающему и исчерпывающему познанию. Личность не может быть объектом научного изучения в той же полноте и объеме, как предметы внешнего мира. Она всегда остается непостижимой в своей конечной глубинной сущности. В недоступно-сокровенной жизни и в своем проявлении личность всегда пребывает оригинальной, своеобразной, неповторимой и потому единственной во всем мире духовной структурой, не сводимой ни к какой другой бытийной реальности" (2. 17).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ВОСПИТАНИЕ И РАЗВИТИЕ

Особенности детского возраста

Детство - важнейший для становления человека период

В жизни человека есть особый период, называемый детством. Детство – это время, когда в растущем человеке развиваются все его силы, как душевные, так и телесные, происходит процесс познания окружающего мира, образуются навыки и привычки. В детстве закладываются основы физического и психического здоровья. От того, каким откроется ребенку мир, будет зависеть и его духовный рост. Значимость этого периода жизни человека признавалась как в области религиозного духовного, так и в области светского воспитания.

Ученые давно обратили особое внимание на физическое развитие растущего человека, говорят также о развитии сил души, то есть о развитии психических функций человека и его социальном созревании. Но при этом не замечалось влияние духовного мира на развитие ребенка. Такой подход к изучению детства позволил открыть многие закономерности в процессе развития как физических, так и психических функций, но многие явления развития оставались для психологов и педагогов трудно объяснимыми, что заставляло их обращаться к изучению мира подсознательного и создавать различные психоаналитические концепции, которые являются более гипотетическими, чем эмпирическими и научными. Особенно это касается изучения периода раннего детства. "Мы должны прямо и открыто сказать, - писал В. В. Зеньковский, - что психическое своеобразие раннего детства (наиболее изученного из всех периодов детства) не выступает перед нами в настоящее время с полной отчетливостью в том смысле, чтобы мы могли уяснить себе отличие этого периода от следующего за ним. Вместе с тем даже в отношении к раннему детству мы должны признать, что, несмотря на то, что оно наиболее хорошо изучено, все же мы не можем дать цельной картины, в которой предстало бы перед нами органическое единство, внутренняя связность отдельных черт этого периода. В известном смысле именно раннее детство должно быть охарактеризовано как *самый темный* период в нашей жизни. Ведь именно в течение раннего детства закладываются основы личности, формируются ее главные интуиции, ее первый, но и важнейший по своей психической влиятельности опыт. Именно в это время определяется основная "установка", впоследствии выражающая *тип* человека. Все это формируется под покровом внешних процессов в глубине детской души, и не только дитя не понимает того, что в нем происходит, но не понимаем и мы. Поистине, мы - слепые вожди слепых! Нередко мы чувствуем, что в душе ребенка происходит какой-то сложный и серьезный процесс, что дитя переживает какую-то внутреннюю "драму", - но никто - ни само дитя, ни мы, - никто не может понять, что именно совершается в глубине детской души. Нельзя здесь же не отметить, что детская душа именно в этот период особенно нежна и хрупка. Иной раз незначительные, казалось бы, события глубоко оседают в душе ребенка и дают себя знать всю жизнь. Нередко уже значительно позднее, когда из семени, попавшего в это время в душу ребенка, выросли уже плоды, мы начинаем понимать, что корни той или иной черты, нашедшей свое выражение ныне, уходят именно к раннему детству... Закрытость процессов, происходящих в это время, так велика, что мы не можем проникнуть в них иначе, как с помощью гипотетических построений. Ведь наиболее существенные процессы, точнее - наиболее существенная сторона во всех процессах имеет свое место за пределами сферы сознания; дитя вбирает в себя огромный материал, которым, однако, не владеет" (4. 60-61).

Трехсоставность человека: дух, душа, тело

Трудность, с которой сталкиваются психологи и педагоги в изучении детства, да и не только этого периода, связана с неполнотой понимания состава человека. Святые отцы Православной Церкви, основываясь на свидетельстве Священного Писания, говорят о том, что человек трехсоставен и состоит из духа, души и тела. Соответственно этому и вся жизнь его располагается по трем направлениям: духовному, душевному и плотскому. У апостола Павла о плотском говорится: "И я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердою пищею, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, потому что вы еще плотские. Ибо, если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы, и не по человеческому ли обычаю поступаете?" (1Кор. 3, 1-3). И о душевном: "Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно" (1Кор. 2, 14). О духовном же пишется: "Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может" (1Кор. 2, 15).

Душа имеет три силы или способности: разумную, раздражительную и вождевательную. Эта терминология твердо принята у святых отцов. Цитаты тут излишни, ибо они многочисленны, и каждый читающий святоотеческую литературу всегда натолкнется на них с первого же раза. На языке современной психологии эти три способности души должны соответственно быть выражены через термины: ум, воля и чувство. Но все же следует заметить, что эти понятия не синонимы и между ними существует разница.

Примеры психологической периодизации детского развития

Светские ученые-психологи, сами будучи душевно-плотскими людьми, изучают душевно-плотских людей и только под душевно-плотским углом зрения. Ограниченность мирозерцания только плотской и душевной жизнью проявляется и в подходах к периодизации развития детей. В основу деления детства на периоды светские психологи и педагоги полагают или физиологические изменения, или развитие психических функций. Для примера приведем периодизацию развития ребенка, которую предложил немецкий педагог В. Лай (3. 90-91):

1. Период молочных зубов 0 - 6/7 лет
 - а) период кормления грудью 0-1 год
 - б) первая полнота 1-4 года
 - в) первый период роста 4-6/7 лет
2. Период после смены зубов 6/7 - 12/15 лет
 - а) вторая полнота 6/7 - 10 лет
 - б) второй период роста 10 - 12/15 лет
3. Период созревания 12/15 - 18/20 лет

Положив в основу своей периодизации физиологические изменения, В. Лай дополнил ее основными этапами психического развития ребенка:

1. Период от рождения до выпадения молочных зубов 6/7 лет
Детство Инстинкт Ощущение Инстинктивное действие
2. Период с 6/7 лет до наступления половой зрелости 12/15 лет
Отрочество Воля, руководимая разумом Представления Произвольные действия
3. Период с 12/15 лет до относительного завершения развития, до 18/21 года
Юность Воля, руководимая разумом Идеи и идеалы Нравственные и волевые действия

Наиболее известной является периодизация детского развития, предложенная Л. С. Выготским. В ней ученый выделяет внутренние изменения самого психофизического развития. Он рассматривает не реализацию, модификацию и комбинирование задатков, а развитие как непрерывный процесс самодвижения, характеризующийся непрерывным возникновением и образованием нового, не бывшего на прежних ступенях. Критериями развития являются новооб-

разования - новый тип строения личности (следует понимать, что речь идет не о личности, а об индивидуальности), ее деятельность, психические и социальные изменения, ее тип, отношения к среде, ее внутренняя и внешняя жизнь, весь ход развития в данный период.

Рассматривая развитие как процесс неравномерный, Выготский выделяет устойчивые, или стабильные, возрасты (периоды так называемого молекулярного накопления) и скачкообразно обнаруживаемые новообразования, приводящие к кризисам, когда ребенок в короткий срок меняется весь в целом, в основных чертах. Кризис, возникая незаметно, обнаруживается в виде трудновоспитуемости, выпадения из системы педагогических воздействий, снижения успеваемости и работоспособности, возникновения конфликтов. Выготский ищет источник развития в окружающей ребенка среде, но обращает внимание и на обратное влияние, ребенка, проявляющееся в формировании отношений между ним и средой. На основании этого подхода Л. С. Выготский предлагает свою периодизацию психического развития ребенка (2. 256):

Кризис новорожденности 0 - 2 м.

Младенческий возраст 2 м. - 1 г.

Кризис одного года

Раннее детство 1 г. - 3 г.

Кризис трех лет

Дошкольный возраст 3г. - 7л.

Кризис семи лет

Школьный возраст 8 - 12 л.

Кризис тринадцати лет

Пубертатный возраст 14 - 18 л.

Кризис семнадцати лет

В православной педагогике мы говорим не о естественной жизни, а о жизни христианской как жизни духовной. Человек не рождается христианином, а становится таковым после своего рождения. Чтобы понять, чем отличается жизнь духовная от жизни естественной, необходимо рассмотреть учение Православной Церкви о первородном грехе.

Первородный грех как повреждение духовно-телесной человеческой природы

Первородный грех есть преступление закона Божьего, данного в раю прародителю Адаму. Прародительский грех перешел от Адама во все человеческое естество, поскольку мы все тогда находились в Адаме. Мы все зачинаемся и рождаемся с этим грехом. Первородный грех не может быть заглажен никаким покаянием; он изглаживается только благодатью Божией, через воплощение Господа нашего Иисуса Христа и пролитие Честной Его Крови. Действие это совершается в таинстве святого крещения.

Наследуемое через физическое рождение повреждение духовно-телесной человеческой природы проявляется как всеобщая склонность людей к греховным поступкам. Как бы от лица всех носителей этого греховного состояния апостол Павел говорит: "Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих" (Рим. 7, 15, 19, 22-23). Апостол Иоанн Богослов подтверждает эту истину:

Благодатное возрождение человека в таинстве крещения

"Если говорим, что не имеем греха, - обманываем самих себя, и истины нет в нас" (1Ин. 1,8). Люди, сознательно отвергающие необходимое для спасения благодатное возрождение и оживотворение через таинство крещения, совершаемого в Церкви Христовой, лишают себя возможности стать в земной жизни участниками Царства Божия. Не способные к общению с источником вечной жизни Христом обрекают себя на духовную смерть. Они как бы добровольно

враждуют против Бога, делают себя "чадами гнева" (Еф. 2, 3).

Из купели крещения человек выходит совсем не таким, каким туда входит. Святитель Феофан Затворник Вышенский пишет: "Как свет тьме, как жизнь смерти, так крещенный противоположен некрещенному. Зачатый в беззакониях и рожденный во грехах, человек до крещения носит в себе весь яд греха, со всею тяготою его последствий. Он состоит в немилости Божией, есть естеством чадо гнева; поврежден, расстроен сам в себе, в соотношении частей и сил и в их направлении преимущественно на размножение греха: подчинен влиянию сатаны, который действует в нем властно, по причине греха живущего в нем..."

Крещение избавляет нас от всех сих зол. Оно снимает клятву силою креста Христова и возвращает благословение: крещенные суть чада Божия... Царство Небесное принадлежит крещаемому уже по самому крещению. Он изымлется из-под владычества сатаны, который теперь теряет власть над ним и силу самовольно действовать в нем.

Сила благодати проникает внутрь и восстанавливает здесь Божественный порядок во всей его красоте, врачует расстройство, как в составе и отношении сил и частей, так и в главном направлении от себя к Богу, - на Богоугождение и умножение добрых дел. Почему крещение и есть возрождение или новое рождение, поставляющее человека в обновленное состояние...

Блаженный Диодок, объясняя силу крещения, говорит, что до крещения грех живет в сердце, а благодать извне действует; после же сего, благодать вселяется в сердце, а грех влечет извне. Он изгоняется из сердца, как враг из укрепления, и поселяется вне, в частях тела, откуда и действует раздроблено набегами. Почему и есть непрестанный искунитель, соблазнитель, но уже не властелин; беспокоит и тревожит, но не повелевает" (1. 18-20).

Сила, влекущая человека ко греху, не истребляется в крещении, а ставится в такое состояние, в котором не имеет власти над нами, не обладает нами. Главенство придается благодати Божией. "Итак, желаешь начать жить по-христиански, взыщи благодати. Минута, когда низойдет благодать и сочетается с твоею волею, будет минутою рождения жизни христианской - сильной, твердой, многоплодной" (1. 17).

"Посему всякий человек, рожденный в мир сей, - говорит преподобный Симеон Новый Богослов, - тем паче христианин, пусть не думает, будто родился для того, чтоб наслаждаться сим миром и вкушать его радости, потому что если б этот был конец и эта цель его рождения, то он не умирал бы. Но пусть содержит, в мысли, что родился он, во-первых, для того, чтобы быть (начать существовать) из не-сущего, каким был; во-вторых, для того, чтоб подобно постепенному возрастанию телесному возрастать мало-помалу и возрастом духовным, и добрым подвигом восходить в то священное и боголепное состояние, о котором говорит блаженный Павел: *дондеже достигнем еси... в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова* (Еф. 4, 13); в-третьих, для того, чтоб сделаться достойным обитать в небесных селениях и быть вчинену в сонм святых Ангелов, и петь с ними победную песнь Пресвятой Троице, Которая как одна дает ему бытие, одна же благодатию Своею дарует и благобытие, то есть то показанное священное боголепное состояние" (6. 52-53).

Святоотеческое учение о первородном грехе и зарождении и совершенствовании христианской жизни говорит не об одной, психофизической, линии развития ребенка, но и о развитии духовной жизни. Во взрослом состоянии новая благодатная жизнь зарождается, когда благодать нисходит на свободное желание и искание, и только их свободным сочетанием она возникает и развивается. Господь дарует благодать, но требует, чтобы человек искал ее и с желанием воспринимал, посвящая себя всецело Богу. Исполнение этого условия в покаянии и в крещении взрослых очевидно. В святоотеческой литературе существует подробное учение о перерождении всей жизни человека, о жизни новой, о жизни благодатной. Мы же должны рассмотреть, как начинается жизнь христианская в тех, кто крестится младенцами. В этом случае начало христианской жизни и ее развитие имеет некоторую особенность, вытекающую из отношения благодати и свободы. Младенец не может самостоятельно сделать движение к началу христианской жизни, то есть желания посвятить себя Богу он еще не имеет. Между тем это условие непременно должно быть исполнено.

"Благодать, - писал святитель Феофан, - нисходит на младенческую душу и производит в

ней все одна так, как бы при сем участвовала и свобода, на том единственном основании, что в будущем сей, не сознающий себя и не действующий лично младенец, когда придет в сознание, сам охотно посвятит себя Богу, желательно воспримет благодать, нашедши в себе ее действия, рад будет, что она есть, возблагодарит, что так сделано для него, и исповедует, что, если бы в минуту крещения даны были ему смысл и свобода, он не иначе поступил бы, как поступлено, и не захотел бы иного. Ради того будущего свободного посвящения себя Богу и сочетания свободы благодатию, Божественная благодать вся подается младенцу и без него все в нем производит, что производить ей свойственно, по одному уверению, что требуемое желание и предание себя Богу будет несомненно, - уверению, какое дают восприемники, поручаясь Богу пред Церковью, что сей младенец, пришедше в сознание, явит именно такое употребление свободы, какое требуется для благодати, приемля на себя обязанность самым делом довести до того младенца восприемлемого...

Понятно само собою, что после крещения младенца очень важное дело предлежит родителям и восприемникам: так вести крещенного, чтобы он, пришедше в сознание, сознал в себе благодатные силы, с радостным желанием восприял их, равно как и сопряженные с ними обязанности и требуемый ими образ жизни. Это лицом к лицу поставляет вопрос о христианском воспитании или о воспитании по требованию благодати крещения, с целью сохранения сей благодати" (1. 21-23).

Благодать в младенце укрощает и заглушает грех, но он снова может ожить и восстать, если дать ему пищу и свободу. Грех пытается овладеть растущими природными силами ребенка. Зарождение греховной жизни в нем тоже имеет свои закономерности и свое развитие. Святоотеческое учение о грехе и его развитии в человеке помогает подавить и обессилить силу греха, не позволяя ему вновь возобладать над человеком. А это возможно, если строить жизнь ребенка так, чтобы он привыкал употреблять силы духа и тела служению Богу, а не работе греху.

В ребенке вместе с физическим ростом развиваются его природные свойства, грех пытается овладеть и подчинить себе растущие силы, стараясь направить их вместо небесной цели на преследование земных, страстных, нечистых целей. Старается вгнездиться в душу и через навык сделаться как бы ее природным свойством.

Воспитание как создание условий для рождения духовной жизни

Две основные темы воспитания: развитие и обожение

Тема воспитания в светской и право славной педагогике получает различное истолкование именно в применении к проблеме развития ребенка. В светской педагогике воспитание связано с развитием. В православной педагогике - с обожением. Веря в творческие силы, заложенные в детской душе, в действительность внутренних факторов душевной жизни, современные педагоги озабочены тем, чтобы обеспечить ребенку здоровое, крепкое, творческое развитие в определенных его направлениях. Одни заняты тем, чтобы развить те дарования, какие присущи данному ребенку, укрепить и усилить те психические функции, которые дадут возможность личности наиболее полно и ярко выявить себя. Другие придают существенное значение развитию социальных сил в ребенке, накоплению социальных навыков, способности проникаться теми задачами, которыми живет общество. Уделяется внимание и формированию "характера" - умению проводить в жизнь свои идеи, осуществлять свои замыслы, достигать поставленных целей, овладевать средой. В этом педагогическом реализме есть много ценного, но то, о чем заботится современное воспитание, не затрагивает основной тайны в человеке, проходит мимо самого существенного в жизни. Физическое здоровье, культура ума и чувств, сильный характер, здоровые социальные навыки не спасают от возможности глубоких, часто трагических конфликтов в душе человека. (5. 26-28)

Воспитание как стремление к правильному иерархическому устройству человека

В православной педагогике воспитание связано с правильным иерархическим устройством трех сторон человека - духа, души и тела. Духовная жизнь в человеке есть новая, особенная жизнь, но она не обособлена от жизни души и тела. Она определяет новое "качество" жизни, начало цельности и органической иерархичности в человеке. Духовная жизнь в человеке не есть особенная

надпсихофизическая, а есть жизнь основная, проводниками которой во вне и являются психическая и физическая сфера. Все в человеке соотносено к духовному началу. Следует подчеркнуть, что примат духовного не подавляет психофизической нашей жизни, не устраняет даже ее собственной закономерности. Из того, что психика и телесная сфера служат проводником и выражением духовного начала, не следует, что у них нет собственной жизни. Их собственная жизнь не только соотносена всегда к духовному началу, но может и подчинять его себе, в чем проявляется уже плененность духа влечениям психофизического характера, а значит, возрождающаяся власть греха в человеке. При наличии примата духовной жизни несомненна возможность пленения духа низшими силами. Плененность духа низшими влечениями возможна только в силу целостности человека, в частности, в силу иерархичности его строения, не позволяющей духовной стороне оставаться "чистой" при развитии в человеке его чувственной стороны.

Трагичность данной ситуации смягчается в православной педагогике пониманием того, что ничто не может окончательно зачеркнуть образ Божий в человеке, никому никогда не растратить того сокровища, какое заключил Господь в нашу душу. Это - та самая надежда, о которой свидетельствовал апостол Павел, что она "есть для души как бы якорь безопасный и крепкий и входит во внутреннейшее за завесу" (Евр. 6, 19).

Искаженность человеческой жизни проявляется в том, что нарушение иерархичности строения человека, подчинение его духовного начала психофизической сфере затемняет в человеке образ Божий и не дает возможности явить его миру. Восстановление иерархичности происходит под воздействием Божественной благодати, и это воздействие есть основа и начало богочеловеческого бытия.

Воспитание как помощь в открытии духовной жизни

Духу принадлежит основное значение в человеке. Даже тогда, когда дух наш находится в плену низших влечений, целостность человека не нарушается, хотя закон жизни человека искажается. Парадокс положения заключается в том, что примат духовности существует и в то же время не существует в нас. Он не существует в том смысле, что духовная сторона в человеке закрыта, отодвинута вглубь, не овладевает эмпирическим самосознанием, которое отражает и задерживает большей частью факты духовной периферии, не проникает даже в глубь душевного, а не то что духовного своего бытия. Духовную жизнь каждому в себе нужно открыть. Для того, чтобы открыть в себе духовный мир и при этом научиться чувствовать и замечать, осмысливать свою внутреннюю жизнь, необходимо "внимать самому себе", нужно ослаблять власть внешних впечатлений, нужны уединение, молчание, крупные переломы в психических навыках и так далее. Это открытие внутреннего мира, если оно частично (то есть каждый раз открывает как бы "тупик", к которому подходит внутреннее самоглядение), еще недостаточно, чтобы раскрыть непрерывность и значительность духовной жизни в нас, как бы отделенной еще непрозрачным, непроницаемым слоем. И только те, кто в силу моральных или аскетических мотивов, намеренно или по некоторой склонности постоянно погружаются в глубину самого себя, знают, что за пределами обычной периферии души идет в нас другая жизнь. Она именно воспринимается как "другая", ибо происходит независимо от психики, но очень скоро мы убеждаемся: именно там находятся корни всего, что делается "наверху" души, там ключ к человеку, к его стремлениям и чувствам. Духовное начало, которое мы осознаем, обнаружив различие между глубиной и периферией собственной души, раскрывается как факт реального центра, определяющего главное в нашей жизни. Жизнь человека определяется логикой и ритмом духовного развития человека. Человеку нужна полнота жизни в целостности его сил. Началу личности тесно в собственной эмпирии, мы ищем Бога, - но не так, чтобы сбросить с себя свою эмпирию, а так, чтобы ею овладеть и с ней жить в Боге. Начало личности в нас зовет к преображению, то есть обожению не вне психофизической "оболочки", а в ней и с ней. (5. 46-48, 52)

Православное воспитание направлено на создание условий, способствующих рождению духовной жизни и ее развитию в человеке. Первое и самое важное условие - восстановление человеческой природы, ее органической иерархичности. Восстановление человеческой природы совершается под воздействием Божественной благодати в таинстве крещения. Воспитание должно

быть направлено на сохранение Божественной благодати, а когда дитя придет в осознание своего бытия, следует обучать его не только хранить благодать, но и умножать ее дары. Благодать сохраняет и укрепляет иерархическое преимущество духовного начала в человеке. Тем самым проявляется личностное начало, растущие психофизические силы подчиняются законам духовной жизни, которая действует, преображая и облагораживая их. Учитывая существующие закономерности психофизического развития, следует ослаблять силу и значимость внешних впечатлений. Психические и физические силы должны не приспособляться к достижению конкретных земных целей, а служить достижению духовных целей в любых, даже экстремальных ситуациях. Способность переносить психические и физические нагрузки и неудобства делает человека духовно свободным и истинно сильным.

Признание примата духовного начала в человеке объясняет и оправдывает наличие аскетического момента в православном воспитании детей. Данный подход не отказывается от существующей периодизации развития психофизических функций растущего человека, но дополняет ее возрастными особенностями развития духовного начала в ребенке. Практика православного воспитания при этом осуществляется в соответствии с возрастом и уровнем духовного развития.

"Живая тайна воспитания" в работах И. А. Ильина

Цель и задачи воспитания

Рассматривая вопросы духовного обновления человека, православный философ И. А. Ильин один из главных путей такого обновления видел в воспитательных задачах, забытых и запущенных в нашу эпоху. Главное в воспитании, по мнению Ильина, будить духовное начало в детском инстинкте, приучать его к чувству ответственности, укреплять в людях предметную силу суждения и волю к духовной цельности в жизни. (8. 385)

Под инстинктом И. А. Ильин понимал развивающиеся природные силы ребенка, а точнее, сам природный источник развития. "Кто желает воспитать ребенка, - писал он, - тот должен пробудить и укрепить в нем духовность его инстинкта. Если дух в глубине бессознательного будет пробужден и если инстинкт будет обрадован и осчастливлен этим пробуждением, то в жизни ребенка совершится важнейшее событие и дитя справится со всеми затруднениями и соблазнами предстоящей жизни: ибо "ангел" будет бодрствовать в его душе и человек никогда не станет "волком". Но если в детстве это не состоится, то впоследствии всякие уговоры, доказательства и кары могут оказаться бессильными, ибо инстинкт со всеми его влечениями, страстями и пристрастиями не примет духа и не сроднится с ним: он не будет узнавать и признавать его, он будет видеть в нем врага и насильника, услышит одни запреты его и всегда будет готов восстать на него и осуществить свои желания. Это будет означать, что инстинкт утверждает в себе "волка"; он знает не знает "ангела" и отвечает на его появление недоверием, страхом и ненавистью" (8. 408).

И. А. Ильин считал, что человека не следует сводить к его "сознанию", мышлению, рассудку или "разуму", он больше всего этого. Человек глубже своего сознания, пронизательнее своего мышления, могущественнее своего рассудка, богаче своего разума. Сущность человека утонченнее и превосходнее всего этого. Его определяет и ведет не мысль и не сознание, но любовь, и даже тогда, когда она в припадке отвращения судорожно преобразуется в ненависть и окаменеет в злобе. Человек определяется тем, что он любит и как он любит. Он есть бессознательный кладезь своих воззрений, безмолвный источник своих слов и поступков, своих пристрастий и страстей, своих "неодолимых" влечений. Именно поэтому сознательная мысль не проникает до главных и глубоких корней человеческой личности, и голос разума так часто бывает подобен "гласу вопиющего в пустыне", и поэтому образование не воспитывает человека, а полубразованность прямо развращает людей.

Такой подход к человеку позволил Ильину поставить цель воспитания. По его мнению, воспитание человека начинается с его инстинктивных корней. Оно не должно сводиться к словесной проповеди, оно должно сообщить ребенку новый способ жизни. Его основная задача не в на-

полнении памяти и не в образовании "интеллекта", а в зажигании сердца.

Пробуждение духовной жизни

Говоря о духовности или о духе, по мнению Ильина, не следует представлять себе какую-то непроглядную метафизику или запутанно-непостижимую философию. Движения духа есть нечто, что каждый из нас не раз переживал в своем опыте и что нам всем доступно. Но только один переживал духовные состояния и содержания с радостным наслаждением, другой - с холодным безразличием, третий - с отвращением или даже со злобою. Дух есть подлинная реальность, и притом самая драгоценная реальность из всех. Тот, кто жаждет духа, должен заботиться об обогащении своего опыта, а не о наполнении своей памяти из чужих книг и не об изощрении ума. Нужно разыскать в непосредственной жизни то, что придает ей высший смысл, что ее освящает. Один найдет этот творческий смысл в природе, другой - в искусстве, третий - в глубине собственного сердца, четвертый - в религиозном созерцании. Каждый должен сам найти свою дверь в это царство и самостоятельно войти в нее. Но это лишь вход, обретение, начало, это только первый шаг. Важно, чтобы он был сделан в раннем детстве, ибо все последующие шаги в определенной мере подобны первому шагу. Первый луч солнца должен озарить детскую колыбель, только тогда дитя станет "солнечным ребенком", а взрослый человек понесет через жизнь "лучезарное сердце".

Дух живет повсюду, где проявляется или переживается людьми. Совершенство, и даже там, где человек стремится к Совершенству не достигая и не осуществляя его. Дух есть дыхание Божие в природе и человеке, он освящает жизнь, но он же сообщает всему сущему силу, необходимую для того, чтобы приобщиться духу и стать духовным. А это и есть самое главное в воспитании. Человеку от природы присуща способность распознавать и отличать духовное, а также склонность принимать дух и включать его в свою жизнь. Эту способность и это тяготение к духовной жизни принимали во внимание все великие воспитатели человечества, на них они строили свои педагогические системы, их старались укрепить.

Духовный характер пробуждающихся впечатлений

И. А. Ильин основное внимание воспитателей и родителей обращал на первые годы жизни ребенка. Маленький ребенок живет потребностями своего маленького организма в забвенной дреме своего инстинкта. Более сильные и глубокие впечатления извлекают его из этого состояния и проясняют сначала его сознание, а потом самосознание. Это пробуждение не стоит ускорять искусственно. Но как только начнутся проблески сознания, необходимо позаботиться о том, чтобы пробуждающие впечатления имели характер благостный, чтобы они исходили от духа и будили в младенческой душе духовные состояния. Это важно, потому что детский инстинкт, раз потрясенный во всей своей беспомощности грубым и жестоким впечатлением, может получить неизлечимую или почти неизлечимую душевную рану, если у него не будет необходимой духовной опоры. Педагогически важно, чтобы духовность инстинкта была пробуждена до этих неизбежных потрясений.

Воспитатель, а в первые годы жизни младенца это мать или отец, имеет великую и ответственную задачу пробудить при первой возможности детскую душу лучом Божественной благодати и красоты, любви и радости, чтобы она очнулась от чувственного существования и пережила благостное пробуждение. Ласковый взор и голос матери уже начинают это дело. В глубине инстинкта должно открыться духовное око, чтобы воспринять Божий луч, идущий из мира, чтобы душа поверила в благую силу мироздания и восхотела новой красоты и новой радости, чтобы она полюбила Божественное и уверовала в Бога. Ребенка надо приобщить к Божественному счастью на земле как можно раньше, когда он еще ничего не знает ни о горечи жизни, ни о зле мира, когда душа его не испытала суровость природы и жестокость людей, когда он полон естественной доверчивости и богат первою чистотой.

Приобщение ребенка к Божественному счастью

В работах Ильина мы встречаем и практические советы, как приобщить ребенка к Божественному счастью. Для этого много средств в обычной нашей жизни. В мире чудесные соче-

тания красок, безупречные для вкуса, нежные и разнообразно богатые. Надо показать их ребенку. Есть простые и нежные мелодии, их так много в русских народных песнях, колыбельных, свадебных и хороводных, которые ребенок должен полюбить еще в колыбели. Мать, поющая их своему младенцу, начинает его истинное воспитание. Душа засыпающего ребенка пела эти песни вместе с матерью и воспринимала сквозь них первозданное пение ангелов, а потом унесла их в жизнь как благословение материнской любви. Влияние взрослых велико, но следует предостеречь от излишней общительности, ведь бывают человеческие глаза, полные ненависти и зложелательства, они в состоянии психически ранить впечатлительную, доверчивую и ничем не защищенную детскую душу. Заряд злобы бывает у таких людей слишком велик, младенческая душа слишком обнажена, а духовность инстинкта еще не пробуждена, поэтому правы те матери, которые ограждают своих детей от таких духовно ранящих взоров.

Когда ребенку минует три года, он начинает наблюдать внешний мир, у него открывается возможность новых восприятия и переживаний и ему надо давать богатство духовных впечатлений. Следует направить его внимание на самые красивые и изящные явления природы и их таинственную целесообразность. Рано затруднять его объяснениями, достаточно, чтобы он заметил скрытое и явленное в мире совершенство. Пусть залюбуется красотой бабочек и цветов, взглянется в величавое и легкое, а иногда грозное и глубокое зрелище облаков, вслушается в переливы жаворонка и трель соловья, полюбит шум бора, всмотрится в добродушную задумчивость коровы и оценит своевольный ум коня и изящество кошки. И пусть понесет в сердце благоговение, чуткость и благодарность.

Ребенок должен как можно раньше научиться чувствовать чужое страдание, чтобы жалеть, беречь и помогать. Необходимо найти прямой и близкий путь к его сердцу и научить его хотеть добра и стыдиться зла. Пусть навертываются у него слезы на глазах от русской душевной песни, пусть он научится умолкать при звуках серьезной и глубокой музыки. После пяти-шести лет он должен услышать о героях своей страны и влюбиться в них. Он должен научиться "стоять" вместе с ними, бороться, побеждать и не искать награды. Надо, чтобы он научился с Пушкиным благодарить Бога за то, что родился русским, а вместе с Гоголем - радостно дивиться на гениальность русского языка. Чем раньше он начнет скромно, но уверенно гордиться своей рускостью, тем лучше.

Ребенку необходим поток мужественной, братски-товарищеской любви от отца и женственно-ласковой, религиозно-совестной любви от матери. В его сердце должна навсегда расцвести почтительная и нежная благодарность к родителям, пробудившим его сердце и укрепившим его духовность. Он должен открыть свое сознание голосу совести и научиться внимать его бессловесным призывам к совершенству. После каждого духовного пробуждения и восприятия надо говорить ему о том, что есть благостный Господь, знающий его и любящий его, чтобы ему самому захотелось молиться, и тогда научить его лучшим и кратчайшим молитвенным словам и самим молиться при нем и с ним вместе огнем своего взрослого сердца.

Так пробуждается в ребенке его инстинктивная духовность, и "ангел" входит в сокровенную глубину его сердца. Подрастающий ребенок должен дважды пережить духовное сродство. Сначала во встрече "волка" с "ангелом": "ангел, я - твой преданный волк!"; "волк мой, а я - твое собственное духовное естество"... А потом в обращении к Богу: "Отче, я - твой верный и благодарный сын"... Тогда человек утвердит себя в духовности и станет религиозным.

Это и есть важнейший акт воспитания. Ибо "воспитать" - значит сделать из ребенка не преуспевающего человекоугодника, а духовно зрячего, сердечного и цельного человека с крепким характером. Дух и инстинкт совсем не противоположны друг другу. Дух есть высшее естество инстинкта, а инстинкт есть элементарная, но органически целесообразная сила самого духа. (8. 409-415)

И. А. Ильин ничего не говорил о первородном грехе, о воспитательной и охранительной роли Церкви, в этой недосказанности - главная особенность его философии, о которой он сам писал так: "Это философия - простая, тихая, доступная каждому, рожденная главным органом Православного Христианства - созерцающим сердцем, но не подчеркивающая на каждом шагу своей "школы". Евангельская совесть - вот ее источник. Кто ее почувствует и примет, тот сам пойдет в Православие. Это, если угодно, - подготовительная проповедь "на паперти" (7. 34).

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ И ДУХОВНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

В РАЗНЫЕ ПЕРИОДЫ ЕГО ЖИЗНИ

Первый год жизни ребенка

Психологическая характеристика первого года жизни ребенка

Первый год жизни ребенка можно разделить на два периода:

1. Новорожденность /0 - 2 м./;
2. Младенческий возраст /2 м.-1 г./.

Рассмотрим особенности этого возраста с точки зрения психологии.

Первые два месяца жизни ребенка психологи склонны рассматривать как кризис новорожденности. В этот период происходит физическое отделение ребенка от матери, но не происходит биологическое отделение. Существует как бы промежуточное положение между внутриутробным и внеутробным развитием. Резко меняется способ дыхания и питания ребенка, температурный режим. Большая часть существования (80% времени) отдана полифазному сну (короткие периоды сна и бодрствования). Основное состояние - состояние дремоты. Ребенок принимает эмбриональную позу. Двигательная реакция существует, но нет возможности перемещаться в пространстве. Период новорожденности, как всякий переход, означает разрыв со старым и начало нового. Центральным новообразованием этого периода является индивидуальная психическая жизнь новорожденного. Жизнь становится индивидуальным существованием, частью социальной жизни окружающих ребенка людей (2. 274).

Своеобразие социальной ситуации развития в младенческом возрасте определяется двумя моментами:

а) Полная биологическая беспомощность ребенка. Первый контакт ребенка с действительностью социально опосредован. Всякое отношение к вещам есть отношение, осуществляемое с помощью или через другого человека;

б) Ребенок лишен основных средств социального общения в виде человеческой речи. Принужден к бессловесному общению.

В противоречии между максимальной социальностью младенца и минимальными возможностями общения и заложена основа всего развития ребенка в младенческом возрасте (2. 282).

В этом возрасте совершенствуются двигательные умения малыша, он начинает ползать, перемещаться. Активно интересуется окружающим. Начинает улавливать настроения взрослых. Прибавляются игровые моменты, лепет, выразительные движения (удовольствие и удивление). К восьми месяцам охотно общается со взрослыми, отличает членов семьи от незнакомых. Пытается вставать. Начинает улавливать не только интонацию, но и смысл отдельных слов. Динамику развития ребенка до одного года можно выразить схематически: пассивность - рецептивный интерес - активный интерес - активность.

Ребенок не выделяет не только себя, но и других людей из слитной ситуации. Для ребенка в этом возрасте не существует еще ни что-то, ни кто-то, он переживает не состояния, а объективное содержание.

Новообразованием этого периода, по мнению Л.С. Выготского, является "пра-мы" - первоначальное сознание психической общности, которая предшествует возникновению сознания собственной личности (точнее, индивидуальности; "мы", не включающее "я") (2. 304-305).

Ребенок рассматривает свое тело как посторонний предмет, не выделяет себя из

окружающего мира, зависит от аффективного притяжения к вещам, от возможности совместного переживания ситуации с другим человеком.

В этом возрасте важное значение имеет сенсорный контакт малыша и матери. Замечено: дети, лишенные материнской ласки, в дальнейшем проявляют себя более агрессивно, у них отсутствует привязанность и способность чувствовать другого человека, сохраняется элемент страха перед новым.

Становление ходьбы и появление речи - первые признаки кризиса первого года жизни, который проявляется в первых актах протеста, противопоставления себя другим.

Невоздержанность в поведении может проявляться с очень большой силой и приводить к припадкам в случае отказа или непонимания. В этих случаях ребенок может упасть на пол, кричать, бить ногами. Эти реакции обостряются увеличением подвижности ребенка.

Непонимание ребенка взрослыми связано с особенностью развития речи. Стремление к общению со взрослыми порождает различные средства, которыми пользуется ребенок. На первом этапе таким средством выступает жест, впоследствии жест сопровождается особой речью, называемой автономной. В этой речи звуковой состав слов не совпадает с нашим, отличается и значение слов. Слова могут не иметь постоянных значений или отражать конкретную ситуацию. Часто общение возможно только в конкретной ситуации.

Постоянное общение с ребенком, стремление понять его сглаживают негативные реакции кризисного периода. С появлением речи - центрального новообразования этого возраста - заканчивается и кризис одного года.

Создание спасительной атмосферы вокруг младенца

Рассматривая особенности воспитания ребенка в первые годы его жизни воспользуемся трудами святителя Феофана Затворника Вышенского - пожалуй, единственного, кто обратил внимание не только на практику христианского воспитания, но и начертал основы православной психологии. Понятно, что мы будем говорить о детях, которых родители покрестили в первые два месяца их жизни.

"Младенец живет, - пишет святитель Феофан, - следовательно можно влиять на его жизнь. Здесь приложимы святые Тайны, за ними вся церковность; и с ними вместе вера и благочестие родителей.

Все сие, в совокупности составит спасительную вокруг младенца атмосферу. Всем сим таинственно наитствуется благодатная жизнь, зачатая в младенце.

Частое причащение святых Христовых Тайн (можно прибавить: сколь можно частое) живо и действенно соединяет с Господом новый член Его, чрез пречистое Тело и Кровь Его освящает его, умиротворяет в себе и делает неприступным для темных сил. Поступающие таким образом замечают, что в тот день, когда причащают дитя, оно бывает погружено в глубокий покой, без сильных движений всех естественных потребностей, даже тех, кои в детях сильнее действуют. Иногда оно исполняется радостью и игранием духа, в коем готово всякого обнимать как своего. Нередко св. причащение сопровождается и чудодействиями. Св. Андрей Критский в детстве долго не говорил. Когда сокрушенные родители обратились к молитве и благодатным средствам, то во время причащения Господь благодатию Своею разрешил узы языка, после напоившего Церковь потоками сладкоречия и премудрости...

Большое влияние имеет на детей ношение в церковь, прикладывание к св. Кресту, Евангелию, иконам, накрывание воздухами; так же и дома - частое поднесение под иконы, частое осенение крестным знаменем, окропление святой водою, курение ладаном, осенение крестом колыбели, пищи, и всего прикасающегося к ним, благословение священника, приношение в дом икон из церкви и молебны; вообще - все церковное чудным образом возгревает и питает благодатную жизнь дитяти, и всегда есть самая безопасная ограда от покушения невидимых темных сил, которые всюду готовы проникнуть в развивающейся только душе, чтобы своим дыханием заразить ее.

Под этим видимым охранением есть невидимое: Ангел Хранитель, Господом приставленный к младенцу с самой минуты крещения. Он блюдет его, своим присутствием невидимо влияет на него и в нужных случаях внушает родителям, что надо сделать с находящимся в крайности детищем" (1.

25-27).

Благочестие родителей как средство сохранения благодатной жизни детей

Столь крепкие ограды, как указанные выше, такие сильные и действенные наития могут быть разорены неверием, небрежностью, нечестием и недоброй жизнью родителей. Правда, Господь милосерд, особенно к невинным, но есть непостижимая для нас связь души родителей с душой детей, и мы не можем определить, до какой степени простирается влияние первых на последних. И вместе с тем нам неведомо, до какой степени при заразительном влиянии первых простирается милосердие и снисхождение Божие к последним. Потому дух веры и благочестие родителей должны почитаться могущественнейшими средствами к сохранению, воспитанию и укреплению благодатной жизни в детях. (1. 27)

В последние десятилетия разрушается именно это самое действенное и могущественное средство воспитания - разрушаются основы семьи. Анализ добрачного поведения наводит на мысль о большом количестве нежданно рожденных детей. Статистика показывает, что 95,6% всех зачатий у 16-17-летних матерей происходит вне брака. У 25-29-летних матерей половина зачатий опережает вступление в брак. Количество аборт ужасает. Большинство родителей живут вне церковного брака. Многие не испрашивали благословения на брак у своих родителей, а зачастую женились и вопреки их воле. Гражданские браки заключаются во время церковных постов.

Нежданный ребенок резко увеличивает количество проблем, и без того существующих у молодых людей: конфликт с родителями, если ребенок внебрачный, материальные трудности, жилищные, проблемы с учебой и работой и так далее. Если ребенок, как считают родители, является помехой к достижению определенных жизненных целей, трудно представить хорошее, подобающее отношение к нему с их стороны.

С духовной точки зрения, большинство этих проблем снимается, если происходит подчинение воли человека воле Божией через покаяние, смирение и устроение православного образа семейной жизни. Радость о новой жизни, дарованной Богом, и упование на Его милость позволяющая вырастить и воспитать дитя в благочестии даже в самых тяжелых условиях.

Греховная жизнь родителей мистически влияет на жизнь детей, часто определяя особенности их греховных наклонностей и последующие нестроения жизни. Ветхий Завет приоткрывает нам сию тайну: "Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои" (Исх. 20, 5, 6); "не оставляющий без наказания, но наказывающий беззакония отцов в детях до третьего и четвертого рода" (Чис. 14, 18); "и в детях детей" (Исх. 34, 7); "беззаконные будут извержены, и потомство нечестивых истребится" (Пс. 36, 28).

Духовное влияние на младенца в первые дни его жизни

Дух младенца как бы не имеет еще движения в первые месяцы и даже годы. Что-нибудь передать ему для усвоения обычным путем невозможно. Но можно действовать на него опосредованно. "Есть некоторый особенный путь общения душ через сердце, - пишет святитель Феофан. - Один дух влияет на другой чувством. Такое влияние на душу младенца тем удобнее, чем полнее и глубже родители сердцем своим обращены в младенца. Отец и мать исчезают в дитяти и, как говорят, не чают души. И если их дух проникнут благочестием, то не может быть, чтобы оно по своему роду не действовало на душу дитяти. Лучший внешний проводник при этом - взор. Это точка встречи одной души с другой. Пусть же через сие отверстие проходят до души дитяти души матери и отца с чувствами святыми. Они не могут не намазать ея этим святым елеем. Надобно, чтобы во взоре их светилась не одна любовь, которая так естественна, но и вера, что на руках у них более, чем простое дитя, и надежда, что Тот, Кто дал им под надзор сие сокровище, как некоторый сосуд благодати, снабдит их и достаточными силами к тому, чтобы сохранять его, и, наконец, непрерывно в духе совершаемая молитва, возбуждаемая надеждою по вере. Когда таким образом родители оградят колыбель своего дитяти этим духом искреннего благочестия, когда при сем, с одной стороны, Ангел Хранитель, с другой - святые Тайны и вся церковность будут действовать на него со вне и внутрь, то этим составится вокруг зачинающейся жизни сродная ей духовная атмосфера, кото-

рая перельет в нее и свой характер, подобно тому, как и кровь, начало жизни животной, в свойствах своих много зависит от окружающего воздуха" (1. 27-28).

Период между крещением и посвящением себя Богу - начало христианско-нравственной жизни, во время которого младенец зреет и образуется в христианина в святой Церкви среди христиан, как прежде телесно образовывался в утробе матери. "Когда у дитяти начинают пробуждаться силы, одна за другую, родителям и воспитателям должно усугубить внимание. Ибо когда под осенением показанных средств, будет возрастать и усиливаться в них тяготение к Богу и увлекать вслед за собою силы, в то же самое время и живущий в них грех не дремлет, а усиливается завладеть теми же силами. Неизбежное следствие этого - брань внутренняя. Так как дети неспособны ее вести сами, то место их разумно заменяют родители. Но как она должна быть ведена все же силами детей, то родители строго должны блюсти первые начатки их пробуждения, чтобы с первой минуты дать им склонение, сообразно с главной целью, к какой они должны быть направляемы" (1. 28).

Так начинается у родителей брань со грехом, живущим в ребенке. Хотя грех и лишен точки опоры, однако же действует и, стараясь остановиться на чем-то твердом, пытается завладеть силами тела и души. Основные возбудители, ведущие ко греху: своеумие (или пытливость) - в уме, своеволие - в воле, самоуслаждение - в чувстве. Поэтому необходимо так вести и направлять развивающиеся силы души и тела, чтобы не отдать их в плен плотоугодию, пытливости, своеволию и самоуслаждению. Напротив, следует отрешаться от них и преобладать над ними, сколько можно обессиливать их и доводить до безвредности.

Потребности тела у младенца

Прежде всего пробуждаются и до самой смерти постоянно состоят в живой деятельности потребности тела. Необходимо поставить их в должные пределы и закрепить навыком, чтобы потом меньше было от них беспокойства. Источником сил для телесной жизни служит питание. В нравственном отношении оно может стать основой страсти к греховному услаждению плоти. Поэтому необходимо так питать ребенка, чтобы, развивая жизнь тела, доставляя ему крепость и здоровье, не разжечь в душе плотоугодия. Следует с первых лет остепенять приклонную к грубому веществу плоть и приучать его к обладанию над нею, чтобы в отрочестве и юношестве легко можно было управлять этой потребностью. От детского питания много зависит в последующем. Незаметно можно развить сластолюбие и неумеренность в пище - два вида чревоугодия, губительные для души и тела склонности.

Можно посоветовать избирать здоровую и годную пищу, исходя из возраста ребенка. Одна пища пригодна для младенца, другая - для дитяти, третья - для отрока и юноши. Следует подчинить употребление пищи определенным правилам, приспособленным к возрасту, в которых бы определялись время, количество и способ питания. Этим ребенок приучается не всегда требовать пищу, как захочется есть, а ждать определенного времени. Так дитя получает первые упражнения и первый опыт в отказывании себе в своих желаниях. Где кормят ребенка всякий раз, когда он заплачет, и каждый раз, когда он попросит есть, там до того расслабляют его, что после он не иначе как с болезнью может отказаться от пищи. Вместе с этим он привыкает к своенравию оттого, что успевает выпрашивать и выплакивать все желаемое. Таким же правилам следует подчинить и сон, и теплоту с холодом, и другие удобства. Главное, не разжечь страсти к чувственным наслаждениям и приучить отказываться себе. Правила можно менять в применениях, но не в существе, и следовать им рекомендуется до тех пор, пока воспитываемый, утвердившись в них, не возьмет себя в руки.

Движение как седалище воли

Второе отправление тела есть движение. В отношении душе движение есть седалище воли и способно развить своеволие. Размеренное, благоразумное развитие этого отправления, сообщая телу возбужденность и живость, приучает к трудам и образует степенность. Развитие бесконтрольное, оставленное на произвол, в одних развивает непомерную резвость и рассеянность, в других - вялость, безжизненность и леность. Первое порождает своенравие и непокорность, с чем связано появление задорности, гневливости, непокорности в желаниях. Второе погружает в плоть и

передает чувственным наслаждениям. Укрепляя силы тела, надлежит следить, чтобы не развить через это своеволия и не погубить ради тела дух.

За правило следует принять умеренность, позволительность и контроль. Пусть дитя резвится, но в том месте, в то время, в той мере, как ему указано родителем. Воля родителей должна сопровождать каждый шаг. Без этого легко может исказиться нрав дитяти. Своевольно порезвившись, ребенок перестает слушаться даже в мелочах. Трудно после истребить своеобразие, если оно осядет в теле, как в крепости. Не гнется шея, не движется рука и нога, и глаз даже не хочет смотреть, как приказывают. Напротив, дитя становится подвижным на всякую просьбу там, где с самого начала не дают воли его движениям. Нельзя лучше привыкнуть владеть телом, как только заставляя его напрягаться по указаниям.

Нервы как седалище чувствительности

Третье отправление телесное связано с нервами. Нервы - седалище чувствительности тела, или способности принимать приятные и неприятные для него впечатления. В этом отношении следует приучать тело безболезненно переносить всякого рода внешние влияния: от воздуха, воды, перемен температуры, сырости, жары, холода, уязвлений, боли и прочее. Кто приобрел такой навык, тот способен на самые трудные дела во всякое время и в любом месте. Душа в таком человеке является полной владычицей тела, не оставляющей своих дел из-за боязни неприятностей телесных. Напротив, с желанием обращается к тому, чем можно озлоблять тело. Главное зло в отношении к телу - телолобие и его жаление, отнимающие у души всякую власть над ним. Не жалеющий тела не будет в своих предприятиях смущаться опасениями со стороны слепого животолобия. К этому следует приучать человека с детства. Главное - содержать тело не так, чтобы оно принимало одни только приятные впечатления, а быть по отношению к нему более строгим. Приятными впечатлениями тело разнеживается, строгими укрепляется. При первых дитя всего боится, при вторых на все готово и способно стоять в начатом терпеливо. Главное - владеть телом, как органом, и не подчиняться ему. А это очень важно в жизни христианской, по самому существу своему отрешенной от чувственности и всякого угодия плоти.

Развитие детского тела нельзя оставлять на произвол, а надо держать его под строгой дисциплиной с первых дней жизни. Истинно любящие детей родители-христиане не должны жалеть ничего, ни даже своего родительского сердца, чтобы доставить это благо детям. Иначе все последующие дела их любви и попечения будут или малоплодны, или даже бесплодны. Тело - седалище страстей, и большей частью самых свирепых, таких как похоть и гнев. По приведенным правилам следует обходиться с телом и во все прочее время жизни. (1. 27-34)

Православное понятие дисциплины

Пусть не смущает читателя определенная суровость приведенных правил и рассуждений. Если родители ребенка живут православной, воцерковленной, духовной жизнью, эти правила жизни для них являются естественными и в них нет никакого неудобства, так как такая жизнь дарует человеку свободу от плотского, награждая его духовной свободой. В атмосфере приоритета духовного над плотским и ребенок начинает жить по этим спасительным правилам, не испытывая никакого неудобства. Конфликты и кризисы возникают тогда, когда мы упустили время и дали греху возможность овладеть силами ребенка, а ребенку - вкусить греховный плод. В этом случае борьба начинается не только с грехом, но и с искаженностью в развитии, которая возникла под влиянием этого греха.

Следует разъяснить и смысл, который мы вкладываем в понятие дисциплины. В зависимости от степени развития человека и его духовного становления, а точнее, от их взаимоотношения, смысл понятия "дисциплина" изменяется. Если образ жизни позволяет установить правильное соотношение между духовным ядром личности и ее поведением, ее активностью, понятие "дисциплина" растворяется в организации поведения и ценится как фактор духовного воспитания. Если имеются отступления от нормального духовного становления личности в случае греховного овладения развивающимися силами, дисциплина приобретает смысл регулятора духовной жизни в конкретных ее проявлениях, становится внешней помощью неокрепшим духовным

силам человека.

Развитие чувств и пытливости у ребенка

Вместе с обнаружением телесных потребностей и душа начинает выказывать способности в их естественной последовательности. Дитя начинает останавливать взор на различных предметах, на одних дольше, на других меньше. Первые впечатления глубоко остаются памятными. Первый материал, первую пищу для своего образования душа получает извне от чувств. Возрастает и богатеет во внутреннем содержании и разнообразится в деятельности она уже после. Поэтому первые предметы, воздействующие на чувства и воображение, должны способствовать образующейся христианской жизни. Как первая пища имеет значительное влияние на темперамент тела, так и первые предметы, которыми занимается душа, имеют сильное влияние на характер души или тон ее жизни.

Развивающиеся чувства доставляют материал воображению, воображенный предмет хранится в памяти и составляет содержание души. Пусть чувства получают первые впечатления от предметов священных: икона и свет лампы и свечи - для глаз, священные песнопения - для слуха. Дитя не понимает еще ничего из того, что у него перед глазами, но его глаз и слух привыкают к этим предметам, и они, занимая его сердце, тем самым отодвигают другие предметы вдаль. За чувствами и первые упражнения воображения будут священными, ему легче будет воображать эти предметы, чем другие. В будущем все изящное будет привлекать его не иначе как под священными формами.

Ограждая дитя священными предметами, следует удалять от него все, что может развратить его: вещи, изображения, предметы. Известно, как сильно действуют на душу растленные образы, в каком бы виде они ни касались ее. Несчастно дитя, которое, закрыв глаза или оставшись одно и углубившись в себя, бывает подавляемо множеством непотребных образов, суетных, соблазнительных, дышащих страстями.

Дело чувств - видеть, слышать, осязать, другими словами, испытывать. Чувства - первые возбудители пытливости. Пренебрегать чувствами нельзя - через них познаются вещи, знать которые необходимо ради славы Божией и нашего блага. При этом развивается и пытливость, которая представляет собой неудержимую склонность бесцельно видеть, слышать, разузнавать, что и где делается, не различая, нужно это или не нужно. Следует при упражнении чувств соблюдать меру и порядок, обращать их на одно нужное и по сознанию нужды, тогда для пытливости не будет пищи. Ребенок должен испытывать только то, что необходимо, от всего же другого удерживаться и отстраняться. При этом не перебегать от одного предмета к другому или от одной черты к другой, а пересматривать одно за другим, чтобы дитя могло вообразить предмет как он есть. Такие занятия избавят дитя от настроения развлекаться даже среди дозволенного, приучат владеть чувствами, а через них и воображением. И оно не будет перебегать от одного к другому без нужды, не будет мечтать и развлекаться образами, тем самым не давая покоя душе, возмущая ее приливом и отливом своих беспутных видений. Не умеющий владеть чувствами и воображением, как правило, бывает рассеян и непостоянен. Томимый пытливостью, он влечется от одного предмета к другому до расслабления сил совершенно бесплодно.

С раннего возраста возникают у дитя страсти и начинают тревожить его. Ребенок еще не говорит, не ходит, только что научилось сидеть и брать игрушки, но уже сердится, завидует, присваивает себе и прочее, тем самым являет действие страстей. Это зло, утверждающееся на животной жизни, тлетворно. Ему необходимо противодействовать с первых его проявлений. Как это сделать на практике - зависит от благоразумия родителей. Разумнее всего предупреждать всячески возникновение страстей, но если страсть проявилась, надо спешить погасить ее известными и испытанными средствами. Надежнейший способ врачевания страстей - употребление благодатных средств. К ним нужно обращаться с верою, ибо страсть - явление душевное, а действовать на душу ребенка у родителей изначально нет способов. Поэтому прежде всего надо молить Господа, да совершит Свое дело.

Дальнейшим руководителем родителей будет опыт. Когда дитя подрастет и обретет смысл, тогда могут употребляться и общие против страстей средства. Этими средствами должен научиться

владеть и ребенок, ибо набег страстей не прекратятся до конца жизни.

Если будут соблюдаться правила и порядок действия на тело и на первые, низшие способности, то душа будет подготовлена к истинно доброму настроению. Однако это только подготовка. Само настроение создается положительным действием на все силы души: ум, волю и сердце. (1. 34-38)

Детство

Психологическая характеристика детства

Детство можно разделить на два периода:

1. Раннее детство /1-3 года/;
2. Дошкольный возраст /3 - 7 лет/.

Рассмотрим психологическую характеристику этого возраста.

Поведение ребенка в раннем возрасте определяется той ситуацией, в которой он оказывается. Он входит в нее как динамическая часть. По определению К.Левина, действия ребенка - полевые действия. Каждая вещь приобретает для него особую валентность (аффект, привлекательность). Ребенок находится в мире вещей подобно как в силовом поле. Это силовое поле провоцирует его на действия. Он не говорит ни о чем другом, кроме того, что видит и слышит, поэтому ребенок не может лгать, не способен к выдумке.

Ребенок чаще пытается обследовать предметы, открывать их свойства и выполнять с ними действия без помощи взрослого. Развитие речи приводит к появлению обобщений, что, в свою очередь, позволяет высказывать первые суждения. Бессловесное восприятие заменяется словесным. Речь меняет структуру восприятия, благодаря обобщению. Ребенок не просто начинает воспринимать мир, но и осмысливать его. Это сказывается и на развитии способов решения игровой задачи:

- игра с игрушками в подготовленной взрослыми ситуации;
- использование предметов-заместителей (1 г. 4 м.);
- воображаемые предметы (1 г. 7 м. - 1 г. 9 м.);
- активная замена хорошо усвоенных действий словом (с 2 л. 7 м.).

Дети, усваивающие более сложные способы решения игровых задач, могут играть парами и группами. Дети, не умеющие играть без опоры на предметы, затрудняются отображать взаимоотношения между игровыми персонажами, не могут понять свою роль и участвовать в игре (3. 17).

Центральным новообразованием этого возраста является восприятие, в основе которого лежит обобщение, то есть возникают основные особенности человеческого сознания (2. 367).

С осознанием "я" как активного начала, как субъекта деятельности, когда ребенок овладевает личными местоимениями, возникает первая фаза кризиса трех лет. Его симптомом является так называемое семизвездие кризиса трех лет, которое выражается в следующем:

1. Негативизм - все поведение ребенка идет вразлад с тем, что предлагают ему взрослые. Он не хочет что-нибудь делать потому, что это предложил кто-то взрослый. Это реакция не на содержание действия, а на само предложение. Негативизм вынуждает ребенка поступать вопреки своему желанию. В процессе негативной реакции мотив лежит вне ситуации.

Негативизм следует отличать от непослушания, в котором на первый план выступают социальные отношения к другому человеку. Непослушание - это акт социального характера.

2. Упрямство - ребенок настаивает на чем-либо не потому, что ему этого сильно хочется, а потому, что он это потребовал. Он настаивает на своем требовании. Мотивом упрямства является то, что ребенок связан своим первоначальным решением.

3. Строптивость - безлична, направлена против норм воспитания, против образа жизни. Строптивость вызвана стремлением настоять на своем желании. Ребенок обычно всем недоволен.

4. Своеволие и своеобразие - тенденция к самостоятельности. Хочет все делать сам.

5. Протест, бунт - поведение ребенка носит протестующий характер, он как бы находится в состоянии войны с окружающим миром.

6. Обесценивание - происходит обесценивание игрушек, людей. Ребенок начинает ругаться.

7. Деспотизм - проявление власти над окружающими. Обострение ревности по отношению к младшим. (2. 369-375)

В указанных симптомах ребенок выступает как трудновоспитуемый. В кризисе трех лет происходит раздвоение - изменяются отношения ребенка к людям, окружающим его, и к собственной личности.

Кризис трех лет - это кризис социальных отношений ребенка. Перестраивается социальная позиция ребенка по отношению к окружающим людям. Мотив дифференцирован от ситуации. Новые черты связаны с тем, что ребенок начинает мотивировать свои поступки не содержанием самой ситуации, а отношением с другими людьми. В это время у ребенка могут возникать невротические реакции, энурез, затруднения в речи, заикания, припадки. Наказания, угрозы, окрики могут способствовать развитию невротических реакций.

В дошкольном возрасте идет процесс активного созревания организма. Изменяются пропорции тела. К шести годам у ребенка хорошо сформирована двигательная сфера.

Недостаточная дифференцированность внутренней и внешней жизни ребенка проявляется в его непосредственности. Переживания ребенка, его желания и выражения желаний, поведение и деятельность составляют одно целое.

Овладев речью и первыми навыками по уходу за собой, ребенок с трех лет начинает постепенно расширять свое сознание. Это первый признак того, что он готов ко взаимному общению с большим миром культуры.

В этом возрасте воображение ребенка питается тем, что он видит, знает и чувствует. Ребенок начинает чувствовать справедливость, понимать добро и зло, красоту и безобразие, начинает задавать массу вопросов, на которые должен получить полные, честные ответы.

К 6-7 годам происходит усвоение понятия пола, возникает половое самосознание. С учетом этого ребенок начинает сознательно регулировать свое поведение.

Ребенок трех лет воспринимает мир как совокупность отдельных предметов, в дальнейшем мир воспринимается как совокупность действующих предметов. Происходит освоение словесной формы понятий, за которой стоят конкретно-образные практические действия. Слово становится регулятором поведения.

Переход к мышлению в понятиях, развитие логического мышления, привнесение в поступки интеллектуального момента являются признаками кризиса семи лет. Семилетний ребенок утрачивает детскую непосредственность. Он начинает манерничать, капризничать, ходить не так, как ходил. В поведении появляется что-то нелепое, нарочитое, искусственное, вертлявость, клоунада. Поведение часто немотивировано - ребенок из себя строит шута.

Самой существенной чертой кризиса семи лет можно назвать начало дифференциации внутренней и внешней стороны личности ребенка. В этом возрасте впервые возникает осмысленная реакция своих переживаний, новое отношение к себе. Переживание приобретает смысл. Радующийся понимает, что он радуется, сердящийся - что он сердит. Происходит обобщение переживаний. Новообразованиями являются самолюбие и самооценка. (2. 377)

Развитие речи и образование ума ребенка

Святитель Феофан, характеризуя детский возраст, пишет о том, что вместе с развитием речи у дитя обнаруживается смышленость. Поэтому образование ума следует начинать вместе со словом. Главное - образовать здравые понятия и суждения по началам христианским обо всем встречающемся или о подлежащем вниманию ребенка: что есть добро и что есть зло, что хорошо и что худо. Это легко сделать посредством обыкновенных разговоров и вопросов. Родители говорят между собою, дети прислушиваются и почти всегда усваивают не только мысли, но даже обороты их речи и манеры. Пусть же родители, когда говорят, называют вещи всегда своими именами, чтобы дети могли понять, что значит настоящая жизнь, чем она кончится, Кто источник всех благ и от Кого все получается, что такое радость, какое достоинство имеют те или иные обычаи и др. Пусть говорят с детьми и толкуют духовно-нравственные истины им или прямо, или посредством рассказов. Или пусть спрашивают детей, что они думают о том или другом явлении, и поправляют

их ошибки. За непродолжительное время этим простым средством можно передать здравые понятия и начала для суждений о различных вещах, которые потом не изгладятся надолго, если не на всю жизнь. Таким способом в самом корне будут подавлены мирское мудрование и злая ненасытимая пытливость. Истина связывает ум тем, что насыщает его. Мирское мудрование не насыщает, а разжигает пытливость. Не стоит читать и давать детям книг с растленными понятиями - и ум их сохранится целым, во здравости святой и Божественной. Не стоит переживать о том, что ребенок мал и ему эти понятия не доступны, - истина доступна всякому. То, что малое дитя мудрее философов, показал опыт. В первые века христианства во время гонений и мученичества малые дети рассуждали о Господе Спасителе, о безумстве идолопоклонства, о будущей жизни и прочем. И все это оттого, что мать или отец истолковали им эти понятия и суждения в простой беседе, истины сроднились с сердцем, которое стало дорожить ими до готовности на смерть.

Послушание как средство преодоления многожелательности

Дитя многожелательно, все его занимает, все его влечет к себе и рождает желания. Не умея различать доброго злого, оно всего желает и все, что желает, готово выполнить. Дитя, предоставленное самому себе, делается неукротимо своевольным. Необходимо строго блюсти волю как особую силу душевной деятельности. Самое простое средство - расположить детей так, чтобы они ничего не делали без позволения. Пусть со всяким желанием прибегают к родителям и спрашивают, можно ли сделать то или другое. Необходимо убедить их опытом и примерами, собственными и чужими, в том, что им опасно, не спросясь, исполнять свои желания, настроить их так, чтобы они боялись своей воли. Этого достичь бывает просто, ибо дети и так большей частью обращаются ко взрослым с расспросами, сознавая свое неведение и слабость. Стоит возвести это правило до обязательного закона. Естественным следствием такого настроения будут полное послушание и покорность во всем воле родителей наперекор своей, внутреннее расположение во многом отказывать себе и навык в этом. Ребенок из собственного опыта получает уроки, что нельзя слушать во всем себя, и необходимо на это обращать его внимание, объясняя, что желаемое часто бывает вредно для тела и души.

Отучая от своей воли, надо приучать дитя делать добро. Родители сами должны представлять истинный пример доброй жизни и на деле показывать, что у них самих главными являются не заботы о наслаждениях и отличиях, а о спасении собственной души. Дети любопытны. Они рано умеют копировать мать или отца. Здесь происходит нечто похожее на то, что бывает с одинаково настроенными инструментами. Детей надо направлять на добрые дела. Среди них: милостыня, сострадание, милосердие, уступчивость и терпение. Все это весьма нетрудно научить. Отсюда выйдет воля с настроением на разные добрые дела и вообще с тяготением к добру. Доброделанию надо учиться, как и всему другому.

Когда человек был в союзе с Богом, он находил вкус в вещах Божественных и освященных благодатию Божией. По падении он потерял этот вкус и возжаждал чувственного. Благодать крещения отрешила от чувственного, но оно снова готово наполнить сердце. От этого сердце необходимо защитить. Самое действенное средство воспитания истинного вкуса есть церковность. Сочувствие ко всему священному, сладость пребывания среди священных предметов ради тишины и теплоты, духовное пение, иконы запечатлеваются в сердце и заглушают блеск и привлекательность мирской суеты. Надо помнить и напоминать детям, что по вкусу сердца будет назначаться и будущая вечная обитель, а вкус у сердца там будет такой, каким мы образуем его здесь. Очевидно, что театры, балаганы, цирки и тому подобные развлечения не годны для христиан.

Усмиренная и организованная таким образом душа не будет свойственной ей беспорядочностью препятствовать развитию духа. Дух легче развивается, чем душа, и прежде ее обнаруживает свою силу и деятельность. Действие духа проявляется в страхе Божием (в соответствии с разумом), в совести (в соответствии с волей) и в молитве (в соответствии с чувством). Страх Божий рождает молитву и очищает совесть. Чем раньше запечатлеется страх Божий и возбудится молитва, тем прочнее будет благочестие во все последующее время. Дух благодати, полученный при крещении, если он не погашен неправильным развитием тела и души,

не может не оживлять нашего духа. Особого внимания при этом требует совесть - тот внутренний закон, с помощью которого человек может судить о положительном или отрицательном достоинстве своих поступков, о степени их честности и законности. Здоровые понятия и добрый пример родителей, обучение добру и молитва запечатлевают в душе достаточные основания для последующей доброй деятельности, для образования настроения совестливости и сознательности. Воля родителей для малых детей есть закон совести и Божий. Благоразумность родителей заключается в том, чтобы, распорядясь своими повелениями, не ставить детей в необходимость быть преступниками их воли. Но если это произойдет, располагать их к раскаянию. Что мороз для цветов, то отступление от родительской воли для дитяти. Преслушание приводит к тому, что дитя не смеет смотреть в глаза, не желает пользоваться ласками, хочет убежать и быть одно, а между тем душа грубеет, ребенок начинает дичать. Как хорошо предварительно расположить его к раскаянию, чтобы он без боязни, с доверием и со слезами сказал о том, что сделал худо. И хотя это касается простых предметов, хорошо уже то, что здесь полагается основание будущему постоянному истинно религиозному характеру: тотчас вставать при падении. Так образуется умение скорого покаяния, и очищения, и обновления себя слезами.

Если дитя растет в этом порядке, то в нем будет развиваться дух благочестия. Родители должны следить за всеми движениями раскрывающихся сил и все направлять к одному. Таков закон: с самого первого вздоха дитяти вести его непрерывно, ровно, степенно, без порывов, с терпением и ожиданием, проявляя мудрую постепенность, подмечая ростки и пользуясь ими, не считая ничего мало важным в деле, столь ответственным.

Нельзя определить, когда человек приходит к осознанию себя христианином и к самостоятельной решимости жить по-христиански. На практике это бывает и в семь, и в десять, и в пятнадцать лет, и позже. Может быть, прежде этого настанет время обучения, как и бывает чаще всего. Непременное правило - хранить весь прежний порядок без изменения и на все время обучения, ибо он существенно вытекает из природы наших сил и требований христианской жизни. (1. 38-44)

Отрочество

Психологическая характеристика отрочества

Отрочество включает в себя школьный возраст от восьми до тринадцати лет. Вот как характеризуют этот возраст психологи.

Учебная деятельность для ребенка есть первая социально нормированная деятельность, в которую ребенок включается в организованном порядке. Изменяется его социальная позиция. Отношение к учебе значительно изменяется от второго к пятому классу, причем эти изменения ярко выражены при переходе из начальной в неполную среднюю школу. Так, если во 2-3 классах, отвечая на вопрос: "Любишь ли ты учиться?", практически все дети дают положительные ответы, то в 4 и 5 классах их число заметно уменьшается, многие отвечают неопределенно или как-то оговаривают положительные ответы. Такое изменение отношения к учебе характеризуется, судя по анализу мотивировок детей, неудовлетворенностью и снижением интереса к ряду предметов, субъективным ощущением утомления, перегруженности, увеличения трудностей (2. 65).

Испытывают изменения и представления детей о себе. Если для младших школьников в целом характерно равновесие позитивных и негативных суждений о себе, то у пятиклассников общая картина суждений о себе резко изменяется. Происходит бурный рост негативных самооценок. Треть опрошенных пятиклассников дали себе полностью отрицательные характеристики. В ответах - недоумение, растерянность, они как бы не узнают самих себя. Даже если школьники этого возраста и отмечают в себе положительные черты, отрицательное в оценках явно преобладает (5. 74).

Изменение поведения и самооценки подростков связано с изменением движущих сил. Подростковый возраст - это эпоха полового созревания, эпоха созревания биологических и культурных потребностей. Созревающий в биологическом отношении подросток теряет связь со средой. Изменяется вся система отношений. Те вещи, явления, которые еще вчера не играли

никакой существенной роли в жизни ребенка, выступают на первый план. Мир наполняется новым смыслом. Наступает новый кризис в развитии.

В период кризиса тринадцати лет наблюдается падение школьной успеваемости, ухудшение прежде установленных навыков, особенно когда перед ребенком разворачивается продуктивная работа творческого характера. Расширяется круг вещей, имеющих побудительную силу. Сферы деятельности, прежде нейтральные, теперь определяют поведение. Вместе с новым внутренним миром для подростка возникает, по существу, и совершенно новый внешний мир (2. 20-21). Этот период в целом характеризуется двумя основными чертами: во-первых, это есть период ломки и отмирания старых интересов и, во-вторых, период вызревания новой биологической основы, на которой развиваются новые интересы.

Кризис тринадцати лет - это фаза, в течение которой подросток изживает свое детство, фаза крушения прежних интересов, фаза общей неопределенности и раздражимости, повышенной возбудимости, быстрой утомляемости, острых и резких колебаний настроения, протеста, крушения авторитетов.

Кризис тринадцати лет можно назвать фазой второго негативизма или фазой отрицания. Подросток как бы отталкивается от среды, у него проявляется негативная установка по отношению к окружающему, к тому, что еще недавно составляло предмет его интереса. Иногда негативизм протекает более мягко, иногда проявляется в форме раздражительной активности. Наряду с субъективными переживаниями (угнетенным состоянием, тоской, подавленностью, которые проявляются в записях, сделанных в дневниках, обнаруживающих внутреннюю, интимную жизнь подростка) эту фазу характеризуют враждебность, склонность к ссорам, нарушение дисциплины (2. 27). Негативизм в этом возрасте может и не наблюдаться совсем, но изменение интересов происходит всегда. Становится иным круг чтения, меняется отношение к другому полу, к различным видам деятельности и др. Наряду с кризисными изменениями происходят стабилизация прежних приобретений и оформление зарождающихся элементов взрослого человека.

Основным новообразованием этого периода, по мнению Л.С. Выготского, является овладение подростком процессом образования понятий, переход к высшей форме интеллектуальной деятельности - к мышлению в понятиях (2. 52). Мышление в понятиях приводит к пониманию действительности, с помощью слов человек начинает понимать себя. Происходит переход от сознания к самосознанию, которое проявляется в виде размышлений над собственными переживаниями, ощущениями, мыслями.

Вера и дела благочестия - главная цель христианского воспитания

Рассматривая школьные годы жизни ребенка, святитель Феофан обращает особое внимание на сохранение благоприобретенного и на то, чтобы порядок обучения не был противоположен имеющемуся настроению, иначе все, что создавалось ранее, будет разорено. Детей-учеников, как и младенцев, необходимо оградить благочестием окружающих, церковностью, таинствами и продолжать благотворно воздействовать на их тело, душу и дух. Обучение надо строить так, чтобы было видно, что главное, а что подчиненное. Главным должно быть изучение веры, лучшее время следует назначать на дела благочестия, и в случае выбора им должно отдавать преимущество над научностью. Пусть одобрение заслуживает не одна успешность в науках, а также вера и добронравие. Надо так расположить дух учеников, чтобы у них не погасло убеждение, что главное у нас дело есть Богоугождение, а научность - придаточное качество, случайность, годная лишь на время настоящей жизни. И потому не следует ее ставить так высоко и в таком блестящем виде, чтобы она занимала все внимание и поглощала всю заботу. Нет ничего ядовитее и гибельнее для духа христианской жизни, как эта научность и исключительная о ней забота. Она прямо ввергает в охлаждение и потом навсегда может удержать в нем, а иногда еще и присовокупить разврат, если встретятся благоприятные тому обстоятельства.

Обратим внимание на дух преподавания и на то, каковы воззрения на предметы обучения. Должен быть непреложный закон, чтобы всякая преподаваемая христианину наука была пропитана христианскими началами, и притом православными. Всякая наука тогда только и будет истинною наукою, если исполнит это условие.

Если в таком порядке вести обучение, чтобы вера и жизнь в духе веры высились над всем и по образу занятий, и по духу преподавания, то нет сомнения, что положенные в детстве начала не только будут сохранены, но и возрастут, укрепятся и придут в соразмерную зрелость.

Если в таком порядке вести воспитание человека с первых лет, он будет привыкать к мысли о том, что на нем лежит обязанность пред лицом Бога и Спасителя нашего жить и действовать по Его заповедям. Он будет понимать, что все другие дела и занятия уместны только в продолжение настоящей жизни и что есть другое место жительства, другое Отечество, к которому и надо устремлять все свои мысли и все свои желания. С возрастом каждый естественно доходит до сознания, что он человек. Но если к его естеству привито новое, благодатное, христианское начало в самый первый момент пробуждения сил и их движения (в крещении), если потом во всех точках развития этих сил новое начало не только не уступало первенства, а напротив, всегда преобладало, давало как бы всему форму, то, приходя к сознанию, человек вместе с тем найдет себя действующим по христианским началам, найдет себя христианином. А это и есть главная цель христианского воспитания, чтобы человек вследствие его сказал себе, что он христианин. Если, придя в полное самосознание, он скажет: "Я - христианин, обязанный от Спасителя и Бога жить так, чтобы удостоиться блаженного общения с Ним и избранными Его в жизни будущей," - то уже самостоятельно будет хранить и возгревать дух благочестия, в котором ходил и прежде, по чужому руководству.

Осознанный выбор христианской жизни как результат разумной самостоятельности

Должен быть особый момент в жизни, когда необходимо возобновить в сознании все обязательства христианства и наложить на себя их как непреложный закон. В крещении они были приняты несознательно, потом были хранимы более чужим умом, по чужому настроению и в простоте. Теперь сознательно должно положить на себя благое иго Христово, избрать христианское житие, посвятить себя Богу, чтобы потом все дни жизни служить ему с воодушевлением. Здесь человек собственной волей начинает жизнь христианскую. Она была в нем и прежде, но исходила не от его лица. Теперь он сам начинает действовать в духе христианина. Человек становится вполне человеком, когда приходит к самопознанию и разумной самостоятельности, когда становится полным владыкой и распорядителем своих мыслей и дел, держится каких-либо мыслей не потому, что другие ему передали их, а потому, что он сам находит их верными. Потому ему и здесь необходимо быть разумным, только свою разумность он должен обратить в пользу святой веры. Пусть разумно убедится, что исповедуемая им святая вера есть единственный верный путь спасения и что все другие пути, не согласные с ним, ведут к гибели. Не слепым исповедником быть нужно человеку, а сознающим, что, поступая так, он действует как должно. Все это он и сделает, когда сознательно наложит на себя благое иго Христово.

Сознавший себя христианином, сознательно решивший жить по-христиански пусть теперь сам хранит со всем тщанием принятые от прежнего возраста совершенство и чистоту жизни, как прежде хранили ее другие. Как хорошо и спасительно не только воспитанием быть настроенным по-христиански, но и с возрастом, прежде вступления в юношеские годы осознать себя и решиться быть христианином. (1. 44-48)

Юношество

Психологическая характеристика юношества

Рассмотрим психологическую характеристику этого возраста, включающего в себя период жизни от 14 до 18 лет. Важнейшим новообразованием данного этапа является становление самосознания. Мышление приобретает рефлексивный характер. Происходит расширение жизненного пространства ребенка. Впервые наступает осознание будущего, появляется жизненная перспектива. Возникают профессиональные намерения.

Ребенок уже не играет во взрослого, не подражает ему, он ставит себя в ситуацию взрослого в системе реальных отношений. Требуется признания своей самостоятельности, равенства при отсутствии для этого достаточных условий - физических, интеллектуальных и социальных.

Чувствителен к оценкам взрослых. Ничего не принимает на веру, проявляет потребность в доказательствах.

Главной потребностью этого возраста является интимно-личное общение. Появление дружеских связей - первое личностное достижение в сфере отношений. Общение может протекать в виде малосодержательных разговоров. Старшие школьники озабочены тем, соответствуют ли они эталонам "мужественности" и "женственности". Учебные | интересы и склонности становятся более определенными. Оформляются взгляды и убеждения. Активно развивается процесс самовоспитания. Усиливается потребность в интимной дружбе.

Поведенческие реакции детей этого возраста проявляются весьма многообразно и зависят от индивидуальных особенностей. Эти реакции можно классифицировать:

1. Пассивно-оборонительная реакция. Возникает при резком изменении ситуации и проявляется в отказе от игр, другой деятельности.

2. Реакция "оппозиции". Возникает как активный протест при непосильных требованиях, предъявляемых ребенку (отличная учеба, одновременные занятия спортом, музыкой, языками и проч.). В этих случаях ребенок активно сопротивляется, проявляет непослушание, дерзость.

3. Реакция компенсации. Развивается при слабости той или другой психофизической функции, которую он компенсирует более развитой функцией. Так, например, физическая слабость может компенсироваться успехами в учебе и наоборот.

4. Реакция гиперкомпенсации. Ребенок развивает ту или иную слабую функцию и может достигать в этом отличных результатов.

5. Реакция имитации. Проявляется в подражании определенному лицу или образу. Чаще всего ребенок подражает кому-либо из своих сверстников, более популярному и в чем-либо преуспевающему.

6. Реакция группирования. Стремление ребенка в группу сверстников, развитие различных увлечений. (4. 44)

Влияние юности на дальнейшую жизнь человека

Святитель Феофан характеризует юношеский возраст как вскипание телесно-духовной жизни. Тихо живут дитя и отрок, мало быстрых порывов у мужа, почтенные седины склоняют к покою, одна юность кипит жизнью, надо иметь очень твердую опору, чтобы устоять в это время от натиска волн. Пробуждающиеся силы имеют для юноши особую прелесть, и своим действием они вытесняют все, что прежде лежало на сердце. Только настоящие чувства истинны, только они имеют действительное значение. Но если он прежде пробуждения этих сил связал себя обязательством исповедания и христианской жизни, тогда все возбуждения будут слабее и легче уступят требованию первых уже потому, что те старше, прежде испытаны и избраны сердцем, а главное - скреплены обетом. Юноша решительно хочет держать всегда свое слово.

Что сказать о том, кто не только не любил христианской жизни и истины, но даже никогда не слышал о них? В этом случае он - дом без ограды, преданный разграблению, или сухой хворост, преданный горению в огне. Когда своеволие юношеской мысли на все кидает тень сомнения, когда сильно тревожат его возбуждения страстей, когда вся душа наполняется искусительными помыслами и движениями - юноша в огне.

Какими мы выходим из лет юношеских, во многом зависит от того, какими вступаем в них. Из этого периода жизни выходят два порядка людей: одни сияют добротой и благородством, другие омрачены нечестием и развратом; а третьи, средний класс, склоняются то к добру, то ко злу.

Жажда впечатлений и склонность к общению как опасности юношеского возраста

К естественным опасностям юношеского возраста присоединяются еще две: жажда впечатлений и склонность к общению. Жажда впечатлений сообщает некоторую стремительность, непрерывность и разнообразие действиям юноши. Ему хочется все испытать самому, все видеть, все слышать, везде побывать. Ищите его там, где есть блеск для очей, гармония для слуха, простор для движения. Он хочет быть под непрерывным потоком впечатлений, всегда новых и разнообразных. Ему не сидится дома, не стоит на одном месте. Его стихия - развлечения. Он не

довольствуется действительным, личным испытанием, а хочет усвоить и как бы перенести на себя впечатления других, изведать, что чувствовали, как действовали другие в иных или подобных обстоятельствах. Поэтому он накидывается на книги, перебирает одну за другой, часто не разбирая их содержания, ему важно найти что-то эффектное, новое, чего он еще не касался. Здесь обнаруживается и образуется склонность к легкому чтению - та же самая жажда впечатлений, только в другом виде. Юноша ищет некоторой свободы и потому, часто отрываясь от действительности, уходит в свой придуманный мир и там начинает действовать на славу. Фантазия очень подвижна в эти годы, ее действиями развивается и воспитывается мечтательность.

Мечты, легкое чтение, развлечения - все это одно по духу: жажда впечатлений, жажда нового, разнообразного. Ничем нельзя лучше загубить добрых семян, ранее посеянных в сердце юноши, чем этой жаждой. Чтобы душа не тосковала и не считала себя обкраденной после всего этого, следует, сколько есть сил и благоразумия, удерживаться от развлечений, беспорядочного чтения книг и мечтательности.

Хорошо юноше подчинить свою жизнь строгой дисциплине под руководством строгого и мудрого наставника. Тех юношей, которым не позволяют распоряжаться своим поведением, можно назвать счастливыми. Сам юноша должен радоваться, что он поставлен в такие условия. Он покажет много ума, если послушает совета быть больше дома и заниматься делом, а не мечтать и не читать пустого. Развлечения побеждаются трудолюбием, мечтательность - серьезными занятиями под руководством наставника, который подбирает книги для чтения.

Вторая опасная юношеская склонность есть склонность к общению. Она обнаруживается в потребности товарищества, дружбы и любви. Юношеский возраст - время живых чувств. Его все занимает, все удивляет. Природа и общество открыли перед ним свои сокровища, но чувства не любят быть скрытыми в себе, и юноша хочет делиться ими. Поэтому нуждается в лице, которое могло бы разделить его чувства, то есть в товарище и друге. Потребность благородная, но она может быть и опасной. Кому вверяешь свои чувства, тому даешь власть над собой. Хорошо не заключать дружбы, пока не испытаешь друга. Еще лучше иметь первым другом отца или того, кто во многом заменяет отца, или кого из родных - опытного и доброго. Для юноши, живущему похристиански, первый, Богом данный друг - это духовный отец. Под его руководством, по его молитвам Бог пошлет, если нужно, и другого друга. Опасность не в дружбе, а в товариществе, в знакомых и приятелях. Есть компании с очень недобрыми правилами, попав в которые и не заметишь, как объединишься с ними в духе, и часто уже не будет сил от них отстать.

Главная опасность юношеского возраста

"Самый верх опасности для юноши, - писал святитель Феофан, - обращение с другим полом. Если в первых соблазнах юноша сбивается с прямого пути, то здесь он теряет себя. Пробуждение этого влечения связано с потребностью прекрасного, которая ищет своего удовлетворения. Между тем прекрасное постепенно начинает принимать в душе человеческий образ. Созданный образ носится в голове юноши. С этого времени он ищет будто прекрасного, то есть идеального, не земного, а между тем встречается с дочерью человеческой и ею уязвляется" (1. 49-56).

Святитель Феофан, ссылаясь на психологию, описывает путь, которым доходят до уязвления. Этот путь имеет три поворота:

1) Сначала пробуждается у юноши какое-то горестное чувство неизвестно о чем и отчего. Это чувство одиночества. Из него порождается другое - некоторая жалость, нежность и внимание к себе. Прежде он жил, как бы не замечая сам себя. Теперь он обращается к себе, осматривает себя и всегда находит, что он не худ, не из последних, есть лицо стоящее, начинает чувствовать свою красоту, приятность форм своего тела, нравится себе. Этим заканчивается первое движение соблазна к себе. С этих пор юноша обращается к внешнему миру.

2) Вступление во внешний мир воодушевляется уверенностью, что он должен нравиться другим. В этой уверенности он смело и как бы победительно выходит на поприще действия и, может быть, впервые обращает внимание и ставит законом опрятность, чистоту, нарядность до щегольства. Начинает бродить и искать знакомств, как будто без определенной цели, но по тайному влечению чего-то ищущего сердца, при этом старается блистать умом, приятностью в обращении,

предупредительным вниманием - всем, чем надеется нравиться. Вместе с тем он дает всю волю преимущественному органу душеобщения - глазу.

3) В этом настроении он похож на порох, подставленный под искры, и скоро встречается со своей болезнью. Взором очей или голосом, как стрелой пораженный или подстреленный, стоит он сначала несколько в исступлении и ошеломлении, от которого придя в себя и опомнившись, находит, что его внимание и сердце обращены к одному предмету и влекутся к нему с непреодолимою силою. С этой поры сердце начинает съедаться тоской, юноша уныл, погружен в себя, занят чем-то важным, ищет, как будто что-то потерял, и что ни делает - делает все для одного лица. Он точно потерянный, сон и еда не идут ему на ум, обычные дела забыты и приходят в расстройство, ему ничто не дорого. Он болен лютой болезнью, которая щемит сердце, стесняет дыхание, сушит самые источники жизни. Вот постепенный ход уязвлений!

И само собою видно, чего должен опасаться юноша, чтобы не впасть в эту беду. Не ходи этой дорогой! Прогоняй предвестников - неопределенную грусть и чувство одиночества. Делай им наперекор: стало грустно - не мечтай, а начни делать что-нибудь серьезное со вниманием, и пройдет. Стала зарождаться жалость к себе или чувство своего хорошества - поспеши отрезвить себя и отогнать эту блажь какою-нибудь суровостью и жестокостью к себе, особенно выяснением здравого понятия о ничтожности того, что лезет в голову. Случайное или намеренное унижение при этом было бы, как вода на огонь... Подавить и прогнать это чувство необходимо особенно потому, что тут начало движения. Остановись тут - дальше не пойдешь: не родятся ни желание нравиться, ни искание нарядов и щегольства, ни охота на посещения. Прорвутся эти - и с ними борись. Какая надежная в этом случае ограда - строгая дисциплина во всем, труд телесный и еще более умственный. Усиль занятия, сиди дома, не развлекайся. Нужно выйти - храни чувства, бегай другого пола, главное же - молись. (1. 57-59)

Другие опасности юношеского возраста

Святитель Феофан обращает внимание еще на две опасности, вытекающие из юношеского возраста. Во-первых, это настроение, по которому до небес возносятся рассудочное знание или личные постижения. Юноша на все налагает тень сомнения, все оставляет в стороне, что не совпадает с его пониманием. Этим одним он отсекает от сердца все настроение веры и Церкви, следовательно, отпадает от нее и остается один. Ища замены оставленному, увлекается теориями, не согласующимися с откровенною истиною, опутывает себя ими и изгоняет из своего ума все истины веры. Еще больше будет беды, если повод к тому подаст преподавание наук в училище или школе и если подобный дух станет там преобладающим. Во-вторых, светскость. Пусть она может представлять нечто полезное, но ее преобладание в юноше пагубно. Она знаменует жизнь по впечатлениям чувств. В таком состоянии человек мало бывает в себе, а почти всегда во вне и делами, и мечтаниями. С таким настроением ненавидят внутреннюю жизнь и тех, кто говорит о ней или живет ею. Истинные христиане для них или мистики, запутавшиеся в понятиях, или лицемеры. Разуметь истину им мешает дух мира. Юноша, соприкасаясь с миром, невольно становится его чадом. А это "усыновление" противно чадству Божию во Христе Иисусе.

Кто прошел безопасно юношеские годы, тот как будто переплыл бурную реку и, оглянувшись назад, благословляет Бога. А иной со слезами на глазах, в раскаянии, обращается назад и судит себя. Никогда не воротишь того, что потерял в юности. Кто падал, тот достигнет ли еще того, чем обладает не падавший? (1. 57-60)

О плодах доброго воспитания

Причины потери благодати, полученной при крещении

Благодать крещения не сохраняется вследствие несоблюдения правил и законов воспитания. Главнейшие причины следующие:

1. Отдаление от Церкви и от ее благодатных средств. Это убивает росток христианской жизни. Разобщаясь с источником, она начинает увядать.

2. Мнение, что тело может развиваться без вреда для души. Между тем в его потребностях

кроются седалища страстей, которые вместе с телом развиваются, коренятся и овладевают душой.

3. Отсутствие цели развития души и путей ее достижения. При всей заботе о современном образовании это приводит к разжиганию пылливости, своеволия и жажды наслаждений.

4. Совершенное забвение о духе. Молитва, страх Божий, совесть редко принимаются во внимание. Забота в основном сводится к видимому состоянию, а не к внутреннему.

5. Вступление в юность без предварительного развития добрых начал и решимости жить по-христиански. Предание себя жажде впечатлений через развлечения, легкое чтение, разгорячение воображения мечтами, неразборчивое общение с подобными себе, и особенно с другим полом, исключительная научность и преданность духу мира, мыслям, правилам и обычаям, враждебным благодатной жизни и старающимся подавить ее.

И одной из этих причин достаточно для того, чтобы погасить в человеке благодатную жизнь. Но большей частью бывает, что они действуют совместно и одна неминуемо привлекает другую. В совокупности они так заглушают духовную жизнь, что и малейших следов ее не бывает, как будто человек и не имеет духа и создан не для общения с Богом, не имеет для этого предназначенных сил и не получил благодати, оживляющей их.

Преимущества сохранивших благодать святого крещения

Плодом доброго воспитания является сохранение благодати святого крещения. Кто сохранил благодать крещения, кто посвятил себя Богу с первых лет жизни, тот имеет перед другими следующие преимущества:

1. Целостность естественного благодатного состава. Человек предназначен быть вместилищем необыкновенно высоких сил, готовых излиться на него из источника всех благ, только пусть не расстраивает себя, свою природу. И кающийся может быть исцелен, но ему не дается знать и чувствовать то же, что не падавшему, он не может наслаждаться той целостностью и обладать тем дерзновением, которое бывает ее следствием.

2. Живость, легкость и непринужденность в доброделании. Он ходит в добре, как в единственном родном себе мире. Живет в простоте сердца, в некоторой ублажающей его. уверенности спасения, и уверенности необманчивой. Кающемуся необходимо долго напрягать свои силы и приучать себя к этому добру, чтобы совершать его легко. Но, и достигнув этого, приходится держать себя в напряжении и некотором страхе.

3. В его жизни устанавливается некоторая ревность и безостановочность. В нем нет ни порывов, ни ослабления. Как дыхание большей частью совершается ровно, так и у него совершается хождение в добре. Бывает это и у покаявшегося, но не скоро приобретается и не в таком совершенстве является.

4. Не падавший всегда молод. В нравственных чертах его характера отражаются чувства дитяти, пока оно еще не сделалось виновным перед отцом. Здесь первое чувство невинности - детство во Христе, как бы неведение зла. Сколько оно отсекает у него помыслов и томительных волнений сердца! Затем необыкновенное радушие, искренняя доброта, тихость нрава. В нем во всей силе обнаруживаются указанные апостолом плоды Духа: "любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание" (Гал. 5, 22-23). Он словно облечен "в милосердие, благость, смиренномудрие, кротость, долготерпение" (Кол. 3, 12). Он сохраняет непритворное веселонравие, духовную радость, ибо в нем Царствие Божие, которое есть мир и радость о Духе Святом. Ему свойственна некоторая прозорливость и мудрость, видящая все в себе и около себя и умеющая распоряжаться собою и своими делами. Сердце его принимает такое настроение, что тотчас говорит ему, что и как надо сделать. Наконец, ему свойственны небоязнь падений, чувство безопасности в Боге. "Кто ны разлучит от любве Божия?" (Рим. 8, 35). Все это в совокупности делает его доброуважаемым и любезным. Он невольно влечет к себе. Существование в мире таких лиц есть великая благодать Божия по отношению ко всем остальным людям.

5. Главнейшее же нравственное совершенство сохранившего себя в годы юности есть некоторая непоколебимость добродетели во всю жизнь. Правильный настрой становится природой человека, и если несколько нарушается, то скоро приходит в первоначальное состояние. (1. 60-66)

Духовные основы православной семьи

Священное Писание о таинстве брака

Рождение православной семьи происходит в таинстве брака. Брачный союз мужчины и женщины установлен Самим Творцом в раю после создания первых людей, которых Господь сотворил мужчиной и женщиной и благословил словами: "Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею..." (Быт. 1, 28). В Ветхом Завете многократно выражается воззрение на брак, как на дело, благословляемое Самим Богом.

По пришествии Своем на землю Господь Иисус Христос не только подтвердил неприкосновенность брака, отмеченную в Законе (Лев. 20, 10), но и возвел его в степень таинства: "И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею? Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает" (Мф. 19, 3-6).

Выйдя в мир на Свое открытое служение роду человеческому, Он явился с Матерью Своею и учениками на брачный пир в Кане Галилейской и сотворил там первое чудо, претворив воду в вино, и присутствием Своим освятил этот и все брачные союзы, заключаемые верными и любящими Бога и друг друга супругами.

"Сам Бог соединяет освящаемых таинством и посреде их присутствует", - говорит о святости брака Климент Александрийский. "От Тебе бо сочетается мужу жена", - сказано в молитве чина обручения. И там же: "Сам, Господи, ниспосли руку Свою и сочитай". Господь освящает сочетание супругов в таинстве брака и сохраняет нетленным союз их душ и телес во взаимной любви по образу Христа и Церкви.

Святое христианское девство и святое таинство брака - вот два пути, указанные верным в Слове Божиим (Мф. 19, 11-12; I Кор. 7, 7-10). Церковь благословляла всегда оба эти пути и осуждала, как известно, порицателей того и другого. Об этих двух путях благочестивой жизни свидетельствовал уже в I веке святой Игнатий Богоносец в своем письме к святому Поликарпу Смирнскому: "Внушай сестрам моим, чтобы они любили Господа и были довольны своими супругами по плоти и по духу; равным образом советуй и братьям моим, чтобы они во имя Иисуса Христа любили своих супруг, как Господь любит Церковь. А кто может в честь плоти Господней пребывать в чистоте, пусть пребывает, но без тщеславия". Апостол Павел призывает не слушать лжеучителей, запрещающих вступать в брак, которые явятся в последние времена. До конца времен будут совершаться браки православных христиан во славу Божию и на пользу человечеству, и благословенная семейная жизнь будет еще процветать, ибо благословение, которое испрашивается на всю Церковь, дается и малой Церкви - христианской семье. "Боже сил! обратись же, призри с неба и воззри, и посети виноград сей; охрани то, что насадила десница Твоя, и отрасли, которые Ты укрепил Себе" (Пс. 79, 15-16)". (2. 293-294)

Христианский брак как союз двух людей, желающих дожить до любви

Завершая чин обручения, прежде чем начинается таинственное освящение супружества Божественной благодатью - чин венчания, священник предлагает жениху и невесте перед лицом всей Церкви подтвердить свободное и непринужденное желание вступить в брак, спрашивая: "Имеется ли ты искреннее и непринужденное желание и твердое намерение быть мужем (женой) этой

(этого) (имя невесты или жениха), которую (которого) видишь здесь перед собою? Не связан ли обещанием другой (другому) невесте (жениху)?" Как непривычно звучат эти вопросы для человека малоцерковного, привыкшего слышать в ЗАГСе другой вопрос, который задают жениху и невесте: "Любите ли вы друг друга?" Понимая, что любовь есть великое таинство и благодатный дар Божий, который необходимо заслужить чистой, целомудренной, жертвенной супружеской жизнью, Церковь устами священнослужителей задает свой, особый, вопрос, она вопрошает юношу и девушку, мужчину и женщину: "Желаешь ли ты дожить до любви с человеком, который стоит рядом с тобой?" Народная мудрость устами благословляющих родителей вторит уже своими словами: "Мир вам да любовь!" Будет мир, будет и любовь. "Стерпится - слюбится!", а не будет терпения - не дожить до любви.

Протоиерей Борис Ничипоров пишет о том, что в истоке, в начале любого брака лежит встреча. Встреча юноши и девушки, мужчины и женщины. Встреча - это абсолютно не случайное, но промыслительное событие в жизни двух людей. Встреча - это не первое знакомство, хотя эти два события, встреча и знакомство, могут совпадать, и тогда происходит любовь с первого взгляда. Встреча - это некое уязвление, зарождение чувства, это начало откровения, которое мы и называем любовью. Встреча в ее мистико-психологическом смысле может состояться и после многих лет знакомства.

Если брак строится на правильных духовных основаниях, то момент встречи как переживание постоянно обновляющегося чувства всегда присутствует у супругов. Обновление чувства встречи возможно, как правило, только в Боге. В одном церковном песнопении говорится: *Святым Духом всяка душа живится*. Если же этого нет, то между супругами возникает дурное привыкание и сглаживается переживание встречи как абсолютно уникального и неповторимого события в их жизни.

Завершением встречи является брак. Но не всегда соблюдается такая последовательность. Церковные браки по благословию очень часто даруют подобную встречу уже после венчания. И в этом открывается слава Церкви Христовой!

Святые отцы говорили, что в браке надо стараться избегать грубых несоответствий в возрасте, образовании, внешних данных. Но вместе с тем никто никогда не углублялся в такие тонкости, никто не сверял параметры совместимости. Чудо брака состоит еще и в том, что Господь часто соединяет, казалось бы, несоединимое. И оказывается, что два таких человека - мужчина и женщина, юноша и девушка, - сочетавшись браком в Боге, не могут не полюбить друг друга. Если они не оставят путь духовного самораскрытия, то они обязательно будут любить друг друга все больше и больше.

Тайной и одновременно ядром личности является образ Божий в человеке. Событие узнавания образа Божия в супруге и вообще в человеке называется откровением. Этот процесс всегда взаимный. Откровение и любовь - это тождество. Не может быть познания и откровения при отсутствии любви. Вне любви порождается ложное знание. Откровение может сужаться или сглаживаться вовсе, если супруги (или кто-то из супругов) сходит со стези духовной жизни. Откровение есть отблеск вечного. Само действие браковенчания и благословение Божие на брак имеют силу вечного воссоединения супругов в Боге.

В любом счастливом браке есть эмоционально-чувственная антиномичность. Супруги всегда чувствуют некую неизъяснимую печаль, и эта печаль - о грядущем расставании по завершении земной жизни. Во вневременном залоге расставание уже совершилось. Оно будет через 10 лет или через час - это безразлично. Но эта печаль всегда светла в Боге.

И другой полюс - это предощущение вечности. Именно в этом смысле святитель Иоанн Златоуст пишет, что первые христиане имели такую полноту откровений и веры, что хоронили своих близких в состоянии тихой, светлой печали. (3. 105-109)

Иерархическое устройство семьи

Священное Писание об иерархическом устройении семьи

Человеческий индивидуализм, себялюбие создают в браке особые трудности. Преодолеть

их можно только усилиями обоих супругов. Оба должны ежедневно созидать брак, борясь с суетными ежедневными страстями, подтачивающими его духовное основание. Начинать эту работу надо с первых дней совместной жизни. Казалось бы, самое простое, но и самое трудное - решимость занять в браке свое место: жене смиренно стать на второе место, мужу - взять тяжесть и ответственность быть главой, детям - находиться в послушании у родителей. Священное Писание свидетельствует о строгом иерархическом устройении семьи: "Всякому мужу глава Христос; жене глава - муж" (1Кор. 11, 3), "учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева" (1Тим. 2, 12-13), "мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы" (Кол. 3, 19), "мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни" (1Пет. 3, 7), "жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу. Как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем" (Еф. 5, 22, 24), "дети, повинуйтесь своим родителям в Господе; ибо сего требует справедливость" (Еф. 6, 1), "дети, будьте послушны родителям во всем; ибо сие благоугодно Господу" (Кол. 3, 20).

Исполнение воли Божией - основа счастья христианских супругов

Решимость занять в семье Богом уготованное тебе место есть трудный, мученический, но и блаженный путь. Недаром во время хождения вокруг аналоя поют «Святити мученицы...» .

О женщине сказано - "немощнейший сосуд". Эта "немощь" состоит главным образом в подвластности женщины природным стихиям в ней самой и вне ее. Вследствие этого - слабый самоконтроль, безответственность, страстность, недальновидность в суждениях, словах, поступках. Почти ни одна женщина от этого не свободна, она часто бывает рабой своих страстей, своих симпатий и антипатий, своих желаний. Только во Христе женщина становится равной мужчине, подчиняет высшим началам свой темперамент, приобретает благоразумие, терпение, способность рассуждать, мудрость. Только тогда возможна ее дружба с мужем.

Однако ни мужчина, ни тем более женщина не имеют в браке друг над другом абсолютной власти. Насилие над волею другого, хотя бы во имя любви, убивает саму любовь. Большинство браков несчастны именно оттого, что каждая сторона считает себя собственником того, кого любит. Величайшая мудрость христианского брака - дать полную свободу тому, кого любишь, ибо земной наш брак - подобие брака небесного, Христа и Церкви, а там полная свобода. Тайна счастья христианских супругов заключается в совместном исполнении воли Божией, выраженной особо к каждому члену семьи и соединяющей их души между собой и со Христом. В основе этого счастья - стремление к высшему, общему для них предмету любви - к Богу, *все к Себе влекущему* (Ин. 2, 32). Тогда и вся семейная жизнь будет направлена к Нему, и упрочится соединение сочетавшихся. А без любви к Спасителю никакое соединение не прочно, ибо ни во взаимном влечении, ни в общих вкусах, ни в общих земных интересах не только не заключается истинная и прочная связь, но, напротив, нередко все эти ценности вдруг начинают служить разъединению. Христианский брачный союз имеет глубочайшее духовное основание, которым не обладает ни телесное общение, ибо тело подвержено болезням и старению, ни жизнь чувств, переменчивая по природе своей, ни общность мирских интересов и деятельности, "ибо проходит образ мира сего" (1Кор. 7, 31). (2. 292-293)

Духовные основы семейной иерархии

Рассматривая иерархическую структуру семьи, протоиерей Борис Ничипоров начинает описание с первого лица - отца. Отец имеет свойство рожать детей и по плоти, и духовно. Если отец предстательствует за детей в Боге, то Господь Сам или через старца открывает путь каждого из детей к Богу, и отец старается способствовать тому, чтобы дети шли этим путем. Отец знает уникальность каждого ребенка.

Отец - это воплощенная жертвенность и любовь. Отец в Духе - это всегда священник, сознающий во всей полноте свою молитвенную ответственность за род. Священник не в смысле реального посвящения, а в отношении предстательства пред Богом за род. Отец - это тот, кто осознает, что молитвой, скорбями, терпением он призван к искуплению грехов рода. Отец своей жизнью выпрямляет путь рода к Богу.

Отец имеет силу и власть благословлять детей именем Божиим. Отец - господин для своих близких, но и слуга для них. Отец семьи отчасти распространяет свое отцовство и на жену, как и Адам был по плоти отцом для Евы.

Второе лицо - сын. Сын всегда меньше отца. Даже если он и больше отца, он все равно об этом не знает. Об этом говорит Господь в Евангелии: "Ученик не выше учителя... своего" (Мф. 10, 24).

Отношения отца и сына всегда иерархичны. В иерархичности нет полноты откровения. В этом как бы их недостаточность. Однако полнота откровения между отцом и сыном - достояние будущей жизни (хотя и жизнь в вечности так же иерархична). Тот отец, который чувствует неполноту в этой иерархичности и пытается преодолеть ее уже здесь и теперь, вместо искомого обретает либо ложную искренность, либо панибратство. Такой ложной открытости в данном случае всегда сопутствует чувство стыда. Вместо того, чтобы смириться с тем, что здесь, на земле, нет полноты и гармонии, а во всем есть момент несовершенства, вместо того, чтобы понять, что предощущение этой гармонии относится к вечности, многие горе-отцы пытаются здесь, на земле, выстроить Царство Божие.

Подлинная иерархичность благодатна и исполнена любви, но и определенной строгости. Ибо у хорошего отца всегда есть задача приготовить сына к трудностям, скорбям этой жизни. И отец в известном смысле всегда строг. Наказанный и даже обиженный сын мистически всегда знает, что он любим отцом, ибо это так.

Мы помним библейскую историю поведения Хама, когда он увидел наготу своего спавшего отца - опьяневшего Ноя. Увидев отца таким, Хам рассказал об этом двум своим братьям - Симу и Иафету. Сим и Иафет вошли в дом и, пятясь, дабы не видеть наготы отца, накрыли его. И это есть нравственно-психологический образ поведения сына, который старается не видеть недостатков и падения отца или матери. Однажды преподобному Серафиму один монах пожаловался на неблагочестие игумена. Преподобный советовал ему молиться, чтобы Господь дал бы такое устройство души, чтобы и видеть, и как бы не видеть эти недостатки. Аскетологический момент взаимоотношений отца и сына состоит в покаянном молитвенном видении своей недостаточности как отца или как сына. В самом же покаянии нет уныния, но есть надежда на помощь Божию в деле исправления и духовного становления. (З. 111-113)

Благодатная иерархичность семьи, живущей церковной жизнью, укрепляет духовность всего рода, наполняет животворной энергией и дает духовные силы для рождения и воспитания не одного или двух, как свидетельствует практика современной жизни, а многих детей. Иерархическое устройство семьи способствует духовному становлению личности в различные периоды ее развития и раскрытию ее психофизических сил при условии признания каждым членом семьи этих Богом установленных обязанностей спасительными и обязательными. Если жизнь уподобить дереву, приносящему плоды, как об этом говорит Священное Писание, то детство можно рассматривать как росток этого дерева. Нелегко быть ребенком и находиться в полном послушании у родителей, принимая их волю как волю Божию. Но, только научившись быть ребенком в духовном иерархическом смысле этого возраста, человек может стать мужем, главой семьи с осознанием всей духовной ответственности своего нового послушания. Этот этап жизни можно назвать цветением дерева жизни. И, только осознав свою ответственность как главы семьи, муж в духовном смысле готов и может стать отцом, принеся плод добрый. Подобным образом восходит по ступеням семейной иерархии как части иерархии вселенской и девочка, становясь матерью, сохранив целомудрие и свое особое женское смирение, умение хранить покой и мир при равном достоинстве с мужем, помня при этом свою вторичность по происхождению: "не муж от жены, но жена от мужа" (1Кор. 11, 8).

Семейная иерархия как основа восприятия авторитета

Философ И. А. Ильин, рассматривая основы духовно здоровой семьи, говорил о том, что в семье ребенок учится верному восприятию авторитета. В лице естественного авторитета отца и матери он впервые встречается с идеей ранга и учится воспринимать высший ранг другого лица, преклоняясь, но не унижаясь, и учится мириться с присущим ему самому низшим рангом, не впадая

ни в зависть, ни в ненависть, ни в озлобление. Он учится извлекать из начала ранга и начала авторитета всю их творческую и организаторскую силу, в то же время освобождая себя духовно от их возможного "гнета" посредством любви и уважения. Ибо только свободное признание чужого высшего ранга помогает переносить свой низший ранг без унижения, и только любимый и уважаемый авторитет не гнетет душу человека.

В здоровой христианской семье есть один отец и одна мать, которые совместно представляют единый - властвующий и организующий - авторитет в семейной жизни. В этой естественной форме авторитетной власти ребенок впервые убеждается в том, что власть, насыщенная любовью, является благостной силой и что порядок в общественной жизни предполагает наличие такой власти. Он начинает понимать, что авторитет духовно старшего человека совсем не призван подавлять или поработать подчиненного, пренебрегать его внутренней свободой и ломать его характер, но, наоборот, он призван воспитывать человека к внутренней свободе.

Семья есть первая и естественная школа свободы. В ней ребенок должен в первый, но не в последний раз в жизни найти путь к внутренней свободе, принять из любви и уважения к родителям все их приказы и запреты во всей их кажущейся строгости, вменить себе в обязанность их соблюдение, добровольно подчиниться им и представить своим собственным воззрениям и убеждениям свободно и спокойно созреть в глубине души. Благодаря этому семья становится как бы начальной школой для воспитания свободного и здорового правосознания. (5. 153-154).

Семья - малая Церковь

Выражение "семья - малая Церковь" мы встречаем на страницах Священного Писания. Еще апостол Павел в своих посланиях упоминает особенно близких ему христиан-супругов Акилу и Прискилу и приветствует их "и домашнюю их Церковь" (Рим. 16, 4). В разговоре о Церкви мы почти всегда употребляем слова и понятия, связанные с семейной жизнью: священника называем "отцом", "батушкой", себя считаем "духовными детьми" своего духовника. Что же так роднит понятия Церкви и семьи?

Церковь - это объединение, единство людей в Боге. Церковь своим существованием утверждает: с нами Бог! Как повествует евангелист Матфей, Иисус Христос сказал: "...где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреде них" (Мф. 18, 20). Епископы и священники - не представители Бога, не заместители Его, а свидетели Божиего участия в нашей жизни. И христианскую семью важно понимать как "малую Церковь", то есть единство нескольких любящих друг друга людей, скрепленных живой верой в Бога. Ответственность родителей во многом схожа с ответственностью церковного духовенства: родители тоже призваны стать в первую очередь "свидетелями", то есть примерами христианской жизни и веры. Нельзя говорить о христианском воспитании детей в семье, если в ней не осуществляется жизнь "малой Церкви".

Семья даже в самые трудные времена - это "малая Церковь", если в ней остается хотя бы искорка стремления к добру, к истине, к миру и любви, иначе говоря, к Богу; если в ней есть хотя бы один свидетель веры, исповедник ее. В истории Церкви бывали случаи, когда лишь единственный святой защищал истину христианского учения. И в семейной жизни бывают периоды, когда только кто-то один остается свидетелем и исповедником христианской веры, христианского отношения к жизни.

Мы не можем принуждать наших детей к каким-то героическим конфликтам с окружающей средой. Мы призваны понимать их трудности, с которыми они сталкиваются в жизни, должны сочувствовать им, когда в силу необходимости они умалчивают, скрывают свои убеждения, чтобы избежать конфликта. Но в то же время мы призваны развивать в детях понимание того главного, чего необходимо держаться и во что верить. Важно помочь ребенку понять: не обязательно говорить о добре - надо быть добрым! Можно не показывать крестик или иконку, но нельзя над ними смеяться! Можно не говорить в школе о Христе, но важно стараться узнать о нем как можно больше и стараться жить по Христовым заповедям.

Церковь знала периоды преследований, когда надо было скрывать веру, а иногда страдать за нее. Эти периоды были временами самого большого роста Церкви. Пусть эта мысль поможет нам

в наших трудах по созиданию нашей семьи - малой Церкви. (1. 104-107)

Семья - наследница традиций

Рассматривая семью как "домашнюю Церковь", как живые клетки тела Церкви, можно понять природу национальной особенности Церкви. "Домашняя Церковь" по своей природе воплощает религиозные ценности и верования в повседневном быту, в поведении, в праздниках, застольях и других традиционных обычаях. Семья есть нечто большее, чем отец, мать и дети. Семья - это наследница нравственных и духовных обычаев и ценностей, созданных дедами, прадедами и пращурами. Об этом нам постоянно напоминают рассказы Библии о ветхозаветных патриархах. Очень трудно, да, пожалуй, и невозможно создать подлинный христианский жизненный уклад, пренебрегая традициями. Семья призвана не только воспринимать, поддерживать, но и передавать из поколения в поколение духовно-религиозную, национальную и отечественную традицию. Из семейной традиции и благодаря ей на основе особого почитания предков и отеческих могил, семейного очага и национальных обычаев создавалась культура национального чувства и патриотической верности. Семья есть для ребенка первое родное место на земле - источник не только тепла и питания, но еще и осознанной любви и духовного понимания. Сама идея "родины" - лона моего рождения, и "отечества", земного гнезда моих отцов и предков, возникла из недр семьи. (5. 152)

Семья и проблемы полового воспитания

В современной педагогике проблема полового воспитания заявляется как одна из основных. В традиционной русской педагогике эта проблема рассматривалась как целомудренные отношения между мужчиной и женщиной, юношей и девушкой. Нынешнюю трансформацию понятия половых отношений можно объяснить только изменением взгляда на семью.

Мы уже говорили, что с точки зрения православия семья - это "малая Церковь". Семейные отношения - в первую очередь духовные отношения. Воспитание юношей и девушек основывалось на понимании того, что половые отношения возможны только в рамках семьи и должны быть освящены благодатным союзом в таинстве венчания. Юношей и девушек всем укладом жизни семьи приучали к стыдливости (об интимном вслух не говорилось). Девственность и целомудрие хранились как святыня, как основание духовного покоя и будущего семейного благополучия.

Первые послереволюционные годы принесли с собой стремление к свободным отношениям. Но постепенное осознание того, что семья является основой общества, повернуло государственную политику в сфере образования и социальной жизни на укрепление семьи. Однако духовная основа семейных отношений по мере закрытия храмов и воздействия атеистической идеологии постепенно исчезла. Укреплять семью, строить отношения полов можно было только на психологической основе, что и выразилось во введении в средних школах курса "Психология семейных отношений". В его рамках речь о сексуальном воспитании не велась, учащиеся готовили к семейной жизни на психологическом уровне, то есть в основном речь шла об уменьшении межличностных конфликтов. Половые отношения по-прежнему признавались возможными только в рамках семьи.

Потеря духовной основы семьи, страха Божия, постепенно приводила к более свободным, точнее, распущенным отношениям, о которых все же не принято было говорить, на социальном уровне такие отношения даже осуждались. Между тем внешние проявления жизни, такие, как рост числа разводов, увеличение количества аборт, свидетельствовали о наличии проблем в семейных отношениях.

Современный, физиологический, подход к половому воспитанию основывается на попытке узаконить беззаконие. Он основывается на представлении, что половые, а говоря языком современной педагогики - сексуальные, отношения не ограничиваются рамками семьи, а становятся реальностью для большинства молодых людей еще до вступления в брак. Если это так, то о семье речь уже не идет - все сводится к сексуальной психологии и атрибутике. Результатом стало упразднение понятия семьи как основы будущей жизни молодых людей. Игнорируются и семьи, в которых они сейчас живут и воспитываются, игнорируются мнение и влияние родителей в области полового воспитания, что проявляется в попытке устранить родителей от обсуждения программ,

содержания курсов по сексуальному воспитанию.

Если выразить изменение взглядов на семью в нашем обществе, то можно сказать, что от семьи, основанной на духовных отношениях, мы постепенно перешли к отношениям душевным (психологическим) и далее - к плотским (физиологическим), то есть к таким отношениям, которые в конечном итоге уже и не нуждаются в наличии семьи. Метафорически это можно выразить так: где потерян стыд, там молчит совесть и торжествует грех.

Основы христианского воспитания детей в семье

Брак как расширение личности, рождение человека в новой полноте

Брак - просвещение и одновременно тайна. В нем происходит преображение человека, расширение его личности. *Человек обретает новое зрение, новое ощущение жизни, рождается в мир в новой полноте.* Только в браке возможно полное познание человека, видение другой личности. В браке человек погружается в жизнь, входя в нее через другую личность. Это познание дает то чувство завершенной полноты и удовлетворения, которое делает нас богаче и мудрее.

Эта полнота еще более углубляется с возникновением из двоих, слитых вместе, третьего - их ребенка. Совершенная супружеская пара породит и совершенного ребенка, она и дальше будет развиваться по законам совершенства. Но если между родителями существует непобедимый разлад, противоречие, то и ребенок будет порождением этого противоречия и продолжит его.

Через таинство брака даруется благодать и на воспитание детей, которой христианские супруги в своей родительской деятельности лишь содействуют, как сказано у апостола Павла: "Не я впрочем, а благодать Божия, которая со мною" (1Кор. 15, 10). Тайно, но ощутимо содействуют родителям в воспитании детей, отвращая от них различные опасности, Ангелы-хранители, приданные младенцам от святого крещения.

Если в браке совершилось только внешнее соединение, а не победа каждого из двоих над своей самостью и гордыней, то это отразится и на ребенке, повлечет неминуемое отчуждение его от родителей.

Нельзя насильно удержать, внушить, заставить ребенка быть таким, как этого хотят отец или мать. Потому для воспитания детей самое важное, чтобы они видели своих родителей живущими истинной духовной жизнью и освященными любовью. (2. 291)

Любовь родителей к своим, детям как основа христианского воспитания

Без любви родителей к своим детям нельзя говорить о христианском воспитании. Родительская любовь - особая любовь, это любовь жертвенная и бескорыстная. Каждый из членов семьи призван отыскать себя. Личность любящего должна стать сильнее и богаче прежней. "Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода" (Ин. 12, 24). Это подлинная аскеза семейной жизни - трудная и мучительная. "Я" каждого из родителей ущемляется, ломается, подавляется нуждами других членов семьи. Бессонные ночи, физическая усталость, скованность, беспокойство - всего этого не избежать. Отец может почувствовать себя брошенным из-за того, что жена стала больше внимания уделять материнским обязанностям. Христианство учит, что добровольная жертва хотя бы частью гипертрофированного "я" может стать началом созидания нового, лучшего человека. Наряду с готовностью принести в жертву часть своего "я" развивается не менее сильное желание познать "я" других, понять потребности их личностей, взгляды на жизнь, их способности.

Чтобы глубже осмыслить отношения с собственными детьми, родители нуждаются в духовном руководстве и творческом вдохновении. В основе этих отношений - любовь, полная ответственности, признающая авторитет, созданная на уважении и стремлении понять личность ребенка. С христианской точки зрения родительская любовь обладает эмоциональной полнотой любви, важно, чтобы она не становилась эгоистичной. В идеале она совершенно бескорыстна, и образец этому - любовь Божией Матери к Иисусу Христу. Любовь матери к ребенку наполняет ее жизнь, обогащает ее. Это любовь к чему-то большему, чем она сама, к тому, что ей уже не принадлежит. Ребенок вырастает и уходит от родителей. Жертвенный, христианский смысл

родительской любви состоит в признании этого факта. Образы Авраама и Исаака и сегодня образец для родителей, которые жаждут посвятить жизнь ребенка Богу - не прервать его жизнь, а подчинить ее больше Богу, чем самим себе. Это прекрасно выражено на иконах Богоматери с Младенцем, прямо сидящим на Ее коленях: Ее руки обнимают Его, не прижимая к Себе. (1. 77-78)

Переход детей на более высокий духовный уровень - основная цель семейного воспитания

Человек начинает свою жизнь в семье, которую он не создавал, это семья его - отца и матери, и он входит в нее через рождение, задолго до того, как ему удастся осознать самого себя и окружающий мир. И. А. Ильин говорил, что ребенок получает эту семью как особый дар судьбы. В основе брака лежит выбор и решение, а ребенку не приходится выбирать и решать. Отец и мать как бы образуют судьбу, которая выпадает на его жизненную долю, и эту судьбу он не может ни отклонить, ни изменить - ему остается только принять ее и нести всю жизнь. То, что выйдет из человека в его дальнейшей жизни, определяется в его детстве, в лоне семьи. Мы все слагаемся в этом лоне, со всеми нашими возможностями, чувствами и хотениями, и каждый из нас остается в течение всей своей жизни духовным представителем своей семьи, как бы живым символом ее семейного духа. (5. 142)

Семья, являясь наследницей и хранительницей духовно-нравственных традиций, больше всего воспитывает детей своим укладом жизни, пониманием необходимости не только хранить, но и умножать то, что досталось нам от предыдущих поколений. С духовной точки зрения точнее будет сказать: не умножать, а поднимать на новый уровень, и это возможно только в воцерковленной семье. Попытаемся это объяснить на простой модели. Если представить земную жизнь в виде круга, передача опыта жизни и обычаев в семье имеет тенденцию к постоянному повторению, и если имеются различия в каких-то психофизических или профессиональных проявлениях в различных поколениях, то это в рамках нашей модели изменяет только радиус круга, затрагивая количественные характеристики жизни, не поднимая ее на новый уровень. Чтобы изменить уровень бытия, каждое поколение должно этот круг разрывать, превращая траекторию жизни в спираль, сохраняя, умножая и возвеличивая ее, а это уже задача, которая может решаться только на духовном уровне. Дети с помощью родителей и благодати Божией побеждают в себе зачатки тех грехов и греховных наклонностей, которые достались им по наследству. Переход наших детей на новый уровень духовной жизни сравнительно с нашей есть основная цель христианского воспитания в семье. Пусть дети опережают нас не только в физической, интеллектуальной и других сферах, но главное - чтобы они совершили прорыв в духовной сфере бытия.

Практически эта задача решается только через одухотворение, воцерковление всего образа семейной жизни, через раскрытие духовного смысла основных жизненных реалий, христианского понимания счастья как благобытия, блаженства в духе Нагорной проповеди, через возможность свободно развивать и реализовывать полученные от Бога творческие способности. Чувство радости и блаженства есть дары Божией благодати, которая стяжается в том числе и выполнением с виду формальных обязанностей: признанием порядка и послушанием, то есть охранением дисциплины, которая сложилась в семье.

Церковные таинства - основа духовного возрастания детей

Основой духовного возрастания детей являются таинства Церкви. В таинстве крещения Господь омывает их от первородного греха, снимая с них проклятие, тяготеющее над падшим человеческим родом. В таинстве миропомазания Господь усыновляет ребенка Себе, даруя ему благодать. Зародившаяся в крещении духовная жизнь ребенка требует питания для своего поддержания. Господь дарует его питание в таинстве причащения. Невинных младенцев следует причащать как можно чаще. Благодать причащения Тела и Крови Господа необычайна, она возвращает, исцеляет и укрепляет ребенка духовно и физически. Желательно, чтобы младенец с четырех лет уже не вкушал с утра пищи или питья до причащения. (6. 136-139)

С семи лет младенец становится отроком и считается ответственным за свои поступки. С этих лет необходимо воспитать в нем духовную чистоплотность, воспитать потребность смывать грех в таинстве покаяния через исповедование своих грехов. В таинствах Церкви дети общаются с самим Господом. Ограничивая их участие в таинствах, мы нарушаем заповедь Спасителя: "Пустите

детей приходите ко Мне и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царствие Божие" (Мк. 10, 14).

Детская молитва

Дыханием духовной жизни становится молитва. Жизнь прекращается с остановкой дыхания, так и духовная жизнь прекращается с остановкой молитвы. С первым пробуждением сознания надо привить ребенку понятие о Боге как источнике жизни, блага и добра. С этого же времени следует учить его молиться. Пусть ребенок усвоит на всю жизнь, что первым его движением по пробуждении должно быть сложение перстов и крестное знамение, первые слова - хвала Господу, первая беседа - молитва, первое вкушение в течение дня - причастие или принятие святой воды и освященного хлеба (просфоры, антидора, артоса). По мере возрастания ребенка первым чтением должно быть Евангелие. Праздничные дни для него должны начинаться с посещения храма Божиего.

Молитва проявляется в трех формах: в выполнении молитвенных домашних правил, в вознесении Богу кратких молитв в течение всего дня, в посещении церковного богослужения. Ко всем этим формам молитвы необходимо приучать и детей.

Обычно дитя начинает молиться с "Богородицы". Мать Христа - Мать всего христианского рода. И как первые слова у ребенка "мама" и "папа", так и первые его беседы с Богом должны состояться из "Богородицы" и затем "Отче наш". Следует приучать ребенка молиться за близких и накладывать на себя крестное знамение.

С ростом ребенка растет и его молитвенное правило. Для отроков, овладевших грамотой, утром и вечером посилено читать установленные Церковью утренние и вечерние молитвенные правила. Они занимают около 10-15 минут. Количество молитв надо увеличивать постепенно, по мере роста ребенка. Днем должно читаться правило преподобного Серафима Саровского для обремененных трудом и имеющих мало времени мирян. Оно включает в себя: три раза "Отче наш", три раза "Богородица" и один раз "Верую". При добавлении в правило новых молитв они должны быть объяснены детям. Когда дети подрастут, им следует рассказать историю происхождения молитв и познакомить с жизнеописанием авторов. Читая "Святый Боже", они будут в этих словах слышать песнь ангельских хоров, виденных константинопольским мальчиком во времена патриарха Прокла. Начиная "Достойно", они будут переноситься в убогую афонскую келью, где впервые раздалось начало этой молитвы в устах Архангела Гавриила. Читая 24 прошения вечернего правила, вспомнят о святителе Иоанне Златоусте.

В первые века христианства молитва в семье была общей и на нее собирались все члены семьи. Читал молитву старший в семье, а все присутствующие тихо за ним повторяли. Нам следует подражать этому обычаю, привлекая для чтения молитв детей по очереди. С отроческого возраста необходимо приучать детей к поясным и земным поклонам. Поклоны восполняют нашу рассеянность в молитве. Усилиями тела дополняется слабость внимания и нечувствие сердца. Следует обращать внимание на внешнюю манеру держаться при молитве. Хорошо заканчивать правило общим молитвенным пением. Чтобы оживить усердие детей, им нужно рассказывать о случаях, когда Господь выполнял прошения, прозвучавшие в усердной детской молитве. Детям следует заучить наизусть ряд молитв, помогающих в различных обстоятельствах. В привычку детей с раннего возраста должна войти молитва перед едой и после нее, перед началом занятий и после них. Следует приучать их и к тому, чтобы перед уходом в школу или вообще из дома и перед отходом ко сну они подходили к родителям с просьбой перекрестить их. Крестное знамение родителей, совершаемое с верою и благоговением, имеет для ребенка великую охранительную силу.

Чтобы приучить ребенка к церковной молитве, необходимо с раннего детства брать его в церковь для посещения богослужений. Он не будет тяготиться богослужениями, если привыкнет с детства бывать на них от начала и до конца, вначале сидя, а с возрастом и стоя. Для отроков необходимо посещение воскресных и праздничных всенощных и литургий. Не следует устранять подросших детей и от ночных богослужений, когда те положены Церковью. (6. 139-147)

Пост и его влияние на духовное здоровье детей

Сам Господь указал два вида оружия в борьбе с силами тьмы: "Сей же род изгоняется

только молитвою и постом" (Мф. 17, 21). Если необходимость молитвы для возжигания и поддержания духовной жизни признается всеми христианами, то пост часто не осознается или же не признается как обязательный. В быту старой русской семьи мы видим строгое исполнение постных дней - среды и пятницы - и установленных Церковью четырех многодневных постов. О необходимости для нашего духа и тела соблюдения постов говорит вся святоотеческая литература. По учению святых отцов, здоровый младенец не постится лишь тогда, когда еще питается молоком матери, то есть примерно до трех лет (в древности еврейские женщины кормили младенцев своим молоком до трех лет). Исключение поста допускалось лишь для больных детей.

Вместе с необходимостью соблюдения в той или иной мере поста следует позаботиться и о предохранении детей от привычки пресыщения или слишком частого принятия пищи в это время. Нельзя потакать прихотям ребенка, давая ему только то, что он любит. Когда дети подрастают и определяются их характер и склонности, родителям надо проявить тактичность в отношении нормы поста. Нельзя, например, лишать их сладкого против воли или неразумно увеличивать строгость поста. Взрослых детей нельзя насильно держать на строгом выполнении всех норм поста, если они будут этим тяготиться. В этом случае пощение не дает пользы душе, а может ее ожесточить. Весь смысл поста - в добровольном воздержании и ограничении себя. И чтобы для взрослых детей не были тяжелы обычные нормы поста, их следует приучать к посту с самого младшего возраста. (б. 149-152)

Дети прекрасно понимают, насколько искренне сами родители соблюдают принятые правила - будь то регулярное посещение храма, доброжелательство и гостеприимство, пост, воздержание от курения и алкоголя. Христианский быт строится на исполнении закона как действенного принципа, как жизненной позиции, а не пустой формальности или безжизненного обряда. Родители-христиане своим поведением должны показать детям, что в основе всякой дисциплины лежит принцип "да будет воля Твоя", а не принцип родительского "я так хочу".

Духовные традиции семьи. Дом как видимое проявление семейной жизни

Жизнь в Духе включает сохранение и развитие именно духовных традиций, таких, как общая семейная молитва утром, вечером и перед трапезой. Не просто формальное их прочтение, но обучение детей молитве сознательной и духовной, а это уже часть душепопечения, которое осуществляют родители с помощью своего духовного наставника - православного священника.

Семья в сохранении и умножении именно духовных традиций тесно переплетается с жизнью церковной. В православной семье весь уклад жизни связан с церковным календарем.

Видимым проявлением семейной жизни является дом. Дом - это место, где разворачивается и телесная, и душевная, и духовная жизнь семьи. Надо сказать, что не любое жилое помещение можно назвать домом. Есть особое слово, выражающее любовь к дому, это слово - уют. Уют - не только эстетическая характеристика, а отражение духовно-нравственной атмосферы малой Церкви, дающее ощущение покоя и защищенности, любви и заботы. Уют - это, как правило, мерило возвращения женщины к своей первоизданной сущности, мера обретения ею себя. В каком-то смысле уют - это и есть дом. (З. 121-122)

С воспитательной точки зрения особо важным понятием является не просто дом, а отчий дом. Именно в нем растут дети, и от того, есть он или нет, многое зависит в жизни каждого поколения. Отчий дом, его духовная и материальная атмосфера складываются десятилетиями и даже веками, это видимое подтверждение благочестия и праведности людей, живших и живущих в нем. Он является видимым показателем духовно-нравственного и материального умножения родового богатства. Духовная жизнь семьи или отсутствие этой стороны жизни определяются отношением к отчужденному дому. Признаком духовного упадка является уже сложившаяся светская традиция продавать дом родителей после их смерти или разменивать квартиру родителей при образовании новой семьи. Это всегда приводит к потере дома как некоей материально-духовной совокупности. Вместо дома семья обретает пространство, где можно ночевать, питаться, существовать. Рождаются бездомные в духовном смысле семьи. И хорошо, если есть хотя бы осознание этой бездомности, порождающее желание создать свой дом таким, чтобы он с годами стал для детей действительно отчим домом.

Семья как защита от искушений мира сего

Семья и дом являются для наших детей духовной крепостью, которая защищает их от искушений мира сего. Что же могут сделать родители, чтобы помочь детям устоять против этих искушений? Ежедневно мы должны быть готовы преодолевать влияние мира здоровым христианским воспитанием. Все, что ребенок узнает в школе, должно проверяться и исправляться дома. Не надо считать то, что дают ему учителя, безусловно полезным или нейтральным: ведь даже если он и приобретает полезные знания или умения, его могут научить многим неправильным точкам зрения и идеям. Духовно-нравственная оценка ребенком литературы, музыки, истории, искусства, философии, науки и, конечно, жизни и религии должны в первую очередь идти не от школы, а от дома и Церкви.

Родители должны следить, чему учат их детей, и исправлять то, что они считают вредным, придерживаясь откровенной позиции и четко выделяя моральный аспект. В Законе РФ "Об образовании" (ст. 15, п. 7) говорится: "Родителям (законным представителям) несовершеннолетних обучающихся, воспитанников должна быть обеспечена возможность ознакомления с ходом и содержанием образовательного процесса, а также с оценками успеваемости обучающихся".

Родители должны знать, какую музыку слушают их дети, какие они смотрят фильмы (слушая или смотря с ними вместе, если необходимо), и всему этому давать христианскую оценку. В тех домах, где недостает мужества отказаться от телевизора, его просмотр надо контролировать с тем, чтобы избежать отравляющего воздействия.

Навязываемые нам самопоклонение, расслабление, беспечность, наслаждение, отказ от малейших мыслей о другом мире - это в различных формах обучение безбожью. Зная, что пытается сделать с нами мир, мы должны активно защищаться. Увы, когда наблюдаешь за жизнью современных православных семей и за тем, как они передают свое православие, создается впечатление, что эту битву с миром они куда чаще проигрывают, чем выигрывают.

И все же не следует рассматривать окружающий нас мир как всецело плохой. Мы должны быть достаточно рассудительными, чтобы использовать в своих воспитательных целях все, что есть в нем положительного.

Ребенок, с детства приученный к классической музыке, развившийся под ее влиянием, не подвергается искушениям грубого ритма "рока", современной псевдомузыки в той мере, в какой подвергаются им те, кто вырос без музыкального воспитания. Музыкальное воспитание, по словам оптинских старцев, очищает душу и prepares ее к принятию духовных впечатлений.

Ребенок, приученный к классической литературе, ощутивший ее воздействие на душу, получивший истинное наслаждение, не станет бездумным приверженцем современного телевидения и дешевых романов, которые опустошают душу и уводят от христианского пути.

Ребенок, который научился видеть красоту классической живописи и скульптуры, не соблазнится извращенным современным искусством, не будет тянуться к безвкусной рекламе и тем более к порнографии.

Ребенок, который знаком с мировой историей, с тем, как люди жили и мыслили, в какие западни они попадали, уклоняясь от Бога и Его заповедей, и какую славную и достойную жизнь они вели, когда были Ему верны, сможет правильно судить о жизни нашего времени и не станет следовать за "учителями" века сего. (4. 204-205)

Защита детей от общения с людьми, исповедующими философию безбожия

Н.Е. Пестов говорит, что, защищая детей от всех скверн мира, необходимо их оберегать и от носителей скверны. О сбережении себя от людей языческих воззрений наставляли первых христиан апостолы. Апостол Павел в послании к коринфянам пишет: "Не обманывайтесь: худые сообщества развращают добрые нравы" (1Кор. 15, 33) и далее: "...какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света со тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами? Ибо вы храм Бога живаго..." (2 Кор. 6, 14-16). Так же пишет и апостол Иоанн Богослов: "Кто приходит к вам и не приносит сего учения (то есть исповедания Христа), того не принимайте в дом и не приветствуйте его. Ибо

приветствующий его участвует в злых делах его" (2Ин. 1, 10-11).

В первые века христианам запрещалось участвовать в языческих пиршествах. По рассказу святителя Григория Богослова, его мать Нонна никогда не обменивалась пожатием рук с языческой женщиной и не садилась для вкушения пищи с язычниками. Заботу о чистоте веры, в которой росли их дети, проявляли многие праведники. Так, например, внучка праведного Филарета Милостивого, ставшая впоследствии женой константинопольского императора Константина IV Порфирородного, воспитывалась в полном уединении. "До вас она не видела никого постороннего", - сказал про нее праведный Филарет послан, объезжавшим Греческую империю для выбора достойнейшей невесты императору. Московский благочестивый купец Путилов, живший в начале прошлого столетия, сам обучал своих сыновей, так как боялся дурного влияния на них сверстников. Его заботы и труды оправдались в полной мере: все три его сына пошли в иноки и впоследствии стали известными игуменами трех монастырей (Исаия Саровский, Моисей Оптинский и Антоний Малоярославский).

Двери христианской семьи должны быть широко открыты для боголюбцев, но они должны быть закрыты для людей, живущих философией безбожия. Должны быть закрыты и для тех, кто, называя себя христианами, на деле не гнушаются смертными грехами. Апостол Павел говорил об этом в посланиях: "Я писал вам не сообщаться с тем, кто, называясь братом, остается блудником или лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пьяницею, или хищником; с таким даже и не есть вместе. Итак, извергните развращенного из среды вас" (1Кор. 5, 11, 13). При этом допускается поверхностное общение с окружающим нехристианским миром. Очевидно, что надо проводить границу между вынужденными деловыми отношениями с людьми и добровольным тесным общением. Во всяком случае при приглашении в семью знакомых, при подборе для детей товарищей по играм надо проявлять осторожность.

Оправданием общения с беззаконниками не может служить и родственная связь. Господь родство считает не по плоти, а по духу. "Ибо, кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат и сестра и мать" (Мк. 3, 35). Единственным оправданием нашего общения с близкими нам по плоти и не хотящими знать Бога может быть лишь исполнение заповедей любви, выполнение которых обязательно по отношению ко всем без исключения. Однако в этом случае общение следует ограничить необходимостью.

Ограждение от мирской литературы

Вместе с заботой о подборе духовно питающей литературы следует оберегать детей от книг, неблагоприятно влияющих на их души. Это, как считал Н.Е. Пестов, есть следующий особый момент в ограждении детей от соблазнов мира сего.

Для детей младшего возраста лучшим чтением являются сказки. Но есть много сказок и рассказов, где автор выводит бесов в шутовском тоне. Дьявол и его темные полчища, напоминает Пестов, - враги человека, по словам Самого Господа (Мф. 13, 28), и поэтому нельзя рисовать их детям в качестве глуповатых или смешных существ. При правильной духовной настроенности христианин должен быть всегда бдительным против своего врага и не обманываться в отношении его силы, злобы, коварства. Преподобный Серафим Саровский говорил, что если бы благодать Божия не охраняла людей, то сатана одним ногтем смел бы с лица земли все человечество.

Привитие с детства пренебрежительного отношения к темной силе притупляет в дальнейшем нашу бдительность. Кроме того, нельзя одобрять произношение богопротивного имени. Но вместе с тем детям младшего возраста нельзя рисовать бесов в истинном свете, так как это будет их устрашать и делать пугливыми. Для маленьких детей вообще не должно существовать темной стороны жизни. Когда они подрастут, разумно познакомить детей с истинным характером темных сил и способами борьбы с ними, пользуясь описаниями опыта святых и подвижников.

Следует оберегать детей от чтения книг кощунственного характера, богоборческих, безнравственных, сеющих нечистые помыслы. Всякая книга, написанная безбожником, носит отпечаток безбожного мирозерцания ее автора и в какой-то мере побуждает читателя смотреть на мир его глазами.

Для примера Н.Е. Пестов приводит сочинения Марка Твена, которого считают детским классиком. В произведениях "Приключения Тома Сойера" и "Приключения Гекльберри Финна" Марк

Твен рисует образы антихристианского характера, в которых тление греха прикрыто личиной доблести. Для его героев не существует Бог. Основные черты их поведения по отношению к старшим - непослушание и обман. Мальчики курят, воруют, вступают в драки - и все это автор возводит в доблесть.

Сохранение детей от пристрастий мира

Необходимо, как считал Пестов, сохранять детей от пристрастий мира. "Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и мамоне" (Мф. 6, 24). Так предупреждает нас Господь.

Пристрастием к земным благам наши дети могут заразиться от нас, если мы не свободны от этого порока. Собираение материальных ценностей под каким-либо предлогом - это нарушение заповедей Господних.

Пристрастием могут стать не только материальные ценности, но и достижения науки и прогресс техники. Не через светскую науку лежит путь, ведущий к главной цели жизни христианина. К ней можно прийти лишь путем стяжания Духа Святого. Необходимо следить, чтобы занятия наукой не захватывали все внимание и все время наших детей, но чтобы у них свято соблюдались воскресные и праздничные дни с обязательным посещением богослужения. Пусть останутся нетронутыми для мирских занятий утренние и вечерние минуты, отведенные для молитв.

И чем бы ни увлекалось дитя - наукой, техникой, искусством, - родители должны внимательно следить за тем, какое значение придает ребенок этим занятиям. Следует бояться того, чтобы что-либо не стало для детей кумиром и не отдалило бы их от Бога, заглушив рост духовной жизни. Это признак духовной болезни, с которой надо бороться. Это признак нездоровой атмосферы, окружающей детей.

Общение Бога и человеческой души совершается лишь в условиях тишины, мира, глубокого спокойствия и сосредоточенности. Следует, по совету Пестова, оберегать детей от развлечений, нарушающих покой и внутренний мир, и стараться воспитывать детей в уединении и тишине. Если у родителей есть возможность выбора между городом и деревней, следует выбрать деревню. Там меньше соблазнов, развлечений и суеты. Там легче создать для детей тихую, трудовую жизнь, легче привить вкус к хорошей книге, сроднить с природой, приучить к нерассеянной молитве. Там больше времени, чтобы задуматься о Боге и Вечности.

Много труднее воспитать детей в городе с присущими ему развлечениями. Нельзя запретить им все развлечения. Можно позволить ходить в кино или театр, но не следует самим побуждать их к этому. Конечно, родители должны выбирать наиболее подходящие пьесы и фильмы, например, исторические или научные. Так же следует решать вопрос и с танцами. Не надо запрещать, если дети этого очень хотят, но не следует и побуждать.

В отношении развлечений родители сами должны подавать пример тихой сосредоточенной жизни, посвященной самоотверженному служению ближним, жизни в страхе Божиим, жизни в Боге и с Богом. И если нельзя в полной мере устранить детей от соблазнов мира, то пусть родители боятся сами толкать их на развлечения, вспоминая слова Господа: "Горе миру от соблазнов, ибо надобно прийти соблазнам, но горе тому человеку, через которого соблазн приходит" (Мф. 18, 7).