

С. И. ГЕССЕН

ОСНОВЫ
ПЕДАГОГИКИ

ВВЕДЕНИЕ В ПРИКЛАДНУЮ
ФИЛОСОФИЮ



1 9 2 3

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО «СЛОВО»
БЕРЛИН

С. И. ГЕССЕН

ОСНОВЫ
педагогика

ВВЕДЕНИЕ
В ПРИКЛАДНУЮ
ФИЛОСОФИЮ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ
ДЛЯ ВУЗОВ

Shkola Press

Москва, "Школа-Пресс"
1995

Ответственный редактор и составитель доктор философских наук
П. В. Алексеев

Г 43 Гессен С. И.
Основы педагогики. Введение в прикладную философию/Отв. ред. и сост. П. В. Алексеев. — М.: «Школа-Пресс», 1995. — 448 с.

ISBN 5-88527-082-1

Книга С. И. Гессена по праву может быть названа сейчас, на исходе XX века, одной из лучших книг этого столетия по педагогике. Начатая еще до революции в Петрограде и в первые послереволюционные годы в Томске, эта работа была завершена и издана автором в эмиграции в 1923 г. Широко использовалась при организации системы образования в Русском Зарубежье.

В книге С. И. Гессена (1870—1950) — ученого-педагога, философа, публициста — осмысливается многовековой опыт мировой педагогики и лучшие традиции России, дается анализ важнейших направлений педагогической мысли первой четверти века в России, Европе и США, обосновываются перспективные идеи педагогики. В современных условиях России, когда радикально пересматриваются прежние ценности и установки, идет поиск новых идей, знакомство с книгой С. И. Гессена (а она издается на родине автора впервые) способно помочь в этом поиске.

Для студентов и преподавателей педвузов, работников народного образования.

Г 4303000000 — 086
С 79(03) — 95

ББК 74.00

ISBN 5-88527-082-1

Уважаемый читатель! Если Вам трудно решить вопрос о необходимости для Вас этой книги, загляните в оглавление: оно поможет вам понять, что издание этого уникального по глубине и фундаментальности исследования — не дань моде извлекать из забвения все новые и новые имена. Нет! Это — попытка найти пути решения многих педагогических проблем, которые сегодня, когда происходит ломка старой образовательной системы, обнажились особенно остро.

Вспомним недавнее прошлое. Мы переболели и «опорными сигналами», и «теорией погружения», и «педагогикой сотрудничества», и разного рода системами. Эта волна новаторства сегодня захлестывает нас «вальдорфскими методиками», теориями «гуманитаризации образования»... Но мы все с большей очевидностью видим, что эти «волны» способны только размывать старые постройки, но создать новое — вряд ли. И что стоят всякие новации, если дети наши вырастают без нравственного стержня. И сейчас становится ясно, что происходит это не потому, что мы забыли пути назад, как, кстати, казалось совсем недавно, а потому, что не умеем двигаться вперед, не знаем, как строить.

Предлагаемый Вашему внимательному изучению труд С. И. Гессена, мы надеемся, поможет в этом движении вперед, чтобы построить наконец здание народного образования по всем архитектурным нормам — прочное, на века, потому что этот труд есть прежде всего метод — педагогического поиска, педагогического исследования, педагогического строительства и практики. То есть это и есть тот фундамент, на котором могут основываться педагогические творчество и опыт, системы и методики. Это есть и основа нравственного образования, где все цели, а не одни лишь элементы системы, обращены на развитие и становление человека, не только культурного и цивилизованного, но прежде всего свободного, а значит, и нравственного.

Прочность данного фундамента в его вневременной, внеидеологической сущности, что позволило самому Сергею Иосифовичу назвать педагогику прикладной философией, то есть наукой, основанной на знании основ бытия.

Строить новое здание мы будем сообща, и поэтому книга эта, мы верим, станет настольной не только для ученого-исследователя, но и для вузовского преподавателя (как путеводитель в его творческих исканиях), и для тех, кто только готовится к педагогической деятельности, (как компас верно выбранного пути), и для родителя (как ориентир в сложных проблемах семейного воспитания), и вообще для всех, кому небезразличны судьбы наших детей, нашего отечества, пути собственного «образовательного странствия».

Принудительное по необходимости образование должно быть свободным по цели. Принуждение и свобода не исключают, взаимно проникают друг друга. Каждый образовательный акт, по необходимости принудительный, осуществляет свободу, которая должна быть присущей ему, оживляющей его задачей. Вот выводы, к которым пришли мы в результате анализа идеала свободного образования. Теперь нам надлежит анализом понятий принуждения и свободы обнаружить внутреннее единство обоих. Тем самым мы придем к установлению задачи нравственного образования.

1

Мы начнем с рассмотрения *принуждения*, или, как его называют в педагогике, *дисциплины*. Дисциплина есть *организованное принуждение, организованное не только в том смысле, что она сама есть нечто упорядоченное, но и упорядочивающее, имеющее своей целью организацию.* Это есть, можем мы сказать, *согласование усилий для получения с имеющимися в наличии средствами максимального эффекта.* Понятие дисциплины поэтому тесно связано с понятием *работы и труда*. Производительность труда необходимо требует дисциплины: чтобы жить и побеждать в жизни, мы принуждены быть дисциплинированными. Это одинаково относится как к отдельному человеку, так и к обществу в целом. Дисциплинированный человек — это тот, который умеет согласовать усилия своих физических органов и душевных способностей так, что в результате его работы получается максимальный эффект. Дисциплинированное общество — это то, в котором усилия отдельных его членов согласуются так, что, несмотря на меньшую наличность живой силы и природных данных, эффект общественного труда несоизмеримо превышает производительность общества, гораздо более богатого природными данными, но менее дисциплинированного. Будучи согласованием усилий, дисциплина естественно предполагает власть. Дисциплинированный человек владеет сам собой. Дисциплинированное общество есть общество с сильной, сосредоточенной властью.

По-видимому дисциплина, основанная на власти, противоположна свободе. Так ли это на самом деле? Чтобы подойти ближе к решению этого вопроса, попробуем противопоставить дисциплину тому искажению ее, которое мы называем дрессировкой. Чем дисциплина отличается от дрессировки? Дрессировка, можем мы сказать, обращается к животным, за которыми мы не признаем личности, т. е. собственной воли и разума. В этом смысле объектом ее служат вещи (хотя бы и одушевленные), а не лица. Напротив,

дисциплина обращается к людям, за которыми признаются своя воля и разум, т. е. к лицам. Отсюда вытекает прежде всего механический характер дрессировки: обращаясь к вещам, у которых не предполагаются самостоятельная воля и разум, дрессировка ограничивается поневоле вымоганием простых поступков, повторяющих себя с постоянным и утомительным однообразием и не дающих простора для самостоятельного, по собственному почину выполняемого действия. Она действует через посредство физической силы и страха. Дисциплина, напротив, обращается к *собственной воле и разуму подвластных*: она требует действий, не предусмотренных в своем мелочном однообразии. Постольку она *оставляет место для личной инициативы подвластных.* Она ограничивается указанием подлежащей выполнению задачи, предоставляя выбор средств и путей самостоятельному суждению дисциплинируемого. Постольку она предполагает ответственность исполнителей, чего нет в дрессировке, требующей от своего объекта всегда однообразного и заранее определенного ответа на полученное приказание. А это значит далее, что в дисциплине подвластный, несмотря на свое подчиненное положение, остается все же равным носителю власти: проявляя почин и будучи наделен ответственностью, он отличается от последнего только более ограниченным кругом предоставленной ему сферы действия, соответственно меньшей степенью ответственности, но принципиально остается таким же лицом, как и «начальствующий». С другой стороны, этот последний связан, как и подчиненный, общей задачей той работы, ради которой установлена дисциплина, он ответствен за свои приказания также и перед дисциплинируемым. В дрессировке, напротив, нет равенства между властью и объектом власти: объект в ней только средство в руках дрессирующего, не имеющее самостоятельной ценности орудие для осуществления его односторонних желаний, — безличная вещь, принципиально не равная властвующему лицу. В дисциплине есть высшая цель, которой служат равно и власть и подвластные. Дрессировка есть слепое повиновение вещи своему господину. Между подчиняющимся животным и властвующим над ним человеком лежит непроходимая грань, невозможность какого бы то ни было между ними соглашения.

Но если так, то доказано, что дисциплина отличается от дрессировки через присущую ей свободу. Ибо что же такое, как не проявления свободы — самостоятельный почин, ответственность, равенство в отношении к высшей цели, служащей основой власти, личное достоинство подвластного?

Правильность нашего определения дисциплины обнаружится с особенной наглядностью, если мы попытаемся помыслить дисциплину лишенной свободы. В самом деле, что получается тогда, когда дрессировка направляется не на одушевленные вещи — животных, но на людей? Такое вырождение дисциплины в дрессировку мы имеет тогда, когда власть, являющаяся первоначально только условием дисциплины, из средства становится самоцелью. Желая

обеспечить себе безусловное повиновение, власть полагает, что препятствиями к нему являются собственные воля и разум подчиненных, всегда могущие восстать против ее приказаний. Отсюда великий соблазн всякой власти — игнорировать личность дисциплинуемых, обращаться с ними так, как будто бы они были простыми орудиями, не имеющими своей воли и разума вещей. В самом деле, если дисциплина не мыслима без власти, а повиновение власти не обеспечено безусловно до тех пор, пока у подвластных имеются еще свои взгляды и свои стремления, не правильнее ли отнять у них волю и разум и сделать тем самым невозможным всякое сопротивление велениям власти? Так думают многие, забывая, что человек бессилён отнять у другого человека его разум и волю. Если бы удалось кому-нибудь уничтожить в человеке его личность, превратить человека в вещь, то дрессировка могла бы, пожалуй, действовать и по отношению к людям с правильностью хорошо функционирующей машины. Но в том то и дело, что человек не властен уничтожить личность другого человека. Игнорируя ее, он может только унижить эту личность, обращаться с другими людьми так, как будто бы у них не было своих воли и разума, но не так, чтобы у них не было их на деле. В этом и состоит внутреннее противоречие выродившейся в дрессировку дисциплины, основание ожидающей ее рано или поздно гибели. Действительно, дисциплина, понятая как слепое повиновение, будучи не в силах уничтожить личность человека, развращает ее, сея недоверие и раздор между властью и подвластными. Дисциплинируемые подчиняются власти только из страха, а на деле пользуются всяческой возможностью пренебречь или обойти веления власти. Общий интерес, которому служит дисциплина, забывается, уступает место частному, эгоистическому интересу. Отказывая подчиненным в инициативе, искаженная дисциплина по необходимости вынуждена ограничиваться вымоганием механических, однообразных и неизменных, машиноподобных действий. Но разум и воля человека всегда будут противиться превращению человека в машину. Видимо, исполняя веления дисциплины, человек будет душой далек от дела. Вместо согласованности усилий всех получается разброд действий. Не восполнять друг друга будут отдельные усилия, но повторяться и нагромождаться одно на другое. Установленные внизу безответственность и механическая видимость действия продолжают, естественно, вверху в виде безответственности и бездействия власти, использования власти не в интересах того дела, которому должна была бы служить дисциплина, а в личных целях властвующего. Из единого целого общества при таких условиях превращается в людскую пыль, которую легко развеет первая же сильная буря. Вместо организованного сотрудничества усилий, ради которого существует дисциплина, получается чисто внешними узамы сохраняемая механическая рядоположность разрозненных поступков. Так лишенная свободы дисциплина разрушает себя самоe.

Более того: не только дисциплина разрушается, оторвавшись от

свободы и опустившись на ступень дрессировки. Настоящая дрессировка, как то знает всякий охотник и наездник, должна, чтобы достичь цели, подняться до ступени дисциплины и впитать в себя дыхание свободы. Чувство страха в настоящей дрессировке тоже должно быть заменено чувством справедливости, и отношение господина к вещи — отношением равенства в преследовании общей цели. Вспомните хотя бы замечательное описание в «Анне Карениной» скачки Вронского и случившегося с ним несчастья. Первоначально своим успехом в скачке Вронский был обязан тому, что предоставлял своей лошади свободу действия, самостоятельный выбор средств в достижении цели. Он со своей лошадью составлял одно целое: Фру-Фру понимала малейшее приказание, даже намек Вронского, а он, относясь к лошади как к товарищу в свою очередь отвечал каждому ее движению. Все несчастья Вронского, гибель Фру-Фру случились именно потому, что, взволнованный событиями дня, Вронский в внезапной рассеянности не ответил движению лошади и сломал ей спину. Чтобы лошадь шла под наездником не как выючное животное, наездник должен уметь пробудить в лошади ее лучшие стороны и простую власть над животным возвысить до товарищеского с ним сотрудничества¹.

2

Анализ понятия дисциплины как организованного принуждения привел нас к познанию ее внутренней связи со свободой. Дисциплина возможна через нечто иное, чем она сама — через свободу как высшее просвещающее в ней начало. Не так же ли обстоит дело и со свободой? И у свободы есть своя личина — имя ей произвол. Попробуем же путем отграничения свободы от произвола уяснить себе понятие свободы. Мы увидим, что, подобно тому как, сжав понятие дисциплины, мы получили свободу, и углубление в понятие свободы приведет нас к тому, чем свобода — к дисциплине.

Под свободой очень часто понимают простое отрицание необходимости и всего того, что характерно для причинно обусловленных фактов. Если для последних существенно то, что они имеют причину, из которой они необходимо вытекают, и постольку могут быть заранее предвидены, то существо свободных поступков видят в том, что они не определены никакой причиной и, следовательно, совершенно непредвидимы. С этой точки зрения я свободен постольку, поскольку во всякий момент могу поступить, как мне заблагорассудится, совершенно случайно, совершенно без всяких причин, без всяких оснований поступить так, а не иначе. Именно в этой полной неопределенности, произвольности и случайности действия, совершенной его непредвидимости видит существо свободы так называемое учение *индетерминизма*. Свобода понимается им прежде всего как возможность произвольного выбора. Так ли это на самом деле? Не подменяется ли в этом обычном воззрении,

философским выражением которого и является в сущности индетерминизм, свобода своей искаженной личиной — произволом? Ведь если бы это чисто отрицательное понятие свободы было правильно, то нам пришлось бы поистине самыми свободными людьми признать детей и душевнобольных, поступки которых именно и отличаются полной случайностью, неустойчивостью, непредвидимостью. Нам пришлось бы допустить, что свободные действия вызывают в окружающих не чувство уважения и уверенности в человеке, а чувства страха и опасности. Подобно тому, как мы боимся случайности или испытываем ужас перед лицом неведомой нам и непредвидимой в своих действиях силы природы, точно так же мы боимся за детей и чувствуем страх перед безумными, случайные и произвольные поступки которых мы не в состоянии предвидеть с тем, чтобы заранее себя от них оградить. Случай как таковой для нас невыносим. Ибо, в самом деле, что может быть ужаснее силы, действующей без всякого основания, бессмысленно и беспричинно? Мы все сплошь и рядом действуем произвольно, но если только мы не философствуем, стараясь во что бы то ни стало оправдать нашу предвзятую теоретическую точку зрения, мы все прекрасно чувствуем резкую грань между произвольными поступками и нашими свободными действиями.

Почему же мы не можем предвидеть поступков детей, безумных и наших собственных произвольных поступков? Только потому, что мы не можем предвидеть всех тех сложных множественных обстоятельств, которые окружают всех нас и особенно тех из нас, которые готовы следовать воздействию этих внешних впечатлений. Если бы мы могли предвидеть все впечатления, которые будут влиять на ребенка и тем самым определять его поступки, то тогда мы несомненно могли бы также и предвидеть все его поступки. Произвольно действующий, он определяется в своих поступках внешней средой. Он по преимуществу пассивен, следует тому впечатлению, которое в данный момент наиболее его поразило. Про произвольно действующего человека невозможно сказать, что он будет делать завтра: сегодня он высказывал одно мнение, завтра будет защищать другое, сегодня верил в одно, завтра — в противоположное, в зависимости от того, какое внешнее впечатление пересилило в данный момент другие. Но если произвольные поступки суть прежде всего пассивные поступки, определяемые внешней средой, то ясно, что в них тщетно искать свободы. Иначе свобода оказывается не столько способностью произвольного выбора между несколькими возможностями (как ее определяет индетерминизм), сколько невозможностью предвидеть все воздействия внешней среды, объясняемой бессилием нашего ума. Подобно всякому случаю, и свобода как произвол есть лишь плод ограниченности нашего знания, не могущего предусмотреть всех внешних влияний и произвести расчет их относительной силы. Для всемогущего разума, напротив, не было бы свободных поступков, ибо, будучи в состоянии рассчитать все будущие воздействия среды на человека, он не

затруднился бы с точностью предсказать и все его поступки. Свобода, понятая как произвол, есть в сущности иллюзия нашего познания, не существующая для всемогущего рассудка. Так неизбежно индетерминистическое, чисто отрицательное понимание свободы, как случая или произвола, приводит к отрицанию свободы, или к детерминизму².

Если произвольные поступки характеризуются неустойчивостью, пассивной зависимостью от внешнего мира и постольку случайностью и непредвидимостью, то свободные действия в подлинном смысле этого слова отличаются, напротив, устойчивостью, самобытностью по отношению к изменчивым влияниям среды и даже отчасти возможностью предвидения. Именно про свободного человека я могу сказать, что он не сделает того-то и того-то, не подчинится тому-то, не согласится с тем-то. Постольку, правда, предвидение свободных действий есть как бы отрицательное предвидение: мы знаем, чего не сделает свободный человек, но с такой же уверенностью предвидеть, что именно он сделает, мы не можем. Почему это так? Ответ на этот вопрос подведет нас вплотную к самому существу понятия свободы. Я не могу сказать про свободного человека, как именно он поступит, потому, что свободный человек поступает так, как до него никто не поступал, действует совершенно по-новому, так, как до него никто не действовал и как только он единственно может поступить. Если произвольные поступки непредвидимы от неожиданности внешних впечатлений, которыми они пассивно следуют, то свободные действия, напротив, непредвидимы в силу своей безусловной новизны, своего активного своеобразия. Свобода есть творчество нового, в мире до того несуществовавшего. Я свободен тогда, когда какую-нибудь трудную жизненную задачу, передо мной вставшую, разрешаю по-своему, так, как ее никто иной не смог бы разрешить. И чем более незаменим, индивидуален мой поступок, тем более он свободен. Поэтому свобода не есть произвольный выбор между несколькими уже *д а н н ы м и* в готовом виде, хотя и возможными только путями, но *с о з д а н н ы е* нового особого пути, не существовавшего ранее даже в виде возможного выхода. Как всякий продукт творчества, свободное действие может стать образцом для подражания другим, не свободным, людям, но оно само не есть повторение какого-то чужого образца и не есть постольку выбор между несколькими данными образцами.

Если существо свободного действия состоит в том, что, будучи творчеством нового, оно незаменимо на своем месте, то значит, в отличие от произвольных поступков, свободные действия носят устойчивый характер, кроют в себе некоторую внутреннюю последовательность и неуклонность. Свободное действие примыкает к предыдущему не случайно, а в силу глубокой внутренней последовательности: оно продолжает предыдущее действие человека, которое не исчезает бесследно, а как бы сохраняется в нем. Произвольные поступки, пассивно отражая влияния внешней среды

и примыкая друг к другу чисто механически, могут быть уподоблены ломаной линии, капризно и неожиданно меняющей свое направление. Наоборот, свободные действия могут быть уподоблены кривой, следующей в своем движении определенному, ей присущему внутреннему закону. Каждая точка такой кривой примыкает к предыдущей не случайно, а продолжает движение предыдущей и в свою очередь как бы продолжается в последующей³. Эта кривая может быть более или менее сложной, может выражаться в более или менее простой алгебраической формуле. Точно как же и линия поведения свободно действующего человека может быть то элементарной, то сложной, но она всегда наличествует. Свободный человек имеет свою устойчивую линию поведения, которой он остается верен в течение всей жизни. Чем ближе мы знаем такого человека, тем скорее можем предугадать его свободное действие, хотя бы и часто только тем отрицательным образом (чего он не сделает), о котором мы говорили выше. Только вполне слившись с этим человеком, могли бы мы предвидеть в точности его свободное действие, вздымающемся перед ним как его долг верности самому себе. Конечно, фактически наши действия очень часто не соответствуют этой идеальной линии поведения, но образуют вокруг нее как бы пунктир, то более, то менее отдающий дань косной силе внешних влияний и постольку более или менее уклоняющийся от нее. Но это значит лишь, что свобода есть не столько факт нашей жизни, сколько встающий перед нами долг, задание, которое разрешить сполна мы, быть может, никогда не в состоянии, но к которому можем более или менее приближаться. Потому-то наши действия никогда не просто свободны, но всегда более или менее свободны, и они тем более свободны, чем более согласуются они с характеризующей нас линией нашей личности. *Свобода имеет степени своей интенсивности, она не есть факт, нарушающий законы природы* (это индетерминистическое понимание свободы, будучи чисто отрицательным, не способно отделить свободу от произвола), но оттенок нашего действия, поскольку последнее выражает собой устойчивость нашего поведения и создает нашу личность. Как не предвидимы в своей ослепительной и образцовой повизне творения гения, так не предвидимы и всегда своеобразные действия свободного человека. Но удовлетворение, которое испытываем мы при зрелище свободного действия, объясняется именно тем, что мы чувствуем, что в нем и через него восторжествовал представший личности долг ее поведения, и что личность продолжила в нем отличающее ее движение ее жизненного пути.

А это значит, что свободные действия отличаются от произвольных поступков присущим им законом, своеобразным принуждением, дисциплиной. Выньте этот внутренний закон из свободного действия, и вы получите искаженную личину свободы — произвол. «Свобода есть подчинение закону, самим себе данному», провозгласил еще Руссо, учивший, что свобода есть подчинение «общей», или точнее «целостной» воле, т. е. голосу совести, следование кото-

рому позволяет человеку «не быть в противоречии с самим собой»⁴. Продолжая и углубляя эту мысль Руссо, Кант затем установил свое понятие свободы как автономии, или самозаконности, равно отличной как от незаконного произвола, или аномии, так и от следования извне, другими предписанному закону, т. е. гетерономии (чужезаконности). «Свобода есть подчинение закону, который личность сама на себя возложила», — эту мысль Канта разрабатывали впоследствии его преемники Фихте, Шеллинг и Гегель, углубляясь в исследование закона личности, который и составляет положительное содержание свободы. С замечательной силой посвоему развивает в наше время аналогичное понятие свободы Бергсон, показывающий, как бессодержательно то чисто отрицательное понятие свободы, которое принижает свободу до произвола и лежит в основе всего спора индетерминизма — детерминизма, спора, давно уже изжитого в подлинной философии и по какому-то недоразумению вспыхивающего еще иногда на ее задворках⁵.

Если свободное действие это то, которое выражает и которым создается наша личность, то очевидно, что среди массы наших каждодневных поступков свободных действий у нас сравнительно мало. Они тонут среди множества механических поступков, которые мы ежечасно совершаем. Мы одеваемся, едим, пьем, говорим, пишем, ходим и отдыхаем и совершаем тысячи других дел и поступков, из которых состоит наш то короткий, то длинный день, большей частью чисто механически. Мы все это делаем так, как другие делают это вокруг нас, или в лучшем случае повторяем ими то, что сами раньше так же делали. Такое преобладание механических поступков над свободными действиями вполне понятно и даже целесообразно, поскольку оно остается чисто количественным. Если бы каждое наше движение, каждый наш жест и каждое наше слово были свободными действиями, т. е. выражали наше я, вносили нечто новое и незаменимое в жизненный путь нашей личности, то темп нашей жизни чрезвычайно бы замедлился. Мы действовали бы, значит, жили бы во много раз медленнее, чем мы живем сейчас. Вполне закономерно, что мы повторяем поступки других и наши собственные поступки, пользуясь ими как готовыми механизмами, что позволяет нам сосредоточивать нашу личность на творчестве все новых и новых действий и тем самым ускорять темп нашей жизни. Но это закономерно лишь до тех пор, пока мы совершаем эти хотя бы немногие свободные действия, ради которых только и существует вся та масса механических поступков, долженствующих быть орудиями свободных актов. Хорошо воспользоваться тем, что однажды было уже сделано, для создания нового. Но когда этого нового нет, тогда механические поступки, преобладавшие ранее только количественно, становятся господами положения и человек превращается в автомат, в раба рутины и привычки. Ибо каждое наше действие носит в себе силу косности, заставляющую его стремиться к своему собственному повторению. Мы называем эту силу привычкой. Это есть тот механизм, который стережет каждого

из нас в каждой нашей мысли, слове и жесте. Поэтому также свободные действия, которыми личность наша идет далее всего, ею самой до сих пор созданного, являются редкими, но торжественными актами жизни, знаменующими победу нашего Я над им же порожденными механизмами.

Если, продолжая употребленное нами уже ранее сравнение, мы уподобим линию нашего поведения, для простоты, окружности, то можно сказать, что каждый наш поступок, тая в себе косную силу привычки, стремится пойти по прямой, уйти от нас по касательной к окружности. Часто такие поступки совсем отрываются от нас: следуя закону развиваемой ими центробежной силы инерции и воздействию других внешних сил, во власть которых они, оторвавшись от нас, подпадают, они ведут как бы свое самостоятельное, отдельное от нас существование. Мы называем такие поступки невменяемыми, совершенными под влиянием аффекта; они уже не выражают нашей личности, и личность поэтому не ответственна за них. Напротив, свободные действия отвлекаются центростремительной силой личности от направления по касательной, по которому стремится увлечь их присущая всем нашим поступкам центробежная сила косности. Центростремительная сила личности, непрерывно воздействуя на них, не отпускает их от себя, но заставляет их как бы вращаться вокруг нашего Я, следовать закону этого Я и тем самым выражать и создавать собой нашу личность. И чем менее отклоняется динамика действия от идеальной линии нашего Я, чем более оно выражает своим движением нашу личность, тем более торжествует оно над косными силами привычки и влияний среды, тем более оно свободно. Поэтому закон свободы выражает не столько факт, сколько должностное: не «я свободен», а «будь свободен» — его более точная формула. Потому также «будь свободен» означает в сущности не что иное, как «будь самим собой», не изменяй свосему внутреннему Я. Эту мысль имел в виду Руссо, когда говорил, что «общая воля» есть в сущности подлинная воля каждого из нас, торжествующая «в молчании страстей», т. е. не отклоняемая косными силами привычки и внешних воздействий, почему свобода, по его мнению, и означает «непротиворечие человека с самим собой». Эту же мысль выразил впоследствии с необычайной силой Фихте, в верности самому себе, своему жизненному пути видевший положительное существо свободы.

3

Тем самым мы силою вещей пришли к новому понятию, — понятию личности, или индивидуальности, которое нам теперь и надлежит в свою очередь подвергнуть более подробному рассмотрению. Мы будем при этом анализе идти уже испытанным нами путем отграничения истинной индивидуальности от тех искажений ее, которые, лишенные ее существа, сохраняют одну лишь ее внешнюю видимость.

Чтобы подойти ближе к искомому нами существу личности, мы должны прежде всего отграничить личность от того, что психологи называют темпераментом человека. Темперамент в широком смысле слова есть совокупность наследственных, от рождения полученных свойств: сюда относятся большая или меньшая восприимчивость к впечатлениям, быстрая или медленная реакция на них, как мы это имеем в традиционном учении о четырех темпераментах, тип восприятия и памяти (зрительный, слуховой, двигательный) и т. д. Темперамент — это дар природы и внешних условий существования, антропологических, климатических, географических и других, поскольку природа человека есть, в сущности, только часть природы вообще, с которой она неразрывно связана. Невинноватый в своем темпераменте, которым наделяет его природа, человек не властен также его существенно изменить: тип и быстрота восприимчивости, скорость реакции на впечатления мало изменяются в течение всей его жизни. Совсем иное, однако, личность человека. Она есть дело рук самого человека, продукт его самовоспитания. Она непрерывно растет или вырождается в своих действиях, усложняется или беднеет качеством тех целей, которые он своей деятельностью разрешает. Постольку личность никогда не дана готовой, но всегда создается, она есть не пассивная вещь, но творческий процесс: чтобы познать личность, надо подсмотреть ее в напряжении ее волевого устремления, в том, как она притаилась перед совершением свободного акта, перед самым тем моментом, когда этот акт готов от нее отделиться. Один и тот же темперамент, отданный волею судьбы и самого человека на служение разным целям и жизненным задачам, чеканится в различные по своему качеству и степени личности⁵. Справедливо мы называем поэтому личность также характером, что по гречески означает «чекан», ибо мягкая и расплывчатая материя темперамента должна отчеканиться в резкую и откристаллизованную форму некоего определенного жизненного пути, дабы превратиться в личность человека.

Что же превращает темперамент в личность, отчеканивает ее в форму характера? Из сказанного уже ясно, что этим оформляющим началом в личности является действие человека, и притом не всякое действие, а действие непрерывное и устойчивое. В самом деле, если я сегодня осуществляю одно, а завтра совсем другое, если у меня нет определенного жизненного пути, но каждый раз я как бы начинаю жить сызнова, то нет и почвы для образования личности человека: Личность есть рост, а для роста необходимо сохранение старого в новом: действие, однажды совершенное, не должно исчезнуть, но должно продолжаться в последующем действии, последующее должно исходить из предыдущего, продолжать его собою. Но для этого необходимо, чтобы действия человека были пронизаны единством направления, общностью превышающей каждое из них в отдельности задачи, последовательными этапами в разрешении которой они являются. Это значит, что личность обретается только через работу над сверхличными задачами. Она создается

лишь творчеством, направленным на осуществление сверхличных целей науки, искусства, права, религии, хозяйства, и измеряется совокупностью сотворенного человеком в направлении этих заданий культуры. Без пронизанности наших действий сверхличными целями они не продолжались бы одно в другом, но чисто механически примыкали бы друг к другу, не образовывая целостного и непрерывного единства. Только потому, что я сейчас, совсем по новому, быть может, продолжаю работать над той же задачей, которая светила мне много лет тому назад, это мое давнишнее действие могло не исчезнуть бесследно, но сохранилось как этап моих нынешних достижений, в которых оно и продолжает жить как превзойденная уже ступень. Мало того: мое нынешнее действие может быть именно новым по сравнению с давно прошедшим потому, что оно прибавило что-то свое к этому последнему, а для этого оно должно в чем-то продолжать его, т. е. быть объединенным с ним общностью пронизывающей их обеих задачи. Если бы личность не содержала в себе этих сверхличных задач как предмета своего действия, то отдельные поступки, лишь чисто механически примыкая друг к другу, представляли бы собою калейдоскоп сменяющихся друг друга событий, в котором последующее событие не содержит ничего нового по сравнению с предыдущим, но все представляются одинаковыми в своем бессвязном бессмысленном безразличии. Это было бы простое награждение отдельных поступков, лишенное целостности и внутреннего закона, однообразное топтание на месте, без какого бы то ни было развития и органического роста, столь существенного для понятия личности. Особенно ясно выступит правота развитого нами понятия личности, когда мы приложим сказанное выше к вопросу об истории личности, т. е. биографии. Не о всяком человеке возможна биография, и не все факты прошлого могут быть предметом биографического изложения. Как мы выше установили уже относительно истории вообще⁶, так и в биографии сохраняются только те факты прошлого, которые имеют отношение к сверхличным заданиям, бывшим предметом творчества данной личности, и которые явились этапами в осуществлении личностью ее призвания, служения ее сверхличным ценностям. Это не значит непременно, что биография возможна только о выдающихся лицах — героях науки, искусства, политической и хозяйственной жизни. Биография возможна и о невидных, простых людях, лишь бы только жизнь этих людей представляла — пусть скромный, но единый в своем направлении — путь последовательного достижения все большей свободы в осуществлении ими выдвигаемых в виде предстоящего им долга нравственных задач. Это не значит также, что «верность личности себе самой» означает верность ее в течение всей жизни какому-нибудь одному делу (науке, искусству, политике, не говоря уже о той или иной программе или школе). Нет, сплюшь и рядом, чтобы остаться верным самому себе, надлежит отказаться от школы, программы, задачи, убеждений, которым следовал. Но в самом этом отказе от старых

задач и целей должно сохраниться единство направления жизненного пути, единство того последнего задания, которое личность осуществляет в течение всей жизни, последовательно находя это задание воплощенным для себя в тех или иных конкретных целях и задачах. Идея личности, ее призвание справедливо было названо поэтому «индивидуальным законом», невыразимым в общем понятии, неисчерпываемым общей формулой какой-нибудь профессии или программы, но от того не менее законом, свидетельствующим о сверхличном начале, через устремление к которому и формируется личность человека⁷. Бессмысленность биографии, понятой как простое изложение всех фактов прошлого, невозможность ее о каждом человеке прекрасно была показана Стерном в его некогда известном романе «Жизнь и мнения Тристрама Шанди», герой которого, решив написать свою автобиографию, употребил два года только на то, чтобы написать историю двух первых дней своей жизни, так что подлежащий изложению материал парадоксальным образом накапливался гораздо быстрее, чем шло время, потребное для его исчерпания⁸. <...>

Укорененность личности в сверхличном объяснит нам также еще одну замечательную черту личности, именно ее индивидуальный характер. Только не думая о своей индивидуальности, а работая над сверхиндивидуальными заданиями, становимся мы индивидуальностями. Индивидуальность не может быть предметом заботы, она есть естественный плод устремления к сверхиндивидуальному. Человек, который поставил бы единственной целью своего существования быть индивидуальностью и ради этого отверг бы все превышающие его личность задачи, неизбежно оказался бы тем же банальным человеческим навыворот: заботясь единственно о том, чтобы не быть похожим на других, он естественно будет следовать поступкам этих других, с тем только отличием, что, если банальный человек поступает так, как поступают другие, оригинальничавший человек поступает прямо противоположно поступкам других, т. е., в сущности, тоже повторяет их с обратным знаком. Это личина индивидуальности. Подлинно индивидуальное есть прежде всего незаменимое, т. е. единственное в своем роде, не могущее стать меновой ценностью. Но незаменимость достигается лишь через обретение своего места в совокупном действии, направленном на разрешение сверхиндивидуальной задачи. Я тем индивидуальнее, чем больше приблизил я своим действием совокупность действующих к разрешению общей им всем задачи и тем самым сделал себя незаменимее. Лишь на форе объединенной общностью задания целостности выступает индивидуальность. И не только личность в целом индивидуальна в меру своей устремленности к сверхличному. Отдельное действие личности тем более индивидуально, чем менее заменимо оно в ряду всего созданного личностью, т. е. чем более выражает оно личность, или, что то же самое, чем более оно свободно. Всякий человек, в меру своих природных данных и своей судьбы, может силою своего волевого напряжения сделать

себя на своем месте незаменимым и тем самым выковать из своего темперамента растущую в своей тяге к сверхличному индивидуальность⁹.

Глубже других, на наш взгляд, мыслителей и поэтов эту тему обретения человеком и утрату им своей индивидуальности затронул И б с е н в своих драмах «Пер Гюнт» и «Борьба за престол». Пер Гюнт еще юноней ставит себе целью жизни «стать королем, царем». Он мечтает о том, как шумно встретят его друзья возгласами: «Ты из великого рода, быть же великим тебе». Подавись чарам роллов, он затем окончательно подменяет человеческий долг «будь самим собою» правилом троллов «живи для себя», или «будь доволен самим собою». И вот в замечательных образах Ибсен показывает нам, как Пер Гюнт, вместо того чтобы обрести свою личность, стать самим собою, утрачивает свое собственное Я. Вытравив из своей души сверхличные начала, он мечется из страны в страну: мы его видим то на берегу Марокко, то в оазисе пустыни, то в Египте, он был и в Америке, всюду сызнова начиная свою рассыпающуюся жизнь. Выше всего ставивший свое Я, он, в душе которого «ничего другого, кроме Пера и только Пера, не найдешь», вернувшись на родину, сознает в конце концов горькую истину, что он так и «никогда не был самим собою», что, быв половинчатым, а не цельным человеком, он должен разделить в конце концов судьбу всех половинчатых людей, — попасть в плавильную ложку путешника, расплавиться в массе других столь же безличных существ, для того чтобы быть перелитым в нечто новое из этой общей массы. И если что его, быть может, и спасет от этой «туманной пустоты», так это заступничество Сольвейг, исполненной «веры, надежды и любви» к сверхличному началу, которому она посвятила свою жизнь, и в служении которому обретает только человек свой «солнечный путь». В «Борьбе за престол» Ибсен, напротив, выводит образ короля Гокона, являющегося истинным королем именно потому, что он не ставит себе целью быть королем. Королевская власть есть для него лишь средство чего-то более высокого. «Я, — говорит Г о к о н герцогу Скуле, своему сопернику, — хочу принести ей это освящение. Норвегия была К о р о л е в с т в о м, она должна стать н а р о д о м. Трондер шел против викверинга, агдеверинг против гардалендинга, гологалэндинг против согндоля; отныне все должны объединиться и знать и сознавать, что все они составляют одно целое, один народ! Вот дело, возложенное на меня Господом, вот дело, предстоящее ныне королю Норвегии...» — «Г е р ц о г С к у л е (пораженный). Собрать?.. Объединить трондеров и викверингов — всю Норвегию? (Недоверчиво). Это несбыточное дело! Ни о чем таком не вешает сага Норвегии до сего дня! Г о к о н: Для вас несбыточное. Вам только повторять старую сагу; а для меня это легко, как легко соколу прорезать облака. С к у л е (взволнованно): Объединить... Создать единый народ, пробудить в нем сознание, что он одно целое! Откуда у вас такая диковинная мысль?.. Г о к о н: Мысль эта от бога, и я не откажусь от нее, пока

ношу на челе обруч святого короля Олафа». Так срывается личина с герцога Скуле, прежде всего желавшего «быть первым человеком в стране», и оправдывается королевское призвание Гокона, подчинившего свою личность «великому королевскому заданию»¹⁰.

То, что было сказано нами относительно личности отдельного человека, вполне может быть применено также и к коллективной личности народа. Племенные свойства народа — это то, что соответствует темпераменту отдельного человека. И как не всякий темперамент отчеканивается в личность, так и не всякое племя выковывается в нацию. Подобно тому, как личность создается через работу над сверхличными целями, так и племя становится нацией лишь через работу над сверхнациональными заданиями. «Народ есть население не только совместно живущее, — говорит Ключевский¹¹, — но и совокупно действующее», и притом, прибавим мы в духе нашего историка, действующее в направлении общечеловеческих целей культуры. Нация тем более нация, чем больший вклад внесла она усилиями своих сынов в сокровищницу человеческой культуры. Английская нация — это то, что создано строителями Вестминстерского аббатства, Шекспиром, Ньютоном, судьями и политическими деятелями, мореплавателями, предпринимателями и рабочими Англии, что продолжится в самом направлении современного творчества английского народа, так далеко отстоящего сейчас от своего прошлого. Эти именно усилия сделали английский народ незаменимым членом общечеловеческой культурной семьи, на фоне целокупного творчества которой только и могла отделиться с такой завидной самобытностью индивидуальность английского народа. И русскую нацию создавали Петр Великий, Пушкин, Тургенев, Толстой и Достоевский, Ломоносов и Менделеев, Сергей Радонежский и безымянные толпы колонистов, меньше всего старавшиеся быть национальными, думавшие только об утверждении и распространении культуры и своими трудами над общечеловеческими заданиями включившие русский народ в целостность исторического человечества. *Подобно личности, и нация не может быть предметом заботы, но является естественным плодом усилий, направленных на осуществление сверхнациональных ценностей.* Не входя сейчас подробно в обсуждение этого вопроса, который мы глубже затронем в одной из дальнейших глав, укажем только, что национализм, отвлекающий народ от творчества над сверхнациональными задачами и главной целью национального бытия ставящий самоутверждение и господство (аналогично Пер Гюнттовскому «будь доволен самим собою»), в корне разрушает основу самого национального бытия, приводит нацию к саморазрушению и распаду. Художник, который поставит своей задачей не воплощение узурпированной им красоты, а создание непременно национального искусства, ученый и философ, которые поставят своей целью не решение научного вопроса, а создание во что бы то ни стало русской науки, дадут тенденциозное и ложное искусство и науку и, значит, не подвинут своего народа вперед в его националь-

ном бытии. Таким и были искусство Загоскина и наука Данилевского, давно забытые и не сохранившиеся в усилиях современных русских художников и ученых. И, напротив, творчество Пушкина и Ломоносова, думавших о красоте и об истине, а не о нации, бравших темы для своего творчества отовсюду и не суживавших своего творчества парочитостью национального идеала, создали образцы подлинного национального искусства и науки, к которым всегда будут обращаться чувство и мысль русского человека¹². Национальное, оторванное от общечеловеческого, перестает быть самим собою, перестает быть национальным, превращается в тот персидский костюм, в котором по свидетельству Герцена¹³, щеголял желавший быть русским А. К. Аксаков. Это — то наше «ж и в и д л я с а м о г о с е б я», о котором Ибсен в Пер Гюнте, касаясь и проблемы национализма, язвительно говорит, что «оно придает печать тролля человеку».

Как личность отдельного человека, так и коллективная личность народа представляют собою не данную вещь, готовую «душу» или «народный дух» с неизменными и присущими им извечно качествами, но процесс, кроющийся в себе лишь единство творческого направления и живущий устремлением к сверхличному началу. Они перестают быть самими собою, утрачивают свое Я, распадаются на части, превращаются в простой материал для переплавки, если, оторвавшись от сверхличного и сверхнационального начала, допускают иссякнуть в себе оживлявшему их творческому порыву. *Как дисциплина возможна через свободу, а свобода — через закон долга, так и индивидуальность возможна через сверхиндивидуальное начало. И потому, если «будь свободен» означало для нас «будь самим собою», то и подлинный смысл «будь самим собою» есть — «стремись к высшему, чем ты».*

4

С помощью законченного нами анализа понятий дисциплины, свободы и личности мы сможем теперь оглянуться назад, чтобы уяснить себе еще глубже правоту и ошибочность рассмотренных нами выше теорий свободного воспитания, связанных, как мы знаем, с отрицанием культуры, и тем самым установить точнее задачу нравственного образования. Если понятие свободы в существенном совпадает с понятием личности, то перед нами встает вопрос: *каково взаимоотношение личности и внешней, окружающей ее культуры? Каковы внешние условия культуры, наиболее благоприятствующие развитию внутренней свободы человека?* Представим себе человека, помещенного в простую и несложную культурную среду, хотя бы человека эпохи средних веков. Его окружает небогатая впечатлениями, мало подвижная, хотя и монументальная, обстановка. У него есть две-три книги, которые он читает, не торопясь, вновь и вновь обращаясь к изложенным в них образам

и мыслям, с которыми он беседует, как с верными друзьями. Искусство для него все воплощено в городском соборе: приходя в него несколько раз в неделю на богослужение, он уже с детства сживается с заключенной в нем энциклопедией искусства. Каждая деталь храмовой скульптуры, храмовой живописи, церковной музыки ему хорошо известна, есть нечто родное ему, знакомое. В общественной жизни его окружает ограниченный круг лиц, два-три основных политических течения, между которыми ему надлежит сделать выбор и которые отчетливо и последовательно выражают понятные и хорошо знакомые ему интересы. Сравните с этим человека современной культуры, у которого уже в детстве имеется целая библиотека, который еле успевает прочитать один раз даже классическую книгу, — так велик книжный поток, его обступающий. В области искусства он подавлен массой того, что накоплено в музеях, что ставится в театрах и исполняется в концертах, не говоря уже о гравюрах и фотографиях с произведений искусства всего мира. В общественной жизни его обступают самые разнообразные политические течения, множество враждующих между собою интересов, нет ничего прочного, установленного, бесспорного. Очевидно, что при этих условиях усложненной, количественно столь разросшейся внешней культуры человеку гораздо труднее сохранить свое я, быть самим собою, обступающие его чужие взгляды, мысли и чувства, из которых каждое тянет его в свою сторону, сделать своими взглядами, мыслями и чувствами, в полной мере усвоить их или занять по отношению к ним свою самостоятельную позицию. Возвращаясь к ранее употребленному нами сравнению, мы можем первый случай внешне бедной культуры уподобить периферии небольшого диаметра, окружающей центр помещенной внутри ее личности человека. Длинной радиуса этой окружности измеряется как бы сила тех центробежных влияний, которые, противостоя внутренней свободе личности, устремляют действия ее прочь от нее по касательной. Если в данных условиях мы имеем цельную личность, проявляющую себя в индивидуальных, свободных действиях, то можно сказать, что центростремительная сила личности, сосредоточенная в центре, успешно противостоит центробежным силам, развиваемым внешними культурными содержаниями. Вместо того, чтобы оторваться от личности и вести самостоятельное существование, эти последние принуждаются центростремительной силой личности вращаться вокруг нее. Это — гармоничное отношение между личностью и внешней культурой: человек справляется с обступающими ее внешними содержаниями культуры, перерабатывает их в «свои», развивая при этом определенную силу личности и свободы. Но вот, в силу тех или иных исторических условий наступает вдруг решительный перелом во внешней культуре: появляются новые взгляды, новые мысли и чувства, усложняется борьба общественных интересов; в застоявшуюся культурную среду врываются иностранные влияния. Все это сопровождается быстрым ростом литературы, внезапным расцветом искусства, сразу надви-

гающимся вихрем политической борьбы, наконец, просто приходом массы новых людей, разрушающих старые навыки, предрассудки, обычаи. И весь этот поразительный рост внешней культуры совершается большею частью в сравнительно небольшой промежуток времени, не позволяющий личности одновременно развить центростремительную силу своей свободы. Что получается тогда с личностью при этом внезапном расширении периферии внешней культуры, при этом чрезвычайном удлинении радиуса последней, которым измеряется, как мы условились, сила центробежных влияний? Прежнему уровню свободы, прежней центростремительной силе личности, достаточной для того, чтобы противостоять прежней сравнительно ограниченной внешней культуре, противостоит теперь чрезвычайно расширившаяся периферия, сразу во много раз возросшая сила внешних центробежных влияний. Гармоничное некогда отношение между личностью и внешней ее обступающей культурой нарушается. Наступает эпоха кризиса, разложения личности, ее свободы и прав. Не поспевшая в своем внутреннем развитии за быстрым бегом внешней культуры личность теряется в массе сразу ее обступивших новых впечатлений. Центробежные силы внешних культурных содержаний превозмогают центростремительные силы личности, и личность как бы разрывается на части, разламывается под бременем человеком же порожденных механизмов. Наступает господство формы над духом, буквы над содержанием, механизма над свободой. Человек теряет сам себя, начинает мыслить чужими мыслями, чувствовать чужими чувствами, действовать по чужому. Самобытная личность уступает место тем бездушным автоматам, которые, по слову Руссо, не смеют «быть самими собою» и мудрость которых сводится к правилу «надо поступать так, как другие». Внешне этот распад личности проявляется в утрате устойчивости ее по отношению к соблазнам среды и связанном с этим разложением нравов. За распадом личности в конце концов следует и упадок культурного творчества вообще, т. е. разложение и самой внешней культуры, чрезвычайно расширяющейся во вне, но иссякающей в своих собственных глубинах. Так возникают характерные для всякого «просвещения» черты: подмена науки схоластикой, искусства академическим эстетизмом, в которых вместо исследователя господствует энциклопедист и вместо артиста — художественный критик¹⁴.

В такие переходные, критические эпохи перед вдумчивым мыслителем неизбежно встает вопрос: как восстановить нарушенное равновесие между центростремительной силой личности и центробежными силами внешней культуры? Каким путем человек может вновь обрести утраченную свободу? Первый ответ, естественно напрашивающийся сам собою, следующий: равновесие нарушено потому, что чрезмерно разрослась периферия окружающих личность внешних культурных содержаний. Значит, чтобы восстановить нарушенное равновесие, надо вернуть личность назад — к старой, простой культуре, когда личность была целостной и сво-

бодной. Сначала эта мысль выражается в виде идеализирующего прошлое консервативного учения, но затем она идет глубже, затрагивает проблему культуры вообще и завершается знакомым нам уже отрицающим всякую культуру вообще лозунгом «назад к природе». От культуры центр тяжести переносится на личность, на эту как бы «нулевую точку культуры», интенсивная сила которой только теряется в экстенсивной периферии культурных содержаний¹⁵. В истории нашей европейской культуры мы можем указать на несколько таких критических эпох сознания, заканчивавшихся лозунгом опрощения. Пятый век в истории Греции, особенно Афин, представляет собою классический образец такой бурной критической эпохи. Он завершился, как мы знаем, проповедью Сократа, осторожно и вдумчиво поставившего проблему взаимоотношения между личностью и культурой, как проблему внутренней свободы человека. Самому Сократу, однако, чужд был идеал опрощения; и возврата назад к природе. Но его ученики, однообразие развившие некоторые намеки его учения в этом направлении, дали нам классические образцы теории опрощения; сюда прежде всего относится яркая проповедь основателя кирической школы Апписфена, идущая до конца в отрицании культуры и восхвалении жизни, «согласной с природой», на лоне которой личность только может вновь обрести утраченную ею свободу, целостность и самобытность. Развитие внешней культуры виновато в распаде личности. Значит, надо отвергнуть культуру, вернуться назад к природе, понятие которой совпадает, таким образом, с понятием свободы. Если у известного Диогена эта жизнь в природе в значительной степени выродилась в грубое оригинальничанье, то у массы кириков, образовавших нечто вроде настоящей религиозно-социальной секты, она превратилась в последовательную практику опрощения и аскетизма. В XII веке католическая Европа опять переживает аналогичный кризис сознания, вызванный крестовыми походами, возникновением городской культуры, сношениями с Востоком, обострившейся религиозно-церковной борьбой. И вновь с еще большей силой раздается известный нам лозунг возврата «назад к природе». Он раздается опять-таки в центре культуры того времени, в Северной Италии, в виде проповеди нищеты св. Франциска Ассизского. Мы, люди, сейчас, — говорит св. Франциск, — «omnia habentes, nihil possidentes», «мы все имеем, но ничем не владеем». Нас обступают сокровища культуры, но мы — рабы этого нами же созданного богатства. Оно над нами господствует, мы не можем овладеть им, сделать его своим. Чтобы обрести вновь свою целостность и свободу, надо отказаться от всего этого богатства, сбросить с себя его мишурные покровы, дать обет нищеты. Тогда, ничего не имея, мы будем всем владеть, мы будем прежде всего владеть самими собою. Душа должна сбросить с себя эту окружающую ее и разрывающую на части оболочку культуры, и, нищая, но зато сосредоточенная в себе, она вновь обретет и свободу, и покой, и духовное богатство. — Не восстановление ли этого идеала бедности и свободы означает

прозвучавшая в рафинированном XVIII веке и уже известная нам проповедь идеала природы Руссо? Не тот же ли вечный мотив человеческой мысли обновил и в недавнем прошлом Толстой своей проповедью опрощения?¹⁶ — Да, это все то же борец нравственного идеала личности и свободы с другими временно превозмогшими сторонами культуры. Только всегда поверхностный и самоуверенный Вольтер мог сказать про Руссо, что «он хочет всех нас заставить опять ходить на четвереньках». Сколь правее был сам Руссо, сказавший про себя: «не науку я порицаю, я защищаю добродетель». Теперь нам ясно, что *отрицание культуры есть не столько отрицание культуры, сколько борьба за нравственный идеал свободной и целостной личности, и постольку означает даже вящее утверждение культуры*, разлагающейся, как мы видели, в результате распада личности. Во имя нравственной культуры человека отвергается более «внешняя» интеллектуальная, художественная и правовая культура. Отрицание культуры есть, понимаем мы теперь, — маска, за которой скрывается морализм. Поэтому «природа» как кириков, так и Руссо и Толстого означает не первобытное звериное существование, но свободу человека. Правда, этот глубокий положительный мотив утверждения нравственной свободы человека рядится в форму анархического, отрицательного понимания свободы. Свобода как положительный идеал целостной личности, выстужает под маской природы, т. е. не связанного внешними законами существования¹⁷. Мы знаем теперь причины этого маскарада, и нами показана недостаточность чисто отрицательного понятия свободы.

Теперь нам легче будет уяснить себе также, в чем состоит развитие нравственности, а следовательно, и нравственное развитие отдельного человека. *Развивается ли вообще нравственность? Имеет ли она свою историю? Можно ли, например, сказать, что кому-нибудь из нас удалось достичь той ступени свободы и личности, которой около двух с половиной тысяч лет тому назад достиг афинянин Сократ, и что мы в отношении нравственности пошли далее древних греков, как можно, по-видимому, сказать, что Ньютон в физике пошел дальше Аристотеля, а Лагранж — дальше Архимеда? Если прогрессивное развитие науки не вызывает у большинства сомнений, то прогресс нравственности, напротив, или решительно отвергается, как это мы видели, например, у Руссо, или усматривается в чисто внешней стороне смягчения нравов, или, наконец, высказывается мысль, что нравственность не подлежит развитию ни в положительном, ни в отрицательном смысле, но находится как бы вне истории, есть нечто статическое, так что можно сравнивать только уровень нравственности отдельных лиц, а не эпох или поколений. В этом отношении к нравственности ближе всего стоит искусство, в котором тоже бессмысленно сравнивать в отношении прогресса Данте и Гомера, Шекспира и Софокла, Бетховена и Баха, особенно если отвлечься от развития чисто внешних, технических средств выражения. И все-таки если и верно,*

что уровень свободы и личности, достигнутый некогда Сократом, не превзойден нашим поколением и что каждое поколение состоит из людей самого разнообразного нравственного уровня, то, с другой стороны, нетрудно показать, что *в известной мере нравственность все же развивается*, что она в этом отношении не так уже резко отличается от науки, в которой тоже, наряду с несомненным развитием, может быть подмечен и статический, не подлежащий развитию момент. В самом деле, степень достигнутой личностью свободы и постольку ее нравственный уровень зависит, как мы видели, от двух моментов: от степени ее волевого напряжения (центростремительной силы личности) и от объема окружающих личность культурных содержаний (центробежных сил внешней культуры), которые предстоит личности усвоить и заставить вращаться вокруг себя. Чем больше радиус окружающей личность внешней культуры, тем интенсивнее должна быть центростремительная сила личности для того, чтобы внешне, на поверхности, дать тот же результат: равный уровень нравственности и свободного действия. И если мы не можем сказать, что уровень свободы действия и устойчивости жизненного пути отдельных лиц с течением истории повышается, то мы безусловно можем сказать, что противостоящий личности материал внешних культурных содержаний имеет явную тенденцию к возрастанию, и, следовательно, достижение в наше время того же уровня нравственной свободы требует гораздо больше волевого напряжения, гораздо большей центростремительной силы личности, чем две с половиной тысячи лет назад. Говоря грубо, нас обступает сейчас гораздо больше соблазнов внешней культуры, и потому нам сейчас труднее быть свободными личностями, чем нашим предкам¹⁸. Поэтому в смысле достигаемого отдельными людьми результата мы действительно имеем иллюзию постоянного, как бы на месте стоящего борец, напоминающего подъем и падение волны вечно волнующегося океана. Но в глубине, под этим вечным и однообразным волнением, философ по праву видит непрерывно ширящееся в своей силе и объеме течение, рост свободы — усиление центростремительной силы в человеке, проявляющееся в усложнении встающего перед личностью долга, тех задач, которые ей предстоит решить своими свободными действиями. Возвращаясь опять к нашему сравнению, мы можем сказать, что, если степень отклонения нашего фактического поведения, уподобленного нами пунктиру, от той непрерывной идеальной линии, которую вычерчивает нам долг нашей личности, то увеличивается, то уменьшается, то остается себе равной, — сама эта идеальная линия нашего долга усложняется с течением времени, принимает все более сложные и труднее поддающиеся рациональной формулировке очертания. В этом усложнении «индивидуального закона» личности, непрерывно совершающегося в глубине, тогда как на поверхности мы видим вечное волнение тех же ее подъемов и падений, и заключается рост человеческой свободы и личности, т. е. развитие нравственности.

И в этом отношении развитие нравственности не так уже сильно отличается от развития науки. Ибо в последней, наряду с моментом роста и развития, нетрудно усмотреть также и статический момент вечного волнения, если только под наукой понимать не простое нагромождение фактов, но своеобразное отношение между понятием и данными опыта, непрерывное напряжение между методом, стремящимся усвоить накопленный опыт, и фактами, противостоящими этому притязанию метода. Конечно, физика Аристотеля ниже физики Ньютона, и биология Аристотеля ниже биологии Дарвина в отношении объема и разнообразия тех опытных данных, на которых те и другие покоятся. Но можно ли сказать то же самое в отношении равновесия между единством метода и данными опыта в уюмянутых научных системах; можно ли сказать, что физика Аристотеля ниже физики Ньютона в отношении внутренней непротиворечивости, систематической закругленности, законченности, точного соответствия теории находящимся в распоряжении ученого данным опыта? Всякий, изучавший обе научные системы, скажет, что самый вопрос неправильно поставлен, что он также бессмыслен, как вопрос о том, кто выше — Шекспир или Софокл. Подобно тому, как низший уровень достигнутой свободы может иметь место при большей усложненности предстоявшего личности и ею не освоенного должествования, точно так же поспешная в объяснении явлений природы дальше своей предшественницы научная система может быть ниже этой последней в отношении своей логической структуры. То, что сказано нами о развитии нравственности в целом, вполне применимо, как мы увидим ниже, и к нравственному развитию отдельного человека. Представляя с виду вечно волнующееся море, в котором подъем сменяется падением и торжество личности ее поражением, нравственная жизнь человека кроет в своих глубинах непрерывность развития, выражающуюся в усложнении вздымающегося перед личностью должествования, как результате расширения того содержания внешней культуры, которое растущей личности человека предстоит одолеть и усвоить.

Пораженный зрелищем вечно волнующегося океана подъемов и падений, философ опрощения, отрицающий внешнюю культуру, не замечает этого роста должествования: он отрицает развитие нравственности, склонен даже сетовать на ее вырождение. Отрицательно мысля свободу, он понимает ее статически, как не имеющую степеней, а сразу осуществляемую готовую сущность. Но кроме пути опрощения и аскетизма¹⁹ есть еще второй путь — путь положительного нравственного образования, синтезирующего принуждение со свободой. Если разложение личности и утрата человеком его свободы объясняются нарушением существовавшего ранее равновесия между центростремительной силой личности и центробежными силами внешних культурных содержаний, то очевидно, что, кроме пути возвращения назад к «нулевой точке» культуры, может быть еще один путь к восстановлению нарушенного равновесия:

путь систематического и последовательного усиления центростремительной силы личности, постепенного роста ее внутренней свободы. Этим путем в древности пошел Платон, глубже классиков схвативший основные мотивы Сократова учения. Этим же путем в новое время пошел Кант, глубоко прочувствовавший поставленную Руссо проблему и в известной мере понявший Руссо глубже его самого²⁰. В дальнейшем нашем изложении основ педагогической теории мы попытаемся пойти этим же испытанным путем.

5

Но прежде чем перейти к детальному изложению основных ступеней нравственного образования, попробуем сделать из сказанного выше один общий педагогический вывод. Прежде всего мы можем теперь определить задачу нравственного образования. Она сводится к развитию в человеке свободы. *Нравственное образование завершается сформированием личности в человеке, или, что то же, развитием его индивидуальности. Но так как свобода и личность представляют собою не готовые данности, а сполна никогда не реализуемые задания, то и нравственное образование не может кончиться в определенный период жизни человека, но, длясь всю жизнь, может только насильственно оборваться с его смертью. От рождения ребенок обладает только темпераментом и не имеет еще характера и личности. Его можно уподобить намагниченной стрелке, помещенной в электромагнитное поле и своими непрерывными колебаниями покорно отзывающейся на малейшее возмущение окружающей среды²¹. В его собственной неустойчивости, в его внутренней несвободе, в его природной безличности — основание того принуждения, которому он неизбежно от природы подвержен и которое в раннем возрасте проявляется особенно резко в его склонности к раздражению. Задача нравственного образования состоит в том, чтобы отменить это принуждение, которому подвержен ребенок. В этом глубокая правда идеала свободного воспитания. Но отменить принуждение невозможно путем его чисто внешнего упразднения. Отменить принуждение — это прежде всего отчеканить темперамент ребенка в личность, воспитать в нем внутреннюю силу свободы. А сделать это возможно, как мы знаем, только через поставление личности сверхличных целей, в творческом устремлении к которым растет ее устойчивая сила. Тогда намагниченная стрелка человеческого темперамента, удерживаемая в определенном направлении великим магнитом сверхличного начала, уже не будет отзываться на обыкновенные возмущения среды. Тогда в меру природного таланта будет выковываться человеческая индивидуальность, на вершинах своих именующая гением человека.*

Как этого достигнуть? Этим вопросом мы попытаемся показать теория нравст-

венного образования. Теперь же, в заключение, мы можем только указать, что достигнуть этого возможно, лишь избегая двух естественных крайностей. Мы знаем, что свобода человека возможна лишь там, где центробежные силы обступающих человека внешних культурных содержаний уравниваются подчиняющей их себе центростремительной силой личности. Ошибка преждевременного воспитания состоит в том, что ребенка окружает чрезмерно широкая периферия культурных впечатлений, разлагающая еще только зарождающуюся в нем центростремительную силу личности. Поэтому *преждевременное воспитание, в котором предлагаемый ребенку внешний материал превосходит способность его усвоения, неизбежно воспитывает надломленных, безличных людей.* В этом состоит правота педагогической критики Руссо. Но и путь отрицательного воспитания, путь изолирования ребенка от культуры означает обратное нарушение требуемого равновесия: центростремительная сила усвоения, превосходя предлагаемый ей нарочито бедный материал, притупляется. Личность, не питаемая извне культурным содержанием, останавливается в своем росте, беднеет или теряется в бесплодных попытках элементарной самодельщины. Самобытность подлинной индивидуальности подменяется самобытностью некультурного в своей самоуверенности самоучки. Мудрое воспитание должно избегать того и другого: предлагаемый ребенку внешний материал должен быть строго соразмерен с его внутренней способностью переработать этот материал, делать его вполне «своим». Давление внешней среды должно соответствовать внутренней силе сопротивления растущей личности ребенка. Центростремительная сила в человеке должна всегда превышать центробежные силы внешней культуры, но и непрерывно ощущать их возрастающий напор. Между обеими крайностями — надломленной и бедной личности — должно осторожно провести своего воспитанника трудное искусство воспитателя.

ма»), Ф и х т е («Назначение человека», «Назначение ученого», «Основные черты современной эпохи»), Ш е л л и н г («О существе человеческой свободы»), отчасти Н и ц ш е («Так говорил Заратустра»); из современных философов — Б е р г с о н («Время и свобода воли»), отчасти В л. С о л о в ь е в («Оправдание Добра»). Срв. также В и н д е л ь б а н д («Прелюдия» и «О свободе воли»), З и м м е л ь («Понятие и трагедия культуры», «Индивидуальный закон»); из поэтов — И б с е н (особенно «Пер Гюнт», «Бранд», «Борьба за престол»); из педагогов — Н а т о р п («Социальная педагогика», «Культура народа и культура личности»), К е р ш е н ш т е й н е р («О развитии характера») и Ф е р с т е р («Школа и характер»).

Л и т е р а т у р а в о п р о с а. Настоящая глава, посвященная выяснению задачи нравственного образования, лежит в основе всей дальнейшей теории нравственного образования. Она намечает основные черты защищаемой нами этической теории, поскольку это необходимо для последующего чисто педагогического исследования. Правильность наших этических взглядов должна в значительной мере оправдаться последующими педагогическими выводами. Здесь мы можем указать только тех мыслителей, ко взглядам которых мы, в тех или иных отношениях, примыкаем и на которых мы в настоящей главе ссылаемся. Таковыми являются из философов-классиков: Р у с с о («Общественный договор», «Эмиль»), К а н т («Основоположение к метафизике нравов», «Критика практического разу-