

Гессен С.И.

Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: «Школа-Пресс», 1995

Введение.

Проблема педагогической науки.

Предварительное определение образования и педагогики.

1

Задача этой книги — выяснение понятия и сущности образования. Не различая пока между понятиями образования и воспитания (впоследствии мы постараемся за каждым из этих слов установить точное и строго определенное значение), мы можем сказать, что задача эта имеет общий интерес. Ведь все мы воспитываем или образовываем кого-нибудь, в крайнем случае хотя бы только самих себя. Все мы — участники этой всех нас бессознательно охватывающей деятельности образования. Всем нам поэтому хорошо знаком процесс образования, так же как мы все хорошо знаем ту жизнь, в которую мы погружены по своей ли воле или по прихоти обстоятельств. Большей частью, однако, знание нами образования бессознательно, ежечасно образовывая других и себя, мы не даем себе отчета в нашей собственной деятельности, так же как и в окружающей нас жизни. Только наука вносит сознательность и критическое отношение туда, где без нее господствует неизвестно откуда полученный навык и безотчетность не нами творимой жизни. Для образования наукой этой является педагогика. Она есть не что иное, как осознание воспитания, т. е. этого всем нам бессознательно уже известного процесса.

Педагогика — наука. Этим она отличается от самого образования, служащего ее предметом. Что же это за наука? Все науки мы можем в общем разделить на две большие группы: науки теоретические и практические. Первые исследуют бытие, как оно существует независимо от наших человеческих целей и желаний. Они относятся к своему предмету созерцательно (теоретически), бесстрастно, и даже страсти человеческие они изучают так, как будто бы это были линии, плоскости и тела. Цель свою они видят в установлении законов сущего, которым это сущее следует часто вопреки нашим желаниям и ожиданиям. Поэтому теоретические науки мы можем также назвать чистыми науками, или науками законосообразными. От них резко отличаются *практические науки, устанавливающие правила, или нормы нашей деятельности. Это науки не о сущем, а о должном*, исследующие не то, что есть, а то, как мы должны поступать. Цель их сделать нашу безотчетную деятельность — сознательной, безыскусственную работу — искусной, внести знание и искусство туда, где царят навык и рутина. *Это — науки об искусстве деятельности.* Поэтому практические науки мы можем назвать прикладными или нормативными, часто мы их называем также техническими. Очевидно *к этим именно наукам относится педагогика.*

Если мы присмотримся ближе к наукам теоретическим, мы увидим, что основное отношение, которое они преследуют, это — отношение основания и следствия или причины и действия. Площадь треугольника равна полупроизведению основания на высоту. Каковы основания этого явления? Тепловая энергия не превращается сполна в полезную работу. Каковы причины этого факта? — Напротив, основное отношение, преследуемое техническими науками, есть отношение цели и средства. Дана цель: измерить площадь данного треугольника. Какими средствами достичь этой цели? Какими средствами воспользоваться для того, чтобы максимум данной тепловой энергии превратить в полезную работу? Но уже из этих примеров видно, что, несмотря на все различие направления интереса ученого в обеих группах наук, науки эти находятся в тесном между собою взаимодействии. Науки чистые как бы ждут

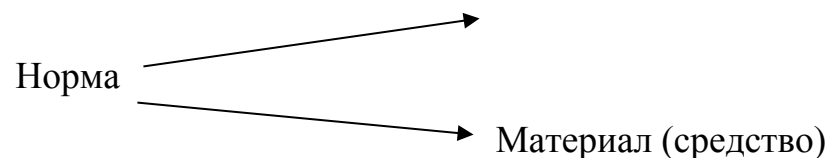
своего приложения к жизненной деятельности. Под ее влиянием они развиваются. И *нет ни одной чистой науки, как бы отвлеченна она на первый взгляд ни казалась, которая не могла бы получить своего практического применения. Напротив, науки практические предполагают чистое знание. Чтобы установить правила должного поведения, необходимо знать законы бытия.* Ведь деятельностью нашей мы преобразуем бытие. Как же можно преобразовывать его, не зная его законов? Прикладная наука живет и развивается там, где господствует чистый интерес к познанию действительности. Если, таким образом, всякая теоретическая наука *м о ж е т* быть приложена к жизни, то с другой стороны, нет ни одной практической науки, в основе которой не лежат *н е о б х о д и м о* чисто-теоретические предпосылки. Так в основе практической науки архитектуры лежат теоретические сведения, почерпнутые из механики, физики, химии, геологии, даже политической экономии и других чистых наук. В основе медицины лежат анатомия, физиология, ботаника, зоология и другие естественные науки. *Какие же теоретические науки лежат в основе практической науки педагогики?*

У большинства читателей на этот вопрос имеется, вероятно, уже вполне готовый и нельзя сказать, чтобы совсем неправильный, ответ. Теоретические предпосылки педагогики — это психология и физиология. Ведь педагогика устанавливает правила для искусства образования человека. Живой человек есть материал работы учителя и воспитателя, Как же можно установить правила какой-нибудь деятельности, не зная законов жизни того материала, который эта деятельность так или иначе преобразует? Но науки о живом человеке и суть психология и физиология человека. Очевидно они лежат именно в основе педагогики, как ее теоретические предпосылки. Ведь всякий воспитатель, дающий себе хотя бы некоторый отчет в воспитании, необходимо руководствуется, часто сам того не зная, некоторыми психологическими и физиологическими сведениями. Бог знает, — откуда и когда он почерпнул их. Часто просто из окружающего его духовного воздуха, именуемого культурным сознанием среды. Его искусству

воспитания, безотчетно им осуществляемому, соответствуют столь же бессознательно им воспринятые психологические и физиологические сведения. В основе его домашней педагогики лежат столь же домашние психология и физиология. Но если педагогика, как наука, отличается от безотчетного искусства воспитания, она должна основываться на научно проверенных психологических и физиологических знаниях. В основе науки педагогики должны лежать науки психология и физиология. Все это рассуждение кажется очевидным. Мы и не думаем его оспаривать. Мы хотим только поставить дополнительный вопрос. Достаточно ли знания материала для построения педагогических норм? Исчерпываются ли психологией и физиологией теоретические предпосылки педагогики?

Многие представители педагогической науки так действительно и полагают. Сюда относится, например, целое течение «экспериментальной педагогики», думающее установить научные правила воспитания исключительно на основании научных данных психологии и физиологии². Все свое своеобразие и научное достоинство это направление полагает именно в том, что им впервые под педагогику подводится настоящий научный фундамент в виде точных, на опыте проверенных психологических и физиологических фактов. Однако, стоит только поставить общий вопрос о логическом существе нормы, чтобы убедиться в том, что одного знания материала, с которым имеет дело данная деятельность, часто совершенно недостаточно для того, чтобы установить правила этой деятельности. В самом деле, правила строительной деятельности будут очевидно видоизменяться не только в зависимости от того, из какого материала (дерева, бетона или кирпича) строится здание, но и в зависимости от того, какое здание (жилой дом, школа, храм, театр) возводится, т. е. какова та цель, которая им преследуется. Всякая норма деятельности имеет в виду какую-нибудь цель, которую она осуществляет на каком-нибудь материале, пользуясь восп[^] от последнего теми или иными средствами. Следующая схема представляет логическую сущность всякой нормы:

Цель



Всякий воспитатель преследует какую-то цель, бессознательно ему известную, но большей частью не проверенную им критически. То это — воспитание будущего офицера, учителя, мастера; то — воспитание просто хорошего человека, а иногда *— подготовка к какому-нибудь высшему учебному заведению. Неведомо откуда получил он эту цель: скорее всего — из окружающего его духовного воздуха, из мирозерцания той среды, в которой он живет чаще всего не по своей воле, и домашней философии, которую он безотчетно усвоил. Над целями образования мы не задумываемся именно потому, что эти цели представляются нам слишком очевидными. Они слишком близки нам, обманывают нас своей видимой несомненностью. Потому-то они так нелегко уловимы, с таким трудом поддаются формулировке. Однако очевидное не значит несомненное. Именно очевидное часто кроет в себе трудные проблемы, требующие особо тщательного исследования. Самое близкое нам и самое далекое позже всего становятся предметом научного исследования, ибо если удивление есть мать науки, то по поводу близкого нам мы имеем меньше всего поводов удивляться. Но если педагогика как наука перестала довольствоваться домашней психологией и физиологией, может ли она по-прежнему довольствоваться домашней психологией и физиологией в определении целей образования? Не требуют ли цели образования специального научного исследования? Что же это за цели? Каковы те науки, которые их изучают? Ответить на эти вопросы значит определить ту вторую группу теоретических наук, которая лежит в основе педагогических норм.

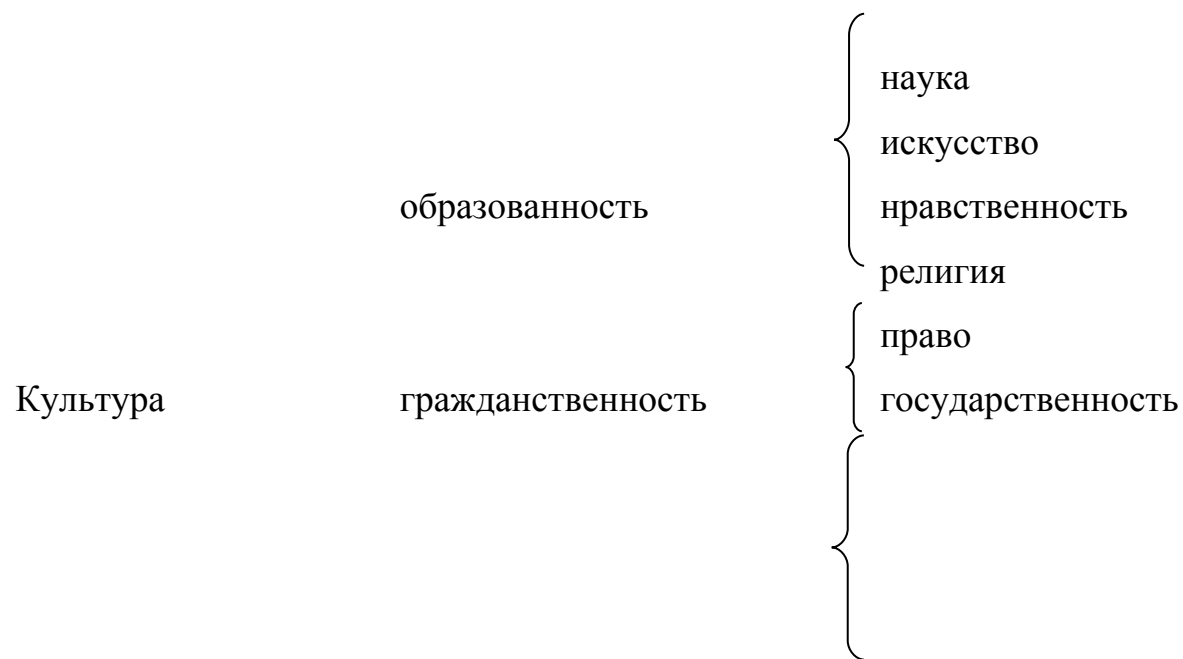
Вряд ли кто будет оспаривать, что цели образования тесно связаны с целями жизни данного общества. Жизнь определяет образование, и обратно — образование воздействует на жизнь. Понять систему образования данного общества — значит понять строй его жизни. Каковы же цели, преследуемые человечеством? Если мы обратимся к жизни первобытного человека, то мы увидим, что главной, если не единственной целью его жизни является самосохранение, точнее сохранение своей особи и рода. Эта цель существования дана самой природой, она объединяет первобытного человека с другими природными существами. Это — общая биологическая цель, преследуемая всем животным царством в целом. Правильно или нет, но современный человек, отмежевывая себя от первобытного, думает, что цели его жизни превышают голую цель самосохранения. Не простая жизнь, но достойная жизнь предносится ему как цель существования. В отличие от первобытного человека он привык называть себя культурным. Культура представляется, таким образом, целью существования современного человека, самосохранение же — только необходимым предусловием культуры. Что такое культура, какие цели она включает в себя, и действительно ли превышают эти цели элементарную цель самосохранения?

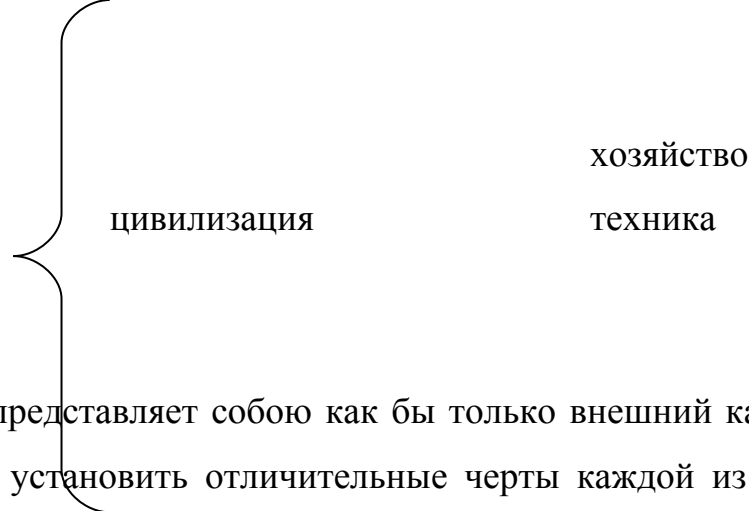
Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся сначала к синонимам слова «культура». Ведь слово «культура» принадлежит к одним из самых многозначных. Поэтому попробуем сопоставить его с другими, часто вместо него употребляемыми словами. Быть может нам удастся каждым из этих слов закрепить определенный оттенок смысла и таким путем различить как бы несколько слоев культуры. Вместо «культуры» нередко говорят «цивилизация». Это слово до самого последнего времени преимущественно употребляли французские и английские авторы. Если перевести «цивилизацию» на русский язык, мы получим «гражданственность» — слово, часто встречающееся у русских авторов первой половины XIX века. Наконец, у старых же авторов мы находим прекрасное выражение «образованность», — термин ныне мало употребляемый. Нельзя ли расслышать в каждом из этих четырех слов определенный, ему только

присущий оттенок смысла? Возьмем для примера один из городов новой формации — из тех, которые в колониях богатых капиталом метрополий с поразительной быстротой возводятся как новые промышленные или торговые центры. Эти города наделены всеми благами внешней культуры: прекрасными удобными для жилья зданиями, водопроводом, канализацией, электрическим трамваем, оборудованными по последнему слову современной техники. Вы не найдете в них узких улиц, газового или керосинового освещения, парового трамвая или даже простой конки, — всех этих анахронизмов современной жизни, так часто встречающихся в столицах старой Европы наряду с самыми новейшими приспособлениями, свидетельствующими о торжестве новой техники. Но вы не найдете в них также никаких печатных изданий, кроме газет и прејскурантов, никаких ученых или художественных обществ, никакой самостоятельной политической жизни, никакого серьезного репертуара в их театрах. Тщетно будете вы также искать в них своеобразного архитектурного стиля. Вы не сможете отказать такому городу в названии «цивилизованного», но «образованным» вы его, конечно, не назовете. Это значит, что слово «цивилизация» вы резервируете для низшего или, во всяком случае, для более внешнего слоя культуры, для того, что скорее всего поддается пересадке, что не требует для своего роста долговременной местной традиции. Сюда относятся хозяйство и техника. Слово «образованность», напротив, правильнее было бы закрепить за более внутренним, или «духовным» содержанием культурной жизни, включающим в себя науку, искусство, нравственность и религию. Все эти области деятельности человека не могут быть просто пересажены с одной почвы на другую, они могут быть только «привиты» к дичку местной жизни и медленно, постепенно возвращаемы. Между образованностью и цивилизацией несомненно существует теснейшее взаимодействие: образованность предполагает определенный уровень цивилизации, развитие цивилизации влечет за собою и развитие образованности. Но для данного места в данный момент времени образованность не всегда измеряется цивилизацией. Развитой цивилизации не всегда соответствует высокая образованность, и высокая

образованность расцветает иногда при сравнительно низком уровне цивилизации. Между образованностью и цивилизацией имеется, однако, еще один промежуточный слой культуры: это —• право, регулирующее внешние отношения людей между собою, и государственность, обеспечивающая обязательность правовых норм и организующая совокупную деятельность данного общества. Слово «гражданственность» правильнее всего было бы закрепить именно за этими областями культуры. Более «внутренняя», чем цивилизация, гражданственность является все же совокупностью тех внешних условий, при наличии которых только и может развиваться образованность.

Таким образом в составе жизни современного человека мы различили как бы три слоя: образованность, гражданственность и цивилизацию. Слово «культура», как наиболее общее и неопределенное, мы сохраним поэтому для обозначения совокупности всех трех слоев. Следующая схема лучше всего представит произведенные нами различия:





Эта схема пока представляет собою как бы только внешний каталог культуры. Задачей дальнейших глав будет развить ее подробнее, установить отличительные черты каждой из поименованных в ней культурных ценностей и обосновать всю схему, поскольку это необходимо для педагогической теории. Сейчас нам важно дать предварительное понятие о культуре и указать на тесную связь, существующую между понятиями культуры и образования. Установленное нами различие вряд ли может кем-нибудь оспариваться. Атеисты могут отвергать религию как самостоятельную культурную ценность, анархисты могут отвергать право и государственность, Руссо и Толстой могли в известном смысле отвергать науку и искусство, но что до сих пор культура включала в себя все эти деятельности, ~- это факт, не подлежащий сомнению. Мы не входим также пока в обсуждение сравнительной ценности или существенности перечисленных в нашем каталоге культуры целей человеческой деятельности. Быть может, цивилизация только необходимая почва для развития образованности. Быть может, хозяйство напротив есть фундамент, определяющий собою состояние всей культуры. Во всяком случае цивилизация, гражданственность и образованность суть три ясно различимые слоя культуры, находящиеся между собою в несомненном взаимодействии и отличающиеся друг от друга вышеуказанными чертами. До сих пор культура была там, где в большей или меньшей степени человечество преследовало цели науки, искусства, права, хозяйства и другие, тесно с ними связанные. Наличие этих целей и отличает культурного человека от первобытного.

Так ли это однако? Разве не принято говорить о «первобытной культуре»? Неужели у первобытного человека не

было ни науки, ни искусства, ни нравственности, ни религии? Нельзя отрицать, что у известных нам представителей первобытных народов мы находим большой, иногда поражающий нас своим богатством, запас самых разнообразных сведений об окружающем мире. Тут и ботанические сведения и поразительное знание привычек и особенностей окружающего дикаря животного царства, много физиологических и фармакологических сведений, иногда большой запас астрономических и климатических наблюдений. Но вся эта масса известного не объединена в систему, не получена в результате методического искания истины, она представляет собою лишь грудку сведений, полученных случайно в результате одной только борьбы за существование и имеющих своей единственной целью самосохранение индивида и рода. В меру этой цели самосохранения сведения приобретаются, запоминаются и передаются от поколения к поколению. Отдельные сведения не связаны между собою внутренней, органической необходимостью научного метода, но чисто внешним механическим образом положены рядом друг с другом, будучи все только орудиями самосохранения. В них нет дифференциации, нет развития, продолжения старого в новом, есть только механическое накопление разрозненного. Но научное знание есть организованная система сведений. Наука развивается хотя и под влиянием внешних условий, но следуя своему закону, внутренней необходимости присущего ей метода. Служа жизни и находясь под непрерывным ее воздействием, наука существует лишь там, где исследователь исследует ради знания, свободно вопрошая природу, а не рабски следуя ее толчкам, стараясь только оградить себя от таящихся в ней опасностей. Поэтому наука появляется впервые только там, где человек, отрешившись от страха перед природой и от гнетущей заботы самосохранения, поставил вопрос о существе мира ради его познания, из чистого интереса к знанию. В этом смысле можно сказать, что, несмотря на массу накопленного опыта, у первобытного человека мы находим грудку сведений, являющихся лишь орудиями самосохранения, но не находим науки.

То же самое можно сказать и про художественное творчество дикаря. Предметы, по которым мы судим о нем,

представляют собою исключительно орудия повседневной борьбы за существование. Это — утварь и другие предметы домашнего обихода, оружие, украшения, имеющие в значительной мере тоже утилитарную цель амулета или привлечения самца или самки. Нас поражает иногда наблюдательность дикаря, сильно выраженное у него чувство ритма и гармонии. Но изображения мира ради радости изображения, просто потому, что человек увидел нечто новое в мире и не может не выразить этой своей интуиции в вещественном образе, — мы у первобытного человека не находим. Не изящное оружие и не красивая утварь суть первые произведения искусства. Художественное творчество в подлинном смысле слова впервые возникает тогда, когда, пораженный открывшейся ему красотой мира, человек неуверенной еще рукой пытается изобразить эту красоту ради самого изображения, подчиняя этому стремлению возможные полезные следствия своего дела. С этой только поры искусство, продолжая служить и утилитарным целям жизни, начинает развиваться сообразно внутреннему, ему присущему закону. Как таковое, оно отсутствует у первобытного человека, несмотря на массу накопленных им навыков изображения действительности. Все эти технические навыки остаются связанными железным законом самосохранения, они накапливаются беспорядочно и случайно, будучи подчиненными внешней необходимости, а не внутренним целям художественного творчества.

И в области нравственных отношений мы наблюдаем то же самое: добро и зло не различаются еще от благополучия и неблагополучия. Если я уведу чужого вола и жену, это добро; если у меня уведут вола и жену, это зло, — так гласит «готтентотская мораль», т. е. мораль первобытного человека. А это значит, что нравственные представления всецело связаны целью самосохранения, являются исключительно орудиями биологической борьбы за существование. Понятие добра, как особого веления поведения, иногда расходящегося с требованиями сохранения индивида или племени, но и при этом сохраняющего всю свою обязательность, отсутствует у первобытного человека. То обстоятельство, что и в нынешнем «культурном» обществе поведение отдельных людей

или даже целых народов определяется по прежнему «готтентотской моралью», не колеблет того факта, что понятие Добра отделилось в нем от простого Благополучия. Быть может это иллюзия культурного человека, быть может «добро есть лучшая политика», как говорит английская пословица, и притом только лучшая политика и ничего более. Доказать это есть дело утилитарной философии. Но культура тем именно и отличается от жизни первобытного человека, что, вопреки всем утверждениям философов (может быть истинным, быть может ложным), нравственность сознается в ней как особая, отличная от цели простого самосохранения ценность.

Не иначе обстоит дело и с религиозными представлениями дикаря. Боги его являются для него только силами, вредящими ему или благоприятствующими. В меру ограждения себя от их гнева и обеспечения себе их помощи в борьбе за существование, он их умиляет или грозит им и даже наказывает их. Этот фетишизм богопочитания показывает, что и богопочитание дикаря всецело определяется целью самосохранения. Богопочитание есть орудие борьбы за существование. Человек не поклоняется Богу из благоговения к Верховному Существу. В этом смысле религии, как особой сферы проявления человечности, у первобытного человека не существует. И опять-таки факты фетишизма, еще слишком часто встречающиеся в современном обществе, не опровергают защищаемого нами здесь взгляда, согласно которому религия, как особая культурная ценность, имеется лишь там, где цель самосохранения, раньше всецело определявшая собою богопочитание, отступила перед бескорыстным поклонением Божеству. Не колеблет его и тот факт, что религия служит в нынешнем обществе также и орудием самосохранения. Все может служить предметом самосохранения: так из того, что наукой пользуются в целях самосохранения, не следует, что она не что иное, как такое орудие. И если кто-нибудь, пренебрегая несомненным различием, существующим между религией культурного общества и фетишизмом дикаря, все же будет утверждать, что в последнем счете, в глубочайшем своем существе религия есть только расширенный фетишизм, утонченное средство в борьбе за существование, — то

это будет уже философское истолкование религии, быть может верное, быть может ложное, но не стирающее того видимого различия, которое существует между наблюдаемыми в жизни явлениями.

Но еще яснее различие между культурой и простым самосохранением обнаружится тогда, когда мы обратимся к низшему слою культуры — к хозяйству, цель которого многие и ныне видят в простой борьбе за существование. Неужели, скажут нам, вы будете утверждать, что только в культуре есть хозяйство, у первобытного же человека хозяйства нет? Если под хозяйством понимать просто удовлетворение потребностей и при том потребностей низших, необходимых для поддержания жизни нашего организма, тогда, конечно, хозяйство находится всюду там, где имеется голое существование. Но в том то и дело, что хозяйство не ограничивается простым удовлетворением потребностей, необходимых для поддержания жизни организма. Напротив, для хозяйства характерно именно производство большего числа благ, чем их потребляется. Хозяйство имеется только там, где не все произведенные блага потребляются, но часть обращается на производство новых благ, т. е. где происходит так называемое накопление капитала. Капитал в этом смысле есть логическая категория хозяйства, без которой немислимо никакое хозяйство и которая была до «капиталистического» хозяйства в узком смысле этого слова и будет и в послекапиталистическом хозяйстве. А это значит, что хозяйство представляет собою некоторый плюс по сравнению с простым самосохранением.<...> Только с момента накопления капитала стало возможным и развитие хозяйства, между тем как производство благ дикаря, скованное элементарной целью самосохранения, отличается, напротив, постоянством и неизменностью.

Неизменность, отсутствие развития характеризуют не только способ производства, но и всю вообще жизнь первобытного человека. Природа — вечный круговорот. Каждый новый день повторяет в природе день предыдущий. Если в природе есть развитие, то оно измеряется сотнями тысячелетий. Нужен телескоп научного мышления, чтобы его подметить. Оно не видно невооруженному глазу. И то же самое можно сказать о жизни первобытного человека.

Неразрывная часть окружающей его природы, дикарь лишь повторяет предшествующую жизнь. Он лишь воспроизводит прошлое, но не дополняет и не углубляет его творчеством нового. Развитие предполагает дополнение и сохранение прошлого, а не простое его воспроизведение. Иными словами, развитие есть только там, где есть история. Но первобытный человек живет в настоящем, у него нет истории. Что это значит? Ведь под историей мы разумеем прошлое человека или народа. Неужели у дикаря нет прошлого? Не всякое прошлое есть история. Ведь мы различаем исторические факты и факты не исторические. Возьмем, например, жизнь Ивана Грозного. Она вся — прошлое. Но тот факт, что в такой-то день такого-то года Иван Грозный проспал столько-то времени, вообще говоря, не есть исторический факт. Он прошел бесследно, пропал безвозвратно, как бы исчез и забылся. Но что в 1564 г. Иван Грозный учредил опричнину, — этот факт не пропал, не исчез, он сохранился до нашего времени, он продолжает жить и в современности. Мы носим в себе это прошлое. Таким образом, история есть не просто прошлое, но прошлое непреходящее, то прошлое, которое не исчезает, но продолжает жить в последующем. Вот этого прошлого и нет у дикаря, пережитое им не сохраняется и не передается последующим поколениям, но исчезает бесследно. Каждое поколение как бы начинает жить сызнова, вновь и вновь воспроизводя минувшее, не продолжая его. Неслучайно поэтому нет истории первобытных народов: недостаток источников не пугает историка. По сравнительно немногим данным удастся иногда историку воссоздать прошлое какого-нибудь народа. А между тем по остаткам жизни первобытных народов воссоздается в лучшем случае лишь их этнография, а не история. И именно потому история первобытных народов не случайно, а существенно невозможна. История есть только там, где есть культура. Народ тем культурнее, чем дольше жил он исторической жизнью, т. е. чем больше накопил он того непреходящего прошлого, которое, сохраняясь, передается от поколения к поколению. Сказать «исторический народ» — это все равно, что сказать «народ культурный». В силу чего, однако, возможно это чудо истории, этот поразительный факт сохранения

прошлого? Почему одно прошлое исчезает бесследно, а другое изъемлется из власти времени и становится прочным достоянием народа? Ответив на этот вопрос, мы не только вскроем основание совпадения понятий истории и культуры, но и придем к точному определению понятия культуры.

Среди целей, которые мы ставим себе в нашей деятельности, имеются одни, которые мы осуществляем не ради них самих, но потому, что они суть необходимые средства для достижения других целей. Сюда относится большинство наших сознательных действий: мы едим, пьем, одеваемся, чаще всего и работаем ради других целей, в данном случае для того, чтобы жить. Эти цели ценны не сами по себе, но только как условия другого, отраженным светом которого они как бы светят. При наличии этого другого они ценны и являются предметом нашего домогательства. В этом смысле это — условные цели. Но наряду с ними имеются цели, к которым мы стремимся ради них самих. Они ценны для нас не как условия достижения чего-то другого, но сами по себе. К этим безусловным, или «абсолютным» целям относятся именно все те ценности, которые выше перечислены были в каталоге культуры: наука, искусство, нравственность, хозяйство и пр. Все эти «культурные ценности» светят своим собственным светом, являются «целями в себе». Правда, мы неоднократно пользуемся ими так же, как орудиями другого: наукой, искусством мы часто занимаемся ради заработка. Мы нравственны часто из благоразумия. Те или иные хозяйственные цели мы ставим себе ради самосохранения или ради разрешения тех или иных научных или художественных задач. И напротив, наукой мы пользуемся часто как орудием при достижении различных хозяйственных целей. Чрезвычайно разнообразны вообще способы использования нами культурных ценностей. И мы не думаем утверждать, что культурные ценности суть исключительно цели в себе, что они не могут или не должны служить орудиями достижения чего-то другого. Мы утверждаем только, что среди всех других целей именно культурные ценности выделяются тем, что служа орудиями другого, они кроме того ценны и сами по себе. В этом только смысле мы и называем их ценностями абсолютными.

Ценности гражданственности и цивилизации не составляют в этом отношении исключения. Хозяйство, как победа человека над внешней природой, есть тоже такая безусловная цель, ценная сама по себе, хотя, с другой стороны, оно есть также необходимое предусловие всякой культуры. Таким орудием является также и право, что не мешает, однако, ему иметь и безусловное значение, поскольку право разрешает для данного времени при данных обстоятельствах проблему справедливости. Это последнее обстоятельство станет еще яснее, если мы обратимся ко второй чрезвычайно замечательной стороне безусловных целей.

Цели, которые мы себе ставим в своей деятельности, двойственны по характеру своего осуществления. Одни из них являются задачами, допускающими полное и окончательное разрешение. Эти цели могут быть очень отдаленными, почти недоступными для отдельных людей. Такой, например, для многих представляется цель стать миллиардером. Но принципиально возможно стать миллиардером. Миллиард существует, он имеется готовым, данным, и задача здесь состоит только в том, чтобы эту данность перелить по каналам хозяйственной жизни из чужого владения в собственность одного. Но на ряду с такими целями имеются и другие, заведомо недостижимые, недопускающие полного своего разрешения. К таким именно целям относятся выделенные нами выше «безусловные» цели. Никто никогда не сможет сказать, что он овладел всей наукой, что им разрешена задача искусства, добра, справедливости. Ни про какой хозяйственный строй нельзя сказать, что он означает окончательную победу человека над внешней природой. При преследовании этих именно целей каждое достижение оказывается только этапом по пути ко все новым и новым достижениям. «Культурные ценности» по самому существу своему являются задачами неисчерпаемыми, или, по слову Канта, «проблемами без всякого разрешения». Они указывают нам на некий бесконечный путь, по которому можно подвигаться вперед в бесконечном прогрессе, но пройти который до конца никому не дано. Эта неразрешимость задачи, характеризующая цели культуры, не делает их, однако, от этого мнимыми. Нам известен целый ряд мнимых,

неразрешимых целей. Квадратура круга, *perpetuum mobile*, философский камень, — все это не только неразрешимые цели, но цели мнимые, по пути к которым нет никаких достижений, никакого развития и прогресса. Совсем иной характер носят культурные ценности. Неразрешимость задачи науки, искусства, права совсем не означает, что эти задачи — мнимые. Эти цели не менее реальны, чем всякие другие сполна достижимые цели. Работа над ними ведет к непрерывным достижениям, она означает не бег на месте, но неуклонное движение вперед. Неразрешимость этих задач проистекает не от их мнимости, но от их неисчерпаемости. Если цели первого типа суть цели — данности, то эти последние цели, в совокупности своей составляющие культуру, можно назвать целями-заданиями, т. е. задачами высшего порядка, неисчерпаемыми по самому существу своему и открывающими для стремящегося к ним человечества путь бесконечного развития.

Теперь мы можем вернуться назад и, продолжив наше рассуждение, объяснить чудо истории. История, сказали мы, есть непроходящее прошлое, т. е. прошлое, которое передается от поколения к поколению, как неотъемлемое достояние. Она есть «традиция» или, пользуясь прекрасным русским словом, предание. Такое предание невозможно там, где нет задания, т. е. тех неисчерпаемых целей, которые в своей совокупности составляют культуру. Прошлое не исчезает бесследно, но сохраняется, передается именно потому, что оно служит этапом на пути к вечной и неисчерпаемой цели. Не будь этого единства и вечности цели, не было бы и вечности сохранения. Оградить прошлое от забвения, сохранить его на вечные времена может только то, что само по себе вне времени, что представляет собою, подобно культурным ценностям, вечную, никогда не данную, а только в виде задания предстоящую нам цель. Сохраняется именно то прошлое, которое имеет отношение к культурным ценностям, от которого мы отправляемся в нашей работе над ними, которое мы продолжаем и которое поэтому само продолжает жить в наших трудах. Так, работая над задачей науки, мы продолжаем работу предыдущих поколений. Их научные теории, даже ниспровергнутые

нами, продолжают жить в наших теориях, ибо мы продолжаем нашей работой труд, начатый ими и определяемый в своем направлении все той же единой и неисчерпаемой целью — заданием науки. В этом смысле можно сказать, что предание возможно через задание. А это значит, что история есть только там, где есть культура. Ее тем больше, чем больше поработал данный народ над культурными ценностями. История немыслима без этих ценностей науки, искусства, государства, права, хозяйства, лежащих в ее основании и делающих ее впервые возможной. Всякая история есть поэтому история культуры: политическая история не менее, чем история хозяйства или история науки. То, что обыкновенно понимают под «историей культуры», противопоставляя ее просто «истории», есть или история цивилизации (хозяйства и техники) или история образованности (науки, искусства, религии), а просто «история» — преимущественно история гражданственности, но все это, как показано выше, в широком смысле слова — культура. Поэтому также и расчленение истории соответствует расчленению культуры: сколько слоев культуры, столько отделов истории. Есть история государства и права, история хозяйства, науки, искусства, религии, но других видов истории, которым не соответствовало бы никакой ценности в системе культуры, не было и не будет.

Теперь мы можем еще дальше вернуться назад и дать, наконец, более точное, хотя все еще предварительное определение культуры. Культура, имеем мы основание сказать, есть деятельность, направленная на осуществление безусловных целей — заданий. Это не значит, что всякий человек, живущий в культуре, сознательно к ним стремится. Ученый может думать только о славе и о своей научной карьере. Рабочий, подавленный властью капитала, может думать только о завтрашнем дне. Оба они могут понятия не иметь о культурных ценностях, могут даже, исходя из какой-нибудь лож- ной философии, отрицать реальность таковых. Но все они часто помимо своей воли, подвигают своим трудом человечество на пути к ценностям культуры: один — накапливая знание, другой — накапливая капитал. Неведомо для самих себя они творят историю, накапливая предание человечества. Первобытный человек не знает этих

целей. Подобно волнам вечно бушующего моря, все его усилия разбиваются о высокий брег железной необходимости самосохранения. Там, где человеку удалось пробить брешь в этой сковывавшей его стихии, поставив себе цели, превышающие простое самосохранение, — только там волны его труда смогли не отпрянуть назад, но потечь вперед широким и плавным в бесконечности теряющимся потоком истории.

3

Поставив выше вопрос о целях образования, мы определили эти цели как цели жизни соответствующего общества. Цели жизни современного культурного общества нам теперь известны. Эти цели, как следует из предыдущего рассуждения, и суть цели образования. Между образованием и культурой имеется, таким образом, точное соответствие. Образование есть не что иное, как культура индивида¹⁰. И если по отношению к народу культура есть совокупность неисчерпаемых целей-заданий, то и по отношению к индивиду образование есть неисчерпаемое задание. Образование по существу своему не может быть никогда завершено. Мы образовываемся всю жизнь, и нет такого определенного момента в нашей жизни, когда мы могли бы сказать, что нами разрешена проблема нашего личного образования. Только необразованный человек может утверждать, что он сполна разрешил для себя проблему образования.

Итак, об образовании в подлинном смысле слова можно говорить только там, где есть культура. У первобытного человека нет образования. По правильной формулировке Монро так называемое первобытное воспитание есть не что иное, как «непрогрессирующее приспособление к среде». «Дитя научается владеть луком и стрелой, выделять шкуру убитого животного, готовить пищу, ткать, делать глиняную посуду только путем наблюдения над действием

взрослых... Все искусства, приобретаемые ребенком, даются ему благодаря повторному подражанию со все уменьшающимся числом неудач и ошибок». Воспитание его неотделимо от самой жизни. Подобно последней оно всецело определяется целью самосохранения.

Если цели образования совпадают с целями культуры, то очевидно видов образования должно быть столько же, сколько имеется отдельных ценностей культуры. И действительно, мы находим здесь такое же взаимоотношение, которое мы выше установили между культурой и историей. Сколько культурных ценностей, столько и видов образования. Мы говорим об образовании нравственном, научном (или теоретическом), художественном, правовом, религиозном. Если сравнить видовые определения, прилагаемые в педагогической литературе к слову образование, с приведенным выше каталогом культуры, то на первый взгляд может показаться, что между культурой и образованием нет точного соответствия. Так, например, мало кто говорит о хозяйственном образовании, и уж, во всяком случае, редко можно встретить в курсах педагогики самостоятельный отдел хозяйственного образования. Это несомненный пробел в педагогической литературе. В дальнейшем мы покажем, что теория хозяйственного образования вполне возможна. С другой стороны, мы привыкли говорить об образовании физическом и национальном, которым не соответствует в нашем каталоге культуры никаких культурных ценностей. Поэтому в дальнейшем мы должны будем также показать, что физического и национального образования, как особых видов образования наряду с образованием нравственным, научным и художественным, нет и не может быть.

Задача всякого образования — приобщение человека к культурным ценностям науки, искусства, нравственности, права, хозяйства, превращение природного человека в культурного. Деление культуры определяет и деление образования на его виды. Соответственно этому и педагогика как общая теория образования распадается на соответственное число отделов: теорию нравственного, научного, художественного, религиозного, хозяйственного

образования. В основе нашего деления понятия образования лежит, таким образом, признак целей, преследуемых образованием.

Эти цели нам теперь известны, и мы можем вернуться назад к вопросу о теоретических предпосылках педагогики. Установление всякой нормы, сказали мы выше, предполагает двоякое теоретическое знание: знание материала, который данная деятельность преобразует, и знание тех целей, которые она преследует при этом своем преобразовании материала. Материал воспитания — живой человек, и знание его мы почерпаем преимущественно из психологии и физиологии. Цели образования — культурные ценности, к которым в процессе образования должен быть приобщен человек. Какие науки исследуют культурные ценности, устанавливают законы этих ценностей, классифицируют их, определяют взаимные их отношения между собою? После всего сказанного нами выше о культурных ценностях нетрудно видеть, что науками этими являются различные отделы философии. Так наука как особая культурная ценность исследуется логикой, устанавливающей законы научного знания, выясняющей различия между отдельными науками и определяющей состав системы науки. Эстетика исследует законы искусства и устанавливает классификацию искусств. Смысл и состав нравственности исследуется этикой. Философия религии и философия права соответственно изучают остальные культурные ценности. Таким образом каждой культурной ценности соответствует особый отдел философии и обратно: сколько отделов философии, столько ценностей культуры. Если мы сравним приведенный нами выше каталог культуры с традиционными делениями системы философии, то увидим, что всем культурным ценностям, кроме, пожалуй, государства и хозяйства, действительно соответствуют свои отделы философии. Но государство исследуется в тесной связи с правом в философии права. Хозяйству же в современной философии все более и более отводится место, и мы присутствуем при зарождении новой и самостоятельной философской дисциплины — философии хозяйства. Мы видели выше, что хозяйство не есть простое

самосохранение, оно включает в себя бесконечную и неисчерпаемую цель — победу человека над природой. Осуществление этой цели действительно означало бы «прыжок из царства необходимости в царство свободы»¹⁴. Но подобно всем другим культурным ценностям цель эта есть задание, не допускающее своего окончательного и полного разрешения. Между понятиями культуры, истории, философии, образования и педагогики устанавливается, таким образом, тесное взаимоотношение. История есть повествование о прошлом человечества, накопленном им в его работе над культурными ценностями. Философия есть наука о самих этих ценностях, их смысле, составе и законах. Но эти ценности и суть цели образования. Следовательно, каждой философской дисциплине соответствует особый отдел педагогики в виде как бы прикладной ее части: логике — теория научного образования, то, что многими не особенно удачно называется дидактикой; этике — теория нравственного образования; эстетике — теория художественного образования и т. д. Нормы, устанавливаемые педагогикой, конечно не могут основываться на одних этих философских дисциплинах, но предполагают также привлечение психологического и физиологического материала.

В дальнейшем мы попытаемся подробно развить и обосновать мысли, в этом введении только намеченные. Пока же приведем еще несколько соображений, подтверждающих наш взгляд о тесной связи, существующей между философией и педагогикой, проблемой культуры и проблемой образования. Если педагогика так тесно связана с философией и в известном смысле может быть названа даже прикладной философией, то следовало бы ожидать, что история педагогики есть часть или, если угодно, отражение истории философии. Так оно и есть на самом деле. Платон, Локк, Руссо, Спенсер — все это имена не только реформаторов в педагогике, но и представителей философской мысли. Песталоцци был только самобытным отражением в педагогике того переворота, который в современной ему философии был произведен критицизмом Канта. Фребель, как это признается всеми, был отражением в педагогике принципов Шеллинговой философии¹⁵. Конечно, и развитие психологии и физиологии не проходит бесследно для

педагогической теории. Но почерпая свои руководящие принципы и самое свое расчленение из философии, педагогика в большой мере отражает на себе развитие философской мысли.

То же самое можно сказать и про историю образования, только отображающую в себе развитие культуры в целом. Те задания-ценности, совокупность которых составляет культуру, далеко не всегда образуют дружное и гармоническое общежитие. Часто между отдельными культурными ценностями разгорается борьба, в результате которой какая-нибудь одна из них приобретает господство и налагает на всю культуру соответствующей эпохи свой отпечаток. Можно по-разному объяснять причины этой борьбы, но самый факт междоусобной борьбы в среде культурных ценностей несомненен. Так мы по праву говорим о теократическом идеале Средневековья, провозгласившем верховенство религии, об этатизме античного Рима, превыше всего ставившего ценность государства и права, об эстетизме Возрождения, об интеллектуализме Просвещения с его утверждением всемогущества Разума. Если мы сравним господствующие системы образования и педагогические учения соответствующих эпох, то увидим, что все они отражают на себе этот общий колорит времени, подчиняя отдельные цели образования какой-нибудь одной из них, той, которая добилась гегемонии в культурном сознании эпохи. Так теократии Средневековья соответствует религиозная система образования, этатизму Древности — государственно-правовая система воспитания, интеллектуализму Просвещения — интеллектуалистическое воспитание. История воспитания и история педагогики становятся понятными с этой точки зрения: задача историка — не только объяснить причины возникновения данной образовательной системы, но и понять все ее частности, исходя из единого пронизывающего ее принципа.

Если проблема образования есть проблема культуры, то, очевидно, отрицание культуры, связанное с отрицанием истории, ведет и к отрицанию образования. Таков естественный вывод из всего, что сказано нами выше. Как же согласовать с этим тот факт, что два величайших реформатора в педагогике, Руссо и Толстой, отрицали культуру?

Одно из двух: или вся постановка нами проблемы образования в корне неверна, или Руссо и Толстой в действительности не отрицали культуры. Во всяком случае, прежде чем двинуться дальше, нам необходимо разобрать их учения. Мы оправдаем нашу точку зрения, если нам удастся показать, что отрицание культуры двумя величайшими педагогами было только видимостью, лишь маской, позади которой скрывалось некоторое еще более глубокое ее утверждение. Анализ отрицания культуры и вытекающего из него идеала свободного воспитания введет нас тем самым в основные вопросы теории нравственного образования. В основе педагогики лежат, по его мнению, логика, эстетика и этика. В своем главном педагогическом труде «Социальная педагогика» (русский перевод А. Громбаха, СПб. 1911) Н. дает систему такой философской педагогики. К сожалению, при фактическом развитии системы логика и эстетика отступают на задний план, и вся педагогика основывается преимущественно на этике, в силу чего педагогика Наторпа сводится главным образом к теории нравственного образования. — В еще большей степени то же самое можно сказать о превосходной книге выдающегося философа и психолога — экспериментатора Г. Мюнстерберга «Психология и учитель» (русский перевод А. Громбаха,). С чрезвычайной наглядностью показывает М. в этой книге недостаточность психологии для обоснования педагогики, требуя для нее предварительной ориентировки на этике. Правда, в третьей части своего труда одностороннюю этическую ориентировку первой части М. восполняет целым рядом заимствованных из логики соображений. — В русской оригинальной литературе высказанная нами точка зрения защищается в общей форме М. М. Рубинштейном в его книге «Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогикой» (2-е изд. М. 1910 г.). Однако высказанный автором в первой части его труда взгляд о необходимости философского обоснования педагогики не получает своего развития в дальнейших частях книги, в которых автор ограничивается изложением обычного материала педагогической психологии, дополняемого в третьей части некоторыми отдельными проблемами общей педагогики.

Литература вопроса

Литературные указания этой и последующих глав отнюдь не притязают на полноту. Мы приводим в них лишь основные сочинения, развивающие и углубляющие высказанные в тексте взгляды. Защищаемая нами точка зрения ближе всего подходит к взглядам П. Н а т о р п а, развитым им в его книжке «Философия как основа педагогики» (М. 1910, пер. с предисл. Г. Шпета). Согласно Наторпу «педагогика вообще есть не что иное, как конкретная философия» (стр.48).

Глава II.

Дисциплина, свобода, личность.

Цель нравственного образования

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 наличности 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 свои 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 собственным 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 имеем тогда, когда власть, являющаяся первоначально только условием дисциплины, из средства становится самоцелью. Желая обеспечить себе безусловное повиновение, власть полагает, что препятствия к нему являются собственные воля и разум подчиненных, всегда могущие восстать против ее приказаний. Отсюда великий соблазн всякой власти —

игнорировать личность дисциплинируемых, обращаться с ними так, как будто бы они были простыми орудиями, не имеющими своей воли и разума. 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 бессилен 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 общество 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 узами сохраняемая механическая рядоположность разрозненных поступков. Так лишенная свободы дисциплина разрушает себя самое. 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. Первоначальным своим успехом в скачке Вронский был обязан тому, что предоставлял своей лошади свободу действия, самостоятельный выбор средств в достижении цели. Он со своей лошадейю составлял одно целое: Фру-Фру понимала малейшее приказание, даже намеки 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 сотрудничества.

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 просвечивающее 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 иному, 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 *ipso facto* 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 незнания, не существующая для всемогущего рассудка. Так неизбежно индетерминистическое, чисто отрицательное понимание свободы, как случая или произвола, приводит к отрицанию свободы, или к детерминизму.

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 дотоле 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 данными в готовом виде, хотя и возможными только путями, но создание 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 последующей⁵. 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, вздымающееся 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 созидает нашу личность. Как не предвидимы в своей ослепительной и образцовой новизне 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 которому позволяет человеку «не быть в противоречии с самим собой». 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 по-своему 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 задворках.

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 и, значит, жили бы во много раз медленнее, чем мы живем сейчас. Вполне законно, 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 законно 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 долженствование: 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 своему 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. Невинный 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 образуя 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 сменяющих 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 нагромождение 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 вообще, 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, сплошь 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 Три-страма 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 исчерпания.<...>

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 человеком 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, оригинальничающий 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 лее 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 Ибсен в своих драмах «Пер Гюнт» и «Борьба за престол». Пер Гюнт еще юношей 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». Подавшись чарам роллов, он затем окончательно подменивает 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 пуговичника, 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 и герцогу Скуле, своему сопернику, — хочу при-нести ей это освящение. Норвегия была Королевством, она должна стать народом. 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 Скуле (пораженный). Собрать?.. Объединить трондеров и викверингов — всю Норвегию? (Недоверчиво). Это

несбыточное дело! Ни о чем таком не вещает 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. Скуле (взволнованно): Объединить... Создать единый народ, пробудить в нем сознание, что он одно целое! Откуда у вас такая диковинная мысль?.. Г окон: 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».

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 продолжается в самом направлении современного творчества английского народа, так далеко отошедшего сейчас от своего прошлого. Эти именно усилия сделали английский народ незаменимым членом общечеловеческой культурной семьи, на фоне целокушного творчества которой только и могла оттениться 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 естественный 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 Гюнтовскому «будь доволен самим собою»), в корне разрушает основу самого национального бытия, приводит нацию к саморазрушению и распаду. Художник, который поставит своей задачей не воплощение узренной 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 национальном 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 нарочитостью национального идеала, создали образцы подлинно национального искусства и науки, к которым всегда будут обращаться чувство и мысль русского человека. 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 «живи для самого 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. Длиной 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 надвигающимся 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 нравов. 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 превосмогают 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 критик.

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 свободной. 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 содержаний. 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, односторонне развившие некоторые намеки его учения в этом направлении, дали нам классические образцы теории опрощения; сюда прежде всего относится яркая проповедь основателя кинической школы Антисфена, 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 киников, образовавших нечто вроде настоящей религиозно-социальной секты, она превратилась в последовательную практику опрощения и аскризма. 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 киников, 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, выступает под маской природы, т. е. не связанного внешними законами существования. 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 борения, напоминающего подъем и падение волн 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 упомянутых 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 долженствования, точно так же пошедшая 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 долженствования, 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 долженствования: 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 аскетизма¹ 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 киников 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 формированием 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 среды. Б 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 подражанию. 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 выко- * вываться человеческая индивидуальность, на вершинах своих именуемая гением человека.

Как этого достигнуть? Это должна показать теория нравственного 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.

Литература вопроса

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: Руссо («Общественный договор», «Эмилль»), Кант («Основоположение к метафизике нравов», «Критика практического разума»), Фихте («Назначение человека», «Назначение ученого», «Основные черты современной эпохи»), Шеллинг («О существе человеческой свободы»), отчасти Ницше («Так говорил Заратустра»); из современных философов — Бергсон («Время и свобода воли»), отчасти

Вл. Соловьев («Оправдание Добра»). Срв. также Виндельбанд («Прелюдия» и «О свободе воли»), Зиммель («Понятие и трагедия культуры», «Индивидуальный закон».); из поэтов — Ибсен (особенно «Пер Гюнт», «Бранд», «Борьба за престол»); из педагогов — Наторп («Социальная педагогика», «Культура народа и культура личности»), Кершенштейнер («О развитии характера») и Ферстер («Школа и характер»).