

средним путем, который предполагает отсечение крайностей. Любая крайность – страсть, добродетель между крайностями (но не слияние их, не золотая середина). Страсть не уничтожает страсть, зло не истребляет зла, необходимо отвергать обе крайности.

Поскольку природа человека двойственна, духовная практика предполагает не только заботу о душе, но и о теле. Существует ряд «телесных подвигов», цель которых – восстановление иерархии человеческих сил, восстановление целостности человека. Телесные подвиги (пост, бдение, поклоны, труды и т.д.) лишь средства преобразования всего человека. Они рассматриваются как самые первые (низшие), но необходимые ступени на пути человека к совершенству.

Все эти особенности православной практики духовного делания (трезвение и бодренность, смирение и рассудительность, духовное руководство и преемственность опыта, покаяние и телесные подвиги) сохраняют свою актуальность на всем пути индивида к совершенству. На первых порах они могут восприниматься как суровые ограничения, сковывающие человеческую свободу и светлые порывы его души. Через некоторое время, человек на собственном опыте убеждается в том, что именно эти средства позволяют ему обрести подлинную свободу, гармонизировать свой внутренний мир, отношения с другими людьми. То, что сначала совершается с усилием, в результате самопринуждения, впоследствии приобретает характер внутренней потребности, доставляет радость и утешение, становится ценным. Такое изменение происходит в силу того, что индивид постигает действительность этих средств в достижении желанной цели. Именно в отказе от *своего* человек обретает *себя*, в обуздании естества получает сверхестественное.

Это делание (кажущееся мрачным и скучным незнающим его), показывает красоту и тайны Божественного творения, открывает неизреченную радость богообщения и общения с людьми в Боге, освобождает для познания и творчества, готовит к теозису (преображению) всех тех, кто искренни решили принять дар Божественной любви.

А. Г. КИСЛОВ

Екатеринбург

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОГО ВОСПИТАНИЯ

Россия как культурно-историческое образование восходит к событиям крещения племен, населявших тысячу лет назад Восточно-Европейскую равнину. Эти события, имея значительное своеобразие, тем не менее, являются составной частью процессов христианизации европейских народов, а значит, преодоления ими архаических, родо-племенных, языческих устоев мировоззрения и жизнеустройства. Огромную роль в них играет христианское, отличное от языческого, воспитание (1).

Воспитание в традициях христианской культуры не всегда явно опирается на соответствующую онтологию, эксплицируемую теологией из христианского богооткровения. Таким образом, основательное понимание

основоположений христианского воспитания предполагает обращение к результату названной экспликации. Проследим некоторые, как представляется, существенные ее моменты, раскрывающие особенности христианского толкования детства, родительства и других понятий, непосредственно связанных с темой воспитания.

Основы толкования этих, равно как и всех других важнейших экзистенциальных понятий, пребывают в онтологии. Онтология всякой религии исходит из божественного начала. Но христианский Бог, в отличие от языческих богов, трансцендентен миру («Царство Мое не от мира сего!») (Ин. 18: 36; 8: 23; 17: 14), поэтому логическая реконструкция Творца, Его замысла, процесса творения и устройства твари по большому счету невозможна, а фундаментом и сердцевиной христианского мировоззрения оказывается апофатическое (негативное, отрицательное) богословие.

Настоящим отцом отрицательного богословия в христианской философии и мистике является неизвестный автор, живший в начале V в., творения которого предание приписывает Дионисию Ареопагиту. Особенное значение имеет его сочинение «О божественных именах», основная мысль которого состоит в абсолютной трансцендентности и непознаваемости для нас Божества. Божество по благодати открывается человеку, но сама Его «пресущественная беспредельность» лежит выше. Для выражения своих мыслей о божественном человек пользуется символами и аналогиями, но «единое, непознаваемое, вообразенное, представленное, именуемое тройственным единством, единобожественное и единоблагое невозможно ни высказать словом, ни понять умом» (2, с. 106).

Приближение к познанию должно совершаться путем абстрагирования от всего сущего. Идя этим путем, человек неизбежно приходит к апофатическому определению, что на языке сущего Божество есть «подлинное ничто»... как изъятое из всего сущего... ибо оно выше всякого качества, движения, жизни, воображения, представления, имени, слов, разума, размышления, сущности, состояния, положения, единения, границы, безграничности и всего существующего» (2, с. 107).

Божественное Ничто христианства есть выражение несовместимости Бога ни человеческим разумением, ни тварью вообще. «Нужна величайшая сосредоточенность внимания именно при анализе учения о божественном Ничто, ибо в этой изначальной интуиции предопределяется уже основной строй религиозного мировоззрения. Можно сказать, что религиозная философия не знает более центральной проблемы, нежели о смысле божественного Ничто» (2, с. 130). Есть «две возможности, два пути религиозной философии: антиномический и эволюционно-диалектический. Безусловное «НЕ» отрицательного богословия не дает никакого логического перехода к какому бы то ни было «ДА» положительного учения о Боге и мире... Противоположность между НЕ и ДА есть не диалектическая, но антиномическая: над бездной нет здесь никакого моста... Из Абсолютного нет пути в относительное, между Абсолютным и относительным зияет бездна тайны и «священного неведения»... Это совершенно своеобразное отношение между Абсолютным и

относительным может быть определено как самосознание *тварности*, выражающее собой онтологическое отношение твари к Творцу. Интуиция тварности, имеющая столь первостепенное значение в религии, вообще с трудом переводится на язык религиозной философии, ибо последней здесь приходится не “дедущивать” понятия, но давать лишь философский пересказ религиозного переживания» (2, с. 131).

В «Мистическом богословии» Псевдо-Дионисия Ареопагита об Абсолюте между прочим сказано: Он «не есть... не отцовство, не сыновство» (2, с.108), т.е. все то, о чем мы будем говорить ниже, опираясь уже на положительное богословие, не будет точным и не может быть точным. Дитя, сыновство, родительство – эти понятия не вмещают тайны Божества. И все же согласно христианскому мировоззрению и мироощущению Божество по благодати открывается человеку. Как у того же Псевдо-Дионисия, «познание Божества для человека, так же как и для чинов ангельских и для всякой твари, возможно лишь путем снисхождения Божества и ответного восхождения твари» (2, с. 107). Что и делает возможным положительное (катафатическое, позитивное) богословие, в котором метод отрицания уступает место трансцендированию и гиперболированию.

Приступая к разговору о смысле детства в христианстве, невозможно не обратиться к фундаментальному катафатическому догмату о Троице. Точнее, он почти весь в апофатике. Но «сердцу человека, особенно европейца, гораздо ближе неясные намеки и символы Троицы, образ совета, где равны милость и правосудие, вера в то, что свобода и разнообразие живут и в сокровеннейшем средоточии мира. Европейцы всегда остро чувствовали, что “нехорошо человеку быть одному”... для нас сам Бог – не одиночка, а общество» (3, с.437). И не просто общество, оно вмещает в себя куда более интимное отцовство-сыновство. «Либералы всегда приводят как пример чистого, простого христианства, не испорченного догматическими спорами, слова: “Бог есть любовь”... Если безначальный Бог существует прежде всех, кого же любил Он, когда некого было любить? Если в немыслимой вечности Он был один, что значат слова о том, что Он – Любовь? Эту тайну можно объяснить только мистически: по-видимому, в Его природе есть что-то, подобное самовыражению; Он что-то порождал и созерцал порожденное Им» (3, с.236)

Положительное христианское богословие эксплицирует тему сыновства из сокровеннейшей сердцевины своей веры. Именно эта тема стала главной причиной колоссального по важности для всей христианской истории события – 1-го Вселенского собора в Никее в 325 г. Александрийский пресвитер Арий дал имя чрезвычайно живучей ереси, превращающей христианство, по мнению видного богослова и историка Церкви А.В. Карташева, в «стерильный монотеизм» (4, с.12). Обратимся к названному автору, чтобы понять суть проблемы.

«Все решительно триадологические научно-философские попытки доникейского времени органически страдали коренной дефективностью: “субординатизмом”, т.е. мыслью о “подчиненности” и, следовательно, в какой-то мере второстепенности Второго и Третьего Лица Св. Троицы пред Лицом

Первым. Для самой эллинской философии идея абсолютной единственности и несравнимости ни с чем другим Божественного начала была высочайшим и достославным достижением, убившим в корне политеизм. Но тут же, в этом пункте заключался и эллинистический яд для построения иррациональной догмы церкви о Св. Троице» (4, с. 14). «Арий исходил из трансцендентного аристотелевского понятия о Боге как Едином Нерожденном Самозамкнутом Абсолютном... по этой своей абсолютной сущности несообщаемом ничему иному неабсолютному. Все, что вне Бога, ипородно Ему, чуждо, ибо произошло. Все происшедшее (и в смысле материи, и пространства, и времени), следовательно, не из Бога, а из ничего, из полного небытия, одарено бытием извне лишь по творческой воле Божией. Этот таинственный и загадочный для разума акт приведения всех тварных вещей и существ из небытия в бытие... неволью породил и простую мысль (гипотезу)... о посредниках между Творцом и тварями. Минимально в этой роли посредника на первом и исключительно высоком месте разумеется Логос как орудие творения. “Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их” (Пс. 32: 6).

Кто же, по существу, Сам Этот Логос, через Которого создан весь высший небесный мир и все небожители, не говоря уже о космосе? Раз Он – орудие творения, то, самоочевидно, Он раньше самого космического времени, раньше всех веков, но Он не вечен. “Было некогда, когда Он не был”. “И Он не существовал, прежде чем произошел”. “...И Он имел начало Своего сотворения”.

Итак – откровенно!! – “Он произошел из несущего”. Хотя Он и “рожденный”, но, значит, в смысле “происшедшего” вообще. “Сын – по благодати”, а не по сущности. В сравнении с Отцом как Абсолютным, “с сущностью и свойствами Отца”, Сын, конечно, “чужд и неподобен им решительно по всем пунктам”. Сын хотя и совершеннейшее, но все же творение Божие.

Триадологические и христологические споры велись Церковью против принижения Иисуса Христа не только до человеческого, но и до тварного уровня вообще. Он – Бог, и по поводу божественности надежнее выразиться: не одна и та же сущность, а такая же у всех Трех» (4, с. 82), чтобы Лица не слились, но и не разделились. Каноническую форму нашли Великие Каппадокийцы, особенно Василий Великий, который рассуждал: «Отец есть имя Божие не по сущности и не по действию, но по отношению, какое имеет Отец к Сыну или Сын к Отцу. Отец “больше” Сына по причинности, равен по природе». Это тоже своего рода субординатизм, но не по божеству и не по сущности (как у Оригена и даже у Афанасия), а по ипостасным отношениям (4, с. 113) Иногда, поэтому Отец именуется самобогом, первобогом: «... в Боге есть только одно начало Божества, Отец» (*Макарий*. Догм. бог.), «Отец единовиновен есть» (Минея, месяц июль) (5, с. 428).

Интуиция нераздельности и неслиянности, оформленная в триадологическом догмате, – одна из самых ключевых во всей христианской культуре. Такова она и в отношении человеческого сыновства, детства. «Мы, земные отцы и дети, имеем лишь отраженный свет истинного и первообразного

отцовства и сыновства. Нам недоступно духовное рождение, хотя все же в своем земном, человеческом отцовстве мы и приближаемся к нему. Однако если мы соберем все свои духовные силы в апофеозе отцовства и сыновства, нам становится доступна вся единственность и специфичность этого отношения, которое отличается и от творчества, и от своеличного вещедания. В рождении есть радость обретения другого и вместе родного я – отца в сыне и сына в отце, выход за свое я не вне-я, но в я же, акт субстанциальной любви. В этом смысле в отцовстве и сыновстве начертаны в человеке черты образа Божия, хотя оно затемнено двуполым рождением» (5, с.430).

Рождение «Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного» не позволяет смешать его по значению ни с «пойэсисом»– производством, ни с эволюцией. «Пойэсис» раскрывает предпосланное, потенциальное. Бог Сын не предпослан и не потенциален, поскольку совечен Отцу, и Бог Сын есть то же самое, что и Отец, Он – Тот же Бог, но другая Его ипостась, другое Лицо. Бог рождает Бога, и при этом Оба Они – один и Тот же Бог.

Одна сущность у родившего и рожденного, которой уникально каждое из Лиц, полнотой ее присутствия в нем. В любой из ипостасей Троицы присутствует Бог как Таковой. Уникальность есть неразложимость. Каждый из сынов данного отца есть его дитя в целом, а не в какой-либо его части. Один сын не может быть сыном в большей или меньшей степени, чем другой. Произведение же может стать результатом как одного, так и сколько угодно большого коллектива производителей. Произведение может быть моим в большей или меньшей степени. Сын же всегда весь мой, даже при том, что не только мой. В эманации полнота бесконечно дробится, в «пойэсисе» полнота разбегается в бесконечность воспроизводимости, в рождении полнота дана им самим: отец, мать, дитя таковые в единственной, полной, невоспроизводимой мере. Порождая другое дитя, они приводят в мир еще одну полноту, не ущемляющую первую и не повторяющую ее. Конечно, при всем этом можно «производить роды», значит, не входить в ту полноту, которая, таким образом, ничем, даже биологией, не предзадана. Она либо случается, либо не случается, как и полагается чуду, к счастью, довольно привычному.

Сыновство тем значимее для человека, что Вторая ипостась, Сын Божий, «плоть бысть». «Ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царствии Небесном? Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них и сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царствии Небесном; и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Мф. 18: 1–5). В этой евангельской цитате заключается едва не вся христианская педагогика. Начнем с конца цитаты.

Иисус Христос уравнивает Себя с ребенком. Он равняет Себя всех «малых сих»: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25: 40). Здесь антиномически сохраняется субординация: братья – меньшие, но подчеркнуто и онтологическое возвеличение: они –

брatья Сына Божия, обоженная тварь, они – тоже Сыны, Сыны Отца Небесного.

Не всякое принятое взрослым дитя есть и принятый взрослым Христос, но только дитя, принятое во имя Христа. Принять дитя только из жалости к этому ребенку уже означает ступить на путь превращения его в кумира: принять ради него самого. Согласно библийской антропологии, в человеке не все – добро, не все от Бога, не все – в стремлении к Богу. Принять дитя ради него самого – значит принять и всю эту мешанину доброго и злого, т.е. заслонить дитем Бога. Тут и до греха совсем не далеко. Соблазненный ребенком (жалостью к нему) близок и к тому, «кто соблазнит одного из малых сих» (Мф. 18: 6; Мк. 9: 42). Заслонившийся ребенком от Бога поворачивает спиной к Богу и ребенка, вопреки тому, что сказано: «...пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф. 19: 14; Мк. 10: 14; Лк. 18: 16). Итак, «да не будет у тебя других богов пред лицом Моим. Не делай себе кумира» (Исх. 20: 3–4). Это означает следующее: не обожествляй ни ребенка, ни свои чувства к нему. Очарованного ждет разочарование. Чары – соблазн, кажимость. Ни они должны быть фундаментом усыновления ребенка или учительствования над ним.

Не равен Христу и ребенок, принятый по обязательству родовому или дружескому обязательству. Ибо тогда родственник или друг, например умерший, заслоняет Бога. Кумир – плохой водитель и вдохновитель, потому что нет в нем всей той истины и силы, что есть в Боге, да и та, что есть, – от Бога. Любовь к так принятому чаду покинется не на камне, а на песке. Песок же может посыпаться, и горе тогда и чаду, и взрослому, его принявшему. Нет в таком принятии последней онтологической глубины и крепости. Колеблема та любовь, что не во имя Христа. Что уж говорить о тех, кто берет дитя из выгоды?

Итак, бери дитя, если это выгодно имуществу твоему, бери, если того хочет чувство долга твое, бери, если хочет того сердце твое, но только тогда, когда берешь его во имя Христа, когда разумеешь и страх перед Ним, и блаженство в Нем, и упование на Него, и смирение пред Ним. Если же есть и выгода, и долг, и сердечный порыв, а «во имя Его» нет, то уж лучше и не брать вовсе. Все это относится и к обзаведению своим кровным ребеночком, и к учительствованию – при всем его отличии от родительства. Иоанн Златоуст учит: «Все родители должны воспитывать детей своих для Бога... с раннего возраста будем вводить их в жизнь небесную» (6, с. 199). Принявший же дитя во имя Божие, принимает тем и Бога. А Бог больше, чем ты сам и любой ближний твой, которого следует любить как себя. Бога же надо любить всем сердцем и всем существом своим, больше, чем самого себя. Потому и принятого во имя Его ребенка следует любить больше, чем самого себя, до самоотречения, до самоуничужения.

Христианская любовь к принятому во имя Христа ребенку есть «агапе», т.е. жертвенная любовь: жертва собой ради Него, ради Того, во имя Кого принят он. Принятый *так* (во имя Христа) ребенок – это Сам Иисус Христос. И подобно Ему ребенок приходит в этот мир, чтобы «свидетельствовать о

истине» (Ин. 18: 37), «призвать грешников к покаянию» (Мф. 9: 13; Мк. 2: 17; Лк. 5: 32), «взыскать и спасти погибшее» (Мф. 18: 11; Лк. 19: 10), «не губить души человеческие, а спасать» (Лк. 9: 56), «дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3: 15), «не судить мир, но спасти мир» (Ин. 12: 47). В то же время ребенок приходит «на суд.... чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9: 39), не для того. «чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20: 28; Мк. 10: 45), чтобы «проповедовать» (Мк. 1: 38), «благовествовать... Царство Божие» (Лк. 4: 43) и пролить кровь «за многих... во оставление грехов» (Мф. 26: 28; Мк. 14: 24). У ребенка будут свое крещение, свой крест, своя Голгофа, будет и воскресение.

«...Кто примет одно из таких детей во имя Мое, тот принимает Меня; а кто Меня принимает, тот не Меня принимает, но Пославшего Меня» (Мк. 9: 37; Лк. 9: 48). Вновь вернемся к триадилогической проблематике, точнее, к той ее части, где рассматривается вопрос о соотношении Бога Отца и Бога Сына. Мы не нашли сведений о ересь по поводу вечности Отца, за исключением не совсем адекватной версии теологии умершего Бога. Ариане ставили под сомнение предвечность Сына. А их обличитель, союзник Св. Афанасия Великого Маркелл ставил под сомнение вечность Сына по воплощению: «Логос воплотился для мира. А потому царство Логоса должно кончиться и перейти в царство Божие. “Подобает Ему царствовать дондеже положить вся враги Своя в подножие ногу Его” (1 Кор. 15: 25). Это истолкование временности боговоплощения – очень характерный пункт доктрины Маркелла. Именно против него введено в символ веры после 2-го Вселенского собора (381 г.) утверждение, что “царствию Его не будет конца”» (4, с. 55).

Православие довольно быстро справилось с маркеллианством. Сущностное тождество Отца и Сына делает христианство отличным как от иерархического язычества, так и от логического монотеизма, тоже задающего иерархию. В христианстве все гораздо сложнее и антиномичнее, оно не покрывается патриархальным иерархизмом. «В этом смысле возникновение христианства шире сотворения мира – того мира, что был до Христа. Христианский мир включает и то, что уже было, и то, чего не было раньше. Хороший пример – китайское почитание старших. Никто не усомнится, что разумное почтение к родителям входит в Завет, по которому Сам Бог подчинялся в детстве родителям, “был в повиновении у них”. Но и они подчинялись Ему, этого не найдешь у китайцев. Младенец Христос не похож на младенца Конфуция – в нашем мистическом чувстве Он останется младенцем навсегда. И я не знаю, что бы делал Конфуций с деревянным младенцем, если бы он ожил в его руках, как ожил он в руках святого Франциска» (3, с. 203). Сыновство не покрывается волей Отца как Отца. Их отношения построены на любви, голос Того и Другого значим сам по себе. И творение мира – плод не одинокой любви одинокого, истосковавшегося Бога. Творение человека происходит не по версии Н.А. Бердяева, согласно которой Бог нуждается в человеке, в его ответной любви, разворачивающейся в творчество. Предвечная любовь Божия к твари есть не зависимость, а милость: «Для Божественной

Троицы, в Себе имеющей законченную полноту ипостасности, *Я* и *Мы*, создание новых *я*, человеческих ипостасей, в которых Бог хочет иметь Себе *друга, других* Себе подобных, есть всецело акт щедроты и человеколюбия, дающей – и только дающей – Божественной любви, но отнюдь не есть акт метафизической необходимости, или некоторого божественного фатума... Всякая новая ипостась, выходящая за пределы Божественной Полноты, в известном смысле могла бы не быть, в ней как таковой нет никакой онтологической необходимости своего бытия. Она создана Божественной любовью-всемогуществом (которая вообще находится по *ту* сторону антитезы свободы-необходимости) (5, с. 443).

Многое в отношениях Бога и человека задает сам принцип монотеизма, по которому Бог есть трансцендентный твари Творец. Но богосыновство из него логически не следует. В богосыновстве нет логической, рассудочной правильности. Так, рационализированный ислам настойчив в том, «чтобы утратить тех, которые сказали: “Взял Аллах для Себя ребенка”» (Коран. Сура 18. Пещера. 3 – здесь и далее Коран в переводе И. Ю. Крачковского), о Майрам: «Мы вдунули в нее от Нашего духа и сделали ее и ее сына знамением для миров» (Сура 21. Пророки. 91), но при этом «Аллах не брал Себе никакого сына» (Сура 23. Верующие. 93).

Мусульманину тоже надлежит наполнять землю, правда, не во имя богоуподобления. В священной книге ислама «создан человек слабым» (Сура 4. Женщины. 32), а Аллах несоизмерим никакой твари, даже самой праведной. В христианстве эта несоизмеримость Бога и твари дополняется Боговоплощением, заполняющим пропасть между Богом и человеком, Богом и тварью. «Для любого... знавшего в детстве Рождество, хочет он того или нет, связаны на всю жизнь два понятия, которые для большей части человечества весьма далеки друг от друга: ребенок и неведомая сила, которая поддерживает звезды. Инстинктом и воображением он соединит их даже тогда, когда разум его не увидит в этом смысла. Для него всегда будет привкус веры в изображении матери с ребенком, привкус жалости и беззащитности в странном имени Божиим. Но эти понятия связаны не для всех. Они не связаны для китайцев или древних греков, даже таких великих, как Конфуций и Аристотель. Связывать Бога с младенцем ничуть не логичней, чем связывать тяготение с котенком. Для нас они связаны Рождеством, потому что мы – христиане по психологии, если не по убеждению» (3, с. 198). «Легенды и поэмы, которым нет и не будет конца, повторяют на все лады всегда будучи парадокс: руки, создавшие солнце и звезды, не могли дотянуться до тяжелых голов осла и вола. На этом парадоксе, я сказал бы, даже шутке зиждется вся поэзия нашей веры» (3, с.147).

Грехом парализовано изначальное богосыновство, но благодаря Искуплению оно возвращается человеку, благодаря Искуплению и крещению как второму рождению. «Как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться. Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царство Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа

есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше» (Ин. 3: 4–7). Подлинное рождение человека, рождение в подлинную жизнь, жизнь вечную есть рождение от Бога. Богосыновство есть подлинное в человеке. Особенно часто в этой связи обсуждается следующее место из Писания: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя» (Иер. 1: 5). Здесь камень преткновения для бл. Августина: «Что же касается происхождения остальных душ (помимо Христа. – А.К.), то пусть, кто может, оспаривает, от родителей ли они или свыше: я остаюсь пока в сомнении» (6, с.170).

С.Н. Булгаков говорит более определенно: «Неправильно говорить... о предсуществовании человека, ибо здесь мы имеем не последовательность времен, но некую надвременность, свободу от времени» (2, с.246). Поэтому «при рождении нового ребенка вдруг становится ясным и достоверным, что вновь родившийся на самом деле всегда существовал у своих родителей, извечно с ними, и даже не может быть представлен для них несуществующим. И радость этой встречи при рождении, когда мгновенно загорается чувство матери и отца, не имеет на человеческом языке достойных слов, но так говорится о ней в Вечной Книге, в прощальной беседе Спасителя: “Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир” (Ин. 16: 21). Поэтому и именование во чреве есть таинственное и священное состояние» (2, с.258). А аборт есть убийство (7).

Человек есть спасенное ли, неспасенное, но чадо Божие, а чадо есть рожденный, не рожденный ли, но человек. И дело тут, понятно, совсем не в возрасте. Потому при всех наблюдающихся здесь параллелях и ассоциациях с язычеством теряет свою ценность античное языческое акме как повод бытийного превосходства. Акме есть превосходство только и только для мира сего, падшего, извращенного. Акме даже теряет свое превосходство перед детством, потому что последнее и по бытийным меркам ближе миру иному и есть дар мира иного, т.е. ближе Богу, онтологически сопричастней Ему. Детство пронизано Божественным в большей степени, в нем больше подлинного бытия, а значит, детство даже ценнее, а *дети божественнее взрослых*.

«Духовное содержание детства не может быть охарактеризовано как низшая, предварительная фаза духовного развития. Дитя не только не стоит ниже нас, но, по словам Христа, мы не можем достигнуть идеала, если не станем *как дети*, и это значит, что детская духовная жизнь, духовная организация *как тип* ближе стоит к идеалу, чем наша» (8, с.158). «Господство эмоций создает действительно своеобразную и другим способом недостижимую внутреннюю свободу, – и от того психический тип ребенка, по евангельскому учению, остается типом высшей жизни: здесь евангельское учение отвечает глубочайшему нашему опыту» (8, с.124). Потому в христианстве дитя характеризуется ангелоподобностью и весьма устойчива идея о своеобразном «рекрутировании» детских душ в ангелы. Как сегодня можно услышать об умершем ребеночке: «Видать, Богу ангелочков не

хватало». Так можно прочесть аналогичное у папы Григория 1-го Великого (VI–VII вв.) (6, с.300). Винсент из Бове в трактате «О наставлении детей знатных граждан» (ок. 1246 г.) пишет: «Что касается пополнения рая. Ясно, что мальчики больше остальных пригодны для достижения Царства Божия главным образом из-за двух вещей, а именно из-за чистоты их и смиренности» (9, с.129). И вообще, «следует нам начинать наш путь в рай на заре детства» (9, с. 128), которое уже и на земле угоднее Богу, да имеет и иные предпочтения. Такова телеология детства, которая остается в силе и для взрослых.

«Относительно службы Богу очевидно, что обученный мальчик служит Ему охотнее, чем взрослый, поскольку он не связан долгами грехов... Не связан он и с другим господином: с миром или с дьяволом... Кроме того, служится ему с детства приятнее, поскольку практика и постоянство служения Богу делает все легким... Вместе с тем в этом возрасте он и сам приятен Богу, подобно тому как служба юных обычно больше нравится и плотским господам, поскольку юные красивее, сильнее, опрятнее и подвижнее...

Наконец, не только служба юных более приятна Богу, но и дар их или жертвоприношение. Ведь юные предлагают Богу чистейшую пшеничную муку вследствие красоты их невинности... старики же – шелуху... слабую и наполовину мертвую» (9, с.129). Относительно мальчиков и даже всех младенцев можно сказать: «Сила Божия в немощи совершается» (2 Кор.12: 7). Немощь ребенка в сем мире свидетельствует о мощи его в Царстве Небесном, мирская беспомощность – о помощи Божией, зависимость – о высшей свободе, неразумность – о высшей мудрости. Отсюда и природная невинность ребенка, обремененного порой единственно лишь всечеловеческим грехом.

Дитя настолько богоподобнее взрослого, что христианин может говорить о детоподобии Бога! Так, например, Г.К. Честертон пишет: «Весь материализм, который ныне владеет умами, основан на одном ложном предположении. Считают, что повторения свойственны мертвой материи, механизму. Люди полагают, что одушевленная Вселенная должна меняться, живое солнце – пуститься в пляс. Это не так даже на житейском уровне. В повседневность разнообразие вносит не жизнь, а смерть – скука, утрата сил, упадок воли... Солнце встает каждое утро, а я нет... Обычность, рутина восходов основана на избытке, а не на недостатке жизни. Так дети повторяют все снова и снова особо приятную им шутку или игру. Малыш ритмично лопочет от избытка, а не от недостатка сил. Дети полны сил, они свободны, они крепки духом, потому им и хочется, чтобы все повторялось. Они твердят: “Еще!”, и взрослые слушаются, пока не падают от усталости, – ведь взрослые недостаточно сильны для однообразия. А вот Бог, наверное, достаточно силен. Наверное, Он каждое утро говорит “Еще!” солнцу и каждый вечер – месяцу. Может, не сухая необходимость создала все маргаритки одинаковыми; быть может, Бог создал каждую отдельно и ни разу не устал. Бог ненасытен, как ребенок, ибо мы грешили и состарились, и Отец наш моложе нас. Повторение в природе – не рутина, – это вызов на “бис”» (3, с.399 – 400).

И именно тому, кому удастся сохранить в себе и детскую невинность, и детскую открытость Богу и миру, тому остается божественное свойство –

творить. В редких воспоминаниях о творческих людях забывают упомянуть, что было в них что-то от ребенка, детскость, ребячество, детская способность восхищаться, удивляться, увлекаться... В самом «Евангелии очень много событий, которые никто не стал бы выдумывать, потому что никто, в сущности, не знает, что с ними делать. Например, есть там огромный пробел – нам почти ничего неизвестно, как жил Христос до тридцати лет. Вряд ли кто-нибудь стал бы это выдумывать, чтобы что-то доказать, кажется, никто и не пытался сделать это. Умолчание потрясает нас – но как факт, не как притча. По правилам мифотворчества и героепоклонства, скорее нужно было бы сказать (если я не ошибаюсь, так и говорили некоторые авторы апокрифов), что Христос понял и начал Свою миссию в исключительно раннем возрасте. Однако, как ни странно, Тот, Кто меньше всех людей нуждался в приурочивании, готовился дольше всех. Что это, акт высшего смирения или некая истина, чей ответ мы видим в том, что у высших существ длиннее детство?» (3, с. 211).

Человек творчества, как и дитя, – совопросник Богу и соответчик Ему. Он не устал от вопросов и ответов, т.е. не утерял себя как Око Оттуда и как Голос Оттуда. Поэтому «устаи младенцев глаголет истина». Это та же истина, что содержится в полотнах подлинных художников, кинокартинах А. Тарковского или А. Сокурова, в музыке И.-С. Баха, в строках многих, о ком сказал Р.-М. Рильке: «Мы лишь уста» или Б. Пастернак: «Ты вечности заложник у времени в плену». Не случайно, что в секуляризованной культуре искусство берет на себя многие религиозные, церковные функции. В искусстве человек встречает ту же искренность, ту же близость Богу или дьяволу, которого он выбирает в отцы. Но этот выбор еще надо сделать. Тут больше возможностей у взрослого. Хотя «никто ведь не чист от греха перед Тобой, даже младенец, жизни которого на земле один день... Младенцы невинны по своей телесной слабости, а не по душе своей... и если “я зачат в беззаконии, и во грехах питала меня мать во чреве” (Пс.50: 70), то где, Боже мой, где, Господи, я, раб Твой, где и когда был невинным? Нет, я пропускаю это время; и что мне до него, когда я не могу отыскать никаких следов его?» (6, с.153 – 154).

Что ж удивляться, «что некоторые пятилетние и, что еще удивительнее, даже трехлетние по доброй воле обрекли себя на мученичество, мудрейшим и могущественным образом восстали против мирских сил, явили чудеса во имя Господа, стойко перенесли мучения, постоянно осмеивали мучителей и охотно приняли смерть за Господа, хотя и преждевременную, но драгоценную» (6, с. 355). В то же время немало «также несчастных того же возраста, которые, после того, как им был отпущен первоначальный грех, уже за собственные деяния попали в ад» (6, 356). Опять же, «хотя мальчики и неспособны различать добро и зло, зло обычно пристает к ним легче и укрепляется в них крепче, чем добро» (6, с.385). Потому и сказано: «Наказывай сына твоего» (Пс.19: 17). И все же «несовершеннолетние чужды пороков, свойственных взрослым, но зато они не могут достигнуть и их добродетелей» (2, с.299), а «грехи молодых... более прощательны.... чем людей среднего возраста» (9, с.144). Потому и не для всех христиан по сию пору ясен ответ на вопрос о времени крещения человека.

«Буря искушений нависает над человеком по выходе из детства, мать моя это знала и предпочитала, чтобы она разразилась лучше над прахом земным, который потом преобразится, чем над самим образом Божиим» (6, с. 144), окончательно проясненным крещением. Потому мать не крестила Августина в детстве. Но сам он пишет, что человек «должен креститься, будучи еще младенцем, чтобы душе было не вредно сообщество с греховной плотью» (6, с. 170).

При всей многозначности *дитя* с христианской точки зрения *неотмирнее взрослого*, потому ответ ребенку – это ответ перед Богом, т.е. это не только ответ кому-то, но это еще и ответ за кого-то, это постоянная готовность к ответственности за кого-то, агапе – христианская жертвенная любовь. Посвящение ребенка в свою жертвенную к нему любовь, *откровение ребенку этой любви* (и совсем не только словесами) и ожидание взаимности в ней – главная интонация христианского воспитания. И в таком воспитании отменяется языческая истина, что учитель умирает в ученике, что наступает момент, когда ученик взял то, что мог передать ему учитель, и пошел вперед вооруженным и больше не нуждающимся в этом учителе. Христианство осуществляет иную истину – *непреходящей ответственности друг за друга учителя и ученика как в равной мере детей одного Отца, как братьев*.

Следует иметь в виду, что историческое осуществление христианства имеет этапы: ожидание скорого Суда, когда детям и педагогике не уделяют какого-либо специального внимания, этап катехуменов, когда занимаются более взрослыми, чем детьми, этап «схолий» и т.д. И может быть, теме детства еще только предстоит зазвучать христианским смыслом в полной мере: «Мы высоко ценим детство, которое тогда, в то время не воспринимали так, как теперь. Если мы хотим показать, как своеобразно Евангелие, трудно найти лучший пример. Почти через две тысячи лет мы ощутили мистическое очарование ребенка. Мы воспеваем и оплакиваем первые годы жизни в “Питере Пэне” и в сотнях детских стихов. Но языческий мир не понял бы нас, если бы мы сказали, что ребенок лучше и священнее взрослого. С логической точки зрения это ничем не отличается от утверждения, что головастик лучше лягушки, бутон красивее цветка, зеленое яблоко вкуснее спелого... наше отношение к детям – чувство сложное и тонкое. Но тот, кто считает это открытием последних десятилетий, должен узнать, что Иисус Назаретянин открыл его на две тысячи лет раньше» (3, с. 217).

Образ детства в христианстве многозначнее, чем в язычестве. Там – дитя ничтожнее взрослого, а перед Ничто – и страх, и бытийное (чтойное) превосходство-снихождение. Христианство не отбрасывает этот смысл. В конце концов, вся тварь – из ничто, т.е. в физиологическом (фюсис) смысле дитя есть одно и то же и для язычества, и для христианства. В соответствии с чем Филипп Наваррский (XIII в.) делит жизненный путь в трактате «Четыре возраста человека» в духе античной традиции. Это тождество мы легко обнаружим и в социально-политическом (полис) смысле: дитя социально незрело, неполноправно и неполноценно. Попытку признать социальную полноценность детства мы обнаруживаем лишь в середине XX в. Христианство

же, следуя заповеди «Кесарю Кесарево», не оспаривает социально-политическую зависимость ребенка от взрослого. Даже раннее престолонаследование и вообще наследование есть акт вынужденный, более опирающийся на сакральное в родовых и государственно-политических связях. А при юном государе всегда наставник и священник, чаще в одном лице.

Но в язычестве и физиология, и политика встроены в онтологию мира сего. В христианстве же эта онтология производна, тварна, правила ее не абсолютны. Премирность Сущего делает парадоксальными все иерархии и логики мира сего, в том числе и смыслы детства. Так, например, писал Климент Александрийский о некоторых суждениях апостола Павла: «Двойкий смысл имеет слово “младенец” – “После того как мужем стал, оставил я младенческое” (1 Кор. 13: 11). Он понимает здесь не несовершеннолетний возраст и вообще не период времени определенный, а также и не высшее таинственное учение, назначенное для мужей, – потому что состояние детства он простирает далее границ оною; он, о себе утверждающий, что он возвещает о Божьем признании нас за чад, – но под младенцами понимает он бывших подчиненными закону, страшившихся как дети чучела страшатся; под мужами же он понимает повинующихся Логосу, имеющих право на самоопределение» (6, с. 34). Итак, для апостола Павла младенцы в данном случае – иудеи, мужи – христиане. Но в то же время сам Павел «возвещает о Божьем признании нас за чад». И тут нет соотносительности, такой, будто иудеи младенственней пред Богом, нежели христиане. Климент называет Христа Педагогом (так назван и его трактат), Учителем: «Называет нас Педагог и Учитель младенцами, потому что это расположеннее к спасению, чем мудрецы этого мира, которые “вообразив себя мудрецами, дошли до тупости” (Рим. 1: 22). И Он, радуясь и торжествуя, как бы воспевая вместе с детьми, говорит: “Ей, Отче, ибо таково было Твое благоволение” (Лк. 10: 21). То, следовательно, что сокрыто от мудрых и разумных этого мира, открыто младенцам. По справедливости мы называемся чадами Божьими, мы, “отложившие ветхого человека” (Еф. 4: 22)... И младенец сей, как бы вскормленник Божий, чист от беспутств и злодеяний» (6, с.33 – 34).

Мудрецы этого мира – не только языческие философы. В цитируемом Климентом послании Павел отмечает, что благовествование Христово «есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину» (Рим. 1: 16). Итак, иудеи против христиан – младенцы. Но они вместе с языческими мудрецами также и «ветхие» против христиан. Этот логический парадокс читаем иначе так: иудеи не дорос до Христа, до Его признания, не дорос, т.е. есть дитя, а не муж, но в упертости своей в непризнании, в многочисленных увертках от признания Христа иудеи не способен стать младенцем пред Богом. Иудеи поучает христианина и Самого Христа как незрелых, потому заблудших. В этом смысле иудеи – не чадо Божие. О христианах же Климент пишет: «Побуждаемые Им мы отречаемся от старых заблуждений; вследствие восприятия новых спасительных истин духовно юнеем» (6, с. 32).

Но и этим не кончаются все смысловые нюансы христианского понятия детства. «Мы показали, что всех нас Писание именует детьми; и не только

детьми называет оно нас, последователей Христовых, но и неопытными младенцами, потому что только Отец Вселенной совершен» (6, с. 34) а тогда «если “един есть Учитель”, Учитель Небесный, как утверждает Писание, то, следовательно, и все люди на земле могут быть названы учениками, ибо в действительности дело обстоит так: совершенство заключено в Боге, постоянном Учителе; детское же и несовершенно свойственно нам, постоянно состоящим на положении учеников» (6, с. 33). То есть все люди пред Богом всегда есть дети, а Бог, Христос им Педагог. Нужно только признать Его Таковым. «Педагог не позволяет, чтобы Его питомец влиянием мирских нравов увлечен был к жизни животной и беспутной, но внушает ему, чтоб правильными своими веслами, т.е. своим разумением, держался он твердо единственно ветра истины, доколе – не потерпев никакого вреда – бережно взлелеянным дитятей не войдет он в гавань небесную» (6, с. 35). То есть даже самый праведный и совершенный человек дитятей остается и при вхождении в Царство Небесное – дитятей пред Богом, а значит, в последней своей онтологической глубине. И есть основания думать, что им он пребудет и в Царствии Небесном, ибо неизменны его «свойства» – тварь (1) возлюбленная (2). Родительская же земная любовь есть отблеск Божественной любви Отца к Сыну и Творца к твари. Это касается и родительства физического, и тем более духовного.

Итак, дитя – всегда чье-то (1), здесь момент сыновства, и всегда дитя против кого-то, в сравнении с кем-то (2), здесь момент незрелости, невзрелости. *Пред Богом человек всегда дитя, Его дитя (1), и в сравнении с Ним тоже дитя (2).* Это самое глубинное в человеке. На меньшей же глубине однозначность и цельность распадаются: не каждому человеку человек дитя и не в сравнении с каждым человеком человек дитя. И в каждом из этих осколков, обособившихся из предвечной природы человека, сияет в различной степени искаженности предвечное отношение Бога и человека, не совместимое ни одним из осколков, ни их суммой. Ведь говоря о Себе как о Сыне, Иисус Христос говорит человекам «братья», а говоря о Себе «Аз есмь», Он отвечает спросившим и всем-всем о Себе как об Отце: «Я и Отец – одно» (Ин. 10: 30). И к кому только Он ни обращается «дети», «чадо», «дщерь» (см.: Мф. 9: 22; Мк. 2: 5; 10: 24; Лк. 8: 48; Ин. 13: 33; 21: 5), прежде всего, конечно, к апостолам, но и ко всем страждущим и уверовавшим в Него.

В этой связи интересное звучание приобретает тема учительства. «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель – Христос» (Мф. 23: 8). Это резко отличает христианство, например, от индуистской традиции гуру-махатм, перетекающей в теософию, антропософию, Агни-Йогу. Но в некоторой, опять же не последней, глубине в падшем мире все трансформируется. На человеке-отце обязанность попечительства о чадах своих, материального и духовного. «Подобно тому, как кто-нибудь не может рассчитывать на оправдание и снисхождение в собственных грехах, так и родители – в грехах детей» (6, с. 204). Потому Иов, опасаясь прегрешений детей даже и в помышлениях их, приносил за них жертву (см.: Иов 1: 4–5).

«Должно смотреть не на то, чтобы сделать их богатыми серебром и золотом и тому подобным, но чтобы они были достаточнее всех благочестием, любознательностью и приобретением благодетели... Скажет Бог... "В нежном возрасте образовывать его и настраивать повелевает Я"... Поэтому и говорит премудрый: "С юности нагибай шею его, когда воспитание может быть более легким" (Сирах 7: 25). И не только Бог повелевает, но и Сам помогает тебе в этом деле. "Иже злословит отца своего или мать свою, – говорит Он, – смертью да умрет" (Исх. 21: 16)... Какое же можем мы сказать оправдание, если Он Сам не щадит даже их жизни, когда они оскорбляют нас, а мы не допускаем им даже неудовольствия при оскорблении ими Бога? Я, говорит Он, не откажусь даже умертвить оскорбившего тебя; а ты не можешь опечалить даже словом поправшего Мои законы» (6, с.200 – 201). К тому же «станет и сам отец много лучше, в то время как учит этому» (6, с. 190), да и «ты первый воспользуешься благими плодами, если будешь иметь хорошего сына, а затем – Бог. Для себя ты трудишься» (6, с. 179). А потому превыше плотского родительства родительство духовное: «воспитателей нужно более ценить и любить, чем отцов: от этих последних получается просто жизнь, а от тех жизнь хорошая» (6, с. 205). По падшести мира неизбежно учительство в человеческих делах. Под знаком учительства-ученичества проходят все Средние века. Учительство и воспитание есть духовное родительство. Христианское же реципилирование этого языческого занятия может осуществляться в настолько крайних по отношению друг к другу формах, что будут казаться взаимоисключающими.

Категорическое умерщвление собственной воли пред волей старца-наставника в древнейшем христианском монашестве может посоперничать с самыми жесткими индуистскими традициями. Средневековый христианин приходит в монастырь как к Господу Христу по словам Его: «Где двое или трое соберутся во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18: 20). Но Иисус Христос именно *посреди* них, а не они сами. В противном случае и возникает узурпация, так часто искажавшая в истории христианский дух свободы и достоинства человека. Настоятель – тренер, а не судья. Он не должен давать ни окончательную оценку, ни окончательное наказание, ни окончательную награду. Да он и не в силах их дать.

Христианский наставник, даже святой, светит божественным светом, но он не Бог, и даже не проводник, как бы «заряженный» божественным, что находим в индуистских и теософских представлениях о гуру. Монастырь – обитель Божия, а не только человеческая. Но никакой человек, в том числе монах и даже духовный отец-наставник, не есть Бог. Бог все же посреди них, а не они сами. Существует тончайшая грань, за которой повеление человека человеку, духовного отца духовному сыну именем Божиим превращается в узурпацию (всегда уродливую) права Бога на нас. И хотя сказал Иисус Петру, а в его лице апостолам и пастырям: «Что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16: 19), превыше всего апостольского преемства остается все-таки Бог. Иначе будет как у языческих жрецов, которые «имеют целью учить, что надо делать

или как поступать, с дерзостью надзирающего, а не с добросовестностью указующего» (2, с. 320). Исцеляет душу все же не учитель, не духовный отец, а Бог, принявший покаяние прегрешившего человека. «Для этого еще детьми учите их признавать свою вину, бить себя в грудь, петь покаянные псалмы... научите малышей ни в коем случае не скрывать свои грехи и нести покаяние охотно и часто» (9, с. 278).

Все это, конечно же, касается и взрослого, который в покаянной исповеди, по словам Спасителя, обращается и становится как дитя: когда он «идет к исповеди, он действительно вступает в утренний свет начала и новыми глазами смотрит сквозь мир на сверкающий дворец. Он верит, что в темном углу, в короткие минуты таинства Господь сотворил его снова по образу Своему и подобию. Господь попытался еще раз, и человек так же нов, как в настоящем детстве. Он стоит в белом свете начала, и движение времени не пугает его. Даже если он стар и немощен, ему несколько минут от роду» (3, с. 486).

Историческое христианство порой очень мучительно преодолевает язычество. Но к концу XX - началу XXI вв. христиане возвещают о нередуцируемости, «неумерщвляемости» человеческой свободы: «Аспектом христианского свидетельства должна быть свобода. Церковь должна горько раскаться в том, что в течение многих веков опиралась на меч государства... Мы должны свидетельствовать о том, что Бог – это Бог свободы и что человек всегда будет рабом природных и исторических условий, если он – не образ Божий. Итак, почитать образ Божий в человеке – значит прежде всего не навязывать ему добра» (10, с. 156). Вот характернейшая для христианства XX в., резко отличающая его от Средневековья притча: «Юноша пришел к мудрецу, чтобы познать путь жизненной полноты. Старец не произносил ни слова. Юноша спросил его о причинах молчания: но кто я, чтобы командовать тобой? – наконец произнес мудрец. – Если хочешь, то делай так, как делаю я» (10, с. 157).

И все же «истинная свобода позволяет человеку превзойти самого себя в любви, требует строгого самоотречения через смерть-воскресение: а иначе освободится только хаос, населенный хищниками. “Божественный маркиз” хорошо показал (во время Французской революции), что если мы отдаемся природе, то богатство превращается в “каинизм”» (10, с. 156 – 157). Акцент современного христианства на свободе не умаляет значения в нем самоотречения в отличие от того акцента аскетического монашества первых веков христианства на самоотречении, что нередко вел к ущербу свободы. Остается актуальным восклицание Иоанна Кассиана: «Не безумно ли думать, что не требует учителя труднейшая из наук, наука духовная» (6, с. 212). Учитель добросовестно указывает своим чадам, а воипостасывает в богосыновство Отец Небесный, пред которым и авва – лишь ученик и дитя. Потому подлинно «творческой природой обладают только те препятствия, которые мы создаем сами себе» (10, с. 157).

Христианство – религия богосыновства. Человек здесь всегда – дитя. *Преодолеть в себе детство – значит предать свое богосыновство.*

Богосыновство означает и то, что все мы – братья. Учитель не может стать лишним, но не должен быть и надменным мэтром. Непреходящая взаимная братская ответственность пред единым Отцом – вот презумпция христианского воспитания, вытекающая из любви к Богу и образу Его в человеке. В отличие от язычества, христианство культивирует детство, детскость. Последнее может быть понято односторонне как установка на инфантильность. Так было бы, если бы христианство заключалось в бегстве от мира. Тогда оно скорее было бы чем-то вроде индуизма или буддизма. «Будда привлекает нас действием, отказом; но это действие переносит его в мир отрицания... Он объяснял, точнее, мягко сводил на нет все и вся. Христос сказал: “Ищите Царства Божия, и это все приложится вам”. Будда учил: “ищите Царства, и вам ничего не будет нужно”» (3, с. 222).

Христианство бежит соблазнов мира, а главное, бежит того, чтобы миром сим ограничиться. Ему присуща устремленность к трансцендентному Царству Небесному, не отвращающая от мирского. Ребенок должен войти в этот мир, знать его, уметь жить в нем. «...Развитие детской души, несущее с собой неизбежное повреждение начальной целостности духа, необходимо, чтобы от наивной духовной жизни, через страдания и грехи, дойти до сознательной духовной жизни... Реальная и идеальная сферы, эмпирическая и надэмпирическая действительность незаметно входят в моральном (и вообще в духовном) созревании ребенка в глубокую связь между собой» (8, с. 159). Однако принципиальная неравноценность с точки зрения христианства эмпирического и надэмпирического отличает его и от язычества, и от секулярного материализма. Эмпирическое, посюстороннее не должно подавить надэмпирическое. Последнее же теснейшим образом связано с детством, детскостью: «Кто не примет Царствия Божия как дитя, не войдет в него» (Мк. 10: 15; Лк. 18; 17). Для христианина главное, зная мир, не потонуть в нем, в его соблазнах; зная тварь, не забывать Творца, любя тварь паче любить Творца ее. И это никакой не инфантилизм.

Впрочем, инфантилизм и понимается христианами не так, как современным секуляризованным сознанием. Для последнего слово «инфантилизм» характеризует «особое социально-психическое качество, когда у взрослого человека остаются доминирующими черты психического склада, свойственные детям» (11, с. 23). Для христианина же инфантилен тот, кто в соответствующем возрасте не приобрел соответствующие черты взрослого. Детскость же следует не только сберечь в себе, но и оставить доминирующей как высшую онтологическую правду человека пред Богом. В свою очередь, «ничего общего не имеет простота чад Божиих, живущих непосредственным созерцанием неба, с... манерным, лже-философским опрошенством» (2, с. 80), искусственным, часто вымученным, поверхностным.

Рассуждая о христианстве, приходится учитывать особенности той эпохи, когда культура сознательно осуществляла себя под знаком его ценностей. Можно увидеть, что многое из них так или иначе осуществилось. Но нельзя не учитывать и значительной непреодоленности язычества в эпоху Средневековья, особенно в глубинных ментальных слоях культуры. Интеграция христианства,

например, в средневековую германскую повседневность происходила потому, что оно надстраивалось над традицией, не вторгаясь активно в нее. «Поначалу христианство вовсе не угрожало общественным институтам германских племен. Важно не смешивать германское христианство с нынешним западным христианством, как католическим, так и протестантским. Христианство той эпохи, о которой идет речь, было куда ближе к православию, и тогдашнему и нынешнему. Германское христианство едва ли было озабочено реформой общественных институтов. Не было оно ориентировано и на единство и власть Церкви. Его послание людям касалось жизни мира грядущего – ада и рая – и подготовки к этой жизни через молитву, через смирение и покорность... Церковь как организация была в то время почти полностью интегрирована в общественную, политическую и экономическую жизнь. Церковь не противостояла политическому порядку, а находилась внутри него. Религия была соединена с политикой, экономикой и правом, как и те друг с другом. Церковная и светская юрисдикции были тесно переплетены.

Церковь учила святости и производила святых, это было вновь для народов севера и запада Европы, которые прежде превозносили только героев. Но Церковь и не была против героизма и героев, она лишь давала альтернативу, показывала превосходящий идеал. Точно также Церковь не возражала против кровной мести и испытаний, она просто учила, что они не принесут спасения, а спасение можно заработать верой и добрыми делами» (12, с. 74).

Не удивительно, что «в средние века на ребенка смотрели как на маленького взрослого... В детстве видели краткий переходный этап к взрослому состоянию. Детей мало ценили, нередко были случаи детоубийства, об умерших младенцах (а детская смертность была чрезвычайно высока) не особенно сокрушались. Средневековая цивилизация, пишет Ариес, – цивилизация взрослых. Изобразительное искусство видит в детях взрослых уменьшенного размера, одетых так же, как взрослые, и сложенных подобно им. Образование не соотносится с возрастными особенностями, и вместе обучали и взрослых, и подростков» (12, с. 316).

Кроме того, «тогдашнее взрослое общество сегодня кажется нам довольно инфантильным..., поскольку оно в значительной степени состояло из детей и юношей. Слово “ребенок” не имело в языке своего современного ограничительного смысла; люди употребляли его так широко, как мы сегодня пользуемся словом “тарень”» (14, с. 7). Даже знатных, но маленьких отпрысков хоронили на кладбище для бедных, лишь в конце XVII в. им найдут место в фамильных склепах. Многие теологи считали, что заупокойную мессу по детям, умершим до 7 лет, служить не нужно, имели место и другие моменты дискриминации при захоронении детей (15, с. 108 – 109).

Не все утверждения Ф. Ариеса в равной степени убедительны. «В частности, едва ли оправдана его мысль о неразвитости эмоционального отношения к детям: в источниках зафиксированы родительская любовь и чувство горя, вызванное смертью ребенка. Не следует упускать из виду, что бесчисленные изображения Христа-младенца должны были внушать мысль об избранности детей, не отягченных грехами взрослых. Но вместе с тем дети в

средние века приравнялись к умалишенным, к неполноценным, маргинальным элементам общества. Отношение Средневековья к детству, видимо, отличалось двойственностью» (13, с. 316).

Образ Младенца еще мало освещал младенцев, а детская субкультура появляется только в результате ренессансного высвобождения гуманистических интенций христианства, но за счет иных, для него не менее важных. Поэтому вслед за Л. Демозом можно назвать стиль воспитания этой поры «оставляющим». «Родители начали признавать в ребенке душу, и единственным способом избежать проявления опасных для ребенка проекций был фактический отказ от него – отправляли ли его к кормилице, в монастырь или в заведение для маленьких детей, в дом другого знатного рода в качестве слуги или заложника, отдавали ли навсегда в чужую семью или окружали строгой эмоциональной холодностью дома ... ребенок полон зла, его надо все время бить» (16, с. 84). «Что касается масштабов детоубийства, то мои самые скромные подсчеты указывают на то, что это явление по-прежнему очень сильно недооценивают. В античности и в раннем средневековье убивали, вероятно, от одной трети до половины всех рождавшихся детей, а к началу нового времени это число уменьшилось ненамного. Вряд ли можно представить себе все последствия этого явления для уцелевших детей. На них не могла не оставить отпечатка царившая вокруг атмосфера филицида, они видели реки, канавы и общинные уборные, заполненные мертвыми и умирающими младенцами, наблюдали крещения в проруби, бывали в деревнях у “нянек-убийц”» (16, с.162 – 163).

И все же нужно делать поправку на меру репрезентативности Средневековым христианской культуры. Между социумом и культурой существует смысловой «зазор», напряжение которого главным образом выпадает нести личности соответствующей эпохи. Христианство видит личность не только в младенце, но даже и в не рожденном еще плоде. Личность эта замутнена первородным общечеловеческим грехом, от которого, однако, каждая личность уже спасена жертвой Христа. Нужно лишь пройти через крещение, восстановив тем самым свое богосыновство, которое, впрочем, не гарантирует от других грехов, ведь богосыновство – это и свобода, в том числе свобода уклониться во зло. Быть как дети – это возможность удержать себя от зла и войти в Царство Небесное в братской всечеловеческой любви детей Божиих к Нему и друг к другу. Богосыновство здесь не упраздняет детство, а вбирает его в себя. Конфирмация фиксирует повзросление. Но факт этот касается отнюдь не последней онтологической глубины человека, так что православие смотрит на него лишь как на повод к одному из миропомазаний, расчищающих образ Божий в человеке до детской чистоты.

Итак, история не может дать полновесной картины христианского отношения к детству, христианских задач и методов воспитания. Ориентируя на надэмпирическое, христианское учение предлагает искать и ответы на все важнейшие вопросы за пределами истории, в богооткровении, чему служит, в частности, экспликация его онтологических основоположений.