

Київська духовна академія

Світлана Кузьміна

Феномен дитинства в антропології київських духовно-академічних філософів XIX – початку XX ст.

У статті здійснено спробу висвітлити філософсько-антропологічні ідеї та з'ясувати культурно-історичні обставини, що сприяли усвідомленню у київській духовно-академічній традиції XIX – початку XX ст. дитинства як особливого і самоцінного періоду людського життя.

Сьогодні ціла низка психолого-педагогічних наук у визначенні своєї предметності орієнтується на ідею самотності й самоцінності дитинства. Дитина, на переконання сучасного педагогічного загалу, – це не зменшена, недосконала копія і не «напівфабрикат» дорослого, а повноправна людина зі своїми особливими способами сприйняття і пізнання світу, потребами і духовними прагненнями, задоволення яких має забезпечуватись повною мірою. Втім, аби поширитись і перетворитись на фундаментальну передумову психолого-педагогічного дискурсу, ця ідея повинна була отримати філософське виправдання. Власне, проблема дитини ніколи не була чужою філософії, проте ідею самотності дитинства в сучасному вигляді почали усвідомлювати лише за доби Просвітництва, коли сформулювали концепт «людської природи» – сукупності якостей, притаманних від народження усім людям без винятку незалежно від місця і часу появи на світ. Очевидно, що саме з розуміння людської природи випливали і уявлення про сутність дитинства як її особливий стан.

У київській духовно-академічній традиції XIX – початку XX ст. сформувався потужний філософсько-педагогічний дискурс, появу якого, поряд із суто внутрішніми педагогічними інтенціями самого академічного типу філософування, зумовили цілком певні історичні обставини. Філософсько-антропологічні ідеї, що їх культивували у Київській духовній академії, закладали плідне підґрунтя для педагогічного теоретизування, зокрема для осмислення проблеми дитинства. Початок традиції київської духовно-академічної філософії пов'язаний з іменами таких професорів, як Петро

Авсенев та Іван Скворцов, що у 1830 – 1840-ві рр. почали складати курси психології та етики на основі тогочасної фахової літератури. Зрозуміло, ці курси не були чимось цілком самостійним і оригінальним, але й не механічно відтворювали зміст чужих теорій, являючи собою спробу їх переосмислення крізь призму православної антропологічної догматики – вчення про образ Божий у людині. Це поняття кожний з професорів розкривав по-своєму. Образ Божий, вважав Авсенев, проявляється передусім у тому, що кожна людина відчуває потужний духовний потяг до Нескінченного, до Бога, який і становить «найглибше коріння і джерело її життя і діяльності»¹. Крім того, твердив мислитель, у кожному стані й видозміні, в яких існує людська душа в конкретний момент (а це стосується віку, статі, темпераменту, обдарувань тощо), завжди відкривається її ідея або сутність². Отже, і дитинство, бодай і з нерозвинутою самосвідомістю, не може бути неповною і урізаною людяністю: дитячій душі нарівні з дорослою іманентні духовні потреби пізнавати істину, споглядати красу, діяти вільно.

Антропологічні погляди Скворцова так само містили ідейні передумови для осмислення феномену дитинства. В людській природі, вказує професор, закладено «внутрішній закон», що дає знати про себе докорами сумління. А здійснюється він у взаємодії певних імпліцитно присутніх у душі «начал». Це – «начало свободи» як передумова вільної діяльності, «почуття добра», розлите в емоційній сфері, і «почуття істини», утверджене в розумі, що, втім, діють розрізнено. Ці «начала» – онтологічні атрибути людської природи, які педагог або соціальне середовище нездатні ані дати, ані забрати³. Тому дитину, як і дорослого, треба вважати у повній мірі людиною, і вона має право залишатися самою собою, а метою її виховання повинне бути не прищеплення якихось нових якостей, а перетворення її внутрішнього «морального закону» на предмет постійного прагнення волі.

У 1850–1860-х рр. як зовнішні, так і внутрішні умови розвитку антропологічної думки у київській вищій духовній школі змінилися. Якщо раніше вони визначалися переважно загальноприйнятими академічними стандартами викладання і офіційними настановами, то відтепер – значною мірою духом і викликами часу. В російських духовних академіях спостерігається «богословське пожвавлення», йде пошук точок зіткнення між церковно-православною свідомістю і світською культурою, способів уви-

¹ *Из записок по психологии архимандрита Феофана Авсенева // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфиатрова, изданный Академиею по случаю пятидесятилетнего юбилея (1819 – 1869) ея. К., 1869. С. 66.*

² Там само. С. 75.

³ *Записки по нравственной философии протоиерея Иоанна Скворцова // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. С. 5.*

разнити православне світорозуміння мовою філософії та науки. Своєю чергою, середина XIX ст. у європейській філософії, психології, теології – це початок антропологічного повороту. Серед російських світських інтелектуалів цього часу модною стає «філософія Людини» Людвіга Фейєрбаха. «Вільних» мислителів у ній приваблюють передусім ідеї відмирання християнства, проголошення Бога відчуженою і об'єктивованою родовою сутністю людини, кризи філософії, необхідності синтезу з цих ідей нових антропоцентричних форм суспільної свідомості, самосвідомості й моралі. Крім того, надзвичайної популярності в Росії набуває фізіологічний матеріалізм Карла Фохта, Якоба Молешотта, Людвіга Бюхнера, що стає живильним підґрунтям агресивної ідеології нігілізму.

Маніфест «нового російського світогляду» прозвучав у статті Чернишевського *«Антропологічний принцип у філософії»*. Розглядаючи матеріалізм Фейєрбаха і фізіологів як останнє і найвище досягнення філософської думки, редактор та ідеолог *«Современника»* представив ідею антропологічного монізму, згідно з якою людська природа є простою, субстанційно єдиною, матеріальною⁴. І душа, і самосвідомість людини, твердить Чернишевський, – це ніщо інше, як ускладнення органічних функцій. Якщо ж, намагаючись досягнути людську природу, відмовитись від теорії «двох субстанцій», то слід визнати, що як у фізіологічних процесах, так і в моральному житті особистості діє один закон причинності, а свобода волі – лише ілюзія. Звідси постає моральна доктрина «розумного егоїзму» в душі етики утилітаризму. Основні властивості природи людини, вважає Чернишевський, – це себелюбство та егоїзм. Волю до дії, вказує він, стимулюють установки зиску, «розрахунки користі». Людське ж суспільство виживає і навіть морально прогресує завдяки тому, що частина людей – розумні егоїсти, які виявилися здатними зрозуміти тотожність загального добра, справедливості і своєї власної користі.

Разом з етичними, з принципу антропологічного монізму Чернишевського впливали важливі гносеологічні наслідки – на його підставі за філософією закріплювався статус «теорії розв'язання найзагальніших питань науки», а її арсенал вивчення антропологічних проблем обмежувався до двох методів: пошуку причинно-наслідкових зв'язків і «негативних висновків». Останній передбачав чітке розрізнення того, що нам достеменно відомо, від того, існування чого не доведено науковими фактами. Застосування цього методу в антропологічних студіях вимагало свідомого ігнорування всього неочевидного і недослідженого емпірично в людині, тобто позанаукового, а отже, маловажливого для загальних результатів пізнання і практичної діяльності. Водночас замкнення у грубо-емпіричній сфері давало підстави припускати можливість абсолютного пізнання людської природи.

⁴ Чернышевский Н. Г. *Антропологический принцип в философии* // Чернышевский Н. Г. *Избранные философские сочинения*. В 3 т. Т. 3. М., 1951. С. 185.

Вчення Чернишевського мало широку філософсько-педагогічну перспективу. Передусім ототожнення душевного життя з психофізіологічними функціями дозволяло твердити, що наукове програмування якостей майбутньої особистості й свідоме спрямування фізичного, розумового, морального розвитку дитини реальні. Безперечно, це мало позитивний бік, оскільки дитина і дитинство ставали предметом спеціальних наукових досліджень, що сприяло виникненню таких нових дисциплін, як педагогічна і генетична психологія, педіатрія, шкільна гігієна тощо. Проте концентрація уваги винятково на вивченні фізіологічних функцій мозку чи ще якихось частин тіла призводила до формування образу дитини як «органічної істоти», а власне маленької тварини, і дитинства як стану недовершеної людяності. Нехтування «таємницями» дитячої особистості і дитинства фактично виключало їх зі шкали моральних цінностей, загрожувало перетворенням дитини на об'єкт маніпуляцій, а її виховання – на дресуру або управління на кшталт керування машиною. Причому не було жодних сумнівів у корисності такого підходу для майбутнього процвітання людства, яке Чернишевський вважав залежним від того, наскільки широко розповсюдяться погляди про максимальну вигідність поведінки, зорієнтованої на благо всього суспільства.

Київські духовно-академічні філософи – Сильвестр Гогоцький, Памфіл Юркевич, Маркелін Олесницький та інші – спробували протиставити цій тенденції свою альтернативу. Передусім вони вдалися до критики хитких побудов матеріалістичної антропології та етики. По-перше, відзначають мислителі, сам принцип антропологічного монізму сформульований зовсім не природничими науками, а є всього-на-всього проекцією на проблему людини інтенцій метафізики, що ставить перед собою завдання вказати єдину основу буття⁵. По-друге, цей принцип не пояснює ані факту єдності особистої свідомості й тотожності нашого Я⁶, ані очевидного для кожної людини існування «внутрішнього суб'єкта», здатного до самоспостереження і виокремлення ідеальних форм сприйняття і розуміння, до яких чомусь так вдало пристосований наш тілесний устрій⁷. І по-третє, антропологічний монізм ігнорує той факт, що засобами природознавчих наук повністю пізнати людину неможливо, адже вони не надають адекватних інструментів вивчення нашого внутрішнього світу⁸. А тому матеріалізм доти не доведе свого виключного права на істинність, доки не здолає гносеологічний дуалізм у пізнанні людської природи і не вкаже, як і де у нервовій системі людини суто матеріальний

⁵ Юркевич П. Д. *З науки про людський дух* // Юркевич П. Д. *Вибране* / Пер. з рос. В. П. Недашківського, упор., передмова й примітки А. Г. Тихолаза. К., 1993. С. 118, 121.

⁶ Гогоцький С. С. *Душа* // *Філософський лексикон*. В 5 т. Т. 2: Г, Д, Е, Ж, З, И. К., 1861. С. 640 – 641.

⁷ Юркевич П. Д. *З науки про людський дух*. С. 121.

⁸ Гогоцький С. С. *Душа*. С. 645 – 650.

процес збудження-гальмування переходить у конкретне ідеальне відчуття, уявлення, думку і, навпаки, як останні породжують органічні рухи нервової тканини⁹. Відтак цілісне антропологічне пізнання є прерогативою філософії. І при цьому вона має повне право визнавати наявність у природі людині «іншої натури» або «душевного агента», для якого тіло слугує органом творчої діяльності й символом у вираженні внутрішніх станів¹⁰.

Метод, який би відповідав особливостям предмета філософсько-антропологічних досліджень, Юркевич обґрунтовує в дусі «реального ідеалізму» Рудольфа Германа Лотце, що намагався поєднати два напрямки думки середини XIX ст. – механічне пояснення та ідеальне тлумачення світу. Аби подолати гносеологічний дуалізм у пізнанні людської природи, твердить київський мислитель, для з'ясування механізмів окремих фізіологічних і психологічних феноменів цілком допустимо застосовувати закон причинності, а всю сукупність знань, коли вона перевищує межі конкретики, інтерпретувати з «припущення сутності» або ідеї людини¹¹. Втім, остання, щоб утворити основу гармонії між мисленням і буттям, має бути плодом не індивідуальних інтуїцій, а здорового глузду, тверезого логічного виправдання в осмисленні своєї віри, загальнолюдського історичного і духовного досвіду¹². Відтак ідея людини як ключова в розв'язанні антропологічних проблем має, на думку київських духовно-академічних філософів, визначатись у синтезі знання і віри.

Сутність людини, твердять київські духовно-академічні мислителі, слід шукати не в тварній природі, а в духовному началі особистості, яке християнство розглядає як образ Божий. Символ образу Божого, вкоріненого як осердя духовного і тілесного життя в кожній людині, Юркевич бачить у понятті «серце», як воно розкрите в Св. Писанні¹³. Серце – «первинна духовна сутність», єдина «проста основа» людини, і до неї не можна застосувати інструменти аналізу, її можна тільки відчутти, духовно узріти і впізнати. Без цього неможливо довести важливість «первинного й особливого змісту людської душі» як джерела розвитку неповторної особистості,

⁹ Юркевич П. Д. *З науки про людський дух*. С. 114.

¹⁰ Юркевич П. Д. *Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого* // Юркевич П. Д. *Вибране*. С. 84; Гогоцький С. С. *Філософія XVII і XVIII в. в сравненні з філософією XIX в. и отношение той и другой к образованию*. (Из лекцій по истории философии). Вып. 1. К., 1878. С. 48; Олесницький М. А. *Из системы нравственного богословия* // Труды Киевской духовной академии. 1889, № 1. С. 98 – 103.

¹¹ Юркевич П. Д. *Материализм и задачи философии* // Юркевич П. Д. *Философские произведения* / Сост. и подг. текста А. И. Абрамова, И. В. Борисовой; вступ. ст. и примеч. А. И. Абрамова. М., 1990. С. 227 – 228.

¹² Юркевич П. Д. *Ідея* // Юркевич П. Д. *Вибране*. С. 5. Його ж. *Материализм и задачи философии*. С. 226 – 228.

¹³ Юркевич П. Д. *Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого*. С. 78.

істоти, що до кінця не розчиняється у роді й призначена жити вічно. Однак це завжди випускають з уваги, здійснюючи наукові дослідження, орієнтовані на розкриття загальних умов і законів. Без категорії «серце», за Юркевичем, немає теоретичних підстав для оптимістичного погляду на людину, адже впливом лише байдужих стихій природи і матеріальних умов життя важко пояснити внутрішнє відчуття власної унікальності, злеті поетичного натхнення, жадання істини, дружбу, братерство, любов, самопожертву і навіть елементарну чесність. Мислитель вважає, що всі ці вищі прояви людяності походять з «глибини серця», котра живиться з «безмежного океану вод», тобто слугує провідником Божественної благодаті й вмістищем того, що потрібно для відродження виснаженої і спотвореної гріхом душі¹⁴. Спостережливість, а головне – любов до ближнього, зауважує Олесницький, навіть крізь імлу пристрастей і пороків помітить миготіння божественної іскри, прочитає рукописання Боже, побачить вищий і небесний тип, знайде в людині скарб, котрий ніколи не проявляється в усій повноті назовні¹⁵.

Прийняття цього одкровення має надзвичайне значення для розуміння феномену дитинства. Як вважає В. Зеньковський, лише воно може скласти міцне світоглядне підґрунтя для так званого «педагогічного оптимізму», безмежної «віри в дитину», вміння бачити в ній задатки майбутнього ідеалу, глибокого відчуття цінності кожної особистості, великої радості від споглядання прекрасних відсвітів Царства Божого в її душі¹⁶. Власне кажучи, ідея іманентності образу Божого в людині – запорука сприйняття дитинства як самостійної цінності. Проте без її смислового розгортання важко зрозуміти специфіку дитини, її докорінну відмінність від дорослого.

На які ж сутнісні ознаки божественності природи людини вказують київські духовно-академічні філософи та які її прояви знаходять у дитині? Насамперед тим, що виокремлює людину з усього світу, вони вважають її особисте буття. «З одкровення ми бачимо, – наголошує Юркевич, – що людина створена не як екземпляр роду або породи, а як *людина*, – створена не із засобів, які були вже в матеріальній природі, а безпосередньою могутністю Божою і за образом Бога»¹⁷. За внутрішніми якостями душі, твердить Гогоцький, кожна людина являє собою «новий оригінальний тип», особистість – щось безумовне, вічне і неминуще¹⁸. За Олесницьким, головна ознака людини – це особиста форма її існування, а людська особистість є цінністю сама по собі – початком, метою, буттям від себе і для

¹⁴ Там само. С. 102.

¹⁵ Олесницький М. А. *Из системы нравственного богословия*. С. 102 – 103.

¹⁶ Зеньковский В. В. *Проблемы воспитания в свете христианской антропологии*. М., 1993. С. 39 – 41.

¹⁷ Юркевич П. Д. *З науки про людський дух*. С. 158 – 159.

¹⁸ Гогоцький С. С. *Душа*. С. 664.

себе, суб'єктом, що здатний сам себе формувати¹⁹. Загалом для київських духовно-академічних мислителів особистість – це онтологічна ознака людини. Вияв божественного начала, вона є таємницею, неподільною і простою цілісністю, неповторною, незбагненою глибиною і водночас творчою силою, що утворює особливі за змістом, суто людські, форми і способи буття. Але, на погляд київських філософів, у Божественному задумі унікальність особистості невіддільна від загальної для всіх людей «моральної природи» як іншого боку образу Божого.

Саме в «моральній природі» київські духовно-академічні філософи бачать «силове поле», що генерує духовну енергію людини. Гогоцький визначає її як здатність усвідомлювати, на відміну від тварин, «гідність і владну силу морального закону та обов'язку»²⁰ і водночас як звучання внутрішнього несвідомого «поклику до вдосконалення»²¹. Юркевич теж вбачає витоки моральної природи людини не стільки у розважливій діяльності мислення, скільки в яскравих променях, що йдуть з глибин підсвідомості, увиразнюючись у спонтанних, вимогливих духовних потребах, які не залежать від наших бажань. «Людина, – заявляє він, – має розумний дух, котрий так само вимагає задоволення, як і шлунок»²². За Олесницьким, прояв «вищої моральної природи» людської душі – це притаманна їй внутрішня тенденція, природний потяг діяти згідно зі своїм духовним еством²³. «Як кожна діяльність у світі зумовлюється природою речі, – висловлюється з цього приводу і Юркевич, – так і богоподібній природі людського духу притаманні діла богоподібні»²⁴.

У чому ж полягає життя богоподібної «моральної природи»? Передусім це вкорінене в серці, твердить Юркевич, «справжнє почуття безкоштовного» і «прагнення безумовного блага», «мрії про ліпший світ і ліпший лад речей», що виникають у живому зв'язку душі з Богом, становлячи собою природне підґрунтя релігійності²⁵. Саме моральна природа, вважає мислитель, породжує зацікавлене, небайдуже ставлення до людства і всього світу. Це ставлення зумовлює не мета самозбереження, як у тварин, а безкорислива любов серця до добра, співчуття, потреба

¹⁹ Олесницький М. А. *История нравственности и нравственных учений*. В 2 ч. К., 1882 – 1886. Ч. 1: *Введение в курс этики. Введение в историю нравственности. Генезис нравственности. Дикие народы*. К., 1882. С. 327 – 329.

²⁰ Гогоцький С. С. *Нравственный // Гогоцький С. С. Философский словарь или Краткое объяснение философских и других выражений, встречающихся в истории философии*. К., 1876. С. 60.

²¹ Гогоцький С. С. *Краткое обозрение педагогики или науки воспитательного образования: Из лекцій, читанних на Высших женских курсах*. В 2 вып. К., 1879. Вып. 1. С. 18 – 19.

²² Юркевич П. Д. *З науки про людський дух*. С. 193.

²³ Олесницький М. А. *Из системы нравственного богословия*. С. 109 – 110.

²⁴ Юркевич П. Д. *Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого*. С. 105.

²⁵ Там само. С. 102 – 103.

споглядати «благо, щастя, солодку гру життя... зустрічати істот радісних, що зігрівають одна одну теплом любові і пов'язані дружною та взаємним співчуттям»²⁶. Однак мислитель, як це може здатися, має на увазі не лише безпосередність дитини або наївність людини примітивної культури. «Щире співчуття до предмета нашого мислення» він ідентифікує і як інтелектуальне, ідеальне почуття²⁷, з якого народжується соціальність, а також творчі завдання, спрямовані на пізнання і перетворення світу, глибокі ідеї і прекрасні образи, що їх подарували людству геніальні філософи і великі митці²⁸. А творчість стає можливою завдяки самосвідомості, тобто здатності людини відсторонено, об'єктивно дивитись на себе і на зовнішній світ, визнавати «права того, чим вона не є», «права живих істот», «права речей як таких». Цим закладаються психологічні передумови теоретичної і практичної діяльності – потреба пізнання загальних законів і правил, відтворення об'єктивного порядку світу, встановлення справедливості й досягнення спільного блага. В результаті, наголошує Юркевич, людина діє, керуючись одночасно ідеєю істини і ідеєю добра, добровільно жертвуючи своїми суб'єктивними уявленнями та егоїстичними намірами²⁹. По суті, зауважує Олесницький, моральність у своєму первісному вигляді – це потяг, бажання і передчуття блага як стану, що відповідає людському єству³⁰. Шукає його людина всюди і в усьому, але знаходить лише у Царстві Божому – організмі людських особистостей, сил, дарів і дій, в якому панує Бог не тільки силою своєї всемогутності, а й як Абсолютне Благо і Любов³¹. Водночас, згідно з концепцією Олесницького, моральність, хоч і походить з простої і неподільної сутності духу, у внутрішньому житті людини проявляється у моральному законі й свобідній волі³².

Через призму такої ідеї людини й намагаються визначити сутність дитинства київські духовно-академічні мислителі. Для Гогоцького дитина – це «незріла» людина, чия безпорадність викликає в нього живе співчуття. У перші роки життя, твердить мислитель, дитина перебуває під владою безпосередньої чуттєвості, що забарвлює собою весь світ і спрямовує волю, зумовлюючи моральну недосконалість і неспроможність дитини без сторонньої допомоги виконати загальне призначення людини діяльно здійснити закони істини, правди і любові³³. Діти, наголошує Гогоцький,

²⁶ Юркевич П. Д. *З науки про людський дух*. С. 207.

²⁷ Там само. С. 210.

²⁸ Юркевич П. Д. *Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого*. С. 89 – 90.

²⁹ Юркевич П. Д. *З науки про людський дух*. С. 209.

³⁰ Олесницький М. А. *Из системы нравственного богословия*. С. 110.

³¹ Там само // *Труды КДА*. 1888, № 2. С. 166 – 167.

³² Там само // *Труды КДА*. 1889, № 5. С. 21.

³³ Гогоцкий С. С. *Воспитание* // *Философский лексикон*. В 5 т. Т. 1: А, Б, В. К., 1857. С. 553.

усе вимірюють почуттям³⁴. Але цей «недолік» не дає підстави порівнювати дитину з дикуном, а дитинство – з тваринністю. Набагато важливіше для мислителя те, що діти в принципі нічим не відрізняються від дорослих, адже вони так само наділені духом, якому властива «нескінченна продуктивність», «прагнення до самоусвідомлення», «свідомого розвитку внутрішніх сил»³⁵. Немає жодної здібності, переконаний філософ, яку привнесено в дитину ззовні. Усі загальні риси людяності, що проявляються у ній з часом, були присутні від початку в зародку³⁶. Іншими словами, душа дитини має людську «іфічну природу», вона наповнена «вищим змістом», який реалізується у «постійному внутрішньому поклику» не обмежуватись чимсь даним у безпосередньому почутті, а так перетворювати його, щоб втілити щось, що уявляємо як всезагальне і вселюдське³⁷.

Відмінність дитини від дорослого, за Гогоцьким, полягає у способі пізнання світу, яке починається не з усвідомлення теоретичних і практичних істин, а з того, що безпосередньо впливає на почуття. Внутрішній світ уявлень дитини виникає поступово, складаючись спочатку із зовнішніх вражень, але потроху, коли вже формуються уявлення про речі, вона починає сприймати і розуміти деякі істини та правила життя. Відтак, вказує мислитель, дитяча душа радше відгукується на те, що втілюється не в абстрактній і логічній формі думки, а у формі конкретного та яскравого образу³⁸. Ось чому діти так полюбляють казки, оповіді, притчі, байки. Своєю чергою, власну діяльність вони теж наповнюють фантазією, прагнуть, як здається дорослим, лише забав. Дехто вбачає у цьому прояв якоїсь тваринності, адже й маленька тваринка постійно грається. Проте, наголошує філософ, ігри тварини і дитини суттєво різняться. Якщо перша знає тільки «забаву рухів», то дитина завжди пов'язує їх із «забавою уявлень». Лише людина в усьому світі, зауважує Гогоцький, ще з немовлячого віку починає милуватися своїми уявленнями і гармонією їхніх поєднань³⁹. Діти не тільки копіюють речі, а й створюють нові образи, поєднуючи окремі риси готових уявлень. «Уже у найперші роки життя, – наголошує мислитель, – людина виявляє цю дивовижну здатність вдумуватися в речі й оживити їх силою свого духу»⁴⁰. Не сваволя і не випадковий потік вра-

³⁴ Гогоцький С. С. *О развитии чувствительных способностей в педагогическом отношении* // Журнал Министерства народного просвещения. 1855, № 10. С. 24.

³⁵ Гогоцький С. С. *О развитии познавательных способностей в педагогическом отношении* // Журнал Министерства народного просвещения. 1857, № 3. С. 553.

³⁶ Там само. С. 335. Його ж. *Краткое обозрение педагогики или науки воспитательного образования*. Вып. 1. С. 32.

³⁷ Гогоцький С. С. *Краткое обозрение педагогики или науки воспитательного образования*. Вып. 2. С. 20 – 21.

³⁸ Гогоцький С. С. *О педагогическом значении басен Крылова*. Речь, произнесенная на торжественном акте // Университетские известия. 1868, № 3. С. 48.

³⁹ Там само. С. 53.

⁴⁰ Гогоцький С. С. *О развитии познавательных способностей в педагогическом отношении*. С. 321.

жень, на його думку, слугують основою цієї самодіяльної роботи уяви. У ній увиразнюється «ідеальна могутність духу, що прозирає у внутрішній сенс явищ і будує типові образи речей морального і фізичного світу, незважаючи на їхню зовнішню оболонку»⁴¹. А тому дитяча гра – не просте гаяння часу, а повноцінна духовна діяльність: у ній діти «створюють новий світ дійсності й милуються ним, як милується поет своїм художнім твором»⁴².

Втім, за Гогоцьким, людяність дитини, яку безумовно треба шанувати, все ж таки залишається зернятком, з якого могутнє дерево може вирости лише за певних умов. Отож визначальним для розуміння особливостей дитячого віку є поняття розвитку, в якому мислитель розрізняє швидкий органічний ріст і власне внутрішній духовний поступ. Їхня відмінність у тому, що органічний ріст спонтанний, натомість духовний поступ, хоч і пов'язаний з певною природною програмою, – це процес свідомості й самоусвідомлення. Завдяки самоусвідомленню, вважає мислитель, через збереження єдності особистості розкривається «родовий, людський внутрішній тип», а також, коли людина сприймає себе частиною людства в минулому, теперішньому і майбутньому, уможливаються історія і культура⁴³. Але Гогоцький вказує, що розвиток дитини в людину, гідну свого вічного призначення, відбувається не сам по собі, а лише за допомоги і сприяння людей зрілих, під їхнім впливом і в соціальному оточенні⁴⁴. Таким чином, дитинство як період дозрівання і морального становлення людини неможливо уявити без ідеї виховання, тому мислитель узагалі називає його періодом виховної освіти.

Феномен дитинства як особливий стан людини Юркевич розглядав як філософсько-педагогічну проблему. Замислюючись, «якою мірою цьому вікові притаманні риси справжньої людяності»⁴⁵, він намагається окреслити загальний духовний образ дитини. Її життям, наголошує мислитель, керує дух і завдання, які розв'язуються на кожному щаблі дитинства, є духовними. Загалом, зауважує філософ, у людському дусі завжди присутнє дещо, схоже на вираховану за католицькою формулою функцію «надналежних справ у святих», а точніше – засоби і сили, «так би мовити, зайві для цілей чуттєвого самозбереження»⁴⁶. Їхня наявність у дітей особливо помітна. Чому, замислюється філософ, людина, аби стати дорослою, має пройти довгий шлях розвитку? Тоді як новонароджена тварина силою ін-

⁴¹ Там само.

⁴² Там само.

⁴³ Гогоцький С. С. *Развитие* // *Философский словарь или Краткое объяснение философских и других научных выражений*. С. 86 – 87.

⁴⁴ Гогоцький С. С. *Краткое обозрение педагогики или науки воспитательного образования*. Вып. 1. С. 32.

⁴⁵ Юркевич П. Д. *План и силы для первоначальной школы* // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1870, № 3. С. 3.

⁴⁶ Юркевич П. Д. *З науки про людський дух*. С. 209.

стинкту швидко пристосовується до природного середовища, немовля спершу може тільки спостерігати за доквіллям, засвоюючи його образи, жити в світі думок, а не в колі речей. Те, що ця внутрішня праця справді відбувається і що вона справді духовна, звертає увагу Юркевич, підтверджує факт цікавості малечі на наступному щаблі свого розвитку лише до здійснення власних думок, витівок і фантазій, а не до корисних результатів. Тим часом саме «скутість» сил новонародженої дитини, вважає мислитель, – це хоч і зайва, але вирішальна для становлення духу обставина, оскільки вона зосереджує дитину на внутрішньому житті, стримує її поривання волі, надає можливість розумові дозріти і зміцнитися. «Зайвим» і побічним, здається, є у догляді за немовлям спілкування. Однак саме спілкування і ніщо інше, за Юркевичем, сприяє духовному розвитку, адже лише посередництво матері забезпечує не хаотичний, а упорядкований, культурно і соціально оброблений, вплив зовнішнього світу на «ідеальну істоту» – людський дух⁴⁷.

Лише «зайвим силам», наголошує філософ, можна приписати також те, що дитина обов'язково проходить через міфологічну стадію розвитку свідомості з притаманною їй любов'ю до загального блага. Навіть речі неживої природи вона одухотворює, надаючи їм рис, які знаходить у собі. Живі потреби люблячого серця, яке ще не охолело від досвіду, зауважує Юркевич, спонукають дитину бачити речі не такими, якими вони є, а такими, якими були б, якби все у світі втішалось щастям. Внаслідок цієї глибинної потреби малюк не хоче і не вміє виокремлювати свою особистість з родинної спільноти, а його моральністю є звичай цієї спільноти, його знанням – авторитет старших⁴⁸. Власне кажучи, дитинство для мислителя – це зліпок, форма духовного ідеалу, втіленого християнською святістю. Так само, як і святим, дитині притаманна схильність до ідеальних почуттів – «цілковито щире співчуття до мислимої речі, радість або скорбота за саму цю річ», взагалі турбота про весь світ, а не про особисті інтереси⁴⁹.

У пізнанні й діяльності дитини Юркевич теж віднаходить ознаки присутності «зайвих», непотрібних для тваринного існування, духовних сил. Але виявляються вони вже не так безпосередньо, як почуття. Приміром, проявом духовності він вважає дитячу рухливість, коли «окреме коло думок і фантазій» не затримує надовго увагу. Цю якість мислитель пояснює як відкритість такій множині різноманітних вражень і таким формам їхнього зв'язку, про які дорослі навіть не здогадуються. Рухливість, наголошує київський вчений, яка особливо сприяє всебічній освіті, робить дитину неупередженим «глядачем світу», подібним до науковця, що дотримується основного правила науки: «що гідне буття, те гідне і пізнання».

⁴⁷ Юркевич П. Д. *Совершенство и недостатки душевной жизни в зависимости от особенностей телесной организации* // Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. Ф. 301, № 335Л, док. 7. Арк. 5.

⁴⁸ Юркевич П. Д. *З науки про людський дух*. С. 207.

⁴⁹ Там само. С. 210.

Як другу ознаку духовності дитини Юркевич розглядає мінливість і водночас цілісність – здатність легко і швидко переходити від думки до думки, від одного почуття до іншого, від думки – до бажання, а від бажання – до дії. У цій якості мислитель вбачає запоруку рівномірності й гармонії розвитку всіх сил, адже вона уможлиблює накопичення різноманітного досвіду, коли дитина знайомиться з речами і власними психологічними станами, без чого вона назавжди залишилася б поза освітою і культурою⁵⁰. Третя духовна ознака дитини – це стихійний емпіризм, притаманний конкретному мисленню, коли «покладаються на чуттєвість як на одкровення всього істинного», коли вимоги і напучення треба представляти в якійсь драматичній і наочній формі, коли треба показувати і розповідати⁵¹. Загальні ж якості способу взаємодії дитини зі світом, вважає філософ, вдало описані Платоном, і полягають вони у тому, що образи переважають над думками, закони асоціації уявлень – над законами розуму, авторитет дорослих – над внутрішнім авторитетом ідей, сором'язливість – над сумлінням, наслідування – над самодіяльністю, надання пріоритетів усьому новому – перед звичним, вражаюче і життєве – перед істинним, естетичне – перед добрим⁵². Разом ці якості становлять праобраз моральної діяльності. Його відмінність від етичного ідеалу полягає не так у недовершеності форм, хоч вона і має місце, як у недостатності розуміння вищих моральних ідей, обмеженості рамками емпірії. Тобто, характеризуючи духовні ознаки дитинства, Юркевич ніби попереджає педагога, що дитина без виховання і навчання не зможе реалізувати потенціал людської духовної природи. Її ідеальні почуття, не підкріплені і не прояснені «теоретичними думками про світ, його основу і призначення», залишаться неусвідомленими і не перетворяться на потребу виразити у вчинках істину, втілювати теоретично-істинне у морально-доброму⁵³, а, радше за все, перетворяться на різновид егоїзму.

Як важливу умову розвитку філософсько-педагогічної науки розглядає спеціальне пізнання природи «тієї істоти, до якої застосовуються різні виховні засоби», Олесницький, адже «якщо кожний вік людини має свою специфіку, то дитяча природа поготів має свої особливості порівняно з природою дорослої людини»⁵⁴. Проте мислитель прагне досягнути не так психофізику дитини, як духовний бік її єства. Передусім він пропонує дивитись на дитину як на духовно-тілесний організм, генезу якого уможлиблює, як і генезу будь-якого іншого живого організму, присутність «життєвої сили», або внутрішньої програми розвитку. Водночас, підкреслює він,

⁵⁰ Юркевич П. Д. *Курс общей педагогики с приложениями*. М., 1869. С. 46 – 47.

⁵¹ Там само. С. 48.

⁵² Там само. С. 50 – 51.

⁵³ Юркевич П. Д. *З науки про людський дух*. С. 211.

⁵⁴ Олесницький М. А. *Курс педагогики: Руководство для женских институтов и гимназий, для высших курсов для всех, занимающихся воспитанием детей*. В 2 вып. К., 1885. Вып. 1. С. 19.

організм не є незалежною одиницею, його життєдіяльність неможлива без взаємодії з довкіллям. Повною мірою це стосується людини, яка, будучи пов'язаною із середовищем, еволюціонує під впливом фізичних і соціальних чинників⁵⁵. Але, як стверджує Олесницький, її призначення також – жити і діяти вільно, не за тваринним інстинктом, а розумно розпоряджаючись собою, формувати певний духовний образ, або міцний психічний тип⁵⁶. Щоб це примирити, вважає мислитель, під розвитком треба розуміти і розкриття того, що від початку притаманне душі, і механізми засвоєння нею зовнішніх впливів. Мабуть, не випадково новонароджене немовля надзвичайно безпорадне, а його внутрішнє єство – невизначене і пластичне. «Душа у первісному стані своєму, – твердить філософ, – має мислитись як *сила* для створення певних продуктів, а не як самі ці продукти»⁵⁷. Втім, слід рахуватись і з тією обставиною, що душі всіх людей розкриваються й увиразнюються приблизно в однакових формах. Отож можна припустити, що існують якісь апріорні форми душевного розвитку. Усе, що з'являється згодом, наполягає Олесницький, мусить бути закладено в принципі, спочатку, тому «первісну психічну силу маємо мислити як не розвинутий іще розум, котрий... спрямовується насамперед на чуттєвість»⁵⁸. Проте назовні, незважаючи на те, що розвиток людської особистості визначається духовним чинником, дитина як з тілесного, так і з духовного боку являє собою «комплекс потягів і потреб», що вириваються із хаотичного потоку емоцій під масками різноманітних побажань, примх, хвилювань і бешкетів⁵⁹.

Звичайно, найважливіше побачити у цій каламуті сутнісний потяг дитини до здійснення свого людського призначення⁶⁰. Як же він сповіщає про себе? Характерною відзнакою людськості дитячої душі Олесницький вважає її духовну вразливість. Діти дуже рано, зазначає він, починають розрізняти настрої дорослих, розуміти емоційну тональність їхніх взаємин, легко схоплюють яскраві судження та інтонації. Ніжна і сприйнятлива духовна сила дитини прагне наповнитись певним змістом, тому для неї все має значення, ніщо не минає безслідно⁶¹. Поряд із вразливістю як характерною рисою дитинства Олесницький розглядає потужну потребу діяльності, потяг взаємодіяти зі світом, прозирати всередину речей, змінювати їхню форму⁶². Але головну ознаку людяності дитячої природи мислитель вбачає у цілісності й єдності життя. У ній, як у пуп'янку, всі сили ще злиті в одне ціле, не протидіють одна одній, а тіло, душа, розум і

⁵⁵ Там само. С. 50 – 52.

⁵⁶ Там само. С. 59 – 61.

⁵⁷ Там само. С. 66.

⁵⁸ Там само. С. 67.

⁵⁹ Там само. С. 305.

⁶⁰ Там само. С. 55.

⁶¹ Там само. С. 57 – 58.

⁶² Там само. С. 108, 209.

почуття не дисгармоніюють між собою. Внутрішньо ж дитинство живе тим, що німецькі педагоги назвали словом Gemüt⁶³ – щасливим зосередженим спогляданням «замкненого святилища життя людського духу»⁶⁴. Отже, хоч дитина й надзвичайно сприйнятлива до зовнішніх та нових вражень і, здається, повністю поглинута ними, насправді у надрах її суб'єктивного духу відбуваються важливі процеси розвитку особистих творчих сил. Внаслідок цієї духовної цілісності дитячого ества, стверджує Олесницький, коли дитина грається або працює, то зосереджує на цьому всі сили свого духу, все своє неподільне Я, і здатна чарами своєї уяви будь-що перетворити на що завгодно⁶⁵. Саме тому, погоджується мислитель із думкою німецьких педагогів, гра для дитини – це не лише вища точка її діяльності, а й у певному сенсі весь зміст духовного життя; гра універсально поєднує у собі і засіб освоєння зовнішнього світу, і спосіб набуття необхідних навичок, і шлях реалізації глибинних творчих потреб⁶⁶. В емоційному плані світло Gemüt віддзеркалюється у простоті, наївності, веселості загального настрою дитини, яка, подібно до святих, радіючи красі світу, перебуває у мирі й злагоді з самою собою⁶⁷.

Цю первісну невинність дитини Олесницький вважає ідеальною. «Висхідній точці виховання, – наголошує він, – тобто дитині в єдності й гармонії її психічних сил, цілком відповідає вища мета виховання, яка теж полягає в тому, щоб удосконалити всі сили людини і звести їх у єдине гармонійне ціле»⁶⁸. Відмінність лише в тому, що цілісність особистості дитини наразі суто природна, безпосередня, не просякнута самосвідомістю і свободою як специфічними початками духовно-морального життя⁶⁹. Особливо це помітно у якостях дитячого сумління, чутливого і щирого, але водночас наївного, недосвідченого у розрізненні правильного і неправильного, доброго і поганого⁷⁰. Отож недарма дорослі так люблять дітей. Привабливою в них є не так зворушлива безпорадність, як природна краса душі, до якої власне, нагадує Олесницький, привернув увагу Христос Спаситель⁷¹.

Як бачимо, теоретичні та методологічні принципи філософської антропології київської духовно-академічної традиції XIX – початку XX ст. виявились надзвичайно плідними для світоглядного обґрунтування самоцінності й визначення духовної оригінальності дитини. Втім, для

⁶³ Олесницький не використовує тут перекладу цього слова (характер, душа, влада, натура, серце), вважаючи, що жоден з них не відповідатиме значенню, яке вкладають у нього німецькі мислителі, див.: Там само. С. 107.

⁶⁴ Там само. С. 105 – 106.

⁶⁵ Там само. С. 106.

⁶⁶ Там само. С. 200.

⁶⁷ Там само. С. 107.

⁶⁸ Там само. С. 108.

⁶⁹ Там само.

⁷⁰ Там само. С. 326 – 327.

⁷¹ Там само. С. 109.

київських духовно-академічних мислителів проблема дитинства цим далеко не вичерпувалась, адже в системі їхніх антропологічних поглядів вчення про образ Божий включало нерозривно пов'язані між собою поняття свободи і гріховності людини. Як вони дивились на можливість свободи для дитини, гадаємо, теж гідне пильної уваги.

Svitlana Kuz'mina

The Phenomenon of Childhood in Anthropology of the Philosophers of Kyiv Theological Academy in the XIX – Beginning of the XX Century

The author discusses the philosophy-anthropologic ideas and cultural-historic conditions favoured the acknowledgement of childhood as special and valuable part of the human life in kiyv theological-academic tradition of the XIX – beginning of the XX century.

Sergiy Hlovaichenko

Біблія як предмет популярного вивчення: київська візія кінця XIX – початку XX ст. (Володимир Рибінський)

Статтю присвячено еволюції уявлень про Біблію як предмет академічного та популярного вивчення, які склалися в київській традиції академічного православного богослов'я наприкінці XIX – на початку XX століття.

Одним з не випадкових мотивів нашого багаторічного дослідження бібліології та біблеїстики в Київській духовній академії другої половини XIX – початку XX ст. є еволюція київського духовно-академічного погляду на Біблію як об'єкт та предмет академічного викладання та, не менш важливо, – популярного вивчення. Прояснення цього аспекту київської православної бібліологічної традиції дозволяє краще побачити: 1) як досліджувана доба через своїх ідеологів та речників оцінювала статус Біблії в тодішній духовній культурі й суспільній свідомості; 2) характер сприйняття біблійного тексту різними верствами населення; 3) міру можливості та ефективності навчального й ідейно-виховного впливу на таке сприйняття духовно-академічної професури та ширше – загалу церковних богословів, проповідників, місіонерів, церковних просвітників – як священників, так і світських.

Уже введені до наукового обігу документи й тексти, як і ті, що будуть розглянуті далі, дають змогу порівняти два наукові, а водночас публіцистичні виступи двох представників київської духовно-академічної профе-