

Київська Духовна академія

Світлана Кузьміна

Християнський педагогічний ідеал у поглядах професорів Київської Духовної академії XIX – початку XX століття

Зрозуміло, що філософи Київської Духовної академії, розв'язуючи будь-яку філософську проблему, орієнтувалися на євангельське вчення. Разом з тим це інтелектуальне самообмеження передбачало не протиставлення розуму та віри, а свідоме визначення їхніх можливостей і розмежування «повноважень» у процесі пізнання. Розглядаючи віру як творче начало теоретичного розуму, а розум як засіб досягнення досконалої віри, київські філософи вважали, що головною передумовою формування цілісного світогляду є їх сполучення. Вже у перших спробах пояснити походження себе і світу, наголошує Сильвестр Гогоцький, людство намагалося, хоч і в недосконалих міфологічних формах, з'єднати розум і віру для вираження іманентної людському духові «ідеї нескінченного і безумовного». Що ж до прагнення збагнути сенс буття, то розум тим більш має не відмовлятися від віри й апелювати лише до чуттєвого досвіду, а свідомо звертатися до ідеї Абсолюту, аби досягнути гармонії між знанням і вірою. Сенс цієї гармонії, за Гогоцьким, полягає у тому, щоб віра як «перший і докорінний акт споглядан-

ня» животворила собою знання, а розум «з'ясовував предмет віри і охороняв його від форм, що не відповідають ідеї нескінченного»¹.

За Памфілом Юркевичем, філософія – це особливий спосіб пізнання, що балансує на грані очевидного та ймовірного, розрахунків мислення і хвилювань серця, осягнень естетичного та морального змісту явищ. Таким чином філософія, як він пише, є засобом творення цілісного світоспоглядання, оскільки вона розвивається «у галузі понять ясних і визначених», дає «вільній вірі і сподіванню серця заповнювати прогалини обмеженого людського знання», коли сприймає ідеальний зміст явищ «простим почуттям, простим усвідомленням його значення для цілей духу»². Якщо ж ідеться про джерела філософування, то Юркевич вважав за такі не лише суму емпіричних фактів, науку, а й духовно-естетичні інтуїції вищої реальності на рівні віри та ідей, які є універсальним надраціональним надбанням людства³. Проте включення їх до філософського розгляду як «припущень сутності» речей має відбуватись, на його думку, не за довільним вибором окремого мислителя, а критично, шляхом тверезого логічного обґрунтування⁴. Тож не лише віра має бути законодавцем для розуму, а й навпаки. Цю ж думку розвиває Петро Ліницький, наголошуючи, що діяльність розуму в царині віри – це необхідна умова досконалішого засвоєння істини, здобуття «віри просвітленої», свідомої і виразної⁵.

Згідно з такими постулатами, об'єктом розгляду київських духовно-академічних філософів Сильвестра Гогоцького, Памфіла Юркевича, Маркеліна Олесницького, Миколи Маккавейського

¹ Гогоцький С. С. *Знание* // *Философский лексикон*. Т. 2. К., 1861. С. 740–741.

² Юркевич П. Д. *По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе» (Критико-философские отрывки)* // Юркевич П. Д. *Философские произведения* / Подготовка текста А. И. Абрамова, И. В. Борисовой; вступительная статья и примечания А. И. Абрамова. Москва: Правда, 1990. С. 245–246.

³ Юркевич П. Д. *Идея* // Юркевич П. Д. *Вибране* / Переклад В. П. Недашківського, упорядкування А. Г. Тихолаза. К.: Абрис, 1993. С. 5.

⁴ Юркевич П. Д. *Материализм и задачи философии* // Юркевич П. Д. *Философские произведения*. С. 226–228.

⁵ Ліницький П. И. *Пособие к изучению вопросов философии (элементы философского мирозерцания)*. Харьков, 1892. С. 6–11.

виступають філософсько-педагогічні поняття, вироблені на підґрунті християнської догматики. Одним із них стало й поняття християнського педагогічного ідеалу, про який піде мова у цій статті.

Передусім, вважають київські академісти, християнство докорінно змінило хід світової історії, надавши людям нове розуміння Бога у вченні про Святу Трійцю, у благій вісті, що Бог утілився, поєднавши божественну і людську природу, і Своєю Жертвою обдарував людство благодаттю Спасіння, яка долає первородний гріх⁶. Це принципово змінило педагогічні уявлення: позаяк кожна людина сама по собі є цінністю в очах Божих, то виховання повинне передусім розвивати її здатність бути людиною, а не просто корисним для батьків, суспільства чи держави індивідом. Християнський педагогічний ідеал – це людина, яка прагне вищої досконалості синівства Божого, спрямовуючи розум до пізнання Бога, зігріваючи серце палкою любов'ю до Нього, зміцнюючи волю в постійному наслідуванні Його⁷.

Християнство запропонувало і нове розуміння моральної свободи як фундаментальної ознаки людини, чією спонукою є не абстрактна ідея блага, не страх покарання, а синівська любов до Творця, живого втілення любові, істини, добра і краси, єднання з Ким – вічне покликання і блаженство для людини. Після того як християнство стало світовою релігією, наголошує Микола Маккавейський, усе, що могла зробити людська думка, – це йти шляхом поступового заглиблення в євангельський педагогічний ідеал, якнайліпшого усвідомлення і висвітлення усіх його сторін залежно від духу часу та історичних обставин⁸. Не лише пастирі Церкви, зазначає вчений, а й світські мислителі, такі як Джон Локк, Генрих Песталоцці, Фридрих Фребель і Йоган Гербарт, що справили значний вплив на розвиток новітньої педагогічної думки, свідомо втілювали у своїх виховних системах євангельський педагогічний

⁶ Юркевич П. Д. *Идеи и факты из истории педагогики. По поводу сочинения Модзалевского: Очерки истории воспитания и обучения* // Журнал Министерства народного просвещения [далі – Журнал МНП]. 1870, № 10. С. 160.

⁷ Маккавейский Н. К. *Педагогика древних отцов и учителей Церкви: несколько мыслей о воспитании из древнеотеческих творений*. К., 1897. С. 8.

⁸ Маккавейский Н. К. *Проблема воспитания по Спенсеру* // Труды Киевской Духовной академии [далі – Труды КДА]. 1909, № 10. С. 272–273.

ідеал. Навіть проповідь любові до дитини і свободи виховання у педагогічних ідеях доби Відродження та Просвітництва, попри релігійну індіферентність їх речників, була б неможливою, вважає Маккавейський, поза основними антропологічними ідеями християнства⁹. Своєю чергою, Памфіл Юркевич підкреслює:

Свідомо чи несвідомо, випадково чи ні, християнство огортає сучасну людину як повітря, що є всюди... Живитись його ідеями, дихати його духом, окрилюватись його спогляданнями стало справою необхідності або неминучості¹⁰.

Декларуючи духовну універсальність християнства, київські академічні філософи не оминали увагою і розмаїття християнської цивілізації, чітко розрізняючи віру та педагогічний ідеал певної культури, що формувався на основі євангельського вчення у засадничо різних обставинах. Так, Сильвестр Гогоцький вважав, що культура як така не залежить від природного доквілля. Мігруючи або навіть змінюючи свій господарський устрій, культура напрочуд стабільно зберігає певний «моральний тип», постійно відтворюваний суголосно з тим чи тим ідеалом людини¹¹. Власне в цьому «моральному типі» філософ убачав матрицю, за якою вибудовується цілісний «моральний світ» культури. Так було і з християнським ученням, з якого постала ціла низка відмінних виховних ідеалів. Спочатку, зазначає Гогоцький, у хаосі руйнування язичницького світу християнське вчення на педагогічному рівні майже не проявлялося, однак згодом, у європейському Середньовіччі, яскраво проступили «моральний тип» і культурний стиль Риму¹². Утім, християнство засвоювали тут переважно не автентичні носії римської культури, а завойовники-варвари, ще не здатні повною мірою використати інтелектуальний арсенал Античності для осмислення євангельських істин. На думку Гогоцького, мабуть тому, що форми суспільного устрою та освіти, запозичені з Риму, були чужими життєвому укладові й світосприйняттю вар-

⁹ Там само. С. 273–278.

¹⁰ Юркевич П. Д. *Идеи и факты из истории педагогики* // Журнал МНП. 1870, № 10. С. 160.

¹¹ Гогоцький С. С. *Об историческом развитии воспитания у примечательнейших народов древнего мира*. Речь, читанная на торжественном собрании Университета Св. Владимира 9 июня 1853 г. // Журнал МНП. 1854, № 10. С. 2.

¹² Гогоцький С. С. *Введение в педагогику* // Журнал МНП. 1855, № 4. С. 64.

варів, пов'язана з цими формами віра виокремилась в особливу сферу, а щоденний побут так і залишився у полоні «найдикіших пристрастей і сваволі»¹³. З цієї ж причини, зауважує вчений, філософія не набула живого змісту, адже вона виникла не як результат саморефлексії власної культури, а як рецепція чужої інтелектуальної спадщини. Тож педагогічна думка сформулировала виховний ідеал у канонах римо-католицького законництва, що, визнаючи чуттєвість гріховною, вимагало її приборкання розумом¹⁴.

Ситуація, на думку Гогоцького, кардинально змінилася лише у Новий час, коли «божественні начала віри» стали проникати в глибок життя і перетворювати його¹⁵. Відтоді педагогічний ідеал на Заході осмислювали залежно від того, як у філософії розв'язувалася проблема співвідношення фізичної і моральної природи людини. Київський професор убачає різкий контраст між відповідями на це питання у XVII–XVIII та XIX століттях. Картезіанський дуалізм, штучно роз'єднуючи метафізичне і феноменальне начала у людині, не міг створити плідного педагогічного ідеалу, тож фактично обмежував розвиток творчої основи людської особистості¹⁶. Натомість заслугою філософії XIX ст. Гогоцький вважає спробу пояснити зв'язок між тілом і душею не як штучно встановлений Божественною субстанцією, а як органічний – такий, у котрому тіло виступає органом, знарядям і символічним увиразненням духовного життя¹⁷. Завдяки німецькому ідеалізмові, зауважує мислитель, «вище начало» християнства повернулось як до сфери природи та історії, так і до сфери людської діяльності, внаслідок чого ідеалом виховання стала самостійна, морально відповідальна, вільна від впливу авторитетів, здатна до самодіяльної творчості, гармонійно розвинута особистість.

Памфіл Юркевич не так оптимістично оцінює результати розвитку філософсько-педагогічної думки на Заході. У новій іс-

¹³ Гогоцький С. С. *Два слова о прогрессе* // Труды КДА. 1860, № 1. С. 126–127. Його ж: *Введение в историю философии*. К., 1871. С. 40–41.

¹⁴ Гогоцький С. С. *Введение в историю философии*. С. 40.

¹⁵ Гогоцький С. С. *Два слова о прогрессе*. С. 127.

¹⁶ Гогоцький С. С. *Философия XVII и XVIII в. в сравнении с философией XIX в. и отношение той и другой к образованию. (Из лекций по истории философии)*. Вып. 1. К., 1878. С. 35–98.

¹⁷ Там само. Вып. 2. К., 1883. С. 37–48.

торії він знаходить три ідеали виховання — «дарунки», якими наділили дитячий світ три європейські культури: романська — Телемаком Франсуа Фенелона, англосаксонська — Робінзоном Даниеля Дефо (його модифікацією є й Еміль Жан-Жака Руссо), слов'янська — твором «*Orbis sensualium pictus*» Яна Амоса Коменського. Телемак — це ідеальна постать правителя, який досконало володіє «моральною граматику» і вміє протистояти внутрішнім та зовнішнім спокусам. Робінзон — це метикуватий бюржер, що спритно отримує від природного довкілля потрібні блага; таким же є Еміль — особа, настільки розвинута фізично й розумово, що може здобувати сама собі засоби до існування. Ці прозаїчні виховні ідеали, зіткані винятково з моральних або побутових сенсів, Юркевич вважає далекими від християнства¹⁸, натомість Коменський, на його думку, «уперше осягнув, розвинув і втілює у життя ідею християнсько-гуманного виховання»¹⁹. Його «*Orbis sensualium pictus*» відрізняється від Телемака, Робінзона та Еміля так, як відрізняється життя від загальних правил, а дух людяності — від однобічного духу якоїсь професії. Розвиток людської особистості тут представлено не у пригодах, а в радісному, світлому зростанні «насіння знання, добродійності й релігії», що живиться спогляданням справ Божих²⁰.

Микола Маккавейський так само високо оцінював заслуги Яна Амоса Коменського в розвитку педагогічної теорії. За його оцінкою, чеський мислитель став першим, хто, педагогічно переосмислюючи ідею універсальності християнства, довів, що освіта має бути обов'язковою не тільки для еліти, а й для всіх, і згідною з духом християнської любові — такою, щоб не чинити насильства над дитиною, а враховувати у вихованні й навчанні її вікові та індивідуальні особливості²¹.

Окрему увагу київські духовно-академічні філософи приділили «оманам» доби Просвітництва. Тогочасні мислителі, на дум-

¹⁸ Юркевич П. Д. *Идеи и факты из истории педагогики* // Журнал МНП. 1870, № 9. С. 16–17.

¹⁹ Там само. С. 16.

²⁰ Там само. С. 18–19.

²¹ Маккавейский Н. К. *Коменский, Ян Амос* // Православная богословская энциклопедия / Под ред. А. П. Лопухина и Н. Н. Глубоковского. Т. 12. СПб., 1911. Кол. 439–448.

ку Миколи Маккавейського, відхилялися від істини, обираючи за орієнтир виховання «природну людину». «Радикальне добро», яке нібито притаманне її душі і яке обов'язково само собою виявиться, якщо цьому не заважати, — це химера. Насправді такий педагогічний ідеал, що не вимагає культивування свідомого самообмеження і морального самовдосконалення, може в підсумку призвести до «панування розгнужданої сваволі, крайнього егоїзму»²².

Критикують київські академісти й концепцію виховання згідно з ідеалом гуманності, яка, апелюючи до євангельського заклику любити і прощати ближнього, передбачає поблажливе ставлення до людей незалежно від рівня їхньої моральності. Як зауважує Маккавейський, коли в тлумаченні такого ідеалу переважає ідея всепрощення, а не потреба плекати в кожній, навіть щонайгрішнішій, людині «святу іскру начала добра», то затирається межа між добром і злом, а це породжує характери слабкі й безвідповідальні²³.

Детальніше на цьому зупиняється Памфіл Юркевич, вказуючи на нетотожність понять загальної та християнської гуманності. На відміну від першої, яку кожен може розуміти на свій лад, християнська гуманність визнає безумовними три постулати: права людини на свободу сумління; обов'язковості для всіх «закону правди», порушення котрого знецінює релігійні подвиги й молитви; наявності в кожній людині образу Божого з усіма його ознаками, передусім прагненням добра. За такого розуміння гуманності, наголошує Юркевич, основою виховання має стати ідея людини як сина Божого, де взірцем зростання слугуватиме досконалість Бога, а всепрощення мислитиметься лише у зв'язку з тим, що кожна людина здатна, спираючись на «невикорінну силу добра» у своєму серці, подолати власні гріхи за підтримки «виховної любові». За цієї умови вимога, аби виховання було гуманним, позбавлена сенсу, адже воно саме постає вищою і найсуттєвішою формою гуманності²⁴.

²² Маккавейский Н. К. *Религия и народность как основы воспитания*. Речь, произнесенная на торжественном акте Киевской духовной академии 26 сентября 1895 г. // Труды КДА. — 1895, № 11. С. 13.

²³ Там само. С. 14–15.

²⁴ Юркевич П. Д. *Курс общей педагогики с приложениями*. Москва, 1869. С. 20–24.

Памфіл Юркевич піддав сумніву і засновок ідеалу гуманно-го виховання, за яким християнство є релігією гуманності, що навчає кожного поважати в собі людину. Насправді, пише він, люди усвідомлювали свій особливий онтологічний статус задовго до християнства, бо для цього були як фізіологічні, так і психологічні підстави. Фізіологічні – у будові тіла, де необхідні для виконання суто людських функцій органи перебувають під більшим контролем свідомості, ніж ті, що забезпечують процеси рослинно-тваринного рівня, а психологічні – у потребі мати достатній запас добродетельності, аби відчувати, як навчали ще епікурейці, насолоду від життя. І цей ось «мотлох», цю «ветху людину», обурюється Юркевич, видають за новий педагогічний ідеал²⁵.

Звісно, у християнському ідеалі міститься «серцевина гуманності», адже людину тут вшановують найповніше, а вищою цінністю вважають свободу й унікальність особистості, призначеної для вічного життя. Однак християнство не просто гуманізувало людство, воно принесло звістку про наближення Царства Небесного, тож людина має піднятися до нового життя у свободі дитини Божої. «Це нове народження у званні й гідності синів Божих, – пише Юркевич, – є завданням доби християнського виховання»²⁶. Християнський виховний ідеал органічно поєднав усе найкраще, що зуміла випрацювати давня педагогічна свідомість: сприйняття кожної дитини як «вічного скарбу» й дорогоцінного дару та вимогу гармонійно розвивати сили, даровані Богом. Разом з тим належить пам'ятати про імператив виховування в дитині готовності до подвигу любові, до самопожертви. Це виключає застосування довірливих критеріїв оцінки людських учинків, бо тоді ницість може здаватися чесною, а очевидна брутальність – гуманністю²⁷. Гідність же людини, наполягає філософ, не лише в тому, що вона є самостійною особистістю, а й у тому, що вона, входячи всіма своїми здібностями та прагненнями в одне тіло Христове, в одну Церкву, посяде з безумовним смиренням і слухняністю належне

²⁵ Юркевич П. Д. *Идеи и факты из истории педагогики* // Журнал МНП. 1870, № 9. С. 38–39.

²⁶ Там само. С. 32.

²⁷ Там само.

місце у цьому організмі й служитиме йому з чистим сумлінням, живлячись, своєю чергою, його вищими силами²⁸.

Таке тлумачення розходилося з гегельянськими поглядами на виховний ідеал, метою якого було розвинути людину до повної свідомості. Свідомість, вважає Памфіл Юркевич, – це лише порожня форма, в якій дух являє себе, натомість її змістом, що дає енергію і творчу силу, є віра, любов, натхнення, споглядання, себто вищий моральний світ з інституціями сім'ї, держави, Церкви, науками, правом, поезією, мистецтвами. Отож педагогічним ідеалом має виступати не лише свідомість, а й енергія і творча сила духу. Без цього, на думку Юркевича, «вся доба може зазнати моральної поразки», вгрузнути у болото буденності або втратити розуміння реальності й здатність її перетворювати²⁹. Юркевич заторкував також гегельянську тезу про роль і призначення християнства як релігії, для реалізації котрої на сцену історії вийшов німецький народ, буцімто наділений абсолютними чеснотами духу – передусім енергійною готовністю до самореалізації, що перетворює світ. Вищим ідеалом виховання з перспективи такої тези бачився національний чинник. Однак Юркевич застерігає, що коли дехто з німецьких педагогів на кшталт Адольфа Дистервега говорить про «загальне виховання», то під цим треба розуміти не що інше, як виховання у національному дусі тільки німецьких дітей – майбутніх будівничих німецької держави³⁰. На думку Юркевича, за цим стоїть сприйняття людини як речі або знаряддя, що виразно оприявнює деспотизм держави і суспільства. Набагато гуманнішим йому видається педагогічний ідеал Іммануїла Канта – ідеал людини, здатної виконати свій обов'язок, бо ця максима ґрунтується на повазі до самодіяльної особистості та морально-релігійному баченні людства³¹.

Водночас Юркевич ставить питання, чи такий уже самодіяльний німецький дух. Щоб з'ясувати це, слід відрізнити енергію протесту від енергії життя. Як пише він:

²⁸ Там само. С. 33.

²⁹ Там само. С. 37–38.

³⁰ Там само. С. 15.

³¹ Юркевич П. Д. *Идеи и факты из истории педагогики* // Журнал МНП. 1870, № 10. С. 179.

...протестантизм — це вистава, розіграна... з бенгальськими вогнями і вибухами веж, та чи доводить це його енергійність? Чи є на світі церква, яка за своїми принципами була би більш несамостійною, залежною, а отже, не енергійною, ніж протестантство?³²

Сама лиш енергія протесту, на думку Юркевича, витворює таку філософську систему, котра «замість ідей у їхньому царственому спокої як вічних сутностей споглядає боротьбу протилежностей», і тим самим втрачає об'єктивні критерії оцінки добра і зла, а отже, вона нездатна сформувати по-християнськи універсальний педагогічний ідеал, бо в ній завжди переважатимуть інтереси та прагнення приватних осіб³³.

Натомість найдосконаліший ідеал виховання, наголошує Памфіл Юркевич (додаючи, що це визнають і німецькі педагоги), створив «слов'янський геній Коменського»³⁴. Показово, що для Юркевича не має значення те, що сам Коменський був лідером чеських протестантів, адже, осмислюючи проблему педагогічного ідеалу, київський філософ надавав більшого значення не конфесійним відмінностям, а життєвим установкам, на яких європейські культури сприймали християнство. На Заході, на думку Юркевича, домінував «принцип Я» — культ особистого рефлексу й особистої сили, що найяскравіше виражено у філософії Йоганна Фіхте. Це, безперечно, виступає суттєвою умовою вдосконалення людства, але, з іншого боку, реалізація «принципу Я» (за Юркевичем, вторинного) містить таку саму небезпеку, як і дитячий егоцентризм, бо це може підмінити у виховному ідеалі християнство вічності християнством політики³⁵. При цьому втрачається головне — розуміння необхідності засвоїти істини віри не як систему догматів, сторонніх щодо повсякденних потреб, а як систему духу і життя.

За тезою Юркевича, культурна взаємодія з християнством слов'ян та інших православних народів спирається на зовсім інакшу життєву установку — «принцип об'єктивності або до-

³² Там само. С. 166.

³³ Юркевич П. Д. *Идеи и факты из истории педагогики* // Журнал МНП. 1870, № 9. С. 15.

³⁴ Там само. С. 18, 20.

³⁵ Юркевич П. Д. *План и силы для первоначальной школы* // Журнал МНП. 1870, № 4. С. 108–109.

бра, що реалізується у загальних формах життя незалежно від нашої особистої думки»; найточніше його передає платонівська ідея. Іншими словами, філософ пов'язує виховний ідеал із природною схильністю до ідеалізму, замалим не дитячою здатністю просто вірити, що основою буття є безумовне благо, споглядати це благо і прагнути втілити його в житті. Така настанова дозволяє сприймати християнство і як служіння Божественному авторитетові, що потребує творчої напруги сил, і як «тихий, зоряний світ наших надій і заспокоєння від тривоги життя», де людина наповнюється благодаттю Божої любові³⁶. Отож не дивно, що Юркевич проголошує елліна Платона і слов'янина Коменського втіленням двох основних епох, котрі «привнесли у педагогічний світ нові начала» та заклали підвалини всіх подальших перетворень і вдосконалень³⁷. Очевидно, взірцем для мислителя було вміння і Платона, і Коменського споглядати ідеї як «вічні сутності, що становлять у Божественному розумі істину і святість, добро і досконалість буття»³⁸, крізь призму нагальних потреб і проблем виховання.

Як бачимо, абстрактний педагогічний ідеал і спільну для всіх виховну мету професори Київської Духовної академії вважали за річ неможливу, але аж до кінця XIX ст. до проблеми національного виховання вони не зверталися. Навпаки, аналізуючи виховні акценти в охопленій ентузіазмом національного об'єднання Німеччині, київські академісти переймалися радше тим, чи піднесення гасел національного виховання не зашкодить «вічним началам моральності й релігії»³⁹. Маркелін Олесницький, посилаючись на Теодора Вайтца, зауважував, що немає потреби спеціально дбати про запровадження у виховний процес національного чинника, адже жодна людина не існує поза культурою, а відтак неминуче вбирає в себе національні прикмети. З другого боку, виховання як продукт національної свідомості, породженої єдністю мови та звичаїв, здійснює й зворотний вплив

³⁶ Там само. С. 110.

³⁷ Юркевич П. Д. *Идеи и факты из истории педагогики* // Журнал МНП. 1870, № 9. С. 16, 18.

³⁸ Там само. С. 15.

³⁹ Там само.

на культуру. Проте й думка, що через виховання можна штучно сформувати національну свідомість, видавалася Олесницькому хибною, бо свідомість такого типу, писав він, виникає лише внаслідок спільного переживання великих історичних подій. Взагалі ж національний чинник, підкреслював Олесницький, не являє собою нового принципу в розумному та правильному вихованні: коли ми говоримо про нього, то розуміємо, що у кожного народу це має особливий відтінок⁴⁰.

Тим часом для Миколи Маккавейського такі міркування вже були неактуальними. Він твердив, що вважати, ніби національна специфіка росіян сама собою оприявнюється через виховання, неправомірно. Адже єдиною стабільною ознакою російської свідомості впродовж двох останніх століть, зазначає Маккавейський услід за слов'янофілами, є намагання освіченої частини суспільства наслідувати західні взірці і протиприродна байдужість до рідного. Виник навіть особливий тип російського інтелігента, котрий не просто відірваний від національного первня, а й уперто не бажає його пізнати. Те саме, на думку Маккавейського, можна сказати і про російську систему освіти, що нею упродовж століть керували іноземці⁴¹.

Відтак у Росії ідеал національного виховання досі не усвідомлено, а тим часом народ зберігає «історичне життя» лише доти, доки плекаються основи його самобутності, коли ж їх втрачено, нація перетворюється на етнографічну масу. Аби цього не сталося, зауважує Маккавейський, освічена частина нації мусить працювати над з'ясуванням та усвідомленням сил і покликання власного народу⁴². Тільки це може створити природне підґрунтя для національного виховання, яке, своєю чергою, здатне оживити народну самосвідомість. За словами філософа:

Не можна здійснювати виховання на началах лише універсального характеру, забуваючи про той природний життєвий ґрунт, який надають йому своєрідні сили і здібності даного народу.

⁴⁰ Олесницький М. А. *Курс педагогики: Руководство для женских институтов и гимназий, для высших курсов, для всех, занимающихся воспитанием детей*. Вып. 1. К., 1885. С. 122–123.

⁴¹ Маккавейский Н. К. *Религия и народность как основы воспитания*. С. 35–37.

⁴² Там само. С. 28.

Не можна робити ідеалом виховання лише людину-християнина, без конкретнішого, національного з'ясування цього ідеалу⁴³.

Що ж формує російську національну специфіку? Микола Маккавейський, на відміну від багатьох мислителів ХІХ ст., не пов'язував це з мовою: на його думку, вона слугує радше засобом вираження духовного світу. Як і слов'янофіли Олексій Хомяков, Микола Данилевський, Петро Астаф'єв та інші, він убачав сутність російського національного характеру в особливому устрої «духовних сил», що наклало відбиток і на розуміння та втілення загальнолюдських інтересів і прагнень⁴⁴. Ядром же і найвищою ідеальною стороною народної душі він називав релігію, сповідання якої стає своєрідною колективною самоактуалізацією: навіть універсальні істини християнства й Одкровення кожен народ по-своєму засвоює і переробляє, виразняючи власне світосприйняття і реалізуючи здібності у творенні національної культури⁴⁵. Отож педагог, розмірковуючи про національний педагогічний ідеал, мусить, на думку Маккавейського, відчути цей головний «нерв» народного організму. Таким для росіян філософ уважав турботу про збереження цілісності внутрішнього світу своєї душі: «Не політичний, не науковий, не естетичний і навіть не формально-етичний, а морально-релігійний ідеал скеровує все життя російського народу в усі періоди його історії»⁴⁶. Суттєвою його мотивацією, додає Маккавейський, є жага релігійної істини та пошук святості, і власне це було колись віднайдено росіянами у Православній церкві, у рівновазі розподілу нею влади Божої і людської, авторитету і свободи, у терпінні, працелюбності, а водночас добросердності й гуманності⁴⁷. Розуміючи цю питому рису російської вдачі, стверджує вчений, легко визначити відповідний педагогічний ідеал передусім як православний і передати молодому поколінню те, у чому найяскравіше виразила цей ідеал російська культура⁴⁸.

⁴³ Там само. С. 35.

⁴⁴ Там само. С. 25.

⁴⁵ Там само. С. 27.

⁴⁶ Там само. С. 39.

⁴⁷ Там само. С. 41.

⁴⁸ Там само. С. 42.

Як бачимо, у київській духовно-академічній традиції другої половини XIX — початку XX ст. християнський педагогічний ідеал постає не як богословська, а радше як філософсько-педагогічна і культурологічна проблема. Своє розуміння цього ідеалу київські академісти поглиблюють, з'ясовуючи, яку роль відіграє християнство в розвитку педагогічної свідомості. Їхня теза, що християнство створило передумови для кардинальної зміни пріоритетів виховання, переорієнтувавши його з інтересів соціально-групових на саму людину як найвищу цінність, мала універсальний характер, адже вона стосувалася не лише минулого, а й сучасної філософам дійсності. Водночас професори Київської Духовної академії звертали увагу на негативну, з їхнього погляду, тенденцію абсолютизувати ідею гуманності виховання та освіти. Врешті, ще одним здобутком київських учених можна назвати вивчення закономірностей творення педагогічного ідеалу та наголошення суб'єктності національної культури. У спробах з'ясувати, як позначаються конфесійні нюанси на педагогічному світогляді, київські духовно-академічні філософи, принаймні пунктирно, вказали один із шляхів усвідомлення певною освітянською спільнотою своєї культурної ідентичності.