

УДК 261.7

*М. О. Кіцул
здобувач кафедри культурології**Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова***СЕРЕДНЬОВІЧНА ПРАВОСЛАВНА ПЕДАГОГІКА**

Україна – країна з давньою православною традицією духовності, яка суттєво вплинула на формування та розвиток моральності українського народу. В наш час в умовах численних світоглядних, економічних і політичних криз в українському суспільстві відчувається значна потреба звернутися до потенціалу православної педагогіки як інструмента подолання духовної кризи. Але при цьому гостро постає питання про межі можливого позитивного потенціалу православної педагогіки і православної педагогічної думки. Чи здатна православна педагогіка бути складником загального педагогічного дискурсу третього тисячоліття? Чи правильними є розрахунки освітян на позитивний вплив предметів духовного морального спрямування загалом і християнської етики в українській культурі зокрема у справі морального виховання молодого покоління громадян України? Ці й багато інших питань потребують, відповідно, ґрунтовного теоретичного філософсько-релігійнознавчого аналізу православної педагогіки, необхідність якого посилюються, зважаючи на те що православна педагогіка багато в чому залишається «terra incognita» й для християнських богословів. Сьогодні середньовічна православна педагогіка поруч із біблійним світоглядом є двома основними джерелами для розвитку української православної педагогіки. І якщо біблійні цінності актуалізовані в численних теоретичних і практичних розвідках, то евристичний потенціал середньовічної православної пайдеї залишається нерозкритим.

Специфічні риси середньовічної християнської педагогіки патристичного періоду вперше привернули увагу Вернера Йегера, автора класичних праць з античної філософської педагогіки. Згідно з В. Йегером, у ранньопатристичний період християнство адаптує ідеал філософської пайдеї для власних катехітичних і освітніх потреб [1]. Глибока укоріненість християнської духовності загалом і релігійної педагогіки зокрема в античній філософській пайдеї підтверджена пізніше завдяки дослідженням П'єра Адо [2]. Навіть для християнського ідеалу святості Пітер Браун віднайшов джерела в античній культурі та філософії [3]. Ільзетраут Адо переконливо довела, що схема семи «вільних мистецтв», основоположна для освітньої системи середньовіччя, походить із античної філософської культури доби еллінізму [4] (а не є оригінальним середньовічним вивором, як уважали деякі теологи, з одного боку, і не є традиційною основою класичної античної педагогіки, як уважав А. Марроу). Якщо раніше історики педагогіки намагалися обґрунтувати наявність певної відкритості християнства до античної пайдеї, то сьогодні, навпаки, проблемним є віднайдення специфічних рис середньовічної християнської педагогіки. Зокрема, Пауль Блаверс доводить, що середньовічна православна педагогіка не є простим пристосуванням античної пайдеї до християнського світогляду, а особливою «духовною педагогікою», характерними рисами якої є теорія духовного сходження до Бога («анагорія») й аскетико-містична екзегеза Біблії [5]. На нашу думку, недооціненим залишається значення етики чеснот як богословсько-антропологічної основи для середньовічної педагогіки, завдяки дослідженню якої стає зрозумілим характер синтезу біблійних і античних джерел християнської пайдеї.

Метою дослідження є аналіз середньовічної православної педагогіки як феномена релігійної культури.

Православна середньовічна педагогіка виникає з потреб катехізації новонавернених християн. Уже за покоління учнів апостолів було записано «Дідахі» («Учення Ісуса Христа, передане через 12 апостолів»), яке було тезовим записом місіонерської проповіді катехітичного характеру. Центральною педагогічною ідеєю твору є образ «шляху

життя», що має обрати людина, яка бажає уникнути духовної смерті. Цей «шлях» розпочинається з навернення, за яким мають слідувати відмова від злих вчинків, практикування добра. Засобом, що уможливило моральний прогрес особистості, також має бути участь у таїнствах, що не лише єднають вірного з трансцендентним Богом, а й дають змогу створити нову спільність людей – церкву. Християни до свого навернення подібні до зернин, що ростуть на різних полях світу, під час навернення – до зібраного врожаю, під час участі в таїнствах церкви – до спеченого хліба, в якому вже зовсім не розрізнити окремих зернин.

Із розвитком грецької патристики все більшого значення набувають особисті відносини віруючого з Христом як Учителем. Климент Олександрійський вважає, що духовне вдосконалення, до якого покликана людина як розумна істота, можливе лише через «духовні вправи», в яких філософія та релігія дані в синкретичній єдності ортодоксального «гносису». Вірний має проходити не лише шлях морального вдосконалення, брати участь у таїнствах (переживаючи останні як містерії, а не просто як засіб підтримання своїх сил). Суттєвим елементом самовдосконалення є духовні роздуми, спрямовані на таємничі сенси всього. Ці сенси приховані у світі й Біблії, і віднайти їх може кожен християнин за допомогою «алегорії». Христос як досконалий Учитель приготував у своїй проповіді досконалий шлях сходження від «зовнішнього» до «внутрішнього», від «дольного» до «горнього», від матеріального до духовного. Завершенням цього шляху має бути «безсторонність» і споглядання ідеальної реальності.

Християнський платонізм Климента Олександрійського розвинутий Оригеном. Згідно з останнім, кожна особистість проходить три стадії духовного розвитку: незнання (стан «раба»), часткове знання (стан «наймита»), просвітлення (стан «сина» Бога). Ориген уперше висуває педагогічний принцип поступовості в засвоєнні теологічних знань. На думку Оригена, звичайним християнам достатньо знати ази віровчення та молитися. Ті, які бажають набути повноцінних теологічних знань, мають спершу пройти стадію розвитку, яку він називає «етика». Змістом цієї стадії є моральні вправи, що загартовують безсторонність душі й призводять до очищення свідомості, уможливленню «фізику». Під останньою розуміється споглядання світу, віднайдення знаків присутності Бога, засвоєння «вільних мистецтв» для досконалого «читання» «книги природи» та Біблії. І лише всебічно розвинута особистість може стати християнським «теологом». Ориген переконаний, що така досконала людина буде безпосередньо споглядати Бога, перебуваючи в особистих відносинах із Ним.

У своїх теоретизуваннях щодо шляху вдосконалення й використання інструментарію античної філософської педагогіки Климент і Ориген наслідували Філона Олександрійського, додаючи теорію «усиновлення» учня Христу як досконалому божественному Вчителю. Разом із тим існувала яскрава відмінність між позиціями Климента й Оригена, з одного боку, і Філона – з іншого. Останній прагнув «філософізувати» іудаїзм, для чого «вчитував» у Біблію філософські смисли. Климент і Ориген у філософії бачать лише інструментарій, а не універсальний світогляд, який міг би все пояснити, виходячи з власних принципів.

Більше того, Ориген відмовляється бачити у філософії універсальну пропедевтику (й у цьому радикально розходиться з Філоном і Климентом). Ориген свідомо замінює античні «етику» й «фізику» на аналогічні християнські дисципліни, пропонуючи читати, замість творів стоїків і платоників, вибрані книги зі Старого завіту. А саме «етика»

як морально-виховний дискурс учнями Оригена засвоювалася через коментування «Книги Притч Соломона», «фізика» викладалася за допомогою алегоричного тлумачення «Еклезіаста», а для викладу роздумів про містичну теологію використовувалася алегорична екзегеза «Пісні пісень». Склався замкнений педагогічний цикл, зорієнтований на специфічно середньовічний культ коментування як засобу пізнання. Уважалося, що все знання вже відкрито, символічно міститься в Біблії, потрібно лише правильно його вчитати. Завдання здобуття принципово нових емпіричних знань не ставилося, головним ставав досвід читання учнем тексту разом із учителем, під час якого переважав монолог останнього. Але вважалося, що пріоритет висловлювання належить Богові як кінцевому автору Біблії (і творцеві «книги світу»), а вчитель щодо Бога теж займає позицію учня. Елементи діалогізму вводилися через те, що всі фрагменти коментованих текстів уважалися такими, що мають багато значень. Ориген принципово розширив поле застосування алегорії. Якщо стоїки застосовували її стосовно «темних місць» творів класичної античної літератури, смисл яких неочевидний, то, за Оригеном, предметом алегоричного тлумачення може бути будь-яке місце тексту, навіть з очевидним букввальним смислом.

Автори «золотої доби» грецької патристики (IV–V століття), твори яких задають ідентичність православ'я до сьогодні, у центр педагогіки поставили теорію уподібнення людини Богові. Ця теорія мала два джерела. По-перше, про те, що людина створена «за образом і подобою Бога», кілька разів згадується в Старому й Новому завітах. По-друге, Платон у «Федоні» називав метою філософії духовне життя «уподібнення Богові». Мислителі грецької патристики не лише поєднали ці дві традиції осмислення людини як «ікони та подоби» Бога. Василь Кесарійський створив оригінальну теорію духовного розвитку людини, яка стала нормативною для православної традиції. Особливо популярною ця теорія була в середньовіччя, у добу модерну намітився деякий відхід від неї, але у XX столітті вона знову стала центром православної антропології.

Згідно з Василем Кесарійським, Бог створив людину як власний «образ», або, буквально грецькою, як власну «ікону». Елементами «зображення» є духовні властивості людини, такі як розумність і свобода, а також моральні чесноти, в яких ці властивості виявляються. Самовдосконалення людської особистості, серед іншого – через навчання й виховання, має зробити з кожного «подобу» Бога. «Образ» мислиться як свого роду «ескіз», «подоба» – як повноцінна «картина». Той, хто не йде шляхом духовного самовдосконалення, залишається лише «ескізом» самого себе з погляду моральної оцінки. Лише уподібнившись Богу, кожен віруючий може стати всебічною розвинутою особистістю. Таке розрізнення не передбачає жодного приниження, оскільки кожен є особистістю з онтологічного погляду, має всі права в суспільстві та церкві. Досконалість «подоби» є категорією духовною, а не соціальною. Моральний прогрес наближає людину до Бога, але не вивисує її над іншими. Вершиною духовного сходження є усиновлення Богові, яке має характер містичного екстатичного стану, трансценденції, що перевищує всяке споглядання. Сходження до вершини розвитку задане самій природі людини як її «ентелехія». Ця висока мета притягує особистість, є джерелом високих внутрішніх поривів кожного віруючого. Використання Василем Кесарійським аристотелівської термінології для осмислення духовного розвитку людини не випадкове. Духовний розвиток потрібний не для того, щоб відсторонитися від світу й власної тілесності («Федон» Платона), а для того, щоб внутрішню духовність виразити назовні, виявивши власну «іконічність» Богові щодо всього способу людського існування.

Василь Кесарійський відмовляється віднаходити пропедевтику до власної педагогіки в біблійних книгах, але вирішує використовувати античну пайдею. У слові «До молоді» він говорить про можливість і необхідність у системі освіти розрізнити корисне та шкідливе серед античної спадщини.

Вибрані поезії, твори філософів, наукові праці – все це може вивчатися як приклад наводить біблійного пророка Мойсея, який у юності навчався язичницької мудрості, однак використовував отримані знання на благо, відсіюючи шкідливе. Учителі християнських шкіл мають бути такими самими провідниками для учнів, як Мойсей – для євреїв. У своїх роздумах Василь спирається на ідеї античних філософів. Зокрема, Платон і Піфагор уважали математику та інші науки необхідними як пропедевтику до «справжньої мудрості», якою вони вважали філософські мислення та спосіб життя. Василь ставить на місце філософії теологію як науку або, ширше, християнські теорії та практики. При цьому становище філософії понижується до статусу однієї з пропедевтичних наук.

Соратник Василя Кесарійського Григорій Ниський створює цілісний образ шляху християнського містика від духовного пробудження до містичного єднання з Богом у творі «Життя Мойсея». Написаний під впливом Філона, цей твір має за головну християнсько-педагогічну ідею концепт «звільнення». Свобода – це певний ступінь волі, який людина досягає в результаті того чи іншого звільнення. Три етапи духовного життя (звільнення від пристрастей («етика»), просвітлення духовним спогляданням світу («філософія»), містичне єднання з Богом («теологія»)) – це три кроки звільнення людини від обмеженостей (пристрастей, незнання, концептуального мислення тощо). Якщо для Василя Кесарійського духовний шлях особистості в християнській пайдеї – це розкриття потенціалу розумної природи людини, то для Григорія Ниського – це вираження внутрішнього прагнення особистості до нескінченного життя. Це прагнення до вічності є виявом внутрішньої інтуїтивної волі людини, яка надраціонально й надчуттєво завжди спрямована до єдності з Богом як вічністю та нескінченністю.

Григорій Ниський пропедевтикою до християнської пайдеї вважає не проходження античної пайдеї, а ґрунтовне засвоєння катехізису. Останній, однак, не є простим викладом догматів і правил, які мають бути засвоєні лише вірою. Григорій Ниський переконаний, що катехізис має подати християнське віровчення як таке, що не суперечить універсальним поняттям і принципам розуму. Уже сама впевненість Григорія в існуванні універсальної раціональної істини робить його прихильником платонівсько-аристотелівської позиції, протилежної до релятивізму софістів. Педагогічним прийомом, яким мусить користуватися катехізатор, має бути доведення аналогічності положень християнського віровчення до універсальних раціональних істин і природних очевидностей.

Наступний крок у побудові православного проекту християнської пайдеї здійснив Максим Сповідник, автор візантійського теологічного синтезу, що завершував розвиток класичного періоду грецької патристики за Адольфом Гарнаком. Три стадії духовного сходження в межах цієї версії пайдеї тлумачилися онтологічно. Бог створив людину, даруючи їй життя. Кожна людина своєю активністю покликана досягти «благого життя», але може пасти в «зле життя». Завершується духовний розвиток (або ж деградація) вічним життям, яке буде існуванням у Богові для добрих та існуванням поза Богом для злих. Максим учить, що Бог не створював якомусь спеціального пекла, але відповідні муки у вічності спричинюються для злих позбавленістю спілкування з Богом. Отже, Сповідник повертається до протиставлення «шляху добра» і «шляху зла» як таких, що ведуть до життя і смерті, відповідно. Це повернення спричинене не лише вірогідним впливом «Дідахи», а й деякими місцями з П'ятикнижжя Мойсея та Євангелія від Івана. Також Максим спирається у своїх роздумах на той принцип неоплатонізму, згідно з яким небуття є лише відсутністю буття, а зло – лише відсутністю добра. Відповідно, завдання перетворення життя на «благе життя» є завданням природним. Для його реалізації в умовах після гріхопадіння, вважає Максим, потрібний новий початок, відновлення «життя», і його дарує хрещення. Здобування особистістю «доброго життя» після хрещення складається з двох етапів: «прак-

тики» і «споглядання». Під час «практики» учень розвиває власні моральні чесноти, і це призводить до «розширення свідомості». Останнє уможлиблює розвиток інтелектуальних чеснот, серед яких головною є мудрість. За Максимом, на шляху духовного розвитку важливу роль відіграє особистість учителя, який є посередником між учнем і Богом. Це посередництво не передбачає передачі благодаті чи мудрості від Бога до учня через учителя (як це описується в «Ареопагітиках»). Кожен учень безпосередньо причетний до благодаті Бога, яка допомагає йому на шляху розвитку від «життя» до «благого життя». Учитель є посередником лише в тому, що допомагає учню правильно реалізувати власне прагнення до духовної досконалості, спрямовує його пошуки від довірливих алегоричних суджень до дійсного розуміння світу. Отже, Максим постулює, духовний розвиток особистості, який описує грецька патристика, неможливий без його протікання в межах певної традиції, передавання досвіду сходження до Бога від учителя до учня.

Якщо Максим надав християнській пайдеї «екзистенційного звучання», то Іван Дамаскін, навпаки, створює формалізоване вчення про релігійно-філософську пайдею. Змістом самої пайдеї стає теологія, яка, однак, розуміється вже не як містичне єднання з Богом, а як схоластично відрефлектоване віровчення («Точний виклад православної віри»). На шляху розуму до визнання теології потрібна філософська пропедевтика («Діалектика»), яка полегшує прийняття християнського віровчення та відсіч світоглядних альтернатив («Про ересі»). Православна Церква прийняла формалізовану пайдею Івана Дамаскіна у власній системі навчання й затримала цю традицію аж до XVII століття. Але разом із тим пайдею, як вона існувала від «Дідахі» до Максима, не зникла хоча б тому, що активно насаджувалася через класичні богослужбові тексти.

Середньовічна православна педагогіка – це комплекс теорій і практик, що ґрунтувався на принципах християнської теології, антропології й герменевтики. Ця педагогіка виникла в процесі місіонерської проповіді та катехізаторської діяльності, але поступово інституціалізувалася під впливом античної пайдеї та християнського ідеалу довершеного життя як сходження до Бога через аскетичне очищення, медитацію й містичний екстаз. У результаті християнське самовдосконалення осмислювалося як шлях, що включав віровчальну або філософську пропедевтику, моральну практику, медитативні споглядання, містичний досвід. Християнська пайдея, всебічно розвинута такими мислителями, як Климент Олександрійський, Ориген, Василь Кесарійський, Григорій Нисський, Максим Сповідник, Іван Дамаскін, була покликана сприяти розкриттю духовного потенціалу особистості учня через діалогічні відносини з учителем, який допомагав успішно проходити шлях самовдосконалення. При цьому діалогічні відносини вчителя й учня розвивалися в ході спільного коментування текстів як основної форми навчання. Педагогічні ідеї мислителів грецької патристики впливали як через систему навчання, так і через богослужбові тексти.

Література

1. Jaeger W. Early Christianity and Greek Paideia / W. Jaeger. – London : Belknap Press, 1962. – 162 p.
2. Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique / P. Hadot. – Paris : Études Augustiniennes, 1987. – 254 p.
3. Brown P. The Society and the Holy in Late Antiquity / P. Brown. – Berkeley : University of California Press, 1982. – 247 p.
4. Hadot I. Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique / I. Hadot. – Paris : Études augustiniennes, 1984. – 391 p.
5. Blowers P.M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: an investigation of the Quaestiones ad

Thalassium / P.M. Blowers. – Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1991. – 288 p.

Анотація

Кицул М. О. Середньовічна православна педагогіка. – Стаття.

У статті досліджується середньовічна релігійна педагогіка як комплекс теорій і практик, що ґрунтувався на принципах християнської теології, антропології й герменевтики. Ця педагогіка виникла в процесі місіонерської проповіді та катехізаторської діяльності, але поступово інституціалізувалася під впливом античної пайдеї та християнського ідеалу довершеного життя як сходження до Бога через аскетичне очищення, медитацію й містичний екстаз. У результаті християнське самовдосконалення осмислювалося як шлях, що включав віровчальну або філософську пропедевтику, моральну практику, медитативні споглядання, містичний досвід. Християнська пайдея була покликана сприяти розкриттю духовного потенціалу особистості учня через діалогічні відносини з учителем, який допомагав успішно проходити шлях самовдосконалення. При цьому діалогічні відносини вчителя та учня розвивалися в ході спільного коментування текстів як основної форми навчання.

Ключові слова: християнська педагогіка, довершеність, християнська пайдея, екзегеза, алегорія.

Аннотация

Кицул М. А. Средневековая православная педагогика. – Статья.

В статье исследуется средневековая религиозная педагогика как комплекс теорий и практик, который основывался на принципах христианской теологии, антропологии и герменевтики. Эта педагогика возникла в процессе миссионерской проповеди и катехизаторской деятельности, но постепенно институциализировалась под влиянием античной пайдеи и христианского идеала совершенной жизни как восхождения к Богу через аскетическое очищение, медитацию и мистический экстаз. В результате христианское самосовершенствование осмыслялось как путь, включавший в себя вероучительную или философскую пропедевтику, моральную практику, медитативные созерцания, мистический опыт. Христианская пайдея была призвана способствовать раскрытию духовного потенциала личности ученика через диалогические отношения с учителем, который помогал успешно проходить путь самосовершенствования. При этом диалогические отношения учителя и ученика развивались в ходе совместного комментирования текстов как основной формы обучения.

Ключевые слова: христианская педагогика, совершенство, христианская пайдея, экзегеза, аллегория.

Summary

Kitsul M. A. Medieval orthodox pedagogy. – Article.

The article investigates the medieval religious pedagogy as a set of theories and practices, based on the principles of Christian theology, anthropology and hermeneutics. This pedagogy emerged in the missionary preaching and catechetical activity, but gradually institutionalized under the influence of ancient Paideia and the Christian ideal of the perfect life as an ascent to God through ascetic purification, meditation and mystical ecstasy. As a result, the Christian self-improvement conceptualized as a path that included doctrinal or philosophical propaedeutic, moral practice, meditative contemplation, mystical experience. Christian Paideia was designed to promote the disclosure of the spiritual potential of the individual student through a dialogical relationship with the teacher, who helped to successfully pass the path of self-improvement. This dialogical teacher-student relationship developed in a joint comment text as the main form of training.

Key words: Christian pedagogy, perfection, Christian Paideia, exegesis, allegory.