

ХРИСТИЯНСЬКО-БОГОСЛОВСЬКЕ БАЧЕННЯ ЦІННОСТІ ІНШОЇ ЛЮДИНИ

У статті мотивовано актуальність виховання у школярів цінності іншої людини в умовах домінування гуманістичної парадигми в педагогічній теорії та практиці. На основі аналізу християнської філософії та богослов'я визначено сутність і зміст цінності іншої людини як наукової категорії. Розглянуто потенційні можливості християнської релігії у вихованні духовної особистості.

Ключові слова: цінність іншої людини, християнська релігія, діалогічне ставлення, “інший”, “ближній”, Інший як образ Божий.

Гуманістичні тенденції світового розвитку, перехід від техногенної до антропогенної цивілізації, домінування гуманістичної парадигми в педагогічній теорії та практиці вимагають нових підходів до вирішення проблем освіти й виховання. Нові соціокультурні реалії детермінують не тільки новий тип особистості, в українському суспільстві по-новому трактується і сутність людини як органічної цілісності. Функціонально-зорієнтоване навчання й виховання як формування людини із заданими властивостями вже не відповідає вимогам часу. Важливим компонентом стає особистий розвиток і культура – духовна, соціальна, технологічна. Образ школяра загальноосвітнього навчального закладу повинен формуватися як “людина культури і духовності” – вільна, гуманна, духовна особистість, зорієнтована на цінності власні, Іншого, суспільства, здатна до самореалізації у світі цих цінностей, до моральної саморегуляції й адаптації в соціумі. У цьому контексті перед суспільством постає потреба в християнському ставленні до людини як самоцінного Іншого.

Інтерес до поняття “цінність іншої людини” з упевненістю можна назвати “наскрізною темою” ХХ ст., протягом якого вищеназвана тема з відомою періодичністю знову й знову виявлялась у фокусі найглибшого професійного інтересу для цілої низки видатних мислителів, які представляють різні наукові школи у філософії, психології і навіть в інших галузях знань, таких як: фізіолог О. Ухтомський та фізіолог М. Бахтін, психіатри В. Франкл та Ж. Лакан, філософи М. Бубер, Е. Левінас, Ф. Розенцвайг, Е. Муньє.

Отже, сучасна ситуація змушує шукати різні підходи до розуміння цінності іншої людини.

Мета статті – розглянути християнсько-богословське бачення цінності іншої людини.

Августин Блаженний якось сказав: “Вір у Бога і роби все, що забажаєш”. Це надзвичайно глибока й правильна думка. Така позиція змушує людину діяти у присутності Бога – а отже, діяти за логікою любові, за логікою Іншого як мети.

Ще у часи Старого Завіту людина вчилася осмислювати своє буття, від щонайперших його початків, як незабутній “стан передстояння” перед боже-

стvenним *Ти*, стан, у якому вона має передусім постійно відчувати себе “на вістрі” зверненого безпосередньо до неї божественного першопитання: “Де ти?” (1 Буття. 3, 9). Саме так, на “ти”, веде Бог розмову з давнім Адамом, з праотцями Авраамом, Ісааком та Яковом; так спілкується він і з усім обраним народом: “Я – Господь, Бог твій, що вивів тебе з єгипетського краю з дому рабства. Хай не буде тобі інших богів передо Мною!... Я – Господь, Бог твій, Бог заздрисний...” (2 Буття. 20, 2–3, 5).

За всієї несумірності людського й божественного у цьому старозавітному передстоянні людини перед Господом розкривається й певна взаємність: не тільки для людини божественне *Ти*, таке страшне й водночас спасенне, замикає всю життєву перспективу, але й Бог палко й болісно любить людину, ревнує її, знову й знову прощає її непрощені гріхи. Ця Божа любов, Божа прихильність до людини – як материнська, чи й більша за неї: “Чи ж жінка забуде своє немовля, щоб не пожаліти *їй* сина утроби своєї? Та коли б вони позабували, то Я не забуду про тебе!” (Ісайя. 49, 15).

І саме через це богоспілкування, через це “стояння” й “ходіння” в *незборимій присутності абсолютного божественного Ти* людина біблійного світу привчалася і при звичаювалася розпізнавати неповторне *Ти* також і кожного зі своїх ближніх. Ще виразнішого втілення цей взаємозв’язок божественного *Ти* і *Ти* людського набуває в Новому Завіті, де Христос називає заповідь любові до ближнього “однаковою” із заповіддю любові до Бога (див.: Матфій. 22, 39; Марк. 12, 31).

Отже, заповідь любові до ближнього піднялася до універсального морального закону, підкорила собі всі інші моральні цінності людства. Також слід зазначити, що Христос першим об’єднав першу й другу заповіді, бо любов до ближнього без любові до Бога легко перетворюється у ненависть до ближнього, а любов до Бога без любові до ближнього – в бездушну набожність. Мабуть тому останньою настановою Христа перед смертю було напуття любити один одного: “По тому пізнають усі, що ви учні Мої, коли будете мати любов між собою”. У християнському розумінні любов – це насамперед намагання й здатність зрозуміти того, на кого вона спрямована. Любов – це спроможність самовідданого докладання душевних і духовних зусиль у міжлюдських стосунках.

При такому підході стає зрозумілим, що любов до себе, розуміння свого “Я” не можна відділити й від поваги, любові та розуміння іншого. Любов до власної особистості нероздільно пов’язана з любов’ю до особистості іншого. Християнська любов не поділяє людей на гідних її й ні, вона нічого не вимагає у відповідь, не чекає винагороди, вона йде від душевної щедрості. Кожна людина сприймається як брат, і навіть на зло з її боку не можна відповідати злом. Заповідь любові до ворогів є найдивовижнішою з усіх моральних істин і саме вона відрізняє християнську етику від усіх інших релігійних і моральних учень.

Апофеозом новозавітного ставлення до ворога є відомі слова Христа в Нагорній проповіді: “Любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто проклинає вас, робіть добро тим, котрі ненавидять вас, і моліться за тих, хто крив-

дить і переслідує вас, щоб бути вам синами Отця вашого Небесного, бо він велить сонцю Своєму сходити над лихими і над добрими, і посилає дощ на праведних і неправедних” (Мт. 5, 44–45). Це серцевина одного з найважливіших місць Святого Письма. Любов до ворога допомагає побачити в ньому людську цінність. Це відкриття нового шляху до прийняття інших людей, у тому числі й неприємних для мене.

Повертаючись до заповіді любові до ближнього, зазначимо, що в сучасному світі, на жаль, цією заповіддю нехтують або трансформують її таким чином, що під ближнім розуміють родичів, або людей, з якими пов’язані матеріальними інтересами. Християнська релігія вважає близькими тих, хто в цей момент знаходиться поруч, перш за все тих людей, які потребують нашої допомоги. Звідси випливає необхідність уважного ставлення не тільки до своїх родичів, а й до інших людей. На цьому принципі будується взаємодопомога, співчуття до хворих і немічних. Цей принцип лежить в основі християнської благочинності.

З часів утвердження християнства вимір божественного *Ти*, що розкривається в молитві або сповіді, стає загальним духовним надбанням Європи, вищим орієнтиром для всієї сукупності відносин людини зі світом. І як діалогічний струмінь античної культури знайшов для себе втілення в діалозі як літературному жанрі, так і виплекана монотеїстичним світоглядом свідомість передстояння перед Господом утілюється в цілій системі літературних жанрів, з-поміж яких найбільш цікавим для нас є жанр *сповіді* й передусім – славнозвісна “Сповідь” основоположника цього жанру *Аврелія Августина* (*Августина Блаженного*, 354–430 рр.).

Висхідне християнське розуміння людини як істоти, що є сутнісно зверненою до *Ти*, тобто до *свого Іншого*, зокрема ближнього як самоцінної іншої людини, набуло глибокого осмислення й розвитку у християнській філософії ХХ ст., зокрема у працях засновника французької школи християнського персоналізму *Еманюеля Муньє* (1905–1950). У своїй праці “Персоналізм” (1949) він формулює та обстоює тезу “Персоналізм проти індивідуалізму”. Згідно з Е. Муньє, “індивідуалізм – це система моральних ідей і настанов, почуттів, думок, котрі керують людиною, яка перебуває в стані ізоляції і самозахисту”; носій і споживач цієї ідеології – людина замкнена, “позбавлена прихильностей і природного оточення, сама собі Бог; у неї нема почуття міри, вона недовірлива й корислива в стосунках з людьми”, тобто перебуває у стані війни, конфлікту з Іншими та всім навколишнім світом.

Е. Муньє зазначає, що “індивідуалізм – це антипод персоналізму та його найлютіший ворог”. Через це “особистості слід невтомно звільнятися від індивіда, який переховується в ній”; передусім вона має стати вільною, не зайнятою, не заповненою собою й саме завдяки цій внутрішній незайнятості – відкритою для глибинних стосунків з іншими людьми.

Безумовно, без вертикального (духовного) вимірювання турбота про індивідуальний розвиток обертається крайнім індивідуалізмом та егоїзмом, що призводить зрештою до антропоцентризму й самообожнювання. Підтвер-

дження цього ми знаходимо в сучасному світі. Так, тема індивідуалізму набула особливого звучання в художній літературі, кінематографії, індивідуалізм підкреслюється в популярній, масовій культурі, у політичній риторичі. Особливо явною індивідуалістична спрямованість видається у словах: “Я – найважливіша особистість у цілому світі”, характерних для програм зі самосприйняття, які реалізуються вже в дитячих дошкільних закладах. У своєму крайньому варіанті індивідуалізм перетворюється на егоїзм, який призводить до того, що людина думає про світ виключно у зв’язку зі своїми потребами й віддає перевагу собі, а не іншим.

Звідси випливає, що поєднання вертикалі й горизонталі необхідне – воно неминуче, при цьому домінантою є “вертикальні” зв’язки, відносини, а горизонталлю – видима й чуттєва опора вертикалі. Сутність людини така, що вона не взмозі почувати себе повноцінно, якщо її життя зводиться тільки до світу повсякденності й до світу соціуму, оскільки і той, і інший світ має тенденцію до відтворення механізмів відчуження як самої людини, так і людини від іншої людини. Тільки при духовному вимірюванні людина не втрачає своєї свободи й індивідуальності, але при цьому виявляє і свою соборну сутність.

У зв’язку з цим великий інтерес до п’яти “оригінальних діянь”, на яких, на думку Е. Муньє, повинна базуватися автентична спільнота особистостей, тобто автентичне ставлення до Іншого, у вигляді своєрідних імперативів:

1. *Вийти за власні межі.* “Особистість – це існування, здатне від’єднатися від самого себе, відмовитися від самого себе, розсекретити себе, аби відкритися *Іншому*”. А отже, особистістю може стати лише той, хто в змозі подолати в собі егоїзм, нарцисизм, індивідуалізм.

2. *Розуміти.* Під цим пунктом Е. Муньє подає принципово важливу характеристику саме *діалогічного* розуміння, кожен нюанс якої вартий уваги: “Слід не обмежуватися власною точкою зору і вміти прийняти позицію *Іншого*. Це не означає шукати себе в *Іншому*, подібному до тебе, не означає це й осягати *Іншого* взагалі... Це означає поєднувати наші відмінні одна від іншої позиції у ні з чим не зрівняному порозумінні. Пристосовуватися до всіх, не втрачаючи власного *Я*, – це зовсім не те саме, що все розуміти, не люблячи нікого”.

3. *Взяти на себе відповідальність* за долю *Іншого*.

4. *Віддавати.* Життєдайна сила особистісного буття, як вважає Е. Муньє, полягає в безкорисливій великодушності, у щедрій і безвідплатній самовіддачі. “Економіка особистості, – наполягає він, – не будується на розрахунку й компенсації, це – економіка дарування”. Сьогодні можна було б сказати, що концепція особистості у Е. Муньє явно не узгоджується з прагматизмом, натомість дотримується старого правила: “Що ти віддав – те твоє”.

5. *Бути вірним.* Вірність – незамінна й неоціненна моральна якість, утвердження якої в сучасному світі нерідко набуває спотвореного вигляду. Е. Муньє звертає увагу на істотну обставину: оскільки світ, у якому живе людина, мінливий, а саме життя є “нескінченною пригодою”, постійність, а тим паче вірність, повинні мати творчий характер [5].

Ці імперативи не будуть звучати так патетично, якщо пригадати, що Господь явив нам усі ці якості й так полюбив людину, людство, що Сина свого послав на смертельну кару й показав нам усім, як необхідно безкорисно жертвувати собою заради іншого, жертвувати всім, навіть власним життям.

Визначне місце в осмисленні цінності Іншого належить Мартіну Буберу. У невеликій, але відомій праці, своєрідній філософській поемі “Я і Ти”, що вийшла в м. Берліні в 1922 р., М. Бубер чітко визначає основні лінії своєї онтології. Практично всі подальші праці Бубера можна вважати розвитком і конкретизацією ідей, що у більш-менш розгорнутому вигляді містилися в “Я і Ти”. Саме життя, за М. Бубером, у сутності своїй є комплексом міжособистісних відносин. Головне в людському існуванні – звертатися до Іншого й відповідати на заклик Іншого. Значення людського існування відкривається тільки в тому випадку, коли людина звертається до Іншого й Інший відповідає їй.

Центральна ідея філософії й теології М. Бубера – буття як діалог між Богом і людиною, людиною й людиною. Діалог є творенням і спасінням, коли він здійснюється за допомогою Бога, його заповідей про моральність і любов. Саме в діалозі з людиною й світом Бог реалізує свою божественну сутність...” [4, с. 8]. У такому випадку діалог перетворюється в концепцію всеосяжного характеру і є єдино правильним способом взаємодії з навколишнім світом, оскільки тільки через нього можливі живі міжособистісні відносини.

Крім того, діалог як нову форму спілкування зі світом М. Бубер вважав способом припинення розвитку тенденції відчуження в суспільстві. Як філософ, М. Бубер розглядав основу проблематики відчуження на відстані людини від Бога, оскільки діалог з Богом є умовою гармонійних відносин людини з іншими.

Розвиток філософії діалогу являє собою не що інше, як спробу створення нового методу мислення. Це заклик до відмови від егоцентризму, що паралізує вміння бачити й чути, і перехід до відносин, заснованих на рівноправності. Монологічний погляд на світ, спрямований на себе, веде до нерозуміння, що відбувається за його межами, і як правило, знаходить вираження агресії і прагнення до домінування над іншим.

У зв'язку з цим доречним буде згадати ідеї російського християнського філософа С. Франка, який вважав, що відносини “я-ти” є сутнісним моментом становлення особистості. Проте особистість не зникає в цих відносинах, а дійсно постає в них, знаходить себе і своє справжнє підґрунтя – трансцендує назовні, доповнюючи цим актом акт трансцендування всередину, до першоджерел свого духу. Особистість залишається укоріненою не у відносинах, а в бутті – у незбагненній металогічній реальності, котра живить її і є первинною відносно зв'язків, що виникають між особистостями. Ця реальність, за С. Франком, позначає також зв'язок особистості з Богом [6].

Отже, С. Франк посідає своє, оригінальне місце у філософії діалогу та людських відносин ХХ ст., констатує містично-християнську парадигму філософії “я – ти – ми”.

В антропології С. Франка якості індивідуальності і свободи особистості не означають її внутрішньої замкненості, відокремленості, абсолютної

суб'єктивності. Особистість стає такою лише остільки, оскільки виходить за власні межі, мовби переливається через власні краї, долає власну обмеженість, як вона відображається в якихось поняттях чи характеристиках. Це означає, що фактично людина стає “індивідуальністю” саме тією мірою, якою вона щось “означає” для інших, може їм щось дати, тоді як замкнутість у собі та дійсна відокремленість є вірною ознакою божевілля, втрати особистості [6].

С. Франк вдається до розробки таких ключових тем філософської антропології, як учення про симпатію і любов. Зокрема, виділяється п'ять основних позицій: любов як шлях трансцендування, виходу особистості за межі своєї замкненості й можливість приєднатися до іншого; любов як інтенція на духовну серцевину іншої особистості, яка є разом з тим її головною цінністю; любов є служінням; будь-яка любов є формою релігійної любові, а вища любов – це любов до Бога; нарешті, любов виступає матеріальним обґрунтуванням практичної позиції людини у світі, у суспільстві, тією силою, яка долає розбіжність між “своїми” й “чужими”, “другом” і “ворогом”.

Отже, виходячи з доробку розглянутої традиції “філософії діалогу”, ціннісне ставлення до іншого (Бог, людина) може бути визначене як діалогічне ставлення – на противагу ставленню монологічному, для якого інший є лише “знаряддя”, а тому й не сприймається як самодостатня цінність.

Про діалогічну природу людини писав російський релігійний філософ М. Бердяєв, відмічаючи, “...що особистість може існувати, якщо вона має надособистісний зміст, інакше вона розчиняється в тому, що нижче неї. Не можна шукати тільки самого себе, шукати можна тільки те, що вище мене самого, й до нього прагнути” [1, с. 103].

Зазначене ще раз підтверджує думку про те, що людині, щоб бути самою собою, потрібно, щоб її самостійне “Я” перебувало у родинних відносинах до безкінечного надприродного, надбуттєвого “Ти.”

У контексті нашого дослідження великий інтерес становить християнська психологія, яка виходить за матеріалістичні межі та здійснює спроби прогнозувати людину *потрібно*, якої зараз немає.

Ми усвідомлюємо те, що будь-яка конкретна психологічна система, теорія впливає й, одночасно, наближається до певного образу людини. Тому повернення душі в психологію – це насамперед проблема, як відмічає Б. Братусь, відновлення повноцінної картини людини в нашій культурі як образу й подоби Божої, де образ подано, але подобу необхідно стяжати, завойовувати постійною працею душі й тіла, під постійним контролем Духа [3, с. 36–37].

Б. Братусь указує також на суперечності в розумінні людини, говорячи про те, що “ставлення до іншого несе в собі вихідну, рушійну суперечність. Оскільки вона рушійна, то природна й невирішена до кінця в житті, але потребує того, щоб людина, за словами Г. Гегеля, її “вмістила й витримала”. Ці суперечності, боротьба протилежно націлених тенденцій, векторів є, з одного боку, розгляданням людини як самоцінності, як безпосередньо родової істоти, а з іншого – розумінням її як засобу, підкореного зовнішній меті як речі,

нехай, можливо, особливої, унікальної, але речі серед інших речей. Наближення до першого та протистояння другому – основна умова розвитку людини як людини. Ця суперечність у розумінні людини проходить через усю історію людства, яку в цьому плані необхідно розглядати як боротьбу за свободу й гідність, за визнання родової людської суті і, звичайно, воно проходить через будь-яке індивідуальне життя. Тільки духовне вимірювання дає людині логіку, на думку Б. Братуся, за якої “суб’єкт приходить тут до розуміння сенсу життя як образу й подоби Бога, і тому інша людина набуває в його очах не тільки гуманістичної, розумної, загальнолюдської, а й сакральної цінності [2, с. 8].

Отже, цінність іншої людини повністю розкривається тільки у досвіді релігійної віри, у якому Інший постає як образ Божий. Зокрема, у християнській вірі цей абсолютно довершений і абсолютно цінний Інший виступає у людській природі Боголюдини, тобто, у людській природі Христа. Суть екзистенційних перетворень особистості, що приходить до віри у Христа Спасителя, полягає у поєднанні двох процесів. А саме, з одного боку, людина на цьому шляху відкриває для себе новий, незбагненно величний образ довершеності людини, до якого вона є покликаною своїм Творцем і Спасителем. Цей образ радикальним чином відрізняється від того уявлення про сутність і призначення людини, який до цього часу виховувало в ній секулярне суспільство. І ця велична новизна вимагає особливої сміливості духу, аби в неї повірити і зробити її мірилом власного життя. З іншого боку, цей абсолютний образ довершеності людини, що відкривається тільки в образі Христа, має бути для людини дуже близьким, насущним, таким, що повертає її до власної первісної, хоча й забутої, сутності. Віра виникає тоді, коли людина раптом відчуває й усвідомлює свою причетність до цього образу, незважаючи на ту абсолютну дистанцію, яка відділяє людину від Бога. Саме ця дистанція, яку здолав Спаситель, звертаючись до кожного з нас, і стає джерелом натхнення у вірі як реальному відчутті вищої покликаності. Отже, людині, яка ще мандрує шляхом пошуку, треба відчутти у самій собі як цю абсолютну дистанцію, так і ту жагу її подолання у вірі, яка ніколи не зникає у глибині душі кожної людини.

Висновки. Проведений аналіз визначеної проблеми дає змогу зробити такі узагальнюювальні висновки: 1) у християнській картині світу вимір божественного Ти, що розкривається в молитві або сповіді, стає вищим орієнтиром для всієї сукупності відносин людини зі світом; 2) розвиток традиції філософії діалогу являє собою спробу створення нового методу мислення, завдяки якому відбувається світоглядне подолання егоцентризму й повне розкриття досвіду Іншого; 3) цінність іншої людини повністю розкривається тільки в досвіді релігійної віри, у якому Інший постає як образ Божий, як абсолютно довершений і абсолютно цінний Інший, що виступає у людській природі Боголюдини, тобто у людській природі Христа. Розробка основних положень християнсько-богословського бачення цінності іншої людини дає змогу удосконалити сучасні методи виховання духовної особистості на усіх стадіях життя людини, починаючи зі шкільного виховання.

Перспективним вважаємо вивчення питання цінності іншої людини в різних світових релігіях.

Список використаної літератури

1. Бердяев Н.А. О самоубийстве (Психологический этюд) / Н.А. Бердяев // Психологический журнал. – 1992. – Т. 13. – № 1. – С. 90–106.
2. Братусь Б.С. К проблеме нравственного сознания в культуре уходящего века / Б.С. Братусь // Вопросы психологии. – 1993. – № 1. – С. 6–13.
3. Братусь Б. Психология – наука о психике или учение о душе / Б.С. Братусь // Человек. – 2000. – № 4. – С. 30–38.
4. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. – М. : Республика, 1995. – 524 с.
5. Мунье Э. Персонализм : [пер. с франц.] / Э. Мунье. – М. : Искусство, 1992. – 143 с.
6. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С.Л. Франк. – М. : Правда, 1990. – С. 181–559.

Стаття надійшла до редакції 21.02.2014.

Кирмач Г.А. Христианско-богословское видение ценности другого человека

В статье мотивируется актуальность воспитания у школьников ценности другого человека в условиях доминирования гуманистической парадигмы в педагогической теории и практики. На основе анализа христианской философии и богословия определена суть и содержание ценности другого человека как научной категории. Рассматриваются потенциальные возможности христианской религии в воспитании духовной личности.

Ключевые слова: *ценность другого человека, христианская религия, диалогические отношения, “другой”, “ближний”, Другой как образ Божий.*

Kyrmach G. Christian theologic perspective of value of the other person

In this article the applicability of value education of the other person among pupils under conditions of dominating of a humanist paradigm in pedagogical theory and practice is motivated. On the basis of the analysis of Christian philosophy and theology the main point and content of value of the other person as a scientific category are defined. The potentiality of Christian religion in education of a spiritual personality is reviewed.

Key words: *value of the other person, Christian religion, dialogical relationship, “The other person”, “The even-Christian”, The other person as the image of God.*