

УДК 101: 37. 27: 572

DOI: 10.24919/2522-4700.34.123009

Олександр ТКАЧЕНКО

orcid.org/0000-0002-0674-0144

Галина БЕГЕЙ

orcid.org/0000-0002-8652-5582

ХРИСТИЯНСЬКА МОДЕЛЬ ОСОБИСТОСТІ ЯК ДЖЕРЕЛО ОСНОВНИХ ПРИНЦИПІВ НАЛЕЖНОГО ПЕДАГОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ

Розглянуто суттєві характеристики особистісного образу буття – абсолюти людського, які визначають у християнській антропології антропологічну модель особистості. Акцентовано увагу на таких суттєвих характеристиках, як свобода, любов, відкритість, творчий характер, цінність, унікальність, цілісність і неподільність, самосвідомість, соборність. Наголошено, що така християнська модель особистості постає джерелом основних принципів належного педагогічного мислення.

Ключові слова: *відкритість, віра, виховання, належне педагогічне мислення, любов, освіта, особистість, свобода, співпричетність, соборність, творчість, християнська антропологія, унікальність.*

Александр ТКАЧЕНКО,

Галина БЕГЕЙ

ХРИСТИАНСКАЯ МОДЕЛЬ ЛИЧНОСТИ КАК ИСТОЧНИК ОСНОВНЫХ ПРИНЦИПОВ ДОЛЖНОГО ПЕДАГОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Рассмотрены существенные характеристики личностного образа бытия – абсолюты человеческого, которые определяют в христианской антропологии антропологическую модель личности. Акцентируется внимание на таких существенных характеристиках как свобода, любовь, открытость, творческой характер,

ценность, уникальность, целостность и неделимость, самосознание, соборность. Отмечено, что такая христианская модель личности предстает источником основных принципов должно педагогического мышления.

Ключевые слова: *открытость, вера, воспитание, должное педагогическое мышление, любовь, образование, личность, свобода, сопричастность, соборность, творчество, христианская антропология, уникальность.*

Постановка проблеми. Сучасна кризова ситуація в освіті і загалом духовна криза актуалізують необхідність філософсько-педагогічного осмислення проблеми належного педагогічного мислення, яке залишає надію «вилікування» педагогічного простору від розсудкового його ушкодження (В. Возняк) і може зорієнтувати сучасних можновладців, зокрема, педагогічних у питанні сутності і змісту *істинних* пріоритетів освітнього процесу і майбутнього людства¹.

І якщо йдеться про проблеми виховання і освіти, то неминуче постає питання їх антропологічної «забарвленості». У цьому контексті актуальним залишається потенціал християнської антропології, яка має величезне теоретичне і практичне значення. «Саме християнська догматика є найрадикальнішим варіантом критико-аналітичної установки на ситуацію людини, виявляючи граничний і гранично насичений понятійний фокус» [14, с. 266 – 267]. Не випадково спостерігається постійно зростаюча зацікавленість до антропологічного і педагогічного змісту творів святих Отців Церкви, до філософсько-педагогічних ідей представників релігійної філософії.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Проблемам сутності нового педагогічного мислення, його категоріального апарату присвячені наукові доробки В. Возняка [6, 7].

Серед дисертаційних досліджень, які були захищені за останні роки в Україні, заслуговує на увагу дисертація І. Буцяк [5]. Авторка робить важливі для нашого дослідження висновки. По-перше, «освіта – це глибоко онтологічний, вкорінений у бу-

¹ Згадаємо Конфуція, який говорив: якщо Ваш план тільки на рік – саджайте рис; якщо на десятиліття – саджайте дерева; якщо ж буде план на все життя, *належно* виховуйте дітей.

тті культурно-космічний феномен, абсолютний рух становлення, невинного утворення Людини. Смысл навчання у тому, щоб крок за кроком ставати людиною, бути, а не просто набувати ті чи ті навички та вміння» [5]. По-друге, універсалії «глибинного спілкування» становлять філософсько-діалектичну артикуляцію істин християнського світовідношення, а значить «побудова педагогічних стосунків як найбільш «глибинного спілкування» дасть підставу перестати говорити про «виховання дітей у дусі християнських цінностей» і перейти до виховання (навчання) їх самим духом християнської Істини» [5].

Аналізу суттєвих характеристик особистісного образу буття, які визначають у християнській антропології, і пов'язаних з нею дослідженнях у сфері освіти і виховання антропологічну модель особистості, присвячені дослідження С. Чурсанова [19], Л. Шеховцової та ін. С. Чурсанов наголошує, що виявлення богословського змісту поняття особистості має особливе значення для розуміння православного богослов'я разом із пов'язаними з ним православною антропологією і православним гуманітарним знанням.

Ігумен Георгій (Шестун) розкриває поняття православної педагогіки у зв'язку зі змістом православної традиції. «Надання педагогіці християнського смислу, а точніше, освячення педагогічної думки і практики Світлом Христовим, пов'язане з розумінням, що християнство є не тільки спасінням людства, але і певним откровенням про людину, про Церкву, яка є тілом Христовим, але, яка водночас є Боголюдським організмом, тобто... єдністю Божественного і людського начал. Християнство, за словами В. Зеньковського, більше знає про людину, більше вірить в неї, глибше розуміє її, ніж філософія просвітництва» [9].

Релігієзнавчий аналіз сучасних християнських антропологічних теорій перебуває у центрі уваги української дослідниці Т. Гаврилук [8]. На її думку, це дає можливість розкрити та цілісно охарактеризувати основні питання та зміст сучасної християнської антропології у їх співвідношенні із суспільно значущими антропологічними проблемами.

Мета статті – на основі аналізу християнської моделі особистості показати, що християнська антропологія постає джерелом основних принципів належного педагогічного мислення:

утвердження *суб'єкт-суб'єктного* спілкування, співробітництва; забезпечення безумовного пріоритету душевно-духовних вимірів; уведення культури як дійсного «третього суб'єкта» у педагогічне спілкування.

Необхідно зазначити, що використання поняття «християнська антропологія», на думку багатьох дослідників (С. Хоружий, В. Лімонченко та ін.) має суперечливий та неоднозначний характер і набуває різного змісту при виявленні його смислових відтінків. Традиційно виокремлюють три складові християнської антропології: у вузькому значенні; антропологію (під формою) богослов'я; антропологію (у формі) аскетички, де головними є останні складові.

Зрозуміло, ми не ставили завдання, і це *не в наших силах*, охопити всю догматику християнства у світлі проблем людини та її практично-прикладного вираження. У запропонованому дослідженні ми зосередили увагу на проблемі *особистісності людини*.

На думку архім. Софронія (Сахарова) [18], митрополита Пергамського Іоанн Зізіуласа [10], В. Лосського [15] та ін., в найповнішому і глибокому богословському смислі образ Божий виражається поняттям *особистісності* людини. Люди як особистості покликані надавати людській природі такий спосіб існування, який впливає з безумовної установки на повноту відношення з Божественним і людським за образом повноти особистісних відносин Отця, Сина і Святого Духа. Саме установка на повноту особистісного спілкування надає у православній антропології такий контекст розуміння образу Божого як досконалостей індивідуалізованої людської природи, а також як впорядкованості і взаємозв'язку її частин, сил і проявів.

Також, наскільки ми розуміємо, православна антропологія руйнує будь-яку систему методу поза людиною і стверджує, що людина сама є відшукуваним методологічним принципом. У ній самій не тільки перебуває, переплітається і живе вся багатоманітність досвіду і реальності, але головне – усвідомлюється і пізнається. Сама людина – модель себе, сама людини – метод себе, сама людина – синтез себе (також світу, на чому заснована і вся православна гносеологія). Сама людина – особистість, яка пізнає себе. «Тому в ідеалі, – пише О. Мелік-Пашасєв, – розвиток

людини можна визначити як творення себе, що означає також становлення самим собою, або реалізацію істинного Я у само-свідомості, житті і діяльності людини. Таке духовне творення себе в християнській традиції називали «художеством із художеств» і порівнювали з розкраданням святого образу на потемнілій іконі... це «художество із художеств» уявляється внутрішнім стрижнем, або єдиною основою творчих проявів людини у будь-яких конкретних сферах діяльності, сферах культури, зокрема, в мистецтві... Відношення між емпіричним і вищим Я, їх зустрічний рух створюють, образно кажучи, «вертикальний» вимір розвитку як такого на відміну від «горизонталі» змін, яких ми всі постійно зазнаємо і які можуть не бути розвитком в ціннісно-позитивному значенні слова» [Цит. за Георгий (Шестун). Основные понятия педагогики с точки зрения православной традиции [Электронный ресурс] / Иеромонах Георгий (Евгений Владимирович Шестун) // Православный образовательный портал «Слово». Педагогика. – Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/pedagogy/37927.php>].

Митрополит Пергамський Іоанн Зізіулас основну онтологічну позицію святоотецького богослов'я виражає у такий спосіб: «Жодна сутність, або природа не існує поза і без особистості, або іпостасі, або способу існування. Жодна особистість не існує поза і без сутності, або природи, проте онтологічним «принципом» або «причиною» буття – тобто тим, що сповіщає речам існування, – є не сутність, або природа, а особистість, або іпостась. Тому буття зводиться не до сутності, а до особистості» [10].

Отже, виділимо і розглянемо суттєві характеристики особистісного образу буття – абсолюті людського, які визначають у християнській антропології і пов'язаних з нею дослідженнях у сфері освіти і виховання антропологічну модель особистості. Для розв'язання завдань нашого дослідження необхідно звернути увагу на такі суттєві характеристики, як *свобода, любов, відкритість, творчий характер, цінність, унікальність, цілісність і неподільність, самосвідомість, соборність*.

Найвищим вираженням особистісного буття у християнській антропології визнається *любов*, в якій людина повною мірою актуалізує всі суттєві характеристики особистісного вдосконалення

за способом буття Самої Пресвятої Трійці. «Сенс любові не в статиці влаштування життя, а в динаміці руху життя, творчості життя іншого ... У справжньої любові є творчий прорив в інший світ, подолання необхідності» [4].

Любов несумісна з індивідуалізмом: «Особистість «іншого» постане образом Божим тому, хто зможе зректися своєї індивідуальної обмеженості, щоб знову віднайти всезагальну природу і тим самим «реалізувати» свою власну особистість», – пише В. Лосський [15, с. 93].

При цьому, знаходячи в любові повноту особистісного образу буття, людина стверджує і особистісну ідентичність любимої. Про цю характерну рису любові також пише архімандрит Софроній (Сахаров): «...кожна особистість покликана вмістити в себе повноту вселюдського буття, не заперечуючи інших особистостей, але входячи в їх життя як його значимий зміст, і тим ствержуючи їх персональність» [18, с. 24].

Із любов'ю в православному розумінні глибоко пов'язана свобода. На це, зокрема, звертає увагу митрополит Іоан (Зізіулас): «...одна особистість ще не є особистістю, тому що свобода особистості – це свобода не від “іншого”, а свобода для “іншого”. Свобода тут стає ідентичною любові. Бог є любов, тому що Він є Трійця. ...Якщо ми любимо іншого, незважаючи на те, що він відрізняється від нас, а саме тому що він... інший, не такий, як ми – то тоді ми переживаємо свободу як любов і любов як свободу» [10].

Свобода розглядається у православній антропології як одна із головних складових розуміння образу Бога в людині. За словами святого Григорія Ниського, людина стала боговидою і блаженною, будучи обдарованою свободою. «Безосновність, бездонність, таємничість свободи не означає – свавілля. Свобода не може бути раціоналізованою, вона не піддається пізнанню розсудковими категоріями, але в ній живе божественний розум. Свобода – позитивна творча міць, а не негативне свавілля. Негативне усвідомлення своєї свободи як свавілля і є падіння, гріх» [4].

Людина як особистість володіє своєю природою, яка створена Богом і дана їй. Людина особистісна, писав В. Лосський, є певний нус, дух, розум, пов'язана природою, якій вона протиставляється. Природа детермінована певними законами. Особис-

тість же свободна, робить висновок В. Лосський, природно недермінована, – це те, що є надприродним [15].

Позаяк, згідно з богословським вченням, гріх людини обумовлений не його природою, а є його свободним вибором, то важливим положенням християнської антропології є утвердження примату свободи людини над її природою – створена Богом людина залежить ще і від самої себе. «Людина – точка перетину двох світів. Про це свідчить подвійність людської самосвідомості, що проходить через всю її історію... Людина усвідомлює свою велич та міць і свою нікчемність, і слабкість, свою царську волю і свою рабську залежність, усвідомлює себе образом і подобою Божою, і краплею в морі природної необхідності. Майже з рівним правом можна говорити про божественне походження людини і про її походження від нижчих форм органічного життя природи. Майже з однаковою силою аргументації захищають філософи первородну свободу людини і досконалий детермінізм, що вводить людину в фатальний ланцюг природної необхідності» [4].

Свобода людини означає її *відповідальність* за весь світ. Люди як і свободні відкриті особистісні сутності, покликані надавати особистісні виміри всьому світу, включаючи його до особистісного спілкування між собою, а через себе – з Богом. На жаль, сучасна людина поступово втрачає відчуття *відповідальності* як стан духовності. «А безвідповідальність ганебна і огидна у всіх сферах духу. Непристойний безвідповідальний вчений: він є або балакуном або торговцем істиною. Злочинцем є безвідповідальний вихователь... Безвідповідальний політик повинен бути покараний. Але безвідповідальність в сфері релігії... є неспокутуваним гріхом, гріхом “проти Духу”» [13, с. 100].

Особистісний образ буття людини передбачає *відкритість*. Ця характеристика особистості розглядається в православній антропології як наслідок вчення про єдиносущність Пресвятої Тройці, про особливий спосіб буття Бога в нетварних енергіях, тобто поза Власною сутністю, і про Боготілення. Протоієрей Іоанн Мейендорф наголошував: «Людина не є автономною істотою, але є «відкритим вгору» образом Божим, має природну властивість (рос. – превосхождения) самої себе і досягнення Божественного. Така властивість не просто інтелектуальна; під цим

потрібно розуміти повне очищення, аскетичну відстороненість і етичну досконалість» [17, с. 202].

Відкритість людини як особистості проявляється як у сприйнятті інакшості, вищою формою якої є засвоєння нетварних Божественних енергій, обоження, так і в віддачі свого – свого часу, своїх сил, здібностей, всього змісту своєї індивідуалізованої природи. Особистісна відкритість реалізується у спілкуванні, яке веде до єднання, співстраждання, співпереживання, співучасті, виражаючи себе як в безкорисливому жертвовному служінні іншим людям, так і в прийнятті їх індивідуальних, соціальних, культурних особливостей. Прийняття, яке передбачається відкритістю, розповсюджується тільки на природні якості і прояви людей і не означає прийняття гріха або гріховних пристрастей, які розглядаються у православної антропології як спотворення природи, і які не мають власної субстанційної основи. Так, абсолютна відкритість особистісного буття, що явилася людині Другою Іпостасю Пресвятої Трійці, не означала сприйняття будь-якого гріха.

Свобода і відкритість особистісного образу буття закладають основу такої характеристики особистості – її **творчого характеру**, який проявляється у *спілкуванні*, передовсім – з Богом, і потім – з іншими людьми.

Творчий потенціал закладений у кожній людині від природи, це її життєва енергія, яка, по суті, не формується, не виховується, не «прищеплюється» зовні через використання певного набору методів та прийомів. Її можливо лише «розбудити», активізувавши внутрішній потенціал кожної особистості. «Творчий акт завжди є звільненням і подоланням. У ньому є переживання сили. Виявлення свого творчого акту не є криком болю, пасивним стражданням, не є ліричним виливом. Жах, біль, розслабленість, загибель повинні бути переможені творчістю. Творчість, по суті, – це вихід, результат, перемога. ... Людина створена Творцем геніальною (не обов'язково генієм) і геніальність повинна розкрити в собі творчою активністю, перемогти все особисто-егоїстичне і особисто-самолюбне, всякий страх власної загибелі... Шлях творчий – жертвний і пасивний, але він завжди є звільненням від будь-якої пригніченості» [4].

Ще одна особливість людини як особистості – її *унікальність*. Особистісна унікальність означає, абсолютну інаковість особистості, по-перше, стосовно видової природи або сутності, по-друге, стосовно індивідуалізованої природи або індивідуальності, і, нарешті, по-третє, стосовно інших особистостей. Унікальність особистості передбачає її відкритість, оскільки саме в відкритості особистісного образу буття долається включеність особистості в зовнішні природно-соціальні закономірності. В. Зеньковський наголошував, що в духовно-душевній структурі особистості виявляється своя – для кожної людини особлива – закономірність, яку називають «долею», яка в християнстві зветься «хрестом». «В глибинах особистості прихована причина її своєрідності і неповторності, прихований також і її хрест, який, кажучи формально, є не що інше, як логіка духовного розвитку даної людини. Кожна людина приносить з собою у світ завдання, які вона повинна реалізувати в своєму житті; і ці завдання, пов'язані з духовними особливостями людини, залишаються незмінними, незалежно від умов, в яких людина живе – інакше кажучи, вони мають бути розв'язані у будь-яких умовах життя» [11].

Унікальність особистості пов'язана в християнській антропології з її цілісністю і неподільністю. «Людина не плінна частинка всесвіту, не уламок її, а цілий малий всесвіт, що включає в себе всі якості всесвіту великого» [4].

Цілісність і унікальність зберігаються упродовж життя людини, а також при набутті або втраті різних життєвих навичок. Одним із головних виявів цілісності є геніальність. «...Потенціал геніальності закладений в творчій природі людини, і всякий універсальний творчий порив геніальний ... У геніальності присутня цілісна природа людського духу, його жага іншого буття» [4].

Особистість людини не може бути знищена гріхом. Цілісність і унікальність особистості не руйнуються в смерті і в наступному воскресінні. Таким чином, цілісність особистості передбачає її ідентичність. Свою цілісність і унікальність кожна людська особистість стверджує, еднаючись в Тілі Христовім – Церкві як із Самим Богом, так і з іншими людьми і здійснюючи, тим самим, своє життя за абсолютним зразком буття Пресвятої Тройці. «Істинна антропологія може бути обґрунтована лише на од-

кровенні про Христа. Світовий факт явища Христа – основний факт антропології. Тільки після Христа можлива вища антропологічна свідомість. Тільки в Христі і через Христа відбувся світовий акт божественної самосвідомості людини. Тільки богоусиновлення, здійснене Христом, відновлення Христом людської природи, пошкодженої гріхом і відпадинням, розкриває таємницю про людину і її первородство, таємницю лику людського. У Христі Бог стає особою і людина стає особою» [4].

Православна свідомість у розумінні людини виходить із глибокого почуття її *цінності*. «Радість за людину є основа непорушної віри в неї – і яким би не було падіння людини, до яких би меж не доходила в ній мерзота, ми не відвертаємось від неї, а плачемо і скорбимо про те, що погубила себе людина, – і все чекаємо, що вона стане іншою. Ця безмежна віра в людину, це почуття, що ніщо не може назавжди закреслити образ Божий в людині, це тверде сповідання того, що нікому ніколи не розпорозити того багатства, яке заклав Господь в нашу душу, – це є тією надією, про яку написав свої прекрасні слова Ап. Павло, що вона «є для душі як ковтиця, міцна та безпечна, що аж до середини входить до заслону» (Євр. 6, 19). Віра в людину поправді входить у середину людини, за ту завісу, яка виткана її пільмою і гріхом, і там вона бачить нерозпорозені сили, які дав Бог кожному, – і від такого бачення живиться і живе любов до людини і погляд на неї» [11].

У цьому контексті можна зробити один важливий висновок про те, що будь-яка вада чи особливості природи людини не можуть стати основою для того, щоб не вважати її людиною і не ставитися до неї як до людини. Наприклад, особистістю, а значить – людиною залишаються люди з фізичними і психічними вадами, дитина в утробі матері тощо.

І як не пригадати так званий «Загорський експеримент». Експериментальний будинок-інтернат, який відкрився в Загорську (Сергієв Посад) у 1963 р., називали «психологічним синхροфазотроном», порівнюючи його значення для суспільних наук зі значенням легендарного прискорювача елементарних частинок у Дубні для природознавства. Це був один із перших у світі закладів, де сліпоглухі діти могли отримати таке виховання, яке з інвалідів зробило б їх повноцінними людьми. Проект привернув

до себе надзвичайну увагу, а його філософським обґрунтуванням займався Е. Ільєнков – один із найвідоміших мислителів того часу. В першому розділі ми акцентували увагу на його філософсько-педагогічних ідеях. Він протестував проти того, щоб педагогічну некомпетентність, нерозуміння істинного змісту освітнього простору, відсутність належного педагогічного мислення «звалювали на природу», і стверджував, що кожна людина може бути талановитою, якщо створити для неї відповідні умови. На думку філософа, між мисленням практичною діяльністю немає ніякої різниці: мислення починається тільки тоді, коли учень за допомогою понять починає «рухати речами», оперувати концепціями, а не просто пасивно їх засвоювати. І тільки після того, як діяльність з поняттями стала досвідом учня, можна вивести із досвіду правило. Принципи такої «м'якої» педагогіки, яка не існує без особистої ініціативи учня і заохочує його самостійність, покладені в основу гуманної педагогіки і педагогіки співтворчості.

Особистісному буттю притаманна **самосвідомість**. Самосвідомість – це знання нашої присутності в світі, впевненість у власному бутті, що володіє особливим характером, що відрізняє «Я» від усього наявного поза «Я». Ця відмінність і становить абсолютну інакшість, унікальну екзистенцію. Інакшість – це відмінність мого Я від світу. «Тільки в людині є самосвідомість – і не в тому лише сенсі, що людина бачить себе, а й у тому, що вона відкриває в собі глибину, яку неможливо осягнути, знаходить у собі цілий світ. Самосвідомість має своїм об'єктом саме цю глибину і невичерпність життя всередині людини – і тому самосвідомість є водночас свідомістю своєї єдності, свого “я”, своєї своєрідності, індивідуальності. Тут же спалахує і свідомість свого протистояння іншим людям, світу, навіть Богу – в глибині себе людина знаходить не тільки внутрішній світ, а й силу протистояння всього, що не є особистістю, силу волі. Тут відкривається певна риса абсолютності я, у всякому разі певний відблиск Абсолюту – саме в цій можливості протиставляти себе всьому, що не є “я”» [11].

У християнському вченні про людину є поняття «логосу» людини. Преподобний Максим Сповідник під логосом людини розумів *Задум Бога про кожен конкретну людину, її місце у світі і призначення*. Усі ми, рід людський, – діти Божі. Для буття кож-

ного з нас у Господа є свій сенс. Його Задум – логос людини. Якщо людина починається із зачаття (а саме в цей момент, можливо, Господь творить особистість), то логос цієї людини становить ніби Програму її розвитку.

Отже, згідно з християнською антропологією, кожна людина – незрівняний і неповторний Божий задум. Кожна людина – співучасниця людського буття, тобто має те істотне, що творить її як таку. Але вона також і індивід, що індивідуалізується через свої схильності та таланти. Вона також індивідуалізується через конкретну сім'ю, в якій народжується, через історичну і культурну реальність. Особистісний розвиток кожної людини може відбуватися лише тоді, коли вона має доступ до світу культури.

Людина – це не абстракція, а конкретна істота зі своїм *призначенням* у просторі та часі. Звідси випливають і вимоги, і завдання, а також зміст життя для кожної окремої людини.

Самосвідомість як істотна ознака особистості розкриває нам природу особистості ще глибше. Як істота, яка знає про власне буття, яке вона усвідомлює, особистість повинна являти духовне буття. Саме пізнаване володіння власним буттям – ознака духовної істоти. Отож, передусім у самосвідомості внутрішня цілісність та неподільна єдність віднаходять свою духовну глибинність.

Духовне життя людини криється у її субстанційній душі, яка, проте, не передається далі як тілесне життя у межах людського суспільства, а належить кожній людині через особливий Божий акт із «зовні». Завдяки субстанційній основі свого духовного життя людина не залежить від суспільства. Але душа не дана їй у своєму повністю розвинутому і розкритому стані. Духовні здібності ще приховуються у душі як задатки, потенції. Для пробудження і розкриття цих задатків, а водночас і для всебічного розвитку духовного життя як повноцінної особистості, потрібна спільнота інших людей. Вся діяльність розуму та фантазії, все життя почуттів та волі вищих порядків виникає лише в контексті людського спілкування.

Християнська антропологія вбачає у людині завжди особистість, яка як духовна істота, що розпоряджається собою, вільно розкриває і реалізує себе у спілкуванні, співтворчості, і набу-

ває особливої невід'ємної гідності завдяки тій обставині, що її життя не вичерпується в існуванні на землі.

У православній антропології присутнє безцінне вміння і дар бачити в людині краще – образ і подобу Богу, розвивати і розкривати потенційно все те, що вище і краще від реальної людини. Преподобний Серафим Саровський ні в чому так не розкрив вершину православного ставлення до людини (а через неї і до світу), як тим, що зустрічав кожну людини сердечним вітанням: «радість моя!».

Небажання зрозуміти і прийняти ці істини християнської антропології, на думку В. Зеньковського, приводить до антропологічного і педагогічного натуралізму, що виявляється у двох формах – оптимістичного і песимістичного натуралізму. «Оптимістичний натуралізм розглядає людську природу саму собою, поза зв'язком з Абсолютом, повноцінну і самодостатню, творчо сильну і прекрасну. Згідно з цим, усе краще в людині зводиться не до Бога, а визнається істотною особливістю людини. У системі оптимістичного натуралізму «божественне» визнається в людині, але воно в ній не від божества, а складається в самій природі людини, в її сутності» [12, с. 150 – 151]. В. Зеньковський робить висновок про те, що тут немає місця вченню про образ Божий в людині – не потрібне це вчення для оптимістичних натуралістів в антропології. І на доказ цієї точки зору часто наводяться приклади і ведуться розмови про безрелігійну совість або розповіді про прекрасних людей, які не були релігійними, і про те, що і без релігії і поза нею людина може бути дуже хорошою.

«Песимістичний натуралізм не тільки включає людину до системи тварного буття, але і нічим не хоче піднести її над іншою природою. Принижуючи людину, ставлячи її на один рівень з тваринним світом, такий натуралізм профанує людину» [12, с. 150 – 151]. Наприклад, у теоріях, заснованих на вченні дарвінізму. Ми солідарні з В.В. Зеньковським, який підмітив одну негативну особливість педагогіки – потрапляти під вплив песимістичного натуралізму.

Тому натуралізм в обох формах мислить людину тільки в межах тварного буття, а в цих формах немає місця вченню про образ Божий. Звідси, на переконання В. Зеньковського, випливає необхідність «з'ясувати метафізичні основи в людині». І «вчення

про образ Божий вперше дає змогу перенести на проблему людини те поняття «єдиносутності», яке знає церковна свідомість по відношенню до Бога» [12, с. 153].

У суттєвих характеристиках особистісного образу буття – свободі, любові, відкритості, творчому характері, унікальності – викристалізовується логіка «глибинного спілкування», співтворчості з Універсумом, в якому відкриваються його «надпороговий зміст» (Батищев), категорія *співпричетності* як необхідної регулятивної ідеї нового педагогічного мислення.

Мовиться про такий рівень у структурі душевно-духовного світу, який повинен бути вищим будь-яких здібностей і який прагне допомагати людині перебувати в гармонії з Істиною, Красою, Добром. На такому рівні «людина знаходить таке співтворче ставлення до всього світу і самої себе, яке є передумовою будь-якої творчої діяльності, але не обов'язково переходить в неї. Це співтворче відношення глибше, багатомірніше, діалектичніше. В ньому – духовний образ людини, її духовно-культурна визначеність» [2, с. 551].

Отже, належне педагогічне мислення, перефразовуючи Г. Батищева, – це мислення, яке:

- не звабившись, долає будь-яке *посейбічне* мудрування будь-якого замкнутого в собі світу, будь-якого самовдоволеного буття, що випало з безберегої взаємності, позбавивши себе перспектив-спрямувань до зустрічі зі світами інакшими і власною таємничою глибиною;

- розсуває межі власної духовної індивідуальності і *вміщає в себе життя інакші і живе одночасно багатьма життями*;

- завжди відкрите до нової зустрічі, до братерського світіння;

- готове прийняти досвід Культури – духовний досвід Культури Серця;

- кожний подих життя свого робить безумовному *Служінню Світлу*.

- не збивається з ритму становлення вічного, не втрачає *сумирності Дитини-Спадкоємця Безмежної Діалектики Універсуму*;

- *живе в учнівстві* і невтомно черпає з океану Універсуму, повного нежданої таїни, новизну дивовижну і повчальну,

загадковість і більших, і менших і прагне у кожного вслухатися, як в унікальний голос Універсального Хору.

I, геніальний висновок, – робить це не з принуки, а **в усій простоті любові** [3, с. 84 – 85].

Ми не випадково звернулися до діалектичних рядків Г.С. Багіщева. Адже вони написані православним філософом, для якого філософія і релігія стали єдиним цілим і визначили його розуміння людського буття. Також у цих рядках сконцентрована, на наш погляд, головна ідея розвідки.

Ідея *співпричетності* яскраво виражена ще в одному аспекті християнської антропології – софіології. Не випадково В. Возняк наголошує на тому, що онтологічною основою універсальної взаємної співпричетності є об'єктивна всеєдність, універсальний внутрішній зв'язок всього суцього як спосіб буття цього суцього. «Десь тут приховується таємниця немислимої *спорідненості людини і світу*. – Як ми можемо знати про таку все-присутність, про всеєдність? Реальним прообразом, “протофеноменом” її виступає сфера душевно-духовного, особистісного самобуття, а ще ближче – наше власне “я”, яке здатне до все-присутності, всюдиусущості і здатне вбирати в себе “вселенське все”» [6, с. 45].

Християнська модель особистості як джерело основних принципів належного педагогічного мислення яскраво виражена в теорії і практиці гуманно-особистісної педагогіки.

Гуманно-особистісна педагогіка, «педагогіка співробітництва» виникла, на жаль, не в педагогічній науці, а в практиці творчо зорієнтованих вчителів. Що більше, вона появилася і все більш ставала альтернативою авторитарній педагогіці з її директивно-командними постулатами, які виявилися «живучими» в офіційній педагогічній науці.

Усвідомлюючи і виокремлюючи основні аспекти кризи педагогічної свідомості, Ш. Амонашвілі закликав до зміни педагогічного мислення. «Вихід із кризи – в розширенні свідомості. Які б ми умови не визначали для якісного і перспективного оновлення світу освіти, основа буде полягати у зміні парадигми педагогічної свідомості. Якщо наша свідомість прийме виміри духовності, то поступово відбудеться переорієнтація на нові цінності освіти, на цінності гуманної педагогіки» [1]. Ш. Амонашвілі, виходячи за межі розповсюджених визначень гуманізму, акцентував

увагу на істинній сутності цього поняття, яке відображає людину (смертну), що прагне відновити в собі Світло, зв'язок із Вищим – життям Духу. Ш. Амонашвілі виокремлює енергетичну основу духовності, яка складається з *віри, любові і совісті*. Отже, на думку Амонашвілі, «поняттям духовність і гуманність визначено змінити наш меркантильний, технократичний, матеріалістично заклопотаний світ, протиставити насильству нижчих цінностей – почуттю власності, індивідуалізму, ненажерливості, культу корисності тощо – цінності вищі, і, передовсім, такі як: віра у вище, піднесене, любов до ближнього, совість, служіння добру» [1].

Згідно з педагогами-новаторами – засновників гуманно-особистісної педагогіки, педагогіки співробітництва (Ш. Амоношвілі, С. Лисенкова, І. Иванов, В. Шаталов, Л. і Б. Нікітіни та ін.) – гуманна педагогіка «приймає класичну основу з тим застереженням, що залишає можливість, щоб у поняття духовності, крім інших складових, можна було закладати суть того чи того класичного світового релігійного вчення» [16].

Тому як сенс духовності представники «педагогіки співробітництва» прийняли припущення у трьох аксіоматичних постулатах:

- *Реальність Вищого Світу, Вищої Свідомості, Бога.*
- *Реальність безсмертя людського духу і його спрямованість до вічного вдосконалення.*
- *Розуміння земного життя як відрізка шляху духовного вдосконалення і сходження.*

Із цих припущень робиться висновок про філософське сприйняття Дитини: «Дитина – є явищем, “велінням” духу в нашому земному житті. Дитина несе в собі своє життєве завдання, життєву Місію, якій вона покликана служити. Дитина несе в собі первозданну енергію духу – необмежені можливості духовного вдосконалення. Із цього випливає, що Дитина є єдністю духовних і природних сутностей, суть союзу Неба і Землі, Душі і Тіла, неповторна частинка Цілого, унікал серед унікалів» [1]. Це і є, на думку Ш. Амонашвілі, спробою усвідомити духовний аспект гуманного педагогічного мислення, смисл духовного виміру.

Висновки. Виявлено, що розуміння належного педагогічного мислення у контексті християнської антропології дає змогу глибше осягнути проблеми людини, і отже, проблеми освіти та виховання. Мовиться про виховання (навчання) дітей самим духом християнської Істини.

Християнська антропологія як онтологічне, теоретичне й методологічне підґрунтя дає нову перспективу як для теорії, так і для практики педагогіки. Даючи адекватне відображення всієї складності людської особистості, християнська антропологія здатна подолати педагогічний натуралізм і повернути душевно-духовні виміри в педагогічний простір.

Література

1. Амонашвили Ш.А. Содержание и смысл гуманной педагогики [Электронный ресурс] / Шалва Александрович Амонашвили // Сайт «Всеукраїнська культурно-освітня асоціація гуманної педагогіки». – Режим доступа : http://humanpedagog.org.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=4&Itemid=15&lang=uk.
2. Батищев Г.С. Три типа педагогики / Г.С. Батищев // Батищев Г.С. Избранные произведения / Г.С. Батищев ; под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. – С. 546–554.
3. Батищев Г.С. Діалектичні рядки. Мудрий / Г.С. Батищев // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 4. – С. 84–85.
4. Бердяев Н.А. Смысл творчества [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев. – Режим доступа : <http://www.vehi.net/berdyayev/tvorch/index.html>.
5. Буцяк І.Д. Концепція «глибинного спілкування»: філософсько-педагогічний аспект [Текст] : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / Ірина Дмитрівна Буцяк ; Дніпропетр. нац. ун-т ім. Олеся Гончара. – Дніпропетровськ, 2015. – 20 с.
6. Возняк В.С. Всеєдність як онтологія та логіка свободи / В.С. Возняк // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2011. – № 5 (29). – Дніпропетровськ : Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, 2011. – С. 44–46.
7. Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія / В.С. Возняк. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. – 357 с.

8. Гаврилюк Т.В. Людина в християнській антропології ХХ – ХХІ століття : монографія / Т.В. Гаврилюк. – К. : ТОВ «НВП «Інтерсервіс», 2013. – 334 с.

9. Георгий (Шестун). Основные понятия педагогики с точки зрения православной традиции [Электронный ресурс] / Иеромонах Георгий (Евгений Владимирович Шестун // Православный образовательный портал «Слово». Педагогика. – Режим доступа : <http://www.portal-slovo.ru/pedagogy/37927.php>.

10. Зизиулас И. Личность и бытие [Электронный ресурс] / Иоанн Зизиулас, митрополит. – Режим доступа : <http://www.apocalyptism.ru/John-Zizioulas.htm>.

11. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии [Электронный ресурс] / В.В. Зеньковский. – Режим доступа : http://www.odinblago.ru/problemi_vospitania/

12. Зеньковский В.В. Об образе Божиим в человеке / В.В. Зеньковский // Вопросы философии. – 2003. – № 12. – С. 147–161.

13. Ильин И.А. Путь к очевидности / И.А. Ильин. – М. : Республика, 1993. – 431 с. – (Мыслители ХХ века).

14. Лимонченко В.В. Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии : монография / Вера Владимировна Лимонченко. – Дрогобич : Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. – 475 с.

15. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.

16. Маніфест гуманної педагогіки [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://gumanpedagog.org.ua/index.php?id=127&Itemid=63&lang=uk&option=com_content&view=article.

17. Мейендорф И. Протоиерей. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Иоанн Мейендорф. – Мн. : «Лучи Софии», 2001. – 336 с.

18. Сахаров С. Рождение в Царство Непоколебимое. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь / Софроний Сахаров, архим. – М. : Паломникъ, 2000. – 224 с.

19. Чурсанов С.А. Учение о личности у православных богословов ХХ века как методологическая основа православной антропологии и гуманитарных исследований [Электронный ресурс] / С.А. Чурсанов. – Режим доступа : <http://pstgu.ru/download/1149105182.chursanov.pdf>.

References

1. Amonashvili, Sh.A. (n.d.). Soderzhanie i smysl gumannoi pedagogiki [Content and meaning of humane pedagogy]. *Sait «Vseukrainska kulturno-osvitiina asotsiatsiia humannoi pedahohiky» – The site "All-Ukrainian Cultural and Educational Association of Humane Pedagogy"*. Retrieved from http://gumanpedagog.org.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=4&Itemid=15&lang=uk [in Russian].
2. Batishchev, G.S. (2015). Tri tipa pedagogiki [Three types of pedagogy]. In G.S. Batishchev, *Izbrannye proizvedeniia – Selected Works*. Z.K. Shaukenova (Ed.). (pp. 546–554). Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedeniia KN MON RK [in Russian].
3. Batishchev, H.S. (1993). Dialektychni riadky. Mudryi [Dialectical strings. Wise]. *Filosofska i sotsiologichna dumka – Philosophical and sociological thought*, 4, 84–85 [in Ukrainian].
4. Berdiaev, N.A. (n.d.). *Smysl tvorchestva [The meaning of creativity]*. Retrieved from <http://www.vehi.net/berdyayev/tvorch/index.html>. [in Russian].
5. Butsiak, I.D. (2015). Kontseptsiiia «hlybynnoho spilkuvannia»: filofsfsko-pedahohichniy aspekt [The concept of "deep communication": the philosophical and pedagogical aspect]. *Extended abstract of candidate's thesis*. Dnipropetrovsk [in Ukrainian].
6. Vozniak, V.S. (2011). Vseiednist yak ontolohiia ta lohika svobody [Unity as an ontology and the logic of freedom]. *Hrani. Naukovo-teoretychnyi i hromadsko-politychnyi almanakh – Grani. Scientific-theoretical and socio-political almanac*, 5 (29), 44–46. Dnipropetrovsk: Dnipropetrovskiy natsionalnyi universytet imeni Olesia Honchara [in Ukrainian].
7. Vozniak, V.S. (2008). *Spivvidnoshennia rozsudku i rozumu yak filofsfsko-pedahohichna problema [Value of reason and mind as a philosophical and pedagogical problem]*. Drohobych: Redaktsiino-vydavnychiy viddil Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka [in Ukrainian].
8. Havryliuk, T.V. (2013). *Liudyna v khrystianskii antropolohii XX – XXI stolittia [Man in the Christian anthropology of the XX – XXI centuries]*. Kyiv: TOV «NVP «Interservis» [in Ukrainian].
9. Georgii (Shestun). (n.d.). Osnovnye poniatiia pedagogiki s tochki zreniia pravoslavnoi traditcii [Basic concepts of pedagogy from the point of view of the Orthodox tradition]. *Pravoslavnyi obrazovatelnyi portal «Slovo». Pedagogika – The Orthodox educational portal "Word". Pedagogy*. Retrieved from <http://www.portal-slovo.ru/pedagogiy/37927.php> [in Russian].
10. Ziziulas, I. (n.d.). Lichnost i bytie [Personality and being]. Retrieved from <http://www.apocalyptism.ru/John-Zizioulas.htm> [in Russian].

11. Zenkovskii, V.V. (n.d.). Problemy vospitaniia v svete khristianskoi antropologii [Problems of education in the light of Christian anthropology]. Retrieved from http://www.odinblago.ru/problemi_vospitania/ [in Russian].
12. Zenkovskii, V.V. (2003). Ob obraze Bozhiem v cheloveke [About the image of God in man]. *Voprosy filosofii – Questions of philosophy*, 12, 147–161 [in Russian].
13. Ilin, I.A. (1993). *Put k ochevidnosti [The way to evidence]*. Moscow: Respublika [in Russian].
14. Limonchenko, V.V. (2014). *Opyt filosofskoi analitiki antropologicheskogo diskursa v Pravoslavii [The experience of philosophical analysis of anthropological discourse in Orthodoxy]*. Drohobych: Vydavnychiy viddil Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka [in Russian].
15. Losskii, V.N. (1991). *Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]*. Moscow: Tcentr «SEI» [in Russian].
16. *Manifest humannoi pedahohiky [Manifest of humane pedagogy]*. (n.d.). Retrieved from http://gumanpedagog.org.ua/index.php?id=127&Itemid=63&lang=uk&option=com_content&view=article [in Ukrainian].
17. Meiendorf, I. (2001). *Protoierei. Vizantiiskoe bogoslovie. Istoricheskie tendentsii i doktrinalnye temy [Byzantine theology. Historical tendencies and doctrinal topics]*. Minsk: «Luchi Sofii» [in Russian].
18. Sakharov, S. (2000). *Rozhdenie v Tcarstvo Nepokolebimoe. Sviato-Ioanno-Predtechenskii monastyr [Birth in the Kingdom of the Unshakable. St. John the Forerunner's Monastery]*. Moscow: Palomnik [in Russian].
19. Chursanov, S.A. (n.d.). Uchenie o lichnosti u pravoslavnykh bogoslovov XX veka kak metodologicheskaiia osnova pravoslavnoi antropologii i gumanitarnykh issledovaniy [The doctrine of the personality of Orthodox theologians of the XX century as a methodological basis of Orthodox anthropology and humanitarian research]. Retrieved from <http://pstgu.ru/download/1149105182.chursanov.pdf> [in Russian].

Стаття надійшла до редакції 20.09.17.