Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України
Донбаський державний педагогічний університет

На правах рукопису

МЕЛЬНИК ВАЛЕРІЯ ВАЛЕРІЇВНА

УДК (1:316.3)+111.11+274

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ЕКСПЛІКАЦІЇ СТРАХУ НА МАТЕРІАЛІ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ВЕРСІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

09.00.03 – Соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант –
Пронякін Володимир Іванович,
доктор філософських наук, професор

Слов'янськ – 2013

ЗМІСТ

ВСТУП 5
РОЗДІЛ 1 МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ СТРАХУ 18
1.1. Страх як предмет соціально-філософських досліджень 18
1.2. Трансформація страху в релігійних концепціях 29
1.3. Соціокультурний контекст проблематики страху в дослідницькій аналітиці 33
1.4. Екзистенціально-антропологічний і психологічний підходи до визначення сутності страху 41
Висновки до першого розділу 62
РОЗДІЛ 2 ФІЛОСОФСЬКІ Й ТЕОЛОГІЧНІ КОНЦЕПЦІЇ СТРАХУ 67
2.1. Моделі екзистенціалу страху (теологічна й соціально-філософська проблема страху смерті) 67
2.2. Містично-окультний страх і його експлікація в релігійно-міфологічному світогляді 104
2.3. Трансцендентний страх і його метафізична персоніфікація 117
Висновки до другого розділу 121
РОЗДІЛ 3 ФЕНОМЕН СТРАХУ ТА ЙОГО СОЦІОКУЛЬТУРНІ КОЛІЗІЇ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ ПРОТЕСТАНТИЗМУ 124
3.1. Мотивація страху в сприянні інстинкту самозбереження 124
3.2. Страх Божий у протестантській філософії 129
3.3. «Страх-тривога» як страх свободи в соціально-філософській концепції протестантизму 160
3.4. Депресивно-вольовий страх незнання як соціальна необхідність в епоху Реформації 213
Висновки до третього розділу 220
РОЗДІЛ 4 ТРАНСЦЕНДЕНТНА РЕФЛЕКСІЯ ЯК ВІДПОВІДЬ НА СТРАХ САМІТНОСТІ 224
4.1. Страх прокляття і відчаю як онтологічна та екзистенціальна тривога 236
4.2. Соціально-езистенціальний (патологічний) страх і причини його виявлення 242
Висновки до четвертого розділу 268
РОЗДІЛ 5 СТРАХ СМЕРТІ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ТА СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН У ФІЛОСОФІЇ ПРОТЕСТАНТИЗМУ 272
5.1. Смерть як соціально-антропологічна проблема в контексті духовної самотрансценденції особистості 272
5.2. Самотність і смерть у протестантській версії екзистенціалізму 278
Висновки до п'ятого розділу 292
РОЗДІЛ 6 МОДИФІКАЦІЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛУ СТРАХУ ЛЮБОВІ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ПРОБЛЕМАТИЦІ ПРОТЕСТАНТСЬКОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ 296

6.1. Страх соціального відчуження любові як соціально-філософська проблема.....296
6.2. Метафізика любові у філософії протестантизму: любов-прагнення до безсмертя.....339
Висновки до шостого розділу.....354
ВИСНОВКИ.....358
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....361

ВСТУП

Актуальність дослідження. Явище людського страху завжди було предметом особливої уваги філософії, адже цей екзистенціал укорінений у глибинних структурах як особистісного, так і соціального буття людини.

Практично будь-яка важлива дія людини, незалежно від того, з яким рівнем усвідомлення вона здійснюється, завжди супроводжуватиметься тривогою, боязню, страхом невдалого результату. І це природно, адже людина рідко здійснює свою власну індивідуальну діяльність із цілковитим усвідомленням її механізмів та наслідків. Фактично людська життєдіяльність ніколи не буває повністю контрольована людськими силами, особливо тими, які прогнозують та забезпечують результат. У цьому корінь, об'єктивна причина того, що ми називаємо страхом.

Страх є неодмінним екзистенціальним та соціокультурним феноменом людського буття, який у перехідні часи, у трансформаційні епохи загострює людську увагу до себе, його значущість у житті людини неймовірно зростає, а, отже, зростає необхідність його філософського усвідомлення. У сучасному українському суспільстві маємо ситуацію масового страху перед майбутнім, страху втрати рідного вогнища, а часом і самої Батьківщини, урешті-решт страху не бути ситим, взутим і одягненим.

Будь-який страх загострюється й різко посилюється в переломні моменти розвитку суспільства, тобто саме тоді, коли відчувається докорінна логіка усталених стандартів та норм життя людини. Така ломка руйнує звичні стереотипи діяльності та мислення, їм на зміну приходять нові, такі, з якими людина ще не стикалася. Це породжує невпевненість у власних силах, боязнь перед майбутнім, урешті відчуття страху. У таких умовах страх модифікується, тиражується, видозмінюється і, нікуди не зникаючи, заганяється свідомо або мимоволі у сферу підсвідомого, змушуючи людину закриватися від страхітливого світу інструкціями, глухими парканами, мовчазністю і байдужістю, зануренням у себе або в релігійний фанатизм. Люди знаходяться в постійній напрузі. Ми боїмося всього: і диктатури, і демократії, і минулого, і майбутнього. На гребені масового страху, як це не парадоксально, виникає хвиля агресивності, сплески якої ми вже зараз можемо спостерігати.

На відміну від одвічного страху перед всесильною і нещадною владою, метафізичний страх – це розгубленість людини, яка втратила світоглядні орієнтири, віру в себе, Бога – справжню духовну опору. Актуалізованість метафізичного страху, по-перше, залежить від соціально-економічного клімату в країні, по-друге, вона зумовлена втратою автентичності та справжніх духовних цінностей.

Найбільше в житті людина боїться смерті, і протягом усього життя вона відчуває метафізичний страх перед нею. Цей аспект метафізичного страху, який є вельми актуальним для пострадянського суспільства з його інфантильною релігійністю, спонукає нас звернутися до протестантської

версії екзистенціалізму, у якій відбувається глибинний аналіз такого страху.

У цілому християнська філософія дискредитувала негативні емоції та почуття, пов’язавши їх зі злом і гріхом; але ця сувора оцінка не стосувалася страху – останній повинен допомагати богобоязливим, праведним людям боротися зі спокусами, що будять у них заборонені почуття. Метафізичний страх у протестантській екзистенціальній філософії не належав до заборонених почуттів. Благоговійний страх, з’єднаний з любов’ю, є органічним почуттям відносно Бога, страх, змішаний з огидою, – це ставлення до гріха і зла.

Будь-яка людина, абсолютно позбавлена почуття страху, позбавлена і будь-якої відповідальності та обов’язку й не здатна співіснувати з іншими індивідами в соціумі. Тому страх є не лише неминучим, але й необхідним. Страх – це позитивний екзистенціальний стан, коли він мобілізує нас на морально позитивну дію чи зупиняє нас перед небезпекою для тіла чи душі. Інша річ, що страх може мати й негативні якості та спрямовувати дії людей у суспільстві в деструктивне річище.

Ступінь наукової розробки проблеми. Поняття «страх» розглядається у філософії, психології, релігієзнавстві, культурології та соціології. Багато цінних аспектів розуміння страху маємо в працях філософів античності: Марка Аврелія, Аристотеля, Геракліта, Діогена, Епіктета, Епікура, Тіта Лукреція Кара, Платона, Плотіна, Плутарха, Сенеки, Сократа, Цицерона та ін ., які й сьогодні не втратили своєї актуальності.

У Середньовіччі й Відродженні страх розглядали П.Абеляр, Августин Аврелій, Т.Аквінський, Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Я.Беме, А.Блаженний, Ж. Кальвін, К.Карфагенський, І.Кассіан, Дж.Локк, М.Монтень, Т.Мюнцер, Г. Палама, М.Сповідник, Тертулліан, У.Цвінглі та ін., в епоху Нового часу – Р. Декарт, Б.Паскаль, Б.Спіноза. Актуальною й сьогодні є розроблена Б. Паскалем концепція страху людини перед безкрайністю навколишнього світу .

Метафізичний страх є предметом глибинного усвідомлення в протестантській екзистенціальній філософії, починаючи з М.Лютера. Екзистенціал страху під впливом нових світоглядних імпульсів, що виходять із теологічного поняття Страху Господнього (Страху Божого), поступово в часи Реформації XVI ст. – нового витка розвитку сотеорологічних (рятівних) обґрунтувань – перетворювався в деякий «концептуал», завдяки діяльності теологів-протестантів – Ж.Кальвіна, М.Лютера, Ф.Меланхтона, У.Цвінглі. Усі вони відстоювали авторитет віри, виходячи з положення про протистояння Бога і людини, про необхідність дистанції між ними, поєднання благочестя зі Страхом Господнім.

Глибинні роздуми щодо значення метафізичного страху в суспільстві маємо у С.К’єркегора. М.Гайдеггер досліджує онтологічний страх, який пов’язаний із переживанням власної кінцевості і лежить в основі особистісного буття людини. У протестантсько-екзистенціальній традиції наявна концепція радикального очищення страху, який веде людину до Бога. Запобігання страху небуття трактується як запобігання зустрічі з Богом (К.

Барт, П.Тілліх). «Трансцендентний» страх розглядається як вимір граничної ситуації (Х.Арендт, Ф.Ар'єс, М.Бахтін, М.Бердяєв, К.Блюм, Д.Бохофнер, К. Брук, К.Бурдах, Я.Буркхардт, М.Вовель, С.Гагарін, Р.Генон, А.Гуревич, М. Еліаде, О.Морозов, В.Соловйов, В.Янкелевич, К.Ясперс). Особливо важливими є концептуалізація «граничної ситуації», здійснена К.Ясперсом, та міркування М.Бердяєва про складну діалектику екзистенціалів нудьги, туги та страху.

Щодо вивчення проблеми страху значний внесок був зроблений представниками екзистенціалізму та психоаналізу. Роботи провідних філософів цих течій М.Гайдеггера, А.Камю, С.К'єркегора, Ж.П.Сартра, З. Фрейда, К.Юнга та їхніх послідовників належать до числа найбільш повних і глибоких досліджень означеної проблеми. Досліджується кореляція страху з тривогою (А.Маслоу, П.Тілліх, К.Юнг). У класичному психоаналізі страх розглядається як невроз, а граничний страх, у якому людина втрачає адекватність, трактується як фобія (К.Ізард, З.Фрейд, О.Хорні та ін.). У пізнього З.Фрейда наявна своєрідна «екзистенціалізація» страху – зіставлення його з потягом до Танатосу.

Аналіз метафізичного страху потребує звернення до праць представників російської екзистенціальної та персоналістичної філософії: М. Бердяєв, В.Соловйов, Л.Шестов. При дослідженні метафізичного страху корисними виявилися праці В.Анца, В.Асмуса, Ю.Бессмертного, Б. Биховського, О.Больнова, П.Гайденко, Т.Захарової, Ф.Ільясова, М.Ісаєва, Е. Коссака, Н.Мотрошилової, О.Романової, Ф.Херрмана, І.Ялома та ін., присвячені як творчості окремих філософів-екзистенціалістів, так і характеристиці екзистенціалізму в цілому.

Різноманітні прояви страху у філософії екзистенціалізму досліджуються і в теоретичній, і в есеїстичній, і в художній формах (М. Бердяєв, Ф.Достоєвський, А.Камю, Ж.Сартр, Л.Шестов, К.Ясперс та ін.).

Страх розглядається не лише як негативний, а й як позитивний екзистенціал (М.Еліаде, В.Красиков, С.Мадді). У культурній антропології та соціальній філософії страх аналізується як екзистенціал соціокультурних процесів, чинник, який допомагає існувати та діяти (М.Еліаде, М.Касавіна, Д. Кемпбел, Л.Леві-Брюль, Е.Тайлор).

Поняття «страх» як «страх Божий» маємо в протестантській філософії К.Барта, Р.Бультмана, С.К'єркегора, М.Лютера, Р.Нібура, П.Тілліха. У протестантській філософії приділяється особлива увага необхідності розрізнення емпіричного та метафізичного страху (К.Барт, Д.Бохоффнер, Е. Брунер, Р.Бультман, А.Гарнак, Ф.Гогартен, М.Лютер, А.Річль, П.Тілліх, Е. Трельч, Ф.Шлейєрмахер) та страху як особливого екзистенційного стану (Ж. Кальвін, М.Лютер, Ф.Меланхтон, М.Мерло-Понті, У.Цвінглі).

Важливі теоретико-методологічні передумови осмислення екзистенціальних та соціокультурних модусів страху бачимо в роботах сучасних українських науковців у галузях соціальної філософії, філософії екзистенції, філософії освіти, філософії культури, історії філософії (В. Андрущенко, Т.Андрущенко, О.Базалук, В.Бех, А.Бичко, В.Бодак, В.

Бондаренко, В.Вашкевич, В.Воронкова, О.Герасимова, Д.Дзвінчук, В. Заблоцький, А.Конверський, В.Кремень, В.Лубський, Я.Любивий, В. Менжулін, Г.Мєднікова, В.Муляр, І.Надольний, Л.Панченко, І.Предборська, Л.Рижко, Т.Розова, В.Савельєв, Н.Скотна, О.Скубашевська, В.Ярошовець та ін.). В.Красиков, С.Лур'є, М.Мамардашвілі, І.Нахова, І.Попова, О.Сьомушкін вивчали модифікації страху в релігіях як екзистенціально-онтологічного та соціального феномену. У соціальному аспекті розглядається тема страху гріха (У.Джеймс, С.Гагарін, О.Морозов, О.Туренко).

Страх розглядається як суттєвий екзистенціально-психологічний чинник культури, зокрема педагогічної та релігійної її сфер (В.Андрущенко, Т.Андрущенко, В.Бех, А.Бичко, Л.Виготський, С.Гагарін, П.Гайденко, О. Гомілко, В.Заблоцький, В.Красиков, О.Кухаркін, В.Лях, Я.Пасько, О.Туренко та ін.).

Аналізувалися також естетичні й моральні витоки та аспекти страху (С. К'єркегор, О.Лосєв, Ф.Ніцше, Ж.П.Сартр). Цікавими є спроби пошуку соціально-філософської ґенези страху (О.Базалук, І.Бичко, А.Веленс, О. Гроссман, В.Кухарський, Ю.Лотман, В.Пронякін, К.Райда, О.Туренко).

До проблеми соціального страху звертаються А.Маслоу, Н.Скотна та ін ., які пов'язують виникнення страху, насамперед, із крахом надій суспільної свідомості. Соціальний страх аналізується в аспекті поведінки натовпу (С. Гагарін, В.Заблоцький, В.Лях, А.Маслоу, Я.Пасько).

Важливі теоретичні орієнтири для осмислення природи страху дають міркування М.Поповича про багатовимірність людського буття. У контексті проекту метаантропології значущими стали дослідження екзистенціалів «страх» та «жах», здійснені Н.Хамітовим під час аналізу самотності в буденному та граничному вимірах буття людини; у цьому річищі розвиваються роботи С.Крилової, яка пропонує методологію соціальної метаантропології для осягнення феноменів краси та безсмертя особистості, а також наукові розвідки Л.Гармаш, С.Мінєвої, М.Препотенської, що є важливими для усвідомлення конструктивних і деструктивних проявів страху в соціальному бутті людини.

У сучасній вітчизняній філософії страх також розглядається як організуюче начало в системі соціальної структури (С.Кримський, М. Попович, В.Пронякін та ін.).

При цьому залишається необхідність комплексного дослідження екзистенціальних та соціальних вимірів страху, що й зумовило вибір теми цієї дисертації.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Загальний напрям дисертаційної роботи пов'язаний із темою дослідження кафедри філософії, соціально-політичних та правових наук Слов'янського державного педагогічного університету «Буття людини: соціально-філософський аспект», затвердженою на засіданні кафедри (протокол № 2 від 20 вересня 2011 р.). Тема дисертації затверджена Вченою радою Слов'янського державного педагогічного університету (протокол №1 від 06 жовтня 2011 р.).

Мета дослідження полягає у визначенні теоретичних та соціально-історичних підвалин становлення, еволюції та сучасного розуміння феномену страху в контексті європейського соціального розвитку.

Досягнення поставленої мети передбачає виконання низки **дослідницьких завдань:**

– з'ясувати онтологічні витоки, концептуальні суперечності та засадничо-світоглядні аспекти страху як феномену;

– здійснити соціально-філософську концептуалізацію різновидів страху: метафізичного, трансцендентного, містично-окультного та соціального страхів як складових явищ протестантизму;

– виявити основні форми функціонального страху та обґрунтувати їх кореляцію;

– показати місце і роль епохи західноєвропейського Відродження у концептуалізації страху в протестантській філософії;

– проаналізувати специфічний вимір протестантської версії страху, виокремивши аспекти метафізичного й соціального страху;

– обґрунтувати залежність повноти та світоглядної наповненості існування людини в соціумі від потенціалу страху;

– розкрити сутність страху смерті як соціального феномену в екзистенціальній філософії протестантизму;

– здійснити аналіз страху самотності в соціокультурному контексті;

– реконструювати особливості європейських парадигм страху на різних соціально-історичних етапах, фокусуючи увагу на ціннісних аспектах страху Божого, як творчого синтезу любові, самотності та смерті.

Об'єктом дослідження є екзистенціал страху як соціальний феномен.

Предмет дослідження – соціально-філософська концептуалізація страху в протестантській версії екзистенціалізму.

Методологія дослідження. Методи дослідження зумовлюються специфічністю об'єкта й предмета дисертаційної роботи. Наукова робота ґрунтується на принципах об'єктивності, системності, єдності історичного та логічного. Під час написання роботи були використані такі загальногносеологічні принципи як принцип критичної раціональності та світоглядного плюралізму. Основними методами дослідження є: діалектичний метод, який необхідний при аналізі колізійності та суперечливості феномену страху; системний метод, що є важливим для узагальнення концепцій страху у філософії протестантизму; герменевтичний метод дозволяє виявити глибинні основи процесу філософського осмислення екзистенціалу страху і весь спектр його виявлення у філософських текстах та простежити наступність його дослідження в контексті фундаментальних екзистенціалів людського буття.

Для осягнення та розуміння метафізичного страху в соціальному бутті людини важливими є концепти «гранична ситуація», «екзистенція» й «трансценденція», які дозволяють виявити природу страху. Актуальною стала методологія проекту метаантропології та соціальної метаантропології,

у яких маємо поділ індивідуального та соціального буття людини на буденне, граничне й метаграничне.

На основі поєднання «методу сходження від абстрактного до конкретного», історико-генетичного та структуралістського методів стало можливим розкриття витоків і генезису феномену страху в його соціальних вимірах; компаративістський підхід дозволив порівняти різні концепції страху в історії філософії, співвіднести різноманітні вияви страху з іншими екзистенціалами людського буття, дослідити закономірності релігійної та соціальної еволюції страху.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що встановлюється кореляція між екзистенціальними виявами страху та особливостями протікання соціокультурних та соціально-історичних процесів, а також визначається характер такої кореляції. Своєрідність концепції та методологічного підходу дисертації полягає в послідовному й комплексному розгляді екзистенціальних і соціальних вимірів страху в ракурсі протестантської екзистенціальної філософії.

У дисертації ***вперше*** у вітчизняній соціальній філософії**:**

- з'ясовано онтологічні витоки, концептуальні і засадничо-світоглядні суперечності страху як соціокультурного феномену. Зокрема доведено, що основні онтологічні витоки страху знаходяться в самій людській природі як поєднанні тілесного, душевного та духовного, а концептуальні суперечності страху виявляють себе в розбіжності світських та релігійних, зокрема й теологічних, світоглядних настанов;
- здійснено соціально-філософську концептуалізацію різновидів страху в контексті протестантської версії екзистенціалізму. Зроблено висновок, що метафізичний страх – це філософське поняття, яке відображає глибокий внутрішній стан людини, що є передчуттям зміни екзистенції людського буття, майбутнього трансцендентного досвіду самовтілення та саморозвитку. Із поняттям метафізичного страху корелюють поняття трансцендентного страху та містично-окультного страху. Трансцендентний страх – виражає ставлення людини до духовних основ буття, які маніфестують істинно суще. Містично-окультний страх – це ірраціональний страх, який існує поза буденним та емпіричним буттям людини, що відображає утаємничене, немотивоване, сугестивне відчуття людини;
- доведено, що соціальний страх – це стан, який виступає синтетичним екзистенціально-комуніктивним утворенням, що репрезентує в людині цілісний комплекс внутрішніх і зовнішніх дій; об'єкт соціального страху чітко визначений, а саме відчуття зумовлене зовнішніми обставинами, що складають загрозу життю людини;
- розкрито особливості протестантської концептуалізації екзистенціалу страху; показано, що ознаками страху в протестантизмі є передусім страх свободи, страх відповідальності, страх самотності;
- обґрунтовано залежність повноти та світоглядної наповненості існування людини в соціумі від екзистенціального потенціалу страху.

З'ясовано, що метафізичний страх є глибинним відчуттям людини, пов'язаним з конечністю людського існування;

– простежено зв'язок чіткості об'єкта страху та світоглядної наповненості існування людини в соціумі. Визначена позитивна функція страху, який у певних соціально-історичних умовах може виступити в ролі консолідуючого, інтегрального чинника суспільного буття;

– обґрунтовано, що в контексті протестантського екзистенціалізму страх самотності корелює зі страхом смерті та страхом свободи, страх Божий – зі страхом любові;

– доведено, що позбавлення від страху смерті, який рефлексія інтерпретує як інстинкт самозбереження, актуалізується необхідністю та можливістю обґрунтування глибинних екзистенціальних та соціальних проблем у містично-трансцендентних формах;

– реконструйовані особливості європейських парадигм страху на різних соціально-історичних етапах, у яких фокусується увага на ціннісних аспектах страху Божого, що поєднує переживання любові, самотності та смерті. Доведена залежність європейських суспільств від різноманітних форм страху та екзистенціалів, що корелюють із ним – туги, тривоги, жаху, які в різний спосіб впливають на процеси суспільної трансформації.

Удосконалено положення про:

– екзистенціальні та соціальні виміри страху смерті у філософії протестантизму. Доведено, що страх смерті й віра в безсмертя – це форма прояву онтичної реальності в людській екзистенції та соціумі; страх смерті та його подолання є невід'ємною частиною людини, ґрунтується на Божественній природі і наповнений екзистенційною дихотомією буття та небуття;

– аналіз страху самотності в соціокультурному контексті. Показано, що самотність виступає одним із базових людських екзистенціалів, її онтологічною основою є повне або часткове відчуження людиною власної сутності; у сучасному пострадянському соціальному просторі самотність та пов'язані із нею страхи значною мірою зумовлені розривом суспільного просторово-часового континууму внаслідок загострення міжіндивідуального та міжнародного протистояння, характерного для конкурентного суспільства. Страх самотності є відчуттям, яке виражає вказані процеси. Невід'ємними ознаками страху самотності є страх прокляття та страх відчаю.

Отримали подальший розвиток такі положення:

– для самої людської свідомості страх є природним і генетичним почуттям, яке супроводжує народження та розвиток людини доти, доки не прийде смерть, яка розкриває сутнісну суперечливість, парадоксальність та багатовимірність страху як соціального феномену в його антропологічних та екзистенціальних вимірах; страх як екзистенціал буденності, граничних ситуацій та граничного буття є важливим чинником життя соціуму;

– страх є невід'ємною частиною людини, у своїх метафізичних виявах та граничних формах він ґрунтується на Божественній природі і

допомагає людині долати антропологічну обмеженість через самотрансцендування та єднання з іншими людьми в суспільстві на духовних засадах.

Теоретичне і практичне значення дисертаційного дослідження полягає в побудові цілісної соціально-філософської концепції метафізичного страху в його соціокультурних та гендерних аспектах тому, що одержані наукові результати сприятимуть подальшій філософській розробці спецкурсів із соціальної філософії, аксіології, релігієзнавства, філософії, історії, педагогіки та методики навчання як теоретико-методологічний арсенал для подальшої рефлексії трансформацій духовної сфери суспільства; під час системного вивчення кризових і проблемних ситуацій для прогнозування їхнього розвитку й управління екзистенціалом страху. Основні положення роботи, які мають світоглядне й методологічне значення, можуть бути використані під час підготовки базових курсів з історії філософії, релігієзнавства, а також під час складання навчальних і методичних посібників, підготовки курсів лекцій для студентів та аспірантів із феноменології, онтології, етики, культурології, антропології, політології, конфліктології.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійним науковим дослідженням. Всі опубліковані праці та одноосібна монографія за темою дисертації написані без співавторів. Наукові положення та висновки, що виносяться на захист, є авторськими.

Апробація результатів дослідження. Основні теоретичні положення, методологічні висновки і практичні рекомендації, викладені в дисертації, обговорювалися на спільному науковому семінарі кафедр естетики, історії та культури, загальної психології, філософії, соціально-політичних та правових наук ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет», на низці міжнародних, всеукраїнських і регіональних наукових та науково-практичних конференцій, а саме: II Регіональній науковій конференції «Філософсько-етична спадщина Г.Сковороди і духовний світ сучасної людини» (Донецьк, 2007); II Міжнародній заочній науково-практичній конференції «Людина: Наука, Техніка і Час » (Росія, Ульянівськ, 2009); IV Всеросійській науковій конференції з міжнародною участю «Булгаковські читання» (Росія, Орел, 2010); III Міжнародній науково-практичній конференції «Простір гуманітарної комунікації: інституалізація академічної спільноти» (Київ, 2010); XIV Міжнародній науково-практичній конференції «Інноваційна наукова діяльність» (Горлівка, 2011); II Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасна наука теорія і практика» (Росія, Ставропіль , 2011); Міжнародній науково-практичній конференції «Людина, суспільство, комунікативні технології» (Красний лиман, 2012).

Публікації. Основні положення і висновки дисертації представлені у 29 публікаціях, із них: 1 – одноосібна монографія, 21 – стаття у фахових виданнях з філософських наук, 7 – тези доповідей на конференціях.

Кандидатська дисертація на тему: «Історико-філософська інтерпретація ідеї трансцендентного: методологічні підходи та експлікації» була захищена

у 2006 році, її матеріали в тексті докторської дисертації не використовувалися.

Структура роботи зумовлена логікою дослідження, його метою й основними завданнями. Дисертація складається зі вступу, шести розділів, поділених на підрозділи, висновків, списку використаних джерел (345 позицій). Загальний обсяг дисертації складає 388 сторінок, із них основна частина – 360 сторінок.

РОЗДІЛ 1
МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ СТРАХУ

1.1. Страх як предмет соціально-філософських досліджень

Огляд літератури за темою дисертації визначається змістом мети і завдань, які були означені в дослідженні. Слово «страх» часто трапляється в психологічній, філософській, релігієзнавчій, культурологічній, соціологічній літературі. До нього звертаються не лише екзистенціальні філософи, але й теософи і психологи, які так чи інакше відчувають потребу в ньому. Феномен страху є об'єктом або предметом багатьох наукових дисциплін. Тому зазначена проблема замикається у вузькому галузевому полі і спирається на обмежений і не визначений методологічний апарат. Водночас множинність цих дисциплін свідчить про міжгалузевий характер феномену страху, який вимагає синтетичного та інтегрального підходу до його аналізу. У сучасну постмодерністську епоху очевидною є глобальна криза основних буттєвих і ціннісних параметрів людського існування, яке виявилося під загрозою розпаду і навіть знищення. Важливою умовою вкорінення сучасної людини у свою сутність є цілісне сполучення традиційних, фундаментальних основ буття з духовно-моральними особливостями сучасної людини. К.Ясперс говорив про це досить визначено у своїй лекції «Філософія в майбутньому»: «Сьогодні перед нами стоїть завдання знову обґрунтувати істинний розум у самій екзистенції і екзистенціалів [181, с. 345]».

Актуальність та інтерпретація страху,як екзистенціалу сучасними формами філософування, зокрема і європейською філософією, є достатньо сильною й глибокою і вимагає свого осмислення. Про це говорить П.П. Гайденко: «Без серйозного аналізу творчості С.К'єркегора, М.Гайдеггера, М. А.Бердяєва, К.Ясперса, Г.Марселя, Ж.-П.Сартра та ін. важко розібратися в тому, що являє собою та строката картина сьогоднішніх філософських «дискурсів», що мають назву «постмодерну», претендують визначити собою дух майбутнього XXI ст. [38, с. 293]».

Саме тому буття сучасної людини гостро потребує осмислення й збереження традиційних екзистенційних цінностей і понять, для чого вимагається насамперед їхній філософський аналіз. Отже, актуальність дослідження полягає у визначенні нових форм людського існування на основі переосмислення фундаментальних екзистенційних категорій у контексті протестантської філософії XVII – XX ст.

Така постановка питання виводить на проблему взаємовідношення релігії та екзистенціалізму, оскільки в західноєвропейській філософії XX ст. вони не завжди знаходилися в одному смисловому ряду. Екзистенціалізм розвивався паралельно з родинним напрямком персоналізму і філософської антропології, від яких він відрізняється передусім ідеєю подолання (а не розкриття) людиною власної сутності і значним акцентом на глибині емоційної і внутрішньої природи, що розглядає мотиваційну сферу душі,

страх, жах, тривогу, свободу, любов, смерть, віру.

Отже, наявна дихотомія, представлена в екзистенціалізмі: або абсолютна онтологізація, або тотальна метизація екзистенційного дискурсу, ті крайнощі, які не дозволяють продуктивно порушувати і розв'язувати питання про метафізичний статус основних екзистенційних категорій (або екзистенціалів) людського буття.

Виходячи з цього, правомірно з'ясувати питання: якою мірою можна говорити про «екзистенціали» як етичні категорії та піддавати «екзистенцію» метафізичному аналізу, який і визначає головну актуальність нашої теми. Проте проблема метафізичного осмислення екзистенціалізму в цілому й етичного аналізу екзистенційних категорій людського буття (екзистенціалів) залишається ще багато в чому недослідженою, що й визначає наш інтерес і увагу до цієї теми [21].

У своєму дослідженні ми користуємося визначенням страху як «категорією людського буття, що виступає як спонукання до чинного існування», яке дав О.Ісаєв. На нашу думку, це визначення розкриває суттєвий зв'язок екзистенціалізму з метафізикою та культурою , оскільки шуканим є чинне існування. Таке розуміння дає змогу бачити метафізичну екзистенційну основу особистості, тому недостатньо говорити про етику екзистенціалізму, а необхідно розкривати метафізико-трансцендентний фундамент екзистенційних категорій людського буття. Екзистенціали – способи існування людини і виявлення сутнісних характеристик Я; категорії людського буття; ціннісні вузли, квінтесенції смислів, цілей, прагнення людей; світоглядні конструкції, які задають параметри людського існування у світі. Хоч роздуми про страх притаманні ще мудрецям Античності, Середньовіччя і Нового часу, у центр уваги ця проблематика була вміщена сучасною постклассичною філософією, послідовно застосовуючи феноменологічний підхід до аналізу фундаментальних антропологічних констант. Таке філософування має принципово особистісний, інтимно-екзистенційний характер. Наприклад, у М.Гайдеггера екзистенційними характеристиками людини виступають трепет і страх, буття-у-світі, турбота, покинутість; у Г.Марселя – надія, у Ж.-П.Сартра – тривога (нудота); у А. Камю – туга; у В.Франкла – духовність тощо. При цьому всі представники екзистенційної філософії значну увагу приділяють дослідженню страху. смерті,свободи .

Страх, є одним із універсальних властивостей свідомості особистості як біологічного й духовного виду і як істоти розумної, наділеної свідомістю і волею. Страх виникає тоді, коли саме існування для людини стає проблемою, коли людська самосвідомість відкриває людині її трансцендентність, відкриває їй саму себе як вічного мандрівника, усамітненого й обійнятого жахом. Цю властивість людської душі не можна вважати ні локальним або периферійним, ні поверховим або миттєвим явищем світовідчуття людини. І її проблема полягає в тому, що існує певний підхід до побудови нової концепції екзистенціалів і смислів страху, у якому страх розкривається не лише як онтична тотальність індивідуальної свідомості, а й як процес

сходження свідомості до самої себе через модуси-етапи: туги, тривоги, жаху. На перший погляд, страх не має якогось глибокого філософського значення, а саме екзистенціалісти, докладно розібравшись у ньому, прийшли до висновку, що страх – це щось значно глибше, ніж просте переживання, викликане зовнішніми подразниками.

Насамперед екзистенціалісти розділяють поняття страху і боязні,який виступає основою інших екзистенціалів. Боязнь завжди передбачає наявність будь-якої певної загрози. Боятися, наприклад, людей, обставин, умов, явищ тощо. Тобто джерело боязні завжди визначене. Інакше страх. Будь-який предмет, який збуджує страх, відсутній. Людина не може навіть сказати, що її страшить. Саме в цій невизначеності і проявляється основна властивість страху. Це почуття виникає без будь-якої видимої і певної причини. Через це людина і не здатна чинити опір, оскільки невідомо, звідки страх наступає. Тоді здається, що він підходить з усіх сторін і від нього не сховатися, тому що навіть не знаєш, від чого тікати [21, с. 904].

Здебільшого страх уважається негативним явищем, але екзистенціалісти 20 ст. надають йому позивного забарвлення. Вони говорять, що страх уражає людину у всіх її життєвих відношеннях. Він необхідний нам для того, щоб витягти людину з розміреного абстрагування від усіх щоденних проблем, турбот і подивитися на все, що відбувається, з боку. Страх подібний до вогню, він спалює все несуттєве і тимчасове; він відвертає людину від усього світського. Тільки тоді проявляється істинне існування. К'єркегор твердить: страх – це запаморочення свободи [80].

Страх вибудовує ієрархію, підтримуючи існування цілого і кожної особи окремо. Ще одне джерело екзистенціалів страху, смерті, свободи, любові – звичка до здійснення певних маніпуляцій, закріплених форм поведінки. Мабуть вони, як багаторазово повторені-перевірені, сприймаються як безпечні. Їхнє порушення викликає навіть більший страх, ніж реальна небезпека (спостереження Лоренца за поведінкою його прирученої качки).

Страх є важливим елементом соціального життя. Праця Красикова [74] порушує проблеми первісних страхів. Він підкреслює, що з появою свідомості тваринний страх змінився соціальним. Він полягав у тому, що небезпека від дій індивіда стала сприйматися як загальногрупова. Механізм домінування, як небезпечний для всього суспільства, викорінювався на шляху виникнення соціальних форм спілкування, які не можна редукувати до тваринного страху. Страх сприяв виробленню засобів, направлених проти зоологічного індивідуалізму. Вимога утриматися від небезпечних для суспільства дій лягла в основу нормативного регулювання життя суспільства. Харчові та інші заборони можна розглядати з цього погляду, як спробу дисциплінувати індивіда, наклавши на нього «пута страху».

У філософії проблема страху традиційно розглядалася з погляду концепції відчуження людини від «істинного буття», засобів виробництва й оцінювалася виключно негативно. Відчуження породжує неправдиві форми свідомості (міф, релігію), масову культуру, в основі яких лежить страх (В.

Андрущенко, В.Бех, В.Пронякін, О.Туренко, В.Красіков, В.Лях). Згадані дослідження сягають методологічних установок, сформульованих німецькою філософією та класиками марксизму в межах концепції відчуження (К.Маркс , Ф.Енгельс). Відірвана від істинного буття людина відчуває емпіричний страх, який заглушає релігія. Сильні емоції, що не контролюються розумом, підштовхують людину до сфери уявного розв'язання проблем, у центрі яких знаходиться «трансцендентування». Страх розглядається як психологічна основа релігії (Т.Розова С.Кримський). Аналізувалися також естетичні аспекти страху (Т.Андрущенко, О.Скубашевська, К.Райда, Л.Скотна, А.Лосєв). Цікавими є спроби історико-культурного аналізу поняття страху (О. Базалук, Ю.Лотман).

Виконання поставлених завдань здійснюється на основі методів, використання яких дозволяє забезпечити будь-якою новою ідеєю новому теоретичному положенню тверду основу, а також відповісти на деякі питання , що традиційно залишалися поза увагою вирішальних здібностей свідомості.

Страх і його модифікація як екзистенціал виявляються в полі зору всієї християнської культури, при безсумнівному пріоритеті власне протестантської теології і філософії. Саме тому методологічною основою нашого дослідження виступав синтез, з одного боку, історико-філософського аналізу проблем віри, гріха, страху смерті в епоху Лютеранства і Кальвінізма, феноменологічного підходу до зазначених проблем, орієнтованих на виявлення їхнього «побутування» як екзистенціалів у протестантській філософії. Подібний методологічний інструментарій дозволяє: 1) виявити глибинні основи самого процесу філософського осмислення екзистенціалу і весь спектр його виявлення в протестантизмі; 2) «маргінальну» філософську наступність у дослідженні фундаментальних екзистенціалів у конкретні культурно-історичні періоди. У межах нашого підходу важливою видається модифікація страху як рефлексуючого ментального феномену, що набуває лише в людині специфічних форм деструктивних страхів.

Для опису власне поняття страху важливе значення мала спеціальна теософська література як загального [22; 23], так і спеціального характеру [81]. Проте відзначимо, що в межах пропонованої роботи видається несуттєвою відмінність страху невизначеного від конкретних реакцій, пов'язаних із переживанням небезпеки. Філософська антропологія (як і будь-яка інша філософська дисципліна) може розглядати лише абстрактні страхи, метафізичні або загальні. Усі інші види страхів можуть розглядатися конкретними науками (психологією, соціологією тощо). Ми у своєму дослідженні розглядаємо метафізичний трансцендентний страх смерті і страх перед Богом, який має специфічний методологічний апарат. Крім того, у корпусі іноземної богословської літератури термін «страх» перекладається різними словами (боязнь, тривога), яким перекладачі надають протилежних значень. За основу береться германсько-романське слово angst, у тих аспектах, які аналізуються в роботі А.Вержбицької [39]. Цьому кореневі цілком відповідає широке російське слово «страх». Набір відповідних фізіологічних реакцій у тваринному світі універсальний; страх – унікально

людський феномен саме в указаному метафізичному значенні. Внутрішньо важливою є компаративна установка дослідження в дусі робіт Т.Андрущенко , В.Андрущенка, І.Бичка. Лише звернення до альтернативних тлумачень феномену страху дозволяє чітко подати його особливості, не втративши інтегральні риси. Установка на аналіз «загального й особливого» доповнюється аналізом у межах діахронії-синхронії, що дозволяє виявити постійне в змінному і навпаки. І, нарешті, семіотичні підходи дозволяють аналізувати страхи як знакові феномени, що свідчать про фундаментальні антропологічні установки епох.

Розгляд інших аспектів страху (наприклад, філософських або релігійних) може спиратися на такі методології (наприклад, метафізику). Проте, оскільки мова йде про протестантську філософію, неминучим є періодичне звернення до тих модельних ситуацій страху, які були вироблені в іудейсько-християнській традиції. Але вони повинні аналізуватися як ментальні зразки, які формують певний антропологічний тип. В одну і ту ж епоху співіснують різноманітні норми і стандарти страху, але в роботі виділяються саме сегменти, які лідирують, що визначають умонастрої епохи в цілому. Лише коли дві парадигми співіснують одночасно, вони аналізуються як рядоположені.

При генеруванні ідеї першого розділу використовується, переважно, феноменологічний метод, який виступає певним способом організації свідомості дослідника під час дескрипції смислів страху.

У процесі аналізу релігійного страху через протиставлення його трьох внутрішніх модусів (туги, тривоги, жаху) відповідно до трьох психологічних явищ (нудності, боязливості, переляку), що мають однакові основи, але різну природу і значення, застосовується діалектичний метод.

Характерно, що проблема страху порушується також у православній (і протестантській) релігії, що не випадково. Слово «страх» навіть у словосполученні «страх Божий» трапляється в християнських текстах, у апостола Павла. Тим більше в сучасній православній релігії цій темі приділяється певна увага, особливо за необхідності розрізнення низького і підвищеного страху (С.Кримський, В.Лях, В.Бех, О.Туренко).

Страх, як одна із поширених емоцій, аналізується в психології. При цьому страх, переважно, ототожнюється з тривогою (М.Буянова, А.Захарова, О.Кондаш, А.Мазур та ін.). У психофізіології критичних і стресових станів страх займає центральне місце як теоретична й практична проблема (Е. Кречмер, Н.Левітова, А.Святоша, Ф.Василюк). Питання страху порушуються в загальнотеоретичних психологічних дослідженнях, присвячених дитячій і віковій психології (Л.Виготський і А.Лурія). Страх аналізується в працях, присвячених психології емоцій (Ф.Зімбардо, К.Ізард, Е.Ільїн і П.Симонов).

Страх, як самостійний психологічний феномен, аналізують і як окрему проблему (Ю.Щербатих, Ф.Риман, З.Фрейд, К.Юнг С.Куцепал). Проблема страху як адаптивного механізму розробляється в біопсихології (Дж. і Л. Палмер) та етнографії (Я.Ліндблад). Страх трактується як важливий механізм самозбереження живого. При цьому страху надається, безумовно, позитивна

оцінка (К.Лоренц). У культурантропології страх розглядається як позитивний момент соціокультурних процесів, як імпульс, що підштовхує до прогресивних трансформацій (М.Еліаде, М.Касавіна, Д.Кемпбел, Л.Леві-Брюль, Е.Тайлор). Проблема страху аналізується також і на стику психології та філософії (У.Джемс).

Страх є важливою темою для істориків школи анналів і близьких до неї (Ж.Лефевра, Л.Февра і Ж.Делюмо). Сюди примикає оцінка М.Фуко психологічної обстановки XVIII ст. у вигляді страху перед наслідками прогресу, що трансформувалися в XIX столітті в безумство морально-духовних протиріч, яке лише й може підтримувати установлений буржуазний порядок. В історичному аспекті розглядається тема «християнства страху» (К .Ясперс, П.Тілліх, Ж.Делюмо) [232; 233]. Лише одна з робіт цієї школи акцентує свою увагу на феномені страху як ключовому факторі розвитку історичних подій (Ф.Ар'єс). Фіксується забарвленість смертю всього життя середньовічної Франції напередодні Відродження (Ж. Ле Гофф), але при цьому не розрізняється негативний та позитивний страх і підкреслюється емоційна пригніченість населення.

Описується також картина негарантованості людського життя в середні віки, що викликає особливу атмосферу страху (Ю.Безсмертний). І, навпаки, висловлюється погляд, що перемогу над страхом люди здатні отримувати й отримують уже в «темному» середньовіччі. Місцем такої святковості є карнавал, хоч сам карнавал у цьому разі представляється сублімацією людських страхів (М.Бахтін). Проте і в цих працях страх займає периферійне місце. Варто уваги, що ці праці мають історичний та історико-культурний характер. Більшість цінних загальнолюдських аспектів розуміння страху в історії розвитку філософської думки до сьогодні не втратили своєї актуальності й відображені в працях провідних мислителів античності (Платон, Аристотель, Епікур, Тіт Лукрецій Кар та ін.), Середньовіччя і Відродження (Августин Блаженний, М.Монтень та ін.), Нового часу (Р. Декарт, Б.Паскаль, Б.Спіноза та ін.), Просвіти (Д.Юм, П.Гольбах, К.А. Гельвецій та ін.), німецької класичної філософії (І.Кант, Л.Фейєрбах, Г.В.Ф. Гегель). Погляди цих філософів справили помітний вплив на усвідомлення феномену страху в українській філософії кінця XIX – першої половини XX ст . і, у зв'язку з цим, висвітлюються в пропонованому дослідженні.

У вивчення проблеми страху значний внесок був зроблений сучасними філософськими напрямками – екзистенціалізмом і психоаналізом. Роботи провідних представників цих течій С.К'єркегора, Ж-П.Сартра, М.Гайдеггера, А.Камю, З.Фрейда та їхніх послідовників належать до числа найбільш повних і глибоких досліджень означеної проблеми. Аналіз творчості західноєвропейських мислителів зумовлений зіставленням російського і зарубіжного екзистенціальних напрямків у дослідженні страху, бо біля витоків екзистенціалізму стояли і представники російської ренесансної філософії Л.Шестов і М.Бердяєв. З цього погляду корисними виявилися праці Е.Коссака, І.Ялома, В.Асмуса, В.Анца, О.Больнова, Б.Биховського, Т. Захарової, Н.Мотрошилової, Ф.В.Херрмана та ін., присвячені як творчості

окремих філософів-екзистенціалістів, так і характеристиці цього напрямку в цілому.

У соціологічних дослідженнях аналізуються смислові структури соціального страху. У них міститься суто оглядовий аналіз літератури і джерел з цієї проблеми, наводиться різночасовий соціологічний матеріал, що ілюструє погляди авторів (В.Андрусенко і С.Матвєєва). Наявний також історико-соціологічний опис феномену страху (О.Туренко, О.Скубашевська). Аналізується соціальний страх з погляду поведінки юрби (Г.Лебон і С. Московичі, Н.Скотна.) Страх також розглядається як організуюче начало в системі соціальної структури (Б.Поршнєв, В.Заблоцький).

Філософсько-антропологічні аспекти страху (хоч це переважно філософський аналіз) безпосередньо розглядаються у філософії нового часу. Про страх говориться як про рушійну силу суспільного прогресу (Т.Гоббс, В. Воронкова). Маємо і прямий аналіз феномену страху як імпульсу, що долає відчуження (Ф.Ніцше, В.Красиков). Відома і передекзистенціальна концепція страху людини перед безкрайністю навколишнього світу (Б.Паскаль).

У XIX – XX століттях страх часто згадується, але предметом спеціального розгляду стає лише в С.К'єркегора. Страх – це «непритомність свободи». Страх – це ціна свободи, набутої людиною після гріхопадіння (М. Бердяєв, П.Флоренський, П.Тілліх, К.Барт). Онтологічний страх лежить в основі особистого буття людини (Ж.Сартр, Т.Розова, В.Пронякін, Т. Андрущенко, М.Гайдеггер). У протестантсько-екзистенціальній традиції наявна концепція радикального очищення страху, який веде людину до Бога. Запобігання страху небуття трактується як запобігання зустрічі з Богом (П. Тілліх). «Неприродний» страх розглядається як наслідок надмірної цивілізованості (К.Ясперс). Проте в цілому тема страху тут вимагає експлікації. Формуються лише методологічні оцінки цього феномену.

У психоаналізі ця тема стає однією із найважливіших. Страх розглядається як вроджене почуття, яке несвідомо притаманне кожній людині (А.Маслоу, І.Бичко, К.Г.Юнг). Страх трактується і як результат схильності людини до втечі від свободи, через те що людина хоче швидше «мати, ніж бути», унаслідок чого відбувається відчуження від істинного буття (Е.Фромм). Страх розуміється як страх пізнання (А.Маслоу, В. Пронякін). Знаходження смислу буття можливе в певних ситуаціях, але тільки воно може позбавити людину від страху. Творчість вимагає безпеки, а вже потім – свободи (В.Франкл). Так само аналіз страху з позиції соціальної філософії також дозволяє виявити основні сфери, умови і значення його виявлення на рівні організації суспільної свідомості. Характерно, що проблема страху порушується також у православній (і католицькій) думці, що не випадково. Однією із спроб створення концепції соціального страху стала монографія О.Туренка «Страх,як спроба усвідомлення соціального феномену». «Страх, з одного боку, – пише він, – починається з екзистенціалів , убезпечуючи духовний світ людини від саморуйнування, а з іншого – регулює розвиток кожної окремої форми духовності, ніби пропонуючи їй поглянути в дзеркало свого можливого граничного стану. Страх тут виступає

іманентною характеристикою особистості, яка соціалізується й духовно зростає (або деградує), супроводжуючи і зумовлюючи весь її життєвий шлях від народження до самої смерті [211, с. 22]». Як основу для вияснення внутрішньої динаміки страху Андрусенко виділяє низку основних його функцій: оцінну, сигнальну, регулювальну та евристичну. До проблеми соціального страху звертаються й інші вітчизняні філософи В.Бех і Б. Поршнєв. Він пов'язує виникнення страху, насамперед, із крахом надій суспільної свідомості. «Соціальні настрої людей можуть бути пов'язані з надією здійснення сподівань та ідеалів, тоді спостерігається класова солідарність, національне почуття, трудовий ентузіазм, масове піднесення, підйом естетичних, релігійних почуттів та емоцій… Соціальні настрої можуть формуватися в процесі нездійснення, краху надій. Тоді на перший план виступають незадоволеність, хвилювання, невпевненість, утома, страх, гнів, обурення [177]».

Відомі й інші сучасні вітчизняні й зарубіжні дослідники проблеми страху такі, як: С.Кримський, М.Попович, В.Андрущенко, А.Бичко, Т.Розова, А.Гагарін, В.Красиков, О.Туренко, Е.Романова, І.Бичко, В.Лях, А. Положенцев, Л.Скворцов, М.Брокманнс, В.Сакутін, О.Прилутскаяс, Д.Дюкло та ін., у трактуваннях яких наявні спроби визначення страху як онтологічного або соціального феномену. Водночас визнаємо, що узагальнювальної концепції страху ще не створено.

Страх примушує людину хитатися між певними можливостями, що залежать від соціокультурних факторів (З.Фрейд, К.Хорні, Р.Мей).

Сподіваємося, що запропонований новий підхід до розуміння значення страху розкриє нові можливості історико-філософського аналізу проблем суспільства і зробить висновки більш повними й конкретними, що буде сприяти позитивним душевним свідомим змінам у світогляді людей.

1.2. Трансформація страху в релігійних концепціях

Аналіз світогляду архаїчних народів, який інтенсивно здійснювався і був поставлений на наукову основу в XIX столітті, показав специфіку архаїчних народів у сприйнятті проблем, які здавалися європейським філософам іманентно притаманними людині. Вияснилося, наприклад, що факт смерті є неочевидним з погляду первісного мислення. Було помічено, що архаїчній свідомості швидше необхідно доводити факт смерті, ніж проблематичність життя. Можливо, тому у фундаментальній праці Е.Тайлора [206] слова «страх» і «жах» згадуються лише у зв'язку з «вищими» формами релігії.

Первісна людина вела спосіб життя, наповненого «жорстоким страхом» у значенні безперервного перебування в небезпеці. Сам по собі страх корисний, оскільки думка про суд після смерті в найрізноманітніших релігіях повинна була заохочувати до добра й утримувати від зла відповідно з тими поняттями про добро і зло, які вони виробили. «Усі філософські школи,

починаючи з античних часів, які відкидали вірування в майбутнє життя, – підкреслював Е.Тайлор, – повернулися новою дорогою до того погляду, якого , можливо, найгрубіші народи ніколи не покидали [206, с. 310]». І цей страх спеціально культивують. У всіх народів існують певні церемонії «зустрічі» людини і прощання з нею (народження і смерті). Небуття людини визнається як буття поряд, у світі духів, звідки вони можуть впливати на живих. Від цих сил можна захищатися магічними предметами, діями або процедурами [206, с . 256-274].

Можна погодитися з тим, що первісне життя наповнене культивуванням безстрашності і впевненості у своїх силах, але лише в тому значенні, що безпосередня небезпека не дає переживати страх, примушуючи просто діяти, проявляючи відносно зовнішньої небезпеки «мужність». І.Касавін наводить конкретні приклади впевненості первісної людини в можливості впливати на природу.

Людина виявляє тут страх, у цьому житті, і це підтверджується відсутністю в більшості архаїчних народів розрізнення посмертної долі людини залежно від тих чи інших вчинків. Тайлор наводить думку І.Г. Мюллера, який уважав, що первісна людина не знала страху перед покаранням, але розглядала зло в посмертному існуванні як «перенесення звичних життєвих умов у нове існування [206, с. 300]». Дійсно, в описі страхів людини домінують небезпеки, які загрожують людині в житті, а не після нього (потоплення, вогонь, голод тощо). Це швидше страхи мисливця, які легше описати біопсихології, ніж етногеографії. А його боги амбівалентні – вони і небезпечні, і дають безпеку, і «добрі» і «злі».

Дещо іншу картину страхів розгортає Б.Малиновський. Він порушує проблеми страху, аналізуючи соціально-психологічні корені релігії. На його думку, у досвіді і знаннях архаїчної людини існують серйозні пробіли. Ці пробіли виявляються в процесі досягнення важливих цілей і в критичних ситуаціях. Магія, яка виникає, постачає первісній людині низку готових ритуальних дій і вірувань, що містять у собі певні розумові й практичні прийоми, які дозволяють людині утвердити віру в «перемогу надії над страхом» [332]. Отже, Малиновський пов'язував зі страхом виникнення магії. До магії люди зверталися в тих випадках, коли не були впевнені в досягненні поставлених цілей, бо в їхнє життя втручалися сили, їм непідвладні.

У Дж.Фрезера в «Золотій гілці» [235] аналізу «небезпек», які загрожують людині, навпаки, приділена значна увага. Цілком очевидно, що страх для нього лежить в основі будь-якої магії. З погляду Фрезера, первісна свідомість перебуває у відчутті небезпеки того, що душа може покинути людину. Під душею ця людина розуміє дещо те, що перебуває всередині, «маленьку людину». Первісна свідомість побоюється іншого, і тому увага людини направлена на померлих, хворих та ще на деякі фігури і ситуації.

Покійникам зав'язують щелепи, затикають ніс гарячим вугіллям, закривають очі важкими предметами. І все це для того, щоб живі могли віддалитися на достатню відстань або щоб (небезпечна) душа назавжди залишилася всередині тіла. Адже вона може захопити душу живої людини

або просто напасти на неї. Навіть сон небезпечний, оскільки якщо людина надто довго спить, її душа, яка десь літає між небом і землею, може не повернутися в тіло. Саме з цієї причини хворому не можна дивитися у відображення [235].

Зазначимо у зв'язку з цим, що центром переживань людини, які можна ототожнити зі страхом, є тема смерті і вихідних із неї станів. А змістом – переживання втрати, відірваності людини від деякої сутності, переживання й відчуття якої наявні в людині на найбільш архаїчній стадії її розвитку. Соціальним аспектом цього страху є побоювання іншого: адже душу можна і примусити покинути тіло, причому раніше, ніж належить.

На цій же основі побоюються впливу на тінь людини і спостерігається обачне ставлення до портрета або фотографії в сучасних умовах – факт фотографування може розглядатися як спроба викрасти душу людини або створити їй загрози в майбутньому. Тож позбавленість розглядається як джерело страху. Причому це стосується не лише архаїчних, але й сучасних людей, і зазначені обставини дослідник ілюструє прикладами із сучасного життя.

Аналізуючи табуювання і звертаючи увагу на небезпеку чужинця, Фрезер відзначає благотворний вплив страхів на формування цивілізованої людини. Страх, безумовно, сприяє обережності з прибульцями, а, відповідно, – формує гостинність. Це стосується навіть пригощання: сторона, яка приймає, не може нашкодити гостеві після їжі, оскільки шкода від цієї магії буде поширюватися і на неї. Більше того, сучасне прийняття їжі (за тим же механізмом) об'єднує людей. Не випадково у всіх народів існує звичай сумісної, святкової трапези.

Зазначимо, що фактично в таких діях виявляється інстинктивне прагнення людини ліквідувати небезпеку, ліквідувавши межу між нею і зовнішнім світом. Не має значення, представлена вона нематеріальним предметом або іншою людиною. Уже первісне мислення зосереджує свою увагу на межі як на небезпеці. Тому давня людина прагне її знищити. У міфі вона елімінує межу ствердженням відсутності простору поза міфологічним буттям. У відношеннях із чужинцями – ліквідацією цих чужинців, які перебувають поза законним простором або їхнім «переварюванням», тобто процедурою усиновлення. Звідси ж різноманітні харчові заборони і навіть такий звичай, як страх поглянути на тещу в деяких полінезійських племенах – усе, що «поза» повинно бути подолане, або залишатися в цьому «поза».

Страхи породжують численні табу, які, що досить примітно, зовсім не обговорює Е.Тайлор. Усе, що викликає страх, табуюється, а комунікація з ним обставляється магічними ритуалами, закликаними захищати. Але це завжди подолання грані, вихід за межі простору, визнаного відчуженим і тому небезпечним (тому страх відчувається і перед воїнами, і перед убивцями, мандрівниками або менструальними жінками і правителями, яких тримають зачиненими) [206, с. 458-460].

І все ж подібні страхи не можна прямо віднести до страху відчуження. Страх відчуження депресивний, він виражається в прагненні віднайти єдність , тоді як «первісна», архаїчна свідомість має шизоїдний характер, тобто орієнтує людину на протистояння вторгненню ззовні і має тенденцію до виверження (наприклад, вигнання або закидання камінням). Із цим страхом стикається культурантропологія у випадках, коли вона вивчає давні народи і коли вона звертається до пережитків мислення в сучасних урбаністичних «джунглях». Це ірраціональні тваринні страхи, які вивчаються в межах теології і аналітичної філософії .

1.3. Соціокультурний контекст проблематики страху в дослідницькій аналітиці

Прийнято вважати, що страх – це агресія, яка є ключовим адаптивним механізмом.

Страх утрати цього ресурсу штовхає тварину на крайні форми агресії. Сила агресії визначається і таким фактором, як неможливість відступу – саме вона породжує крайні форми «безстрашності». Чим безвихідніше становище, тим агресивніший опір і тим безжалісніший напад. Він вияснив також, що агресія мінімальна в центрі екологічної ніші, що контролюється цією особиною. Центр (або «середина») означає одне з безпечних місць, де заклик до втечі мінімальний. Адже агресія визначається, за Лоренцом, прагненням до втечі. Оскільки агресією рухає страх, її метою не може бути знищення, направлене проти особи одного виду.

Страх вибудовує ієрархію, підтримуючи існування цілого і кожної особи окремо. Ще одне джерело страху – звичка до здійснення певних маніпуляцій, закріплених форм поведінки. Мабуть вони, як багаторазово повторені-перевірені, сприймаються як безпечні. Їхнє порушення викликає навіть більший страх, ніж реальна небезпека (спостереження Лоренца за поведінкою його прирученої качки).

Нерозуміння ритуалів приводить людину до агресії, оскільки незнайоме автоматично сприймається як небезпечне. Цікаво, що товариства людей, які відрізняються одне від одного, Лоренц називає псевдовидами, очікуючи від них вияву меншої, ніж у тваринному світі, агресії або маючи на увазі, що у тваринному світі агресія явно «краща», ніж у людському.

Людську вірність традиційним цінностям Лоренц пояснює звичкою і тваринним страхом її порушити. Проте і цей тваринний страх учений обґрунтовує. Наслідування звичці робить передбачуваною і зрозумілою комунікацію, зумовлює вірність, взаєморозуміння й дотримування законів. Іншими словами, «шкідливі звички» зумовлюють наявність безпечного та передбачуваного простору, до якого належить людина і в який не може втрутитися чужий. У зв’язку з цим ритуал, як код «свій-чужий», виявляє небезпеку на відстані.

Згідно з поглядами Лоренца, людину однаково тягне до «свого», і страх регулює в цьому відношенні внутрішньосоціальну ієрархію; а ще більше вона тяжіє до створення захищених ритуалами просторів. Отже, домінантним виступає шизоїдний страх, який є функцією первісного індивідуалізму. В указаному значенні недотримування звичних ритуалів є тим самим, що й насильне вторгнення у сферу життєвого впливу цієї людини.

Усередині виду гальмувати агресію повинні вироблені жести підпорядкування, які теж є ритуалізованими. Це або інфантильні жести, що імітують ссання молока в матері, або підставлення, яке наслідує поведінку самок. Таким шляхом виконується головна функція страху – запобігання внутрішньовидовій агресії. Зазначимо, що Лоренц навряд чи тут має на увазі прагнення до інтеграції або співробітництва. Усередині виду він також направлений на застереження вторгнення в зону впливу певної особи. Жест кохання народжується з егоїзму.

Страх є важливим елементом соціального життя. В.Красиков підкреслює, що з появою свідомості тваринний страх змінився соціальним. Він полягав у тому, що небезпека від дій індивіда стала сприйматися як загальногрупова. Механізм домінування, як небезпечний для всього суспільства, викорінювався на шляху виникнення соціальних форм спілкування, які не можна редукувати до тваринного страху. Страх сприяв виробленню засобів, направлених проти зоологічного індивідуалізму. Вимога утриматися від небезпечних для суспільства дій лягла в основу нормативного регулювання життя суспільства. Харчові та інші заборони можна розглядати з цього погляду, як спробу дисциплінувати індивіда, наклавши на нього «пута страху».

Соціально-філософські аспекти цієї проблеми розглядаються в праці В. Андрусенка, О.Туренка, В.Андрущенка,С.Кримського [5]. В.Андрусенко ототожнює страх із почуттям індивідуального самозбереження, яке поступово викорінюється в процесі соціальної еволюції. Як первинний страх він називає страх немотивованих соціальних заборон (табу). Іншими словами, страх виникає разом із соціальною організацією і його соціальний аспект є ключовим [5, с. 44].

Сукупний соціальний страх складається із повсякденних, звичайних або прозаїчних страхів. На неусвідомленому рівні стан страху безпосередньо породжується силою й енергією психічного світу людини. Поява страху зумовлена тут дисбалансом між нормами і принципами, які господарюють у зовнішньому світі, та інтимними прагненнями індивіда. Страх – одна із форм психічної фіксації і вияву цієї невідповідності. Це своєрідний захисний механізм особистісного неусвідомленого життя людини, її внутрішнього Я. Свідоме осмислення страху, уважає Андрусенко, дозволяє індивіду усвідомити необхідність подолання дисгармонії між природою і суспільством , між людиною і відчуженими від неї соціальними силами. У свідомому осмисленні страху домінує раціональне, світоглядне начало.

Автор дійшов висновку про те, що соціальний суб’єкт випробовує стан страху як пасивної субстанції, яка розширює межі своєї якості. Перша

тенденція агресивна, друга – пасивна. Існує й індиферентний стан, у якому соціальний організм як система не є ні активним, ні пасивним.

Цю схему автор накладає на події, пов'язані з реформацією у Швейцарії та в СРСР. В обох випадках він виявляє страх перед диктатурою та пролетаріатом. При цьому він цілком ігнорує той факт (описаний у релігієзнавстві літературі), що життя в релігійній теократії саме й позбавляє людину від страху – як відчуття її єдності з групою, так і агресії, направленої проти інших соціальних груп.

Соціальні страхи аналізуються в праці С.Матвєєвої [144]. У цій концепції, відповідно до методологічної установки К.Леві-Стросса, спостерігається відмінність між тваринним і соціалізованим страхом. Перший тип страху був відображенням небезпеки людини як біологічної істоти. Другий тип страху історично реалізовується як страх перед авторитетом. Шанобливість, ввічливість, самообмеження перед лицем кого-небудь або чого-небудь, що оцінюється як більш значне, ніж ця особистість, істота або установа, соціальний інститут або річ – характеристики другого типу.

Автори вважають, що соціалізований страх є тим соціальним відношенням, яке залишає місце для самоповаги особистості. Він заснований на визнанні ієрархічних відношень нормою, що визначає взаємні права й обов'язки всіх осіб, залучених до цього відношення. Значну частину своєї історії соціум самообґрунтовується чималим страхом перед авторитетом.

У Новий час, зазначає Н.Матвєєва, «шанобливий» страх був перенесений на державу та її закони. Ця ситуація характерна для будь-якого стабільного соціуму, що розвивається. Відсутність цього страху неминуче приводить до «аномії». Результатом цієї соціальної ситуації є нігілізм. Тривалі аномії не приводять до зникнення страху, а до заміни соціалізованого страху первісним або тваринним [144, с. 32-33]. Соціальні страхи можуть бути масовими. Масовий страх – соціально припустима форма, у якій знаходять вираження й індивідуальні страхи. Масові страхи створюються в процесі соціальної та культурної комунікації і є стереотипізованими.

Страхи поширюються в суспільстві хвилями, і автори покликаються на сумнівну гіпотезу, згідно з якою страхи є випускними клапанами, механізмом зниження рівня тривожності. Насправді страх «спазмує» суспільство, а не «розряджає» (використовуючи термінологію В.Райха). Тому він може конституювати суспільство, але за надмірної інтенсивності відключає його «імунну систему» – норми, стандарти і цінності починають стомлювати їх прихильників.

Іншими словами, страх може бути і руйнівним, і конструктивним. У другому випадку він направляє людину на виконання завдань, які стають перед нею, за допомогою виходу за звичні можливості, моделі і стратегії поведінки. У разі панічних страхів можливі руйнівні для соціуму наслідки. Панічні страхи не контролюються розумом і можуть бути дезадаптовані, тобто нести небезпеку як самому суб'єкту страху, так і навколишнім людям.

Останнє твердження правильне. Проте не можна погодитися з тим, що агресія є випадком «руйнівної поведінки» [144, с. 43]. Агресія, здебільшого, конституює соціум, а встановлюючи стабільність на його рубежах, тим самим упорядковує і зовнішній світ, роблячи його в цілому більш безпечним. Соціальний досвід показує, що найбільшу загрозу несе саме «безстрашність» (наприклад, те, що в геополітиці називають вакуумом сили).

Проте автори концепції зовсім не прагнуть тут до послідовності. Для них масові страхи – то механізм демобілізації, то умови і передумови мобілізації [144, с. 87]. У другому випадку вони покликаються на відомі висловлювання М.Фуко [236]. Автори дійшли висновку про те, що страх ніколи не зникає з життя суспільства, просто одні страхи змінюються іншими .

Страхи варіюються залежно від соціокультурного середовища – від «глобальних» до ситуативних. Ситуативні характерні для благополучних суспільств (страх пожежі, автомобільної аварії тощо), а «глобальні» – для тих, що трансформуються, втратили традиційні цінності.

До соціального страху належить і страх перед глобальними проблемами, який може сприйматися як реальний або ілюзорний, але в будь-якому випадку пов'язаний із питанням про соціально-економічний прогрес. Так, К.Лебак розглядає страх як неприйняття змін, як небажання прийняти виклики часу і йти назустріч технічному прогресу [117].

Дивно, але саму історію біблійного Іова Лебак трактує як урок противникам прогресу (які й породжують жах на стіні) – людина не може обійняти всю реальність, а значить, вона не повинна задавати зайві питання про «ціну прогресу», прагнути контролювати його наслідки, мобілізуючи людські страхи. Людські страхи породжені роздумами про недоступне, і чим раніше людина припинить задавати питання, тим вільніша вона буде від страхів. Він пропонує «впустити» страшил, які для нього – не більше, ніж тіні «нових цінностей, нових можливостей і нових правил [117, с. 185]». Соціальні страхи необхідно долати як безпідставні й деструктивні, відмовитися від традицій і цінностей, притаманних західній культурі, у яких вони власне й коріняться.

Праця О.Туренка присвячена соціально-історичним контекстам страху [215]. На основі широкого кола літератури він зробив висновок про емпіричну замкненість визначення страху в прикладній психології і його вузьке феноменологічне трактування. Він робить спробу проаналізувати страх як інтегральне явище. Зокрема, він дійшов висновку про те, що страх об'єктивується в культурі і піддається механізму мінімізації. Звертається увага на історичні вияви цього страху в культурі Стародавньої Греції, Давнього Сходу тощо. У цілому робота має вторинний характер і підміняє проблему страху проблемою функціонування політичних інститутів.

Ще один момент – гострота внутрішньовидової агресії. На думку К. Лоренца, вона безглузда з погляду виживання видів і пов'язана з тим, що особи, які надто добре знають одна одну, менше загальмовані з погляду агресії. Із цим же він пов'язує особливу жорстокість шлюбних конфліктів,

знову-таки маючи на увазі людські відносини. Там, де не працює фактор страху, любов трансформується в ненависть. Лоренц «знижує» не тільки любов, але й політику: натхнення в боротьбі за цінності він, за соматичними ознаками, зіставляє з поведінкою шимпанзе або акваріумної рибки, а джерелом, безумовно, уважає сублімований страх відносно до чужого і до членів своєї «зграї», яка може піддати його покаранню.

Страх констатує спільність у протистоянні іншим товариствам, примушує виробляти церемоніали й відношення – аж до любовних і цим сприяє збереженню особи, яка входить до групи. Проте він здатний привести і до взаємного знищення, оскільки серед своїх конкуренція за однотипний ресурс інтенсивніша, а гострота боротьби підсилюється «знайомством» осіб однієї з одною (тобто почуття безпеки – небезпечне!).

Подібно трактує страх на основі значного практичного матеріалу Я. Ліндблад. Він особливо підкреслив той факт, що саме в людини внутрішньовидова агресія приводить до вбивства, тоді як у тварин, що борються за вищість, вироблена інстинктивна поведінка, яка виражає покірність і помилування слабкого.

Більшість видів не можуть дозволити собі знищення родичів, і відома поведінка вовка, який підставляє супротивнику горло, діє практично безвідмовно, – підкреслює Ліндблад. У людини ж покірні жести «не завжди впливають на властителя, від якого залежить виконання покарання». Він не вважає, як Лоренц, що слабкість провокує агресію, оскільки знижує ступінь страху. Це зростання нестриманої агресії вчений відносить на рахунок стресогенних факторів цивілізації (шум, нагромадження людей тощо). Страх чужого (шизоїдний, егоїстичний) і страх самотності (депресивний, стадний), на думку антрополога, здатні знищувати внутрішньовидову стабільність «людини розумної».

Можливо, Ліндблад правий у тому, що мозок людини не змінився з часів неоліту або навіть верхнього палеоліту, але спосіб життя трансформувався фундаментально. Процес адаптації людини до змін такого роду аналізується в еволюційній психології, що також приділяє місце одному з ключових афектів людської біологічної організації.

У цьому значенні показова концепція Л. і Дж.Палмер. З погляду еволюційної психології в людей, як і в будь-яких тварин, є сформовані в процесі еволюції поведінкові схильності. Іншими словами, вони існують, оскільки поведінка, що викликається ними, у цілому підвищує рівень виживання або відтворення тих, хто має ці риси. Унаслідок адаптації виникає складний набір, що обробляє інформацію механізмів, які виникли в процесі природного відбору для виконання практичних завдань, що стоять перед людиною вже на ранніх ступенях розвитку. Одним із ключових адаптивних механізмів Палмери вважають страх. Людина навчається страху через механізм провокування фобії. Фобія є ірраціональним страхом, викликаним об’єктом або ситуацією, які не являють загрози.

Відповідно до теорії біхевіоризму, фобія розвивається в тому разі, коли нейтральний стимул асоціюється з досвідом, що викликає різку антипатію.

Теорія готовності передбачає, що, навпаки, через означені вроджені схильності люди і тварини виробляють реакції страху на одні стимули легше, ніж на інші. Як приклад такого стимулу вчені розглядають образ змії, який викликає страх у мавп і в людей. Простежується давня традиція в усіх народів землі пов'язувати з образом змії мотивовані й немотивовані страхи.

Мова йде про однакові з логічного погляду завдання, які виконуються з різним ступенем успішності. Характерно, що в людини виробилися механізми виявлення шахрайської, а не альтруїстичної поведінки. Тому можна зробити висновок, що людина виробила страх асоціальної поведінки, що захищає її як члена групи і групу як ціле. Можливо, ця поведінка лежить в основі формування депресивного за природою страху втрати єдності з цілим, а «пошук шахрая» закінчується формуванням стосунків кохання і дружби.

Сором як етологічна характеристика виводиться Палмерами також із страху. Описуючи заспокійливу кінетику, вони показують, що та направлена на запобігання агресивної поведінки домінантної особи і є первинною відносно до почуття гідності, теж описаної мовою рухів тіла приматів.

Страх викликає депресію, яка теж тлумачиться як адаптивна форма поведінки, що дозволяє слабкій особі економити сили й запобігти можливих конфліктів. Але цей же страх, що запускає реакцію боротьби або втечі, виключає імунну систему, загрожуючи соматичними наслідками. Лише жорстка включеність до групи запобігає негативним наслідкам. Отже, будь-яку групу цементують страхи, пов'язані з виключенням або розпадом цієї групи, а групова поведінка завжди має відтінок ксенофобії. Страх і його наслідок – агресія – разом укріплюють групу.

1.4. Екзистенціально-антропологічний і психологічний підходи до визначення сутності страху

У безперервному потоці змісту, де одні феномени свідомості змінюють інші, трапляється феномен, який має принципову відмінність від інших. Він виявляє себе на межі свідомості, де відкриває себе шукана цілісність буття, що недосяжна простим феноменологічним перерахуванням його структурних елементів і ніколи не являлася нам в емпіричному внутрішньосвітовому досвіді.

Цільну свідомість можливо розкрити, виходячи з певного онтологічного прафеномена, «що лежить у цілому, оскільки він онтологічно фундирує кожний структурний елемент у його структурній можливості [238] ». Цей прафеномен – страх.

Якщо феномен є те, що само себе проявляє, здатність власного виявлення, то прафеномен є те, що робить можливим саме по собі себе показування як буттєву можливість.

Страх виявляється найбільш здатним до утворення деякої феноменальної основи для наступної експлікації цілісності свідомості. Якщо

подібною основою є самозаперечення, тоді істинний страх являє себе як страх смерті і незалежності. Страх особливим чином встановлює свідомість відносно до буття: бути відкритою до непотаємності буття. Страх здатний більше, ніж інший феномен, зрозуміти відкритість свідомості і її самотність у цій відкритості. Страх розкриває свідомості граничний досвід можливого, тобто виявляє завжди можливість, яка є в неї, бути цілою, виявляє безпосередній досвід людини, своєї цільності, наданої їй для будь-якого самоаналізу.

Страху не можна уникнути, він виникає в кожній спробі ствердження себе як нового «Я». Страх таїться в кожному проекті майбутнього. Людина перебуває під загрозою з боку страху і, водночас, він примушує людину «існувати». Можна сказати, що він водночас і небезпечне, і благодатне надбання людини, фундаментальна особливість її буття.

Більше того, страх стає одним із способів самопізнання людини, поряд зі смертю, свободою, любов'ю. Кожний розуміє себе як смертного, вільного, люблячого і, нарешті, страждаючого. Навряд чи знайдеться багато понять, які будуть такими ж продуктивними для аналізу людської ситуації, як страх.

Людині часто дають визначення, прагнучи одним поняттям охопити специфічно «людське».

У психології страх розглядається в загальному вченні про емоції. У психології емоція розуміється як «потрясіння», або «хвилювання», або «відображення», під час якого відбувається безпосереднє пристрасне переживання життєвого смислу явищ і ситуацій, пов'язаних із реалізацією потреб індивідів. Емоція є безпосередньою реакцією на подразнення середовища. Спираючись на емоції, індивід здійснює необхідні йому дії, досягає цілей, серед яких чи не ключовою є неминучість небезпек.

Фундаментальною установкою в інтерпретації страху є розуміння його як результату безпосереднього впливу тілесних подразників на нерви людини . Уільям Джемс уважав, що такий погляд упевнено підтверджує наявність емоцій (того ж страху) за відсутності реального подразника. Немотивований страх може траплятися за відсутності будь-яких подразників зовнішнього характеру. Він пояснює це тим, що нервовий механізм може зробитися настільки чуттєвим, що будь-який стимул, «навіть найбільш невідповідний», слугує достатньою причиною, щоб викликати певне нервове збудження і тим породити своєрідний комплекс відчуттів, відповідну емоцію.

Так, якщо хтось відчуває одночасно нездатність глибоко дихати, відчуває биття серця, своєрідну зміну у функціях пневмогастричного нерва, що називається сердечною тугою, прагнення прийняти нерухоме розпростерте положення і, крім того, ще інші недосліджені процеси в нутрощах, то загальна комбінація цих явищ породжує в ньому почуття страху, і він стає жертвою добре знайомого декому смертельного переляку. Придушення цих соматичних ознак, уважає психолог, може привести до зникнення почуття страху [69, с. 260]. Емоція в цьому разі постає як суто фізіологічний процес. Ураховуючи різноманіття комбінацій, у яких трапляються органічні зміни, що супроводжують емоції, Джемс дійшов

висновку, що будь-який відтінок у його цілому має для себе особливий фізіологічний вияв, який також унікальний, як сам відтінок емоції.

«Грубі пристрасті і захоплення», які відчуває людина, на її думку, створюються й викликаються тими тілесними змінами, які ми зазвичай називаємо їхніми виявами або результатами. Тому за відсутності почуттів життя афектів стане цілком неможливим, і людині доведеться вести існування суто пізнавального або інтелектуального характеру. Таке існування Джемс уважає апатичним і безжиттєвим [69, с. 273]. При цьому він покликається на опис страху Ч.Дарвіним, поданий ним у «Походженні емоцій» [65], який має етологічний характер (міміка, «гусяча шкіра», пересохлий рот тощо).

Подібно і Г.Спенсер уважав, що сильний страх виражається криком, серцебиттям, прагненням до втечі. За Спенсером, розширення ніздрів під час гніву є залишком дій, до яких удавалися наші предки, вдихаючи носом повітря під час боротьби, коли вони захоплювали зубами частину тіла супротивника. Тремтіння під час страху має своїм призначенням розігрівання крові. В.Вундт міркував, що почервоніння обличчя і шиї є процес, що в рівноважує тиск на мозок крові, яка приливається до голови внаслідок раптового збудження серця. Іншими словами, страх розглядається тут як процес фізіологічного відображення, що є результатом зовнішнього подразнення. При цьому Джемс відходить від питання про немотивований страх, що не має прямої відповідності в органах почуттів – того страху, з яким реально майже завжди мають справу психологи [69].

Услід за У.Джемсом і В.Вундтом, автори статей у психологічних словниках радянської епохи дають визначення страху як негативної емоції, що виникає внаслідок реальної або уявної небезпеки, яка загрожує життю організму особистості, захищеним нею цінностям (ідеалам, цілям, принципам). Іншими словами, страх трактується як митттєва або антропологічна межа. Тут також є покликання на роботу Ч.Дарвіна «Вираження емоцій у людини і тварин» [65]. У тому смислі страх тлумачиться майже як біологічне явище, однак, уведення поняття «загроза цінностям» відразу переводить проблему страху у сферу «метафізичну» навіть там, де обговорюються такі деталі, як збільшення цукру в крові у випадку тривожних станів.

Правда, ми розшифровуємо страх – як почуття та негативну емоцію, що виникає внаслідок реальної або уявної небезпеки в ситуаціях загрози біологічному або соціальному існуванню людини. Ніякої антропології тут немає, а є просто виявлення фізіологічних реакцій. Проте фіксація навіть уявної небезпеки виводить людину за межі біологічного аналізу. Бо людина може уявити дещо і цього злякатися. Однак і тут фантазія повертається на землю. Страх пояснюється як очікування і передбачення невдачі під час здійснення дії, яка повинна виконуватися в певних умовах.

Лаконічно, просто і цілком у дусі етології Н.Рейнвальд уважає страх пасивно-оборонною емоцією, що є результатом дії інстинкту самозбереження . Страх інтерпретується як фізіологічна реакція на зовнішні подразники [184, с. 102-103]. А.Захаров підкреслює в страхові «загострений» характер

сприйняття загрози наступу негативних наслідків для тілесних і духовних інтересів людини.

Насправді страх є передбаченням небезпек, згадкою про них або результатом дії вроджених факторів страху – феноменів, багаторазово описаних у літературі. Лише в цьому разі страх зможе відігравати свою ключову для людини прогностичну функцію.

Функціонально страх є механізмом сповіщання про майбутню небезпеку. Він дозволяє зосередити увагу на її джерелі і спонукає індивіда докладати зусилля для її уникання. Така в цілому і концепція О.Кондаша [100].

У роботі, що має практичний характер, страх розглядається як суміжний із хвилюванням і визначається як негативне передчуття суб'єктом наслідків своєї діяльності [100, с. 12]. При цьому підкреслюється, що відчуття страху, на відміну від хвилювання, активізує діяльність людини, а не сковує. Страх розглядається як деякий нейтральний вид потягу. Він може викликатися нерозв'язністю ситуації, тоді як хвилювання заважає реалізувати об'єктивно досягнуте. Отже, страхи можуть послабляти пізнавальну активність людини, яка перебуває на грані знання і незнання, суб'єктивного й об'єктивного, індивідуального і соціального.

Отже, страх тлумачиться як сигнал, який свідчить про небезпеку. Але тоді виникає проблема розрізнення тривожних станів і фобій. Можлива відповідь полягає в тому, що предмет фобії сприймається актуально як безпосередня загроза, а не як очікування негативної події, що характеризується як тривога. Крім того, є і прямий семантичний аргумент.

Справа в тому, що в більшості мов розрізняють такі поняття, як страх і тривога. Страх визнається предметним відчуттям, ситуативно зумовленим, а тривога – неконкретним відчуттям, не пов'язаним із певним предметом і ситуацією. Тривога – це неприємне відчуття, яке передбачає невизначеність джерела побоювань, тоді як страх оволодіває конкретними окресленими межами впливу. Проблема полягає в наявності так званого безпредметного страху, причини і специфіку якого «шкільна» психологія розкрити не може.

Слово «страх» навіть у словосполученні «страх Божий» взагалі рідко трапляється в християнських текстах, оскільки християнство маніфестує себе як релігія любові. Тим більше, у сучасній православній психології темі, яку ми розглядаємо, приділяється певна увага, особливо за необхідності розрізнення нижчого і вищого страху (Л.Шеховцова, А.Кашменський).

На заході античності християнство, яке набувало переваги, запропонувало нове розуміння людини. Окрім усього іншого воно повинно було виробити механізми ментальної безпеки, зберігаючи відносно себе «пієтет» віруючих. На практиці це означало підкреслювання тези про спасіння (людини, душі) і насадження думки про спасіння, яка була вираженням сублімованого страху. Тому в християнській догматиці порівняно мало уваги приділялося страху в негативному значенні, а уявлення про страх Божий (позитивні у своїй основі) також не висувалися на перший план. Не дивлячись на всю «темноту» християнської епохи, головними

словами для неї залишалися віра, надія, любов, добро, зло і воля.

На наш погляд, у зв'язку з протестантським волюнтаризмом і визнанням свободи суб'єкта, який має волю, у харизматів приділялася значна увага почуттям людини, зокрема й сорому і страху. Відповідно до сучасного протестантизму, який спирається на християнську традицію, страх, разом із тривогою, належать до низьких, непояснених відчуттів. Нижчі почуття небезпечні тим, що вони можуть брати верх над людиною, «лютувати» в ній.

У християнстві чітко розрізняється страх Божий і страх людський. Страх людський – це сильне відчуття тремтіння та тривоги очікуваних бід унаслідок своїх ганебних дій або помислів. Як різновид страху називається сором, який розглядається як засіб сильного непрямого впливу на людину. При цьому сором рекомендується використовувати «акуратно», щоб не спонукати людину до безсоромних вчинків. У цілому страх необхідний у вихованні, під час виконання законодавства. Такий страх відганяє злі пристрасті і веде людину шляхом доброчинності. На думку Гегеля, страх людський «знімається» страхом Божим. Останній лише й може вести людину в правильному напрямку, тобто до досягнення щастя і єдності з Богом [58, с. 72-73].

Протестантський мислитель П.Тілліх акцентує увагу не на страхові, а на тривозі, чому сприяє специфіка німецької мови, у якій angst означає очікування невизначеності майбутнього. Тривогу і страх він розрізняє цілком традиційно. Страх – це переживання безпосередньої або конкретної загрози, а тривога – відчуття загрози самої по собі. П.Тілліх уважає: «Тривога – це жало страху». Навіть у відчутті смерті він розрізняє два рівні, які можна назвати конкретним і абстрактним. Перший може бути знанням про смертельну загрозу, нещасний випадок або хворобу, а другий – страх небуття як такого [210, с. 32]. Це небуття Тілліх розуміє як потойбічне існування в протестантсько-релігійному значенні.

Картина світу католика цілком раціоналістична. Людина знає, що в неї попереду чистилище і Страшний суд із карою, що відповідає логіці «питання – відповідь» [210, с. 124]. Ця, первісна за походженням, логіка лежить в основі будь-якої ранньої релігійності. Протестантизм «генетично» походить від лютерівського «жаху», і саме мотиви несповідимості, незбагненності, непередбачуваності божества розвиває сучасний протестантський теолог.

Він розрізняє позитивну тривогу і патологічну. Патологічна тривога шукає собі конкретний об'єкт, після чого стає страхом. Людина повинна прийняти буттєву тривогу на себе. Інакше вона приречена перейти в невроз. Істинна віра є для Тілліха засобом від неврозів – такий суто німецький практицизм відносно релігії. Можна передбачити, що, згідно з Тілліхом, фундаментальна тривога людського буття породжує невроз разом з релігійним переживанням. А лютерівське «звернення» – зразок протестантського викорінення цього неврозу.

Не можна не відзначити, що П.Тілліх прагне зняти напругу там, де православ'я вимагає від людини бути в напрузі. Страх Божий і страх

життєвий у православ'ї пов'язані між собою [210, с. 170], тоді як для сучасного протестанта вони взаємно виключають одне одного. Хоч Тілліх і підкреслює думку, згідно з якою патологічна тривога, тривога невротика, може бути творчою, він уважає її швидше небезпечною, оскільки невротик закривається від буття (істинного?). При цьому він ігнорує сильний «девіантний» струмінь у ранньому християнстві, як і культивування відомої «аномальності» людської поведінки в наступній інституціональній християнській теорії і практиці.

Виходячи із вищезазначеного, європейська історія для Тілліха – це історія невротичних епох: тривоги долі і смерті, моральної тривоги (епоха провини й засудження) та духовної (епоха пустоти і втрати смислу). Першу він пов'язує із злетом античності, другу – із закінченням середньовіччя, а третю – з наступом нового часу і крахом абсолютизму. Зміна епох тривоги пов'язується з руйнуванням звичних систем цінностей. Можливо, із цим пов'язаний заклик Тілліха до «мужності бути частиною» [210, с. 95].

Сучасний католицизм дає зразки позитивного і жорстокого розуміння страху як необхідного інструмента просування людини до Спасіння. Причому на перший план виступає «зовнішнє» залякування. Проте цей страх є лише продовженням страху Божого і божественної любові.

У цілому, у протестантській, філософії феномен страху і тривоги розглядаються як складові необ'єднаної єдності. Страх в історії розглядається швидше негативно і лише як імпульс, що примушує людину долати стан відчуження від Бога (буття). Це відчуження і розглядається як джерело страху (тривоги). Однак для протестанта страх – це джерело неврозу, яке може бути подолане, а для православного – джерело духовних пошуків і самовдосконалення. Суб'єктом страху в обох випадках виступає особистість, проблема соціальних (групових) страхів не відіграє тут вирішальної ролі. Більше того, церковна єдність – прямий шлях до подолання страхів. Усупереч поширеному уявленню, немає прямої акцентуації страху перед матеріальним світом, бо бояться не матерії, а захопленості нею. Немає страху перед матеріальними втратами – вони лише очищають душу. Немає страху перед історією – вона розгортається теологічно в указаному Богом напрямку. Її фіналом саме і є порятунок від страху вини й засудження. Або людина виправдана, або приречена на вічні муки і підлягає їм – ситуація досягнутої безстрашності. Адже ключовий компонент страху – очікування негативного, неповноцінного відносно до людського буття. А очікування завжди є результатом наявності дистанції відносно до елемента буття або його джерела . У західній культурі цю віддаленість започатковує персоналізм та уявлення про особисту провину і гріх. Ці суто релігійні трактування страху обґрунтовуються постулатами деяких філософських шкіл (особливо екзистенціалізму) або зіставляються з даними сучасної психологічної науки.

Людина є не тільки і не стільки homo cogitans, але й homo faber – «той, що виробляє зброю», homo ludens – «той, хто грає», homo esperans – «той, хто сподівається», homo politicus або homo negans – «здатний сказати ні». Очевидно, що вона може бути всім цим одночасно. Кожний із феноменів

складає немислимо безкінечне різноманіття можливостей бути людиною, несе в собі потенційно весь людський зміст.

Подібно і страх, як один із основних феноменів людського буття, як буттєвий спосіб людського існування та спосіб розуміння буття, здатний прояснити людську ситуацію через розуміння «людини, яка боїться» – homo angor.

Ураховуючи всі ці основи, страх виявляється унікальним феноменом людської свідомості, яка викликає певний інтерес і спонукає до глибинного осмислення.

Спроба вияснити етимологічне значення страху виявляється достатньо складною з огляду на наявність численних і суперечливих варіантів. Найбільш імовірними, на наш погляд, видаються два з них: етимологія, яку запропонував французький славіст Андре Вайан, автор багатотомної «Порівняльної граматики слов'янських мов», та етимологія, представлена Максом Фасмером.

На думку першого автора, слово «страх» містить той же корінь, що і «пристрасть», «страждання». Цей висновок спонукає так само пов'язувати страх із розумінням «туги», основні значення якої групуються навколо ознак «стиснення», «тиску», «вузькості» – «туга», «тужити». Порівняємо з іншим коренем: angustus «страх» (лат.) – «вузький», «тісний», те саме в angst (нім), anjuk (вірм.) – «вузький» або аух (грецьк.) – «той, що здавлює душу».

Інша етимологічна нитка приводить нас до первісного значення страху, як «оціпеніння», зближується з (литов.) stregti, stregiu – «заціпеніти», «перетворитися на лід».

Подібну характеристику онтологічного страху знаходимо в Гайдеггера: «Під час жаху (страху) для збентеження немає місця. Найчастіше саме навпаки, жаху притаманний якийсь оціпенілий спокій [238]».

Фасмер обґрунтовує ще одну етимологію, пов'язану зі значеннями «спустошення», «поразка», «осушення» й апелює до латинського strages – «спустошення», «повергнення на землю».

Останнє значення дозволяє нам визначити істинний страх, як неінтенціональний. Страх указує на вихідну непредметність свідомості, на саме «Я», як воно сприймає себе первісно. У страхові нами виявляється чиста сфера свідомості, що відкривається іманентно рефлективному погляду як при феноменологічній редукції. Страх відкриває вихідну цілісність свідомості. Вона стає більш видимою, якщо можна так сказати: із зникненням предметів і реальностей, які складають зміст свідомості й маскують її сутність. Саме це нас обеззброює. У страхові предметний світ стає незначущим і, водночас, страх відкриває свідомість як таку, яка лежить в основі будь-якого предметного і визначеного. На думку Гайдеггера, страх виявляє «вихідний непредметний горизонт світу». Інакше кажучи, страх – це принципово онтологічний феномен, це вихідна основа буття свідомості, до якої входять усі психологічні стани.

Людина покликана сама обирати власне буття, іншими словами «робити саму себе», здійснюючи безкінечний вибір і утверджуючи себе у

світі, який протистоїть свідомості в кожному акті зізнання. «Необхідно кожного разу здійснювати зусилля думки. Не можна володіти думкою, покласти до кишені, а потім скористатися… Адже думка, точніше стан думки , має відтінок інтенсивності, дійсності. Щоб була думка, необхідне зусилля думки [238]».

Існування людини – це постійна турбота і страх втрати власного «Я» у світі «Man», «людини маси». У цьому значенні людина – пастух Буття.

Акт вибору – це завжди рішення, яке виходить у новий життєвий простір, набуття нового «Я». Буття ширше, ніж будь-яка сутність, і все ж воно ближче людині, ніж сутність. Страх указує на цю безкінечну співвіднесеність людського існування з Буттям, на безперервне вислизання Буття і його пошуки. Людина завжди послана Буттям, щоб реалізуватися як шлях розкриття Буття, але своїм відкриттям людина не здатна забезпечити його собі, вона може лише прагнути до нього в кожному вчинку і виборі себе . У цьому страх свідомості, яка шукає, і в цьому її спасіння. Істинний страх виявляє себе свідомості з такою ж безперервністю, з якою свідомість здійснює вихід за власні межі, «виставляє» саму себе.

Страх неминучий і нездоланний саме тому, що сама людина існує лише як межа скінченного і безкінечного, цілого і розрізненого, божественного і природного, старого і нового. «Людина може всьому віддатися і всім бути захопленою, через неї може бути присутня повнота буття і провал ніщо [238] ».

У різних ситуаціях страх однієї людини може суттєво відрізнятися за ступенем від страху іншої.

Страх може проявлятися у вигляді збудженого або пригніченого емоційного стану. Найчастіше при підсиленні страху його вища форма – жах – супроводжується саме пригніченим станом, депресією.

Деякі філософи, зокрема ті, які підходять до цього явища із суто моральних позицій, уважають страх шкідливою емоцією з негативними наслідками. Інші філософи, особливо ті, які розглядають страх як переважно біологічне явище, навпаки, уважають цей стан корисним, оскільки він сповіщає про небезпечні ситуації. Обидва погляди не є взаємовиключними, бо емоція страху, як і відчуття болю, забезпечує самозбереження індивіда й стає непродуктивною або небезпечною лише в найбільш інтенсивних і довготривалих виявах. Схильність до неконтрольованого вияву страху називають боягузтвом. Виявляються два теоретичних підходи до дослідження феномену «страх», що зародилися в надрах екзистенціалізму і психоаналізу та які стали провідними в науці до XX – початку XXI століть.

Страх опинився в центрі досліджень екзистенціалізму, ставши однією з його основних категорій. Екзистенціалізм в особах С.К’єркегора, М. Гайдеггера, П.Тілліха, К.Барта, Нібура, М.Лютера, А.Камю, Г.Марселя, К. Ясперса, Ж.-П.Сартра та інших започаткував у філософії визначення страху як умови становлення людського існування, апріорної та онтологічної форми особистості, екзистенціалу людського буття. С.К’єркегор став основоположником традиції розглядати страх як феномен багатозначного і

неоднорідного, розмежовуючи поняття Angst і Furcht як форми об'єктивації феномену страх.

Уперше категорію страху як центральну у філософії існування ввів у XIX столітті датський філософ С.К'єркегор. Тут страх – всеосяжний і абсолютний феномен. Самовідчуття страху тісно пов'язане з екстремізмом (від лат. Extremum – крайній). В історії української філософії найбільше уваги на звернення людини до крайнощів, до меж міри звернули І.Бичко,А.Бичко,С .Кримський,Н.Хамітов. Вони вважали це глибоко органічним у українському національному характері, що українці погано розуміють значення відносного , поетапності історичного процесу, розрізнення сфер культури. Вивчаючи національне в соціальному страхові, неможливо ігнорувати оцінки Бердяєва з цього питання. В екзистенціалізмі причиною страху вважається перебування у світі як такому (М.Гайдеггер). Страх зумовлює людське існування і розкриває його як можливе буття, вільне в розумінні самого себе, власного характеру внаслідок свободи недетермінованої поведінки, яку не можна передбачити. За Гайдеггером, страх відкриває останню можливість усього життя – смерть. Згідно з Ж.П.Сартром, є метафізичний страх, як страх перед самим собою, своєю свободою і можливостями. У психоаналізі розрізняють раціональний страх та ірраціональний, глибинний. З огляду на вищезазначене можна сміливо назвати екзистенціалізм філософським. Класики цієї філософії центральними проблемами вважали питання про те, чи варто жити, і про необхідність самогубства – особистого та групового. Фактично перед нами індивідуалістична позиція особистості, негативні переживання якої увібрали все і розфарбували світ чорним кольором, це філософія грудочки протоплазми, закинутої у світ, який вічно їй загрожує.

Метафізичний страх взагалі і соціальний зокрема у процесі історії не оформився в якусь особливу систему поглядів, окрему від систем, наприклад, шопенгауерівського песимізму, ніцшеанства або екзистенціалізму. Він не є також якоюсь теоретично оформленою концепцією ні в екологічній теорії, ні у світогляді тих, хто практично і на рівні теоретичного аналізу бореться за виживання людства перед лицем глобальної катастрофи і стійкий розвиток на планеті. Соціальний страх убирає в себе як філософію екстремізму, песимізм, так і екзистенціалізм, що історично виник не із релігії або будь-якої філософії , ідеології взагалі, а з досвіду і конкретної емпірії людей.

Основа страху знаходиться у власне бутті, існуванні та специфічних властивостях самих рефлексивних систем, а також в умовах їхньої взаємодії із середовищем. У всіх живих систем і галузей є рефлекторні і психологічні (як у людини) підсистеми й механізми оцінки справжнього, а також передбачення майбутнього, оцінки результатів дій. Вони є в усіх біхевіоральних, тобто функціонально орієнтованих поведінкових об'єктах. Тут біхевіоральні галузі і системи – це всі об'єкти живої природи, зокрема й людина, а також змішані, гібридні системи й галузі, на зразок екологічних, людинотехнічних, аграрних та ін. Біологічну і психологічну основи страху взагалі створюють природні програми, дратівливість, реактивність, безумовні й умовні рефлекси тварин і людини, а також реакції, сформовані в умовах

суспільного життя людини як родової істоти в межах культури. Вони спираються на самовідчуття, що мають певну біологічну основу (як «Аз есмь» (я є) у людини, як принцип «Ін-се» – від лат. in – в, esse – бути). Останній означає наявність у людини і в будь-якої живої істоти відчуття буття її самої на певний момент часу. Цей принцип визначає багато чого, зокрема й оптимальну етику дії. Він створює критерії життєздатності, самоідентичності, ефективності дій людини та ін., почуття совісті, сорому, провини та ін., перероблені і розвинені в умовах її культури протягом історії. Фізіологічною та психологічною основами страху будуть захисний рефлекс і рефлекс самозбереження, які можуть стрибкоподібно перевести живу істоту в стан агресії або атараксії, байдужості. Цього не можна не враховувати в управлінській, економічній, соціальній та політичній практиці. У людини на цій основі розвиваються історичні форми уявлення і фантазії, що ототожнюються з боязню будь-якого внутрішньосвітового сущого, тобто предметного явища, і Angst виступає як екзистенціал, який містить у своїй глибинній сутності необґрунтованість і предметну невизначеність, що являє собою почуття тривожності як такої, яка виходить назовні. Angst онтологічний і самодостатній; він співвідноситься з деякою трансцендентною небезпекою. Екзистенціалісти твердять про неможливість визначення ні сутності Angst, ні тим паче його природи, оскільки джерелом його є Ніщо (К'єркегор, Гайдеггер). З одного боку, без переживання химерного страху-тривоги людина не може відбутися як людина; з іншого, це переживання має, безсумнівно, болісний характер, що виходить із невизначеності страху. Унаслідок цього констатується приреченість людини на непозбутнє і болісне переживання страху. Страх тут виступає ознакою деякої психічної, душевної хворобливості. У дисертаційній роботі показано, що страх знаходився у фокусі всіх концепцій релігійної та психоаналітичної філософії і неофрейдизму: так виявився вплив, поданий філософією екзистенціалізму. Психоаналітики слідом за екзистенціалістами стали вважати страх вихідною основою буття свідомості, до якої входять усі інші психологічні стани. Страх як емоція, що виникає в ситуаціях загрози біологічному або соціальному існуванню індивіда, направлений на джерело дійсної та уявної небезпеки. Хоч страх може виконувати позитивну функцію, коли він спонукає людину до обережності й обачності, більшість психологів (К.Ізард, В.І.Слободчиков, Є.І.Ісаєв) указують на негативну значущість страху , оскільки основа страху складає передбачення впливу будь-яких небезпечних факторів, наслідком якого є нестерпне очікування болю і страждань.

Furcht відповідає в класифікації страхів З.Фрейда страху «реальному». Реальний страх, як форма об'єктивації інстинкту самозбереження, виконує структуроутворювальну, адаптивну функцію, і тому необхідний для правильного функціонування психіки та побудови поведінки. Проте стресові ситуації трапляються в житті дуже рідко, а страх людина переживає постійно . Екзистенціальний страх-тривога – Angst – співвідноситься з «невротичним» страхом, виділеним З.Фрейдом, Ф.Риманом та ін. Подібне співвідношення

допустиме, оскільки в науці досі наявна проблема розмежування екзистенціальних і невротичних страхів усередині екзистенціалістської і психоаналітичної парадигм, бо ці страхи переплетені і мають тісний зв'язок між собою. Р.Еммануель називає страх будь-якого невизначеного фактора або в навколишньому світі, або всередині особистості ірраціональним і відзначає, що ірраціональні страхи часто втілюються у вигляді фобій. Невротичний страх у цілому має руйнівні наслідки для здоров'я як фізичного , так і психічного; людина в стані нав'язливих страхів перестає сприймати радість; такий страх свідчить про наявність серйозних особистих проблем у духовному житті людини. Сферою дії цього страху є душевне, онтичне [227, с. 438].

Ми вважаємо, що у філософській думці кінця ХХ – початку ХХІ століть досить міцно закріпилася традиція сприймати страх крізь призму психологізму і трактувати його як явище суто душевного плану. Неабияке значення в розвитку філософії має психологічний, більшою мірою психоаналітичний, підхід. Тому сучасна етична думка відштовхується від наявних нині і домінантних у людській свідомості трактувань страху, які мають яскраво виражений психологічний характер.

Екзистенціальний і психологічний підходи щодо визначення сутності феномену страху, які стали загальноприйнятими у філософській науці кінця ХХ – початку ХХІ століття, є найбільш розробленими і, безумовно, авторитетними. Водночас у них відзначається плюралізм, нечіткість визначень страху, що свідчать про деяку розпливчатість у розумінні сутності страху. Тому необхідно визнати, що особливої актуальності нині набула проблема цілісного аналізу феномену страху.

Отже, необхідно, по-перше, визнати недостатність екзистенціалістського і психологічного визначень, найбільше поширених у науковій сфері, по-друге, розглядати «страх» як багатозначне та метафізичне поняття. Усі види страху, незважаючи на відмінності, які є між ними, об' єднує деякий абсолютно нейтральний початок – психологічний тип переживань, у якому міститься лише одне – відчуття катастрофічної зміни, іноді очікуване, іноді несподіване. Переживання набуває морального і духовного характеру залежно від того, про що йде мова, і за змістом, і за об'єктом; страх підлягає етичній оцінці. Тому в нашому дослідженні звернення до вивчення феномену «страх» у межах античної культури, патристики і протестантизму зумовлене тим, що в цих традиціях страх визначається як явище переважно етичне та соціальне. Серед найбільш сильних людських першоемоцій, які здійснюють могутній вплив на соціальні процеси в суспільстві, перебуває і страх. Людина живе і розвивається в певному культурному середовищі. Її соціалізація відбувається внаслідок впливу на неї соціальних інститутів, засобів масової інформації, мистецтва і літератури і, отже, крім необхідних знань, навичок і почуттів, людина одержує відповідні тривоги й страхи певного суспільства. Актуалізуючись на рівні свідомості окремої особистості, страх за певних умов може набувати характеру масового явища, яке охоплює значні прошарки населення.

Характер масових страхів у тому чи іншому суспільстві може слугувати точною характеристикою соціальних процесів, що відбуваються в ньому.

Зважаючи на зазначені причини страх як предмет дослідження є складною теоретичною проблемою і являє інтерес не лише для соціальної філософії та власне філософії, а також для психології, соціології і низки інших наук. Підходи цих наукових дисциплін до дослідження феномену страху значно відрізняються від філософського підходу.

Страх належить до числа явищ суспільної свідомості, що суперечливо і динамічно змінюються. З розвитком цивілізації людство позбавляється від одних страхів, але з'являються нові його форми, раніше не досліджені. У сучасному світі страх охоплює практично всі сторони людської життєдіяльності. Про крихке існування сучасної людини свідчать трагічні події останніх років: випадки терористичних актів, зростання екстремальних ситуацій та катастроф, економічні і політичні катаклізми. Усе це ставить задачу пошуку нових шляхів подолання страху, переосмислення накопиченого наукою у сфері дослідження цього феномену досвіду.

Криза моральної культури сучасного суспільства, знецінювання і фрагментація традиційних цінностей примушує замислитися про духовне виховання людини, про розв'язання найважливіших проблем, які виникали на шляху її соціалізації. У процесі перетворення людини на зрілого індивіда, повноцінного члена суспільства неабияке значення має її здатність правильно оцінювати свій страх, осмислювати причини виникнення і способи подолання. Відсутність цих якостей вкрай негативно впливає на її суспільне життя, освіту і професійне зростання, сприяє виникненню процесів деморалізації в суспільстві.

Кожна епоха виробляє свої шляхи подолання страху. Ще однією причиною звернення до вітчизняної філософської спадщини є те, що соціальні аспекти страху досліджувалися в ній у тісному взаємозв'язку з морально-духовними основами цього феномену, що, безумовно, актуально для сучасності.

Отже, прагнення осмислити феномен страху не є новим у суспільній думці, але, незважаючи на значну кількість наукових робіт за останні роки, що постійно зростає, досліджень страху на матеріалі російської релігійної філософії практично немає. Попри це в XIX – XX ст. проблема страху посідала значне місце в інтелектуально-духовному просторі вітчизняної культури і знаходила різностороннє осмислення в працях провідних релігійних мислителів. Хоч практично всі філософські школи і напрямки, так чи інакше, розглядали проблему страху в межах відповідних світоглядних систем, завдання самовизначення страху як онтологічного феномену залишається актуальним. Це пов'язано з тим, що раціоналістична традиція мислення, яка прагне до виявлення істини, як знання, що перебуває поза свідомістю, розглядала страх лише як випадковий момент, психологізм, один із людських афектів, емоцій пристрастей, сферою дії яких є духовне.

Більше того, переважав аналіз лише окремих форм і виявів страху. Проте цілком очевидно, що розуміння природи, смислу страху неможливо

опрацювати і розкрити повністю, виходячи з аналізу будь-якого окремого виду або окремого аспекту, як не можна засобами окремого наукового знання розібратися в структурі цього складного феномену.

Найбільш ефективним у цьому плані буде історично-філософський підхід.

Оскільки в межах раціоналістичної традиції страх був осмислений як випадковий момент свідомості, то акцент робився на вивченні способів подолання страху, його причин, основ і наслідків релігійного страху як такого.

Б.Спіноза вихідною категорією для пояснення феномену страху висуває бажання, що ототожнюється із самою сутністю людини. Основними модусами бажання залежно від можливості чи неможливості його існування виступають задоволення і незадоволення. «Так, – пише Спіноза, – якщо ми знаємо про майбутню річ, що вона гарна і що вона може статися, то внаслідок цього душа приймає форму, яку ми називаємо надією… З іншого боку, якщо ми вважаємо, що річ, яка може наступити, погана, то виникає форма душі, яку ми називаємо страхом [200, с. 569]».

На думку Юма, страх викликає «зумовлену недостовірність об'єкта, що пов'язано, наприклад, з проблемою визначення його існування – неіснування, або зумовлену недостовірність судження людини про цей об'єкт».

Ф.Шеллінг бачить причину виникнення страху в загрозі втрати свідомістю своєї єдності. «Страх перед повним зникненням єдності, а водночас і будь-якої істинної людської свідомості – ось що дарувало людям і перші релігійні обряди, і навіть перші громадянські заклади, метою їх було зберегти й убезпечити від подальшої розрухи все, що зуміли вони зберегти від колишньої єдності [248, с. 17-364]».

І.Кант розуміє ситуації страху, як ситуації протистояння об'єктів: «Те, чому ми намагаємося виявити опір, є зло, і якщо ми знаходимо наші сили недостатніми для цього, воно – предмет страху [96, с. 170]».

Саме тому, що сферою дії страху розумілося виключно духовне, розробкою цієї проблеми переважно займалися зарубіжні та вітчизняні представники науки, такі як Л.С.Виготський, В.К.Вілюнас, Е.Клапаред, К.Є. Ізард, Р.С.Лазарус, В.Вундт, А.П.Лурія, П.Тілліх, К.Барт, М.Лютер. Фрейд також приділяв особливу увагу проблемі страху. К.Барт відзначав, що «поява страху зумовлена дисбалансом між нормами і принципами, які панують у зовнішньому світі, та інтимними прагненнями індивіда. Страх – одна із форм психічної фіксації і вияву цієї невідповідності, це своєрідний захисний механізм особистісного несвідомого життя людини, її внутрішнього «Я».

Він виділяє «три основні види страху: реальний, невротичний і страх совісті, що відповідає трьом видам залежності Я (свідомості) від зовнішнього світу, ВОНО (несвідомого) і НАД-Я, тобто совісті [231, с. 528]».

Зазначимо, що більшість психологів зупинилися перед створенням синтезувальної концепції емоцій, до яких належить, на їхню думку, і страх. Здійснювалася спроба подати емоцію як синтезувальний образ, що забезпечує можливість цілісного відображення.

Так, В.Вілюнас уважав, що «уявлення про синтезувальну роль емоції дозволяє оснастити образ ніби загальним фундаментом, на який можуть проектуватися, вступаючи у взаємодію, пізнавальні утворення різних рівнів і модальностей [40]».

Проте з усіма плюсами цього підходу психологічні засоби не розкривають зміст смислу страху як онтологічного і соціального феномену.

Лише у ХХ столітті, коли онтичні стратегії мислення змінюють раціональні, феномен страху по-справжньому проробляється. Однак попри те що було здійснено спробу обґрунтувати страх як спосіб розуміння буття свідомості, здебільшого проводився аналіз феномену страху в окремих його формах і виявах.

Так, М.Гайдеггер визначив «страх-жах» як смисловий «горизонт» людської онтології, деякий прафеномен, здатний зустріти ніщо. Він усвідомлює жах як засіб пізнання людиною меж власної екзистенції. Висунувши як межі людського існування Ніщо, Гайдеггер задає питання: «Чи трапляється в бутті людини така настроєність, яка підводить її до самого Ніщо?» і відповідає на нього так: «Це може відбуватися і дійсно відбувається – хоч досить рідко – лише на мить, у фундаментальному настрої жаху… Що жахом привідкривається Ніщо, людина сама підтверджує відразу ж, як тільки жах відступить. У ясновидінні, що тримається на свіжому спогаді, нам доводиться визнати: там, перед чим і з приводу чого нас охопив жах, не було, «власне», нічого. Так воно і є: саме Ніщо – як таке – з'явилося нам [238]». Проте Гайдеггер лише вказує, але не розкриває іншого значення жаху – «здивування».

Позиції Ж.-П.Сартра і П.Тілліха подібні в обґрунтуванні феномену «страху-тривоги» як фундаментальної особливості людського буття, за допомогою якої буття усвідомлює можливість свого небуття, як рефлексія свідомості з приводу трансцендентного. «Тривогу породжує зовсім не абстрактне знання про небуття, а усвідомлення того, що небуття складає частину власного буття людини. Тривога – це скінченність, яку переживає людина як свою власну скінченність [210]».

Водночас тривога розглядається лише в зіставленні з боязливістю, логічно не пов'язуючись з іншим модусом страху – жахом, у якому потенціальна тривога знаходить своє розв'язання.

Твори російських екзистенціальних письменників наповнені образами «страху-туги». Проте у філософії феномен екзистенціальної туги, як внутрішнього глибинного стиснення свідомості скінченністю і тимчасовістю емпіричного світу, не має достатнього смислового опрацювання.

Якщо говорити про протестантизм, то в ньому ключове місце також належить страхові. Причому тут страх піднімається на метафізичний рівень і містить у собі не лише проблему життя і смерті, але й моральний аспект. Сама смерть стає своєрідною межею, місцем переходу в інший світ. І від того , як людина прожила своє життя, залежить те, чим інший світ виявиться для неї. У цьому разі показане джерело страху перебуває не в об'єктивній реальності (тобто не в навколишньому світі), а за межами безпосереднього

пізнання. У певному розумінні можна вважати, що страх виявив значний вплив на розвиток такого критерію як релігійна мораль та соціалізація. Поняття страх (від англ. alarmism) означає «паніка» і похідне від фр. alarme – тривога, тривожний стан, світовідчуття людини, яке буквально означає «До зброї!» – a l'arme! Термін Angst використовується майже у всіх європейських мовах. З погляду філософії, феномен Angst (як і есперанція – надія) – вияв загальної самоактивності матерії і духу, а також їхні рефлексії та взаємодії.

Страх у людини зароджується в її почуттях, психіці (у душі), у свідомості індивідів і відображається потім у межах культури в поведінці, діях, вчинках, діяльності (індивідуальній, груповій, колективній) як суспільства, суспільних класів та прошарків, груп, так і етносів, індивідів. При цьому страх може бути імітованим і спеціально демонстративним. Феномен страху історично під час пояснення походження релігій уважався головним джерелом ідей Бога, загробного існування, віри взагалі. Цю ідею виразили ще Демокрит і Лукрецій. Потім, у Новий час, Д.Юм, П.Гольбах, Л. Фейєрбах та інші розвивали цей погляд. Він небезпідставний, хоч і не вичерпує проблему походження релігій. Аристотель, розбираючи смисл боягузтва й мужності, говорив, що боягуз легко втрачає надію: адже йому все страшно. А мужній поводить себе навпаки, бо людина, яка сподівається на себе, є відважною.

У філософії і соціальній психології Angst і світовідчуття страху в поведінці людей уперше виразив Фрейд та Юнг. Саме вони визначали природність страху, маючи потребу в стражданні та тривозі. Людина до всього є ще й істотою ризикованою. Вона хоче заглянути до жахливої прірви, щоб, відсахнувшись від неї, відчути радість полегшення від страху.

Висновки до першого розділу

Можна зробити висновок, що існують певні теоретичні витоки, концептуальні суперечності та засадничо-світоглядні аспекти страху як соціально-історичного та цивілізаційного феномену, в межах різних світоглядних підходів; розкрито, що найсуттєвіше ці суперечності виявляють себе у розбіжності світських та релігійних (в тому числі теологічних) світоглядних фреймів; установлений світоглядно-засадничий фундамент різновидів страху: метафізичного, трансцендентного, окультного та соціального страху, які певною мірою вплинули на розвиток традиції протестантизму. З'ясовано онтологічні витоки, концептуальні суперечності, та засадничо-світоглядні аспекти страху як феномену. Доведено,що основні онтологічні витоки страху знаходяться в самій людській природі як органічному поєднанні фізичного та духовного,показано,що концептуальні суперечності страху виявляють себе у розбіжності світських та релігійних в тому числі теологічних світоглядних фреймів. Здійснено соціально-філософську концептуалізацію різновидів страху як складових явищ протестантизму. Метафізичний страх-це філософське поняття,яке відображає

глибокий внутрішній стан людини, що є пере-дчуттям зміни екзистенції людського буття, майбутньої насолоди трансцендентного досвіду самовтілення та саморозвитку духу. Трансцендентний страх-це філософське поняття для відображення об’єктивно-духовних основ буття в якому фіксується істинно суще. Містично-окультний страх –це ірраціональний страх,який існує поза простором та часом.,що відображає утаємничене, немотивоване,сугестивне відчуття людини. Соціальний страх-це емоційний процес ,який виступає синтетичним психічним утворенням, що репрезентує в людині цілісний комплекс внутрішніх і зовнішніх дій. Об’єкт якого чітко визначений ,а саме відчуття зумовлене зовнішніми обставинами,що складають загрозу життю людини.

У аналітичній психології та філософії робиться акцент, що страх існує як геном та потреба людини н е дивлячись на її культуру та менталітет. Перш за все прийнято вважати, що страх – це афект, емоція, тривожний стан, про який не прийнято говорити вголос.

У трансцендентальній філософії показано, що страх – це природний божественний чинник людини,як істоти біологічної та соціальної, який запобігає внутрішньовидовій агресії. У межах аналітичної психології страх тлумачиться не як біологічний, а як перцептивно-соматичний механізм, оскільки людина не може не відчувати та не подавляти страх,тривогу,жах., що має абстрактний характер.

Отже, людина відчуває страх перед соціальними вимогами. Не дослідженим повністю є те, що страх вважають дезадаптвним механізмом, який може руйнувати, вбивати, доводити людину до хвороби, і навіть патології. При всій неоднозначності цього поняття можна виділити містично-дуалістичний характер страху, який завжди існує з вірою людини.

Страх розглядається як рефлексія, необхідна для уникнення небезпек. Він досліджується як ключовий момент психосоматичного подразнення, неврологічних,агресивних самотніх реакцій усередині соціуму. Важливою в психологічних трактуваннях страху є фіксація того, що страх не пригнічує, а навпаки, активізує діяльність людини, заставляє її трансцендувати та мислити . Особливо продуктивним можна вважати аналіз комплексів, психосоматичних хвороб, фобій як крайнього вияву абстрактних страхів, притаманних лише людині.

Показано також, що протестантська філософія, у цілому дотримуючись догматів, убирає в себе деякі аспекти християнства та неортодоксальної неорелігії України. Тут розкривається відмінність страху Божого і страху людського. Модифікація страху в тривогу, сором, жах, можуть бути продуктивними, і, відчуваючи страх, людина бореться за своє існування та пізнає істину та Бога.

Природа метафізичних страхів,які не виникають з реальної небезпеки що розглядаються у протестантській версії екзистенціалізму. Метафізичний страх – це невизначений страх перед Ніщо, з яким у індивіда немає нічого спільного. Його не можна ні зрозуміти, ні локалізувати, тому такому страху неможливо протистояти. Метафізичний страх властивий тільки людині, тому

що він скінченний і усвідомлює свою смерть. Психологічний погляд на страх важливий у цьому значенні, бо він дозволяє проникнути в суб'єктивні виміри основних видів страху. Це – страх самотності (депресивний), страх одинака, який побоюється вторгнення ззовні (шизоїдний), страх змін (обсесивний) або страх непорушності (істеричний), страх любові, страх смерті. Соціальний характер страхів (незважаючи на їхню вкоріненість у природі людини) дозволяє розгорнути таку типологію страху (Ф.Римана) на соціально-культурні явища і процеси. У зв'язку з цим важливою видається концепція сугестії-контрсугестії (Б.Поршнєва, А.Маслоу), що трактує поведінку людини, яка виходить за межі безпечного простору, і відношення до неї конформної частини соціуму. Конфлікт між соціальними вимогами та індивідом дозволяє використовувати інтелектуальні ресурси психоаналізу під час розгляду страху в його генезисі і соціально-культурному «розгортанні».

Аналіз соціальних концепцій страхів важливий тим, що страх має психологічний, історичний і соціальний вимір, який не може ігнорувати жодна філософія протестантизму , а також тим, що лише наука виробила узагальнений образ страху, що теж доволі важливо щодо проблеми, яка розглядається. Соціально-трансцендентний і філософський аналіз страху може мати регіональний, етнічний або релігійний характер. Проте в цій роботі аналізуються трансформації в межах однієї цивілізації, що дозволяє більш рельєфно подати відмінності в розумінні страху й адекватно їх зіставити. Перш за все страх досліджується як універсальний феномен, що має біологічні, психологічні, антропологічні, культурні та інші виміри.

Онтогносеологічні та окультні підходи до проблеми страху зосереджені на проблемі спорідненості людини до цілого і страху як сакральному та незрозумілому почутті. З погляду цієї методології страх може вести людину до пізнання Бога, об'єднувати, або навпаки викликати подразнення та тривогу, а також підштовхувати до роздумів та дій. Людину люблять – це страх, її ненавидять – це теж страх, бо бояться визнати її бездоганність. Проте страх може розумітися і як дещо, що саме є результатом відчуження, що перешкоджає возз'єднанню людини з істинним буттям.

У концепціях страху, умовно віднесених до динамічних, страх розглядається як рух, двигун, що примушує людину до самоспоглядання та самореалізації в межах українського суспільства. Страх пригнічує та утримує людину, даючи їй свободу, придушуючи загрози, породжені нею самою. Ці загрози мають невизначений характер. А безпека забезпечується належністю об'єктів вічного світу, що ототожнюється з буттям.

Страх породжується сублімованим прагненням до мрії володіння або, навпаки, до сенсу життя. У вигляді жаху, хвороби, тривоги він здатний зруйнувати життя людини на внутрішньому і зовнішньому рівні викликаючи при цьому психічні захворювання. Проте насправді страх неможливо приборкати та знищити, бо народження, життя, кохання, буття відбувається в страхові. Людина завжди повинна балансувати між безпекою і свободою, рухаючись до другого як до цінності.

У цілому, основним змістом метафізичного страху визначається відчуження та втеча від реальності. «Психолого-соматичний» – та релігійний – аналіз страху недостатньо висвітлений та означений з огляду на вкоріненість страху в метафізиці буття людини як раціональної, вільної особистості, наділеною душею та тілом.

РОЗДІЛ 2
ФІЛОСОФСЬКІ Й ТЕОЛОГІЧНІ КОНЦЕПЦІЇ СТРАХУ

2.1. Моделі екзистенціалу страху (теологічна й соціально-філософська проблема страху смерті)

Філософсько-теологічний християнський підхід орієнтований на примирення людини зі смертю й угамування страху, утішання як того, хто вмирає, так і його близьких та рідних. Смерть і потойбічний світ виступають осередком роздумів, філософських умовиводів, смерть виправдовується, реабілітується уже як бажана і блага. Екзистенціал смерті відокремлюється від екзистенціалу страху за допомогою тези про смерть як про перехід в інший світ, а також за допомогою вибудуваної, обґрунтованої залежності між життям земним і життям потойбічним, загробним (у християнстві – щоб потім поєднати його з екзистенціалом страху в понятті Страху Божого, який виступає екзистенціальною основою процесу знаходження мудрості, і в перспективі – безсмертя душі й тіла). Такий підхід є універсальним для більшості релігій (християнство, іслам), в інших (джайнізм, буддизм, античне язичництво) додається положення про реінкарнацію, метапсихоз душі. На жаль, сьогоднішня сучасна культура відкидає страх Божий як щось зайве, непотрібне людині, як щось банальне, яке не відповідає сьогоднішнім потребам. Як не дивно, перші «дзвіночки» секулярної культури почали лунати ще в пізньому середньовіччі. Саме тоді акценти почали змінюватися, і перед лицем смерті людина відкрила для себе секрет своєї індивідуальності. Цей зв'язок, показаний ще епікурейцями, був надовго усунений із системи колективних уявлень, і утверджується знову у свідомості людей лише в період пізнього середньовіччя. І з того ж часу індивідуалізм впливає на сьогоднішній світ. Саме в цю добу варто шукати витоки хвороби до смерті, про яку сповіщав К'єркегор, екзистенціального «буття до смерті», про яке писав Мартін Гайдеггер [236, с. 69-79]. Якщо в ранньому середньовіччі людина підпорядковувалася ідеї «всі смертні», то починаючи з XIV – XV ст. вона починає усвідомлювати себе перед лицем смерті, відкриває смерть власного «Я».

Екзистенціал страху в епоху Середньовіччя інтерпретувався філософією (як і «високою» культурою в цілому) насамперед через призму євангельських положень, чого не можна однозначно сказати про повсякденну , «низову» культуру; хоч і вплив останньої на філософію також простежується. Вище був проведений аналіз фундаментальних основ біблійної та євангельської концепцій смерті і безсмертя, які напряму пов'язані з проблемою страху (страх смерті, Страшний суд та ін.). Охарактеризуємо протестантсько-християнські положення про страх.

Окрім страху фізичного, страху збитків, каліцтв і «смерті першої» (фізичної), яких людині, згідно із Священним Писанням, не варто боятися – адже вони торкаються лише тілесної оболонки і земного, гріховного життя,

оскільки вони слугують засобом прикріплення до процесу відтворення гріхів (тобто земного життя) і, відповідно, відтворення зла, Біблія особливо виділяє страх за душу, страх за можливість її очищення і спасіння. Ці інтенції втілюються в особливому універсальному понятті *Страху Божого,* що містить багато теологічних та екзистенціальних смислових відтінків і нюансів.

Страх Божий (Страх Господній) створює комплекс релігійно-екзистенціальних бар'єрів, які екзистенціально-превентивно утримують людину від гріха і зла. Максим Сповідник виявляє амбівалентність Страху Божого: одна складова страху («один страх» – «нечистий») народжується покаранням, від нього по порядку породжуються – утримування, терпіння, покладання надії на Бога, безпристрасність, із якої витікає любов. Друга складова («другий страх» – «чистий») пов'язана із самою любов'ю, виробляючи в душі побожність (для припинення можливого зневаження Бога). По суті, *Страх Божий* – це поєдинок, боротьба двох страхів (або двох різновидів страху) за умови перемоги творчого страху. *Страх Божий* – це, передусім, страх, перетворений любов'ю до Бога («цілковитою любов'ю»), тобто побожність. Побожність є сакральне перетворення в нерозривну єдність двох протилежностей – почуття жаху перед безоднею загрозливого буття, і прагнення досконалості, щастя, знаходження спокою для душі [30]. Це сакральне, творче (для людської душі) перетворення єдності протилежностей кардинально відрізняється від швидкоплинних актів сурогатної єдності (пристрасної, несамовитої, оргійної).

Августин Аврелій у трактаті «Про кількість душі» говорить про існування семи ступенів душі, семи сходинок «розуміння волі Божої». Якщо перша і друга – рослинна і тваринна – не відділяють людину від інших живих істот, то з третім ступенем (йому притаманна пам'ять і мовлення) починаються специфічно людські ступені-сходинки. На четвертій сходинці присутній страх смерті, а також і прагнення до добра, і «прислухування до авторитету мудрих». На п'ятій сходинці «очищена душа» звільняється від страху смерті. Шоста і сьома характеризуються зростаючим прагненням до Бога, тобто спогляданням істини. Проте не кожна людина здатна досягти сьомої сходинки, прості ж смертні мають можливість іти шляхом віри в авторитет. Орієнтуючись, згідно з волею Божою, на світ гірський, і віддаляючись від світу земного (тобто «помираючи» для цього світу), очищуючи «чистотою серця» внутрішнє око, здатне бачити Бога, людина починає всередині самої себе подорож до Граду Божого. І перша умова із семи необхідних для розуміння волі Божої, на думку Августина, це саме С*трах Божий* (останні – дух благочестя, ступінь знання, ступінь сили (міцності), рада милосердя, чистота серця, мудрість) [3].

Страх Божий як «революційна» парадигма приходить на зміну страху смерті. Страх смерті виникає в душі людини внаслідок гріхопадіння Адама і відтворюється в грішному земному житті, кидаючи людину в рабство до диявола, який має «державу смерті» *(К Евр. 2: 14,15).* Страх Божий приходить як запорука спасіння, як засіб подолання багатьох страхів і,

насамперед, – страху смерті («Коли я в страхові, на Тебе я уповаю» – *Пс.55:4).*

Нові імпульси і нові смислові обертони Страх Божий знаходить у Новому Заповіті, адже Ісус Христос, здійснивши перше воскресіння, торжествує над смертю, і в кінці часів повністю знищить, переможе смерть як «останнього ворога» *(ІКор. 15:26; Отк. 20:14).* Приклад Христа, його жертовної смерті, указує шлях спасіння, адже «коли Ісус зійшов у пекло, жахнулася смерть, тікала смерть і втеча її викрила боязнь». Страх Божий відрізняється від страху Страшного Суду, оскільки людина, яка поселяє в глибині свого серця страх Суду, перетворює себе в «засуджену, закуту в ланцюги» (Симеон Новий Богослов), яка ні про що не думає, крім страждань і гризот від мук у вічному вогні. Цей страх не дає їй турбуватися про щось людське, і тримає її в стані хресної смерті. Феноменологічна топіка Страху Божого як передумови істинної, чистої любові «наочно» описана Г.-В.-Ф.Гегелем у «Лекціях із філософії релігії»: «Дух істинно повертається до себе лише за допомогою того, що він співвіднісся з абсолютною міццю, з величезним об'єктом, вийшов у ньому за свої межі і звільнився, відмовився від себе. Іншими словами, передумова істинної любові – страх Божий. Те, що є в-собі-і-для-себе-істинне, повинно явитися душі як дещо самостійне, у якому вона відкидає себе; і лише через це опосередкування, через відновлення себе самої душа знаходить істинну свободу [58]».

Розуміння страху в середньовічній філософії визначається картиною світу, значним комплексом інтенцій середньовічної ментальності. Топічний страх, страх простору, який відкривається людині після «трансцензії» (Р. Гвардіні) – виходу за межі тутешньої реальності, відтворювався через повторюваність самої трансцензії. Проте сам вид страху (котрий можна визначити як «екзистенціальна агорафобія») став можливим завдяки тому, що середньовічна людина вірила в Бога, який був присутнім у створеному ним світі, але не належав світу, у Бога, трансцендентного до цього світу, який утворює світ із нічого. Людина, створена за образом і подібно до Бога, одержує змогу відстороненого погляду на світ, виходу за межі світу. Одержуючи простір для руху *за межі,* людина знаходить страх бездомності (Р.Гвардіні, М.Бубер). Цей страх середньовічної людини пов'язаний із осмисленням меж скінченного світу, що стримує трансцензію. Але цей страх і знімався самою трансцензією.

Як ми вияснили, у Середньовічній теології власне страху смерті немає, як немає й страху перед мертвими, яких і ховали в межах міст та сіл – по можливості ближче до усипальниць святих у храмі, а також досить часто померлі перебували серед живих як примари, видіння, привиди – як у сні, так і наяву (зворотний зв'язок між живими і мертвими). Страх корелювався не стільки із самою смертю (це був не страх смерті), не з актом фізичної смерті, а швидше з посмертною карою, пекельними муками і самою можливістю (потенцією) другої смерті, вічним умиранням, істинною безкінечною смертю. Говорячи іншими словами, страх породжувала смерть «неправильна» – смерть, яка «перебувала» за межами встановлених правил, загрожувала з-за

окресленого кола священної і визнаної релігією смерті, якщо не необхідної, то неминучої. Незабутній образ гоголівського Хоми Брута, який креслив кола навколо себе, підходить тут якнайбільше. За колом – зло, нечисть, диявольське кодло, держава смерті. Тому головний страх Раннього Середньовіччя – це страх прокляття, і, відповідно, страх вічної (другої) смерті.

Проте середньовічна свідомість і філософія спробували модифікувати страх вічного вмирання, страх покарання за гріхи земні в більш «обжиті» форми. Середньовічна людина жила, ставлячись до смерті суперечливо. Безумовно, кожна людина як земна істота, ставилася до акту вмирання негативно і з неминучим страхом смерті. Однак середньовічна людина як тварина (істота *створена*), але як тварина, яка перебуває у вірі, прагнула знайти «ліки від страху» – і знаходила їх у релігії, у філософії, буденних версіях, догмати і силогізми яких активно трансформувались у трактати, настанови, повчання, на зразок «Мистецтва вмирати», і популяризаторські проповіді священиків, мандрівних монахів і проповідників. Тому страх смерті в релігійному тлумаченні інтерпретувався як негідний істинного християнина, як ганебний вияв неміцної віри і потурання диявольським силам, як допуск переважання земної, гріховної оболонки.

Для теології характерним страхом був страх бути захопленим смертю раптово, зненацька і на самоті. Тому страх раптової смерті, *mors repentita,* перемагався системою превентивних ритуалів, а страх одинокої смерті, – прилюдністю останнього причастя і соборування того, хто вмирає. Починаючи з XII ст., згідно з дослідженнями Ф.Ар'єса [10], виділяється зафіксований у «книзі життя» особливий момент, «день гніву», *dies irae,* «що знаходиться» після фізичної (першої) смерті і аж до самого кінця часу, коли повинно відбутися зважування всіх гріхів та добрих справ; оцінка, яку очікують люди зі страхом – яка ж чаша переважить? Часто трапляється лейтмотив міркувань, розповідей: одне «якісне» благодіяння, покладене на чашу ангелом-хранителем, переважує більшу «кількість» гріхів – і осоромлений диявол падає в безодню. У XIII ст. відбувається присвоєння монахами прерогативи проповідування (яке раніше належало єпископам і священикам). Демократизація проповіді, перетворення її мандрівними монахами в жанр популярної риторики і публічної літератури базувалися на культивуванні почуття страху перед загробними карами, перед вічним прокляттям, яке можна «заслужити» навіть одним смертним гріхом.

Саме страх виступав очищувальним засобом від заподіяних гріхів. І спонукав до щиросердного, негайного покаяння, яке може врятувати світ, що потопає в гріхові перед лицем кінця світу, що наближається, та прийдешнього Страшного Суду. Страх бути проклятим спонукав людей до найрізноманітніших вчинків: до відмови від майна, виходу в хрестовий похід , паломництва, постригу в монахи, катування плоті, провокував фантазійні видіння страшних сцен, і, нарешті, самогубство, якщо людина впала у відчай, утратила надію на спасіння.

Заради справедливості зазначимо, що проповідник для впливу на слухачів, поєднуючи вічне і скороминуще, високе і низьке, використовував окрім апеляції до страху, і жарт, і приклад із життя. Пізніше в Середньому Середньовіччі відбувається трансформація античного ставлення до самого ритуалу поховання: одиноке поховання, що було в античності нормою, у середньовічної людини викликає панічний жах. Цей страх долався новою практикою поховання *adsanctos,* під захистом цвинтарної базиліки з померлим святим-мучеником, що змінила практику первісних поховань extra muros, на цвинтарях за межами міських стін, яка прийшла з античності [10].

Хоч індивідуальність, яка утвердилася у своїх правах у XIV – XV ст., пов'язала ідею воскресіння плоті з особистою долею індивіда, страх перед Судом виявлявся домінантним над вірою у власне воскресіння (незважаючи на весь арсенал засобів «інвестування» пам'яті про індивіда в майбутнє, а точніше, у тимчасову «точку» кінця часу, Страшного суду – надмогильна епітафія, пишні дари церкви, щедрі заповіти). Різке скорочення *terra incognita,* невідомого просторово-часового континууму між фізичною смертю і віддаленим майбутнім кінцем часу, примусило людину зазирнути в лице власної, близької смерті, відчути есхатологічну похмуру велич Страшного суду. «Дзеркало смерті» наблизилося впритул до людини, і вона з жахом, благоговійним захопленням і трепетом спостерігала, як дзеркало не затуманюється її власним диханням. Тому такими виразними і яскравими є фантасмагоричні міленаристичні картини Страшного Суду.

М.М.Бахтін відзначав однакову причетність середньовічних людей до «двох життів» – офіційного і карнавального, співіснування у свідомості двох аспектів світу – благоговійно-серйозного й сміхового (тоді як в образотворчому мистецтві Середньовіччя вони співіснують, не зливаючись і не змішуючись). Слабкість людини перед лицем природних і суспільних сил залишала місце для страху. Складові середньовічного/ренесансного гротеску (святкове безумство, радісна карнавальність масок, трактування диявола як веселого представника матеріально-тілесного низу, позитивний гіперболізм) дозволяли боротися зі страхом як «крайнім вираженням односторонньої і нерозумної серйозності», створювати атмосферу «гранично нестрашного світу», у якому й можлива гранична свобода гротеску [21].

Оскільки смерть в образній системі гротеску не є запереченням життя в гротескній інтерпретації як життя великого всенародного тіла, а виступає моментом життя, умовою його постійного оновлення, це єдине ціле «життя-смерть-життя» менше за все здатне викликати страх. Бахтін відзначає, що в гротеску Середньовіччя (і Ренесансу) образ смерті завжди містив у собі елемент смішного, сміх виступає універсальною зброєю боротьби зі страхом – як із «первинним», екзистенціальним страхом, що модифікується в багатьох виявах (описаних вище), так і зі страхом як одним із тонів «серйозної» офіційної, релігійної культури Середньовіччя (поряд з упокоренням, побожністю тощо).

Відмінності в ставленні до смерті, наявні всередині християнства, можна коротко визначити так. *Для католицизму:* людина, у трактуванні

сучасного теолога Карла Ранера (який тяжів до екзистенціалізму Гайдеггера), «вирушаючи в пустелю смерті, не може взяти нічого, крім того, чим вона є сама в цьому остаточному, останньому рішенні серця. Але саме в цьому пункті абсолютного нуля людського життя і людського досвіду знаходиться істинне життя [156]». На відміну від тварини, що перебуває в невиразному життєвому страхові смерті, що приховується, людина знає про смерть і повинна жити перед лицем смерті, «у темниці свого існування» в очікуванні виходу назовні, не вгамовуючи свого знання про смерть (як бачимо, ці образи є модифікацією платонівського міфу про печеру).

Для протестантизму: смерть є розділенням душі і тіла, і вона є перемогою диявола в земному світі, і тому підлягає знищенню як «останній ворог». Життя в земному світі дароване людині як таїна спілкування з Богом, і жах смерті полягає саме в тому, що вона розлучає людину з Богом. Перемогу над смертю забезпечує майбутнє воскресіння мертвих, коли душі поєднаються з тілами, «що повстали із могил», а також духовна практика «обожнення», розроблена в Східній Церкві, у православ'ї (про це – нижче). У «Законі Божому» міститься характерне зауваження: «По праву необхідно сказати, що в Церкві Православній, Східній, усвідомлення безсмертя душі посідає належне, центральне місце в системі вчення і в житті Церкви [81]».

Розглянемо характеристику екзистенціалу смерті в християнській доктрині смерті і безсмертя.

У межах християнської філософії ми говоримо про наявність двох видів страху. Перший – це страх, який не є конструктивним з погляду етики. Це є малодушність, уявлення про майбутнє безладдя і неприємну біду. Він не позбавляє людину від тварності. Тварність означає те, що буття людини має початок і має кінець. Відповідно, тварність означає смертність. Звичайний страх (легкодухість) не долає цієї смертності. Корінь цієї легкодухості – у відсутності надії на когось, окрім самого себе, що властиве секулярній егоїстичній свідомості. Людина, яка не визнає над собою авторитетів і сама для себе є найвищим авторитетом, відповідно до святоотчого християнського вчення, найбільше підвладна цій легкодухості. Парадокс полягає в тому, що як тільки людина починає покладати надію лише на себе, розраховувати лише на власні сили (тобто стає гордою), вона починає бути легкодухою, боятися навіть власної тіні. На думку Іоанна Дамаскіна, легкодухість – це «натура немовляти в старій, легкодухій душі» [63, с. 170]. Такий страх, який є властивістю гордої душі, не сприяє моральному самовдосконаленню людини. Другий тип страху – це страх перед Богом, благоговійний страх перед сакральним. Бо, згідно із ученням отців Церкви, хто зробився Його рабом, той боїться лише Його. Саме вірність Богу і надія на Нього позбавляють людину від страху, роблять її мужньою і підносять у світ нетварний – тобто такий, який не має початку і кінця, а, відповідно, не має смерті. Такий страх долучає особистість до трансцендентної цінності святого . Ця цінність святого, священного сприяє моральному самовдосконаленню людини. І, відповідно, такий благоговійний страх є конструктивним для етики. Отже, страх Божий – це «своєрідний комплекс релігійно-

екзистенціальних бар'єрів, які направляють людину до пошукового вдосконалення, щастя і спокою для душі [63]».

Є правильний і неправильний різновид страху, якщо вірити слову Божому. Одна з дорогоцінних благих вістей Біблії – «не бійтеся». Ми виявили, що цей вираз використано в Писанні близько п'ятдесяти разів. Наприклад, Бог говорить «Не бійтесь» у Бут. 15:1, Бут. 26:24, Лук. 2:10, Лук. 12:32, Діян. 27:24 і Одкр. 1:17. Ми знаходимо також варіації, коли Господь велить комусь не боятися, кажучи так, як в Іоанна 6:20: «Це Я, не бійтеся».

Проте є вид страху, який повинен бути в неврятованої людини, і вид страху, який необхідно мати людині врятованій. Той же апостол Павло настійно пише про те, щоб утішатися і не відчувати страху. Одного разу сказав: «Зі страхом і тремтінням творіть своє спасіння. Тому що Бог творить у вас…» (Філ. 2:12-13).

Хоч ми читаємо в Іоанна 4:18: «…цілковита любов виганяє страх, тому що в страхові є муки; той, хто боїться, недосконалий у любові», нам ніколи не варто забувати, що смисл твердження Іоанна обмежений християнським занепокоєнням про втрату спасіння. Якщо й існує деякий вид страху, який не повинен діймати жодного християнина, так це страх дозволити якомусь єретику засмутити себе цитатами, висмикнутими із контексту послання до Євреїв, глав 3, 6 і 10, або з книг Петра і Діянь. Якщо і є щось таке, чим не повинні зовсім займатися Божі люди, так це сумніватися у своєму спасінні і турбуватися про потрапляння до пекла, оскільки «любов до тієї цілковитості досягає в нас, що ми маємо відважність у день суду, тому що діємо у світі цьому, як Він. У любові немає страху, але цілковита любов виганяє страх, тому що в страхові є муки; той, хто боїться, не цілковитий у любові». Трансцендентальні медитатори, буддисти, псевдобуддисти і псевдоіндуси інтерпретували ці вірші з біблійного контексту, щоб довести, що страх – нездоровий мотив, негативний, і тому його не треба терпіти в дружніх стосунках людини з Богом у будь-якому відношенні. Звичайно, це сатанинське вчення походить із відношення до Бога як до брехуна. Біблія в Псалмі 110:10 говорить: «Початок мудрості – страх Господній». Біблія в Книзі Іова 28:28 говорить: «Страх Господній є істинна премудрість…». У Царств. 23:3 говориться: «Той, хто владарює над людьми, буде праведним, владарюючи в страхові Божому».

Відомою рисою сучасних гуманістів, які інтерпретують уривок 1 Іоанна, щоб учити: «У всьому любов і ніякого страху», є те, що вони одержимі дияволом, згідно з Рим. 3:18. Вони досконало підходять під образ людини, яка народилася, цілковито опустилася і віддана дияволу. У Рим. 3:18 говориться, що їхньою відомою рисою є такий стан: «Немає страху Божого перед їхніми очима». Простіше кажучи, доктринальне вчення Слова Божого таке, що певний вид страху дуже й дуже корисний для врятованої або неврятованої людини. Неврятована людина, яка боїться Бога, не буде прагнути робити те, що спонукає Бога прибити її. Врятована людина, яка боїться Господа, не робить того, що може підірвати її свідчення слугування, звести нанівець її корисність або вкоротити їй життя.

У Старому Заповіті докладно не розроблялася доктрина божественного одкровення про долі мертвих, хоч підстави для надії на безсмертя (подолання смерті), безумовно, присутні. Гріхопадіння Адама зробило смерть людини неминучою і закрило дорогу до живого символу вічного буття, дерева життя. Для давніх іудеїв винятковою цінністю було наділене саме земне життя. І божий дар – це довге і щасливе життя, можливе лише в разі дотримання заповідей, що постає як добра старість, насиченість життям, а смерть – як «прикладання до народу свого». Смерть у Старому Заповіті розуміється переважно як «прикладання до народу свого», «долучення до своїх отців», а земне життя – як «мандрівка до вітчизни кращої, небесної» (Бут. 25:8; 35:29; 49:33, Євр. 11:13-16).

У Новому Заповіті смерть визначається як велике, сокровенне таїнство, у якому сплетені характеристики, що взаємодоповнюють одна одну: це – розлучення душі з тілом, поєднаних волею Бога, що відбувається внаслідок першородного гріхопадіння, адже внаслідок цього тіло людини перестало бути нетлінним. Бог не створив смерть (Преп. 1:13.), вона є випадкове, неприродне явище в людстві, є наслідок гріха і «покарання за гріх» (Рим. 5:12; 6:23; 14:23). Смерть у Новому Заповіті називається «виходом душі» (2 Пет. 1:15), «звільненням душі з темниці» (2 *Кор. 5:1*), «відкладенням тіла» *(Пет. 1:14),* «звільненням» *(Флп.1:23),* «спасінням» *(Діян. 13:36).*

Прихильники першого погляду відстоювали тезу про передіснування людських душ (Оріген, Климент Олександрійський): Бог, завершивши акт Творіння, відійшов від справ, попередньо створивши всі душі майбутніх людей. У цьому разі виявлялося нез'ясованим, чому душі, первісно створені Богом, винні за майбутнє гріхопадіння. Традиціоналісти (св. Гр. Нисський), навпаки, твердили про спадкоємність душ – від батьків до дітей, за аналогією з «тілесним сім'ям». Божественне втручання в цьому варіанті відходило на другий план, і душа уявлялася безмежно подільною. На противагу до цього виник креаціонізм, учення про створення душі Богом «із нічого» (із ніщо) в момент утворення тіла [3].

Проблема загробної долі людини має в Біблії чотири трактування. Окрім указаної вище першої концепції, що стверджує повну смертність душі, виділяється друга концепція – модифікація теорії перевтілення душ (інкарнації, метапсихозу), яка втілилася в думці про можливе «переселення душ», у вірі в «перевтілення» колишніх пророків, як провісників наближення месіанських обітниць. Третя концепція безсмертя відчуженої душі, звільненої від тіла, передбачала безсмертя душі в Шеолі – царстві тіней, або ж у «лоні Авраама» – у блаженному бутті. Ця концепція проходила через Старий Заповіт, Євангеліє, Послання і була для більшості християн основною опорою їхньої віри в безсмертя, хоч ця концепція ближча до орфізму і платонізму, ніж до власне іудаїзму і християнства. Четверта концепція заснована на вірі у воскресіння мертвих, воскресіння душ і тіл – концепція суттєво біблійна й абсолютно характерна для християнства, яка протистоїть платонічній та індійській теорії безсмертя. У визначеннях апостола Павла смерть виступає необхідним діалектичним моментом, що підпорядкований

воскресінню і в ньому набуває смислу: смерть є і друг, і останній ворог, який повинен бути знищений, переможений смертю Христа, поглинутий перемогою (причому, «і мертві воскреснуть нетлінними, а ми змінимося» – 1 Кор. 15:21-56) [47].

Християнське вчення про вічне життя надалі мало три інтерпретаційні версії: 1) учення про повне знищення грішників, не покликаних до блаженного життя, тобто про «істинну смерть» – справжню останню межу знищення (Арнобій та ін.); 2) учення про апокатастасис, загальне повернення в абсолютне добро (Оріген); 3) учення про вічність мук (Августин Аврелій).

Падіння Адама змінило душу і тіло людей. «У власному смислі слова падіння було для них і смертю», і віднині «ми народжуємося вже вбитими вічною смертю ! Ми не відчуваємо, що ми вбиті, за загальною властивістю мерців не відчувати свого умертвіння!», – писав І.Брянчанінов у своєму «Слові про смерть» [30]. Тому смерть видима є наслідком, продовженням смерті невидимої, є стратою безсмертної людини за неслухняність Богу.

У час «смертного сну» тіл душі, розлучені з тілами, приєднуються, відповідно до справ у земному житті, до ангелів світла або до грішних ангелів і перебувають в очікуванні звука Єрихонської труби воскресіння в блаженстві на небі – в Едемі, у раю, садах-кущах, або ж у жахливих муках, у середині землі – у пеклі, Гадасі, Тартарі, геєні (від власного імені яру поблизу Єрусалиму), шеолі (івр.), пеклі (слов.). Пекло для погляду ззовні – це кінець життя, труна, могила *(Екк. 9:5,10),* для погляду зсередини – місце туги (2 *Цар. 22:6, Пс. 17:5-6),* оселя грішників *(Пс.9:17),* що перебувають у повній свідомості *(Іс. 14:9-17).*

Злочинна людина (людина, яка порушила заповіді Бога) прирікається на поховання в землі – і тілом, і душею, причому вирок покладається на душу , яка й після розлучення з нечуттєвим тілом відчуває всю важкість вироку. Отже, видима смерть є смерть фізична, «перша смерть». Вона є універсальним наслідком універсального гріха *(Бут. 3:19; Рим. 5:12-14) –* Бог говорить Адаму після гріхопадіння: «Порох ти, і в порох перетворишся» *(Бут. 3:19).* Видима (фізична) смерть торкається лише тіла, змінює модус його існування, однак, не припиняє життя – людина після руйнування «земної хатини» знаходить «дім на небесах», «дім нерукотворний, від Бога» (2 *Кор. 5:1-8),* і ця смерть закінчується воскресінням тіла *(Іов 19:25; 1 Кор. 15:52).* Тіло слугує для душі темницею, труною, земною хижкою, і видима смерть лише підводить риску під існуванням людини в житті – невидимій смерті – як в оплоті душі і тіла, і розсікає душу і тіло на дві частини.

У протестантській доктрині смерті важливою тезою є твердження: самотності в смерті немає. У померлої людини може з'явитися хвилинний страх, швидкоплинне почуття самотності, але померлого майже відразу зустрічають померлі рідні та інші духи, ангел-хранитель, який може сказати: «Я допомагав тобі до цієї стадії твого життя, а тепер я передам тебе іншому [81]».

Перша смерть (видима, фізична) для праведників буває радісною, а для грішників – страшною. І всі душі, відчужені від тіла, приводяться до Бога на

приватний (особливий, особистий) суд для того, щоб побачити свої справи і перетерпіти митарства, відповідаючи перед ангелами і демонами. Це і є перший період загробного життя, аж до кінця світу, воскресіння мертвих і загального Страшного суду, після чого наступить другий період загробного життя – вічний, що несе вічні насолоди – праведникам, і вічні муки – грішникам.

Попри те що тіло людини після падіння існує «життям тварин», життям грішної істоти, тіло людини після видимої смерті продовжує існувати «в самому тлінні своєму, як насіння в землі, в очікуванні вторинного поєднання з душею», яке можливе після Страшного Суду, унаслідок чого тіло стане недоторканним для видимої смерті. Саме цим очікуванням вторинного поєднання пояснюється в християнстві нетлінність, пахощі мощів божих обранців, і одночасна «мертвість» тіла – за людською природою, і «живість» – за присутністю в тілі Святого Духа, як свідчення колишньої величі людини, поверненої спокутуванням святості.

Повертаючись до визначення «смертний сон», зазначимо, що воно може бути застосоване швидше відносно до тіл, ніж до душ. Макарій Великий саме в цьому контексті нагадує, що «сном смерть святих іменуємо, адже тіла, розлучені тимчасово з душами, є освяченими і зі славою постануть [30]». Фізична смерть, тобто смерть тіла, є наслідком гріха, але для покутуваних вона не є неминучою, адже не всі віруючі помруть *(1 Фес. 4:14-17),* «але всі ми змінимося» *(1 Кор. 15:51).* Коли тлінне стане нетлінним, смертне вбереться в безсмертя, і тоді буде вирване «жало смерті – гріх» *(1 Кор. 15:54-55).* У Біблії описані два випадки унікального «вислизання» (уникнення) фізичної, тілесної смерті, оминаючи всі проміжні етапи – з Єнохом *(Бут. 5:24)* та Ілією *(2 царстві. 2:11),* які були відразу взяті на небеса в тілі, не померлими.

Порушення заповіді привело людину до негайного вияву смерті в рухах душі і у відчуттях тіла: Святий Дух, який давав душі і тілу безсмертя, відступив від них. Подібно до того, як відлучення душі від тіла – це смерть тіла, розлучення Бога з душею є смерть душі, душевна смерть. Проте в тих, хто залишається у вірі, з Христом, є шанс воскресіння, можливості перейти «від смерті до життя» *(Іоанн. 5:24),* зазнавши «тимчасової смерті», але уникнувши душевної вічної смерті («другої смерті»). Адже людина, на відміну від тварини, має віру, а значить – безсмертну душу. Причому, безсмертя виступає корелятом віри, а не навпаки – «чим більш живою в комусь буває віра в Бога, тим твердішою й очевиднішою є в того віра в безсмертя душі [81]». Як зазначив Антоній Сурожський [7], є корінна відмінність між тим, щоб дивитися в обличчя смерті, і тим, щоб перемогти смерть.

Умовою воскресіння (першого воскресіння) є хрещення і покаяння: через хрещення душа воскресає «від гроба невіри і безчестя» («гроб – серце, у якому поховані в тьмі розум і помисли, і Господь, відкриваючи труну, воскрешає душу» – згідно з Макарієм Великим) [30], а через покаяння (metanoia – зміна свідомості, вихід за межі розуму) уже віруюча душа

воскресає від смерті, що походить від смертних гріхів. А оскільки смертний гріх є протиприродний відхід від внутрішнього злиття з Богом, то подолання смертю гріха означає повернення до Бога, відновлення злиття з Богом. Вершителем воскресіння виступає Святий Дух. Духом називається «словесна сила душі людської, у якій втілено образ Божий [30]», на відміну від душі, яка притаманна і тваринам (адже «душа будь-якого тіла є кров його») *(Левит ., 17: 14)*.

Отже, Дух, який відступив від душі і тіла після порушення заповіді, повертається спочатку під час хрещення, і остаточно – під час покаяння. Це і є перше воскресіння. Друге воскресіння (воскресіння тіл) слідує «після закінчення тисячі років» – умовного строку дозрівання «словесного плоду землі». Це воскресіння для всіх, праведників і грішників, для Страшного Суду, після якого й наступить смерть друга, або відділення Духу від душі (аналогічне до тілесної смерті – відділення душі від тіла), віддання на вічну муку – для грішників, смерть істинна, страшна, «жахливіша від геєни огненної», оскільки це є вічне вмирання без смерті (або смерть у вічному вмиранні), смертна смерть. Тіла померлих воскресають, а тіла живих людей, захоплених часом загального воскресіння, не вмирають і не воскресають, а змінюються, відбудеться «спокутування тіл» *(Рим.8: 21; Еф. 1:13-14)*.

Усі тіла (і померлих, і живих) набувають духовного характеру, стають легкими, небесними, нетлінними, безсмертними – за образом воскресіння тіла Христового, якщо це тіла праведних, і нетлінними (але не славними, а страдницькими), якщо це тіла грішників. Грішники, які мучилися душею після окремого суду, після Страшного Суду будуть мучитися і душею, і тілом . Отже, перша смерть (фізична) є розлученням душі з тілом, а друга смерть (душевна) є розлученням душі з Богом. І.Брянчанінов напряму пов'язує смерть і життя: істинна смерть – «причина і творець тимчасової та вічної смерті для душі і тіла», має початок у житті людини, де й відбуваються гріхопадіння. І навпаки, істинне життя – причина безсмертного істинного життя для душі і тіла, має початок у смерті [30].

Істинна смерть таїться в серці, згідно з тлумаченням Макарія Великого, і через цю таємницю серця «зовнішня людина, живучи, умирає». Якщо в таємниці серця відбувається перемога смерті життям, тобто «внутрішня людина, душа знаходить шуканий зв'язок із Духом, то «ця воістину живе вовіки, і до того ж не вмирає», незважаючи на тимчасове розставання душі з тілом. Жертовний подвиг Христа, прекрасно виражений у знаменитому «смертю смерть поправ», у цьому контексті може бути інтерпретований як зневажання смерті-життя в гріхові давньої людини», «зотлілої в спокусливій похоті» *(Еф. 4:22),* новим образом і практикою щоденного вмирання за Христа, в ім'я Христа, заради вищої Істини, що врешті-решт дає парадоксальне (але тільки на перший погляд) подолання смерті і досягнення безсмертного життя, *«повстання тіла духовного»* через посів *тіла душевного (ІКор. 14:44)*.

Тому можна говорити про своєрідну метафізичну й етичну телеологічність смерті в протестантській доктрині. Смерть фізична (перша),

тілесна, і загроза смерті другої необхідні для досягнення переходу від переджиття (земного життя), або по суті життя-невидимого смерті (життя в гріхові) до істинного безсмертного життя. Для грішників – це досягнення безсмертної смерті. Смерть для християнина означає спасіння (тобто *«спастися в Богові»* або *«народитися у вічність»*). Умерти, по суті, означає увійти у вічне життя: 1) вихід страху «обличчям до обличчя живою душею перед лицем Живого Бога»; 2) перехід у вічність, очікування, сподівання Воскресіння (мертвих) [30].

Тому важливе значення має доля святих – *«пам'ять смертна»,* тобто згадування і розмірковування про смерть, яка очищає розум і тіло, і не дозволяє увійти в них лукавим помислам (згідно з порівнянням Ісихія Ієрусалимського) [30]. Ті, які уникли «другої смерті», що можливо лише після перемоги над першою смертю – після першого воскресіння – іменуються в Одкровенні Іоанна Богослова ієреями *(Одкр.20:6)*.

Більше того, як твердив Псевдо-Діонісій Ареопагіт (спираючись на висловлювання Апостола Павла – *«я щодень умираю» – ІКор.15:31,* «За Тебе умертвляють нас щодня…» *Рим.8:36*): «Наші верховні наставники в Божественній премудрості», тобто святі отці, «щоденно вмирають заради Істини», перебуваючи в єдності з простою і постійно наявною самототожною Істиною. Вони терплять це щоденне заклинання приречених овець саме силою Христа, який нас возлюбив, силою Любові Божої» (Рим. 8: 36-37,). *Пізніше це екзистенціальне переживання смерті щомиті* відгукнеться у філософії Б.Паскаля (див. 4.3 (2)). Саме тому в келії у Серафима Саровського стояла труна як нагадування, що, засинаючи, ми вступаємо в досвід смерті, як спосіб перетворення смерті в «рідну», «звичну», як постійне заглядання в лице смерті з надією на Воскресіння.

Взагалі пам'ять про смерть повинна стати невпинною для доброчесного буття кожного християнина, оскільки пам'ять про смерть є і «мати плачу», керівниця до стримування, нагадування про геєну, джерело самозаглиблення і поміркованості, плодами яких виступають – Страх Божий і очищення серця від страсних помислів [72].

Проблема страху смерті в християнській теології та метафізиці напряму пов'язана з основним питанням про перетворення тварного в нетварне – про способи втілення Бога і про форми перетворення людини, подолання тварного, гріховного. У ранньому християнстві були наявні два способи реалізації можливостей Благої Вісті, принесеної Христом – «обожнення» і «спасіння». Обожнення людини як «зворотне» перетворення людського в божественне можливе, оскільки Бог (Син Божий) став сином людським. Обожнення християнина-містика передбачає збіг його прагнення «стати Богом» із покликанням пастиря «бути Богом і творити Богами» (Гр. Богослов), однак, не означає ототожнення з Богом до повної втрати особистості (на відміну від позахристиянського містицизму пантеїстичного характеру – неоплатонізму, індуїзму). У патристиці, у свідомості людей християнського Сходу в понятті Бога необхідно мислилися лише безсмертя, блаженство, надлюдська повнота й інтенсивність життя.

До розрізнення спасіння душі й обожнення близьким є і розрізнення виразів «Царство небесне» і «Царство Боже». «Царство небесне» існує завжди всередині тварі, але до появи Христа воно було закрите й охоронялось архангелом з палаючим мечем. Після втілення Христа для душі у варіанті «спасіння душі» відкрилася перспектива святості – проникнення в «Царство небесне», світ ангелів. «Царство Боже» – це нетварна реальність, яка виявляється лише з приходом Христа («бо ось Царство Боже всередині вас є», *Лук. 17:21*), благодатне перевтілення «Царства небесного» в «Царство Боже», перемога Христа над смертю.

Виливання Христом Святого Духа на віруючих є «розчинення» своєю сутністю з їхньою душею і тілом, це фізичне поєднання відрізняється від втілення лише тим, що людське, і зберігає свою самостійність і не зливається з духом Святим в одну особистість і одну самосвідомість, хоч і утворює єдине з Богом.

Цілком зрозуміла обережність І.Ільїна у використанні терміна «обожнення» й особливе резюме: «…людина, перетворена промінням благодаті, не «обожнюється» за природою, по суті, по іпостасі, субстанціально, а лише стає достатньо зрілою, щоб вступити в той «неприступний світ», у якому перебуває Господь… [88, с. 68]». Проте сам І. Ільїн визнає «мудрість і глибокодумність» Гр.Палами, який наголошував на розрізненні двох ідей: ідеї Бога самого по собі, у Його цілковитій і незбагненній, небесній істоті, – та ідею «випромінюваної» Ним і дарованої людям «Енергії» або «Благодаті», що вступає в земне-людське середовище і його перетворює. «Уже в онтологічному вимірі «Бог» і дарована Ним «Благодать» не є тотожними: дарування благодаті здійснюється Богом і не означає сходження самого Бога. Сходження самого Бога здійснилося один раз – у Христі Ісусі; а дарування благодаті здійснюється безкінечно і незчисленно. Сила і дари Божі – ні онтологічно, ні космічно не однозначні Богу: даровані людям, вони стають іманентними до світу; допустити ж іманентність самого Бога світу (разом із Спінозою або Гегелем) – значить вийти із християнства і прийняти пантеїстичне вчення [88]».

Після сходження Святого Духа на людину і поєднання з нею, людина стає богоносною, її природа набуває божественних властивостей: творить знамення, її розум містить видіння, одержує одкровення, бачить у собі Божественне Світло. Божественний принцип безсмертя вводився в тіло людини через таїнство євхаристії, «вкушання» Духа Божого через безсмертне тіло. Євхаристія виступала протиотрутою проти тлінності тіла, яка оволоділа фізичною природою людини після гріхопадіння, адже через християнське таїнство причащання хлібом і вином віруючий запасає «рятівне й цілком реальне, фізичне начало нетління».

У всій повноті обожнення тварі повинно здійснюватися після воскресіння мертвих, хоч відбувається воно вже нині, на землі як приготування до вічного життя, що здійснюється в синергії, «співробітництві людини з Богом» (В.Лосський). Відбувається це через три етапи на шляху до єднання з Богом: *покаяння* (зміна волі), *очищення* (звільнення від

пристрастей, безпристрасність – не приймати в себе пристрасті), *досконалість* (надбання цілковитої любові – повної благодаті), згідно з Ісааком Сіріном.

Благодать виявляється в серцях християн як божественний вогонь божественної енергії, промені Божества (Псевдо-Діонісій), як Фаворське світло, у якому людина пізнає Бога і пізнає саму себе. Божественний світ, світ нетварний, на відміну від світу чуттєвого і світу розумного, перевищує два останніх і знаменує собою начало *парусії (порусії)* – другого пришестя в душах святих, і стає для людської істоти Божим судом до Страшного Суду, тобто судом спасіння, який здійснюється на землі, на відміну від суду, що засуджує, – після закінчення світу.

Саме воскресіння із мертвих буде одкровенням внутрішнього стану людських істот, оскільки таємниці душ будуть просвічуватися крізь тіла, що воскрешаються, – небесний вогонь буде «сполучати знову» зруйноване тіло і все, що душа зібрала у внутрішній скарбниці, проявиться всередині, у тілі.

На думку К.Нібура, людина повинна йти шляхом, указаним Христом, який переміг смерть єдино можливим способом – погодився стати смертним і дозволив смерті проникнути в самого Бога, у якому смерть не змогла знайти місця. Під час кенозису Христа до Воскресіння Христос двічі виявив себе: перше перетворення відбулося в момент хрещення, друге під час спасу і це було «сяяння крізь обожене людство».

Розуміння смерті, яке, на думку Антонія Великого, перетворює смерть на безсмертя, означає, що розумна і боголюбива душа, пам'ятаючи про те, що життя є поєднання й сполучення розуму (духу), душі і тіла, а смерть є саме роз'єднання цих частин (а не їхня загибель), живе побожно для того, щоб уникнути засудження та посмертних мук. Доля преподобної доброї душі буде блаженне безсмертя, а душі злої – вічна смерть. Власне, смерть, як вихід душі із тіла (за умови чистоти душі), виявляється значно кращою долею, ніж вихід із черева як покращення і збільшення тіла.

Смерть як екзистенціал виступає в протестантизмі сутністю і дзеркалом, у яке дивиться людина в прагненні до соціалізації. Причому саме смерть – це не кінець, який відтворює все існування людини. (Христос своєю смертю смерть поправ). І перемогти смерть фізично неможливо, споконвічне безсмертя, «чисте», безмежне духовне буття поза смертю, і відповідно, поза земним, смертним життям, можливе як трансценденція.

Приклад святих, які перетворили себе в «чужих і дивних» (дистанційних) від «цього Життя» (одинаків, відлюдників, маргіналів) та «виправилися через вільне самоумертвіння», виступає найкращою парадигмою і програмою для християнина.

У контексті нашого аналізу проблеми жертвоприношення і самогубства відзначимо, що в період гонінь перших християн масові самогубства пригноблених послідовників нового віровчення були актами протесту й способом відходу з життя, яке необхідно було зненавидіти, «бо все – суєта і томління духу» *(Екклесіаст. 2:17),* «адже людина народжується й на страждання, як іскри, щоб спрямуватися вгору» *(Книга Іова. 5:7),* і запитавши

, «хто позбавить мене від цього тіла смерті» (Св. Павло), перейти від зітхань у бажанні «огорнутися в небесне наше житло», «дім нерукотворний, вічний» – до виконання бажання «вийти з тіла й оселитися в Господа», адже, «оселяючись у тілі, ми відсторонюємося від Господа» *(2 Кор. 5: 4,1,8,6)* ...

Так, Св.Кіпріан Карфагенський у 252 р. підбадьорював народ у трактаті «Про смертність» тим, що зіставляв життя з його випробуваннями, бідами, гоніннями на християн, зі «славним блаженством», що приноситься смертю. Відомий критик християнства Ф.Ніцше твердив, що християнство зробило надзвичайно поширене до часу його виникнення прагнення самогубства важелем своєї влади: воно залишило й одягнуло в шати найвищої гідності та надії дві форми самогубства – *мучеництво* і *повільне умертвіння плоті аскетом,* заборонивши всі інші [158].

Ніцше полемічно зрівнює в правах усі форми «самоухилення» від життя, усі види виходу з потоку життя. Власне, досліджене вище *«вільне самоумертвіння»* старців і є друга (добровільно-активна) форма, санкціонована суспільним менталітетом, на відміну від *мучеництва* як добровільно-пасивної форми самогубства, також дозволеної християнською ментальністю.

Проте ці форми самогубством не вважалися і не підлягали засудженню, оскільки ці умертвіння тіла здійснювалися в ім'я духу – божественного в людині, заради осягнення істини, в ім'я спокути гріхів – власних і загальних. Це духовна, вища жертовність – за прикладом Ісуса Христа.

Пізніше, з укріпленням позицій християнства, самогубство (несанкціоноване) було оголошене гріхом, слабкістю, порушенням заповіді «Не убий», недопустимим самовільним позбавленням життя себе як божої тварі, за що душа грішника-самогубця буде розміщена в пеклі. У 452 р. Арльський собор заявив, що самогубство – це злочин і результат диявольської злоби, а в 563 р., на Празькому соборі, ця заборона набула каральної санкції. За 14-им правилом патріарха Олександрійського Тимофія християнська церква забороняла молитися за самогубців, за винятком тих, хто здійснив самогубство не в повному розумі [30]. Серед 17-ти смертних гріхів православного християнина, перерахованих єпископом Ігнатієм Брянчаніновим у «Слові про смерть», *лише один – самогубство* – «не підлягає лікуванню каяттям», хоч кожний із гріхів умертвляє душу і робить її нездатною для вічного блаженства [30].

Отже, самогубство за тяжкістю гріха перевищує навіть «людиновбивство» і єресь, богохульство та інші смертні гріхи. Жорстокість і нещадність церковних канонів щодо самогубства містить, на думку М. Бердяєва, «метафізичну глибину», оскільки самогубство є порушенням божих та людських законів, *«насиллям не лише над життям, але й над смертю* [16]*»*. Самогубство є «зрада Хресту» і страх забуття Христа, оскільки самозречення й самопожертва в ім'я надособистого, божественного прямо протилежне самогубству. Г.Марсель називає самогубство найважливішим пунктом будь-якого істинного метафізичного мислення саме в тому значенні, що самогубство являє собою форму «дієвого заперечення

буття», поряд із відчаєм (у всіх його формах), зрадою (у всіх її аспектах). Феноменологія самогубства, за словами Г.Марселя, полягає в дослідженні, «як може вбачатися мені самогубство: повне позбавлення, але при цьому визволитель, сам себе позбавляючи від страху, одночасно себе і знищує [142] ». Головну причину неприйняття самогубства добре видно під час порівняння самогубства і релігійної самопожертви (мучеництва). Якщо мученик утверджує буття, про яке він свідчить актом свого страждання, то під час самогубства, як зазначає Г.Марсель, «самість утверджує себе всупереч способу, за допомогою якого вона прагне відсторонитися від реальності [142]». Описане нами санкціоноване «самоумертвіння» старців є не запереченням, а утвердженням; не знищенням, а спасінням; не актом відчаю, а вираженням надії. І в одному, і в іншому випадку самогубство – це насамперед страх життя.

У середні віки ставлення до самогубства було переважно негативне, хоч у Біблії наводяться приклади самогубств, здійснених на знак спокутування провини або ганьби (самогубство Саула – від ганьби поразки – *1 Цар. 31:4*). Ментальність середньовічної людини та її філософські й релігійні уявлення формувалися під впливом *авторитетів* і канонічних книг Біблії, суттєвих та необхідних аргументів учень отців церкви, положень філософів. П.Абеляр у праці «Так і Ні» показав, що «авторитети», як і саме Писання, розходяться за 158 пунктами, зокрема, у пункті 155 – про допустимість самогубства. Засудження суїциду закріпив саме Августин Аврелій, який використав заповідь «Не убий»: якщо самогубець не винен, то на його руках – кров невинного, а якщо винен, то, убиваючи себе, він привласнює прерогативи церкви і держави. Це положення закріпилося в середньовічній (аж до XVIII ст.) практиці, яку Ж.Делюмо визначив як «християнізацію дохристиянських або нехристиянських звичаїв»: тіло самогубця не виносили з будинку – його викидали через вікно або виривали під дверима прохід, через який і виштовхували тіло «лицем до землі, ніби падло». Цей ритуальний акт прокляття був покликаний перешкодити поверненню покійника в будинок і також був демонстративно-символічним актом вигнання грішника, який не заслуговував відпущення гріхів із християнського братства.

Самогубство, як ми вияснили раніше, принципово відрізняється від жертвоприношення і самопожертви. Це, за визначенням М.Бердяєва, «рабство у світі», нездатність на жертву, егоїстичне занурення в життя. Це і феноменолого-топологічне розуміння самогубства – воно означає *егоцентрично-герметичну замкненість у самості,* нездатність виходу *зовні,* до людей, у соціум, до Бога. Самогубство – *«страшне звуження свідомості»*, коли поле свідомості заливається несвідомим, згасанням свідомості, що породжує муки [13]. У християнській феноменологічній топології самогубство означає припинення, насильницький розрив шляху до божественної трансценденції, елімінацію самої потенційності знаходження спасіння (подолання смерті) і навіть потенційності самопожертви (перемога смерті смертю) в ім’я трансцендентного й – одночасно – людського смислу.

Водночас, якщо слідувати позиції Г.-В.-Ф.Гегеля (в інтерпретації А. Кожева), який виходить із тези: *Людина у своїй людській екзистенції є смерть, що більше чи менше віддалена й усвідомлює сама себе* [99], то буття Людини (що відрізняється від тварини), «проявляє» себе як *«відкладене самогубство»,* усвідомлена і добровільна смерть у процесі становлення. Гегель у «Лекціях» 1805-06 рр. виловлюється так: «Свідомості ... здається, що її метою є *смерть* іншого; але (у собі, для нас, тобто насправді) вона прямує до своєї власної смерті; (вона є) самогубством у тій мірі, у якій вона піддає себе *небезпеці* [99]».

Гайдеггер, за логікою Гегеля, визначив людське існування *(Daseiri)* як *«життя для смерті», «життя-до-смерті» (Leben zum Tode)*. Проте в цьому разі не маємо на увазі християнську трансцендентність смерті як виходу за межі земного буття в кордони Іншого світу. Тут, у Гайдеггера, людина в актах діяльності виявляється перед лицем Ніщо, яке і є фундаментом людського буття. І тоді Бог із трансцендентної сутнісної реальності стає Людиною, яка заперечує природний світ, усвідомлює власну скінченність та смертність і знаходить «абсолютну свободу» у відкладенні самогубства.

Екзистенціал страху смерті на початку нового Часу виявляється суперечливо і парадоксально. Загальновідомою є позиція мислителів відродження, що стверджувалась у їхніх основних положеннях. Так, Леонардо да Вінчі писав: «Хто в страхові живе, той і гине від страху», а Джордано Бруно проголошував: «Страх смерті гірше, ніж сама смерть» [273]. Між іншим, як ми зазначали вище, гуманістична позиція не була широко популярною і представляла швидше деякий заклик до гармонізації, виражала бажання подолання багатоликих страхів, що оточували середньовічну людину. Страх моря – страх екзистенціально-топічнй – переплітався з іншими страхами – страхом самотності, страхом безумства, страхом неприродних станів, страхом дивацтва, страхом деякого вкорінення Чужого, Іншого в людську оболонку. Інша справа, що ці страхи не могли ще стати домінантними, які задавали б тон у всій культурі, мистецтві, філософії, як це сталося з приходом романтизму.

Тут важливі такі моменти: по-перше, два із найсильніших страхів більшості людей, страхів, укорінених у ментальності, – страх Диявола і страх моря – екзистенціально пов’язувалися з безумством. Один із персонажів колоквіуму «Корабельна аварія» Еразма Роттердамського вигукує: «Довіритися морю – це безумство!». Тому божевілля і лікувалося настільки «радикальним засобом», як мандрівка в переповненому страхом мінливому морі. По-друге, витісняючи страх, борючись із божевіллям, виліковуючи його, західноєвропейське суспільство одночасно боролося із самотністю бродячих божевільних, юродивих, дурників, насильно створюючи їм на «кораблі дурнів» мікромодель, копію «нормального» суспільства (соціуму), яке складалося з людей собі подібних, однорідних у своєму безумстві. І, тим самим, неявно зараховувало до розряду безумців і самих мандрівників.

Протестантизм у цьому аспекті був спробою повернення до аутентичного християнства, до чистої Церкви й до інтимного Слова

Господнього, до «золотого віку» раннього християнства. Однак те, що протестант розумів як новації ненависного папства, що ведуть до певних виключень, для католиків було прискореними в минулому основами релігійного (і світського) буття.

Постійний, всюдисущий страх укорінювався у світі, серед людей, усередині людини саме тому, що все негативне (біди, смерть, хвороба, утрати) не відбувається саме по собі, воно неприродне, є наслідком втручання диявольських сил і більше того, помстою ображеного святого, праведників (наприклад, хвороби). Фонтан у Беррі, установлений на честь Недоброго Святого, якого просять про негоду для ворогів – характерний приклад. Особливий рід страхів – страх демонічних сил, страх сатани, до якого приєднувався страх вовків (перевертнів, вовкулак) – «пекельного звіра», страх безумства (безумець – здобич Сатани) і страх спокуси пошуками земного раю (хоч саме очікуванням земного раю був насичений міленіаризм).

До цього страху Сатани додавався апокаліптичний страх близького кінця світу. Цей «подвійний жах» (Ж.Делюмо) струснув і зворушив Німеччину в XVI ст. і на початку XVII ст. завдяки одкровенням М.Лютера, Ж .Де Терамо, А.Мускулуса, А.Дане і багатьох інших. Дослідження подібної літератури дозволило Ж.Делюмо (всупереч іншим дослідженням) зробити ризикований висновок про те, що саме на початку Нового часу (а не в Середньовіччі) пекло, його жителі і служителі заволоділи уявленням народів Заходу, а кульмінація страху Сатани в Європі наступила у другій половині XVI – на початку XVII ст.

Насправді «звільнення людини», що стверджується стараннями титанів Відродження (як уточнює «класичне» дослідження Я.Буркхардта Ж.Делюмо), не було поширеним. Навпаки, у новій самосвідомості європейського суспільства поселилося почуття втрати колишньої поважності, непорушності і подвійне почуття незахищеності самого людського життя зсередини – від гріховних спокус і ззовні – від пагубних сил. Гострота переживань цього почуття, війни, повстання, насилля, що потрясали Європу, викликали до життя образи вдосконаленого Сатани, його багатолікої свити і підручних, до яких належали: язичники, мусульмани, євреї, жінки, відьми (жінки, що виявили своє диявольське нутро).

Страх майбутнього, наповненого прийдешніми небезпеками, спонукав до тлумачень знамень, до виявлення взаємозв'язків матеріального і духовного світів, які впливають на долі людей. Середньовічні теологи (Августин, Аквінат і пізніше – Кальвін) визнавали, що зірки є знаками, які передбачають події («природна» астрологія), але не здатні їх завершити. Середньовічна теологія і філософія боялися магії, оскільки магія загрожувала руйнуванням середньовічного образу універсуму – завершеного і замкненого , позаісторичного й позачасового, а значить, передбачала вибір людини на користь диявольського. В епоху Відродження й у Новий час утверджується новий образ універсуму – безкінечного, відкритого, і людина воцаряється в центрі розумних основ *(rationi definite)* речей та визначає скінченні розумні основи *(ratioini finite)*. Магія в цьому разі була засобом перетворення людини

із ніщо в могутню істоту, спрямовану в майбутнє. Астрологія і магія зі сфери демонічного, винесеної в Середні віки за межі раціо-порядку, в епоху Відродження й у Новий час переходять у сферу, де суворі поняття, геометричні структури розуму набувають живості, гнучкості і пристрасті. Страх і жахи, які народжувалися внаслідок зіткнення з глибинними силами, угамовувалися за допомогою магічних процедур і астрологічних викладок. «Як земний Бог, мудрець, пізнавши природний порядок, його наслідуючи, його ж і долає».

Мішель Монтень у знаменитих «Дослідах» присвячує страху спеціальне есе, у якому визначає страх як «пристрасть воістину дивовижну», яка більше за інших вибиває розум із колії. Недарма епіграфом він бере цитату із Вергілія: «Я заціпенів; волосся моє стало дибки, і голос завмер у гортані». Монтень констатує, що страх може «окрилювати нам п'яти» або прибити і скувати ноги. Але важливим є для Монтеня зафіксувати верхній ступінь страху (який можна визначити як ганебну хоробрість боягуза) – коли, перебуваючи під впливом страху, людина переймається тією самою хоробрістю, якої так бракує, і з античним риторизмом завершує: «Ось чого я боюся більше самого страху [148]».

Монтень орієнтує самого себе й читача на боротьбу зі смертю і звільнення від страху смерті. Він наводить слова Лукреція: «Через страх перед смертю людей охоплює така відраза до життя і денного світла, що вони в тузі душевній позбавляють себе життя, забуваючи, що джерелом їхніх мук був саме цей страх [148]». Засобами боротьби зі смертю і страхом може бути «розгляд їх зблизька», осмислення смерті і страху, комплекс вправ підготовки до смерті, розуміння того, що страх – це стан потрясіння, викликаний часто нашою уявою, але водночас цей стан вимагає постійної готовності до випробувань.

У своїй концепції людини Е.Фромм [234] також прагнув зайняти середню лінію між соціологізаторством і біологізаторством у трактуванні природи людини, і проблема страху (у всіх його розумінням та конотаціях) посіла у творчості філософа досить помітне місце. Слідом за Пікоделла Мірандоллою [165] він виходив із уявлення про слабку інстинктивну оснащеність людини. Натомість, міркував Фромм, людина здатна формувати здібності самостійного ухвалення рішень. Проте, стикаючись із необхідністю вибору рішень, що конкурують між собою, він не завжди впевнений у своєму виборі.

Ще один фундаментальний момент, що продукує страх, – знання власного кінця кожною людиною, при невизначеності конкретного моменту цього кінця. Зазначена обставина породжує екзистенціальну дихотомію між життям і смертю.

Як і Хорні, Фромм торкнувся проблеми потенцій людської творчості. Обмеженість буття не дає їх реалізувати, і це також є причиною тривоги. І, нарешті, розуміючи свій зв'язок із зовнішнім світом, людина прагне зберегти свою унікальність, що породжує в неї або шизоїдну, або депресивну реакцію страху.

У разі негативних реакцій індивід проявляє агресію, яка насправді маніфестує його страх перед буттям. Агресія є некрофілічною відповіддю індивіда на свої екзистенціальні проблеми і протиріччя. Водночас у цілому індивід є істотою, що прагне до свого оптимального розвитку, а від природи він ні добрий, ні злий. Навіть прагнення до володіння є лише біологічно закладеним у людині бажанням жити [234].

Фромм видає рецепт анатомії страху. Його суб'єкт – це «людина, яка має». Якщо ця людина являє собою сукупність того, що вона має, то тоді вона постійно стурбована тим, що вона може втратити «себе». Така людина боїться злодіїв, економічних змін, хвороб, смерті, любові, усього невідомого (невідоме є радикальною «відсутністю»; не можна *мати* те, що не відомо або ще не настало). Страх усе це втратити робить людину *агресивною* і підозрілою, нею рухає потреба мати більше, щоб відчувати себе *безпечніше* [234, с. 117]. Володіння ж несе із собою страх, оскільки воно завжди або минуле, або майбутнє. У цьому полягає метафізика страху володіння і вічної недостатності «того, чим володієш». По суті, це страх перед тимчасовістю як такою.

Еріх Фромм виступає проти будь-якого нав'язаного індивідам порядку. Покора через страх породжує почуття провини, а почуття провини є основою майбутніх страхів. Він різко відходить від учення про гріховність людини і трактує гріх як стан відчуження, позбавленню від якого сприяє розкріпачення розуму, повнота вияву любові, єднання [234, с. 132].

Для подолання цієї тимчасовості людина створює «машину» цивілізації , засновану на страхові і підпорядкуванні життя чоловічій владі [234, с. 151]. У роздумах Фромма не має значення, чи є це підпорядкування підпорядкуванням Богу, чи політичному лідеру – важливо, щоб вони навіювали страх. Цей страх породжує руйнівний комплекс провини, який стає не лише індивідуальним, але й колективним неврозом сучасного суспільства. Він породжує авторитарні релігії та авторитарні політичні вчення – так само, як і авторитарну особистість.

Саме така особистість обирає безпеку в стані залежності і тотальної включеності до цілого на основі самопідпорядкування. Людина, отже, позбавляється від прийняття відповідальності за виконувані нею дії. Вона «тікає» від свободи до безпеки. Тому в цілому страх трактувався Фроммом як негативна і руйнівна емоція, яку неможливо поставити на службу людині.

Екзистенціальний аналіз А.Маслоу є більш толерантним до феномену страху. Розглядаючи проблеми співвідношення буття і становлення, він звертає увагу на те, що динамічні стреси завжди несуть небезпеку змін наявного порядку. А порядок, що устоявся як такий, завжди є опорною точкою системи безпеки (безпечного самовідчуття) індивіда. Конфлікт статики і динаміки розгортається по лінії вибору між необхідним ступенем безпеки й свободи та, відповідно, укорінюється в проблемі страху. Сили, які забезпечують безпеку і захищеність від страхів, зумовлюють тенденцію до регресу, схильність чіплятися за минуле. У цьому стані людина боїться ризикувати тим, що в неї вже є [143, с. 74]. Можна порівняти цей стан

людини із фроммівською некрофілією. Друга група сил (біофілія) підштовхує людину до повної реалізації прихованих у ній здібностей. Особистість завжди коливається між двох альтернатив, однією з яких є безпека, а іншою – розвиток. Залежно від зовнішнього стимулювання можливе пробудження людини до активності й розвитку. Проте можна також виявляти і негативний вплив на розвиток, пропонуючи безпеку або іншим способом стимулюючи відмову від розвитку (наприклад, небезпекою).

Увесь процес розвитку людства А.Маслоу репрезентує як серію вільних виборів, що відбуваються в кожний момент життя людини. Отже, відбувається вибір на індивідуальному або соціальному рівні – між безпекою і розвитком, залежністю і незалежністю, регресом і прогресом, незрілістю і зрілістю. Аналітик зовсім не схильний однозначно оцінювати будь-який із цих полюсів з позиції позитивного-негативного. Так, наприклад, у безпеки є свої привабливі сторони, а в розвитку – свої негативні.

Людина рухається вперед, коли недоліки стабільності перекривають її достоїнства, і навпаки. Маслоу виходить при цьому із цілком неочевидного твердження: якщо людина, яка робить вибір, відносно здорова, то вона робить правильний вибір на користь здоров'я і розвитку [143, с. 77]. Етично ця позиція бездоганна, бо засновується на тезі про можливість розвитку через радість. Проте така радість можлива за умови постійного відчуття людиною безпеки. Саме впевненість у повсякденній безпеці дозволяє індивіду відчувати більш високі потреби та імпульси. Загроза безпеці завжди приводить до регресу. Інтереси безпеки при цьому завжди домінують над інтересами розвитку. Тут Маслоу думає як гарний аналітик. Страх – це начало, що сковує розвиток, несумісне з будь-якою сублімацією або іншого типу мобілізацією вітальної основи особистості, що розуміється негативно. Відвага завжди повинна *долати* страх, а не навпаки. Безстрашність загрожує індивіду, оскільки піддає його існування небезпеці.

Тут з'являється ще один момент: відмінність суб'єктивного відчуття і його зовнішньої соціальної оцінки. Індивід змушений приборкувати своє задоволення на користь схвалення інших людей. Люди життєво важливі не лише для дитини. Соціум є гарантом безпеки і тому може диктувати індивіду свою волю. Психоаналітик із жалем фіксує цей факт, покликаючись на первинність страху відносно до інших адаптивних функцій.

Фундаментальним джерелом страху Маслоу вважає уявлення про майбутнє. Адже майбутнє – це єдине, що в принципі є непізнаваним, невідомим. У ньому всі звички, усі механізми захисту і нападу сумнівні, оскільки засновуються на минулих відчуттях. Людина примушує себе не думати про майбутнє (живи сьогоднішнім днем) або переконує себе в тому, що майбутнє буде таким же, як і минуле («попереду – золотий вік»).

Щоб «прорватися» до істинного буття, необхідно подолати життя в страхові, а це можна зробити за допомогою інструментарію екзистенціальної філософії. Правда, він майже іронічно відзначає «зацикленість європейських екзистенціалістів на страхові, стражданні й відчаю», які не варто сприймати серйозно [143, с. 41]. Це не випадково. І справа не лише в тому, що для

психотерапевта головним є подолання страху. Маслоу дивиться на екзистенціальну філософію вже ретроспективно, з іншої епохи, епохи постмодернізму, для якої нехарактерним є пильний погляд у небуття, а швидше – орієнтація на тут і зараз. Та й джерело страху він бачить не в «граничності» буття людини, а в «постмодерному» страхові – страхові пізнання, що символізує кризу раціоналізму не лише у філософії, але й у психології.

Самопізнання людиною своїх потягів страшить її. І точно так само розвивається страх перед зовнішнім світом. Це страх індивідуалістської епохи. Він захищає людину в тому смислі, що знаходить її віру в себе, свою самоповагу і самолюбство [143, с. 90]. Людина боїться своїх комплексів неповноцінності і ганебності власних потягів. Ці залишки християнської культури Маслоу вважає за необхідне ліквідувати. Людина, на його думку, захищає себе від ганебних істин, уникаючи усвідомлення хворобливих роздумів.

Хворобливі відчуття породжують і розвиток, який може приносити страх за своє майбутнє. На сторожі людського спокою стають різні форми релігійної свідомості. Для них характерні різні форми антиінтелектуалізму. Єва і Прометей здійснюють «своє», щоб бути покараними і відучити інших порушувати заведений порядок. В архаїчні епохи хтось діяв на свій страх і ризик, прирікаючи себе на жах та самотність, підкреслює американський психоаналітик. Проте він забуває, що великі релігії в момент народження скидали авторитети і відкидали старі страхи. Та і взагалі християнство запропонувало свій варіант безстрашності, а, наприклад, герметизм, що в вібрав у себе єгипетські вірування, – свій рецепт від страху. І це було не маскуванням або витісненням, а саме доланням страху. Не випадково Юнг написав, що методологію психоаналізу він запозичив у пастирській практиці християнства [271, с. 384].

Проте *християнство* можна тлумачити як переслідуване новаторське *знання,* що переслідувалося офіційною владою. Знання небезпечне не лише для релігійного, але й для соціального порядку, установлюваного голою силою. Відповідну метафору Маслоу знаходить і в старозавітному ототожненні понять «пізнати» і «володіти» («Пізнали отця свого…», – сказано про синів Лота). Архетипово в історії людства знання виступає як агресор, деякий еквівалент чоловічого начала в сексуальних його проявах [143, с. 93-94]. Воно завжди навіює взаємний страх і його власнику, і його об’єкту.

Водночас пізнання направлене на виявлення неясного і, відповідно, боротьбу зі страхами або з їхнім джерелом. Пізнання перестає бути чимось таємним і неясним. Когнітивний шлях подолання страхів не менш давній, ніж заборони на пізнання. Зазначена думка досить тривіальна у філософській культурі Нового часу. Дивно інше: як Маслоу не помічає, що приходить до просвітницької ідеї виникнення релігії з почуття страху! І це в епоху, яку вже «охрестили» «постсучасністю». Лише незнання знімає людині тривогу. Вона не вчиться, не читає пресу або не проходить вчасно медичне обстеження –

усе для того, щоб уникнути страху дії – особливо, коли така дія уявляється невблаганною неминучістю. І тут психоаналітик коректує своє ставлення до страху і до релігії. Система вірувань слугує найкращому розумінню світу і найкращим від нього захистом. Маслоу не бачить тут серйозного протиріччя. Ці дві функції взаємодоповнюють одна одну, забезпечуючи людині безпечний простір і в пасивному, і в активному смислах цього слова.

Релігії задають надійну рівновагу між страхом і рішучістю, між відповідальністю і безвідповідальністю, стимулюючи прагнення до знань і страх, який його гальмує [143, с. 99]. Утрата тривоги, скутості, нерішучості приводить до того, що людина набуває індивідуальності, спонтанності, невимушеності, відваги і сили [143, с. 129].

Проте Маслоу не визнає, що релігія контролює вияв людських афектів, оскільки без такого контролю не працюють запобіжні системи, що забезпечують безпеку життєво важливих систем індивіда і суспільства в цілому. Саме вона допомагає людині відвернутися від її бажань і страхів, досягнути зростання в межах соціальної структури.

Іронізує над радикальним фрейдизмом, який ототожнює всі релігійні і навіть атеїстичні вчення із страхом перед кастрацією, що лежить в основі людської поведінки, В.Франкл [229]. Він висунув «безстрашне» оптимістичне вчення про те, що в житті людини головне зовсім не її страхи (і , звичайно, не спадковість і дитинство визначають перебіг життя). Провина людини – це не джерело страху, а основа впевненості в силі своєї самості, нав іть якщо людина ця – злочинець. Проте, як психолог, він фіксує очевидну тривожність у поведінці людей, яка наростає одночасно із «знанням» людини «симптомів» своєї поведінки (що особливо помітно на студентах-психологах) [229].

Знання своїх страхів приводить до їхньої реалізації, а страхи безпосередньо ведуть до страждань. Та головне – вони ведуть до деперсоналізації, роздвоєння суб'єкта і втрати інтересу не лише до життя, але й до смерті, що Франкл описав на прикладі свого табірного досвіду. Навіть самогубств у таборі було мало. Хоч, можливо, що секрет цієї безстрашності полягає в боротьбі «гена» за своє виживання. Поблизу смерті всі сили повинні йти на те, щоб вижити. І поведінка людини ставала швидше агресивною. Апатія й агресія доповнюють одна одну в досвіді страху [229], описаному єврейським психологом.

Страх і тривога як ключовий фактор соціально-антропологічного розвитку сучасної епохи в еволюційному аспекті розглядаються в праці Р. Мея. Стан тривоги пронизує світовідчуття Заходу. Вона відображається в його художній літературі, філософії, богослов'ї та психології; виявляється в побуті, про що свідчать соціологічні обстеження, результати яких наводить Мей [153].

У психологічному житті Заходу аналітик підкреслює зростання числа розлучень, самогубств і психічних захворювань. Страх і тривожні стани стають центральною проблемою всієї психології, починаючи з психології дитинства. XX століття уявляється психоаналітику епохою тривоги, що

охопила всіх людей, незалежно від соціального походження. Це характерна риса епохи. Її коріння Мей виявляє у світогляді Ренесансу.

Епоха Відродження з притаманним їй індивідуалізмом була реакцією на колективізм середньовіччя. Хворобливий індивідуалізм цієї епохи став основою нав'язливого прагнення до успіху, що став «пунктиком» сучасної західної цивілізації. Отже, зворотною стороною індивідуалізму став стан тривоги, який Мей виявляє навіть у розширених зіницях персонажів Мікеланджело. Ідея економічного індивідуалізму привела до панування страху у відношеннях праці й капіталу, які вийшли назовні у XX ст.

У цілому Мей уважає, що тривога ставить під загрозу основи людського буття. На філософському рівні тривога є усвідомленням того, що Я можу припинити своє існування. Покликаючись на П.Тілліха, він називає це загрозою «небуття». Як людина він володіє буттям; але це буття може припинитися в будь-який момент. Смерть, перевтома, хвороба, руйнівна агресія – усе це приклади небуття. У свідомості більшості людей нормальна тривога асоціюється зі смертю, і дійсно – це найбільш поширена форма нормальної тривоги. Та людському буттю загрожує не лише фізична смерть.

«Я» зникає при втраті смислу – психологічного або духовного, що є тотожним до мого бажання бути собою; це називають «загрозою безглуздя». Людина, перед якою стоїть загроза безглуздя, боїться перетворитися в ніщо. Сміливе й конструктивне поводження з тривогою, зникнення й прояснення цієї тривоги в кінцевому результаті підсилюють відчуття відмінності себе від об'єктів і від небуття, роблять переживання мого існування більш інтенсивним.

Сучасна конкурентна людина робить це, занурюючись у роботу. Вона стає симптомом її страхів і тривог. Р.Мей не може відійти від протиріччя. Правильно вказуючи причини тривоги, що охопила західний світ, він пропонував розв'язати проблему тривоги за допомогою індивідуальної терапії. Адже як джерело тривоги (страху) він виявляє все ті ж дитячі травми. У зв'язку з цим він навіть критикує Е.Фромма за зайвий соціальний акцент його тлумачень страху. А його культурантропологічний рецепт – рухатися далі, незважаючи на страх.

Перемога цінностей індивідуалізму розглядається ним як альтернатива страху, що є результатом перемоги загрози у свідомості індивіда. А його основне судження з приводу викорінювання тривоги зосереджується в крайніх оцінних судженнях того індивідуалізму, який і приводить людину до тривоги.

Отже, екзистенціал страху в протестантизмі етимологічно був пов'язаний зі словами трансценденція, а також антропологічна межа. В філософії протестантизму страх «знаходився», насамперед, поряд з людиною, і всередині самої людини. Страх, це «любов до Бога» екзистенціал, не катафатичний, і людина не відчувала потягів до виходу за межі тутешньої реальності, не забуваючи про диявольське. Страх перед силами природи був зрозумілим, реальним, що підлягає під деякі обґрунтування, навіть якщо людина пов'язувала страх із дією року, фатуму, Долі. Інший вид – масовий

страх як жах, боязнь, божественний страх закону. Як порушення загальноприйнятих норм.

Саме на внутрішні можливості душі роблять ставку протестанти, оскільки істинний страх – це *внутрішній страх* (легкодухість, боягузтво), і саме на нього варто впливати з допомогою розуму, що контролює і вибудовує склад душі, – адже все зовнішнє перебуває не в нашій владі. У боротьбі зі страхом (а також – тривогою, тремтінням) людині та її душі допомагають розумні емоційні стани – любов, свобода, віра.

Страх, як уважає О.Логінова, наслідок *порушення цілісності* соціальних модусів існування, є *універсальним,* завдяки ізоморфізму зла (подібності нещасть). Страх *позитивний,* оскільки він мобілізує на захист цілісності, виховує людину, підштовхуючи її на створення системи протистояння причинам страху. Отже, страх у протестантизмі виконував кілька функцій: *проективно-превентивну* (попереджаючи про потенційну деструкцію ганебного вчинку), світоглядно-*мотиваційну*, природно-*цілісну* (орієнтуючись на божественну природу людини), онтологічно-антропологічну (практичне подолання ситуації страху на межі).

Порушення людиною божественних заповідей і, відносно, утрата царственного положення в природі, підпорядкування стихійним силам викликані спокусою піти зовнішнім шляхом для набуття вищих істин, ігноруючи належні внутрішні зусилля душі. Світоглядною основою й екзистенційною умовою для подолання наслідків гріхопадіння і перетворення людини виступає концепція «нової людини». Нова людина – це та, яка вірує, «відроджена від Духу», «причасниця божих сутності і життя» (*2 Пет., 1:4; Кол. 3:3-4).*

Першою новою людиною став Ісус Христос, і, як божественний приклад, Христос є сакральним смислом усякої «нової людини», яка «сформувалася» у віруючому *(Гал. 2:26; 4:19; Кол. 1:27; 1 Іоан. 4:12). «Нова людина» –* це не виправлена або «перероблена» «давня людина» (її символ – старозавітний Адам). *«Нова людина»* (духовна людина) народжується після «смерті» «старої», «адамічної» (плотської) людини. Причому, як показав Августин Аврелій, «*нова людина*» і «*давня людина*» – це одне й те саме Я, і борються вони в душі людини – на полі битви добра та зла. Отже, занепад народжений передусім неправильною «траєкторією» життєвого шляху догріховної людини.

2.2. Містично-окультний страх і його експлікація в релігійно-міфологічному світогляді

Містичність та таємничість страху внаслідок своєї багатогранності є предметом вивчення відразу і психології, і філософії, і релігії. Майже кожна філософська школа та класичний філософ досліджували цей феномен. Але протягом віків в історії філософії та соціальній філософії немає загальноприйнятого визначення модифікації страху. Окультурення того чи

іншого феномену, що характеризує внутрішнє життя людини, неминуче передбачає з'ясування джерел його походження й існування. У цьому аспекті відносно модифікації цього екзистенціалу також немає однозначної позиції. Оскільки всю цивілізацію можна показати як механізм забезпечення безпеки, тобто подолання джерел «страхів» (зокрема і в душі людини), що робив світ зрозумілим, передбачуваним та безпечним, проблема страху не ставала предметом серйозного розгляду й не акцентувалася іншим способом. Це не дивно, оскільки страх ніколи не був доброчесністю в людських товариствах, якщо не слугував укріпленню чинного порядку, перетворюючись у законослухняність, упокорення або – направляючись за межі товариства у вигляді мужності.

У європейській культурі Нового часу проблема страху пильно вивчається у зв'язку з теорією боротьби за існування. Уже Г.Спенсер сформулював тезу: «Виживають найсильніші». Він зробив це не на основі вчення Ч.Дарвіна, а узагальнюючи соціально-економічні реалії свого часу, з погляду верстви підприємців. Але це був правильний здогад про основний імпульс антропологічної еволюції. Основні механізми еволюції були направлені на самозбереження. Очевидно, що в основі цих механізмів знаходиться пошук первісною людиною ресурсної і просторової безпеки. Ці універсальні механізми сприяють виявленню чужого (мова) і запобігають можливість бути обдуреним у суспільних відносинах, допомагають уникати отруйних укусів, підвищують успішність приготування їжі, збільшують уживання калорій, мотивують людей вибирати місця проживання, які надають ресурси і захист. Ці механізми «оформлюються» у вигляді феноменів культури (легенди, релігійні та політичні погляди і системи). До них належить і масова культура, яка, на думку сучасних дослідників, відтворює «архетипи» свідомості первісної людини: найкраще «продаються» сюжети, пов'язані із сексом і насиллям. Іншими словами, страх є не лише результатом зовнішніх подразників, але й внутрішньою потребою людини, яка (хоч би за принципом сублімації) повинна знаходити вихід зовні.

Це пов'язано з надзвичайно жорсткими умовами існування первісної людини, про що свідчать переломи і травми на скелетах неандертальців. Іще більш жорстоким був світ кроманьйонця. Ключовим тут є так званий «макіавелівський інтелект» [286]. Безпечніше бути таким, що лякає, ніж коханим, – цієї моделі поведінки дотримуються навіть вищі примати. Місце в соціальній ієрархії гарантує безпеку. Колективні дії (інтриги, коаліції) позбавляють особу від страху, але засновуються на страхові як первинному інстинкті. Власне для цього і виникають соціальні ієрархії. Ієрархії домінування можна вважати еволюційним компромісом між перевагами життя в соціальній групі і негативними моментами, пов'язаними із зростанням конкуренції за ресурси [286].

Поведінка підлеглих осіб і лідера визначається страхом. Страх тут виступає ключовою поведінковою реакцією. Ієрархія домінування, отже, – це сукупність стійких агресивно підпорядкованих відношень усередині групи осіб. При цьому члени ієрархії, які стоять нижче, виробляють описані

етологами пози і гримаси, що виражають ті чи інші стани страху. Страх є механізмом погашення конфлікту. Функція заспокійливих сигналів підлеглого – припинити агресивну поведінку загрозливого родича. Та і з погляду соціального порядку, у цілому можна сказати, що поведінка підлеглого – найважливіший сигнал. Так, зустрічаючи старшого за рангом, підлеглий відводить погляд, опускає голову і сутулиться. Іншими словами, ієрархія підтримується бажанням підпорядковуватися.

Страх убезпечує особу від сутички, що не обіцяє перемоги. Він же запобігає безперервним зіткненням усередині груп осіб, які ослаблюють групу в цілому. Цей же порядок сприяє концентрації ресурсів у верхах ієрархії, зокрема й доступу до самок (тому в давніх цивілізаціях царі і знать мали привілеї володіти сотнями жінок та мати сотні нащадків). Звідси виникає таке соціальне почуття, як сором. Сором – це соціальне вираження страху, поєднане з підпорядкуванням силі – причому, частіше фізичній, ніж «макіавелівській». Страхом породжується й альтруїзм, який є механізмом збереження альянсів, що підтримують статус індивідів [286]. Цей альтруїзм є «фоном» для первісної рівності, тобто відсутності чіткої системи домінування в товариствах мисливців.

Після відновлення ієрархії в період аграрної цивілізації зберігся її специфічно людський характер. Це виразилося в нечіткості соціальних ролей у тому, що індивід одночасно є елементом кількох систем домінування. Іншими словами, зберігається специфічно людське прагнення до рівності, яка по суті протистоїть спробам домінування з боку осіб, здатних зайняти альфа-місце у тваринному товаристві. Більше того, саме для людей характерна імпульсивна агресивність з боку нижчих особин відносно до вищих. Такі особи можуть вибирати альтернативні моделі поведінки (наприклад, укладати коаліції), що вимагають не «розмірів», а інтелекту. Це специфічний механізм придушення власного страху індивіда, що підвищує його адаптивні здібності. Іншими словами, є ситуації, коли страх корисний. Виключаючи імунну систему, він мобілізує сили індивіда на боротьбу або ж на втечу. Депресія, викликана страхом, орієнтує індивіда на зайняття певного місця в соціальній ієрархії. Тому справедливим є твердження, згідно з яким страх є багатостороннім адаптивним механізмом.

Людину споконвічно оточують реальні страхи, але більш значущим у культурі є феномен фобії. Фобія – це ірраціональний страх, викликаний об’єктом або ситуацією, яка, здебільшого, не має загрози. Згідно з теорією біхевіоризму, фобія розвивається в тому разі, коли нейтральний стимул асоціюється з досвідом, що викликає різку антипатію. Експериментально вияснено, що в людини є жорстка відповідність готовності до страху під дією певних стимулів (змія, а не заєць швидше викликає страх). Проте у випадку людської спільноти мова йде переважно про соціальне засвоєння страху, на яке накладаються певні біологічні обмеження. Про це свідчить у культурі часте вживання тих самих тварин – тих же змій – навіть у тих культурах, де в навколишньому середовищі змій немає.

Фобії розвиваються в невротиків, хоч невротизм являє собою універсальний механізм оцінки імпульсів зовнішнього середовища. Він пов’язаний із загостреною здібністю сприймати попереджувальні сигнали, які йдуть із середовища і пов’язані з навислою небезпекою, та зі здатністю реагувати на них. У деяких ситуаціях такі люди мають адаптивну перевагу, оскільки ефективніше уникають небезпеки. В інших ситуаціях низький рівень страху допомагає підвищити соціальний статус, оскільки дозволяє здійснити ризиковані дії, які можуть бути позитивно оцінені суспільством.

У цілому, у суспільстві людей все, що сприймається як загроза їхньому статусу, є джерелом значного страху і тривоги. Крайній ступінь страху виявляється у випадках, коли відбувається зустріч з іншими групами. Виникає феномен ксенофобії, заснований на почутті загрози порядку як такому. Ксенофобія робить індивіда несприйнятливим до нового досвіду і жорстко орієнтує на підтримання цінностей своєї групи (порядку ієрархії, домінування). Його «авторитарна» поведінка є результатом страхів, пов’ язаних з виключенням із соціальної групи і розпадом групи, які були реальними загрозами виживанню протягом значної частини еволюційного минулого людини. Страх перед девіаціями, страхи, пов’язані із соціальним визнанням, перед зовнішніми групами, які сприймаються як могутні, притаманні цій «авторитарній» поведінці. Подібні страхи відігравали важливу адаптивну функцію протягом усієї історії людства, зокрема й на сучасному її етапі. Усупереч стандартним твердженням західних лібералів (зокрема й лібералів від біопсихології) [286], ліберальна й антиавторитарна ідеологія прирікають цілі раси на втрату своїх позицій у світі перед викликом її неліберальних «сестер» (наприклад, ісламської). У цьому значенні відсутність фобії вбачається типовою дезадаптивною поведінкою членів цього суспільства.

Природний відбір протікає за принципом імовірності, тому помилки в бік обережності завжди були відображенням життєво важливої селективної винагороди під час реагування на можливі небезпеки. Помилкова дія в цьому разі приводить до відносно невеликих втрат порівняно з нездатністю сприйняти реальну небезпеку і відреагувати на неї. Тому страхам учаться і страхи мають первісно на біогенетичному рівні.

Первісна людина відчувала постійний страх перед нападом хижаків, загрозами з боку інших людей, небезпеками, пов’язаними із зовнішнім середовищем. У кожному випадку ця реакція була тією самою – реакцією нападу і втечі. Вона забезпечувала людину «енергією» в екстремальній, стресовій ситуації. Страх породжував агресію, направлену зовні. Підсумком агресії було покращення статусу. Покращення статусу приводило до збільшення ресурсу в індивіда первісного суспільства (зокрема й самок), а врешті-решт – підвищувало репродуктивну здатність індивідів.

Важливою частиною формування контексту фобії слугує індоктринація – унікальна риса представників «людини розумної». Процес індоктринації викликає інтенсивні почуття страху, депресії, провини і самотності, пов’язані із станом залежності від наставника (який уособлює

товариство).

Проте набагато важливішим є той факт, що вона робить передбачуваною альтруїстичну поведінку. Справа в тому, що за своєю природою людина краще виявляє обман («шахрая») і дуже погано розрізняє альтруїстичну поведінку, про що свідчать тести на сучасних людях. Позитивна поведінка взагалі не розрізняється людиною з імовірністю більше, ніж на чверть. Людська організація встановлює видимі (в інститутах) стандарти саме альтруїстичної поведінки і позбавляє людину від страху, що її обдурять там, де її інстинктивна оснащеність є мінімальною. Її заміняє оснащеність культурними стереотипами і стандартами. Саме в цьому значенні найбільш жорстокий і безжалісний тип первісної організації гарантує незмірно більшу безпеку, ніж звичайна ієрархія домінування, характерна для тваринного суспільства. Хоч при цьому в індивіда, включеного до групи, і виникає безперервний тиск, що викликає почуття сорому, провини і депресії.

Зазначимо, що так формуються власне людські абстрактні страхи, що лежать в основі соціальної комунікації так само як безпосередні страхи лежать в основі системи біологічного домінування. Індоктринація породжує механізм «сугестії» – повної довіри, чистої і повної соціально-психологічної спільноти, конструйованої відносно до «вони» [177]. Індоктринація в архаїчній культурі пов’язана з процедурами ініціації. Ініціації являють собою випробування, які примушують людину пережити жах, емоційно закріплюючи усталені моделі поведінки. Тому не можна не погодитися з Дж. Кемпбелом, який твердив, що ритуал «веде людський дух уперед». Швидше, він фіксує стандарт. Дотримання цього стандарту створює безпечний і передбачуваний світ. Загрозою цьому світові є саме зміни. Первісна культура традиційна, а з психологічного погляду «обсесивна», тобто має усталені «нав’язливості», дотримання яких запобігає деградації первісної світобудови.

Страх викликається можливістю змін. Зміни у свідомості людини пов’язуються із вторгненням ззовні чужорідних сил. За природою – це шизоїдний страх (страх інфільтрації чужого). Шизоїдні страхи пов’язують з індивідуальною свідомістю, яка, як уважається, у первісній культурі має невиражений характер. Проте насправді для всього живого характерний вітальний індивідуалізм, закріплений, як це показано вище, на біогенетичному рівні. Цей вітальний індивідуалізм «каналізується» в ксенофобію, тобто в невизначений страх чужого. У людському світі шизоїдний за природою страх доповнюється депресивним, що витікає із прагнення набути єдності з групою і груповими цінностями. Страх побоювання розриву групових зв’язків обертається різноманітними екстеріорними почуттями (почуття сорому, провини, залежності). Саме ж почуття страху ніби витісняється із життя групи.

У вищесказаному, можливо, криється розгадка того факту, що більшість культурантропологів у своїх об’ємних працях майже не згадують слово «страх» у будь-яких конотаціях, прикладом чого може слугувати робота Е.Тайлора [206]. І це незважаючи на атмосферу страху, яка повинна

пронизувати все життя людини архаїчної культури, і яка описана докладно в працях деяких із них. О.Субтельний весь час писав про жорстокі звичаї, а не про страх. У тритомнику М.Еліаде «Історія віри та релігійних ідей» слова «страх» і «жах» трапляються лише кілька раз [269]. Насправді причина в тому, що більша частина первісних страхів була звернена назовні. Люди боялися, насамперед, нещасть, які приходили з навколишнього світу. Зло розглядалося як зовнішня сила. Навіть страх людини перед собі подібними поставав у формі зовнішніх сил, що викликають розбрат і війни між людьми [144]. З іншого боку, і соціум цементувався страхом. Принесене ззовні джерело страху цементувало товариство і «сублімувало» його в стандарти мужності, слугувало для визначення «зла». Неупорядковані і тому неконтрольовані шизоїдні страхи трансформувалися в керовані й керуючі депресивні страхи. Таким став страх порушення немотивованої заборони на дії людини всередині та поза її соціальним оточенням.

Саме усвідомлення скінченності свого існування, грубіше – страх смерті, ритуалізували життя первісної людини. Ритуал, нівелюючи страхи, дозволяв накопичувати культурну інформацію, усе вдосконалюючи способи її консервації. Способи, регулятори і результати людського існування змінювалися. Не останню роль відіграв страх у появі держави. Можна сказати, що одним із факторів створення громад був комплекс страхів. Наслідком цього комплексу стало прагнення до об'єднання для того, щоб боротися проти небезпек спільно.

У сутнісному значенні страх в архаїчній культурі визначається протистоянням небуттю. Оскільки для первісної свідомості проблематичною здається смерть (а не життя), то це не почуття страху перед смертю, а перед неіснуючим. Таким у свідомості людини є все, що знаходиться за межами вузької спільноти, до якої вона належить. Народжена дитина, наприклад, не зовсім існує, так само, як і іноплемінник. Тому вони розглядаються, як загрозливі і тому можуть бути знищені – адже через них небуття може проникнути в захищений груповими звичаями вузький соціальний світ. Звідси феномен інфантицида і звичай приносити в жертву полоненого. Зло розглядалося як недолік існування в найбільш прагматичному розумінні. Очікування цього зла неминуче породжувало страх. Тому первісно відчуття страху мало швидше ірраціональний характер і сприймалося на емоційно-психологічному рівні. І це, незважаючи на пізнавальну функцію страху, як найважливішу з усіх інших його функцій.

Подібність психічних переживань була основою класифікації злого. При цьому дикун слабко розрізняв світ природи і людини, тому зле було для нього явищем фізичного світу, а не справою рук людських, тобто не злом у сучасному смислі цього слова [206, с. 314]. Унаслідок відсутності зв'язку з об'єктивною основою людина, протидіючи страхові, часто впливала не на його джерело, а на саму себе. Ліквідувавши зло у своєму уявленні, людина звільнялася від переживань, а, відповідно, і від страху.

На основі психологічної реакції уникання і міфологічних уявлень склалася давня форма соціальних заборон, заснована на страхові, – система

табуювання. Табу – немотивована заборона, що накладається на об’єкти навколишнього світу. У формі табу первісне мислення намагалося локалізувати, зафіксувати і нейтралізувати джерела страхів.

Табуювання охоплювало всі сторони життя суспільства: полювання, рибну ловлю, військові дії, статеві відношення тощо. Ототожнити все табу з якимось одним загальним принципом неможливо через крайнє різноманіття об’єктів, які підпадають під табуювання. Наприклад, предметом табу вважалися померлі і все, що пов’язане зі смертю. Імовірною причиною встановлення цього табу був інстинктивний страх перед смертю, характерний не лише для людини, але й для тварин. Табу накладалося на вождів і чаклунів, їхній одяг, їжу, знаряддя тощо.

Табуювалися також породіллі і всі жінки в період менструації. Особливий розряд табу складали протиприродні явища (виродки тощо). Будь-яке незвичайне явище розглядалося як причина і наслідок неприємної пригоди, яка повинна статися пізніше. А давня людина не вірить, а боїться – духу негоди, нужди, голоду і хвороб.

За емоційно-психологічним змістом табу є пригніченим страхом, природним потягом (табуйована жінка під час менструації), боротьба Я з несвідомим. Воно є результатом одвічного перебування людини на межі між імперативами природи і суспільства; небуття в реалізації потягів природи й буття, санкціонованого звичаями, суспільними установками.

Табуювання як давня форма соціальних заборон могла успішно функціонувати лише при здійсненні санкцій відносно тих, хто їх порушував. Покарання за порушення табу зазвичай уявлялося невіддільним від самого факту порушення. Порушник сам ніби карав себе тим, що викликав своїми діями катастрофічні наслідки: хвороби, смерть, стихійні лиха тощо. Злодіяння поверталися проти ініціатора і виконавця. Одним із сильних стимулів, що стримували первісну людину від порушення заборон, був, безсумнівно, страх перед уявними наслідками заборонених дій. Але цей страх постійно необхідно було підтримувати на потрібному рівні, чому сприяли відповідні реакції оточення. Значення цих реакцій полягало в цілеспрямованій деградації порушника, тобто в переміщенні його на більш низький соціальний ранг з усіма негативними наслідками, до яких це призводило. Максимум це могло бути вбивство винного або вигнання його із спільноти. Вигнанець був першим соціальним типом, який пізнав на собі всю тяжкість негативних санкцій групи.

Якщо б практика табуювання засновувалася лише на вірі в природне або надприродне покарання за кожне порушення табу, то вона б дуже швидко впала під натиском реальних потреб та життєвого досвіду, який майже ніколи не свідчить про збіг діяння і кари. Стійкість впливу табу була зумовлена тим, що первісне товариство застосовувало для їхнього підкріплення власні каральні заходи – іноді вельми суворі. У подальшому відбувається диференціація заборон на соціальні й такі, що викликають негативні наслідки «об’єктивного» характеру (хвороба, смерть). Ця диференціація в розрізненні зла була важливим етапом у становленні моралі,

її специфічних санкцій і заборон.

Табу примітне тим, що не було чистим злом, смертю або стихійним лихом. Воно – саме інстанція страху, деяка присутність в об'єкті, що вимагає надзвичайно обережного поводження. Якщо табуювання – це інститут на межі небуття на шляху слідування людини в бік цього небуття, то процедури очищення мають протилежний характер. Людина стикається з процедурами очищення, коли вона повертається із небуття (наприклад, з війни; або жінка після менструацій; або після небезпечної хвороби). Той, хто несе на собі відбиток небуття, небезпечний, бо перед ним відчувають страх. Тому він повинен пройти обряд очищення.

Архаїчна людина не завмирає в «граничній ситуації». Вона вживає заходів до її подолання. У цьому значенні вона надзвичайно практична, діяльна і по-дитячому самовпевнена (недарма ж про первісну добу говорять: «дитинство людства»). Е.Б.Тайлор наводить численні звичаї очищення, наявні в різних народів. Усі вони передбачають або водні, або вогняні «процедури». Ці звичаї можуть бути зовсім не пов'язані з проблемами гігієни [206], швидше вони є різновидом жертви на користь «абсолюту» або просто деякої небезпечної інстанції. Підпадаючи під «процедури випробування», індивід приноситься в жертву частиною самого себе «брудній» силі, тобто такій, яка зіткнулася з потойбічним світом.

Ще один важливий аспект очищення витікає з упевненості первісної свідомості в можливості перетворення людини в тотемний першообраз. Це пов'язано зі специфікою стосунків, що склалися між людиною і твариною в мисливській цивілізації [269]. З погляду первісного мислення, людина взагалі здатна набувати різноманітних форм (звідси прізвиська на зразок «зірке око»), у чому виявляється синкретизм первісної свідомості. Тут і виникає проблема розрізнення свого та чужого. Під прикриттям несправжньої личини чужий не повинен проникнути в те, що можна було б назвати «топосом безпеки». Звідси – жорсткий характер закріплення міфологічних першообразів і ретельне слідування їм – аж до нав'язливості. Із цього погляду первісне мислення було наповнене обсесивними страхами.

Обсесивність – це хвороблива нав'язливість, яка виникає із прагнення зберегти статус-кво перед змінами, що завжди сприймаються зі страхом. Обсесивна культура завжди стурбована чистотою і ритуалом (як стурбований чистотою невротик з нав'язливостями). По суті обсесивність була прогресом у людській культурі, оскільки вона зосереджувалася на процедурах очищення, а, значить, виходила з можливості повернення людини з небуття, і в цьому значенні виглядала перемогою над страхом.

Страх цей диктувався тим, що людина «є кінцевим продуктом рішення, ухваленого в «первісному часі»: рішення вбивати, щоб жити [269]». Жорстокість цієї боротьби підтверджується трьома фактами, що наводяться палеоантропологами. Перший – це повне зникнення перехідних видів до виду «людина розумна». Другий – перехід до осілого землеробства, який був результатом знищення харчової бази палеолітичних мисливців. Третій – швидке глобальне розселення людини на планеті. Жоден із цих трьох

процесів не спостерігався в природі і виражав собою крайній ступінь загрози, що створювала фон для атмосфери страху в існуванні людини, яку фіксують такі уважні спостерігачі, як К.Лоренц і Дж.Фрезер [231].

Особливо примітним є третій момент. Швидкість розселення, безумовно, була пов'язана з інтенсивним міжіндивідуальним тиском, який Б. Поршнєв пов'язав із процесом «контрсугестії» [177, с. 18]. Незгода з прийнятими стандартами і нормами, а також прагнення уникнути репресій, можливо, підштовхували «людину розумну» до розселення невеликими групами і навіть поодинці. Переселенці були маргіналами. Давня людина ставилася до них із побоюванням, оскільки ритуали будили в ній обсесивні страхи і депресивну тугу за єдністю [177, с. 16].

Страх перед утратою єдності культивувався за допомогою табуювання, що мало характер колективної санкції. Антропологи наводять численні приклади того, як «бойкотом» або прокляттям людина прирікається на смерть («смерть вуду»). Це та сама навіюваність або «сугестія», яку Поршнєв назвав «неефективною» з погляду виживання індивіда [177, с. 16].

Насправді первісне мислення заглушає реальну небезпеку міжіндивідуальної боротьби культивуванням страху самотності і жаху перед виявом власної волі індивіда. Табуювання навіює страх перед виходом за безпечний простір; очищення дозволяє повернутися тим, кого необхідно прийняти. У цьому смислі ініціації також можна розглядати як різновид очищень від «небуття» (наприклад, з дітей, які ніби не існують, унаслідок ініціацій виходять дорослі, існування яких є безсумнівним).

У цілому, архаїчна свідомість направлена на культивування страху на шкоду біологічній «мужності», що ілюструється в історії цивілізації перемогою аграрного суспільства над мисливським. Ця обставина підкреслюється (а не відкидається) тим фактом, що навіть суспільства, які давно втратили мисливський характер, основними своїми чеснотами можуть уважати мисливство і війну [269]. Греки сформулюють подолання шизоїдної безстрашності як установлення відмінності між дике (закон) і хюбрис (ворожнеча, доблесть). Євреї зафіксують його в історії про «перемогу» Іакова над Ісавом.

Антропологічний смисл у цих (та інших подібних) історіях один: щоб остаточно стати людиною, людина повинна набути абстрактних страхів (фобій), що дозволяють їй жити в соціумі. Замінивши реальні небезпеки їхніми субститутами у вигляді табу й очищень, людина повинна направити їх на укріплення соціальних зв'язків і відношень. Етнографи залишили досить багато описів найбільш давніх племен, які не знали страхів. Так, В.Фольц наводить приклад суматранського племені кубу, члени якого нічого не бояться, тому що «все знають». Іншими словами, рухаючись шляхом еволюції, давня людина придумує страх, долаючи відчуття безперервної безпосередньої загрози.

Ретроспективно можна сказати, що це є умовою виникнення «граничності» буття людини. Людина виділяє себе з природи і вперше усвідомлює себе як «екзистенцію», створюючи свій, людський страх. Про

цей страх говорить у «Лекціях про сутність релігії» Л.Фейєрбах: «Людина зі своїм Я або свідомістю стоїть на краю бездонної прірви, що є … не чим іншим, як її несвідомою сутністю, яка здається їй чужою [220]». Людський страх – це страх перед самим собою. Він має інтеріорне походження та інтеріорну направленість.

Вітальний, шизоїдно-істеричний страх, що символізує особина, яка вириває шматок у іншої особи, порушуючи вже усталену систему домінування, замінюється обсесивно-депресивним, що символізує особину, яка приносить себе в жертву цінностям соціального порядку й існує заради цілого і конформного. Негативне зіставлення цих двох типів поведінки міститься в Соломона у викладі Діогена Лаєртського: «Окремо кожен із вас – як лис навздогін за здобиччю, разом же всі і завжди порожні й тупі розумом».

Хронологічно проблема абстрактного страху виникає в момент занепаду архаїчної цивілізації мисливського типу, коли традиційні цінності (сила, швидкість реакції, прагнення до присвоєння в широкому смислі) відходять у минуле. Їх змінюють нові (розум, наполегливість, дисципліна, творчість у широкому значенні), до яких людина пристосовується вимушено, унаслідок переходу до вирощування злаків. Проте це не значить, що разом з аграрною цивілізацією формується новий антропологічний тип із притаманним лише їй видом страху. Більше того, «аграрна» людина запозичує ритуалізацію, притаманну «мисливцю» і підсилює її.

Ритуалізація закріплює основи життя, а порушення встановлюваних правил викликає обсесивно-депресивний страх (страх змін і «випадіння» за межі визнаного соціального порядку). Із неолітичної кризи (яку частіше називають «неолітичною революцією»), людство виходить з людськими страхами. Віднині і назавжди загострення страхів буде пов’язане із змінами, а боротьба з останніми стане найважливішою частиною соціального порядку. «Неповноцінність» (Адлер) людини почне культивуватися, а її вітальна сутність, «лібідо», буде сублімуватися (Фрейд). Або ж культура буде повертати людину до «первісної єдності» з колективним несвідомим, що фіксується в соціальних міфах, із якого виникла її «самість» (Юнг).

2.3. Трансцендентний страх і його метафізична персоніфікація

Відчуття відчаю і жаху перед духами померлих підштовхувало людину пояснити присутність містично-трансцендентного страху у своїх відчуттях. Це відбувалося завдяки їхній дуальності , де абстрактне поняття – відчуття перероджувалося в космічну силу або бога, які мали ім’я. На думку Юнга, «боги – це персоніфікація психічних сил…, які не мають нічого спільного із свідомим розумом» і народжені із відчуття метафізичного переляку, який розвинув у людині «манію раціонального пояснення [276]». На думку Л. Палмера наляканий дикун надає незрозумілому явищу ім’я, яке робило його предметним, ставлячи в межі «свого» культурного поля – поля раціонального пояснення «Я-Свідомості» світу. Такий процес походив від генералізації до

мінімізації трансцендентного страху в іще аморфних, слабко опредмечених безособистісних формах і мав метафоричний характер.

Страх стає амбівалентним атрибутом і якістю могутніх богів. У світовідчутті автора «Екклезіасту» страх є не лише джерелом віри, але й принципом взаємовідношень людини з Богом. Він створив усе заради того, щоб його боялися. У давньоєврейській традиції Бог може послати «Свій страх і жах» на ворогів свого народу, чим забезпечить йому перемогу: «Жах Мій пошлю перед тобою» (Ісх. 23:27); «Із цього дня Я почну поширювати страх і жах перед тобою на народи під усім небом» (Втор. 2:25) тощо. Як бачимо, страх і жах є атрибутами єдиного Бога, який, незалежно від військової підготовки давніх євреїв, надає їм перемогу і захист від більш могутніх ворогів. Головною умовою цієї допомоги є віра найдавніших євреїв у Господа. Для цього Яхве не жаліє свій народ і посилає свої атрибути в серця їхні: «І страх Мій вкладає в серця їхні, щоб вони не відступили від Мене» (Ієр. 32:40). Проте одночасно страх у Старому Завіті існує у двоєдиності, майже ототожнюється з відчуттям надії.

Приклад атрибутивних якостей давньоєврейського Бога не є єдиним у Давньому світі. Так, ім'я фінікійського бога Демарунта походить від власного табуйованого імені – «Губитель», «Жахливий» або «Той, що вселяє страх і жах». Саме йому давні фінікійці приносили людські жертви заради блага і врятування свого народу в критичні часи своєї історії. Така ж характеристика належить верховному божеству давніх німців – Одину, одним із епітетів якого є «Жахливий». Завдяки своїй «магії» Один міг паралізувати ворога страхом.

Одним із головних і давніх символів давньогрецької міфології був Лабрис, який є образом першозлиття Неба і Землі, – «універсальна сила, яка охоплює світ у цілому і в його окремих виявах». У теорії Юнга це може бути символом єднання двох протиборних сил лібідо в їхній нумінозності під час Єднання. Щоб цю силу стримати в її творчій могутності, а не руйнуванні, існував могутній, верховний бог «вседержитель», який мав символ «стримування» цієї несвідомої сили. Лабрис належав Зевсу і ніс усім іншим богам, міфічним істотам відчуття жаху, як символ роз'єднання Космосу.

Отже, починаючи з перших нам відомих хтонічних допатріархальних монотеїстичних богів більшість із них мали обов'язкову внутрішню якість і атрибут жахати, бути страшними. Ці якості зменшували, об'єктивували трансцендентний страх людини перед Світом і Ніщо, мінімізували і символізували його; що розчиняло Єдине перше відчуття на поясненні розумом соціокультурних феноменів, які стають категоріями людської свідомості. Боги, які не жахали і не були амбівалентними у своїй могутності, довго не трималися з гідністю. Прикладом такого соціокультурного явища є Прометей, який не вселяв ні богам, ні людині страху.

Але при цьому всі могутні боги страшилися Долі і самі були підвладні тим чи іншим видам і формам страху. Особливо лякали богів вияви зовнішнього і внутрішнього хаосу в образах страшних чудовиськ,

народжених хтонічною Богинею – Матір'ю. Щоб приборкати цих чудовиськ, богам потрібні були не лише їхня могутність, але й окрема сила Жаху та їхня мужність перед химерами несвідомого. Страх, який виникав у катастрофічний період розвитку «Я-Свідомості» у формі міфу з об' єктивуючими символами свідомості (коли боги своїми здібностями руйнували хаотичні прориви безконтрольної сили афектів несвідомого і повертали їх у соціокультурні межі), відігравав особливу амбівалентну роль .

Як бачимо, страх можна заклинати, долати і повернути його вглиб (окреслити свідомими, культурними межами) під владу магічних обрядів та гімнів і відновити порушений спокій і гармонію світу богів і людей.

Страх і Жах стають головними атрибутами могутності давніх богів як представників іншого світу, що існує паралельно з людським і від якого людина залежить. Та в межах космічного хаосу, який постійно треба упокорювати та приборкувати Жахом і який є найбільш загрозливим виявом Ніщо, трансцендентний страх виступає амбівалентною силою, яка обов'язково повинна бути культурно оточена, стримана верховним богом.

Вихідні посилання християнської концепції самотності – усі люди від народження до смерті перебувають у глибокій і непозбутній самотності. Християнство висуває на перший план унікальний досвід Одинокої Боголюдини – Ісуса Христа, і пропонує кожній людині, яка перебуває в пошуку божественних істин, слідувати його прикладу і вибудувати життя – від народження до смерті – під знаком досвіду релігійної самотності. Релігійний досвід «самотній», тому що він набувається в людській душі, ізольованій за способом її земного буття. Самотність людського релігійного досвіду означає не відірваність людини від Бога, а лише її необхідну, первісну і вихідну форму. Людиною, здатною до трансформації скінченного, нікчемного Я в посудину Абсолюту, виступав мудрець, який володіє здатністю найглибшого внутрішнього зосередження, занурення в себе і вслухання в божественний голос.

Висновки до другого розділу

Аналіз філософських концепцій модифікації екзистенціалу важливий тим, що в страхові є соціальний та трансцендентний аспект, який не може ігнорувати протестантська філософія, а також тим, що лише протестантизм виробив узагальнений образ функціонального та міфічного страху, що є теж дуже примітним з погляду проблеми, що розглядається. Протестантсько-екзистенціальний філософський аналіз страху має метафізичний містичний і трансцендентний характер. Онтологічні підходи до проблеми страху

зосереджені на проблемі споконвічної природності людини до божественного цілого і страхові як почутті відторгнення або позбавленості. З погляду цієї методології, страх може спонукає людину до дій, а також допомагати їй знайти своє призначення у світі, спонукаючи її до роздумів. І тому страх, як екзистенціал, може інтерпретуватися як процес відчуження, що перешкоджає возз'єднанню людини з людиною та Богом.

Отже, страх амбівалентен. Це передчуття чогось незвичайного і очікування нового, запаморочення перед прірвою і бажання подолати її. В соціумі , страх розглядається як сила, що заставляє особистість діяти та виконувати своє призначення в межах інформаційного та демократичного суспільства. Страх стримує людину, даючи їй свободу, приборкуючи загрози, які породжуються нею самою.

У протестантській філософії метафізика екзистенціального страху зосереджена не на раціональних, онтологічних або матеріальних аспектах природи страху, а на рівні безпосереднього відчуття й особистісного переживання страху. На думку К.Барта «Проживання» страху як безпосереднього досвіду людини, що опинилася в «граничній ситуації», переживання гріха як його джерела й абсолютна невинність «грішника» дозволяють трактувати страх як відчуття абсурду, метафізичної самотності, непередбачуваності майбутнього і граничності індивідуального людського існування.

Страх аналізується як результат конфлікту реальних і ідеальних потреб і вимог. Страх породжується потягом, загальмованим у своєму розвитку (Фрейд) тією ж мірою, якою він розглядається як реакція на розлуку, збиток, утрату іншої «первісної єдності» (Юнг), зокрема і внаслідок «суперництва» всіх з усіма (Хорні).

Особливістю методів соціально-культурного психоаналізу страху є констатація його зумовленості прагненням до володіння об'єктами матеріального світу і можливістю втрати цього стану володіння. Страх породжується витісненим прагненням до володіння або, навпаки, до смислу життя. Як тривога він здатний зруйнувати життя людини на індивідуальному і соціальному рівні. Та насправді страх необхідний і його не можна повністю викорінювати. Людина завжди повинна балансувати між безпекою і свободою, рухаючись до другого як до цінності.

По-перше, основним змістом методологічного аналізу страху слугує, так чи інакше, метафізичний розрив людини із соціумом, потребою чи необхідністю.

На думку протестантських філософів, Страх Божий (Страх Господній) створює комплекс релігійно-екзистенціальних бар'єрів, що екзистенціально-превентивно утримують людину від гріха та зла, і одночасно він є «початком мудрості», «початком любові», і навіть більше того, об'єднує всіх віруючих одним спільним, консолідуючим та оптимізуючим Страхом. По суті, Страх Божий – це поєдинок, боротьба двох страхів (або двох різновидів страху) за умови перемоги «творчого» страху. Страх Божий – це, насамперед, страх, перетворений любов'ю до Бога (як *«цілковитою любов'ю»*), тобто

благоговіння – сакральне перетворення в нерозривну єдність двох протилежностей – почуття жаху перед безоднею загрозливого буття і жаги досконалості, щастя, знаходження спокою для душі.

Смерть, як екзистенціал, розуміється як тотальна межа (вітальна, чуттєва, духовна), що вимагає особистісного відношення, подолання, креативного самостворення. У нашому дослідженні розглядаються та досліджуються модуси екзистенціалу смерті в контексті взаємозв'язку метафізики страху смерті та безсмертя: по-перше, смерть як небуття, по-друге, смерть як інобуття Я з його інтерпретаціями – сакральним, психологічним, які, на думку Гагаріна, так само діляться на види: а) смерть як трансцендування всередину Я і подальша ідентифікація із трансцендентним, Абсолютом; б) смерть як перевтілення; в) смерть як перехід в інобуття.

РОЗДІЛ 3
ФЕНОМЕН СТРАХУ ТА ЙОГО СОЦІОКУЛЬТУРНІ КОЛІЗІЇ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ ПРОТЕСТАНТИЗМУ

3.1. Мотивація страху в сприянні інстинкту самозбереження

Волюнтаристський оптимізм, віра в людину, яка перемагає свої страхи або «сублімує» їх у соціально прийнятне русло, мають безперечно християнські (протестантські) витоки і є частиною західної філософської традиції. Цілі такого подолання також можуть бути витлумачені в плані релігійної наступності. Це знаходження «логосу» (знання в будь-якому сенсі), «єдності німецької общини віруючих», єдності в любові, єдності обраного класу чи вияв волі в історії. Ці «надбання» дозволяють людині уникнути страху чи підкорити його своїм цілям. Воля, що підштовхує до єдності – це результат депресивного страху, який належав минулому. Воля, що підштовхує до самотності (та шизоїдного страху) була найновішою тенденцією в еволюції страхів.

Страх – це один із мотивів дії людини. Він необхідний для стійкості людського існування, бо «мужність завжди може вироджуватися в зухвалість» [262]. Проте здебільшого страхи не є ґрунтовними і не сприяють збереженню життя, а лише ускладнюють його. А необхідне взагалі не повинно породжувати страх. Пізнання необхідності є механізмом подолання страху. Проте потрібна й мужність. Потрібен «залізний дух, одягнений у панцир проти долі й озброєний проти людей». Адже все життя – боротьба. Страх тепер знаходиться в певному балансі із волею, а не з надією чи вірою, як це було раніше.

А.Шопенгауер, а не Л.Фейєрбах знаходиться на межі класичної філософії, бо він уперше зробив виразний акцент на індивідуалізмі (а не на абстрагованому антропологізмі). Його суб'єкт, який виражає свою волю, боїться інших (чужих). Він приречений на безперервну боротьбу проти собі подібних, яка тільки й підтримує статус-кво. Депресивно-істеричні страхи (зокрема й депресивне устремління Я до Ти у філософії Фейєрбаха) змінюються таким чином страхами шизоїдними. У цьому сенсі наявне завершення «витка» розвитку «рецептів» проти страху: від пропозиції індивіду поєднатися з Абсолютом (Гегель) до заклику індивіду звернутися до себе, знайшовши себе разом зі своїми страхами (Шопегауер), що в реальності означає: довіритися долі, а не розуму.

У старому раціоналізмі розум намагався обґрунтувати світ. У некласичному його різновиді він поставив собі за мету пояснити волю до життя, закладену в людині, підкоривши її собі. «Некласична людина» намагається почерпнути силу у «світогляді, що спирається на самого себе й відверто полемізує з концепцією пізнання світу [262]». Вона з'ясувала, що частиною душі людини є позараціональні процеси, інстинкти, інтуїція та емоційно-вольові акти. Із переконанням, що природа людини є раціональною,

яке сягає ще античного логоцентризму, було покінчено, так само, як і зі специфічно просвітницькою впевненістю в тому, що ірраціональне слугує раціональному (воля, якою керує розум, інтуїція, якою керує інтелект тощо).

Не ерос чи знання, але воля визначає собою світ (Шопенгауер) або навіть «воля до влади» (Ніцше). Воля до влади – основа життя. А «життя» – це душа культури, характерний лише для нього антропологічний тип, що вмирає разом із ним (Шпенглер) [260]. У центрі цієї філософської традиції знаходиться «життя» як абсолютний, безкінечний та єдиний початок світу, який на відміну від матерії та свідомості активно, різноманітно, вічно рухається. Життя проживається, але не розуміється. Останнє твердження філософії життя відбирає в людини надію на позбавлення від страху, бо страх (а тим більше – тривога) часто викликаний невідомістю.

Разом з «раціональністю» відкидається і «соціальність». Характерним є те, що за філософією життя завжди стоять одинаки та маргінали – психологічні чи етнічні (Шопенгауер мав проблеми із визнанням у науковому товаристві). Це взагалі тенденція епохи, яка виявляється також у філософії екзистенціалізму, починаючи з К'єркегора, а також у літературі кінця XIX – початку XX століття – оспівування страху самотності – іноді високої та самовпевненої, а часто – трагічної. Треба остерігатися справедливих, простих, любові та «інших людей». Негативний страх – це страх черні, нездатний до мужньої самотності [262].

Звідси – презирство до більшості, яку називають «фелахами» (Шпенглер). Вони позбавлені «долі та історії» [240], а значить і страху. Їм протиставляється елітарна меншість, яка має історію в собі. А історія і є життя нації. Не можна боятися майбутнього – важливе побажання у світлі відмови від передбачення й негарантованості існування вільної людини . Вона повинна підчиняти себе долі. Лише ув'язнені сплять спокійно, насолоджуючись повною безпекою [158]. Ці «ув'язнені» – люди, які вірують, охоплені «вузькою суворою мрією», під якими скоріше розуміються раціоналісти, ніж християни (Ніцше), або «люди мистецтва» (Шпенглер) [240]. Розумність і покірність для нової антропології – однопорядкові явища. Нова людина повинна подолати «страх перед звіром», який втілюється в науці (Ніцше) [158], і відмовитися від стремління знаходити причини (Шпенглер) [263]. Надлюдина може цього боятися, але повинна перемагати свій страх. Або жертвувати своєю кров'ю, придушуючи емоцію волею.

Індивідуаліст повинен подолати страх не «розумом» чи «істинами» (які придумані, щоб придушити його), а волею (Ніцше). Або «волею до влади» (Шпенглер) [263]. Тільки так людина може припинити бути хворобливою твариною, якою її зробили християни (Ніцше). Або зберегти «внутрішнє надбання», яке відрізняє її від багатьох (Шпенглер). Спроба виправити людину – це «проблема, що наводить страх» – виносить вирок Ніцше зусиллям Просвітництва (як, власне, і християнській церкві).

Мораль так само загрожує вільному суспільству [158], як і наука. І не лише тому, що заважає самореалізації індивіда, але тому, що з допомогою неї

слабкі здобувають перемогу над сильними. Люди мистецтва борються із «сильними» духовною зброєю та підкорюють їх собі. Любов виросла із почуття помсти перших відносно до других [263]. Безстрашшя властиве сильним народам, які відрізняються здоровою простотою мислення. Людина повинна вміти забути (все, чому вчили), щоб стати дійсно вільною. Клятви, релігійні правила, закони, табу – ось що робить людину хворою твариною, придушеною страхом. Їх треба відкинути [158].

Людина повинна не співчувати, але одержувати задоволення від заподіяння страждань. У цьому смислі вона повинна бути абсолютно безстрашною, забути все, що віками «випалювали на її тілі» (Ніцше). Не можна співчувати, бо це зменшує тривалість життя. Любов і милосердя породжені страхом. Цими культурними хворобами страждає міська цивілізація. У зв'язку із цим живі передкультури відчувають страх перед центрами міського життя. Місто народжує Я, а разом із Я народжується і всесвітній страх. Боїться Я, яке відмовилося від свого існування. Страх придушує ненависть, кров, ритм, саме життя.

Закон повинен забезпечувати боротьбу, але не придушувати її. Останнє веде до безпеки та «ніщо» [158] або до втечі від життя [263]. У цьому важлива тенденція духу епохи, основа її антропології – навіть страх не можна придушувати, бо він підтримує «тип успішної людини» (Ніцше) або ж дозволяє здійснити втечу від «неспання» в життя (Шпенглер). Отже, проступає наскільки зрозуміла тепер ідеологія успіху, яку Ніцше іще міг уважати «елітарною».

Обмеження вживання «успішних» особин – «бажання хворих», які борються зі своїми страхами за допомогою аскетизму. Релігії «зберегли дуже багато того, що повинно було загинути [158]». «Страх перед ближнім» – реальне рушійне почуття, яке породжує мораль, що придушує сильних. Бог – це притулок людини, яка шукає причини, щоб не діяти [263]. Проте страх іноді є необхідним, наприклад, щоб згуртувати людей, а також для того, щоб тримати «рабів» (немічних) у покорі, чи підтримувати життя раси. Нова антропологія наповнена страхом перед релігією, мистецтвом, літературою та філософією і фатальним переживанням кінця життя раси, до якого ведуть люди науки та мистецтва. Їх розглядають як загрозу суспільству сильних одинаків.

У кінці XIX століття людина предстала захопленою потоком життя і неспроможною протистояти йому. Покірливість перед голим техніцизмом з опорою на найновіші досягнення некласичної науки, яка зруйнувала все стабільне, стійке, етичний релятивізм, що захопив Європу напередодні «новітнього» часу, а також соціально-політична нестабільність – усе це серйозно видозмінює навіть віталізм.

«Життєвий потік» (Бергсон) як ключовий концепт заміняє собою «волю до життя». Основною загрозою залишається технічно й науково оснащена маса. Науку так само розглядають як силу, яка нав'язує індивіду рішення (Ортега-і-Гассет). Розум і пізнання дозволяють передбачати, але породжують тривогу, а тривога послаблює прихильність до життя. Наука

повинна повернутися обличчям до «життя», відкривши шлях «життєвому розуму». Розум повинен допомогти встановити зв'язок із реальністю [161] – у цьому проглядається нехарактерний для філософії життя страх незнання.

Суть людини – небезпека і ризик. Але її обов'язок – дотримуватися рівноваги. «Споконвічна самотність» – у самозаглибленні та процедурах раціональної перевірки інформації, що надходить ззовні [161]. Індивід уже не претендував на статус надлюдини, але несміливо намагався «фільтрувати інформацію»; або відстоювати своє самопочуття в межах наслідування прикладу, а не примушування; підкорятися не страху, а необхідності. Та і як основна діяльність людини розглядалася емоція, а не воля (Бергсон).

Змінювалося і ставлення до релігії. Христос не міг бути об'єктом критики, він – приклад споконвічної самотності, притаманної людській сутності (Ортега-і-Гассет), «виняткова особистість», яку виражають християнські святі (Бергсон) [12]. Джерелом вірування була застрахованість від страху (Бергсон). Отже, у філософію життя проникла і релігійність, яку зрозуміли позитивно.

Страх сприяє збереженню особи, примушує діяти. Людина є істинною в самотності, а в суспільстві тяжіє до того, щоб перетворитися на фікцію (Ортега-і-Гассет). Інший є небезпечним. Утрата цього почуття, утрата фобії, призводить до катастроф, що відбувалися в Європі з 1830 по 1914 роки, а природа небезпеки – у самій відмінності іншого від Я.

У XIX столітті вичерпали себе імпульси гуманістичного та реформаційного індивідуалізму. Індивід усвідомив не лише свою силу, але разом з нею і страх. Шизоїдний страх одинака з часом знову трансформувався в депресивний страх самотності, який може бути подоланий возз'єднанням із «життям», але вже не для того, щоб панувати над ним, а щоб знайти в ньому своє місце.

Надлюдина трансформувалася в помірного ліберала і почала відчувати страх перед змінами, але вже перед змінами в напрямку руху. Переміщення в життєвому потоці фактично є рухом по торованим рейкам ліберального проекту. І при цьому виразно проступав новітній страх – страх змін як таких та очікування невизначеного майбутнього. Ліберальне суспільство, яке поступово костеніло, знайшло собі нового «кумира» – С.К'єркегора та філософію екзистенціалізму. Несподівано «відкритий» датський мислитель почав сприйматися як більш сучасніший, ніж Гегель, Фейєрбах чи Маркс. Цей інтерес свідчив про появу нового соціально-психологічного й антропологічного феномену – екзистенціальної тривоги (страху).

3.2. Страх Божий у протестантській філософії

Основа страху Божого як екзистенціалу знаходиться всередині сутнісного онтологічного конфлікту – між реальністю неминучості смерті та потребою в продовженні роду. Осягання, переосмислення страху як екзистенціалу – найбільш складне, і, по суті, парадоксальне філософське

завдання.

У межах протестантської філософії ми говоримо про існування двох видів страху. Перший – це страх, який не є конструктивним з погляду етики. Це легкодухість, уявлення про майбутні негаразди, неприємності й біди. Він не позбавляє людину від її тваринності і це означає те, що буття людини має початок і кінець. Відповідно тварність означає смертність. Звичайний страх (легкодухість) не може подолати цю смертність. Корінь цієї легкодухості – у відсутності надії на когось, окрім самого себе, що властиво секулярній егоїстичній свідомості. Людина, яка не визнає над собою авторитетів і яка сама для себе є найвищим авторитетом, згідно із святоотчими традиціями, найбільше підвладна цій легкодухості. Парадокс полягає в тому, що як тільки людина починає надіятися лише на себе, розраховувати лише на власні сили (тобто ставати гордою), вона починає бути легкодухою, боятися навіть власної тіні. Такий страх, який є властивістю гордої душі, не сприяє моральному самовдосконаленню людини. Адже навіщо самовдосконалюватися і здобувати доброчесності, якщо для тебе не існує жодних авторитетів, окрім себе самого? Другий тип страху – це страх перед Богом, благоговійний страх перед сакральним. Адже згідно з ученням Павла, хто став Його рабом, той боїться лише Його. Саме вірність Богу в надії на Нього позбавляє людину від страху, робить її мужньою і підносить у світ нетварний – тобто такий, який не має початку і кінця, а, відповідно, не має смерті. Такий страх залучає особистість до трансцендентної цінності святого. Ця цінність святого, священного сприяє моральному самовдосконаленню людини. І, відповідно, такий благоговійний страх є конструктивним для філософії. Можна сказати, що, на думку С.Кримського, страх Божий – це «своєрідний комплекс релігійно-екзистенціальних стереотипних бар'єрів, які направляють людину в її пошуках досконалості, щастя і спокою для душі». На питання, що таке страх Божий, вичерпну відповідь дав латинськомовний текст Біблії – Вульгата. За тисячу років історії в мові Горація, Тибулла, Овідія та інших найвеличніших поетів людства накопичився величезний запас, латинські слова передають найтонші відтінки смислу там, де майже будь-яка інша мова буде безсилою. Одне грецьке слово «фобос» (страх) на латині це і «pavor», і «metus», і «terror», але є ще слово «timor», і саме цим останнім перекладається слово «фобос», коли мова йде про страх Божий. «Timor» (звідси французьке «timide» і «timidement») – це радісна несміливість, страх заподіяти біль, образити, страх утратити.

Лише страх Господній звільняє від страху перед людьми. Боятися Його – це просто визнати з усією покірливістю, хто Він і хто я. «У любові немає страху, але досконала любов виганяє страх» (1 Ін 4, 18).

«Страх Божий – дія благодаті Святого Духу в людському серці, яка дарує людині відчуття Божественної присутності і боязнь образити Бога гріховним помислом і вчинком. Страх Божий неможливо уподібнити до жодного плотського, навіть душевного, відчуття людини. Страх Божий – відчуття абсолютно нове. Страх Божий – дія Святого Духу. Відчувши страх Божий, відчувши дію страху Божого, під час молитви твоєї присутність Бога,

духовно побачиш Невидимого, пізнаєш, що молитва є стояння на Страшному Суді Божому», – наголосив єпископ Ігнатій (Брянчанінов) [29].

Страху Господнього доволі, і немає потреби шукати при ньому допомоги; страх Господній – як благословенний рай, і одягає його всякою славою (Сир. 40, 12-13).

На жаль, сучасна культура відкидає страх Божий як щось зайве, непотрібне людині, як те, що застаріло і не відповідає сьогоднішнім потребам . Як не дивно, перші «дзвіночки» секулярної культури почали лунати ще в пізньому середньовіччі. Саме тоді акценти почали змінюватися, і перед лицем смерті людина відкрила для себе секрет своєї індивідуальності. Цей зв'язок, показаний ще епікурейцями, був надовго усунутий із системи колективних уявлень і утверджувався знову у свідомості людей лише в часи пізнього середньовіччя. І з того ж часу індивідуалізм впливає на сьогоднішній світ. На відміну від античності, християнство принесло із собою безпрецедентну ідею особистості, свободи її волі. Доля, сліпий Логос більше не діяли. І це невипадково. Християнство виникло в Римській Імперії, де людина вже не усвідомлювала себе частиною цілого. Життя міста-поліса зруйноване, традиційні релігійні вірування зруйновані (згадаємо пізньоантичне «Великий Пан помер»), людина відчувала себе самотньою, відірваною від інших. Загальне починало бути для індивіда не чимось органічним, куди він уписаний, а зовнішнім, примусовим і чужим. Людина починала виступати у двох статусах – як громадянин держави і як приватна особа (поняття окремо приватного й окремо суспільного життя грекам були невідомі – для них вони збігалися). У цій ситуації наступало внутрішнє роздвоєння між приватним і публічним. Виникла ідея свободи від суспільства – чим менше людина залежить від чогось зовнішнього, тим вона більше вільна і більше щаслива. Такі погляди характерні для епікурейства та стоїцизму. Загальне (як суспільне), яке більше не відігравало колишньої ролі, замінювалося на духовне загальне – Бог. Замість земної общини виникала небесна община «братів у Христі». Те, що стало неможливим на землі, стало можливим і реальним на небі.

Повертаючись до християнського типу святості, святий досягав уподібнення Богу за образом та подобою через аскетичний подвиг. Праведники і святі виражали завершеність, досконалість людської долі в її поклику бути врятованою. Через свою святість вони досягали безсмертя. Отже, через етику (моральні вчинки: ухилення від зла і дотримання добра) відбувався перехід на онтологічний рівень. Це можна проілюструвати словами Феодора Студита, одного з авторів віроповчального збірника християнських монахів «Добротолюбність». Студит указував на те, які моральні якості повинен мати християнин: «Ми не живемо тисячу років: не сьогодні-завтра смерть. Щоденно покладаючи це перед очима розуму, ми добре творимо, ідучи законом отчим. Хай прибуде у вас милість, мир, спокій, любов, відсутність заздрощів, статечність, хороша слухняність, слово благе, співпраця, взаємне співчуття, покірливість і мудрість. Так живіть, і так поводьте себе [68]».

Ми бачимо зі слів, що слідують нижче, що настанови для монахів мали моральний зміст, водночас вони наскрізь містичні та есхатологічні: «Бережіть між собою любов у союзі миру. Хай не будете піддаватися ні похоті, ні гніву, ні заздрості, ні сміху, ні чомусь іншому, через що ви можете впасти в яку-небудь петлю пекельного полону. Який страх і трепет повинні ми зустріти на виході своєму, якщо будемо недбало ставитися до життя свого , особливо ж у той страшний день, коли Архангелова труба пробудить і розпалить усіх людей. Небо роздереться, стихії згорять, уся твар зміниться. Суддя всіх сяде на престол суду, і численні полчища святих ангелів стануть поблизу Нього, потім, перед усіма розкриваючи діла, слова і думки кожного, нарешті відійдуть ті, хто створили благо в життя вічне, а ті, які створили зло – у муку вічну [68]».

Павло виражав думки, які були характерні для всього християнського дискурсу. По-перше, це твердження дихотомії духовного і тілесного. Саме по собі тілесне – не є зло. Зло є, так би мовити, неправильне використання цієї тілесності, яке пов'язане з духовним падінням людини, віддаленням її від першообразу. Щоб повернутися на високий духовний рівень, треба відмовитися від неправильних, гріховних настанов буття і, в такий спосіб, здійснити саму трансценденцію. Коли людина відрікається від себе, відмовляється від свого минулого життя, яке було зорієнтоване на цей світ, і намагається уподібнитися до Бога, його моральної чистоти, тоді і тіло стає Храмом для душі. Відомі випадки, описані в релігійній літературі, коли тіла святих під час молитви випромінювали світло, могли долати межі фізичних законів світу, а після смерті залишалися нетлінними, або навіть більше – виділяли невідому за хімічним складом речовину. У цьому смислі християни різко поривали із неоплатонівською традицією, яка в тілі, у тілесності бачила неминуче зло, матеріальні кайдани для душі. У християнській філософії, незважаючи на зовнішню схожість з неоплатониками, акцент робився на тому, що після воскресіння у всіх буде нове, досконале тіло.

По-друге, можна допустити таку думку, що страх смерті, згідно з християнськими отцями, виникає внаслідок неправильного розуміння нами тілесності. Ми потураємо нашому тілу, яке ще не очищене від гріха, яке знаходиться в полоні бажання одержати задоволення. Потураючи тілу, ми навмисне уникаємо думок про посмертну кару, про життя після земної смерті . У Біблії сказано про це так: «Будемо їсти і пити, тому що ми завтра помремо» (1 Кор. 15, 32). Таке епікурейське ставлення піддає сумніву християнські погляди на кінець світу, Суд тощо. Проте фактично ця установка не знімає ні тривогу, ні страх смерті. Бо саме через потурання гріху, несвободу від гріха ми боїмося смерті ще більше. Проблема страху – у перебільшенні людиною значення і цінності цього життя. У християнському світорозумінні страх смерті – це фактично страх утрати тих задоволень, того гріха, до якого люди звикли в повсякденному житті. Згідно із Павлом, причина страху смерті полягає в тому, що душа людини заснула.

Тому апостол і приділяв багато уваги цій думці: «Не будемо потурати тілу, яке святі вважали ворогом і робили його покірним та смиренним, бо

потурання йому огидне для духовного життя. Ще трохи і відійдемо від цього життя. Яка страшна справа смерть! Тому належить нам, ніби зверху беручи натхнення, постійно тримати себе в стані споглядання, розмірковуючи так, ніби ми вже помираємо, ніби ось-ось станеться відокремлення душі від тіла і почується: «Час, душа, виходь» [262]. Яка праця і яка хвороба розривання союзу душі й тіла буде тоді». І в іншому місці продовжував цю думку: «І прийде день, коли сяде Бог на престолі слави, призве вас і розсудить праведних. – Але яких? Слухняних, покірливих, добролюбивих, чистих серцем, працьовитих, зажурених, отцелюбивих, тих, хто всяку Божественну справу робить наполегливо».

Про мінливість і незначність цього світу свідчать такі висловлювання Павла: «Від землі взяті, у землю знову підемо: тіло залишається тут, душа ж піднімається вгору. Чим були ми колись і чим стали нині, коли порушили заповіді. Це порушення породило страх смерті і Божий страх і через нього стали ми тлінними. Заради чого тоді ми викохуємо плоть цю? Скільки не годуй її, скільки не заспокоюй, скільки не радуй, – чи не перетвориться вона все ж таки на черви та смердючий бруд? Яка ж тоді користь мені турбуватися про попіл і боротися за прах і тлін? Потурбуємося про себе добре і не допустимо себе жити, як скот живе. Нерозумним тваринам властиво любити плоть, мати плотські устремління, кипіти кров'ю, людині ж нічого цього не властиво. Справа її – справа Ангельська – споглядати небесні блага, споглядати картини всесвіту, горіти любов'ю до істинного Бога [262]».

Слова апостола глибоко наповнені оптимізмом та вірою в милосердя творця. Незважаючи на факт смерті в наших повсякденних турботах є смисл: «Ні, я недарма працюю, оголошуючи вас словом покірності моєї, ні, ви недарма витрачаєте свій час на слухання його. Не вічно жити нам… Але те, що ми шукаємо, – у тому, щоб результат був з благими дорогами, з виконанням заповідей та з угодою на благо Господу нашому Ісусу Христу [262]».

Багато уваги Павло приділяв і моменту розходження душі і тіла: «Оминув смерть, повстав я і вболіваючи душею моєю, розмірковуючи, що тим буде це представлення й це роз'єднання душі і тіла, це входження в інший світ, незвичайний, невипробуваний, невідомий, незрозумілий та словами непереданий. Адже хто може сказати, які ми переживаємо зустрічі, які видовища і події? Які будуть надіслані нам від Бога слуги Його, щоб узяти нас звідси на небеса ? Розмірковуючи про це, я дивуюсь, жахаюсь, тріпочу і молюся. Хоч і те, що оточує вас, є сумним, але дивлячись на пожиттєву нагороду, сумлінно без ліні та легкодухості до кінця довести справу свою [64]».

Інший християнський богослов Петро Дамаскін [64] у «Творах» розмірковував над темою страху смерті як невід'ємною рисою, яка визначає моральне життя християнина. Дамаскін розділяв феномен страху на два різновиди. Один страх у нього – недосконалий, рабський, інший – досконалий, від любові. Перераховуючи основні страсті в житті християнина, яких є вісім, Дамаскін писав, що «Божественний же страх і перша заповідь

Спасителя все це усуває. Той, хто не має цього страху, не може мати й іншої доброчесності. Тому що той, хто не боїться, як може оберігати заповіді ? Хіба що тільки, якщо ця людина досягла любові [64]». Як ми зазначали вище, містика Павла – це етика любові. Згідно із християнською філософією, вона стоїть вище, ніж етика закону, яка ґрунтується на страху. Проте не варто забувати й те, що етика Євангелія не відміняє етику закону, але ґрунтується на ній. І відповідно людина, яка є благочестивою завдяки своїй любові, теж бере початок від страху. У протестантизмі продовжується міркування про страх як основу всякої доброчесності: «Якщо ж хтось живе нечутливо до слави і до свого власного смаку, як той Євангельський багач, і думає, що ті, які пригнічуються страхом і проводять життя серед спокус, страждають за свої власні гріхи, і при цьому підноситься над ними, то він дуже гордий. І вважаючи себе достойним спокою, який він одержав, будучи недостойним його, він робиться недостойним майбутнього (вічного) життя і затьмарюється нерозсудливо і безглуздо любов'ю до життя тимчасового [64]».

Страх же Господній, у протестантів і за Павлом, подвійний, як і віра: вступний і цілковитий (повний), що походить від першого. «Тому що той, хто боїться тортур, боїться, як раб і ухиляється від злого, як сказано: «Краще мале в Господньому страху, ніж скарб великий і тривога при тому» (притч. 15, 16), і «страху Господнього навчу вас» (Пс. 33, 12)» [51, с. 33]. Через страх загроз грішні, на думку Павла, приходять до покаяння, шукаючи прощення своїх гріхів. Знаходячись у них постійно, страх навчає їх шляху до життя, у цьому його естетичне значення, як було сказано: «Бережи від зла язик свій та уста твої від слів лукавих» (Пс. 33; 14, 15). І наскільки людина пройметься благим, настільки і проростає в ній страх, так, що вказує їй на найдрібніші її гріхи.

У міру того, як удосконалюється страх, людина стає досконалою завдяки плачу за своїми гріхами. Така людина не хоче більше грішити, і, боячись повернення страстей, залишається завдяки страху цілою та неушкодженою.

Далі Павло коментував вірш із Біблії. «Страх Господній чистий: він вічно знаходиться» (Пс. 18, 10), і говорив про те, що тут мається на увазі інший страх – цілковитий страх. Тому що перший страх не є чистим, бо він корениться в гріхах, він пронизаний гріхом. Тепер же без гріхів, той, хто вже очистився, боїться не так, як боїться грішник, але як людина, підвладна змінам і схильна до злого. Павло справедливо відзначав, що людина з цілковитим страхом нагадує багача, який, як усякий, хто має багатство, дуже боїться матеріальних утрат, тортур і безчестя. Усе це стосується і не лише багатого матеріально, але й духовно багатого. Духовно багата людина боїться розтратити свої багатства, які вона так ретельно збирала.

Бідна людина у протестантів (морально й духовно бідна) переважно не має цього цілковитого страху і боїться лише того, щоб її не побили. Такий страх не є чистим страхом, але є покірністю, смиренністю, відзначав Дамаскін, але є рабською логікою та страхом загроз. Такій людині треба, на думку Дамаскіна, виправити свої думки й плачі, у терпінні, скорботі,

очистити свої гріхи і перейти в стан цілковитого страху. Відповідно ознакою першого страху є те, що людина ненавидить гріх і гнівається на нього. Ознакою цілковитого – цілковита любов до чеснот і побоювання перед змінами, тому що не існує людини, яка була б непідвладна змінам. Ось чому Павло наполягав на тому, що в будь-якій справі ми завжди повинні боятися падіння. Це стосується і тих, хто, подібно до Іоанна Богослова говорить, що любов «геть виганяє страх» (1 Іоан, 4, 18).

У Главі «Про те, як той, хто бажає виконувати заповіді, повинен починати зі страху Божого, щоб не впасти в прірву» Павло продовжував говорити щодо того, як із страху витікають інші заповіді.

Якщо хтось бажає досягнути значних успіхів, то більше йому належить показати свою старанність у виконанні цих заповідей, тому що інакше він буде скинутий, звалений, і навіть більше – упаде в прірву. Бо хто не починає зі страху, той не одержує подарунки Духу, так само і в блаженствах Господа. Павло цитував слова із Біблії: «Початок премудрості, – говорив Давид, – страх Господній» (Пс. 110, 10). Інший же пророк сказав про це так: «Дух премудрості й розуму, Дух поради й міцності, дух відання і благочестя, Дух страху Божого» (Іс. 11, 2.3).

Дамаскін упевнений, що «сам Господь насамперед говорив нам про страх, тому що у Св. Письмі зазначено так: «Блаженні злиденні духом» (Матф. 5, 3), тобто він говорив про те, що хай кожен буде переповнений страхом Божим, маючи опечалену душу, переповнену болем. Без цієї заповіді людина не одержує користі, маючи гордість. Через гордість диявол і перша людина Адам були вигнані. Петро Дамаскін продовжував далі свої міркування про значення страху на сторінках глави «Про другу заповідь та про те, що страх породжує плач» і говорив, що без страху неможливо дотримуватися всіх заповідей Спасителя [64].

Бог дарує людині блаженний плач, тобто другу заповідь: «Блаженні ті, які плачуть» (Матф. 5, 4). Дамаскін прокоментував цей вірш так: блаженний той, хто плаче над собою і над ближнім тому, що має любов і співчуття, не турбується ні про честь, ні про безчестя, але саме життя зневажає і ставиться з презирством, і забуває навіть про саму їжу. Отже, благодать Божа, на думку мислителя, дарує людині покірливість, смиренність, початок наслідування Ісуса Христа, тобто третю заповідь «Блаженні злагідні». Злагідність, за Дамаскіним, є початок смиренності, вона ж є дверима до безпристрасної поведінки, а тому цілковиту любов одержить той, хто пізнав себе, свою сутність. Відповідно людина стає достойною четвертої заповіді: «Блаженні ті , які бажають правди». Людина, яка не спробувала якусь річ, не знає, чого позбавляє себе, але той, хто спробував, дуже хоче. Подібно до цієї людини, той, хто «спробував солодощі заповідей і той, хто знає, що вони приводять до наслідування Христа, дуже бажає одержати й інші, так що заради них часто зневажає смерть».

Наскільки хто-небудь досягає успіхів у добропорядності (благочесті), настільки його розум освічується в пізнанні, і, отже, він удостоюється милості й одержить п’яту заповідь «Блаженні милостиві». Милостивий той,

хто милує ближнього тим, що сам одержав від Бога: чи грошима, чи їжею, чи силою, чи корисним словом, чи молитвою. Якщо не хоче людина бути милостивою до собі подібних, то, справедливо розмірковував Дамаскін, як буде просити Бога, щоб він був милостивим до неї ? Така людина віддає не лише те, що має, але і душу свою за ближнього, тому що в цьому і полягає цілковита милість. І той, хто зовсім не повинен зробити милість, повинен проявляти милість, милосердя до всіх і тим може допомогти оточенню, якщо зробиться безпристрасним. Заради безпристрастя людина удостоюється шостої заповіді – «Блаженні чисті серцем», тобто ті, які проявили будь-яку доброчесність і досягли того, щоб бачити Бога таким, яким він є насправді.

Відповідно ми бачимо, що, за Петром Дамаскіним, від страху приходить людина в благочестя, від благочестя – в усвідомлення, від усвідомлення – до розсудливості, від неї – у міцність, від міцності – у розум, від розуму – у премудрість. «І все це і сказано: «одержи Бога в собі» – явлення і вселення Боже, або, як сказав Златоуст, «щоб тіло і душа були, по можливості, як у Христа, безгрішні, і, щоб розум у Христі мислив, відповідно до благодаті Духу і премудрості, що і є усвідомленням божественних і людських речей [64]».

«Якщо будеш зважати на знання і звертатися до розуму; якщо будеш шукати його, як срібло, і відшукувати його, як скарб, то зрозумієш страх Господній і знайдеш пізнання Бога» (Притч. 2, 3-5). Корінь богоугодного життя – страх Господній. Коли прийде він, то, як творча сила, усе в тобі перебудує і відтворить у тобі прекрасний порядок – космос духовний. Як здобути страх Божий? Він у тобі є, тільки заглушений, воскреси його. Для цього дай голос розуму твоєму і відкрий серце твоє для прийняття повчань Істини. Досі розуму не давали слова, він був у рабстві і не смів говорити розумних промов; хай тепер говорить. Він почне мову про Боже повновладдя , що тримає тебе і може покинути щомиті; про Божу всюдисущість та всевідання, які все в тобі бачать і гніваються на тебе за все погане в тобі; про Боже правосуддя, готове покарати тебе зараз, але яке стримується до часу милістю; про смерть, у кожну мить готову схопити тебе й передати суду й покаранню. Слухай і вводь серце твоє у відчуття цих істин. Пробудиш почуття – прийде разом з тим і страх Божий. Це зоря життя.

Страх Господній ненавидить неправду, докучання і гординю (Притч. 8, 13). А якщо ненавидить, то прожене їх; якщо прожене, то душа стане чистою від них і тому явиться чистою перед Господом. А це і є все, що тепер із такою турботою шукаємо. Отже, віднови в собі страх Божий і підтримуй його – і будеш мати наймогутніший засіб самозцілення. Страх Господній не допустить тебе згрішити, і він же примусить тебе робити всяке добро, за будь-якої нагоди. І буде в тебе виконуватися заповідь: «Ухиляйся від зла і роби добро» (Пс. 33, 15), яку дає пророк тим, хто шукає істинного життя. Як дійти до страху Божого ? Шукай і знайдеш. Страх Божий як приводить до початку святого і богоугодного життя, так і буває найвірнішим охоронцем його, коли хтось, слідуючи його настановам, покладе цьому початок. Учить нас цьому нинішній апостол, наводячи як приклад грізні суди Божі і покарання, іще тут

не явлені непокірним Його волі. «Ангелів, які згрішили, не помилував» (2 Пет. 2, 4). Були чисті і в пресвітлому перебували житлі. Але як тільки згрішили, скинуті були в морок пекла. Чи нас із тобою помилує, якщо підемо проти волі Його?! Розлилося нечестя за Ноя. Бог навів повінь і всіх погубив, окрім восьми душ сімейства Ноя. Не подивився, що було багато нечестивих. Чи над тобою одним стане Він роздумувати – погубити тебе або ні, якщо не станеш слухати голосу Його?! Довго терпів Господь Содом і Гоморру. Вони ж замість напоумлення поспішали на верх нечестя, за те, коли й не чекали, уражені вогнем, побач образ вічного вогню, що чекає нечестивих. Не оминути і тобі цього вогню, якщо підеш тим самим шляхом. Наводь усе це за приклад, сидячи сам із собою, особливо в нічній тиші й темноті, і, підігріваючи тим страх Божий, бійся гріха, як ніби в ньому підкладалося до тебе полум'я вогню вічного.

На думку неортодоксальних протестантів страх Божий це не є звичайний страх людський. Страх Божий – це благоговійний трепет перед Божою величчю, нерозривно пов'язаний із вірою в істину буття Божого, у Бога, як нашого Творця, Спасителя. Великим є Господь, і безкінечно мала перед ним твар, і суєтна. Усе в цьому тварному світі суєта, «Суєта суєт – усе суєта!» – сказав мудрий Екклесіаст (Еккл. 1: 2). Проте він же проповідував: «Вислухаємо сутність усього: бійся Бога і заповідей Його дотримуйся, тому що в цьому все для людини. Адже будь-яку справу Бог приведе на суд, і все таємне, добре воно, чи погане» (Еккл. 12: 13, 14). І в притчах соломонових сказано: «Початок мудрості – страх Господній; (добре розуміння у всіх, кого він веде; а благоговіння до Бога – початок розуміння); дурні тільки зневажають мудрість і повчання» (Притч. 1: 7). І премудрий Ісус син Сірахів повчав: «Вінець премудрості – страх Господній, світ, що виростає, і неушкоджене здоров'я; але те й інше – дари Бога, Який поширює славу тих, хто любить Його» (Сір. 1: 18). І апостол Павло закликав нас слухатися «один одного в страху Божому» (Ефес. 5: 18-21).

Про страх Божий научають і святі отці. Преп. Єфрем Сірін зазначав: «На чолі твоєму завжди хай буде хрест, у серці ж – страх Божий». Преп. Іоанн Златоуст писав: «Промінь сонячний, що проникнув через отвір у будинок, освітлює в ньому все, так що видним буває і найтонший пил, який літає в повітрі; подібно до цього і коли страх Господній приходить у серце, то показує йому всі гріхи [69]». Преп. Симеон Новий Богослов наставляв: «Хто відчуває страх Божий, той не боїться перебувати серед злих людей. Маючи всередині страх Божий і носячи непереможну зброю віри, він має сили на все і може робити навіть те, що багатьом здається важким та неможливим. Він ходить серед них, як гігант серед мавпочок чи лев серед псів та лисиць, уповаючи на Господа, твердістю мудрування свого дивує їх, жахає смисли їх, вражаючи їх словами премудрості, як жезлом залізним [69, с. 14]». Старець Симеон Благоговійний писав: «Треба завжди мати страх Божий і щоденно обстежувати й обговорювати, що доброго і що поганого зроблено тобою, і добре забувати, щоб не впасти в пристрасть пихи, марнославства, а навпаки проливати сльози із сповіддю і напруженою

молитвою». Павло говорив: «Страх, наперед поєднавшись із душею, через покаяння робить її багатою помислом про суд [Божий] [69, с. 34]».

Проте тут, може, хтось скаже, що страх – почуття, недостойне благородної людини, якщо вона не робить зла лише через страх. А інший скаже, що Бог є любов, що після приходу Ісуса Христа і дарування Святого Духу немає вже необхідності в страху Божому, але наше ставлення до Бога повинно лише полягати в любові до Нього. На це ми заперечимо, що подібні міркування ґрунтуються на логіці та психології світського життя, надто далекого від логіки і психології життя істинно духовного. Без страху Божого неможливе духовне зростання людини, без страху Божого не може прийти любов до Бога. Спаситель у притчі про званих на весільний бенкет розказав про людину, яка лежала й одягнена була не у весільний одяг, її цар виганяє геть – туди, де тьма зовнішня, плач і скрегіт зубів (Мф. 22: 2-14). Ось тлумачення цього місця притчі. Відповідно до звичаїв того часу, царі, запрошуючи гостей на свято, наділяли їх своїм святковим одягом, щоб усі гості одягнуті були чисто й красиво. Проте один гість через гордість та самовпевненість, уважаючи свій одяг кращим, відмовився від царського одягу, чим порушив загальну красу й засмутив царя. Через свою гордість і самовпевненість ця людина була викинута з бенкету в тьму зовнішню. Так і зі страхом Божим, і з духовним зростанням людини, і з любов'ю до Творця. Без страху, без благоговійного трепету перед Богом неможливо осягнути й істинної любові до Нього. Подібно до того, як не догодивши цареві і не одягнувши запропонованого ним одягу, неможливо залишитися з ним на весільному бенкеті й розділити його радість. На Божественній літургії в протестантській церкві говориться, що: «Яко по висоті небесній від землі утвердив Господь милість Свою на тих, хто боїться Його» і далі: «Милість же Господня від віку і до віку на тих, хто боїться Його». І коли виноситься Чаша з Дарами для причастя, диякон проголошує: «Зі страхом Божим і вірою приступіть!» [29].

Про взаємозв'язок страху Божого з духовним самовдосконаленням людини і з любов'ю до творця научали св. отці. Св. Климент Олександрійський писав: «Страх – початок любові і потім у неї переходить. Страх Божий, власне, не боязнь Бога, а боязнь відпасти від Бога і впасти в гріхи та страсті». Блаж. Діадох говорив: «Ніхто не може возлюбити Бога від усього серця, не розігрівши раніше в почутті серця страху Божого, бо душа в дієву любов приходить після того вже, як очиститься і стане лагіднішою під дією страху Божого. У страх же Божий, із сказаним плодом від нього, ніхто не може прийти, якщо не стане поза всіма житейськими турботами, бо лише тоді, коли розум заспокоїться в повній безмовності та без турбот, починається рятівний вплив на нього страху Божого, у сильному почутті очищаючи його від усякої земної нікчемності, щоб так возвеселити його в повну любов до всеблагого Бога. Так що страх є надбання праведних, тільки тих, які ще очищаються, у яких наявний середній рівень любові, а цілковита любов є надбанням уже очищених, у яких немає страху, бо цілковита любов геть виганяє страх (Ін. 4: 18)». Преподобний Максим Сповідник научав:

«Страх Божий є двояким – один народжується від загроз покаранням, від якого породжуються в нас послідовно утримання, терпіння, упование на Бога і безстрастя. Другий – поєднаний із самою любов'ю, створюючи в душі благоговіння, щоб вона від завзяття любові не дійшла до зневажання Бога. Страх є подвійним: один чистий, а другий – нечистий. Той страх, який породжується внаслідок гріхів, під дією очікування мук, – нечистий, бо причиною його є усвідомлюваний за собою гріх, він не буде назавжди, тому що разом з відлученням через покаяння гріха зникає. А той, який і без цього боязкого занепокоєння через гріхи завжди стоїть у душі, цей страх чистий і ніколи не відійде, тому що він якось співвластивий Богу, як дань від імені тварей, проявляючи собою природне для всіх благоговіння перед Його величністю, вищою від усякого царства і сили [64]». А преп. Дорофей присвятив темі страху Божого своє четверте повчання із книги «Душекорисних повчань»: «Святий Іоанн говорив у соборних посланнях своїх: Цілковита любов геть виганяє страх (1 Ін. 4: 18). Що хоче сказати нам цим святий Апостол? Бо Пророк Давид говорив у псалмі: «Бійтеся Господа у всесвятії Його» (Пс. 33: 10), і багато інших подібних висловлювань знаходимо ми в Божественних Писаннях. Отже, якщо і святі, які настільки люблять Господа, бояться Його, то як же святий Іоанн говорить: «Святий хоче нам показати цим, що є два страхи: один первісний, споконвічний, а другий цілковитий, і що один властивий, так би мовити, тим, хто починає бути благочестивими, другий же є страхом святих досконалих, які досягли в міру цілковитої любові. Наприклад, хто виконує волю Божу через страх мук, той, як ми сказали, ще початківець, бо він не робить добра для самого добра, але через страх покарання. Інший же виконує волю Божу з любові до Бога, люблячи Його, власне, для того, щоб благодогодити Йому; цей знає, у чому полягає справжнє добро, він пізнав, що значить бути з Богом. Цей-то має істинну любов, яку святий назвав цілковитою. І ця любов приводить його в цілковитий страх, бо такий боїться Бога і виконує волю Божу вже не зі страху покарання, уже не для того, щоб уникнути мук, але тому, що він, як ми сказали, пізнав самої насолоди перебування з Богом, боїться відпасти, боїться позбавитися її. І цей цілковитий страх, що народжується від цієї любові, виганяє первісний страх [64]». І далі: «Проте неможливо досягнути цілковитого страху інакше, аніж тільки первісним страхом. Бо трояко, як говорив Василій Великий, можемо ми догодити Богу: або благодогоджаємо Йому, боячись муки, і тоді знаходимося в стані раба; або, шукаючи нагороди, виконуємо повеління Божі, заради власної користі, і цим уподібнюємося до найманців; або робимо добро заради самого добра, і тоді ми знаходимося в стані сина. Бо син, коли приходить у досконалий вік і розум, виконує волю батька свого не тому, що боїться бути покараним, і не для того, щоб одержати від нього нагороду, але, власне, тому й зберігає до нього особливу любов і належну батькові повагу, що любить його й упевнений, що все добро батька належить і йому. Такий сподобляється почути: уже неси раб, але син … і спадкоємець Божий Ісусом Христом» (Гал. 4: 7). Такий уже не боїться, як ми сказали, Бога, звичайно, тим первісним страхом, але любить

Його, як і святий Антоній говорив: «Я вже не боюся Бога, але люблю Його». І Господь сказав Аврааму, коли він привів для жертвоприношення Йому сина свого: «Нині пізнаєш, яко боїшся ти Бога» (Бут. 22: 12), цим означив той цілковитий страх, який народжується від любові. Бо інакше як би він сказав: «Нині познах», коли Авраам уже зробив стільки із слухняності Богу, – залишив усе своє і переселився в чужу землю до народу, який служив ідолам, де не було й сліду Богопочитання, і більше всього цього навів на нього Бог таку страшну спокусу – жертвоприношення сина, і після цього сказав йому: «Нині познах, яко боїшся ти Бога». Очевидно, що Він говорив тут про цілковитий страх, властивий святим, які вже не зі страху мук і не для одержання нагороди виконують волю Божу, але, люблячи Бога, як ми неодноразово говорили, бояться зробити що-небудь проти волі Бога, якого вони люблять. Тому-то і говорить Апостол: «Ті, хто любить, геть виганяють страх», бо вони вже не зі страху діють, але бояться, тому що люблять. У цьому полягає цілковитий страх. Проте неможливо (як ми вже сказали вище) досягнути цілковитого страху, якщо хто раніше не набуде первісного. Бо сказано: «Початок премудрості – страх Господній» (Притч. 1: 7), і ще сказано: «Вінець мудрості – страх Господній» (Сір. 1: 18). Початком названий первісний страх, за яким слідує цілковитий страх святих. Первісний страх властивий нашому душевному стану. Він охороняє душу від усякого зла, як полірування мідь, бо сказано: «Страхом Господнім ухиляється всяк від зла» (Притч. 16: 6). Отже, якщо хто ухиляється від зла через страх покарання, як раб, який боїться господаря, то він поступово приходить і до того, щоб робити благе добровільно, і мало-помалу починає, як найманець, надіятися на якусь відплату за свої благі справи. Бо коли він постійно буде уникати зла, як ми сказали, через страх, подібно до раба, і робити благе в надії нагороди, подібно до найманця, то, перебуваючи, по благодаті Божій, у благому, і відповідно до цього поєднуючись із Богом, він одержує смак благого й починає розуміти, у чому істинне добро, і вже не хоче розлучатися з ним. Бо хто може відлучити такого від любові Христової, – як сказав Апостол (Рим. 8: 35)? Тоді досягає він достойності сина і любить добро заради самого добра, і боїться, тому що любить. Це і є великий і цілковитий страх.

Отже, підсумуємо, чому нас вчить протестантське віровчення, Священне Писання і святі отці. Воно нас учить тому, що страх Божий – це плід духовного розвитку людини, який відбувається поза житейськими турботами, коли людина вчиться благоговійному трепету перед Божою величчю, усвідомлюючи всемогутність, добрість і премудрість Творця, Промислителя, Спасителя і Судії. Поступово людина, із своїм духовним зростанням, очищається страхом Божим і приходить у дієву любов до Бога та добра. На першій сходинці людина боїться вічних мук за гріхи, і тому боїться Бога, як раб господаря. Це цілком достойно благородної людини, тому що господарем її тут є не людина, а Сам Господь. Не соромно бути рабом Божим . На другій, більш високій сходинці людина, виконуючи Божі повеління, шукає нагороди. Це сходинка найманця. І, нарешті, на третій – найвищій

сходинці свого духовного розвитку людина робить добро заради самого добра. Це стан сина. Істинна мета всього людства полягає в тому, щоб стати синами Божими, зберігаючи особливу любов до Господа і великий, цілковитий страх перед Ним, як данину розумних сотворінь своєму Творцю.

Преподобний Ісак Сірин говорив: «Якою мірою людина наближається до Бога наміром своїм, такою і Бог наближається до неї даруваннями Своїми». Зберігаючи в душі страх Божий і Божу благодать, віруючий не боїться ні злих людей, ні підступів диявольських. Про це вище говорив преподобний Симеон Новий Богослов, щодо цього нам давав настанови св. Іоанн Златоуст: «Хто має благодать у Бога, той не боїться нікого, хоч би терпів багато зла не тільки від людини, а й від самого диявола [64]».

У будь-який час тримаймося страху Божого, і страх Божий збереже нас від усякого зла, таємного і явного, якщо відразу ж будемо звертатися до Бога з покаянням і потім, свого часу, сповідати це і духовному отцю.

Страх Божий набувається ще виконанням заповідей Божих, і виконувати їх треба по совісті.

Сам Господь через того ж апостола Петра вказував на цей спосіб, говорячи: «Аще називаєте Мя Отцем, який нелицемірно судить кожному по ділу, зі страхом життя вашого часу жительствуйте» (Ср.: 1 Пет. 1, 17). Слова ці показують, що головний спосіб жити благочестиво і свято полягає в страху Божому і страху майбутнього Суду та вічних мук. Тільки за сприяння цього страху, з допомогою Божою, можливе дотримання заповідей, як сказано в псалмах.

А без страху, якби хто і на небесах жительствував, по слову преподобного Петра Дамаскіна [61], не скористається, маючи гординю, нею ж сатана, і Адам, і багато падуть. Якщо і святим усім у слові Божому належить мати страх Божий, за сказаним: «Бійтеся Господа у всесвятії Його, яко несе втрати тим, хто боїться Його» (Пс. 33, 10), то тим більше нам, грішним і невиправним, необхідно мати страх Божий, і страх смерті, і Страшного Суду Божого, і вічних мук у пеклі, розчиняючи страх цей надією успадкувати Царство Небесне, Страх Божий і пам'ять про чотирьох останніх утримують від гріхопадіння, адже сказано: «Пам'ятай останнє твоє, і вовіки не согріши» (Сір. 7, 39).

Сказано ще в Старому Завіті, що початок премудрості – є страх Господній, розум же благий всім, хто творить його (Притч. 1, 7), тобто всім, хто живе по страху Божому, дається благий розум духовний.

Коли хтось починає забувати страх Божий, не наслідуючи святого Давида, тоді така людина опечалюється і починає устами марнословити, судити і засуджувати, злословити і принижувати ближніх, і серцем повчатися в помислах плотських, нечистих. І якщо вона скоро не схаменеться, то дійде до поганих справ, які називають диявольськими, тому що, за словами апостола, спочатку диявол согрішає (1 Ін. 3, 8), підбиваючи на гріх людину-християнина.

Святий Ісак Сірин писав: якщо людина має страх Божий, як має бути, то невдовзі опиниться біля воріт Царства. Дотримуватися страху Божого, як

належить, означає взятися за свою справу сумлінно, смиренно і совісно перед Богом і людьми.

Що означає – працювати Господу зі страхом (Пс. 2, 11) – пояснив преподобний Агафон Великий перед своєю смертю, коли питали його: «Невже і ти боїшся, отче?». На що він відповідав: «Я намагався будь-яку заповідь Божу виконувати по силі своїй, але я людина, – як можу знати, богоугодна моя справа чи ні? Є суд людський, а є суд Божий». Цими словами святий Агафон явно показав, що тому, хто працює Господу, належить мати і покірливість, і обережність, щоб як-небудь не зробити якоїсь помилки, яка в майбутньому віці не може бути вже виправлена.

Бога і своєї совісті треба боятися, а не ігумені. Страх Божий є початком очищення совісті.

Економіка країн хитається і руйнується, і страх поширюється світом. І зараз, коли це продовжується, ми можемо спостерігати, як виконуються слова Ісуса: «… а на землі смуток народів і нерозуміння … люди будуть помирати від страху й очікування нещасть, що прийдуть на всесвіт, бо сили небесні похитнуться» (Лука 21: 25-26). Ісус попереджає нас: «А ті, хто не має надії в мені, будуть помирати від страху !»

Ісус дав нам надзвичайний зразок святої жертви, коли Він пішов на хрест. Незадовго до того, як Він віддав дух свій, Він голосно вигукнув: «…Отче, у твої руки віддаю дух мій …» (Лука 23: 46). У Біблії сказано, що в нього виступили краплі поту. Можна припустити, що він теж боявся розпинання, хоч і знав, що з ним буде далі.

До того ж ми знаємо із Писання, що цей вид спокуси переживають усі, хто твердо вирішив слідувати за Ісусом.

Біблійні пророки попереджають нас, що коли починається струс народів, звичайна людина буде дуже боятися. Ієзекііль говорив: «Чи витримає серце твоє, чи будуть твердими руки твої в ті дні, коли буду діяти проти тебе?» (Ієзекііль 22: 14).

Коли Бог попереджав Ноя про Його прийдешній суд і велів будувати ковчег, Ной «приготував благоговійно» (Євреям 11: 7). Навіть сміливий, хоробрий Давид сказав: «Тремтить від страху Твого плоть моя, і судів Твоїх я боюся» (Псалтир 118: 120). І коли пророк Аваакум побачив майбутні дні лиха, він вигукнув: «Я почув – і затріпотіли нутрощі мої; від звістки про це затремтіли губи мої, біль проник у кістки мої, і хитається місце піді мною; а я повинен бути спокійним у день лиха …» (Аваакум 3: 16).

Зауважте, читаючи такі рядки: страх, який зійшов на цих мужів Божих, не був страхом плоті, але благоговійним страхом перед Господом. Святі не боялися ворога душ їхніх, а боялися Божого справедливого суду. І це тому, що вони бачили могутню силу, що стоїть за близькими катастрофами. Вони боялися не шторму, а Божої святості!

Так само кожному з нас доведеться відчути жахливий страх у прийдешні часи лиха і руйнацій. Проте наш страх повинен бути благоговійним страхом перед святим Богом, а не плотським страхом про нашу долю. Бог зневажає всі наші гріховні страхи втратити матеріальні речі,

багатство і наш життєвий стандарт. Сьогодні у всьому світі люди наповнені цим видом страху, коли бачать, як руйнується економіка їхніх країн. Вони бояться, що економічна повінь змиє геть усе, що вони нажили за час свого життя. І вони говорять: «Весь мій піт, усі мої старання нажити статок для майбутнього, усе руйнується. Мені доведеться жити в бідності».

«Хто ти, що боїшся людини, яка помирає, і сина людського, який те саме, що трава, і забуваєш Господа, Творця твого…» і безперервно, щодня боїшся ярості гнобителя…» (Ісайя 51: 12-13). «Господа Саваофа – Його почитайте свято, і Він – страх ваш, і Він – трепет ваш!» (8: 13).

Дозволь Богу бути твоїм страхом і трепетом. Цей вид страху не веде до смерті, але веде до життя!

Коли Павло говорить народженій з неба дитині Божій: «Зі страхом і трепетом творіть своє спасіння», то дуже обережно додає: «Тому що Бог творить у вас…» (Філ. 2:12-13). Народжений з неба віруючий має в собі Святого Духа, що намагається уподібнити його Христу і зробити його угодним Богу. З огляду на це, християнину краще б творити своє спасіння (не сказано «трудитися над ним») «зі страхом і трепетом», тому що Бог трудиться всередині тіла віруючого. Ця велика доктрина Біблії про страх Господній повинна бути засвоєна віруючим своєчасно, і він повинен бути абсолютно впевнений у її істинній природі, тому що люди, які не бояться Бога, завжди стурбовані можливістю втрати спасіння з якоїсь причини.

Поширена приказка визнає все ж таки правдивість того, що «Людина, яка боїться Бога, не убоїться людей», а «Людина, яка боїться людей, не убоїться Бога [307]».

Страх Господній чи страх Божий, який знаходимо в Притчах 14:26-27 і який викладено в Книзі Притч неодноразово, означає, що людині перед лицем святості і праведності Бога належить боятися. У примітках Скоуфілда зазначено, що цей страх означає «благоговійну довіру з ненавистю до проявів зла». Звичайно, вірш означає зовсім не це. У Біблії сказано, що побожність і страх Божий – дві зовсім різні речі – викладені в Новому Завіті і викладені настільки виразно, що це, мабуть, неможливо не помітити: «Будемо слугувати благоугодно Богу, з побожністю і страхом, тому що Бог наш є вогонь, що дає» (Євр. 12:28-29). Господь сказав у Другозаконні 4:10: «Збери до Мене народ, і Я сповіщу їм слова Мої, з яких вони навчаться боятися Мене у всі дні життя свого на землі…». Істотним для страху Господнього є те , що людина наскільки боїться Бога, що звертає увагу на те, що він говорить. У Другозаконні 6:13 сказано: «Господа Бога твого бійся, і Йому одному слугуй…». Мудра людина в Екклезіаста 12:13 сказала: «Вислухаємо сутність усього: бійся Бога і заповіді Його виконуй… [307]».

Є певні речі, яких треба боятися, і певні речі, яких боятися не варто. У 4 Царств 17:38 сказано: «І завіту, який Я заключив з вами, не забувайте, і не почитайте богів інших». Не варто вам хвилюватися через злидні, хвороби та нестачу освіти – цих богів язичників. Не варто вам боятися богів язичників: світу, безпеки, процвітання та інших ідолів. Не варто вам боятися людини. Помилкою Саула, визнаною перед Самуїлом, було: «Я боявся народу» (1 Цар

. 15:24). Ось чому Ірод відрубав голову Іоанну Хрестителю – побоявся відступити від своєї ж клятви. У Притчах 29:25 сказано: «Боязнь перед людьми ставить тенета…».

Не варто вам боятися обличчя людини. Петро сказав у Діяннях 5:29: «Треба покорятися більше Богу, ніж людям». Нам не варто боятися земних нещасть. Нам велено дивитися ввись. Нам велено споглядати на Ісуса. Христос сказав у Матфея 10:28: «І не бійтеся тих, хто вбиває тіло, але душі не може вбити, а бійтеся більше того, хто може і душу і тіло погубити в геєні». Біблія говорить (Євреям 13:5-6): «Бо Сам сказав: «не залишу тебе і не покину тебе». Істинний віруючий не боїться прийдешнього вічного осуду. Ми не хвилюємося, що потрапимо в пекло. «Цілковита любов виганяє страх» . «Нічого нам боятися, окрім самого страху». «І не бійтеся тих, хто вбиває тіло, але душі вбити не може, а бійтеся більше того, хто може і душу і тіло погубити в геєні» (Матф. 10:28). «Нам нічого боятися, крім свого страху». О, припини це, людино! Припини мене обдурювати. Біда і страждання лякають неспасенну людину, віруючий же перекладає всі свої земні страхи на Господа. Симон Петро говорив про віруючого в 1 Петра 5:7: «Усі турботи ваші покладіть на Нього, бо Він турбується про Вас».

Залишається лише один законний страх, і це святий страх перед Самим Господом Богом. Хтось скаже: «Ти засмучуєш цих людей і вчиш їх боятися Бога та вселяєш у них страх Божий». Страх Божий – це найбільш здоровий страх, який був коли-небудь у житті в людини.

Симон Петро говорив про християн у 1 Петра 2:17: «Усіх почитайте, братство любіть, Бога бійтеся, царя поважайте». Давид сказав: «Ті, хто боїться Господа! Восхваліть Його… прославте Його. Благоговійте перед Ним…» (Псалом 21:24).

У Діяннях 9:31 сказано про християн Нового Завіту (під благодаттю) у церкві, що вони «ходячи в страху Господньому … примножувалися». Про Корнілія було сказано, як про людину, що боялася Господа (див. Діян.10:2). У 2 Коринфянам 7:1 нам сказано, що страх Божий учить нас жити обачливим життям: «Очистимо себе від усякої скверни плоті і духу, творячи святиню в страху Божому». Людина, яка не боїться Бога, – це не християнин; і людина, яка не боїться Бога, не має здорового глузду. Водночас вона може бути дуже високоосвіченою і релігійною особою. Надзвичайно багато таких трапляється навколо.

Що ж таке саме є страх Господній? Вірші, наведені далі, є визначеннями, поданими у Святій Біблії, у яких Святий Дух визначає страх Божий і розповідає, що це таке. З огляду на те що ми вивчаємо страх Господній за визначенням Біблії (див. Іов. 28:28), ми побачимо, що Біблія говорить про те, чим є страх Господній.

1. Притчі 8:13: «Страх Господній – ненавидіти зло…». Це визначення Святого Духу.

2. Псалом 110:10: «Початок мудрості – страх Господній». Доки людина не навчиться боятися Бога, вона нічому так і не навчиться. Людина починає ставати мудрою, коли вона починає вчитися боятися Бога. «Початок

мудрості – страх Господній».

3. Притчі 15:16: «Краще небагато при страху Господньому, аніж великий скарб...». «Страх Господній буде скарбом твоїм» (Іс. 33:6). Страх Господній, отже, є цінністю. Він коштує дорожче за срібло і золото, тому що збереже від біди, від якої срібло і золото не можуть урятувати. Коли Павло говорив християнам Нового Завіту в Галатам 6:7-8: «Не обдурюйтесь: Бог зневаженим не буває. Що посіє людина, те і пожне: Хто сіє в плоть свою від плоті, пожне тління»; він попереджав, що людина може робити зло (якщо не боїться Бога), від якого неможливо відкупитися грошима. Притчі 15:16 говорять, що страх Господній – це скарб віруючого. «Краще небагато при страху Господньому, аніж величезний скарб і при ньому тривога».

4. Притчі 14:27: «Страх Господній – джерело життя...».

5. Псалом 18:10: «Страх Господній є чистим...». Він оберігає тебе від біди. Він освячує. Він примусить тебе ходити обачливо. «Страх Господній є чистим» – сказав Давид. Якби Давид боявся Господа, як це належало йому, він не взяв би Вірсавію собі за дружину і не вбив би її чоловіка. Знаєш, як Давид потрапив у цю біду і став на певний час нечистим? Не боячись Бога! Страх Господній – не є негативним. Він не є пагубним. Він не завдає шкоди. Він не дає тобі комплекс вини. «Страх Господній є чистим, і буде навіки» (Псалом 18:10).

6. Євреям 12:28: «Будемо зберігати благодать, якою будемо слугувати благоугодно Богу, з побожністю і страхом». Страх Господній є благоугодним . Є різниця між побожністю і страхом.

Святий Дух знаходиться в цьому світі, щоб викривати гріх у світі, бо, якщо люди вірують не в Христа і якщо люди не вірують у Христа, вони слідують у пекло. Тому страх Господній – це негативне викриття, що накладається на грішника Святим Духом. Коли ти чуєш, як хтось відмовляє когось від страху Божого, то ти маєш справу з платним професіоналом, чиє життя присвячене спростуванню викривальної праці Святого Духу. Врешті-решт, усе, що він говорить про нього, є непослідовним, бо сама Біблія вчить, що страх Господній – це ненависть зла. Страх Господній – це мудрість. Страх Господній – це скарб. Страх Господній – це джерело життя. Страх Господній є чистим. Страх Господній буде вовіки. Страх Господній є божественним, але не безбожним. Тому людина, яка не боїться Бога, не може ненавидіти зло. Вона немудра, вона зруйнована. Жити вічно вона не буде. Вона нечиста, і вона небогоугодна. Мудрим досить слова, згідно із Притчами 8:13, Псалмом 110:10, Притчами 15:16, Притчами 14:27, Псалмом 18:10 і Євреям 12:28. А якщо ви не є мудрими, то не забувайте: «Початок мудрості – страх Господній». Почни ти сьогодні ставити Бога першим, а людей другими, бо «боязнь перед людьми ставить тенета» (Прит. 29:25). Ісус Христос сказав: «Але скажу вам, кого боятися: бійтеся того, хто після смерті може ввергнути в геєну: кажу вам, того бійтеся» (Лук. 12:5). Якщо ти вже спасенний, пам'ятай, що є одне, чого тобі не треба боятися ніколи. Тобі ніколи не треба боятися суду і засудження в пекло, бо «твердого духом Ти бережеш у

досконалому світі, бо на Тебе уповає він» (Іс. 26:3). «Ісус Христос учора і сьогодні і вовіки Той же» (Євр. 13:8). Молитвою Павла про християн було, щоб віруючий «зберігся без пороку на пришестя Господа нашого Ісуса Христа» (1 Фес. 5:23). Є молитви страху Божого і які вони?

ПЕРШИЙ: святість Бога повинна спонукати нас боятися Його. Психіатрами та розумово хворими людьми страх визначається як нездоровий мотив, але це тому, що розумово нездорові самі ці люди. Усі психологи та психіатри, які рекомендують вам позбавитися від страху, мають страхування свого життя. Істина питання в тому, що страх – дуже здоровий мотив. Насправді саме страх іти на червоне світло на перехресті зберігає вам життя. З потраплянням у царство релігії доволі дивним є те, що модерністи і ліберали (які самі бояться потрапити в пекло настільки, що намагаються заявити про його відсутність, виставляючи Бога брехуном) висувають несподівано хвору ідею, що правильно боятися людини, смерті, хвороби та злиднів, але боятися Бога – брудний гріх. Біблія говорить: «Початок мудрості – страх Господній» (Пс. 110:10), «Страх Господній буде скарбом твоїм (віруючого)» (Іс. 33:6), «Страх Господній – джерело життя» (Прит. 14:27) і: «Страх Господній чистий, буде навіки» (Пс. 18:10). В Одкровеннях 15:4 читаємо: «Хто не убоїться Тебе, Господи, і не прославить імені Твого ? Бо Ти один святий». Коли ми обговорювали питання теології та опису Бога Отця в книгах 1 та 2, то прийшли до розуміння того, що Бог всюдисущий, всевідаючий, всемогутній, всезнаючий, всевидящий, вічний, самосущий, безкінечний і незмінний; такого Бога повинні боятися. Велич Бога спонукає нас боятися Його. У Другозаконні 10:12 сказано: «Отже, Ізраїль, чого вимагає від тебе Господь Бог твій ? Лише того, щоб ти боявся Господа Бога твого…» У Другозаконні 10:17 сказано: «Бо Господь, Бог ваш, є Бог богів…» . Тобто кінофільм «Колісниця богів» – іграшкова штука. Наш Бог – Бог богів. Тому не турбуйтеся про Юпітера, Зевса, Аполлона, Венеру, Діану, Адоніса, Меркурія, Ваала, Астрата та всіх інших. Наш Бог – Бог богів. Не звертайте увагу на космонавтів, літаючі тарілки і на істоти, що спускаються з неба, які претендують на те, що вони із Ієзекііля 1, тоді як вони зовсім не є такими. Не звертайте уваги на всю цю дитячість. Наш Бог – «Бог богів, Владика владик, Бог великий, сильний та страшний» (Втор. 10:17).

ДРУГИЙ: добрість (милосердя) Бога спонукає нас боятися Його. Самуїл говорив: «Тільки бійтеся Господа і слугуйте Йому істинно, від усього серця вашого: бо ви бачили, які великі справи Він робить із вами» (1 Цар. 12:24). Доброта Бога повинна вести людину до страху перед Ним, бо напевне , якщо Бог може бути настільки добрим до людей, які не заслуговують на цю доброту, безперечно, є інший бік Божої природи, яка раніше чи пізніше проявиться. Павло говорив про те, щоб перебувати в милосерді Божому, і в тому ж реченні він говорив про те, щоб перебувати в строгості Божій (Рим. 11:22).

ТРЕТІЙ: прощення Боже спонукає нас боятися Його. Давид сказав у Псалмі 129:4: «Але в Тебе прощення, хай благоговіють перед Тобою». Ісус Навін, оглядаючи труди Господні, говорить, що дивні діяння Бога для народу

Ізраїлю повинні спонукати їх боятися Його (Іс. Нав. 4:24).

ЧЕТВЕРТИЙ: майбутні суди повинні спонукати грішника боятися Господа, бо в Одкровенні 14:7 читаємо: «Убійтеся Бога і воздайте Йому славу, бо наступив час суду Його». Я, звичайно, усвідомлюю, що багато хто з вас, люди, зовсім не мають ніякого страху Божого. Ви люди, які бояться людей. Стара аксіома є правильною: якщо людина боїться Бога, люди її дуже часто не розуміють. А якщо люди бояться людей, тоді вони не бояться Бога.

«Немає страху Божого перед очима їхніми!» Де немає страху перед Богом, там буде страх перед людиною. Де є страх Божий, там немає страху перед людиною. Те, що біблейські віруючі-мученики були здатні йти до ганебного стовпа, сміятися над цим, цілувати стовп і молитися за своїх мучителів та ворогів, свідчило про наявність у них страху перед Богом замість страху перед стовпом чи своїми ворогами. І згідно з цими мотивами, ми акцентуємо увагу на необхідності страху Господнього.

1. Страх необхідний для поклоніння. У Псалмі 5:8 говориться: «Поклоняюся… в страху Твоєму…». Він необхідний у служінні. У Псалмі 2:11 сказано: «Служіть Господу зі страхом і радійте з трепетом». Він потрібен, щоб утримувати нас від гріха. У Пораді 20:20 говориться: «Не бійтеся. Бог прийшов, щоб випробувати вас і щоб страх Його був перед лицем вашим, щоби ви не грішили». Зверніть увагу, це очевидне протиріччя, яке неспасенні старійшини, священики, єпископи, диякони, кардинали і папи не могли ніколи зрозуміти: «Не бійтеся, Бог прийшов, щоб випробувати вас і щоб страх Його був перед лицем вашим, щоби ви не грішили». Міркування неспасенних, невідроджених релігійних лідерів: «Чому це Він сказав: «Не бійтеся», а потім: «Бійтеся» ? Хіба Біблія не говорить: «Цілковита любов виганяє страх»? Так, говорить, але чому ж тоді вона так само говорить: «Зі страхом і трепетом творіть своє спасіння» (Філ. 2:12)? Якщо Христос сказав: «Не бійтеся» (Матф. 28:10), «Мир вам» (Лук. 24:36), і якщо Павло сказав: «Бо дав нам Бог духу не боязні, але сили і любові та чесноти» (2 Тим. 1:7), то чому ж Біблія так само говорить: «Отже ми, приймаючи царство непохитне, будемо берегти благодать, якою будемо служити благоугодно Богу з побожністю та страхом, тому що Бог наш є той, хто вогонь подає» (Євр. 12:28-29)?

2. Страх Господній необхідний для хорошого правління. Давид сказав у 2 Царств 23:3: «Той, хто є володарем над людьми, буде праведним, володарюючи в страху Божому».

3. Страх Божий необхідний для здійснення правосуддя. Страх Божий необхідний для вдосконалення святості в християнському житті. Павло говорив: «Зі страхом і трепетом творіть своє спасіння. Тому що Бог творить у вас…» (Філ. 2:12-13). Він не сказав там, що ти міг би своє спасіння заробити. Навіть якщо ти вже маєш спасіння, тобі необхідно вершити його. Він сказав вершити зовні те, що Бог зробив всередині тебе. Ми акцентуємо увагу на результатах Страху Божого.

Цей «страх Господній», який так лякає неспасенних людей, і через який вони стають невротиками і психопатами (і світ ними переповнений), які ж

результати приносить він? Якщо людина дійсно боїться Бога, як їй це велить Біблія, чи робить це її психопатом? Чи робить це її кандидатом у божевільню ? Якими ж є результати страху Господнього?

Страх людини перед Богом приводить до дванадцяти результатів.

ПЕРШИЙ: людина набуває мудрості. «Початок мудрості – страх Господній» (Пс. 110:10). Якщо хочеш знати, що вбереже тебе від великих нещасть, труднощів, горя, головного і сердечного болю найбільше у світі, то це простий, чистий і безперервний страх Божий.

ДРУГИЙ: він приносить задоволення Богу. Біблія в Псалмі 146:11 говорить: «Благоволить Господь до тих, хто боїться Його, і до тих, хто сподівається на милість Його».

ТРЕТІЙ: він поглиблює співчуття Господа до дитини Божої. Біблія говорить у Псалмі 102:13: «Як батько голубить синів, так голубить Господь тих, хто боїться Його».

ЧЕТВЕРТИЙ: він приносить прийняття Богом. У Діяннях 10:35 Петро говорить: «Але в усякому народі той, хто боїться Його і чинить по правді, є приємним для Нього». Це сталося з неспасенним язичником, який слідував своїй совісті. Цей язичник був неспасенним і для спасіння потребував почути Євангеліє, і, оскільки він не боявся Бога і слідував, і повинувався своїй совісті, Бог доніс до нього Євангеліє, пославши до нього місіонера. Унаслідок цього, увірувавши в Євангеліє, язичник Корнілій народився з неба. Господь прийняв молитву Корнілія про подальший світ і дав йому цей подальший світ в істині, бо він боявся Його.

П'ЯТИЙ: він приваблює за собою милість Божу. У Псалмі 102:17 говориться: «Милість же Господня від віку і до віку до тих, хто боїться Його…».

ШОСТИЙ: він приносить благословення. У Псалмі 111:1 говориться: «Блажен муж, який боїться Господа…». Біблія говорить: «Блажен муж, який боїться Господа». «Блаженні чисті серцем», «Блаженні покірливі» і ніколи не цитуєте: «Блажен муж, який боїться Господа» ? Біблія не говорить: «Блажен муж, що думає позитивно». Біблія говорить: «Блажен муж, який БОЇТЬСЯ ГОСПОДА» (Пс. 111:1).

СЬОМИЙ: він приносить упевненість. У Притчах 14:26 сказано: «У страху перед Господом надія тверда».

ВОСЬМИЙ: страх приносить відокремлення від зла. У Притчах 16:6 говориться: «Страх Господній відводить від зла». Сьогодні в будь-якій країні мало страху Божого, тому зло в надлишку. Ось і все тут. «Страх Господній відводить від зла» (Прит. 16:6). Біблія говорить: «Хай повернуться нечестиві в пекло, усі народи, які забувають Бога» (Пс. 9:18). Біблія говорить у Притчах 14:34. Отже, один із результатів страху Господнього – це відхід від зла, і де немає страху Господнього, там немає відходу від зла.

ДЕВ'ЯТИЙ: страх Божий приносить християнське спілкування. У Малахії 3:16 сказано: «Але ті, хто бояться Бога, говорять один одному: «прислухається Господь і чує це».

ДЕСЯТИЙ: він витісняє страх людини. Господь сказав в Ісаії 8:12-13: «І не бійтеся, чого він боїться, і не страшіться. Господа Саваофа – Його почитайте свято, і Він – страх ваш, і Він – трепет ваш». Припини боятися людини! Почни боятися Бога! Почни ставити Бога на перше місце у своєму житті замість сім'ї. Почни ставити Слово Боже на перше місце замість газети. Бог насамперед! Я говорю насамперед, бо Він сказав: «І Він – страх ваш». Ти хочеш боятися думки? Бійся того, що Бог про тебе думає. Якщо хочеш боятися пліток, бійся того, що Бог говорить про тебе славі небесній. Якщо хочеш боятися того, що станеться з тобою, якщо не підкоришся людям, почни боятися того, що Бог з тобою зробить, якщо не підкоришся Йому.

ОДИНАДЦЯТИЙ: він приносить відповідь на молитву. Страх Господній є здоровим, чистим, добрим, вічним, позитивним. У Псалмі 114:19 говориться: «Бажання тих, хто боїться Його, Він виконує, крик їхній чує і рятує їх».

ДВАНАДЦЯТИЙ: він приносить довголіття. Якщо ви суто плотські, то це може виявитися найкращим із усього. У Притчах 10:27 говориться: «Страх Господній додає днів».

Такими є дванадцять результатів страху Господнього. Він приносить Богу задоволення. Він приносить мудрість. Він поглиблює співчуття Боже. Він приносить прийняття Богом. Він приносить милість Божу. Він приносить разом із собою благословення, надію, відокремлення від зла і християнську дружелюбність. Він позбавляє страху перед людиною. Він приносить відповідь на молитву і продовжує життя. Давид сказав у Псалмі 85:11: «Настав мене, Господи, на шлях Твій і буду ходити в істині Твоїй; укріпи серце моє в страху імені Твого».

Страх Господній – найбільш здоровий мотив на землі на сьогодні; порівняно зі страхом Господнім позитивне мислення не посідає навіть третього місця. Позитивне мислення, яке згадане в Філіппінцям 4, призначене для молитовного життя народженого з неба віруючого. Страх Господній призначений як спасенним, так і неспасенним людям, на будь-якій стадії їхнього життя, для будь-якої статі та раси, у будь-якому місці Землі [307].

3.3. «Страх-тривога» як страх свободи в соціально-філософській концепції протестантизму

Екзистенціал страху під дією нових світоглядних імпульсів, що йдуть від теологічного поняття Страху Господнього (Страху Божого), поступово, у часи Реформації XVI ст. – нового витка розвитку з теріологічних (спасительних) обґрунтувань – перетворювався в певний «концептуал», завдяки діяльності теологів-протестантів – Мартіна Лютера, Філіпа Меланхтона, Ульриха Цвінглі, Жана Кальвіна. Усі вони відстоювали

авторитет віри, виходячи з положення про протистояння Бога і людини одне одному, про необхідність дистанції між ними, благочестя зі Страхом Господнім. У 60-70-х роках протестантська теологія намагається, спираючись переважно на ідеї Д.Бонхоффера, віднайти нове бачення людини та її перспектив. Вона піддає критиці антропологію, яка зосереджує свою увагу на межах, слабкості людини, нехтуючи її можливостями, її силою. Вона хоче побачити людину в іншій ситуації, аніж ситуація, коли вона у відчаї, у безвихідному становищі, перед лицем питань, які розв'язати може тільки Бог. Такі протестантські теологи, як Х.Кокс, В.Гамільтон, Г.Браун, хотіли б подолати традицію теології «пограничної ситуації», яка звертає людину до її «внутрішнього життя», замикає її інтереси на собі самій. Зосередженість «теології кризи» на питаннях, що викликають «найвищий ступінь стурбованості» й відчаю, відображає, на думку цих теологів, швидше руйнацію якогось певного способу життя, аніж виражає проблеми і структуру, властиві людському існуванню як такому. Здійснюються спроби подолати в протестантському розумінні людини песимізм і трагічне відчуття життя, звернутися від «внутрішнього» світу людини до її мирського буття, до історії в широкому розумінні. Приходить нова хвиля в протестантську теологію, її носії, подібно до Ю.Мольтмана, звертаються не до Гайдеггера, а до Барта, його «філософії надії». Науково-технічний прогрес, клімат розрядки 60-70-х років вносять у протестантську антропологію певну дозу оптимізму, акцент переноситься з вияснення структур людського існування на «дію», спрямовану в майбутнє. Майбутнє стає «новою парадигмою трансценденції», новим образом бога. У центрі уваги такої концепції людини опиняються надія, мрія, очікування, спрямованість у майбутнє – майбутнє, яке витікає із свободи Бога. Вишукуються можливості поєднати біблейську апокаліптику з революційною утопією.

І все ж протестантська антропологія, переживши ці пошуки й увібравши їхній досвід, пішла іншим шляхом, якщо говорити про основну її орієнтацію. В.Панненберг, один із найбільш впливових сучасних протестантських теологів, ставив завдання інтерпретувати наукові знання і філософські концепції людини так, щоб помістити їх у межі християнського розуміння людини. Основна ідея антропології В.Панненберга пов'язана з ідеєю «відкритості людини світу» як її зверненості до Бога. Це головна і специфічна умова можливості людського способу життя.

В.Панненберг підкреслював, що особливе положення людини у світі треба обґрунтовувати не біологічно, але саме теологічно. «Відкритість» людини є тим, що відрізняє її від тварини. Остання занурена у світ, але не відкрита в нього. При цьому В.Панненберг указував на те, що «відкритість» не варто розуміти тільки як визначення до безмежної культуротворчості. Сама безкінечність культурного прогресу вказує на те, що кожного разу людина виходить за межі наявної культури, за межі всякого досягнутого вже нею стану, вона завжди на шляху до якоїсь мети. Метою цього безкінечного стремління може бути тільки щось безкінечне і безмежне, тобто Бог. Отже, «відкритість людини світу передбачає її співвіднесеність із богом».

Відкритість людини світу передбачає належну їй здатність – як найважливіше визначення – вихід за межі світу.

Згідно з В.Панненбергом, на відміну від біологічної антропології, яка визначає дійсність людини через відчуження від природи, теологічна антропологія визначає її через відчуження людини від Бога. В обох випадках людина визначається через інстанцію, яка не є ідентичною до неї самої. А якщо це так, то суттєві положення біологічної, філософської антропології можуть бути перетворені в теологічні.

Відправним моментом його міркувань про людину є «страх перед безмежною свободою людини». В.Панненберг констатував, що історія нового часу утвердила людину на ній самій, вона позбавилася опіки з боку Бога і його земних намісників – така сутність гуманізму. Проте, на думку В. Панненберга, гуманізм дуже багато хоче і дуже багато очікує від людини: саме тому, що гуманізм зробив з людини все, з неї нічого не вийшло. Треба відмовитися від того, щоб розуміти людину, виходячи тільки з людини, треба побачити, що за самою своєю сутністю людина є істотою, відкритою світу і тому, що над світом. Треба відкрити двері трансцендентному і спрямованість людини до трансценденції, зрозуміти її найхарактернішу визначальну рису. Тільки Бог здатний привести в гармонію внутрішнє «Я» людини з її співвіднесеністю зі світом. Нарешті, відкритість людини означає непередбачуваність її майбутнього. Смисл історії як реалізації сутності людини – єдність історії і те, що вона володіє майбутнім, – гарантом усього цього є лише Ісус Христос. Відкритість людини світу, якщо її інтерпретувати як замкнутість її у світі, здатна привести лише до трагічних наслідків. Протестантська теологія в особі В.Панненберга знову прийшла до висновку про необхідність усвідомлення людиною меж своїх можливостей.

Образна характеристика новаторства М.Лютера, яку дав К.Маркс, і сьогодні не втратила лаконічності: «Він звільнив людину від зовнішньої релігійності, зробивши релігійність внутрішнім світом людини. Він емансипував плоть від кайданів, наклавши кайдани на серце людини [140]».

Страх Божий, упокорення – єдиний шлях до спасіння та істинної любові до ближнього. Людина, на думку Лютера, не просто є істота, гріховна за природою, а істота, яка усвідомлює гріховність своєї природи. Саме це зрушення приводить до надання гріховності онтологічного суперечливого статусу. Через «випалювання» гріховності, самоосуд, самопринижения лише й можливе спасіння, діяльна любов. Основні принципи протестантизму: особиста віра (на противагу зовнішньому церковно-обрядовому авторитету), свідоме переконання (а не підкорення церковному закону), «вибраність до спасіння», приречення, доля (а не результат життєвого досвіду людини) – комплексно освячували особисту активність, максимально підсилюючи «пафос провокуючого песимізму». (Е.В.Соловйов).

Образ людини як тимчасової, обмеженої в часі існування істоти, загубленої в безпорадному очікуванні між двома пришестями Христа, провокував, на думку Лютера, на гостре, жахливе усвідомлення неподоланної провини перед Богом. Страх Господній у сукупності з

почуттям провини несе спасіння і дає захист від Бога. «Господь не рятує фіктивних грішників. Будь грішником і хоробро гріши, але іще більш хоробро вір у Бога і радій у Христі, бо він – переможник над гріхом, смертю та злом». Ця «хоробрість у Христі» виступає перифразом ранньохристиянських закликів до мужності істинних прихильників віри, безумовно спасенних після смерті.

Коріння лютеранської боротьби зі страхом (і подолання смерті) міститься у відомій тезі *«Sola fide» («Тільки вірую»)* на противагу спасінню через «добрі діла». С.А.Ісаєв [91] точно фіксує специфіку лютерівського розуміння віри: «як напруженого прислухування людини до глибин свого Я», яке є необхідним для розпізнавання милості Божої як єдиної гарантії особистісного спасіння. Це прислухування має в собі риси екзистенціального трагізму, унаслідок наявного протистояння, на яке вказував Лютер, Бога і людини та (що важливо!) відповідної дистанції між Богом і людиною, що ірраціонально відчувається й породжує Страх Господній. А саме Страх Божий і є необхідним для любові до Бога й виправдання вірою, як підкреслював сучасний теолог протестантизму К.Барт. Протестантські теологи (Е.Бруннер, Р.Бультман) особливо відзначали, що дистанція – протистояння Бога і людини – зумовлена саме повним втіленням Бога у Христі – у людській подобі, незважаючи на всю парадоксальність подібного положення. Лютер, спираючись на авторитет Августіна, уважав, що воля людська, одвічно спрямована в порочні обійми гріха, повинна бути обернена «в рабство» (саме так – «Про рабство волі» і назвав Лютер [126] свою відповідь Еразму Роттердамському), примушена до Страху Божого та упокорення, «адже це ми проповідуємо не сили людські, а Ісуса Христа!».

Лютер відкидав і можливість земного, досмертного забезпечення спасіння (заповіти, дари, індульгенції), і ідею індивідуального суду після «першої» (фізичної) смерті, а також і ідею чистилища як попереднього очищення, первісного страху спасіння, яке й було для католиків від середини XII століття майже самодостатнім, остаточним спасінням і тому для Лютера – сурогат-спасінням. Лютер визнавав тільки Суд Страшний – Загальний, колективний суд після закінчення часів, відсунутий у далеке і (парадоксально , проте екзистенціально виправдано) близьке майбутнє, яке може наступити доволі скоро (Ж.Кальвін, на відміну від Лютера, визнавав і індивідуальний, приватний суд, і Суд Загальний). Таке екзистенціальне напруження зберігало трагічне звучання образу смерті, але при цьому знімало страх смерті. Оскільки істинний віруючий набував віри в приречення і впевненості в прийдешньому спасінні, то ця віра-впевненість інвестувалася в справжню діяльність «звільненого індивіда» (М.Вебер). І, ніби виконуючи завіти «теології смерті», страх смерті зменшувався, поступаючись місцем очікуванню і навіть бажанню (!) смерті як переходу в інший світ.

Фундаментальну структуру людського буття він визначав як «буття у світі». Людина і світ внутрішньо залежні одне від одного. У першій частині «Систематичної теології» він підкреслював, що «Я» без світу – пустота, а світ без «Я» – мертвий. У межах цієї залежності свобода і доля є корелятами.

Доля не є просто зовнішньою та чужою людині силою, яка визначає, що з нею станеться. Це – вона сама, сформована природою, історією, самою собою. Елемент долі, тобто нездатності діяти самостійно, міститься і в гріху. Гріх не є просто «свавілля», непокора.

На відміну від тварин, життя яких вичерпується теперішнім моментом, людина має майбутнє, вона живе, оперуючи різноманітними «призначеннями», «турботами». Поряд із численними турботами, що стосуються різних питань, людина живе з головною турботою – щоб її життя стало повністю реалізованим, автентичним, і водночас кожен усвідомлює, що він відокремлений від істинного життя. Це і є єдиний реальний гріх. Людина постійно живе в ситуації шекспірівського Гамлета – «бути чи не бути».

Отже, у людині виявляється внутрішній конфлікт: між природною волею, яка є вираженням природних схильностей і «бажань», закладених Богом у природі людини, і волею, що вибирає, яка у своєму здійсненні повністю залежить від вільного бажання людини, від її рішення.

У випадку ж Христа справа вбачається інакшою, бо в Боголюдини лише одна іпостась – божественна. І, відповідно, у Боголюдини немає людської гномічної волі – того «чистого свавілля», яке належить до особистості, а не до природи. Христос поєднує в Собі дві природи, тварну і нетварну, а значить, і відновлює згоду двох природних воль, зруйновану гріхопадінням Адама. Унаслідок єдності Його Божественної іпостасі ці дві волі діють у Ньому симфонічно – людська слідом за божественною. Інакше кажучи, людська природна воля реалізується в «Людині Христі» відповідно з тим змістом (або «логосом природи», говорячи словами Максима), який закладений Богом-Творцем.

Тут, проте, виникає питання: наскільки така концептуалізація, необхідна для того, щоб відповідати догматичній істині про Христа, відповідає євангельському трактуванню? Як тоді розуміти спокушання і боріння Христа, сам Його подвиг? Чи не породжує суто розумове міркування про взаємодію в Боголюдині двох «природних воль» ідею певного авантюризму ?

Така небезпека дійсно існує. Не допустити цієї помилки зобов'язує, проте, драматизм самої справи Христової – примирення між Богом і людиною. Про цей драматизм свідчить, наприклад, гетсиманське боріння євангельського Ісуса, Його «моління про чашу»: «Отче! О, якби Ти благословив пронести чашу цю мимо Мене! Утім, не Моя воля, але Твоя хай буде!» (Лк 22:42).

У згоді так званої природної волі людини з тим природним законом, який у людині закладений, також варто вбачати участь свободи. На це вказує саме використання слова «воля» – у словах Самого Христа і в богослов'ї «двох воль». Христос тому і стає «іншим Адамом», що виправляє помилку Адама першого: у ситуації спокушання Його людська воля слідує волі божественній – єдиній волі Триєдиного Бога (бо Син Божий – «єдиний від Святої Трійці»).

Тут саме доречним є розуміння свободи як переживання повноти буття, як події цілком позитивної, у якій людина ніби «збігається» і зі світом, із його Творцем, і з самою собою – такою, якою її замислив Бог. Проте таке розуміння не вичерпує феномена людської свободи і тієї проблеми свободи, з якою людина постійно стикається у своєму повсякденному існуванні. Подія свободи дійсно вислизає від концептуалізації, але акти свободи потребують розуміння і тлумачення.

Повернемося, проте, до гетсиманської драми Христа. З догматичного погляду вона полягає в тому, що Його індивідуальна людська природа, унаслідок єднання з Богом, вільна від «закону смерті» (бо Бог смерті не сотворив). Проте вона повинна бути добровільно передана Ним на смерть заради спокутування людського роду. Отже, Боголюдина до кінця, тобто аж до людської смерті, бере на Себе і переживає всі наслідки гріхопадіння, але – крім гріха.

Водночас не можна не визнати, що тут виникають певні небезпеки при тлумаченні цього богословія стосовно до християнського благочестя. Бо наслідування або уподібнення Христу, який є зразком для християнина, може бути витлумачене і як свого роду відмова від свободи волі, що обирає, – тієї самої гномічної волі, яка стала рушійною силою гріха Адама і його нащадків, а тому і сприймається часом як справжня «причина» гріха. Адже «бути як Христос» означає в цьому разі «не могти грішити», тобто бути вільним від людської свободи.

Такий хід думок знову ж таки приводить до розподілу свободи: на позитивну свободу як звільнення від поневолення протиприродними гріховними пристрастями і негативну свободу, що ототожнюється з «виробничою силою» гріха, тобто з гріхом як таким. А тому, коли говорять «свобода», мають на увазі волюнтаризм і «вседозволеність» грішної людини. Подібна логіка сприяє формуванню такого типу благочестя, у межах якого свобода набуває майже виключно негативного значення.

Проте богослів'я говорить про інше – а саме про те, що людська свобода є неподільною. Хоч наслідком хибного вибору Адама і стало поневолення людини своїми гріховними схильностями, які набули форми одержимості, стали постійно чинними пристрастями, сама подія гріхопадіння не знищила (всупереч радикальному погляду) ні позитивності людської природи як такої, ні вільної (тобто гномічної) волі. І якщо вибір добра став ускладненим, то сам по собі вільний вибір залишився невід'ємним атрибутом людського існування. А тому людина, яка стала на шлях спасіння і, відповідно, уподібнення Людині Ісусу Христу (1 Тим 2:5), саме й повинна постійно здійснювати правильні з погляду досягнення своєї мети вибори. Без інстанції свободи (гномічної волі) неможливий не лише моральний вибір, а й саме духовне звільнення. Будучи істотою тварною, людина знаходиться в ситуації вільного вибору до гріхопадіння і після гріхопадіння, до спасительного діяння Христа і після нього.

У протестантизмі та в християнстві домінує не стільки страх свободи, скільки страх звільнення (спасіння), і, як наслідок, постійно наявні

застереження відносно неналежного використання знайденої в Христі свободи, у ньому немає ніяких віроповчальних підстав для ворожого ставлення до свободи як такої. Навпаки, свобода тут – конститутивний елемент існування, воістину екзистенціал.

Водночас для протестантизму характерним є прагнення вводити протиставлення – свободи зовнішньої і внутрішньої, свободи вибору і свободи в Істині, які означають таке перенесення акцентів, яке обертається боротьбою зі свободою як небезпечною вседозволеністю.

У неортодоксальних протестантів можна розрізнити свого роду патерналістський синдром, прагнення повернутися в той інфантильний, райський стан, у якому перебував Адам, і спробувати не повторити його помилки: будь-що слідувати всім заповідям і не порушувати заборон.

К.Барт уважає, що після гріхопадіння життєвий світ людини змінився. Тепер шлях до Бога є за необхідністю шлях багатьох спроб і помилок. Це шлях духовної боротьби, випробування духу і ціложиттєвого подвигу. На цьому шляху свобода людини зустрічається зі свободою Бога, Який – саме як вільний – не застосовує насилля і примусу відносно до творіння. Тільки тому християнство й може говорити про те, що метою людини є богоуподібнення, або визволення.

Наявні відмінності знаходяться не в шкалі оцінювання: тобто усвідомлення свободи у свідомості рядової людини (пасивна її позиція чи активна щодо зовнішнього світу) і в самотрансформованій свідомості ідеаліста однаково залишаються переживаннями свободи: радості, легкості, приливу, підйому сил, ясності та безмірності перспектив існування. Це підтверджує глибинність потреби у свободі – лише відчуваючи себе вільним, ми стаємо людьми – творчими істотами з почуттям невичерпності внутрішніх сил і незмірним бажанням творення.

У цьому плані неважливо, який стан поведінкової ситуації став причиною почуття, усвідомлення миті свободи (у цьому ось випадку я «перехитрив» зовнішні обставини, чи вони склалися благополучно і відповідали моїм планам та зусиллям). Усвідомлена свобода завжди короткочасна: на зміну їй приходить «як завжди», саме почуття затирається, новизна минає. Свобода примхлива і вимагає постійного розгортання, підсилення.

Свідомість, орієнтована на теперішнє, замкнена в уявленнях лише про наявне соціальне, розуміє свободу як те, що є можливим, реалістичним, досяжним у межах цієї соціальної дійсності. Що й задає межі розуміння свободи: успішна довільність у досягненні традиційних благ – здоров'я, довголіття, щаслива родина, багатство, влада, кар'єра тощо. Свобода далі розуміється як досяжний у принципі стан максимально можливого і піддається формальному опису (на зразок «я буду вільним, коли розбагатію або стану начальником»). Свобода тут розуміється, тим самим, як завжди умовно-зовнішнє, принципово обмежене й досягається завжди порціями, частинами – це як певний кількісний процес накопичення (умов, можливостей, збільшення сфери контролю). Свобода можлива завжди за

рахунок інших, за рахунок зменшення їхніх можливостей і вимагає зусиль щодо утримання життєвих ресурсів як бази свободи.

Для усвідомлення свободи ідеалістичним типом свідомості (тобто дійсно і серйозно самотрансформованої за ідеалістичними принципами) характерним є інше. І хоч головна сфера свободи тут – сама особистісна свідомість, проте вона сама вимагає підтверджувальної перевірки і втілення в соціальній дійсності. Звичайно, успішна довільність у духовному розвитку визнається тут вищим станом свободи, але й він стає таким лише після своєї об'єктивації – хай і в обмеженому соціальному середовищі (однодумці, друзі, учні та ін.). Успіх повинен бути наявним в усвідомленні й відчутті свободи, і навпаки: домінування невдач – девальвує свободу. Свобода тут постає не як зовнішній стан справ, що є прихильним чи неприхильним до особистості, а внутрішній та керований з боку «Я» стан. Це тому, що уявлення про свободу створюються самим суб'єктом (самосвідомістю на шляхах трансформації). Керованість, проте, не означає легкості досягнення цього шуканого стану.

Навпаки, він є іще більше важкодосяжним, бо високими є критерії свободи, дух сумніву і критичність до себе. Свобода розуміється тут як ідеал, у своїй повноті ніколи не досяжний стан. Рух – усе, ціль – ніщо. Але тим сильніше цей заклик із майбутнього, яке не наступить ніколи (у своїй бездоганній мислимості). І створюється під дією цього заклику більше, ніж можливо під час рівного життєвого горіння. Стати вільним тут означає мінімізацію зовнішньої необхідності через витіснення її самотрансформованою внутрішньою. Максимально досяжне: «стати» субстанцією a la Спіноза – бути причиною самого себе, підкорятися своїм законам. Причому вираз «свої» закони зовсім не означає крайнього суб' єктивізму чи соліпсизму. Наша свідомість має деякі загальні фундаментальні принципи організації (не самоорганізації): ego-форму, раціональність, інтенціональність. І те, що знаходимо як «своє» внаслідок самопізнання, є виражене на індивідуалізованій мові думки спільне. Й інші свідомості приходять до схожих із «моїми» результатів, можливо лише дещо в іншій емпіричній формі. На цьому, власне, і базується трансцендентальна сфера міжсвідомості: усе в одній (індивідуальній свідомості) і одна у всіх (загальнолюдська свідомість). Так само як і успішна конвертація думок, почуттів – як у міжпоколінній, так і в міжкультурній комунікаціях. Звичайно, повна чи «розуміюча» комунікація як взаємне ментально-емоційне, найглибше взаємопроникнення-взаємоідентифікація між індивідуальними свідомостями навряд чи можлива. І це дуже добре. Інакше неможливою була б і індивідуальна свобода.

Бо екзистенціальна свобода базується лише на повній суверенності самосвідомості. Справжня свобода можлива лише в самотності, усе інше означає залежність. Зрозуміло, без спілкування і залежності людина взагалі не може вижити – на поведінковому рівні, але у сфері духу вона повинна залишатися самою. Тут не може бути штовханини і метушні, навіть близькоспоріднених духів. Свобода обертається самотністю – і це теж ціна свободи. На відміну від кількісного розуміння свободи побутовою

свідомістю як процесу накопичення (умов, можливостей, збільшення сфери контролю), ідеалістична свідомість розуміє його як якісний процес. Тут немає кількісних частин, формально свободу у сфері індивідуальної свідомості неможливо описати (як це може зробити нехитра побутова свідомість, зациклена на теперішньому): зате наявна серія якісних станів. Змінюються якості свідомості. Зростають рівні розуміння, що можна визначити за такими індикаторами: стає помітною умовність поглядів та вчень релігійних і політичних лідерів, філософських авторитетів; збільшуються, паралельно, панорамність і здібності до фокусування уваги; стає зрозумілою відносність та антропологічність так званих «абсолютних цінностей».

Те, що називають свободою, будується на режимі самонасильства, що установлюється розвиненою ідеалістичною (самовизначеною, самосконструйованою) самосвідомістю. Вона є похідною, зумовленою, підтримуваною та існує – доки існує ось ця самосвідомість. Загальний механізм її становлення описаний нами раніше, у другому сюжеті. Але чи є це свободою? Те, що базується на самонасиллі, постійно відновлюваному самопримусі (до творчості, духовних зусиль, опору зовнішньому обдуренню і внутрішнім звичкам, що швидко формуються)? Звичайно, для традиційного масового уявлення про свободу як відсутність зовнішнього примусу і внутрішнє прагнення до максималізації свого свавілля (ніхто на мене не давить, не примушує і я роблю майже все, що захочу), розуміння духовної свободи як диктатури ідеалістичного «Я» над змістом свідомості та поведінкою людини буде здаватися абсурдом. Дійсно, здається, що між свободою і самонасильством можливі тільки стосунки взаємозаперечення.

Але це лише те, що здається, ілюзія масової свідомості. Для останньої усвідомлення свободи, переважно, є малоактуальним і сприймається як стан слідування, зміни соціальної ситуації в сприятливий для неї бік. Свобода для масової людини, конформіста за своїм життєвим стилем, сприймається тому як подарунок з боку долі, сприятливий збіг обставин. Тут усвідомлення свободи, як і (що трапляється набагато частіше) усвідомлення несвободи, є пасивним, бо пасивною, залежною, конформною є сама індивідуальна свідомість маси. Вона зажата, невільна саме тому, що сама серйозно не хоче бути вільною.

Серйозно хотіти – означає дійсно прагнути до змін своєї життєвої ситуації. Змінити ж її без зміни себе, самотрансформації просто неможливо. Але більшість зупиняється саме перед проблемою самозміни, само насильства – це виявляється нездоланним для багатьох. У цьому і полягає найбільша проблема індивідуальної свободи. Свобода ж не може не бути індивідуальною – усе інше є абстракції.

Свобода – це активний стан свідомості, а щоб вона була такою, вона зобов'язана самодисциплінувати себе, постійно підтримувати свою робочу діяльнісну форму. Простіше кажучи, вона повинна регулярно використовувати свої інтелектуальні, вольові здібності, постійно переборювати свою лінь, тренувати фокусування уваги і здібності

відволікатися від численних зовнішніх подразників.

Це необхідно для досягнення, збереження й інтенсифікації живої динамічності, активно-діяльнісної якості свідомості. Бо лише свідомість у такій якості здатна до духовної свободи. Духовна свобода – це мобільність, критичність, постійний, безперервний пошук-творення нового (нових тем, проблем, поглядів) і прощання зі своїми старими якостями та завоюваннями. Самонасильство лише й може підтримувати цей процес саморозгортання духовної свободи. Насилля над власною закостенілістю, зневірою у свої сили , легкодухістю, прагненням до задоволень, лінощами, метафізичними спокусами Відсутності Смислу. Звичайно, взагалі-то абсурдно створювати мільйонні версії «вічних смислів» – але ще гірше і принизливіше тільки функціонувати в заданій кимось смисловій системі координат, механічно пережовуючи жуйку високих сентенцій і млосних істин (робочі коні в стійлі соціуму).

Духовна індивідуальна свобода пов’язана завжди з негаціями «другого народження», так само як із наступним режимом динамічного, цілеспрямованого самонасильства нового, диктаторського «Я» над іншою свідомістю, яка завжди буде опиратися й бунтувати, завжди здатна до реставрації на престол самосвідомості колишнього «доброго короля» (свого до нестями – «природно-соціального Я»).

Духовна свобода є ідеалом свободи, яку коли-небудь зможе установити людина як режим відносин суспільства і природи. Схема одна: вільним може бути лише той, хто повністю контролює довколишню ситуацію, що означає самому створювати закони і стратегію розвитку цієї ситуації. Проте одночасно, це і самопідпорядкування своїм же законам. Що є завжди самонасильством, бо суб’єкт, самосвідомість у саморозвитку є динамічною, непередбачуваною. Створивши свої закони, свої цілі, вона не стоїть на місці, духовно еволюціонуючи далі, переростаючи себе ж. Проте установивши собі мету, вона повинна реалізувати її, навіть якщо сама ж уже самокритично бачить її обмеженість. До того ж люди – це не чисті створіння, а біосоціальні істоти, що мають тіло, хочуть їсти, задовольнятися, розмножуватися; прагнуть виконувати соціальні функції та ролі. Тому духовна свобода, а це найбільш повний можливий вид свободи для людської свідомості, – це те, що треба завойовувати й утримувати, докладаючи значних насильственних зусиль, спрямованих не на «вороже оточення», а на «себе любимого», ту гедоністичну частину свідомості, яка від природи прагне до максималізації задоволень. «Ворог» тут ховається в моїй же свідомості – це колишнє егоїстично-природне «Я», що відійшло в рецесив, у підпілля, у тінь, і завжди чекає зручного моменту, щоб скинути узурпатора (ідеалістичне, самовизначене «Я»). Не варто, проте, розуміти подібну, самовизначену, самостверджувальну свободу лише як безперервну напругу, горіння, тотальне самонасильство. Не треба думати, що людина, яка розглядає свободу як створюваний стан, що досягається власними зусиллями, перетворює себе в добровільного раба, забуває прості радості повсякденного людського життя, серед яких і життєва свобода: неробство, втеча від

обов'язків, розпорядку – несподіване звільнення себе від того, що «треба зараз». І тут частими є приливи песимізму, розгубленість, невіра в себе, пов'язані, здебільшого, з ритмами занепаду й відновлення життєвих сил.

І тут наявна свобода як зняття обов'язків, полегшення тиску обставин, відмова від необхідності підпорядкування. І тут свобода це, зокрема, блаженство неробства – коли я того захочу і собі те дозволю; самопорушення своїх же приписів. Проте, знову ж таки, – коли я сам цього захочу і собі дозволю. І на відміну від аналогічної свободи масової людини – свободи зняття обмежень – розпоряджається свободою тут самосвідомість, саме яка сама вирішує зняти із себе частину своєї ж, добровільно званої на себе ноші. Свобода як зняття обмежень для масової людини – це випадок, ситуативне потурання, короткочасний бунт-втеча від обов'язків. Ідеалістичне ж «Я» і суворе до себе, і вільне: потураючи собі, вирішивши розслабитися, воно наганяє потім «змарнований час» новою енергією роботи. Свобода тут – нове джерело зусиль життєствердження, як ненависть до обмежень – початок життєствердного шляху до себе, свідомості, що звертає погляд від зовнішнього світу всередину себе.

В екзистенціалізмі справжня свобода, отже, є конкретною та індивідуальною – для цієї ось свідомості. Це єдино достойний стан, приз, до якого варто прагнути і який дорожчий за різноманітні блага: багатство, почесті, славу (хоч, відзначимо, здебільшого, реально він залежить від останніх – які повинні б розглядатися, проте саме як засоби досягнення свободи). На думку Сартра, здатність людини творити саму себе і світ інших людей, вибирати образ майбутнього світу є наслідком фундаментальної характеристики людського існування – її свободи. Людина – це свобода.

Екзистенціалісти підкреслюють, що людина вільна абсолютно незалежно від реальних можливостей реалізації її цілей. Свобода людини зберігається в будь-якій обстановці і виражається в можливості обирати, робити вибір. Мова йде не про вибір можливостей для дії, а вираження свого ставлення до певної ситуації. Отже, свобода в екзистенціалізмі – це насамперед свобода свідомості, свобода вибору духовно-моральної позиції індивіда. Гагарін визнавав сильну сторону в постановці проблеми свободи в екзистенціалізмі. Вона полягає в прагненні підкреслити, що діяльність людей спрямовується, передусім, не зовнішніми обставинами, а внутрішніми спонуканнями, що кожна людина в тих чи інших обставинах подумки реагує не однаково. Від кожного залежить дуже багато і не треба в разі негативного розвитку подій покликатися на обставини. Люди мають значну свободу у визначенні цілей своєї діяльності, у кожний конкретно-історичний момент існує не одна, а кілька. У наявності реальних можливостей розвитку події не менш важливим є і те, що люди вільні у виборі засобів для досягнення поставлених цілей. І цілі і засоби, втілені в дії, уже створюють певну ситуацію, яка сама починає здійснювати вплив. Слабкість екзистенціалістського підходу полягає в невмінні чи небажанні пов'язати суб'єктивні цілі й наміри людей, суб'єктивну позицію із зовнішніми історичними детермінантами, із тим фактом, що кожна людина,

народжуючись на світ, застає готовими, укладеними певний рівень матеріальної та духовної культури, систему соціальних інститутів.

Вона залучена в це і їй доводиться діяти в тих межах, які вони диктують. Зі свободою якнайтісніше пов'язана і відповідальність людини. Без свободи немає і відповідальності. Якщо людина не вільна, якщо людина у своїх діях постійно детермінована, наперед визначена певними духовними чи матеріальними факторами, то вона, за екзистенціалізмом, не відповідає за свої дії. Проте якщо людина вчиняє вільно, якщо існує свобода волі, вибору і засобів їх здійснення, значить вона відповідає і за наслідки своїх дій.

Бути вільним означає залежати, врешті-решт, від себе, від своїх зусиль і свого напруження. Свобода – це тяжка робота, це активне вироблення: себе, своїх планів – по суті це необхідність, але та, яка породжена собою ж. Це обов'язок, але покладений самим собою, а не абстракцією Розуму чи Виду (категоричний імператив). Хоч на перевірку особистісний обов'язок перед самим собою виявляється реальною дійсністю індивідуальної самореалізації все ж таки видового призначення homo sapiens у ряду сущого: створення нової реальності, людинобожіє як онтологічне піднесення людського роду (людського духу) до положення Вселенського Розуму, майбутнього деміурга всесвітів. І тренаж, створення деміургічного потенціалу здійснюється саме в оволодінні духовною свободою персоналізованих розумів.

Екзистенціалізм – не такий атеїзм, який розпорошує себе на докази того, що Бог не існує. Навіть якщо би Бог існував, це нічого б не змінило, просто суть справи не в тому, чи існує Бог.

Е.Фромм осмислював страх як неузгодження між двома основними способами існування людини: володінням і буттям. Буття в трактуванні Фромма виступає як перебування людини в єднанні з усім світом, це здатність людини віддавати своє, жертвувати собою. Володіння ж, навпаки, означає прагнення до присвоєння іншого, володіння чим-небудь. «Основу відношень між індивідами при способі існування за принципом володіння складають суперництво, антагонізм і страх [230, с. 123]».

Володіючи чим-небудь поза собою, людина намагається зберегти себе. Вона залежить від того, що має, і протягом якогось часу навіть відчуває себе в безпеці. Проте, як тільки нею оволодіває сум за буттям, як тільки її існування опиняється під питанням, колишня впевненість руйнується при зустрічі з Ніщо, страх у модусі тривоги знову оволодіває нею.

Володіння і буття визначаються як способи існування, види самоорієнтації та різноманітні структури характеру. Фромм так пояснював свою позицію: «Якщо я – це те, що я маю, і якщо я втрачаю те, що я маю, то хто ж тоді я є ? Не інакше як переможена, спустошена людина – жалюгідне свідоцтво неправильного способу життя. Оскільки я можу втратити те, що маю, я постійно стурбований тим, що я втрачу те, що в мене є. Я боюся злодіїв, економічних змін, революцій, хвороби та смерті; боюся любові, свободи, розвитку, будь-яких змін, усього невідомого. Мене не покидає через це почуття занепокоєння, я страждаю від хронічної іпохондрії, мене хвилює не тільки стан здоров'я, але і страх утратити все, що я маю; і я стаю

агресивним, суворим, підозрілим, замкнутим, мною рухає потреба мати ще більше, щоб відчувати себе в більшій безпеці [230, с.56]».

В основі доктрини виправдання вірою лежить учення про благодать як незаслужене благовоління Бога до грішного людства. Ця ідея знайшла своє глибоке відображення в працях Августіна Блаженного, і саме на них ґрунтував своє богослів'я М.Лютер.

У протестантизмі в середині століття благодать розумілася не як відношення Бога до людства, а як деяка надприродна субстанція, що вводилася в людську душу як страх і сприяла спокутуванню. На підтвердження такої ідеї використовувався доказ про відмінність природи Бога і людини та нездоланний між ними розрив. Для того щоб спасти людину і заповнити наявний розрив, і необхідна благодать Божа. У людині присутній страх Божий завжди.

Такий погляд на концепцію благодаті був підданий суворій критиці ще до Реформації і до її початку припинив своє існування.

Крім того, розглядати доктрину виправдання вірою неможливо без розуміння ще однієї основної теми християнської думки – «спокутування через Христа». Цього спокутування не можна було досягнути іншим способом. Для позначення вчення про спасіння в богослов'ї застосовується термін «сотеріологія» (від гр. Soteria – спасіння), який визначає низку образів , пов'язаних із цим ученням.

Образи перемоги. Своїм Воскресінням Христос одержав перемогу над смертю і ті з людей, які приймуть Христа, можуть надіятися на те, що ця перемога буде і їхньою перемогою.

Образ зміненого юридичного статусу. Христос, померши на хресті, своєю покірністю заслужив прощення для грішників та примирив Бога і людство.

Образ змінених особистих відносин. Люди у своїй гріховності відійшли так далеко від Бога, що самостійно не в змозі примиритися з ним. Це стає можливим лише через смерть Христа.

Образи звільнення. Знаходячись у полоні сил зла, страху смерті та гріха , людина може одержати звільнення тільки через смерть Христа на хресті. Так само, як Він звільнився від полону смерті, так і віруючі можуть зробити це.

Образ цілісності. Завдяки Своїй смерті та Воскресінню, Христос може відновити нашу цілісність, пошкоджену гріхом душу, фізичне і душевне здоров'я.

Сотеріологія набула особливого значення в часи Реформації, частково завдяки новому інтересу до писань Св. Павла, у яких вона займає помітне місце (особливо в Посланнях до Римлян і Галат). У центрі програми реформ Лютера лежало питання про те, як грішники могли бути виправдані.

Доктрину виправдання вірою називають «богословським відкриттям» Лютера, хоч доволі докладно вона розроблена ще в працях Августіна. Відкриттям її можна назвати лише в новому смислі, який можна застосувати до конкретних історичних умов Реформації.

Богословські досягнення Лютера, або «Досвід, пережитий у вежі», стосуються питання про те, як може грішник увійти в спілкування з праведним Богом.

Особливий інтерес викликає перший курс лекцій за Псалтирем, відомий як «Dictata super Psalterion». Під час цих лекцій Лютер часто обговорював питання про доктрину виправдання, що дозволяє нам установити, якими були його ранні погляди щодо цього питання. Бог уклав завіт (pactum) із людством, за умовами якого Він зобов'язується виправдати всякого, хто буде відповідати певним мінімальним попереднім умовам («quod in se est»). Лютер учив, що Бог виявляє милість до смиренних, так що всі, хто упокориться перед Богом, можуть у кінці чекати на виправдання. Для пояснення цього принципу наведемо дві цитати із «Dictata super Psalterium»:

«Ось із якої причини ми спасаємося: Бог уклав з нами завіт, згідно з яким кожен, хто вірить і є хрещеним, буде спасенним. У цьому завіті Бог правдивий і вірний, і пов'язаний Своєю обіцянкою».

«Просіть, і дано буде вам; шукайте, і знайдете; стукайте, і відкриють вам. Бо всякий, хто просить, одержує…» (Мф. 7. 7-8). Тому правильно говорять доктори богослів'я, що Бог незмінно виявляє милість усім, хто виконує те, що всередині нього («Quod in se est»)».

Те, що грішник визнає свою потребу в благодаті і молить Бога про дарування її, накладає на Бога, за умовами завіту, обов'язок зробити це, виправдовуючи таким чином грішника. Іншими словами, грішник своєю мольбою бере на себе ініціативу: він у змозі дещо зробити для забезпечення Божественної відповіді у вигляді виправдання. Завіт між Богом і людством установив структуру, у межах якої відносно незначне людське зусилля приводить до непропорційно великої Божественної нагороди. Тим не менше, для накладання на Бога обов'язків щодо нагородження грішника благодаттю необхідне певне людське зусилля.

Такими були ранні погляди Лютера на доктрину виправдання, що сформувалися під впливом університетської освіти і богословських поглядів, що панували в той час.

Вивчаючи Псалтир, значне місце у якому посідає ідея праведності Божої і страху, Лютер докладно розглядав цю ідею у своїх лекціях. На цій стадії свого становлення він зрозумів, що праведність і страх є безпристрасними Божественними властивостями. Бог судить людей, розглядаючи їхні справи, і не може проявляти ні поблажливості, ні прихильності. Кожен одержує те, що він заслужив – ні більше, ні менше.

Чим далі, тим більш складною видавалася Лютеру ця теорія. Що відбувається з грішником, який боїться і сам не в змозі вирватися із гріха й виконати Божественні вимоги? На цьому етапі Лютер починає розуміти і приймати вчення Августіна, який твердив, що людина не має змоги самостійно, без Божественного втручання та милосердя заслужити собі спасіння.

Важливу роль відіграли в розумінні цієї ідеї і суб'єктивні релігійні переживання Лютера, який, хоч і був монахом та виконував усі обітниці, не

міг відчути Боже благовоління до нього. Постійне почуття гріховності, нерозкаяння навіть після сповіді й усвідомлення неможливості задовольнити умови спасіння привели до того, що ідея праведності Божої стала для Лютера не Благою Вістю, а постійною загрозою. Обіцяння спасіння були реальними, але умови спасіння – невиконуваними, попереду його чекали лише покарання і смерть.

Тобто можна твердити, що проблема спасіння людини стала для Лютера не тільки богословською і суто академічною проблемою, вона набула екзистенціонального, особистісного характеру.

Далі відбулося дещо, що стало народженням нової ідеї спасіння, і що дослідники називають «Досвідом, пережитим у вежі». Про це нам відомо із пізніших спогадів Лютера, сплутаних і неточних, проте, що б це не було, воно вивело Лютера в перші ряди реформаторів.

Із «Автобіографічного фрагмента» Лютера ми бачимо, як змінюється його розуміння слів Писання «праведність Божа». І на це впливає переосмислення ще одного фрагмента Писання «праведний вірою живий буде».

Відмінність принципова, адже якщо раніше Лютер був переконаний, що для спасіння грішнику необхідно виконати невиконувану умову, то тепер «нове» розуміння ідеї «праведності Божої» дає йому можливість твердити, що Бог Сам виконає Свою ж умову спасіння грішника. Точніше, Він дає грішнику те, що необхідно для його виправдання – праведність. Бог перестає бути для Лютера караючим суддею, але стає милостивим і милосердним, надаючи грішнику те, чого сам би той ніколи не досягнув, у людини поступово зникає тривога перед богом.

Фундаментом усіх богословських ідей Реформації став глибокий розгляд Лютером природи віри, що виправдовує, взагалі, а зокрема просто поняття віри. При цьому він виділяв три аспекти поняття «віра», кожен із яких пізніше перейняли і розвинули більш пізні реформатори.

1. Віра є особистісною, а не суто історичною категорією. Визнання історичності Євангелія й особистості Христа, навіть визнання того факту, що Він дійсно Спаситель, але для інших людей не є рятівною вірою. Тільки прийняття Христа як особистого Спасителя – шлях до спасіння.
2. Віра стосується довіри Божественним обіцянням. Поняття «довіри» і «впевненості» посідає вагоме місце в богословських поглядах Реформації. Тут важливий такий елемент віри, як повна й беззастережна довіра і страх перед обіцяннями Бога виправдати тих, хто сповідує свої гріхи. Тобто на перше місце тут виходить не цінність сповіді, а цінність Божественної обіцянки виправдати всіх тих, хто сповідується. І, очевидно, питання про щирість і повноту каяття в Лютера не виникало – має значення лише факт.
3. Віра і страх перед Богом приєднує віруючих до Христа. Згідно з концепцією Лютера, віра стає ніби місточком, що пов’язує грішника і Христа , при цьому благодать, святість і праведність Христа стає набутком грішника, а гріхи і смерть людини належать тепер Христу.

Отже, якщо в ранні роки Лютер розглядав як умову виправдання віру, виражену в певних людських діях, то тепер він відводить людині пасивну роль – «тільки вір, а Бог по своїй милості Сам зробить усе для твого спасіння». Тобто виправдання грішника засноване на благодаті Божій і здійснюється через віру.

Багато критиків оцінили погляди Лютера як такі, що заперечують будь-яку мораль і необхідність добрих справ. Але можна говорити про те, що Лютер просто трохи переінакшив самосприйняття і значення виконання добрих справ – із умови виправдання й спасіння воно перетворилося в наслідок цього і в знак подяки Богу за спасіння.

Доктрина виправдання вірою Лютера і пов'язана з нею доктрина «священства всіх віруючих» набула таким чином важливості, що виходить далеко за межі академічного богослів'я. Прощення було справою між віруючим і Богом: більше в цьому не брав участі ніхто. Концепція чистилища , на якій ґрунтувалося багато чого з народних забобонів та їхня церковна експлуатація, відкидалася як видумка, відсутня в Писанні. Разом із запереченням існування чистилища змінилося ставлення до смерті й померли х та обряди, які були з цим пов'язані. Новий акцент на стосунках окремої людини з Богом, частково зобов'язаний своєю появою індивідуалізму Ренесансу, а частково – Новому Завіту, залишав «за кадром» установи Церкви. Лютер нападав не лише на прибутки, що отримували від продажу індульгенцій, – ця практика суперечила його погляду на роль Церкви у відпущенні гріхів.

Августинівське розуміння первородного гріха слугувало необхідною богословською передумовою для наріжного каменя Реформації – учення про спасіння лише вірою – sola fide.

У спасінні вірою протестанти на відміну від християнства своєрідно сприймали і розуміли ідею первородного гріха. Лютер повстав проти вчення Римсько-католицької Церкви про первозданний стан людини в раю, де протистояння розуму й чуттєвості стримувалося благодаттю, і в гріхопадінні вона тільки лишилася її, зберігши свою природу неушкодженою. Самостійна здатність до справ добра, якими досягалося спасіння в католицтві, знецінювала, на думку праотця Реформації, спасительну заслугу Христа.

На думку протестантів, стан первозданної невинності людини за природою своєю відрізнявся не просто відсутністю гріха, але відсутністю страху. Це була «цілковита праведність», злагода не лише в природі людини, але і в її стосунках із Творцем [37].

Як вважає К.Барт, досконалість первозданної людини в раю, тим більш безпорадною стає глибина її падіння після вигнання. Дія гріхопадіння не обмежується втратою Богом даної досконалості, людина опускається до стану прямо протилежного. З одного боку, людина втратила первозданну праведність, з іншого – набула схильності до зла, вона стала ворогом Богу, і ця ворожнеча накликала на неї осуд.

Якщо християнство не визнає повного підкорення первородним гріхом людської природи і зберігає в ній можливість морального вибору за

допомогою вищої благодаті, то Реформація визнає страх гріха в людині.

Лютер висловлювався з цього приводу досить різко: «Воля людська нагадує коня. Сяде на нього Бог, він біжить куди Бог хоче і направляє; сяде на нього диявол, він біжить куди її диявол жене [121, с. 620]». Це уявлення про повну спроможність людини робити вибір між добром і злом пізніше дало підґрунтя для розвитку вчення Кальвіна про приречення.

Отже, Реформація залишає людині лише обмежену свободу вибору, але не дії. Людині належить лише страх і здатність пасивного підкорення благодаті Всевишнього, що діє в ній, замість прагнення до добра людині залишено тільки непротивлення йому. Приниження природи людини полягає в тому, що вона не здатна лише протистояти чи підкорятися Богу, але недостойна сприяти Йому.

Лютер писав про це: «Віра не є людською думкою, яку я сам міг би створити, але божественною силою в серці [121, с. 622]». Його відомі слова про те, що «все здійснюється за незмінним визначенням Божим. Бог творить у нас добро і зло; рятує нас без нашої заслуги і звинувачує без вини [121, с. 622]» в цьому разі не є перебільшенням, бо людина стає невільним, несвідомим носієм благодаті, що діє в ній, і «sola fide» стала протестантським «opus operata».

Людина може і повинна лише доторкнутися думкою до Христа, щоб заслужити життя вічне. Треба тільки бути впевненим у власному спасінні, щоб володіти ним в дійсності, бо віра, що оправдує, поєднує в собі звернення до Бога і Його дію, за словами Лютера: «Думай про справу спасіння, і воно буде твоїм надбанням [121, с. 632]». Сутність того виправдання, якого протестант прагне досягнути вірою, полягає не в «позбавленні від гріха, прокляття і страху смерті», а, подібно до католицтва, у позбавленні від покарання. Це покарання відміняється оголошенням праведності людини, але не через її внутрішнє моральне очищення, а за рахунок жертви Христової. «У виправданні нам засвоюється праведність Христова, без того, що ми самі у своїй моральній природі стали праведними». Це проголошення іменується «пронунціацією», і в ній Бог відмовляється від виставлення рахунку за гріх, відбувається списування моральних боргів за фактом віри [37].

Отже, якщо західне християнство як у католицькій, так і в протестантській традиціях, переважно, вишукувало спосіб змінити ставлення Бога до людини, то Схід завжди закликав саму людину змінити своє ставлення до Бога, Який перебуває незмінним у любові до Свого створіння. Тому Захід так поглиблено розмірковував про те, який рід данини – справи чи віра – більш угодний Богу, для того щоб людині позбутися покарання за гріх. Віросвідомість Східної Церкви найчастіше залишала це питання поза увагою, бо необхідною умовою спасіння вона завжди вважала зміну ставлення самої людини до Бога, тобто зміну духовно-моральну. Католицтво вбачало шлях до спасіння у власному зусиллі людини, Реформація віддала її повністю волі Божій, але і в тому, і в іншому разі власне зміст спасіння залишався незмінним. Бог або виправдовував людину, задовольнивши Своє правосуддя її добрими справами, або прощав її по вірі, знімаючи з неї

провину за гріх, але в обох випадках душа того, кого спасали, не зазнавала спасенної зміни, людина не повинна була змінити своє ставлення до Бога, щоб віднайти життя вічне.

У православній віросвідомості основу спасіння людини складає не кількість добрих справ чи факт віри, а процес зміни ставлення людини до Бога, тобто духовно-моральне переродження особистості. Для цього переродження однаково необхідними є і віра, і справи, єдність діяльної віри. Як гласить Біблія: «Віруємо, що людина виправдовується не просто однією вірою, але вірою, що супроводжується любов'ю (тобто врою як діяльною силою), тобто через віру і справи. Не ознака тільки віри, але наявна в нас віра через справи виправдовує нас у Христі [22]».

Ми також повинні відзначити той безприкладний вплив, який здійснювала Реформація на суспільну свідомість Заходу і, врешті-решт, на формування західної цивілізації в цілому. Саме із впливом Реформації пов' язане закінчення епохи середньовіччя і становлення свідомості нового часу. Реформація змінила релігійну мотивацію суспільства, наслідком чого стала зміна самого напрямку історичного розвитку, зміна типу суспільно-релігійної свідомості.

Якщо Католицька Церква воздвигала між людиною та Богом ієрархічно організований посередницький апарат – знамениту католицьку піраміду, то вожді Реформації не знайшли нічого кращого, як просто позбавитися від нього, залишивши людину наодинці з Богом. Церква не може бути посередницею в Богоспілкуванні вірних, бо всі вони, маючи єдиного Ходатая Ісуса Христа, навчені від Нього, освячуються безпосередньо Його Духом, і кожен віруючий безпосередньо пов'язаний із Христом своєю вірою та страхом.

Ми вважаємо, що суттєві відмінності Реформація також мала в моральному вченні Католицької Церкви, надмірно обтяженої аскетизмом, який іноді переходив у бузувірське заперечення переваги тілесної природи людини. Аскетизм був для Лютера та його сподвижників таким же зневажанням Жертви Христової, як і шанування святих; безглузда, на їхню думку, гонитва за подвигами порушувала основну заповідь Реформації – спасіння тільки вірою.

У сучасній протестантській теології, початок якої було покладено «діалектичною теологією» в роки після завершення першої світової війни, антропологічна проблематика виходить на перший план і набуває суттєво нових рис порівняно з традиційною християнською антропологією. На думку відомого сучасного протестантського теолога В.Панненберга, людство живе сьогодні в епоху антропології, а всеосяжна наука про людину стає головною метою духовних прагнень сучасності.

Показово, що «діалектична теологія», родоначальником якої був К.Барт , і філософська антропологія, біля витоків якої стояв М.Шелер, одержали розвиток практично в той самий час у Німеччині 20-х років. Ця обставина невипадкова. І вона пояснюється не лише тим, що протестантські теологи значно раніше, ніж католицькі, усвідомили необхідність вивести

християнську антропологію за межі традиційної схеми співвідношення «душі і тіла», витлумачити її в контексті сучасних природничо-наукових знань про людину, найновіших концепцій світської філософської антропології.

«У К.Барта ця ситуація переломилася через відчуття залишення світу Богом: людина – «тут», на землі, а бог – «там», на небі, і між ними – прірва. Е .Трельч уважав, що треба лише відмовитися від ідеї первородного гріха і підтримати погляд на розвиток чи виховання людства через стадію гріха й омани ввись, до досконалості. Це було по суті релігійне утвердження світу, яке в буржуазній державі і праві, в економіці та культурі вбачало божественне начало. Ліберальна теологія поєднувала ідею іманентності божественного світу з ідеєю «зростання людини в боротьбі з гріхом та відсталістю [36, с. 85]».

Загострення кризи основ буржуазної цивілізації, перша світова війна означали крах ліберальних надій та ілюзій. Своєрідним вираженням цієї кризи є стала «діалектична теологія». В основі її лежала думка про нерозв' язність і трагічність протиріч людського існування. Вона вбачала своє завдання в тому, щоб допомогти людям пережити розпад порядку, який ще недавно здавався людям непохитним, крах моральних і духовних цінностей, вистояти перед загрозою хаосу і морального розкладу.

У центрі теологічної рефлексії про людину тепер уже стоїть не колишня, успадкована від античності схема «тіла і душі», у межах якої «тіло» розглядалося як носій гріха і справа обмежувалася «спасінням душі». Тепер у центрі уваги стосунки між людьми, співлюдяність, що виражається в особистих та суспільних зв'язках – «Я – Ти» і «Я – Ми».

Робота К.Барта «Послання до римлян» надовго визначила характер і тональність теологічної реакції на кризу західної цивілізації, яку він не вважав формою суспільного життя, що історично пережила себе. Криза, що вразила підвалини капіталізму, сприймалася Бартом як радикальний і всеосяжний суд Божий над усіма людськими досягненнями, зокрема й тими, що видаються найбільш високими та видатними. Бажаючи раз і назавжди покінчити з властивим ліберальній теології наївним оптимізмом відносно споконвічно притаманного людині стремління до добра, що реалізується у свідомості людини, у її релігії й моральності, Барт зовсім не бачив у цьому фактор, що гарантував вибір правильного життєвого шляху. Більше того, пов'язане з ним уявлення про Бога він розглядав як не зовсім адекватне до біблейського образу.

За вихідний пункт своєї теології К.Барт брав не релігійний досвід людини, не її стремління до того, щоб реалізувати в житті християнські цінності, а усвідомлення людиною своїх меж, бо тільки страх людині допомагає трансцендувати. Суть кризи західної цивілізації, на думку К.Барта, у тому й полягала, що вона різко й невблаганно окреслила межі людського мислення, пізнання і дії. Не можна від людини, виходячи з її досвіду, іти до розуміння Бога. Можливий лише зворотний рух – від Бога до людини. З природною теологією необхідно покінчити. Про людину не можна нічого сказати, не враховуючи її відношення до Бога, поза її зв'язком із Богом.

Біблейський Бог відкривається людині в одкровенні, в Ісусі Христі. Для людей він Бог і одночасно та людина, у якій міститься відповідь на питання: що ж, власне, таке є істинна людина? Усі інші є людьми тією мірою, якою вони беруть участь у людському бутті Христа. Християнську антропологію К .Барт будує як христологію. Тільки виходячи з Бога, пізнає людина саму себе. Бартівська антропологія була сприйнята як рішуча критика будь-якої спроби зрозуміти людину, виходячи з неї самої, поза її зв'язком із Богом. Усі подібні спроби приводять або до пустої рефлексії, або «опредмечують» і «дегуманізують» людину, яка розглядається в «самозамкнутості свого єства, що існує в собі, за допомогою себе і для себе». На думку К.Барта, природничо-наукова антропологія приречена на те, щоб обмежуватися описом фактів. Проблема сутності людини, питання про її істинне конкретне існування лежать за її межами. Філософська антропологія іде далі й порушує питання про суб'єкт, який відрізняється від опредмеченої суб'єктивності, у його «відкритості іншому», трансценденції.

Виступаючи в Женеві з доповіддю щодо проблем гуманізму, К.Барт чітко визначив свою позицію, протиставивши всім визначенням гуманізму, що йдуть від людини, «гуманізм Бога». Християнське послання говорить про гуманізм Бога. І саме поєднання цих двох слів описує поняття, яке є вирішальним для християнського розуміння людини: поняття інкарнації та страху Господнього.

Для християнина це означає, що він відмовляється від будь-якої спроби спочатку пояснити людину із неї самої чи будь-якої опосередкованої інстанції, подібного життя, чи Духу, чи «Ти», а потім уже від усього цього й ти до Бога. Він відкидає будь-які спекуляції про людину, оскільки людині її єство відкривається в зустрічі з Богом, у її одкровенні. Людина насамперед не здатна, виходячи із себе, осягнути Бога – ні за допомогою свого розуму чи своєї совісті, ні із свого відношення до інших. Богу в його одкровенні належить перше слово. Якщо ми хочемо пізнати людину, ми повинні слухати , що говорить про неї у своєму одкровенні Бог; ми повинні дивитися на Ісуса Христа, у ньому відкривається нам Бог так, що одночасно відкривається і людина у своїй сутності. Якщо ми хочемо описати виміри людини, то міру ми можемо знайти тільки в образі Ісуса Христа. К.Барт пропонує шлях від христології до антропології. У передмові до другого видання «Послання до Римлян» Карл Барт так визначив свої погляди цього періоду: «Якщо в мене є «система», то вона полягає в тому, що К'єркегор називав «безкінечною якісною різницею» між часом та вічністю, і я по можливості маю це на увазі у своєму негативному і позитивному значенні. «Бог на небі, а ти – на землі». Відношення цього Бога до цієї людини, відношення цієї людини до цього Бога є для мене одночасно темою Біблії та сумою філософії». Бог, за Бартом, є радикальна трансценденція, дещо «зовсім Інше». Те, що людина може сказати про Бога, не має права повною мірою називатися знанням про Бога. Барт сприймає від К'єркегора концепцію Бога-інкогніто, неодноразово повторюючи: «Бог – це невідомий Бог». Напряму знати Бога, як деякий об'єкт серед інших об'єктів просторово-часового континуума, людині не

дано, претензії ліберальної теології на адекватне тлумачення Священного Писання є безпідставними. В історико-критичному методі ліберальної теології Барт убачав «небезпечну негнучкість, прагнення «оволодіти» текстом Біблії і, отже, поставити Слово Боже під свій контроль». А це, на думку Барта, неприпустиме зухвальство, спроба побудувати теологію абсолютно й повністю на фундаменті антропології (і чим тоді християнська теологія за великим рахунком відрізняється від фейєрбахівського розуміння світу і людини?). Стати на «погляд вічності», «духу Христа», щоб звідти повчати будь-кого, неможливо. Навіть апофатичне богослів'я не здатне проникнути за завісу таємниці, бо і воно лише людське, відповідно, відносне, тлінне, скороминуще. Уся догматика «завжди буде залишатися відносною і здатною до помилкових думок, досліджень та викладів», – сказав Барт пізніше у своєму «Нарисі догматики».

Бог не сповіщає про Себе безпосередньо, а людина приходить до Бога тільки через протиріччя, через абсурд. Барт повторює за К'єркегором: «Віра – це повага божественного інкогніто, любов до Бога в усвідомленні якісної різниці між Богом і людиною», «вірує той, хто врешті-решт визнає це протиріччя і вирішує засновувати на ньому своє життя». Бог починає говорити тільки з тим, «хто відмовився від прямого повідомлення». Іще К'єркегор бачив в очікуванні безпосереднього повідомлення про Бога ознаку язичницької свідомості (пряма пізнаваність характерна для ідолів), у «Заключній ненауковій післямові» він писав про те, що «видимість є скасуванням всюдисущності». (Припустимо, говорив він, Бог прийняв би образ рідкісного, надзвичайно великого птаха із червоним дзьобом, сів на верхівку дерева і просвистів би якось незвичайно, або прийняв би зовнішність чоловіка висотою в шість ліктів; тоді, може, у натовпу відкрилися б очі, адже натовп думає, що раз Бог не явився як-небудь чуттєво, то на Нього і звертати увагу не варто). Віра, отже, не є просте визнання буття Бога, що з'явилося внаслідок певних спекуляцій, віра є особиста зустріч, і тривога причому всеціло визначена саме з боку Бога, а не людини. «Сам Бог порушує питання про Бога і відповідає на нього», – говорив Барт у «Посланні до Римлян». Пізнати Бога можливо не раніше, ніж коли Він сам цього захоче і коли зникне страх перед ним і «зробить Себе таким, що сприймається». Але і тоді це знання не буде scientia, а буде швидше sophia чи sapientia.

Одкровення – це акт зовнішній відносно людства, і в ньому завжди залишається зазор, щось незбагненне, дивовижне, дивне, незважаючи на всі спроби людини прийняти його. Барт користується міркуванням К'єркегора про відмінність між апостолом і генієм: головне в християнському Одкровенні не зміст, а його «нездоланна інакшість». Апостол має високий статус через авторитет (авторитет – це «якісно вирішальна обставина» – К'єркегор), бо підстави правомочності його високого положення і достовірності його слів – у самому Богові. Одкровення можна засвоїти тільки через парадокс, твердили і К'єркегор, і Барт. Коли ж «сфера парадоксального релігійного скасовується або знову пояснюється в естетичному, апостол стає ні більше, ні менше як генієм, і тоді «добраніч» Християнство (Christentum)».

«Обраний Богом ніколи не скаже, що він обрав Бога», але Бог обрав його Сам . Геній завжди залишається у сфері іманентного, апостол – завдяки божественному авторитету – завжди належить до сфери трансценденції і «стоїть на абсолютному парадоксі». Цей парадокс може бути скорений тільки силою віри. А віра – це «дар Божий, вільний, ніяк нами не підготовлений дар Бога, що робить можливою для нас зустріч із Ним і страх, і слухання при цьому Його слова».

Барт слідує за К'єркегором і в стилі: його «Послання до Римлян» написане в діалектичній манері. Говорити про парадокси можна тільки парадоксами!

Він протестує проти шлейєрмахерівської ідеї про певну вроджену схильність до сприйняття Бога. На його думку, Бог, якого сповідують християни, не розташовується в ряду інших богів, тобто являє собою принципово іншу реальність. І віра в такого Бога перевищує будь-які умоглядні побудови. У більш пізній період своєї творчості Барт звернувся до ансельмівської концепції віри. Він підкреслював, що унікальність християнської віри в абсолютно іншого Бога не означає заперечення розуму, відзначав, що ті із християнських теологів, які маніфестували себе як противників розуму, поступали неправильно»: «християнська віра веде до прояснення розуму», і «правильно зрозумілий акт віри є акт пізнання»[103].

Як і К'єркегор, Барт указував на нетотожність істинного християнства та інституціональних його форм, віри і релігії. Він уважав, що віра як парадоксальне одкровення «невідомого Бога» не виражається ні релігією, ні Церквою, ні культурою. Ідея діастазу, тобто розриву між Богом та людиною стала для Барта однією із ключових. Сприйнявши думку К'єркегора про нездоланну «абсолютну якісну відмінність» між Богом та людиною, Барт особливо загострив на ній свою увагу в перший період своєї творчості, побудувавши на цій підставі нову теологію, піднісши її таким чином на більш високий рівень, що відповідав, як йому здавалося, викликам часу і був схильний до компромісів та применшення протиріч між культурою і релігією .

Згідно з ученням К.Барта, людина Набуває своєї людяності не тому, що вона включена до якогось, нехай навіть Богом установленого, порядку свого земного життя. Ні, вона вся у владі сваволі, вона закинута у світ хаосу й абсурду. Якщо може бути оптимізм відносно людини, то тільки тому, що на гуманізмі Бога ґрунтується і людська гуманність. Тільки в зустрічі з Богом, з «людяністю Бога» знаходить людина свою людяність у страху свободи, а не у відносинах з іншими людьми, не в контексті історії, позбавленої змісту.

Кризу західної цивілізації К.Барт пропонував прийняти як незнищенну й одвічну кризу людського існування, її долю. Треба лише навчитися уникати постійної спокуси Я, що спонукає людину забувати про відмінність між скінченним і безкінечним, уникати здатної до краху ілюзії того, що вона безпосередньо бере участь у безмежному та вічному. Людина повинна пам' ятати про свої межі, про те, що в історичній дійсності вона завжди занурена в скороминуще і відносне, врешті-решт – у пустоту, у щось, позбавлене

субстанції, «ніщо». Історичний процес надає людині лише сумнівні та ефемерні можливості, у його межах людина одержує лише обмежені цінності й досягнення. Усе людське – яких би привабливих та величних форм воно не набувало – є тільки людське. Радикально нові можливості для людини відкриває лише зустріч із Богом, який стоїть за межами того, що може досягнути людина, можливості, які відкриваються через заперечення її, людини, досягнень. Відмова людини примиритися з наслідками своєї обмеженості, її нездатність провести різницю між часом та вічністю ведуть до «ідолопоклонства», до краху нездійсненних мрій. Визнання нездоланної обмеженості можливостей людини, належних їй як істоті скінченній та гріховній, надало бартівській антропології явно песимістичного звучання. Вона позбавляла будь-якого смислу людську історію, вела до відмови від будь-якого визнання позитивного значення людського життя «в часі». Смисл і людяність з'являються тільки там і тоді, коли Бог руйнує межі, що стримують людину, і наповнює людські пізнання і діяння змістом, яким сама по собі людина ніколи не володіла і виробити не могла.

У всеосяжному суді і вироку, що виніс Барт людському діянню, неважко помітити соціальний песимізм. Сама людина не здатна знайти відповідь на жодне із питань, що її мучить, відповіддю може бути лише Бог. Проте поруч із песимізмом у бартівській антропології виразно звучить і соціальний релятивізм: перед лицем Бога стираються відмінності між людськими перемогами й поразками, висотами і падіннями тощо.

І при всьому тому, як це не парадоксально, бартівська теологія на свій лад обґрунтовує відповідальність і самостійність людини у світі, заявляючи, що Бог надає людині в цьому світі можливість для вільних дій. Якщо Бог так далеко, якщо він відокремлений прірвою від світу, у якому живе людина, – Бог на небі, а людина на землі, – то це означає, що людина в «цьому» житті належить сама собі, вона сама повинна ухвалювати рішення, діяти. Барт бачив певну таємницю в тому, що людина в цьому світі, з її трудами і турботами, з її захопленнями й пошуками, її серцем і совістю, постає як деяка цілісна, а не половинчаста людина, бо вона є творіння боже у всій її величі. «Тільки лжебоги принижують і пригнічують людину. Істинний Бог, її беззаперечний господар, дозволяє їй бути тим, чим вона створена. Він надає людині і всьому, що Він створив, самостійну дійсність, рівно як і свободу власної дії...». Це означає поруч із іншим, що в політиці християнин діє як людина, яка має справу не з божественними установленнями, але з людськими. На відміну від прихильників «природної теології», зокрема від Е. Брукнера, К.Барт на початку 30-х років відмовився дати християнське благословення нацистському режиму, що установився в Германії, та емігрував до Швейцарії.

І все ж таки, хоч значення дій та рішень людини в межах Божого задуму не повністю виключається К.Бартом, хоч із часом, особливо в останній період своєї діяльності, він усе більше схилявся до того, що не можна говорити про Бога, не говорячи про людину, вирішальною в бартівській концепції залишається теза про непереборність меж людського

пізнання та дії. Вона вся орієнтована на визнання обмеженості людських здібностей. Марні всі спроби людини одержати владу над світом, історією, своїм власним життям. Найбільш значущі питання – і це питання за своєю сутністю саме теологічні – піднімаються лише тоді, коли людина починає усвідомлювати свої межі, відчуває тривогу та відчай, викликані марністю спроб знайти собі захист і опору в собі самій.

За вихідний пункт своєї теології К.Барт узяв не релігійний досвід людини, не її стремління до того, щоб реалізувати в житті християнські цінності, а усвідомлення людиною своїх меж. Суть кризи західної цивілізації, на думку К.Барта, у тому й полягала, що вона різко і невблаганно окреслила межі людського мислення, пізнання та дії. Не можна від людини, виходячи з її досвіду, іти до розуміння Бога. Можливий лише зворотний рух – від Бога до людини. З природною теологією необхідно покінчити. Про людину не можна нічого сказати, відштовхуючись від її відношення до Бога, поза її зв'язком із Богом.

Здебільшого бартівську антропологію підтримував Р.Бультман . Він твердив, істинне існування – потреба людини – є даром Божим, що це можливість, яка реалізується тільки через діяння Бога. Р.Бультман підкреслював нездоланність меж, що окреслюють людське існування, стверджуючи тим самим головну свою думку: дійсно, нові можливості для людини завжди лежать за межами її людського буття, пізнання і дій, вони відкриваються тільки в страху перед вірою.

При всьому тому він намагався уникнути крайнощів бартіанства, висунув тезу: «Говорити про Бога – значить говорити про людину, говорити про людину – значить говорити про Бога [36]». Теологія повинна будуватися на антропологічній основі. Таку основу може дати лише така антропологія, яка не об'єктивує людину, перетворюючи її на феномен світу. Людину можна збагнути тільки у світлі первісного відносно до всіх мирських зв'язків, людину визначає Бог, і це означає, що її буття не знаходиться в його розпорядженні, воно непередбачуване, «відкрите».

Р.Бультман переніс у теологію хайдеггеріське розрізнення істинного та неістинного різновидів людського існування, продовжив головну тему бартівського «Послання до римлян».

У Р.Бультмана біблейським аналогом «неістинного» існування виступає існування людини «поза вірою», коли людина занурена у «видимий» світ усього того, що дано їй чи що вона хотіла б мати у своєму розпорядженні. У такому разі життя її стає «турботою», «тривогою» про самозбереження, пошуком упевненості, але це життя «поза вірою» пронизане «страхом», в основі якого – марність, ілюзорність надій віднайти впевненість у цьому світі, де людина поневолена тим, чим вона володіє, де вона приречена бути жертвою постійної тривоги. У страху кожен прагне утриматися і втримати те, що йому належить, але таємно кожен знає, що саме життя його вислизає від нього, – таким є життя «поза вірою», що прирікає людину на одноманітне механічне існування. Людина поза вірою виявляється ізольованою від справжнього, істинного життя. Над нею володарюють закон

і гріх, її вчинки накреслені їй ззовні, вона сама нічого не може, вона лише повинна.

Від життя в одноманітній колії турбот і страху людину звільняє віра, вона дає їй можливість жити не заради того, що її оточує. Вона говорить людині, що є щось набагато більш реальне, ніж усе повсякденне буття, і набагато більш важливіше, ніж усе інше, – деяка невловима реальність, яку неможливо сприйняти чи доторкнутися до неї, Бог. Віра в нього дає людині свободу від «світу», дає їй можливість розірвати з життям у турботах і страху , віра звільняє людину від кайданів «світу» і робить її існування есхатологічним. Сама віра в розумінні Р.Бультмана виявляється є не що інше, як певний образ усього нашого життя, вирішальний вибір і відповідь на те питання, яке постає невідворотно на нашому шляху: іти відомою дорогою, діючи відповідно до законів природи та впорядкованого перебігу життя, чи розірвати з усім цим, розпочавши «нове життя». З цього погляду людина може не бути віруючою в розумінні традиційного християнства, але вона є релігійною в бультманівському розумінні.

Він підкреслює, що правильне розв'язання цієї проблеми вимагає визнати, що смисл релігії не в облаштуванні цього світу, але в тому, щоб вивести людину за її межі туди, де людина залишається наодинці з богом, прилучається до вищого та істинного світу. Віра в розумінні теологів бультманівської школи постає як містичне залучення людини до потойбічного Бога і страх перед невідомістю, як інтимний діалог між Богом, який закликає, і людиною, яка відповідає на цей заклик усім своїм життям. Парадокс віри, яку зрозуміли в такий спосіб, полягає в тому, що слово Боже проголошується людям, божественне втілюється в людському. Міф як спосіб вираження християнського Євангелія є уособлення цього парадоксу, і ніяка філософія не може його пояснити і подолати. Людям залишається лише смиренно уповати на мудрість Божу, перебуваючи у вірі, а теологам – інтерпретувати новозавітні міфи так, щоб виявити в них прийнятну для сучасної людини «основну істину» і страх.

Апологетика Р.Бультмана уявляє собою спробу знайти Бога в структурах самого людського існування за допомогою категорій екзистенціалістської філософії. Зміст і мета такої апологетики полягає в тому , щоб вивести поняття Бога з-під вогню наукової критики, зробити його невразливим і недоступним для неї. Р.Бультман пропонує говорити про Бога, не маючи на увазі при цьому його «об'єктивно-предметне» існування: Бог не існує поза актом віри, поза страхом і, відповідно, поза віруючим. Це означає, що більше вже не є суттєво важливим питання про те, чи існує Бог і чи можна довести його існування; питання полягає в тому, щоб зрозуміти, що завдяки йому людина почуває себе відповідальною за свій вибір, що визначає її життя. «Неістинність» людського існування стає аргументом на користь визнання «істинного» існування божественним.

На відміну від К.Барта, інший видатний представник «діалектичної теології», Е.Бруннер, прийняв бартівське уявлення про те, що релігія не притаманна самій по собі людині, але виникає лише в її зустрічі з Богом.

Проте в розумінні характеру цієї «зустрічі» Е.Бруннер схиляється до традиційної догматики, що розглядає людину як творіння Боже, а філософськи – до неокантіанства. Місцем «зустрічі» є не природа (фізика), а етика: не те, що є, не буття, суще, а те, що повинно бути, належне. Це останнє уявляється як деякий порядок у світі, бо дійсність керується (в неокантіанському розумінні) Логосом. І людський розум є органом, який його сприймає.

Цілком у дусі К.Барта ключовим поняттям у трактуванні цієї «зустрічі» Е.Бруннер уважає одкровення. У центрі уваги повинна стояти не людина з її релігійним досвідом, що описується в психологічних чи містичних категоріях , не питання про те, як вона через пізнання дійсності може пізнати Бога, але одкровення, у якому Бог постає як те, що протистоїть людині і її світу, яким володіє страх. Як наслідок, відношення людини до Бога розкривається Е. Бруннером як відношення розуму до віри. Людина по суті своїй представлена як розум, як істота, здатна відкривати світ у його зв'язках та впорядкованості . Маючи розум, людина здатна, крім того, до самообмеження. Тут Е.Бруннер приймає тезу критичного ідеалізму про здібності розуму бачити свої межі, покликаючись на Канта і Когена. Тож людина в концепції Е.Бруннера постає як подвійна за своєю природою істота. Маючи тіло, вона пов'язана з природою, чуттєвістю і сприйняттям, простором і часом. Але внаслідок того, що людина є дух, вона належить царству розуму. Розум має трансцендуючий характер, він виводить людину за її власні межі. Критично себе обмежуючи, людський дух повинен водночас визнати, що за самою сутністю своєю дух має наряду з критичною так само і творчу функцію. «Бог є дух, людина володіє духом», – так формулює цю думку Е.Бруннер. У духові своєму людина відкрита для можливості піднестися над природою. «Не розум як такий є протилежністю до віри, але лиш розум, замкнутий у собі самому». У розумі Е.Бруннер бачить «точку зіткнення», у якій Бог вступає в контакт із людиною. Цілком у традиційному для християнської теології дусі людина розглядається як образ і подоба Божа через те, що вона має розум. Розум повинен звільнитися від страху, очиститися від усього, що заважає йому, щоб потім безпосередньо зустрітися в одкровенні з «Божим Ти» і не відчувати тривоги перед ним.

Показово, що К.Барт виступив проти цього погляду, викладеного Е. Бруннером у роботі «Природа і благодать». Розум людський не може бути такою «точкою зіткнення», немає ніякої опосередковано-нейтральної платформи для зустрічі людини з Богом. Розум не є тим, що є загальним для Бога і непокірної йому людини. Розум є людський орган, через який людина реалізує своє відношення до світу.

Поряд із цим з боку деяких протестантських теологів антропологічна концепція Е.Бруннера, зокрема те, як представлена ситуація людини в його роботі «Природа і благодать», була піддана критиці за двома напрямками: за те, що вона ототожнює на ідеалістичний лад людину лише з духом, ніби тіло не є людським, і за те, що в ній утрачений історичний вимір людини в її відношенні до Ісуса Христа.

Ф.Гогартен іще більшою мірою, ніж Р.Бультман, підкреслював, що людину, яка стоїть «між Богом і світом», не можна зрозуміти поза історією, що після Ісуса Христа і через його посередництво історія стає фактором, що визначає людину.

У теологічній антропології Ф.Гогартен шукав ключ до розв'язання проблем післявоєнної Германії. У релігії він хотів знайти засіб відновлення втраченої народом спільності. Він дійшов висновку, що потрібне нове одкровення. Він погодився з К.Бартом у тому, що Бог не поданий просто в релігійному суб'єкті та в об'єктивному світі, він є щось, що протистоїть їм. Але те, що протистоїть, не є чимось відірваним, відокремленим, але є даним відносно до людини і світу. У розриві спільності на індивіда і масу, у перемозі науки, яка бачить лише речі, опредмечує людину та її світ, Ф. Гогартен побачив суд Божий над нашим часом [55].

Людина може подолати розпад і кризу, знайти вихід, тільки зрозумівши свою істинну сутність. Вона повинна зрозуміти, що сутністю людини не є індивідуальність, що людське «Я» конституюється лише у відношенні з «Ти» . Відношення, що складаються між особистостями, це і є те, що називають історією. «Можна сказати, що історія – це зустріч якогось «Я» з яким-небудь історично конкретним «Ти». Такою є структура історії, хоч вона не ототожнюється, звичайно, із зустріччю двох особистостей.

У новій протестантській теології найбільший внесок у розробку екзистенціалу страха зробив П.Тілліх. Він також багато в чому спирався на екзистенціалізм, уважаючи його «великою удачею християнства».

Як зазначає Д.А.Леонтьєв, екзистенціальна тривога, за Тілліхом, це екзистенціальне усвідомлення свого небуття, інакше кажучи, усвідомлення можливості та неминучості смерті. Ідея смерті не передається через знання. Смерть у кожного своя. Не існує смерті загальної як загальної категорії. Кожна людина повинна сама пройнятися відчуттям своєї особистої смертності. Те, що Тілліх має на увазі під екзистенціальним усвідомленням, – це і є індивідуальне переживання власної скінченності, тривога, властива людині як людині. Тривога й усвідомлення – пов'язані між собою речі. Не усвідомлювати завжди простіше й легше [118].

Саме в Тілліха, на наш погляд, найбільш чітко серед філософів та психологів сформульовано відмінність між страхом і тривогою. У страху є конкретний об'єкт, із цим об'єктом можна якось зустрітися, проаналізувати його, поборотися з ним, витерпіти його, якось до нього поставитися. Зі страхом жити легше, якщо знаєш, чого боятися. Набагато гірше, якщо не знаєш, чого боятися. Класична методика парадоксальної інтенції Віктора Франкла учить, як боротися зі страхом, із фобією. Треба іти назустріч предмету свого страху, треба намагатися посилити свій страх довільно, намагатися боятися. Це те відношення, яке дозволяє доволі успішно, як показує практика, подолати страх. Але з екзистенціальною тривогою цей метод не проходить, тому що немає об'єкта, якому треба йти назустріч, окрім буття в цілому. Якщо людина охоплена тривогою, говорив Тілліх, вона позбавлена опори, – виникають безпомічність, безпорадність, дезорієнтація,

неадекватні реакції. Тому в стані тривоги людина завжди прагне до того, щоб чітко визначати об'єкти страху, адже зі страхом можна якось взаємодіяти. Перетворення тривоги в страх, неважливо перед чим, допомагає позбавитися від цього жаху. Погляд Тілліха дозволяє зрозуміти секрет популярності різноманітних трилерів, фільмів жахів, які нам у значній кількості пропонують, а ми в значних кількостях споживаємо. Вони породжують конкретні страхи, які займають місце розмитої, екзистенціальної, непереборної тривоги, і стає легше.

Тілліху належить також класифікація різних видів тривоги, пов'язана з тим, якому аспекту самоутвердження людини у світі вона відповідає. Існує три рівні самоутвердження, і на кожному з них є загроза їй, абсолютна і відносна. Існує онтичне самоутвердження, яке стосується практичного перебігу нашого життя, його побудови. Небуття загрожує цьому аспекту нашого самоутвердження двома способами: відносно – у вигляді долі, яка не дає нам рухатися, куди ми хочемо і як ми хочемо, і абсолютно – у вигляді смерті, яка перериває взагалі будь-яке наше емпіричне існування. Другий рівень – духовне самоутвердження. Духовному самоутвердженню небуття загрожує відносно – у вигляді пустоти, суму, вакууму, а абсолютно – у формі відсутності смислу. І, нарешті, третє – моральне самоутвердження. Відносна загроза – це вина, а абсолютна – осуд. Тривога, за Тілліхом, є усвідомлення цієї потрійної загрози нашому буттю. Відповідно розрізняють три форми тривоги: тривога долі і смерті, тривога пустоти і смисловтрати та тривога вини й осуду. Усе це – форми екзистенціальної тривоги тому, що вони притаманні існуванню як такому. Вони непереборні. Отже, життя містить у собі страх та жах як елементи життєвого процесу [206].

Пауль Тілліх побачив штучно створюваний помилковий антагонізм між теологією та культурою. Завдання богослів'я, за Тілліхом, полягає у формулюванні відповідей на питання, які ставить сучасна культура, оскільки «теологія знаходиться в постійному русі між двома полюсами – між вічною істиною, що є її підґрунтям, та тією часовою ситуацією, у якій ця вічна істина повинна сприйматися [210]». Не можна відмовляти культурі в праві спроби розв'язання екзистенціальних проблем. Релігія – це субстанція культури, а не одна із її областей, завдання «теології культури» – «виявити релігійний досвід, що знаходиться в основі культури в усіх її проявах». Так само релігія говорить мовою міфів, і культурі треба вчитися правильно читати ці символи .

Тілліх звертав увагу слухачів на те, що Бог – це «абсолютне Інше» відносно до будь-якого людського досвіду, відповідно, мирська сфера життя не менше – але й не більше – близька до Бога, ніж церковна, і секулярне бачення світу рівнозначне в цьому сенсі релігійному. Отже, культура має таке ж право на існування, як і теологія. Культура в цьому відношенні – це своєрідна форма релігії.

Релігійний досвід варто розуміти екзистенціально – як стан «граничної стурбованості» Безумовним. Для Тілліха Бог – це Безумовне, або Самобуття (Being Itself, Esse ipsum), яке за визначенням не може бути для нас зовнішнім

об’єктом, воно взагалі не може бути витлумачене в суб’єктно-об’єктивній схемі. Про Бога не можна говорити і в термінах існування і сутності, тому Тілліх дозволяє собі парадоксальні висловлювання на зразок: «Бог не існує. Бог – це самобуття поза сутністю та існуванням [210]».

Багато сторінок Тілліх присвятив екзистенціальному аналізу феноменів релігійної свідомості. Віру Тілліх розумів передусім як «стан граничної зацікавленості», «інтерес до безумовного», розвиваючи концепцію К’єркегора про віру як пристрасть до абсолютного, інтерес до дійсності іншого. Але на відміну від К’єркегора, який уважав, що віра притаманна виключно релігійній стадії існування, Тілліх описував віру як «акт усієї особистості», який «відбувається в самому центрі життя особистості і включає в себе всі її елементи». Віра, за словами Тілліха, «це не рух особливої частини і не особлива функція цілісного буття людини», а «найбільш центрований акт людської душі». І як таку її «неможливо уявити без співучасті підсвідомих елементів структури особистості». Проте «екстатичний характер віри не виключає її раціональний характер, але й не ототожнюється з ним, він також включає позараціональні стремління, не ототожнюючись із ними». Отже, Тілліх застерігає як від рішучого розмежування імпульсів віри та раціональних елементів конституції особистості, так і від надмірної інтелектуалізації феномена віри. Віра, за словами Тілліха, це «співучасть у предметі свого інтересу всім своїм буттям», а не тільки розумом чи волею.

Також Тілліх переймає ідею К’єркегора про ризикований характер феномена віри, який полягає в непереборному «протиріччі між безкінечною пристрастю внутрішнього світу (Innerlichkeit, Inderlighed) та об’єктивною невизначеністю». Усякий, хто наважується перетворити безкінечне у свій граничний інтерес, повинен бути внутрішньо готовий до ненадійності такого екзистенціального акту. Тобто для віри необхідна певна особиста мужність, здатність зробити ризик елементом віри. Водночас віра включає в себе і моменти «миттєвого усвідомлення, яке дає визначеність», твердив Тілліх. Віра не є без основи. Проблематичність феномена віри, отже, полягає в одночасному утриманні усвідомлення визначеності свого безкінечного предмета разом із раціональним баченням неможливості остаточного його осягнення. Утримання цих елементів можливе завдяки безкінечній пристрасній зацікавленості суб’єкта. Але пристрасть до безкінечного є динамічною, вона передбачає постійне звернення до своїх витоків, тому елемент ризику з феномена віри неможливо вилучити. Відповідно граничний інтерес до безкінечного (тобто віра) – це граничний ризик і гранична мужність, уважає Тілліх. Віра стикається у своєму русі з небезпекою сплутати свій об’єкт (тобто безкінечне) з чим-небудь іншим, із скінченним (приклад К’єркегора – молитва, коли людина, власне, повинна мати ясне уявлення про Бога, про саму себе, про своє ставлення до Нього і про особливості молитовного зв’язку з безкінечним; приклад Тілліха – нація, яка не може претендувати на статус безкінечного). За Тілліхом, миттєвий сумнів і миттєва впевненість супроводжують одне одного. Сумнів входить у «структуру віри», говорив Тілліх, такий сумнів можна назвати

екзистенціальним (на відміну від скептичного і методологічного сумніву, притаманного науці), це «сумнів того, хто максимально зацікавлений у якомусь конкретному змісті», такий сумнів «змушений усвідомити присутність елемента ненадійності у всякій екзистенціальній істині» і прийняти цю ненадійність у себе в акті мужності віри. У цьому й полягає екзистенціальна діалектика віри.

Тілліх описував мужність віри як властивість усякого релігійного суб'єкта, більше того, усякого суб'єкта, максимально зацікавленого в безкінечному. Він виділяв навіть типи віри і розглядав динамічні взаємовідносини між ними. Досвід Священного як граничного, чогось «абсолютно Іншого» в принципі наявний у будь-якому екзистенціальному досвіді [206]. Винятком є лише ситуація відсутності максимального інтересу, «спроба стати незацікавленим у сенсі свого існування», яку тільки й можна по праву назвати атеїзмом. Для Тілліха поняття хибної віри пов'язане насамперед із характером предмета зацікавленості: граничне, яке лише претендує на безкінечність, але не володіє нею (наприклад, нація, успіх на соціальному рівні або ідол), не може називатися істинним: «Відмінність між істинною та ідолопоклонною вірою полягає в тому, що в істинній вірі граничний інтерес – це інтерес з приводу істинно граничного, а в ідолопоклонній вірі попередні, кінцеві реальності піднесені до рівня граничності», – підсумовував Тілліх [206]. Для К'єркегора ж істинна віра пов'язана не стільки зі своїм предметом, скільки з відношенням до нього. Істинна віра набувається в істинному страху Божому, який походить з усвідомлення своєї безкінечної винуватості перед Богом і надії на прощення. Мужність істинної віри притаманна, за К'єркегором, лише свідкам істини, християнським мученикам, а зовсім не всім людям, які називають себе християнами.

Як і К'єркегор, Тілліх піддає екзистенціальній аналітиці різноманітні психічні стани і духовні категорії (страху, тривоги, відчаю, провини, гріха). Особливу увагу Тілліх приділяв аналізу екзистенціальної тривоги. Він розвивав думки К'єркегора про відмінність між тривогою та страхом: страх відрізняється від тривоги наявністю об'єкта. Страх і тривога, за Тілліхом, розрізняються, але не відокремлюються одне від одного: «Жало страху – тривога, а тривога прагне стати страхом [206]». Тривога витікає з абсолютної невідомості, тобто можливості небуття, яка створює людській ситуації головну загрозу, саме усвідомлення цієї можливості приводить екзистенцію до стану непозбутньої тривоги. Екзистенціальна тривога і є усвідомлення своєї смертності, відчуття небуття на рівні своєї екзистенції, причому ідея смерті сприймається людиною не через умоглядне знання (бо смерть у кожного своя), а через «потрясіння основ» екзистенції, через екзистенційне особисте переживання власної скінченності. Тілліх твердив, що небуттю дарма відмовляють у понятійному статусі, буття, можна сказати, «охоплює» не тільки саме себе, але й небуття – у вигляді «вічного здолання» і становлення. Жити в постійному усвідомленні своєї смертності, онтологічної нестійкості Тілліху здається неможливим, тому він пропонує шлях боротьби

з тривогою. Таким універсальним способом позбавлення від тривоги Тілліх уважає самоствердження екзистенції – «мужність бути» (der Mut zum Sein). «Мужність бути, – писав Тілліх, – це етичний акт, у якому людина утверджує своє буття наперекір тим елементам свого існування, які протистоять її сутнісному самоутвердженню [206, с. 33]». Екзистенціальна мужність можлива, якщо тривогу перетворити на страх, бо в страху завжди є певний об'єкт (тоді як ніщо зробити об'єктом неможливо), а через цей об'єкт (хай навіть жахливий) може підтримуватися зв'язок із світом: «…однією своєю гранню він бере співучасть у нас, а ми – через цю грань – беремо співучасть у ньому [206, с. 128]». Тілліх виділяв три форми тривоги і три типи мужності, що супроводжують її: самоутвердженням як мужністю бути долаються онтична тривога перед долею та смертю, духовна тривога через пустоту та відсутність сенсу життя і моральна тривога перед провиною й засудженням.

Отже, продовживши вчення К'єркегора про релігійну сферу суб'єктивності, яка містить у собі віру як пристрасть до безумовного, пов'язану з найбільшим ризиком, Пауль Тілліх наполягав на універсальному характері віри як акту, що захоплює екзистенцію повністю і притаманний всім, хто максимально зацікавлений у якомусь конкретному об'єкті. Тілліх докладно дослідив негативні психічні стани (сумніву та відчаю, тривоги й страху тощо) і запропонував свою концепцію подолання їх як свідомого прийняття досвіду небуття – поняття екзистенціальної мужності. За допомогою проведеного аналізу Тілліх сподівався створити теоретичну основу для вироблення психотерапевтичних технік подолання невротичної (патологічної) тривоги та інших психологічних позасвідомих, підсвідомих та свідомих конфліктів. Структура людського буття є такою, що гріх і віра не є первинними. П.Тілліх розрізняв людську сутність та існування. Людське існування він пов'язував з відчуженням.

Відчуження для П.Тілліха це не просто те, що відокремлює людину від Бога. Він звернувся в розробці своєї антропології не лише до теологічної традиції, але й до світської думки. У К.Маркса він виявив використання поняття відчуження для опису людської ситуації у світі. Гріх указує на ситуацію, коли людина живе у відчуженні від автентичного, істинно людського життя, від реалізації своєї головної «турботи», свого кінцевого призначення. Для П.Тілліха не існує первородного гріха як історичної події. Він ніби деміфологізував гріхопадіння, він розглядав його не як подію, що відбулася в далекому минулому, а як таку, що належить до фундаментальних структур людського буття.

Людина скінченна, її буття у світі є «буття до смерті». Людина розривається між буттям і небуттям, вона живе й помирає, і вона знає про це. Рано чи пізно людина стикається із «шоком» небуття, і тим гостріше постає перед нею питання про буття. Людська ситуація, оскільки скінченне «Я» усвідомлює свою скінченність, характеризується неспокоєм, тривогою, страхом. У наявних структурах свого буття людина відчужена від Бога, від самої себе та інших людей. Вона не є тим, чим вона «була» у своїй істинній сутності, і вона відрізняється від того, чим вона повинна була б бути. Гріх,

або відчуження, визначений у Тілліха врешті-решт як «безвір'я», як відсутність чи нестача любові.

Відчуження, у протестантській філософії, постає як результат «самопіднесення» людини, яка прагне до того, щоб зробити себе центром світу. Такою є структура гріха, «структура руйнування».

У своїх тривогах і турботах, усвідомлюючи, що її життя зовсім не таке, яке воно повинно було б бути, людина задається питанням про те Буття, яке дає їй мужність жити. Про Буття, у якому припиняється руйнівна робота пристрастей, що поневолюють людину, прирікають її на відчуження, у якому людина може стати сама собою (Тілліх) [206].

Робота П.Тілліха «Мужність бути» – зразок тієї теології, вихідним пунктом якої є визнання та усвідомлення людиною меж своїх можливостей. Мова йде про мужність як онтологічну категорію, як утвердження життя в усіх його аспектах. Вона необхідна людині, щоб подолати ті небезпеки, з якими вона стикається, коли хоче утвердити своє право жити по-людськи. Мужність необхідна людині, щоб подолати онтичну тривогу – перед долею і смертю, моральну тривогу – перед виною й осудом, духовну тривогу – перед пустотою та безглуздістю життя. Усі ці тривоги виходять із усвідомлення людиною своєї обмеженості. Нині превалює духовна тривога. Онтологічна тривога непереборна, не піддається лікуванню. Їй можна протиставити тільки мужність, що утверджує життя, незважаючи на всі небезпеки, що йому загрожують.

Людині нашого часу, на думку П.Тілліха, насамперед потрібна мужність перед лицем глибокого сумніву, що підриває стремління до смислу й уражає двадцяте століття. Ситуація сучасної людини визначається, за Тілліхом, тим, що відбувся крах «автономної культури», він стався «в наші дні». І він знову показав, заново і доволі наочно відкрив сучасній людині, що все її існування зазнає неминучої загрози. Усім досвідом, який дав сучасній людині крах автономної культури, знов утверджується структура життя людини в «пограничній ситуації» з іманентно притаманною їй тотальною загрозою небуття [206].

На питання про те, у чому людина може знайти опору, – а це, за Тілліхом, і є головне питання, – насамперед треба сказати «ні» будь-якій спробі людини уникнути ситуації цієї тотальної загрози чи убезпечити себе якось перед нею. Це неможливо ні через занурення в життєвий процес, ні через духовне відродження, ні через священнодійство, ні за допомогою містики чи аскези, ні через віру в закон чи посилену набожність. Усі спроби людини віднайти міцне підґрунтя свого життя приречені на невдачу, якщо вони знаменують собою «самовольство людини», якщо вона хоче заснувати своє життя «на собі самій» і, в такий спосіб, приймає відносне за абсолютне. Паралельно відзначимо, що П.Тілліх із цих позицій визнавав атеїзм «неможливістю», «ілюзією», так само як визнавав теологічну ортодоксію «інтелектуальним фарисейством».

Христа розіпнули не невіруючі, а люди, які свято вірували, що виконують Божу волю. Хто сумнівається в істині, той тим самим виявляє до

неї істинне устремління. Так, П.Тілліх прийшов до парадоксального висновку: той, хто серйозно заперечує Бога, той його утверджує.

«Ні» відносно людського стремління своїми силами подолати відчуження і віднайти істинну сутність обертається іншим боком, означає «так», бо істинна сутність укорінена в трансценденції, оскільки в «глибинах буття» – Бог. Мужність, яка здатна дивитися в обличчя відчаю, є віра. Людина і в ситуації відчуження від своєї істинної сутності, у своїй скінченності як онтологічній основі зради самій собі, має здатність вийти за межі своєї скінченності, здатність трансцендування до сутності, до основи буття – Бога. Ісус Христос є єдиною істинною людиною, образом людського існування, яке віднайшло свою сутність, подолавши відчуження. Він і повертає людину «додому» із її самовідчуження. Де цей «дім»? П.Тілліх уважає, що цілковита людяність виконується не в історичному існуванні людини [55].

Свобода завжди є первісною. З того моменту, як ми існуємо, ми існуємо у свободі, але пізнаємо її через свої дії. Звідси свобода не є якимось статичним поняттям, але завжди безперервно виконуваним існуванням.

Серед можливостей, які людина фактично може вибирати, лише одна є істинною, тобто можливістю, яка не перетворюється в неможливість. І саме вона є свобода.

Свідомість абсолютно вільна лише у своїй цілісності. Непредметність свідомості є її чиста можливість.

Свобода – це завжди вибір власного буття. Відповідно свобода пов'язана із цінністю можливості вибору, тобто з трансцендентною можливістю [196].

Людина ніколи не вибирає свободу первісно, швидше вона приречена на свободу, «закинута» у свободу. Вона власне і є сама свобода.

«Насправді людина доступна собі двояко: як об'єкт дослідження і як екзистенція свободи, недоступної жодному дослідженню. У першому випадку ми говоримо про людину, як про предмет, у другому випадку – про непредметне, тобто про те, чим людина, власне, і є і що вона глибоко розуміє , якщо істинно усвідомлює саму себе [206]». Поняття страху божого в Тілліха – теологічний синонім категорії Буття, яке розуміється, у дусі пізнього Шеллінга і Гайдеггера, як підґрунтя світу. Це буття як таке, що не виводиться із буття речей і не ототожнюється з ним, є непояснюваним у категоріях суб'єктно-об'єктної структури. Буття є споконвічнішим від усяких розподілів , зокрема й розподілу на іманентне і трансцендентне. Буття чи Бога Тілліх, у дусі пізньої схоластики, називав «Самим-Буттям» (Being Itself, Esse ipsum). Як і Гайдеггер, Тілліх уважав, що буття людини – єдиний ключ до Буття як такого. Екзистенціальний страх людини, її «турбота» про смисл Буття – свідоцтво того, що людина внутрішньо з Буттям пов'язана, але відчужена від нього у своєму земному існуванні. Релігійність є станом «граничної турботи» (ultimate concern) про безумовний сенс Буття. З цієї причини релігійність визнавалася Тілліхом як фундаментальна характеристика людини. У зв'язку з цим завдання теології він убачав у кореляції вічних екзистенціальних

«питань» людини і «відповідей», що містяться в християнському Одкровенні. Це, на думку Тілліха, повинно сприяти подоланню відчуження людини від Бога, світу і самої себе.

Сутністю людського буття є вислизання, відкритість та розімкнутість: «Не те, що буття десь існує саме по собі і, більше того, ще вислизає від розглядання, ні, вислизання буття як такого – це і є саме буття». Саме тому, що людське буття «приречене» вічно вислизати від самого себе, людина приречена бути вільною. І вона не вільна припинити бути вільною.

Подібне пояснення свободи зустрічаємо в Сартра: «Людина вільна, тому що вона не є сама, а присутність до себе. Буття, яке є те, чим воно не є, не могло б бути вільним… Свобода змушує людську реальність робити себе замість того, щоб бути [191, с. 76]».

Природа не надала гарантій для людського існування і тому, що людина повинна сама турбуватися про нього, створюючи позаприродні основи. «Народження людини, – писав Фромм, – як людини, є початком її виходу із природної батьківщини, початком звільнення від природних зв’язків. Але це звільнення не викликає страх. Якщо людина втрачає своє природне коріння, то де вона опиниться і ким вона стане? Вона залишиться одна, без батьківщини. Вона залишиться без коріння і не зможе витримати ізольованості й безпорадності свого становища. Вона збожеволіє».

Свобода, як і буття, ніколи не існує як даність, як досягнутий одного разу стан, яким людина може безтурботно насолоджуватися. Людське існування – це безкінечний вибір себе кожним своїм вчинком, вибір власного становлення і творення. Кожний наш вільний вчинок продовжує створювати нас самих [234].

В актах вільного вибору людина у філософії Барта веде себе завжди цілою, залишаючись із світом один на один. Окрім себе, їй немає на що спиратися. Вільний вчинок є прояв цілісності свідомості.

Оскільки свобода ніколи не є ні чимось даним, ні властивістю, вона може бути тільки в моїй дії і в проекті вільної дії. Свобода кожного разу відкриває нам щось нове і незвідане. Це нове нас приваблює, проте кожного разу ми боїмося зробити крок у невідоме і відповідно уникаємо цього. «Кожен новий крок приховує в собі небезпеку невдачі, і це є однією із причин того, чому люди так бояться свободи».

Страх перед свободою – це страх перед Ніщо. Адже саме тому, що я вільний, я можу сказати «ні», тобто можу бути джерелом заперечності, можу породжувати ніщо і сам бути в деякому смислі ніщо. «Свобода вкорінена в небуття». Оскільки моя вільна дія завжди реалізується у відношенні між майбутнім буттям і теперішнім, усередині якого приховується ніщо, то правильно те, що «ніщо існуюче в теперішній час не може точно детермінувати те, чим я збираюся бути [197]».

Страх виконує для людини функцію захисту життя, без притаманної людині здатності боятися, вона б не могла зберегти життя. Так, наслідком страху стає така турбота, як занепокоєння світом, самим буттям. Людина здатна не тільки питати про буття, але й турбуватися про себе як буття.

Якщо вільне буття – це ніщо, за допомогою якого людське буття констатує себе, реалізуючи власні можливості, то ми повинні погодитися з тим, що парадоксальним чином Ніщо виявляється глибиною первісної свободи свідомості, яка є необхідною умовою всякого запитання і всякої творчості. Свобода – виток сутнісної тривоги. Усвідомлення свободи й існує у формі тривоги.

Тільки будучи вільним буттям, яке визначають, як екзистенцію, буття може ставати під питання.

З іншого боку, сама свобода безперервно знаходиться під питанням у бутті, утверджуючи себе у вчинках його самоконструювання. Страх свободи, як страх завжди можливого неіснування, указує буттю його істинну основу, що полягає в його відкритості, його апріорній можливості здійснюватися поза собою, у його «висунутості в Ніщо», тобто в його здатності до трнсцендування. «Без вихідної відкритості ніщо немає ніякої самості і ніякої свободи». Найвища свобода, як свобода від світу, водночас є найглибша пов'язаність із трансценденцією.

Буття немає без свободи, відкритості, розімкненості. Буття є тільки якщо є істина. Але істина, як розкритість буття, є тільки «якщо існує таке суще, яке здатне розкривати, тобто прояснювати». Це розкриття належить до способу буття такого сущого.

Людина усвідомлює свою свободу в тривозі. Страх-тривога – це спосіб буття свободи. «Тільки в тривозі я осягаю себе як істоту тотально вільну. В активності цього буття світ тільки й набуває змісту».

Страх свободи, як страх перед Ніщо, розкриває людське буття, як унікальне суще, здатне ставити питання про свої основи і в цьому запитуванні й здивуванні виходити за межі себе. Тут питальний смисл страху відкриває свідомості, що вона є безкінечний сумнів і безкінечне заперечення себе.

У страху свідомість переживає свободу як досвід Ніщо. Страх вражає свідомість і тому вона прагне до своєї предметної роздробленості. Проте одночасно її притягує буття, сум за Цілим оволодіває нею. Так свідомість завжди існує на шляху до цього Цілого. Вічне вислизання від себе і повернення є існування на межі власного пізнання, де виявляє себе страх. Ми існуємо як страх і неспокій, і тільки так свідомість здатна існувати як свідомість, що пізнає і творить саму себе як нову реальність. У цьому безкінечному коливанні страху полягає істина людського буття.

Це справедливо і відносно до свободи. Людина існує то у вічному стремлінні до неї, відкидаючи все, що одночасно обмежувало її і забезпечувало їй безпеку та спокій, то у втечі від неї, саме тому, що свобода пробудила в ній безсилля і страх.

Свобода страшна тому, що вона таємнича. «Таємниця свободи бездонна і непояснювана». Ми боїмося свободи, тому що її неможливо ніяк раціоналізувати. «Свободу не можна ні з чого виводити і ні з чим ототожнювати. Свобода – безосновна основа буття і вона глибше всякого буття. Не можна дійти до раціонального відчутного дна свободи. Свобода –

колодязь бездонно глибокий, дно його – остання таємниця [301]».

Ні абсолютну свободу, ні несвободу людина не може переносити. Вона кожного разу опиняється перед вибором: позбавитися від свободи за допомогою нового підкорення чи мужньо винести свою свободу. І чим далі заходить цей процес, тим категоричніша проблема вибору, що постає перед людиною.

Осмислюючи цю проблему, Барт характеризував процес розвитку людської свободи як діалектичний процес. На його думку, свобода завжди, так чи інакше, пов'язана з аспектом зростаючої індивідуалізації. Так само «підсилення індивідуалізації означає і підсилення ізоляції, невпевненості, а, відповідно, стає все більш сумнівним місце людини у світі та сенс її життя. Водночас зростає і почуття безсилля і нікчемності окремої людини [23, с. 132]». Так народжується страх перед свободою та природне прагнення позбавитися від неї.

Свобода важка, тому що вона є обов'язком людини, її важкою ношею. І люди часто відмовляються від свободи, щоб полегшити собі життя.

Дійсно, людина за природою своєю не може бути наскільки незалежною, розумною та об'єктивною, тобто у всіх смислах самодостатньою, щоб винести необмежену свободу. І якщо неможливо відшукати основи граничної мужності в собі самому, тоді як можна винести те, що ти сам належиш власним силам і сам повинен надати сенсу своєму існуванню?

Тоді людина біжить від страху перед свободою, відмовляючись від індивідуальності та цілісності свого «Я». «Людина, відрікаючись від себе (як своєї свободи), відмовляється від сили та гордості, але при цьому набуває нової «впевненості» і нової «гордості» у своїй причетності до тієї сили, до якої тепер може себе зарахувати».

Втечу від свободи, як спосіб заперечення страху, легко пояснює властиве людині стремління до володіння речами. У цьому виражається певного роду захист від страху виявитися наодинці із собою, зі своєю свободою.

Якщо страх характеризує відношення людини зі світом, то відношення із самою собою характеризується як відчай від нерозуміння своєї суті. Відчай , за К'єркегором, – це вина людини, яка внутрішньо не приймає саму себе. Ненавидячи екзистенцію, але люблячи себе, людина нерідко намагається то стати творцем, «жахливим Богом», то розчинитися в задоволеннях. Але ні в першому, ні в другому випадку знайти себе вона не може, звідси і відчай, «смертельна хвороба», «вічне вмирання без кінця», саморуйнування, що не вдається. Жодне із земних страждань, ні навіть смерть не можуть зрівнятися і з жахливою силою відчаю. Той, хто впав у відчай, хворий смертю, вмирання «Я» складає сенс його життя. Кожна людина, упевнений філософ, близька до відчаю. А той, хто не помічає цього, можливо, ближчий за інших до небезпечної межі. Це продовжується, доки ми не звернемося до себе, не забажаємо бути собою. Джерело відчаю – у неприкаяності, у «небажанні віддатися в руки Господа. Але, заперечуючи Бога, ми заперечуємо себе,

віддаляємося від єдиного джерела, криниці з живою водою [23]».

Якщо істина приходить від Бога, то чи не означає це, що християнин повинен бути в «серйозному конфлікті із цим світом», що останній ступінь відчаю та суму буде означати, що він дозрів нарешті для вічності? «Як прислухається мандрівник, що об'їздив увесь світ у пошуках співака чи сівачки з найчистішим і найдосконалішим голосом, так Господь прислухається до наших земних голосів. І варто йому почути мольбу людини , яка впала в крайній відчай, він говорить собі: ось потрібний тон. «Ось він», – так, як ніби це було його відкриття. Але Він і насправді знав це, бо Він у кожному із нас, оскільки Бог допомагає лише так, як це може зробити свобода. Яким же є здивування людини, яка дякує Богу за допомогу… Переповнена вдячністю, вона возносить молитву на славу Божу, просячи його залишити все, як є, так, як зроблено Богом. Бо вона не вірить собі, вона вірить лише Богу [23]».

3.4. Депресивно-вольовий страх незнання як соціальна необхідність в епоху Реформації

Відчуття кінця світу, порівняно слабко виражене в елітарній самосвідомості Італії, пронизує свідомість усіх прошарків північноєвропейського суспільства, починаючи з художників і закінчуючи кліриками. Ключовою світоглядною настановою тут була констатація католицької церкви про гріховну природу людини, за яку її чекає розплата. Католицька догматика приписувала гріх людині, подібно до того, як наука Нового часу приписувала протяжність – тілам, текучість – рідинам, смертність – рослинам і тваринам. Церковне твердження про владу гріха над людиною могло здійснювати на мирян гнітючий вплив. На противагу Е. Соловйову, Лютер не наносив удар по цьому глибинному змісту церковного вчення, а різко підсилив його, закликаючи до самовикриття віруючого. Якщо в католицизмі останньому пропонували вихід у вигляді євангельської любові, то засновник протестантизму запропонував людині стид і каяття.

Уся протестантська Реформа закладається в атмосфері Страшного суду, що наближається. Мартін Лютер був просто одержимий цією ідеєю, незважаючи на свої суб'єктивні спроби позбавитися від страху, який деякі дослідники назвуть «страхом Лютера». Ключовий вклад в експансію есхатологічних страхів Лютер вніс за допомогою друкарського станка. Отже, навіть технічний прогрес спряв страху, хоч у теорії повинен був позбавляти від нього. Страх Лютера та його послідовників був страхом перед дияволом так само, як і страхом перед Судом. Його життя було виражене ним самим у терміні angst, що означав скорбота, страждання. Більше того, Е.Фромм відзначав, що в Лютера була тривожна ненависть до світу [234].

Страждання і страхи примушували Лютера вести релігійні пошуки практичного й теоретичного характеру. Але ось що важливо: *особисті* страхи і тривоги однієї людини визначають поведінку великих мас людей.

Суворе, аж до залякування, виховання Лютера, наклало відбиток на все наступне життя: «Я був заляканий ними (батьками) до сором'язливості» [126]. Аскеза не привела до позбавлення від неврозу, одержаного в дитинстві. Усвідомлення благозалишеності не покидало Лютера, що б він не робив. Знаходження впевненості і розірваної єдності з Богом стає центральним моментом життя Лютера. По суті це був істеричний *страх людини,* яка завжди тікала від небезпеки, що їй загрожувала, та істеричний страх *суспільства,* що рятувалося від змін, які сприймалися як загрозливі й до того ж стали фактом їхньої свідомості. Екзистенціальна невпевненість людини в лютерівській концепції приречення в сукупності з фундаментальними переконаннями в неминучості покарання складає центр його вчення про страх, хоч безпосередньо слово angst він майже не вживає. Отже, якщо Ренесанс, як епоха змін, створює *умови* для масового страху, то реформація стає *реакцією страху* людини перед лицем цих змін.

Проте ця реакція не повертає європейця в середньовіччя. Немає повернення до депресивного страху самотності, який об'єднував народи перед образом зовнішніх загроз. Страх стає шизоїдним, тобто направленим проти вторгнення ззовні. Навіть в осередках реформації це відбивається тим, що селяни відмовляються від священиків (Лютер), які відігравали важливу «психотерапевтичну» роль, брали на себе комунікативні функції та полегшували цим страх самотності. У цьому сенсі страх протестанта є однорідним зі страхом гуманіста: обидва побоюються вторгнення ззовні та долають страх *авантюризмом:* політичним, економічним чи «географічним» – гуманісти; релігійним («чистим – усе чисто») – реформатори. Навіть концепт стояння індивіда перед Богом протестантизм використовує в дійсності для того, щоб забезпечити невтручання іншої людини у свої справи . Бог же перетворюється на *слабкий моральний* субститут конрагента комунікації.

Відчуття відокремленості, ізольованості індивіда приводить до ще одного наслідку – відчуття пустоти та безглуздості існування. Зі страхом утрати смислу людського буття пов'язані безперервні зусилля філософів Відродження і Нового часу щодо пошуку та обґрунтування «першооснов», які розуміють по-різному: як пантеїстично витлумачену природу, акт мислення (cogito), субстанцію, монаду, матерію, суб'єктивність чи об' єктивний дух, родову сутність, волю до влади, екзистенцію, сексуальність.

По суті вся антропологія намагається заповнити вакуум, у якому опинився індивід у Новому часі, або поставити його перед фактом цього вакууму, знайшовши в цьому смисл буття. У цьому відношенні В.Франкл правий: справа не в стражданні чи страху, а в смислі, знаходження якого дозволяє «управляти страхом» [229]. У середні віки страх осуду породжував любов. У Новий час страх «гіпостазується» й онтологізується, усе більше перетворюючись на самостійну цінність. Звичайно, Копернику чи Бруно було ще далеко до екзистенціалізму, але саме вони поставили людину *перед* прірвою *безкінечного* всесвіту. Людина в *страху* відсахнулася від цієї пустоти, звернувшись «усередину» себе, до свого розуму чи зосередивши

увагу на одиничних фактах, доступних для органів чуття. Так народився емпіризм та раціоналізм. Він став частиною не лише природознавства, але й соціально-політичної думки, де його коріння проявилося найбільш безпосередньо.

Політичний проект гуманіста був таким же оптимістичним, як і його мислення в цілому. У того ж Макіавеллі перемагає найсильніший, і це дарує надію, що кожен одержить *своє*. Англійське суспільство – суспільство *рівних* і сильних людей, тому воно породжує уявлення про війну *всіх* проти *всіх*. Під час цієї боротьби вони досягають *рівноваги страху*. Страх як начало, що врівноважує, у концепції Декарта стикається зі страхом як «джерелом енергії», позитивним імпульсом раціонального пізнання і доброчесного життя в Гельвеція та Гольбаха. Усі вони пов'язують страх із пізнанням, що видає ключову тенденцію епохи – стремління бачити в пізнанні універсальний механізм розв'язання всіх проблем.

Страх є консервативним, коли він витлумачується як можливість зупинити події і дає людині можливість для вибору (Декарт); він направлений на підтримку динамічного статус-кво новоанглійського суспільства, яке пережило катастрофи XVI – XVII століть (Гоббс) і розглядається як інструмент змін у французькому суспільстві XVIII століття (Гельвецій, Гольбах).

Новоєвропеєць, почавши з августинівського *cogitare*, підійшов до нього без *релігійного* страху. В Августина воно означало деяке «збирання», відновлення втраченої єдності. Для європейського раціоналізму cogito стає критерієм безсумнівності буття, яке не потребує свого доведення, підтвердження. Новоєвропеєць у цьому смислі *безстрашний* – cogito неможливо втратити. Адже для нього cogito – не процес, а точка опори. Його інтелектуальне безстрашшя має ту ж природу, що і військово-політичне безстрашшя авантюристів, і воно також заповнене прихованим страхом, як тексти Макіавеллі. Просто як основу буття він шукає вольовий акт, *що пізнає*, а не волю політичного узурпатора. *Знання* є «фіналом» подолання страху (Декарт, Юм).

Страх (а не Бог) конституює суспільство: первісне насилля, війна всіх проти всіх змінюється державним примусом (Гоббс). Страх тільки й може запобігти «незручностям дикого стану» (Локк). Усе природне прекрасне, а зло походить від незнання, яке найбільш яскраво проявляється в релігійних страхах (Гельвецій, Гольбах, Дідро та Руссо).

Альтернативою до цього страху є підкорення законам природи, а попередньою умовою, відповідно, їх знання. Просвітництво запропонувало *античний* шлях подолання страху – підкорення тому, що й так станеться неминуче, а, значить, у якомусь розумінні *вже* сталося. У зв'язку з цим жорстко засуджується християнство за те, що воно «не привчає людину схилятися перед силою необхідності», але надає пристрастям людини «нездоланної сили». При цьому викриваються «моралісти» й ідеалісти за несумісність їхніх ідей із життям суспільства, причому не менш інтенсивно, майже через два століття, це буде робити Ф.Ніцше. Людська природа тепер

розуміється як заснована на почутті задоволення та страждання, а страх – як загроза страждання. Ця думка, як одна з провідних, пройде через твори таких мислителів, як У.Джемс та І.Бентам. А тлумачення страху як почуття, що «примушує людей думати й діяти», поєднає ірраціональну та раціоналістичну тенденції в західній філософії, які остаточно «розійдуться» лише в XIX столітті.

Саме тому страх присутній в антропологічних настановах епохи або імпліцитно, або негативно, проте як самостійна проблема не обговорюється. Страх позбутися «речі» затьмарює собою страх Божий, а розум, що спирається на пристрасті, претендує на те, щоб бути інструментом подолання цього страху. У цьому альтернатива мислителів Нового часу: запропонувати «неосвіченим» подолати страх, не намагаючись знайти своє продовження в об'єктах речового світу, але прийшовши до настанови, що людина – частина цього світу. Вони цілком консервативні, бо пропонують ідею примата духовного над матеріальним як засобу, що дозволяє подолати людські невпевненості й страхи. Водночас визнавалася значущість світу для ресурсного забезпечення свободи індивідуальності.

У новоєвропейській думці, отже, проблема *страху* потрапляє в один простір із проблемою *знання,* яка є основою політичного *порядку* чи *панування,* а також основою *розподілу ресурсів,* що підтримує цей порядок.

Зв'язок абсолютно чужий античній цивілізації, де мудрець у дійсності знаходився на периферії суспільства, і де під логосом розумілося колективне рішення общини, якому кожний громадянин підкорявся, готовий відступитися від своєї *думки.* У цьому смислі концепт *управління* за допомогою знання міг бути породжений тільки «бінарним», ієрархічним політичним порядком, тоді як у полісі ті, хто владарюють, та підвладні по суті збігалися. Уявлення про нерівноважність майна могло виникнути лише у свідомості людей, джерелом багатства яких є «удача» (торгова, фінансова), а не «статична» виробнича праця землероба чи ремісника (як це було в античному полісі). Думка про загальну боротьбу всіх проти всіх стосувалася лише поліетнічного простору з іще несталими межами, яким завжди була Європа, але не античного світу.

Тотальне знання необхідне суспільству, яке не сприймає його як загальноприйнятий набір стандартів та норм, так само, як думка про порядок – суспільству, що страждає від хаосу. У хаосі знаходиться все постсередньовічне суспільство, що втратило звичні цінності, економіку, політичну організацію. Таке кризове суспільство й породжує антропологію контролю, в основі якої лежить знання.

У цьому сенсі новоєвропейський інтелектуал не «витає» над суспільством, а породжений цим суспільством, його абсолютизмом. Наполегливими спробами віднайти порядок у хаосі він також пов'язаний із централістськими формами правління, як Леонардо да Вінчі, який шукав вічної гармонії, – із кривавими диктатурами італійських узурпаторів свого часу. Європейський інтелектуал відчуває більш сильний страх хаосу і невизначеності ще й тому, що цінності є його єдиною опорою (тоді як у тих,

хто має владу, наприклад, поліцейський апарат чи система інформаційного контролю). Тому інтелектуали і влада виявляються прихованими союзниками . Інтелектуал досліджує *природу* та *суспільство* як *об'єкт,* щоб зробити їх безпечними (безпека фіксується у висловлюваннях типу: знання – сила); влада досліджує й організує *соціальний світ* – теж як пасивний *об'єкт* впливу і з явною метою його впорядкування.

Антропологія панування народжує людину-машину, підконтрольну дисциплінарній практиці, яка досягає безкінечно малих елементів соціального досвіду – аж до можливості управляти тілесною та сексуальною практикою індивідуальних тіл. Виникають тенденції до формування нового типу влади, заснованого не на насиллі, а на ціннісному примусу. В основі зазначеного процесу лежать стремління упорядкувати хаос чи направити руйнівну енергію в соціально-творче русло. Як наслідок формується новий простір насилля, а, отже, і страху. Страх перед Богом змінюється страхом перед Левіафаном; другий є субститутом першого.

Шизоїдний страх одержує свій об'єкт – «чужого» й державу – і сублімується в агресію.

Одинокий Паскаль протистоїть своїм депресивним страхом цим тенденціям, як людина якщо не середньовічна, то барочна.

Людина – не мікрокосм, як уважало оптимістичне середньовіччя. Вона щось, що знаходиться між скінченним і безкінечним, і кожен, хто подумає про це, повинен здригнутися.

Всеосяжне пізнання неможливе тоді, як окреме знання лише тривожить . Через цю тривогу людина може пройти тільки до Бога, але і там її не чекає полегшення. Паскаль привідкриває *таємну* сторону всієї західноєвропейської *антропології* Нового часу – *страх людської гордині* (відчуженої самотності), а точніше – розплати за неї і бажання возз'єднатися з цілим після «гріхопадіння» в епоху гуманізму. Паскаль передбачає фінал європейського раціоналізму після хаосу революцій та війн, що обернувся в XIX столітті на свою протилежність.

Дресура, що підтримує дисципліну «нової людини», зустрічає опір; підконтрольна дисциплінарним практикам людина наштовхується на опір «стихійної» людини. Дисциплінований суб'єкт, який здатний керувати своїм життям і боїться лише безладдя й хаосу, змінюється іншим – який живе у сфері ірраціональних імпульсів. Саме в цей час у філософській думці остаточно складається *дивне* для попередньої західної цивілізації протиставлення *невільного* (депресивного) безстрашшя та *свободи,* що лякає (шизоїдної).

Висновки до третього розділу

Дослідження мотиваційної значимості бінарної опозиції метафізичного та соціального модусів страху дозволило зробити висновок, що страх є трансцендентним феноменом, екзистенціалом і способом розуміння смислу

буття свідомості в тому значенні, що він виявляється найбільш здатним до утворення деякої соціальної основи для експлікації цілісності свідомості, до виявлення безпосередності усвідомлення самого себе; він не здійснює вихідної цілісності свідомості, а навпаки – роздрібнює її, розсипає в безкінечному числі метаморфоз, серед яких «розколота» свідомість витупає як маніпульоване і катастрофічне ціле. Страх корелювався не стільки із самою смертю (це був не страх смерті), не з актом фізичної смерті, а швидше з посмертною карою, гріхом,пекельними муками і самою можливістю (потенцією) другої смерті, вічним умиранням, істинною безкінечною смертю.

Говорячи іншими словами, страх породжувала смерть «неправильна» – смерть, яка «перебувала» за межами встановлених правил, загрожувала з-за окресленого кола священної і визнаної релігією смерті, якщо не необхідної, то неминучої. Саме страх виступав очищувальним засобом від заподіяних гріхів. Відзеркалено соціокультурну інтенцію еволюції страху в контексті епохи Реформації, виявлена залежність існування людини в соціальному просторі від різних складових цього феномену Перш за все еволюція страху в протестантизмі – це психічна реакція індивіда і вона не розглядається, як феномен. І соціокультурна інтенція страху починається з страху насильницької смерті та прокляттям,перед небуттям та Богом страх Лютера – це переживання безпосередньої або конкретної загрози перед божим судом, а тривога – відчуття загрози самої по собі як фобія психолого-патологічний чинник соціуму.

У сучасному українському суспільстві не прийнято обговорювати проблеми смерті, страху, безсмертя, свободи, людина, яка живе в буденній реальності, намагається уникнути думок про страх смерті, віри, самотності, тому, що така думка викликає тривогу і їй здається, що все це відбуватиметься не з нею. На це є певні соціальні та ментальні фактори. Першим світоглядним ментальним фактором є появлення первісних та світоглядних релігій, а саме зародження православ'я. Причина полягає в тому , що страх Божий несе в собі зміни у світогляді, житті, а найбільше людина боїться і не любить змін. Людина вільна та сильна живе і створює свій макрокосм у якому визначає лише вона межі, цінності, віру, Бога, якому і в якому вона хоче відчувати себе щасливою. У цьому полягає друга причина страху, страхом перед Господом. Акцентується увага, на метафізичному страху перш за все страхом перед вірою, гріхом, Богом, смертю. Якщо застосувати філософське узагальнення, то ми підходимо до надзвичайно важливої думки – страх Божий своїм фактом порушує питання про доцільність і сенс нашого існування в цілому. Відповідно страх ставить людину перед самою собою. І водночас позбавляє її будь-якої раціональної опори та мети в цьому світі. Тому людина, ховаючись від страху втрати цінностей, насправді ховається від самої себе, від відповіді на питання про смисл та доцільність свого існування. Отже, ми підходимо до важливого висновку, що страх ставить людину перед лицем небуття, або ніщо. Коли ми говоримо про страх смерті, ми неодмінно пов'язуємо цей страх із трансцендентним небуттям, яке виражає загрозу відсутності смислу буття.

Страх як сутнісний екзистенціал людського буття постає як обов'язкова буттєва умова екзистенціального напруження, що виникає, по-перше, як антипод та умова мужності і мужнього аскетизму (при активістському відношенні); як покірне принципове непротивлення (при пасивному ставленні); як «початок мудрості» (у християнстві та протестантизмі – Страх Божий), як початок пізнання істини Абсолюту.

Страх Божий в протестантській філософії (Страх Господній) створює комплекс релігійно-екзистенціальних бар'єрів, які екзистенціально-превентивно утримують людину від гріха і зла, і одночасно є «початком мудрості», «початком любові і навіть більше того, об'єднуючи всіх віруючих одним загальним Страхом, що консолідує та оптимізує. По суті Страх Божий – це поєдинок, боротьба двох страхів (чи двох різновидів страху) за умови перемоги творчого» страху. Страх Божий – це, насамперед, страх, перетворений любов'ю до Бога (як *«цілковитою любов'ю»),* тобто благоговіння – сакральне перетворення в нерозривну єдність двох протилежностей – почуття жаху перед прірвою загрозливого буття, і прагнення досконалості, щастя, знаходження спокою для душі.

Відповідно, страх Божий треба трактувати онтологічно, тому що він торкається онтологічних категорій: буття та небуття. Водночас його варто трактувати екзистенціально, тобто як вияв глибинної екзистенціально вкоріненої (онтичної) характеристики людини – тривоги

Страх Божого Суду виступає не просто як страх, а як благоговійний страх, який підштовхує людину до усвідомлення власної суті, призначення, сенсу життя. Тому страх у християнстві має надію. Людина, яка віруює, не впадає у відчай – її страх «знімається» інститутом Церкви. Людина боїться, але надіється на милість. Смерть є прирученою (Ф.Ар'єс). Якщо людина поводить себе морально (тобто виконує заповіді), то тоді потрапляє в Боже Царство, яке є альтернативою до тотального знищення і небуття, альтернативою ніщо та смерті. Екзистенціальний страх – це страх існування на антропологічній межі небуття, перед невідомим. Це страх людини, яка відмовилася від особистої експансії зовні, але побоюється вторгнення ззовні і тому є імпульсивно агресивною. За своєю природою він представляється шизоїдно-істеричним. Це страх перед традиційними цінностями, що вимагає руху вперед. Протестантська філософія розглядає абсурдну ситуацію, коли людина одночасно боїться самотності й інтеграції. Страх перед Богом повинен стати основою віри, проте він уважався лише способом досягнення любові. Усвідомлення всезагальності вини має вести людину до розкаяння через страх. Людина хоче трансцендентувати та пізнати Бога, і не може цього зробити, що викликає жах ,а це перш за все причина патологічно-шизоїдного страху в протестантській філософії. Продемонстровано ритмічну еволюцію основних модусів страху самотності, смерті, тривоги, жаху, які трансформуються один в одного, показано, що в протестантизмі відбуваються модифікації страху, страх гріха та віри, що повністю витісняють це відчуття в емпірично-духовну сферу.

РОЗДІЛ 4
ТРАНСЦЕНДЕНТНА РЕФЛЕКСІЯ ЯК ВІДПОВІДЬ НА СТРАХ САМІТНОСТІ

Складність феномену самотності виявляється в її багатоликості і, більше того, у необхідності екзистенціалу самотності і всіх іпостасей Homo Solus, Людини Самотньої, на різних рівнях соціуму. Людина як особистість починається з рефлексії над власною самотністю. Усі екзистенціальні проблеми витікають із зерна роздумів людини про самотність, незалежно від спектра її трактовок та оцінок. Осягнути глибини Я неможливо без осмислення самотності – емоційно-психічного стану та метафізичної категорії, екзистенціального підґрунтя людського буття. Освальд Шпенглер у відомому «Заході Європи» зазначав, що «самотність – батьківщина фаустівської душі», «властивість західної душі». Він писав, що Зігфрид, Парсифаль, Трістан, Гамлет, Фауст є найбільш одинокі герої всіх культур. Сум, загадковий жаль, невимовна покинутість – усе це, за Шпенглером, «фаустівські риси» [263]. Подальший розвиток культури продовжив цей ряд одиноких фігур. Карл Юнг у 1928 році точно позначив психологічну дихотомію «сучасності» та самотності: «Сучасним є лише той, хто повністю усвідомлює теперішнє. Людина, яка досягла усвідомлення теперішнього, самотня [276]».

Самотність постає як підсумок внутрішньої самооцінки людиною своїх стосунків із світом та людьми, і як усвідомлення розпаду духовних та соціальних зв'язків, фіксування ситуації «людина проти людей та світу» – активного протиборства чи ситуації «світ і люди проти людини» – пасивного протистояння. Ситуація вимушеної самотності вимагає зміни цього стану, руйнування клітки гнітючої самотності, загострення повноцінних соціальних зв'язків та заспокоєння душі. У соціальному зрізі самотності переплетені в тугий вузол зовнішні та внутрішні причини самотності – утрата, руйнування повноцінних соціальних зв'язків, покинутість людини, соціальний вакуум та психологічна пустота, наповнена ілюзіями. Для слабких духом межі самотності можуть стискатися при їхньому внутрішньому споглядані, і тоді не витримує психіка, мутніє розум або людина приходить до думки про самогубство. У ситуації соціальної самотності, ізоляції від світу чи розриву зв'язку з близькими людьми самогубство постає перед людиною останнім варіантом розв'язання житейських проблем.

У теоретичних побудовах філософів-екзистенціалістів психологічне переживання стану самотності як покинутості, занедбаності було перенесене на соціальне становище суб'єкта, який переживає, і підхоплене «новими лівими», які досліджували «атомарність» індивіда в суспільних структурах. Провісником цих ідей був Серен К'єркегор, який розмірковував із гіркотою про людей – «самотніх птахів у повній безмовності», що не вірять ні в що, крім нещастя, та вважав, що «не окрема людина – найнещасливіша, а цілий клас». У К'єркегора картина тотального нещастя перетворюється на гімн

нещасливій самотності, адже якщо життя «і безумство, і віра, і божевілля», то найнещасливіший і є найщасливішим у своїй одинокій скорботі, він достойний «і швидкої смерті, і вічного забуття, і ніякого згадування, щоб навіть пам'ять про нього не зробила нещасливим іншого».

Як же протікає індивідуальне буття Homo Solus? Що утримує її від саморуйнації, що допомагає зберегти свою внутрішню цілісність ? Для цього необхідно звернутися до процесів *подвоєння* та феномена *подвійності*. Подвоєння – інтелектуальне і реальне – передбачає подвоєння людиною самої себе у формах людської діяльності. *Подвоєння* – інтелектуальне, практичне – передбачає проходження через свідомість людини і має суб'єктивний характер, проявляючись як подвоєння світу і як подвоєння самого суб'єкта, тобто подвійність. При цьому зберігається присутність самого суб'єкта в межах нового, подвоєного світу, породженого розумовою та практичною діяльністю. Подвійність означає створення двійника, який є поза-себе-буттям людини, або – створення суб'єкта, що виноситься за межі й одночасно зберігається в психологічних межах внутрішнього двійника.

Якщо розглядати психологічну структуру особистості як таку, що складається з «Я особистості» – її самості і внутрішнього двійника, то варто визнати, що на психологічних вагах, що не рефлектують, чаша, на якій розташоване Я, завжди переважує чашу двійника. У протилежному випадку дуже реальною є загроза роздвоєння особистості, герметичної рефлексії, замкненої на «своєму – іншому», на двійнику – психопатологічний синдром аутизму. Утрата єдності особистості характерна для психопатологічних станів (шизофренії, психози та ін.); механізмом, який відтворює роздвоєння особистості, психологи вважають розвиток гіпнотичних фаз у корі півкуль головного мозку. Незважаючи на відмінності, між роздвоєнням та подвоєнням установлюється зв'язок. Так, подвоєння і подвійність можуть виступати прихованими від свідомості людини наслідками відчуження і роздвоєння (у процесах формування перетвореної свідомості), а роздвоєння свідомості породжує фантоми-двійники «чужих» сил, з якими «взаємодіє» суб'єкт. Культове подвоєння, що персоніфікує позбавлене індивідуальності втягнення суб'єкта у всі процеси подвоєного світу, природні та соціальні сили, і культова подвійність, яка оперує з ілюзорними двійниками, часто виступають у негативному варіанті, коли об'єктом діяльності стає сама людина.

Звичайно, культове подвоєння й подвійність нерозривні та взаємодоповнюють одне одного, і ми відокремлюємо їх для того, щоб показати, що культова свідомість «долає» самотність людини, створюючи ілюзорних двійників, які не завжди можуть бути рівноправними співрозмовниками, співучасниками розумового діалогу внаслідок свого незалежного становища. Блез Паскаль [163] описував це створення двійника Я як більш комунікабельного «суб'єкта» і поступове поневолення самої людини двійником, тобто *роздвоєння* (докладніше див. 4.3). Відмінність *роздвоєння* від *подвоєння* полягає в тому, що роздвоєння означає розрив єдиного на частини і фіксацію цього положення, відторгнення сутності і

неможливість поєднати розірвані частини. Воно переживається як утрата сутності, сенсу життя, самого себе. Роздвоєння є об'єктивним процесом, що не залежить від свідомості людини (таким є процес перетворення «ідеї держави» й «ідеального двійника» – вищої абстракції, що розчиняє індивідуума в послідовності примарних ролей, як зауважив Юнг). Роздвоєння часто протікає несвідомо, як тривожне відчуття суму й пригніченості, самотності, які проявляються в муках свідомості й совісті.

Необхідність і плідність подвоєння для релігійного осягнення Бога показав приклад Августіна Аврелія (Блаженного Августіна) [4], який дослідив глибини власної душі в пошуках *«внутрішньої людини»* – богоподібної людської суті й потім створив особливий жанр середньовічної літератури – *соліло́квія* (від латин. *soliloquia)*, одинокі бесіди із самим собою. Релігійне подвоєння цілком може допомогти людині віднайти психологічний баланс і, більше того, допомогти віруючому вченому, художнику в їхній творчості, якщо сама віра не стає лещатами, не звужує межі творчих помислів і діянь, а є особистим шляхом служіння Вищому Смислу, Істині, Красі, Добру. Людина замкнута, обмежена зовнішніми силами, а відповідно, обмежена у своїх вчинках і помислах. Проте сила релігійної свідомості в тому, що ця зовнішня причина проникає в душу у вигляді Обов'язку, зливаючись із Совістю, стаючи Богом у душі, перетворюючись на згусток особистісних імперативів. Релігійна подвійність передбачає появу, постійну присутність, участь образу Бога, а також створення внутрішнього двійника, психологічного автопортрету людини, що виступає повноважним – у межах внутрішньої реальності – представником суб'єкта, його бажань та почуттів, пов'язаним цілим спектром відношень із мешканцями іншого, трансцендентного світу, внутрішній двійник є місточком між Я суб'єкта і небесним світом, який відіграє провідну роль у життєвих інтенціях віруючого і підкоряє своєму впливу світ реальний.

Виходячи із соціальних характеристик, резонним є поділ на добровільну та вимушену самотність, якою керує сама людина, та некеровану. Вони не збігаються при цьому з такими гранями психологічного виміру, як душевна та духовна самотність. Самотність душі, душевна само тність виникає із світовідчуття людини й містить безліч найрізноманітніших психологічних станів, неповторну картину внутрішнього світу, що створюється всією палітрою почуттів і настроїв – суму, горя, незадоволення, розгубленості, печалі, скорботи. Душевна самотність, здебільшого, зафарбована переважно темними кольорами негативних емоцій. Духовна самотність більшою мірою є результатом дії світоглядних настанов і може уявляти собою в одному випадку усвідомлений вибір усамітнення заради самозаглиблення, яке виявляється способом осягнення певних істин – божественної сутності, природних чи соціальних таємниць і, врешті-решт, спілкуванням із будь-яким двійником, тобто подоланням самотності. У другому випадку дух шукає самотності, необхідної йому як умови творчої діяльності, у третьому ж – духовна самотність викликається непереможною дією соціальних сил, історичних умов і виявляється вимушеною, такою, що

виникає проти волі людини.

До теоретично очищеного виду духовної самотності можна віднести «філософську самотність» Е.Гуссерля в «епосі», акті виведення за дужки всього чуттєво-емпіричного світу, людей і самого емпірично-тілесного Я, і, тим самим, занурення в глибини чистої свідомості Я, самотнього не як Робінзон, а суб'єктивно-трансцендентально. Таке очищення-занурення дозволяє виявити всередині свідомості множинність Я, здатність свідомості здійснювати безкінечну кількість модусів трансцендентальних Інших. Це можуть бути і минулі стани Я, спогади про них, актуальні Я або ж майбутні Я, що переживаються зараз. Така самотність породжує «новий світ», наповнений глибинним змістом буття. Власне це і є «сьома остання самотність», до якої закликає Заратустра і сам Фрідріх Ніцше. Сучасний одинак часто постає як безіменна людина, яка втратила свою індивідуальність і знаходить заспокоєння лише в натовпі – рідній стихії подібних анонімів – «самотньому натовпі» (Д.Рісмен). Про сучасну людину говорять як про «пластичну», «протеїнову», порожнисту, «садомазохістську» , конформістську та ескейпістську (яка тікає) істоту.

На думку К.Ясперса, для встановлення істинної, «екзистенціальної комунікації» людина повинна бути самотньою, протистояти іншим та своєму світові, їй необхідно порвати соціальні зв'язки і відношення й тим самим «подолати позбавленість індивідуальності», характерну для «комунікації наявного буття», соціальності. «Я не можу бути самим собою, не вступаючи в комунікацію, і не можу вступити в комунікацію, не перебуваючи одиноким. В усякому знятті самотності комунікацією виникає нова самотність, яка не може без того, щоб не зник я сам як умова комунікації [280]».

У геометричному соціальному просторі держави, що тотально протистоїть усім і вся, правитель легко возноситься на вершину соціальної піраміди, відштовхнувшись від свого колишнього оточення, від самого себе колишнього. При цьому піднімається нагору й образ правителя, стаючи недосяжним для останньої маси ідеалом, зразком. Ідучи цим шляхом зростаючої самотності, самоізоляції, правитель зміцнює за допомогою величезного пропагандистського апарату свій канонізований образ, у який починають сліпо вірити не лише піддані, але й сам правитель, який ототожнює його із самим собою, із своїм Я.

На відміну від розглянутої вже структури особистості (Я і внутрішній псевдо-суб'єкт) у психологічній структурі диктатора з'являється третій компонент – об'єктивований і потім канонізований «двійник», а точніше – «трійник», для якого внутрішній псевдо-суб'єкт виступає ескізом, фундаментом, причому цей зв'язок зберігається і, оскільки правитель, його Я , вступає у своєрідний діалог зі своїм псевдо-суб'єктом, співвідносячи і, по можливості, ототожнюючи його з Каноном вождя, перевіряючи свої вчинки вищим смислом державних цілей і пишаючись самототожністю із цим мудрим, сильним і проникливим государем. Так, усі монархи говорили про себе від третьої особи. Цей ідеалізований об'єктивований двійник утілюється в реальній галереї портретів і статуй, у яких образ вождя практично не

повинен змінюватися (наприклад, старіти) згідно із законами канонізації, бо канон як атрибут метафізичного мислення не підлягає модернізації, усередині канону не може бути закладене протиріччя, він підпадає лише під дії зовнішніх факторів, тому можна тільки змінити один Канон іншим, зламати стереотип.

Отже, протиріччя між каноном вождя і псевдо-суб'єктом не виникають, хіба що просвічуються деякі невідповідності канону до реальних подій, що втручаються в клопітливо вибудувану психологічну структуру й усуваються легкою корекцією Канону чи певних «винуватців». Але ось між «Я» особистості правителя і внутрішнім псевдо-суб'єктом – автопортретом, який майже ототожнюється в психологічній структурі з каноном вождя, протиріччя ніколи не усуваються. Сам правитель потрапляє в полон до свого об'єктивованого двійника – Канону: за спиною вождя встають німі й зловісні , відчужені від нього і тим більше від підданих деякі Інтереси Держави, Вищий Смисл діяльності державного апарату і його центру управління, сили, що панують над самим правителем, що викликають відчуття безсилля і не дають розірвати пута самотності.

Проте і в цьому разі диктатору не вдається до кінця подолати самотність, він смутно відчуває свою невідповідність канонізованому образу вождя, для якого й Alter Ego – ідеалізований суб'єктивний двійник, і самість особистості – безпосередня особистісна сутність виступають деякою основою для шуканої, бажаної самоідентифікації. Складність цього процесу полягає в тому, що диктатор несвідомо бажає поширити самоідентифікацію на нібито стихійний потік реальності, представити самоототожнення Канон – Alter Ego – Я (Самість) як добровільний, але не маніпулятивний акт повеління підданих, що протікає в стихійному, бурхливому житті, а не в ідеологізованій (організованій вищими силами) реальності. Внутрішнє злиття (Канон – Alter Ego – Я) наповнює душу диктатора величезною, жаданою радістю володіння, почуттям влади не лише над натовпом, над власним двійником і каноном. Проте мить володіння коротка і, що трагічно для диктатора, – ілюзорна. Диктатор має певну силу й може усунути невідповідності між Каноном і двійником, Alter Ego, не стільки власною волею, скільки могутністю апарату маніпуляції чужими волями, адже екстаз злиття чужих воль із Каноном в акті ідентифікації з вождем здатен, відбиваючись, скоригувати образ Alter Ego. А ось протиріччя між Самістю та Alter Ego він усунути не в змозі, бо власна екзистенція диктатору непідвладна. Над Каноном, хочеться диктатору чи ні, височіє вищий суддя – Super Ego, Совість, яка на відміну від Канону, псевдо-Super Ego, не відчужена й задає трагічність переживанню екзистенції розірваного існування диктатора. І тоді проясняється «незрозумілий сум», гнів безсилля, вина, що навіки поселилася в душі булгаковського Понтія Пілата, у душі, що розривається між Каноном, Alter Ego та симпатією до іншої одинокої людини – Ієшуа Га-Ноцрі, у якій непозбутно будуть жити докори Совісті, що мучиться через зраду єдиної рідної по духу людини.

Історія філософської інтерпретації самого терміна-поняття «самотність» містить два основних періоди. Перший знаменний тим, що самотність виступає долею вузького соціального кола людей, зорієнтованих і зсередини, на дистанційоване релігійне, метафізичне самопізнання і пізнання трансцендентних (як позабуттєвих) сил – містиків, самітників, монахів, мудреців, філософів. Феноменолого-топічно це поставало як усамітнене занурення всередину себе і подальше перебування в глибинах Я вищих трансцендентних основ власної самості. Цей етап визначається протиборством двох тенденцій під час вироблення відношення до цього екзистенціалу. Перша (що містить весь спектр трактувань – від різкого категоричного неприйняття самотності, страху самотності – до цілком толерантної позиції, яка полягала в домінантній ментальній настанові соціуму на антигерметичність самотності, у трактуванні самотності як суто короткочасної необхідності – для акумуляції мудрості, але яка передбачає контроль, соціальне керівництво самотністю – хай навіть через саму людину – соціального агента. Цю позицію можна умовно назвати екзотеричною. Протилежна тенденція – тяжіє до езотерики, герметизації в самотності, що побудована на обґрунтуванні самодостатності езотеричної самотності (герметизм, орфізм, містицизм, піфагореїзм, неоплатонізм). Самотність тут – умова осягнення таємної мудрості, езотеричного смислу.

Головна відмінність цих тенденцій виявляється в домінуванні способу дослідження самотності як проблеми (екзистенціальної, філософської, що збігається при вибраному нами аспекті). Їх необхідно позначити, указати для того, щоб зрозуміти «буття» екзистенціалу самотності в ментально-філософському просторі, що досліджується під час історико-філософського аналізу. Головне – конституювання досвіду власної самотності (самотність ізсередини), себе самого як Homo Solus, практично Людини Одинокої (Паскаль К′єркегор, Ніцше) [152].

Зазначимо, що власне екзистенціал самотності в цей період не проступає в понятійно-категоріальному вигляді – існували одинокі, усамітнені люди, які відчували психологічний стан самотності (і супутні стани суму, депресії, меланхолії, відчаю), знаходилися в ізоляції (покинутість , вигнання), проте власне самотності в сучасному смислі – зосередженості на самій самотності як смисложиттєвій основі – не було. Самотність у цей період потрапляє в поле зору філософії досить рідко, хіба що у філософів, спосіб життя яких відповідав цьому предмету філософського розгляду. Самотність у своїй екзистенціальній суті проявляється деякими гранями в цей період у філософській оболонці (кініки, стоїки), у релігійній формі – у контексті розуміння обожнення і рятування. Найбільш повно феномен самотності у формах, близьких до сучасного розуміння цього екзистенціалу, розкривається у Плотіна, якого ситуація вимушеної самотності (як способу життя) надихнула осмислити екзистенціальні основи людського буття, визнати необхідність самотності як екзистенціалу.

У християнстві наявні два підходи до проблеми самотності, дві інтерпретації екзистенціалу самотності. *Перша* – самотність виникає як

наслідок порушення онтологічного зв'язку людини з Богом (покарання за адамічний гріх). Причому самотність як кара проявляється не лише в ситуації соціальної ізоляції, вигнання, утрати звичного оточення, але і в нікчемній суєті повсякденного, поверхового, наслідувального (неістинного) буття нікому не потрібної, вічно самотньої людини. *Друга* – настанова на розуміння (і культивування) самотності як обов'язкової умови й засобу для поглибленого, особистісно-інтимного осягання Бога. Воно можливе як занурення в себе, відкриття «внутрішньої людини» (Августін) [4] – істинного єства, сутнісного ядра людини, яка має божественне походження, що дозволяє спілкуватися з Богом у містичному акті віри. Проте подібна методика самотності, що зміцніла в Середні віки, є доля обраних, що має значення ідеалу, прикладу для інших людей. Найвищим зразком виступав Ісус Христос, який подолав абсолютну самотність смерті, звернувшись до божественної суті. У християнстві високо оцінювався чернечий подвиг – зречення від світу (від мирських благ, від егоїстичного користування світом) і відхід від нього як один із найвищих проявів боротьби зі світовим злом.

Другий період відрізняється тим, що самотність стає не стільки релігійною, скільки світською темою міркувань для більш широкого кола людей (первісно – кола освічених), зорієнтованого на гуманітарні знання *(studia humanitatis)*. Слово *«Einsamkeit»* (нім.) – «самотність» з'явилося вперше в словниках XV століття, слово *«Solitude»* (фр.) рідко траплялося в ужитку до XVII століття, за винятком філософської літератури. Починаючи з епохи Відродження, мислителі напружено обдумували екзистенціальну діалектику самотності, що містить концентрацію позитивних сторін – в усамітненні та блок негативних моментів – у власне самотності (під якою малася на увазі ізоляція, покинутість). Світська культура починає активно осмислювати й утверджувати в правах творчо-будівельну суть самітності. Мішель Монтень [148] відстоював необхідність усамітнення, замикання в собі – для оновлення душі (незалежно від місця усамітнення – у штовханині міст, при палацах королів чи власне в самотності, тобто самоізоляції) і вказував такі характеристики самотності, як свободу, радість, задоволення, свідомість вибору вольовою складовою способу життя, якому надається перевага.

Страх став необхідним, коли особистість відчула потребу у відокремленні та усамітненні й почала осмислювати стан відокремлення: особистість шукала усамітнення, але переживала самотність як утрату, нестачу смислозмістовного спілкування. Блез Паскаль помістив одиноку людину в центр людського світу (і, відповідно, самотність як екзистенціал – у центр філософської концепції). Він уважає смішним знаходити задоволення в спілкуванні із собі подібними та пропонує виходити із екзистенціально-онтологічної тези: «… Людина помирає самотньою. Отже, роби так, як якби ти жив один». Близьку позицію займав пізніше і С.К'єркегор, який розумів самотність як замкнутість, інтровертність особистості.

Попри те власне з Нового часу починається другий період інтерпретації екзистенціалів, зумовленої відкритими (і застосовуваними на практиці)

законами раціо-машинерії, згідно з якими людина, її думки, тіло, почуття підлягають роз'єднанню (аналізу) і збірці (синтезу). Самотність, смерть і страх як екзистенціали «відступають» під натиском залізної раціо-логіки і принципово безпристрасної рецекції екзистенціального буття. Відступають, щоб повернутися на щиті сентименталізму і романтизму.

Зусиллями Ж.Ж.Руссо (який писав у «Прогулянках самотнього мрійника» про одинака в людському суспільстві, який розраховує тільки на себе), І.Г.Циммермана (який випустив 1784 року чотиритомну працю «Про самотність», у якій обґрунтовувалася самодостатність самотньої людини, її готовність допомогти іншим, тобто неегоїзм), сентименталізму (який побачив у самотності всі великі страсті), романтизму (який виходив із тези «мати натхнення – самотність» і представив весь діапазон самотності – від активного бунту героя-одинака, натхненного художника, до пасивної втечі в самотню схованку й утрати сили натхнення як плати за звільнення від «пут природи»), американського трансценденталізму Г.Торо (який відкрив завдяки усамітненню в дикій природі трансценденталії в природі і в душі та який здійснив переживання природної гармонійності через занурення в Я).

Проте феномен самотності як екзистенціального виміру людського буття до XIX століття залишався суто індивідуальною проблемою окремої людини, що не виростає до загальнозначущої загальновизнаної характеристики буття сучасної людини. Пильна увага до самотності була проявлена насамперед психологією, особливо – патопсихологією (З.Фрейд, Е .Фромм, К.Хорні). Самотність як невід'ємний компонент західноєвропейського, російського менталітету постає у всій багатогранності у всіх видах та жанрах мистецтва, розглядається в межах психології – індивідуальної та соціальної, соціології, антропології, культурології, естетики, літературознавства та, власне, ще більше закріплюється у всіх пластах ментальності. Найбільш повне розкриття багатоаспектності екзистенціалу самотності відбулося у філософії екзистенціалізму – можна сказати, що самотність як екзистенціал зустрічається із собою, «дзеркалиться» саме в екзистенціалізмі, де трансценденція прискорена в екзистенції як спрямованість за межі самого людського існування, як пошук буття, який виявляється людиною в процесі втягненості у власну скінченність.

Хоч сам екзистенціалізм як філософсько-світоглядна течія, яка змушена відстоювати свою концептуально-категоріальну цілісність у полеміці з іншими (хоч і близькими, але іншими) філософськими течіями – філософією романтизму, філософією життя, феноменологією, незважаючи на всю різноманітність інтерпретацій його основних концептуальних положень, що виразилося в крилатому афоризмі «Скільки екзистенціалістів, стільки й екзистенціалізмів», не вичерпує безлічі підходів до проблеми самотності.

4.1. Страх прокляття і відчаю як онтологічна та екзистенціальна тривога

Свідомість, що рефлектує, що пережила хоч би одного разу досвід буття, так чи інакше приходить до думки про те, що повнота буття є лише різновидом небуття, що буття, як вічне вислизання, не наділене сутністю. А те, що завжди залишається, як деяке необхідне середовище свідомості, яку не можна знищити і якої не можна уникнути – це самотність свідомості і тривога перед нею. Страх прокляття –це не мотивований ,не зрозумілий відчай,який виникає з страху небуття .

Як тільки свідомість відкриває своє буття настільки, наскільки вона його розуміє, вона стає безнадійно самітньою; настільки вона існує, наскільки вона є одинокою. Жива, існуюча свідомість – це завжди самотня свідомість,яка відчуває відчай та тривогу перед не буттям із-за гріховності людської природи.

Страх прокляття криється в природі людини. Вона метафізично самотня і знаходиться у відчаї. У Гайдеггера самотність, жахлива бездомність є смислом дійсного існування людини, її істинне буття. «Сама структура людської свідомості сформована глибокою і споконвічною самотністю».

Згідно з міркуваннями Гуссерля, самотність є основною методичною вимогою, необхідною для здійснення трансцендентальної редукції, яка є єдиним шляхом осягнення Ego в акті виведення за дужки всього чуттєво-емпіричного світу, людей і самого подолання страху прокляття та емпіричного Я. Це дозволяє виявити всередині свідомості інтерсуб' єктивність Я, здатність свідомості виконувати безкінечну множину своїх модусів, так званих трансцендентальних Інших. Це можуть бути і минулі стани Я, і спогади про них, що переживаються зараз, або ж майбутнє Я, співіснуюче як модифікація Ego.

Ніхто інший не може розділити мої почуття і думки, як Я сам, ніхто не може пережити мою єдиність за мене. Кожен мій досвід переживання тільки мій, глибоко індивідуальний процес. У цьому смислі роз'єднаність – суттєвий стан наших переживань.

Самітність може бути гострою чи тягучою, постійною чи короткочасною, неминучою або дуже бажаною, але завжди цілісною, абсолютною, всеосяжною і тривожною. Я не можу бути самотнім наполовину.

Людина, захоплена самотністю, втрачає сенс і цінність життя. Їй нічого не варто розірвати зв'язки з життям, якщо вона втратила зв'язок з тими іншими, хто був самим сенсом цього життя.

Один із дослідників феномена самотності екзистенціаліст Мустакас у роботі «Самітність і любов» підкреслював відмінність між «суєтою самітності» та «істинною самітністю». Перше епізодично переживає більшість людей, приймаючи його, як щось природне; друге – метафізична самітність, це ніщо інше, як результат усвідомлення небуття, ізоляції безнадійності та безсилля, пов'язані з розумінням того, що всі життєві зв'язки у формі міжособистісних відношень ослаблені й розірвані. Самітня

свідомість сприймає себе як безпритульне і невиразимо покинуте, що сумує. Метафізична самотність примушує свідомість трепетати перед Ніщо.

Самітність замикає свідомість у коло, лякає загрозою розірвати його інтенціональну структуру. Свідомість боїться самітності й тривожиться за це, прагнучи до спілкування з іншими «Я» саме тому, що наявність іншого є взаємною умовою існування моєї свідомості. Вилучити із структури свідомості її направленість означає виключити самосвідомість. З іншого боку , для налагодження істинної комунікації людина повинна бути одинокою, протистояти іншим і всьому світу. Самітність є необхідною умовою всякої екзистенціальної комунікації. «Я не можу бути самим собою, – писав Карл Ясперс, – не вступаючи в комунікацію, і не можу вступити в комунікацію, не перебуваючи одиноким. В усякому знятті самітності комунікацією виникає нова самітність, яка не може зникнути без того, щоб не зник я сам як умова комунікації [278]».

Тривога завжди сильна тим, що пов'язана з утратою. І чим значущішою є втрата, що загрожує, тим інтенсивнішими є тривога і страх. Самітність лякає втратою зв'язку з буттям, вона може розумітися свідомістю, як завершеність, закінченість, скінченність, приреченість на зникнення. Більше того, «перебуваючи одинокою та ізольованою від інших, людина відчуває страх перед можливістю втратити свої межі, утратити можливість розрізняти суб'єктивне «Я» та об'єктивне довкілля [277]».

Подолати страх прокляття можливо, здійснивши прорив, який дається лише любов'ю, коли «Інший» перестає бути «Іншим». «Не сам цей страх відгороджує її (людину) від інших людей, а навпаки, її споконвічна відгородженість від них, її нездатність полюбити їх є істинною причиною цієї фатальної від'єднаності – замкнутості».

Проте в умовах, коли «інший» припиняє бути «іншим», свідомість знову переживає страх утратити власне «Я», розчинитися в «іншому», який став «Я».

Так страх самотності відкриває один із парадоксів існування свідомості страху прокляття , який полягає в тому, що кожен момент часу вона функціонує між двома основними полюсами: повною замкнутістю в собі та абсолютною відкритістю; між пошуками індивідуальності, унікальності. Стремління бути самим собою утверджує унікальну цілісність свідомості, проти випадкового і скороминучого, проти всезагального небуття роздробленої свідомості. Але, досягнувши цього певною мірою, свідомість раптом жахається від абсолютної самотності. І вона знову спрямовується назад, розсипаючись у відношеннях предметної реальності та переконуючи себе в тому, що існує окремо, але не одиноко.

«Самітність, яку здавна частково мені нав'язували, частково я сам шукав – але шукав хіба не за примусом? – ця самотність тепер є незаперечною і безмежною. Куди вона веде? Вона може привести до божевілля – і це, здається, найбільш вірогідно, – про це не можна більше говорити, погоня проходить через мене і розриває мене на шматки [235, с. 150]».

Страх не просто відкриває людину у своїй безвихідній самітності, але проясняє людину з погляду її затребуваності буттям, її здатності до запитування про смисл буття як про свій власний. Страх самітності, як знак моєї самості, повідомляє мені, хто я такий.

У творчих діяннях самотність необхідна як етап відцентрового руху, як засіб самопізнання і духовної конденсації сил, етап постійної оцінки й переоцінки вчинків та орієнтації, безперервного ціннісного пошуку, балансування на грані, за якою відбувається «зміна долі». Франц Кафка у своїх безжалісних психоаналітично сповідальних щоденниках оголює дихотомію нездоланної, болісної та бажаної самітності.

Проте все-таки нездоланне стремління художника до повноцінної реалізації творчих потенцій і максимального втілення розриває лещата самітності-зла, що знаходиться в колапсі. Художник, подвоюючи світ, говорить з ним через свої об'єктивації – твори, утілюючи в індивідуальній художній формі своє світовідчування і світорозуміння, тим самим він подвоює себе, діалогізуючи зі світом і людьми. Автор присутній в авторській мові, в образах персонажів, у відображенні художніх об'єктів, «просвічуючись» через текст, а також, коли автор відходить у тінь, мовчки споглядаючи на своїх героїв, співперебуваючи разом із ними в художній реальності, в образі автора.

Подвійність художника вміщує і позицію адресата – читача, слухача, що міститься в латентній формі у світоглядних структурах авторської свідомості, а також і позицію «зверхадресата» (М.Бахтін), будь то Істина, Бог чи інший Вищий Смисл. Тому *Homo Legens,* Людина, яка Читає, переноситься у світи, народжені життєвим досвідом та художньою фантазією автора, виявляється здатною подолати тиск психологічної самітності, знайти опору в цінностях авторської філософсько-світоглядної концепції і тим самим скинути кайдани моральної самоіноості. При цьому залишається необхідною самітність-благо, але в тому разі, якщо, по-перше, наявні повноцінні соціальні зв'язки, можливості саморозвитку, і, по-друге, немає душевної самітності, а є внутрішня психологічна гармонія думок та почуттів. Якщо ці умови не виконуються, то ми спостерігаємо цілком зрозуміле бажання людини сховатися від так часто жорстокої, бездушної соціальної реальності в неоглядних художніх світах, практично незчисленних у довголітній історії людської цивілізації, що містить сонми художніх дослідів. Зрозуміло, сподіватися лише на мистецтво як на панацею від самотності не доводиться. М.Бахтін застерігав від «спокуси естетизму», переконливого внаслідок близькості естетичного буття до дійсного життя (більшої близькості, ніж у теоретичного світу, наприклад). В естетичному бутті можна лише грати роль у масці двійника. Проте, тим не менше, подвоєння художника і того, хто сприймає суб'єкт, ототожнення автора з читачем, глядачем, збіг бачення реципієнта з авторським поглядом, але лише в загальному магістральному напрямку, встановлення прихованого, безсловесного діалогу між автором та адресатом дозволяють говорити про мистецтво як про унікальний спосіб боротьби із самотністю-злом («поганою

самотністю») за допомогою самітності-блага, повноцінного подвоєння.

Отже, у культовому поклонінні, сурогатних іграх, у творчості, затиснутій у лещата відчуження, ілюзорний психологічний – а іноді й психопатологічний – двійник є в структурах свідомості деяким псевдо-Я суб'єкта і пригнічує чи витісняє його активність в область реальності зі своїми законами деформованої свідомості, що спотворюють істинні обриси соціальної дійсності. Безвихідна самотність владно оволодіває людиною з утратою надії – місточка між тьмяним, сумним теперішнім і тим майбутнім, що містить змінені умови, у які включена людина в образі внутрішнього двійника – психологічного агента. І тоді тоншають повноцінні суспільні зв'язки, меркнуть ціннісні орієнтири і внутрішній двійник-автопортрет відторгається від суб'єктивної психологічної структури, щоб стати чужою Роллю, Каноном, що прилип намертво.

Успішно протистояти багатоликій негативній самітності може тільки сукупна та індивідуальна *Homo Faber,* орієнтована не стільки навіть на створення продуктів діяльності – об'єктивації, здатних ставати в умовах соціального роздвоєння ворожими людині фетишами, скільки на створення міжлюдських зв'язків, спілкування, гармонійних відношень. У дихотомії Я-Інший спілкування окреслене межами феноменологічних топік окремих людей, одиноких, за самим своїм існуванням істот. Я усвідомлює себе і стає самим собою тільки пізнаючи свою сутність *через, за допомогою,* і, головне, *для Іншого* – іншого «центра» єдиності.

Подібно і культура розкриває свій зміст тільки через іншу культуру, за принципом подвійного дзеркала (інша справа, якщо людина і культура постають проти існування «центру», як у постмодернізмі). Тому самітність людини, культури (як спосіб і мета відкриття буття) є екзистенціально необхідною ланкою та умовою в довгому ланцюгу соціокультурних взаємозбагачень, культурних дій. Споконвічний трагізм людини полягає в тому, що часто боязнь самотності одного виду штовхає на відмову від суверенності ради ілюзії єднання, але, на жаль, із такими ж порожнистими, ідентичними істотами, тобто у володіння «поганої самітності».

Попри те апологія самонезалежного *автонома* ніколи не поставала в історії як тотальна, всеосяжна, а ставилася саме на жорсткому тоталітарному фундаменті державно-політичних конструкцій, освячених культом псевдоколективності, єдності пасма-зв'язки. І самоініціювання життя, вчинку «із себе» не означає неодмінно й тільки «для себе», а передбачає і можливість (і необхідність) свідомого служіння заради Іншого, загального блага. Такій *Homo Faber* для перемоги над негативною самітністю недостатньо бути просто внутрішньо вільною, їй необхідно оволодіти мистецтвом занурення в глибини міжлюдського спілкування і навіть позасуб'єктного спілкування із трансцендентним, мистецтвом проживання всередині розгалуженої соціокультурної (і соціоприродної) комунікації, що неухильно росте, і стати повноцінним суб'єктом (а не тільки агентом) багатоликої гармонізуючої людської діяльності, здатної розтиснути лещата самотності-зла і знайти особистий смисл, осмисленість буття *Homo Solus,* прямуючи до

внутрішніх горизонтів душевної і духовної самотності, зберегти і зміцнити смисложиттєві орієнтири для одинокої волі.

4.2. Соціально-езистенціальний (патологічний) страх і причини його виявлення

Говорячи про філософсько-етичну інтерпретацію феномену скінченності буття людини, необхідно вказати, що відносно аналізу цього феномену склалися такі підходи. Умовно першим філософським підходом є екзистенціальний підхід, для якого скінченність буття є насамперед проблемою екзистенції, її свободи, вільного вибору та модусів існування. У загальних рисах його розробили представники філософської течії релігійного екзистенціалізму. Так, зокрема, можна згадати ідеї Серена К'єркегора, основоположника релігійного екзистенціалізму, викладені в працях «Страх і трепет», «Поняття страху» тощо. Серен К'єркегор на прикладі ветхозавітної історії про Авраама й Ісака блискуче розкрив моральний зміст феномену страху в його значенні для екзистенціального вибору особистості. Для нашої роботи є безцінними ідеї філософа в контексті розгляду традиційної картини світу. На перший погляд здається, що страх – це фактор моральної поведінки для людини-віруючого, бо виконання заповідей починається зі страху. «Але що таке моральне як таке?» – питає К'єркегор. Моральне – це щось універсальне, загальне. Саме тут коріниться його «тілос» (із давньогрецької – мета). Стверджувати власну одиничність усупереч загальному благу – це означає здійснювати аморальне. Виходячи із вищесказаного, вчинок Авраама , якого філософ називає патріархом віри, є унікальним. Авраам виходить за межі цієї звичайної дефініції морального, він вирішує принести в жертву власного сина, бо так наказав йому Господь. Потім Авраам утверджує власну одиничність, виходить за межі загальноприйнятих норм, згідно з якими його варто було б назвати просто банальним убивцею-психопатом. Страх штовхає його на ззовні аморальний вчинок. Проте Авраам вищий від моралі людської, бо у своїх вчинках він стоїть один на один перед Абсолютом. Маючи свободу вибору, Авраам, який міг і відмовитися від пропозиції вдіяти саме так, усе-таки діє за наказом Бога. Патріарх віри проявляє власну мораль інакше: у своїй покірності й сумирності, тому що він у всякий час усвідомлює власну ницість, тварність, недосконалість перед Сущим, він боїться гніву Бога, але водночас надіється на милість. Важлива для нас і думка, яка це очікування, хоч воно є певною мірою очікуванням «силою абсурду», знімає страх Авраама. Виходить парадокс: великий страх (перед творцем) знімає менший страх (страх утрати, або ширше – страх смерті). Бо Авраам знаходиться у світі, у якому, згідно з С.С.Аверінцевим, «думати й учити – це шепотіти губами, де Божий захист – це тверда скеля, де все надійно і незламно, як каміння, де людина кричить з усієї сили, усвідомлюючи, що за межами світу її почують».

Лютеранський теолог П.Тілліх у своїй відомій роботі «Мужність бути» продовжує аналізувати екзистенціальні аспекти теми страху, розпочаті К'єркегором, але у своєму аналізі ставить інші акценти. Він уважає, що феномен страху певним чином пов'язаний із характеристикою людини – «тривогою небуття», яка є оптично вкоріненою. Смисл тривоги, за Тілліхом, у тому, що вона притаманна екзистенції a priori. Тривога не має об'єкта і людська особистість намагається перевести її у більш легку форму – страх, коли чітко виділяє об'єкт, який уявляє загрозу, і людина може ухвалювати позитивні рішення, щоб запобігти цій загрозі. Світ людини, який описує Тілліх, це вже кардинально інший світ XX століття, у якому людина має лише одну, дуже хитку опору – у самій собі. Тому тривога, відчуття чогось такого, перед чим людина є безсилою, не може бути нейтралізованою покладенням на Абсолют. На відміну від Авраама, сучасна людина не може дозволити собі подібну розкіш – довіритися чомусь, що є вищим за неї. Тому вона «знімає» цю абстрактну тривогу діяльністю, спрямованою на забуття (про це див. нижче в роботі) [206].

Приблизно в цей же час, у 50-ті роки XX ст. феноменом тривоги займається інший дослідник – відомий психолог Ролло Мей. У своїй роботі «Смисл тривоги» він блискуче довів, що тривога спочатку пов'язана насамперед із релятивізацією цінностей у сучасному суспільстві, де людина може пристати на будь-яку світоглядну позицію, «приміряти» не себе будь-яку роль, але при цьому не знайти власного місця в житті, не стати самою собою.

Хоч спадщину німецького філософа Мартіна Гайдеггера не можна однозначно віднести до екзистенціалізму, проте ми вважаємо, що деякі ідеї мислителя, викладені в роботах «Що таке метафізика?», «Лист про гуманізм» та інших, тісно пов'язані з екзистенціальною проблематикою страху, тому що вони також були плідно використані в цій роботі. Що стосується його роботи «Що таке метафізика?», то вона розкриває сутність страху через специфічний стан жаху перед Ніщо. Жах у трактуванні Гайдеггера феноменологічно близький до стану тривоги в інтерпретації Тілліха. На відміну від тварно-біологічного страху, що паралізує, у стані жаху людина залучається до Сущого, виходячи за його межі – у царину буття. Отже, вона «екзистує» («exsistere») і розуміє те, що Суще певною мірою є. Звідси й сама назва філософії екзистенціалізму: від слова існувати, що етимологічно означає бути залученим до чогось вищого, трансцендентного.

Продовжуючи говорити про екзистенціальний підхід відносно розгляду проблеми страху смерті, треба згадати деякі плідні думки філософа Миколи Бердяєва, які також були взяті до уваги під час написання дисертаційної роботи. Микола Бердяєв, російський мислитель в еміграції, працював незалежно від Мартіна Гайдеггера, але перебував приблизно в тому ж дискурсі ідей, у якому і його німецький колега. У роботі «Етика по той бік добра і зла» Бердяєв зазначив про те, що страх – це щось тваринне, низьке, страх пригнічує людину. А стан жаху навпаки позначає якесь прозріння, яке піднімає особистість і залучає її до «висоти буття», до таємниці сакрального,

до справжнього сенсу життя і свободи.

Серед інших представників екзистенціалізму, які займалися феноменом страху, необхідно виділити і німецького філософа Карла Ясперса, ідеї якого проливають світло на цю проблему. Філософ уживає поняття «пограничної ситуації», завдяки якій екзистенція залучається до трансценденції – до Бога, безумовного буття.

У цілому зрозуміло, що джерелом релігійної версії екзистенціалізму є, насамперед, християнська філософія. І тема скінченності буття була перевідкрита і переосмислена екзистенціалістами, але так чи інакше – у межах християнської парадигми. У цьому твердженні криється певний парадокс. Адже вважається, що екзистенціалісти піддавали критиці екзистенціалістську філософію, тобто будь-яку філософію, яка оперує з метафізичним поняттям сутності, і протиставляли її існуванню. Християнська філософія підходила під це визначення, бо так само протиставляла сутність та існування. Згадаємо Фому Аквінського, який запозичив в Аристотеля незмінність на можливість і дійсність (потенцію та акт), пов'язав їх дихотомією первісної сутності (essentia) і вторинного існування (esse). Що ж стосується екзистенціалістів, для всіх його течій характерним є твердження про те, що існування випереджає сутність. І тим не менше, як ми вже говорили, релігійний екзистенціалізм актуалізує християнські ідеї. Можна висунути сміливу гіпотезу про те, що релігійні екзистенціалісти, пориваючи із західно-католицьким способом філософствування, несподівано прийшли до висновків, схожих за духом на східно-православну традицію. Бо саме для православного богослів'я характерним було твердження про те, що спосіб існування випереджає сутність. У містичному вченні св. Григорія Палами, який полемізував з католицькими богословами, є думка про те, що сутність Бога непізнавана, і любов, як спосіб існування особистості, – Бог, як взаємна любов Батька і Сина конституює його сутність. Отже, до певної міри першими християнськими екзистенціалістами, як це не парадоксально звучить, були східні Отці Церкви. А релігійні екзистенціалісти, так само, розвивають їхні думки, творчо осмислюють їхній духовний потенціал у ситуації духовної кризи Європи між двома війнами середини XX ст. Тому невипадково, що поруч з аналізом текстів екзистенціалістів у дисертаційній роботі є численні покликання на отців Церкви (на св. Августіна, наприклад), і особливо на віроповчальну збірку «Добротолюбство». Цікавість викликає той факт, що св . отці спробували вияснити феномен страху в єдності екзистенціального і релігійного аспектів ще задовго до появи сучасної феноменології релігії. Якщо згадати таких видатних дослідників, як Рудольф Отто і Мірча Еліаде, то вони лише доповнили думки християнських мислителів компаративними паралелями із інших релігійних моделей Всесвіту.

А взагалі, «…відволікаючись від індивідуальних особливостей мислителів, категоріальну структуру екзистенціалізму можна уявити у вигляді такої онтологічної тріади: світ – буття-у-світі – буття. Направленість людської реальності на світ означає несправжнє існування, занедбаність, а

спрямування до потойбічного, окликання буття – це справжнє існування [230]». Фактор звернення до царини справжнього буття – це страх. Він має онтологічний смисл, бо в стані цього страху «людині привідкривається бездонна прірва буття, якої вона раніше не знала, животіючи в повсякденній рутині [230]».

Не варто думати, що на початку XXI ст. екзистенціальний підхід до розв'язання проблеми страху смерті вичерпаний. І сьогодні багато дослідників застосовують екзистенціальне трактування під час аналізу вузлових смислових проблем людського життя. Серед пострадянських дослідників екзистенціальних аспектів проблеми страху треба особливо відзначити роботу російського філософа А.С.Гагаріна «Екзистенціали людського буття: одинокість, смерть. Страх (від Античності до Нового часу) ». У своїй роботі Гагарін робить важливий висновок про те, що «страх є обов'язковою буттєвою умовою екзистенціальної напруги, яка виникає як антипод мужності, аскетизму; як покірне прийняття, відсутність опору; як початок пізнання абсолютної істини [50]». З іншого боку, Гагарін аналізував страх (а саме такий його різновид, як страх Божий) як своєрідний комплекс релігійно-екзистенціальних превентивних бар'єрів, які спрямовують людину в її пошуку досконалості, щастя і спокою для душі. Аналізуючи страх в античності, дослідник здійснив аналіз страху в контексті уявлень про «межу» і «порядок» як головні принципи організації античного космосу. Страх, отже, це посланець сил хаосу, сил Аїда, символ того, що протистоїть та загрожує «межі» і «порядку».

Настановою античної філософії, за Гагаріним, є «експлікація смерті за межі феноменологічного простору», за межі нашого досвіду. Таке вигнання смерті за межі життя об'єднало як прихильників ідеї про відсутність потойбічного буття душі (Сократ, епікурейці, кініки), так і прихильників ідеї про одержання душею істинного буття в потойбічному світі (орфіки, Піфагор , Платон, гностики, Плотін). Цікаво, що античне «винесення за дужки» смерті парадоксально збігається з експлікацією смерті сучасним західним суспільством. Філіп Аріес відзначав, що смерть у сучасній західній свідомості стає табу і виноситься до заборонених тем. Це факт «табуювання смерті» сучасним суспільством, винесення її за межі феноменологічного простору.

Суспільний страх перед тероризмом, перед війною, голодом є страхом руйнування соціально-політичного «порядку» та «межі» толерантності і свободи. Чи не є цей сучасний страх символом-посланцем сил «аїду», – територією, де не діють ліберальні закони і права людини? Так само, як і для античності, у сучасному суспільстві страх є, з одного боку, наслідком порушення цілісності соціальних модусів існування. З іншого боку, страх мобілізує захисні сили людини й суспільства, допомагає відновити порушену цілісність.

Наступний підхід до аналізу страху смерті представлений низкою авторів, які пов'язують феномен страху з морально-етичною проблематикою. У цьому контексті треба говорити про філософські роботи, які показують зв'

язок страху з моральними уявленнями про мужність, про смисл життя та його засадні цінності. Треба згадати роботу Макса Шелера «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей», у якій філософ розбирає ієрархію цінностей, найвищою сходинкою якої є цінність святого. Саме до цієї цінності святого людина залучається в стані тривоги небуття.

Цікавий морально-світоглядний аспект страху показав філософ Еріх Фромм у роботі «Мати чи бути?», бо він пов'язав страх із неправильною світоглядною настановою людини, а саме з настановою на володіння речами. Якщо людина – це те, чим вона володіє, тоді вона постійно боїться, щоб не втратити те, що вона має. Але усвідомивши те, що людина нічого не має сама , і в неї нічого немає, крім того, чим вона сама є, тобто змінивши настанову «володіти» та настанову «бути», екзистенція позбавляється від цього страху. Якщо говорити про рядки Фромма, то Авраам, про якого вже йшлося, реалізував на практиці саме таку світоглядну настанову: буття, а не володіння. Цікаво, що Фромм, мислитель фрейдо-марксистського типу, прийде до цього висновку, проаналізувавши величезний корпус релігійно-філософських робіт із різних традицій – іудаїзму, буддизму, християнства. Отже, філософ повертає філософську думку в русло традиційних ідей, які були відомі людству більше тисячі років, знову актуалізує їхню світоглядну, моральну значущість для особистості. Співзвучними до Еріха Фромма є ідеї сучасного українського дослідника Л.Солонька. Він також пов'язує страх смерті з певною світоглядною настановою існування із так званого діяльнісного підходу, чи діяльнісної парадигми. Ця парадигма заснована на раціональному цілепокладанні. Ми ставимо певну мету і досягаємо певного результату. Проте смерть робить усю систему цілепокладання абсурдною, зводить життя як процес покладання цілі (і пошуку засобу для цієї цілі) нанівець. Тому ми витісняємо думку про смерть із нашого життєвого горизонту. Продовжуючи думку Л.Солонька, відзначимо, що таке витіснення найбільш яскраво проявляється в суспільстві споживання – тобто такому типі суспільства, яке виключно орієнтоване на діяльнісний підхід, на присвоєння, на світ об'єктів-речей. Власне, присвоєння, процес «шопінгу» стали домінантним способом буття людини в такому суспільстві, основним мотивом життя людини. Естетичне життя, політичне життя, духовне життя стають так само «речами», які можна купити у великих супермаркетах. Це – пропозиції ринку, де за допомогою технологій людині ненав'язливо нав'язують її вибір, штучно формуючи в неї попит на ту чи іншу річ, стиль одягу, напрямок у мистецтві, духовну практику тощо. Можна припустити, що культ шопінгу, будь-якого присвоєння стає невротичним способом утекти від страху смерті, від тривоги, яка виражає беззмістовність і марність нашого життя. Присвоєння – це спосіб «розчинитися» в речах, забути нестерпний факт власної скінченності. Культ присвоєння виражається в тому, що суспільство споживання фактично відміняє ідею любові, підмінюючи її ідеєю «привласнення» тіла, невротично підвищеним сексуальним потягом. На рівні фразеологічних висловів у багатьох європейських мовах ми можемо простежити, що повій називають «метеликами», а про чоловіків з

підвищеним лібідо говорять, що вони «збирають метеликів у свою колекцію» . Жінка для такого чоловіка – не особистість із неповторним, унікальним внутрішнім світом, а безлике «воно» (термін М.Бубера), те, що іудеї називають големом (у перекладі – лялька, щось безжиттєве). Ще Віктор Франкл указав на те, що недостатність любові (під любов'ю Франкл розумів спрямованість на глибинну, приховану сутність людини) ми намагаємося компенсувати значною кількістю «поверхових» сексуальних стосунків. А це також є спробою не думати про смерть, особливо – про власну смерть, яка щодня наближається. Хоч людина, яка живе весь час у світі речей-об'єктів, у відчуженому, позбавленому індивідуальності світі і має настанову на діяльність і присвоєння, забуває про себе, про власне призначення. Мартін Бубер сказав з цього приводу: «Людина не може жити без Воно. Але той, хто живе лише з Воно, той не людина [30, с. 96]».

Забуваючи смерть, уникаючи розмов про неї, людина робить неможливим філософсько-екзистенцыальне осмислення власного буття. Український філософ Е.Мулярчук у своїй роботі «Феномен скінченності буття людини» показав, що скінченність – це «фактор, який визначає цілісність буття людини». Якщо ми не будемо розглядати буття людини в цілому, то це приведе до неавтентичності її морального існування. А з цього, на думку мислителя, витікає втрата людиною: 1) цілісності, 2) самобутності (тобто здатності існувати особисто, а не відокремлено), 3) осмисленості, 4) совісті (тобто можливості занепокоєння відносно автентичності власного буття і можливості відчувати провину), 5) свободи. А відсутність свободи, яка із усього іншого дозволяє людині робити ціннісний вибір і вибирати між добром та злом, приводить до аморалізму.

Отже, не забувати про смерть означає бути цілісною людиною. Але думати про смерть без страху неможливо без наявності такої моральної чесноти, як мужність. Цим аспектом займається певна група дослідників. Дослідниця Елізабет Кюблер-Росс у своїй книзі «Смерть і вмирання» аналізує етапи сприйняття смерті людиною (такі як заперечення, обурення, депресія, упокорення), допомагає близьким хворого й самому хворому пережити смерть, змиритися з нею, як чимось неминучим, споглядаючи життя, як «зірку, що падає, що засвітилася на мить у небі для того, щоб навіки згаснути». У Віктора Франкла є схожа ідея про те, що навіть смертельно хвора людина не втрачає сенсу життя, бо не маючи можливості реалізувати цінність створення, у неї залишається лише цінність відношення. У цьому відношенні людина проявляє свою позицію, своє «я», у ситуації мужнього ставлення до смерті полягає її зміст. Проблему мужності і смислу розуміють у своїх творах і екзистенціали атеїстичного напрямку. Треба акцентувати увагу на неконструктивному рішенні цими мислителями проблеми духовного зростання особистості. Як приклад абсурдної морально-світоглядної позиції ми можемо згадати п'єсу Сартра «Немає виходу», твір Камю «Сторонній» тощо, у яких герої повинні змиритися з тим, що смислу не існує. Проголошена цими мислителями цінність свободи заради самої свободи, поза вищим смислом буття веде до дегуманізації й атомізації

суспільства, одинокості та духовної смерті особистості. Етичний імператив секулярної свідомості, яку елімінує Бог, ми можемо (перефразовуючи П. Тілліха) сформулювати так: будь мужнім, щоб прийняти абсолютне небуття, май сміливість і рішучість залишатися собою в ситуації, коли система смислів і цінностей зруйнована.

Наступна група дослідників представляє підхід, який розглядає моральний аспект феномена страху, показуючи зв'язок понять «страх смерті» і «страх життя». Дослідники – Ф.Франкл, Дж. Вільямс, серед вітчизняних – філософи Ю.Давидов, В.Малахов, В.Карандашев, С.Крилова, Л.Солонько та ін. Істотними тут є зауваження про те, що сама скінченність нашого життя робить його осмисленим. У роботі «Пригода Макропулос, або сум безсмертя» Дж.Вільямс говорить про те, що життя людини було б позбавлене смислу, якби воно було б безсмертним. Отже, смерть – це не недолік, це особливий дар людини.

Проблема смертності людини, з одного боку – як недоліку, а з іншого боку, – як унікального дару, якому заздрять інші істоти, простежується в міфологіях усіх народів світу.

Стисло окресливши екзистенціональний, світоглядний та морально-етичний аспекти проблеми скінченності буття, зазначимо, що головною проблемою є підхід, який пов'язує проблему смерті з проблемою трнсценденції з її онтологічними умовами. На нашу думку, трансценденцію особистості та її умови треба розглядати, починаючи з античної філософії – особливо з платоніків та неоплатоніків. У зв'язку із цим філософи-мислителі проливають світло на наше дослідження. Так, у дисертації опрацьовано як критичну літературу, зокрема роботи Р.Генона, П.Гуревича, С.Лур'є, так і античні першоджерела. Саме твори Платона (особливо такі, як «Держава») і роботи Плотіна (особливо його «Енеади») увагу філософської рефлексії сконцентрували навколо вивчення і споглядання світу вічного, незмінного, світу ідеальних сутностей, світу теперішнього, на який повинна рівнятися людина. Зневага до світу цього породжує і зневагу до смерті, як це показує історія, наприклад, Фалеса (який уважав, що життя і смерть – це одне і те саме) чи Сократа (який помер, спокійно випивши отруту).

Античні проблеми протиставлення істинного – неістинного світів, необхідності самотрансценденції людини, залучення її до метафізичної царини вплинули на християнство. У межах християнського дискурсу не існувало страху смерті як гострої проблеми. Говорилося про пам'ять смерті і страх перед Богом. Одним із істотних моральних аспектів пам'яті смертної та життя віруючих (як християн, так і представників інших конфесій) є те, що страх виступає своєрідним еквівалентом філософського здивування (подиву). Страх залучає людину до розуміння відмінності між Сущим та сущим, відкриває людині те, що Суще є. Іншими словами, страх – це фактор духовної самотрансцендентності людини. Більш повно ці думки розкриті в роботах С.Хоружого «До феноменології аскези» та С.Аверінцева «Софія-логос» та «Коштовна перлина».

Ми вже зазначали, що для християнського світовідчування страх смерті (у сучасному розумінні цього слова) не є дуже значною проблемою. Лише із секуляризацією, із послабленням позиції релігії та вилученням метафізики як цілого філософського пласта і з'являється страх прокляття,який породжує самотність та визиває страх смерті. У чому ж полягає принципова відмінність між сьогоденням, модерним сприйняттям смерті та відношенням до неї в традиційній системі цінностей? Докладно ми розглянемо це питання нижче в роботі. Зараз лише коротко зазначимо, що смерть у суспільстві Модерна витлумачується не як умовна межа між цим та потойбічним, не як передування чогось, а як абсолютний кінець, абсолютне ніщо або анігіляція (О.Дугін). Подібне ставлення до смерті виникає в специфічній, раціональній («дигітальній») логіці, якою оперує сучасна людина (Маргарет Мід, Грегорі Бейтсон). Ми вважаємо, що ця логіка з'явилася вже в новий час із падінням авторитету християнства і збіглася із розквітом секуляризації, яка деформувала вічні пропорції суспільного й культурного устрою людства і привела до трагічних наслідків «девальвації» духовності людства. Якщо в домодерному суспільстві смерть тлумачилася як початок чогось іншого і відповідно не викликала панічного страху, то це було саме завдяки тому, що панівний світогляд суспільства був метафізичним (орієнтованим на вищий світ) і протиставляв повсякденний недосконалий, рабський і помилковий світ та істинне, справедливе і вільне буття. Це була особлива логіка мислення, яка мала не ірраціональний (як це блискуче довів Леві-Стросс), а міфологічний характер з належною йому особливою логікою. У зв'язку з оглядом трансформації європейської ментальності від середньовіччя до наших днів була використана як основна (А.Я.Гуревич «Осінь середньовіччя», О.Дугін «Філософія традиціоналізму», Ф.Аріес «Людина обличчям до смерті»), так і допоміжна література (роботи Рене Генона, енциклопедія «Міфи народів світу»).

Поява філософії просвітництва, позитивізму, марксизму – усе це є симптомом переключення уваги людства з метафізичної на суто іманентні реалії. Щоб зняти цей страх, суспільство починає табувати тему смерті. У XX ст. як реакція на цю тенденцію з'явився екзистенціалізм. Як ми вже зазначали вище, це стало своєрідним поверненням до християнства після критичного його осмислення з боку позитивізму та раціоналізму. Екзистенціалісти піднімають табу смерті і ставлять її в центр своєї уваги.

Крім екзистенціалізму, інший філософський напрямок XX ст., саме феноменологія, є доволі цікавим з погляду дослідження проблеми духовного становлення, самотрансценденції особистості. Безпосередньо проблемою смерті феноменологія не займається. У цьому випадку нас цікавить саме специфічна феноменологічна картина світу. З одного боку, чиста феноменологія, яку розробив Едмунд Гуссерль, відкидає метафізичний пласт буття. Крім того, для нього не існує ціль-інстанції Бога, який би спрямовував самоподолання людини, її самотрансценденцію. Такі висновки витікають з аналізу основних робіт самого Гуссерля («Ідеї до чистої феноменології»), пізніх феноменологів, зокрема Т.Лукмана та П.Бергера («Соціальне

конструювання реальності») та критичної літератури, зокрема українського феноменолога Вахтанга Кебуладзе («Феноменологія»). З іншого боку, Макс Шелер, мислитель, який працює на межі феноменології та філософської антропології, висловив думку про те, що за допомогою гуссерлівської феноменологічної редукції як певного методу людина стає причетною до буття. Світ цінностей (і Бога як найвищу цінність) людина переживає в акті любові. Водночас роботи Шелера та інших філософів відрізняє і трагічне світосприйняття, усвідомленість скінченності й тимчасовості сущого. Тому щоб усвідомити й долучитися до світу вічних цінностей, здійснити самотрансценденцію, людина повинна усвідомити власну смертність, стати обличчям до смерті.

Уже після екзистенціалізму та феноменології Макса Шелера ідеї самотрансценденції людини проникають, врешті-решт, і в сучасну філософсько-етичну думку. Зокрема, думки на користь важливості самотрансценденції людини ми знаходимо в роботі Жаклін Рюс «Поступ сучасних ідей», Чарльза Тейлора «Етика автентичності», Христоса Яннараса «Етос свободи», католицького архієпископа Юзефа Жицинського «Бог постмодерністів», італійського психоантрополога Луїджі Зоджа «Наркотики, залежність та ініціація» тощо.

Поруч із самотрансценденцією ми можемо вказати й на інші соціокультурні феномени, які торкаються проблеми смерті старої людини і народження нової. Мова йде про зв'язок смерті і любові. Цю проблему розробляють такі філософи і культурологи, як Джозеф Кембелл у роботі «Маски бога» та Дені де Ружмон у роботі «Любов і західноєвропейська культура». Іншою формою самотрансценденції, пов'язаної з мотивом смерті, є екзистенціальний бунт, про який докладно буде сказано нижче в роботі. Коротко зазначимо, що у зв'язку з цим аспектом були використані роботи Ортеги-І-Гассета («Повстання мас»), А.Камю («Людина, яка бунтує»), Конрада Лоуренса («Про насилля») та ін. Прикладним аспектом екзистенціального бунту є проблема тероризму й сучасна масова культура.

Окресливши стисло наявні у філософській літературі підходи до розв'язання тих чи тих аспектів проблеми страху смерті, перейдемо безпосередньо до розгляду теми смерті як центральної події самотрансценденції особистості.

Змінюється культурна парадигма та світогляд людства. Парадигмальні зміни торкаються всіх сфер гуманітарного знання. Так, наприклад, у контексті естетики на зміну модерному мистецтву, яке звільняється від критеріїв та канонів, але зберігає культурний код, приходить постмодерне мистецтво, у якому володарюють («істина, яка приховує, що її не існує») і «метастази» культурних кодів. Образом сучасного суспільства та культури, на думку постмодерністів, є «ризома» (термін Ф.Гваттарі) – специфічне кореневе утворення, яке не має ні центру, ні периферії, а потім відкидає будь-яку ієрархічність.

Постсучасність, яка наступає разом із кризою модерної культурної парадигми в цілому, несе в собі і світоглядну кризу для конкретної

особистості, у житті якої звичайні і зміцнені моральні та світоглядні орієнтири стають усе більш хиткими. Але у світі без метанарративів особистість продовжує прямувати до ієрархічності, чіткого розуміння опозицій «свій-чужий», «добрий-поганий», «справедливий-несправедливий» тощо. Туга за метанарративами, які б спрямовували її життя, надавали б їй цінності, подекуди виражається в підвищенні релігійної активності, фундаменталізму, тероризму, ксенофобії, расизму тощо. Цей факт відзначають такі дослідники, як Ж.Рюс, П.Бюкенен, Е.Тоффлер, Ф.Фукуяма, С.Гантінгтон та ін. Чи можна сказати, що це є прагнення подолати «сенсожиттєвий вакуум» (В.Франкл), одинокість, страх і «тривогу особистості» (П.Тілліх)? Треба погодитися тут із думкою Тілліха про те, що фашизм і фундаменталізм – це реакція на тривогу людини у світі, у якому вона залишена напризволяще. Саме ця тривога емансипованої людини, яка «живе після оргії», є хорошим приводом для об'єднання наукових працівників в областях етики, естетики, метафізики, релігієзнавства, антропології тощо в гуманістичній справі розв'язання кризи людської екзистенції. Щоб подолати тотальний аксіологічний релятивізм і водночас не впасти у вищезгадані крайні форми фундаменталізму, необхідним стає звернення до тем, здавна універсальних моральних цінностей та смислів, які б спрямовували життя людини в моральному плані, допомагали б витримати той бурхливий потік змін і трансформацій, який несе із собою неминучий «футурошок» (Е.Тоффлер). Тривога сучасної людини пов'язана не лише з «екзистенціальним вакуумом» і втратою ціннісної ієрархії. Вона корініться в головній екзистенціальній характеристиці людини – у її смертності. Смертність є онтичною характеристикою людини, тобто вона є складовою самої її екзистенції. Проблема смертності має етичне навантаження, бо:

а) вона інтерпретується залежно від конкретного типу моральної культури, у межах якої формується те чи інше відношення до смерті;

б) вона тісно пов'язана з проблемою сенсу життя, його цінностей.

Неможливо знайти автентичний смисл життя, осмислити своє існування, якщо не звернутися до проблеми смерті. Оскільки остання підбиває підсумки всього життя, яке прожила людина, виносить своєрідний моральний вердикт: яку цінність мали всі роки життя, яке вдалося прожити людині?

У нашій роботі нас передусім цікавить кілька філософсько-етичних аспектів людського ставлення до смерті. Мова йде про:

- страх смерті під час «пограничної» ситуації (К.Ясперс), яка загострює для людини проблему її власного існування, порушує питання про смисл і цінності її життя, про його моральну спрямованість;
- більш глибинні явища, які лежать в основі страху смерті, такі як «тривога небуття» і «страх перед ніщо» (М.Хайдеггер, Р.Мей);
- «благоговійний страх перед священним» (Рудольф Отто).

Особливо відзначимо, що в нашій роботі етичний аспект відношення до смерті тісно пов'язаний з метафізичним аспектом смерті. Ми вже зазначили вище, що страх смерті є онтичною рисою людини. Додамо, що

страх укорінився в «тривозі буття». Взагалі, «небуття» і «ніщо» – це надзвичайно складні метафізичні поняття, які є ключовими для розуміння нашої роботи. У своїй роботі ми виділяємо два погляди на «ніщо». Для сучасної секуляризованої людини Заходу «ніщо» виступає як тотальне заперечення буття, як небуття – повна й остаточна смерть. Для західної метафізичної традиції «небуття» і «ніщо», як зазначила А.Александрова, є тотожними поняттями. Небуття виникає як абсолютне заперечення буття, як пустота. Ця пустота, що виникає внаслідок внутрішньої кризи західної метафізики, суть якої виразив Ф.Ніцше в книзі «Весела наука» – «Бог помер» , потім традиційні цінності моралі вичерпано. У межах такого типу моральної культури смерть виникає чимось (1) випадковим, (2) абсурдним і (3) в моральному плані таким, що пов'язане зі злом, несправедливістю. Якщо смерть є останньою інстанцією, тобто тим «ніщо», за яким нічого не існує, це може привести або до нігілізму (заперечення суспільних норм і моральних принципів) або, як відзначав М.Лосський, до абсолютного гедонізму, а потім – до суспільного хаосу та безвідповідальності, радикальним вираженням, яким став своєрідний «імператив» англійського неоспіритуаліста А.Кроулі: «Роби, що хочеш, і хай це буде твоїм єдиним законом [287, с. 34]». Вищезгадані способи поведінки (нігілізм і гедонізм) виступають тут своєрідною захисною реакцією людини, прагненням позбавитися від відчуття того, що абсурд смерті і повне небуття неминуче наближаються. Адже в повсякденному житті людина намагається уникати думки про ніщо, яка турбує її. Бо цей стан тривоги людина переживає дуже болісно: у тривозі людина гостро переживає абсурдність небуття (повної остаточної смерті), а потім приходить до думки про абсурдність власного буття. Усе вищезгадане не є підставою для оптимістичного світосприйняття особистості.

Але давайте подивимося на ніщо, яке турбує людину, з іншого боку. Чи може ніщо нести позитивний потенціал для етики? Тілліх якось зазначив, що зустріч із ніщо – це зустріч із «голим Абсолютом» (термін М.Лютера). Як пояснити цей дивний вираз? Справа в тому, що в релігійних традиціях, які розробляли апофатичне богослів'я, ніщо, або те, що лежить по той бік буття – це сфера трансцендентного Абсолюту, тобто Бога. Таке тлумачення ніщо як повноти буття, як Абсолюту, характерне насамперед для східної християнської традиції філософствування. Саме цю метафізичну традицію відроджує у своїх творах Мартін Гайдеггер, коли говорить, що ніщо – це буття, або основа для трансцендентного сущого. У філософії Рафаеля Марселя «ніщо» – це «таємниця», «несубстанціальний абсолют». Подібний погляд на ніщо (як на трансцендентну основу світу) притаманний також і для далекосхідної філософської традиції – даосизму, дзен-буддизму. «Це зовсім не те ніщо, як його розуміють на заході. Швидше навпаки. Це Пустота, де все існує без кордонів та обмежень і стає самим собою. Це безмежна душа Всесвіту». Вищезгаданий погляд на ніщо означає те, що смерть припиняє бути абсурдною, випадковою та несправедливою. Вона вже не є остаточною межею, за якою нічого не існує. Навпаки, вона залучає людину до розуміння вищого рівня буття. Візьмемо той самий приклад з падінням літака. Для

свідомості східної, некритично-раціональної, падіння було б (1) невипадковим («Не існує нічого випадкового, усе має свою закономірність»), (2) мало смисл («Усе у світі має смисл, навіть страждання і смерть людей»), (3) справедливим («З погляду вищої справедливості все відбулося саме так, як це повинно було відбутися, на це є причина, – але наш розум нездатний її осягнути»). На відміну від секулярної концепції автономності індивіда, який спирається на власні сили, на сході світ інтерпретують у зовсім інших термінах – карми, провидіння, спокуси, гріха, кари тощо.

Коли людина стикається зі сферою цього трансцендентного Абсолюту, із цим «ніщо» (апофатичне богослів'я Діонісія Ареопагіта), виникає те, що феноменолог релігії Рудольф Отто назвав благоговінням і трепетом перед жахливою таємницею сакрального. Благоговіння і трепет – це дуже складні морально-психологічні переживання, які, на нашу думку, було б доцільно об' єднати під благоговійним страхом. Тут і далі ми будемо використовувати слова «трепет» і «благоговійний страх» як близькі за значенням. Такий страх, безперечно, має позитив для етики, бо він показує людині її власну незначущість, мізерність (у християнському дискурсі – «гріховність») і спонукає до морального самовдосконалення, сповіді розкаяння.

Отже, ми розмежували низку понять: 1) «страх смерті як гранична ситуація», 2) «тривога небуття чи жах перед ніщо як онтична причина страху смерті», 3) «благоговійний страх перед сакральним».

Проблема ставлення до смерті тісно пов'язана з іншою базовою екзистенціальною характеристикою людини – з потягом до самотрансценденції (св. Августін, М.Шелер, М.Гайдеггер). Формами самотрансценденції людини можуть бути процес дорослішання, духовна ін іціація (Р.Генон, М.Еліаде, Дж.Кембелл), любов, жертовність, екзистенціальний бунт тощо. У всіх вищезгаданих формах самотрансценденції мова йде про символічне помирання і відродження. Фактично «все життя сплетене із ланцюга малих смертей і народжень Або, як сказав поет Т.С.Еліот, «час смерті – кожної миті». Коли ми дорослішаємо, або коли ми говоримо «прощай» коханим та друзям, або коли ми від'їжджаємо із дому в далеку подорож, кожного разу ми «помираємо». Така «маленька смерть» є болісною, вона примушує нас страждати, але водночас вона може стати джерелом нового життя. «Мала смерть» пов'язана зі страхом утрати. Але, якщо ми прив'язуємося до старого, то ми втрачаємо можливість відкрити для себе щось нове. На нашу думку, із мужнього ставлення до «малої смерті» як до конструктивного явища, якого не варто боятися, витікає відповідне ставлення і до «смерті великої» – тієї, що відбудеться в кінці нашого життя. У контексті авраамічної традиції (іудаїзм, християнство, іслам) страх перед «малою» та «великою» смертями долається вірою в те, що за ними слідує відродження, оновлення, воскресіння.

Отже, тут і далі в дисертації ми називаємо процес символічного вмирання і відродження духовною самотрансценденцією людини, дослівно – «вихід за межі самої себе».

Нам залишається поєднати ці чотири ключових моменти роботи – (1) феномен страху смерті, який корениться в тривозі й актуалізується в «по граничній ситуації», (2) феномен благоговійного страху перед таємницею сакрального, (3) проблему сенсу життя і смислу смерті та (4) проблему духовної трансценденції. Насправді всі ці характеристики тісно пов'язані одна з одною. Суть справи обертається навколо проблеми самотрансценденції. Прикладом процесу самотрансценденції (символічного вмирання і відродження) може бути відмова людини від однієї системи моральних цінностей, які визнаються помилковими й незначущими, і перехід в іншу систему моральних цінностей, – значущих та істинних для людини. У цьому полягає глибинний філософсько-етичний аспект самотрансценденції: моральні цінності, до яких залучається людина, які вона «знаходить» і «відкриває», визначають смисл життя людини і спрямовують її практичну діяльність. Звичайно таке визначення самотрансценденції є неповним, бо воно неминуче ставить питання про ієрархію цінностей: які з цінностей є значущими та істинними для людини, а які – ні. Щоб вести мову про ієрархію цінностей, треба виходити із чітко окресленої філософської традиції , філософської школи.

На фоні тотального релятивізму в гуманітарній сфері знання існує значна необхідність повернення у філософський дискурс ієрархії цінностей та смислів, чітких позицій та основ. На нашу думку, найбільш вдалу спробу побудови такої ієрархії здійснив мислитель Макс Шелер, засновник філософської антропології. Зазначимо, що найвищою цінністю згідно із шелерівською ієрархією цінностей є священне, тобто сакральне. Найвищою модальністю аксіологічних рядів, зазначає Шелер у своїй роботі «Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей», розглядаються цінності святині, які переживаються у зв'язку з предметами, апріорно даними як символи священного. Почуття, які відповідають абсолютним цінностям, є переживання блаженства, благоговіння і поклоніння, занурення в таємницю речей. Акт, у якому охоплюються цінності святині, – це любов. Відповідно Макс Шелер вибудовує ціннісні моделі чи ідеальні типи особистостей. Ці моделі виконують оцінно-нормативну функцію, перебуваючи зразками особистісної орієнтації в реальному житті людей.

Мислитель виділяє ідеально-зразкові «чисті особистісні типи: святий, геній, герой, провідний дух цивілізації, художник насолоди тощо».

Самотрансценденція має глибоке філософсько-етичне навантаження, бо вона орієнтується на певний вищий моральний зразок. Треба, проте, уточнити, що в нашій роботі мова йде не про самотрансценденцію взагалі. Адже, припустимо, що якась людина, коливаючись між різними життєвими позиціями, стає нарешті переконливим атеїстом і вибирає таку систему цінностей, у якій, наприклад, святому, священному немає місця. Так, дійсно, такий випадок можна було б також назвати самотрансценденцією. Але в нашій роботі іде мова саме про специфічну самотрансценденцію людини в світле залучення людини до Абсолюту, до місця сакрального («ніщо»). І навіть любов як форма вияву самотрансценденції виступає в такому разі не

просто як почуття однієї людини до іншої, а як відгомін божественної любові . Ж.Мартен у роботі «Метафізика і містика» говорив про любов як про спосіб пізнання трансцендентності Бога; він здатен бачити невидиме, тобто те, що для інтелектуального пізнання є недосяжним і незбагненним. Людина прагне до самотрансценденції тому, що шукає автентичний смисл свого життя, вона хоче стати неповторною особистістю, не такою, як усі. Вона прагне стати унікальною. Матеріальні цінності споживацької цивілізації, які людина сповідувала раніше, не задовольняють її. У секулярному світі вона «не має ніяких надій, ні на що не сподівається, ні в що не вірить по-справжньому», тому і думки про смерть приносять їй лише відчай.

Отже, у цій ситуації людина хоче розширити свій світ, свій життєвий горизонт. Під час символічного вмирання і відродження вона відкриває для себе сакральне, його моральну цінність. Причому останнє в новій ієрархії цінностей починає займати верхню сходинку. Ця нова ієрархія цінностей і визначає, на нашу думку, автентичний смисл життя людини. Те саме стосується і марксизму, у якому мова йде не про безсмертя особистості, а про своєрідне соціальне «безсмертя» людини, яка продовжує «жити» після смерті у своїх геніальних творах, у пам'яті людства, у вдячних нащадках тощо.

На противагу секулярній картині світу, у межах системи цінностей, у якій є місце священному, що вище природної необхідності, думка про безсмертя виглядає більш органічною та логічною. Ця надія на безсмертя стає можливою саме у світлому залученні людини до трансцендентних цінностей, найвищою з яких є святе або священне (св. Августін, М.Шелер, Хр. Яннарас). Ідея безсмертя також має значний потенціал для етики, бо запобігає появі «сенсожиттєвого вакууму» (В.Франкл) та відчаю в людини.

Але повернемося до гуманістичного аспекту самотрансценденції. Під словом «гуманізм» тут і далі ми розуміємо «максимальний гуманізм» (термін дослідника О.Дугіна). Ознакою «максимального гуманізму» є те, що людина може стати Людиною, лише подолавши свою тварність (смертність) і долучившись до царини сакрального. На відміну від мінімального гуманізму, у якому найвищою цінністю є певна конкретна людина – така, якою вона є (К .Попер), у максимальному гуманізмі найвища цінність – це не людина, яка є, а людина, яка повинна бути, яка подолала «людське, дуже людське» (Ф. Ніцше). Виходячи із світу повсякденного (у термінах екзистенціалістів), або світу профанного (у термінах традиціоналістів), особистість екзистує себе (ex -sistere), тобто виходить за власні межі і зустрічається із сокровенною жахливою таємницею, «mysterium tremendum» або «mysterium fascinans» (термін Р.Отто) – місцем незрозумілого й незвичного сакрального чи абсолютно Іншого. Царина сакральна – це царина надприродна, що протистоїть світу, тобто метафізична. Звернення до неї означає звернення до «цінностей, які перевищують людську самість». Саме ці цінності, як зазначає дослідник Ч.Тейлор, створюють горизонт значущості, «крах якого приводить до сплощення духовного виміру людини і втрати нею унікального характеру, його автентичності».

Як ми вже сказали, священним є те, цінність чого людина відкриває для себе під час символічного вмирання і відродження. Але в чому полягає саме моральна цінність священного, у якому долається відчай перед фактом смерті ? Розберемо як окремий приклад моральну цінність священного в християнстві.

Як справедливо зазначав С.Л.Франк, «персоналістичний характер християнської віри… знаходить своє вираження у своєрідності християнської моралі і християнського ставлення до моралі [228]». Істинним об'єктом цієї моралі, на думку С.Франка, є не поведінка, а внутрішня побудова людської душі. Тобто мораль спрямована не на дію, а на саме буття. Зовнішня поведінка є наслідком внутрішнього стану – страху чи любові. Філософ наголошує, що для християнства особистість людини набагато значущіша, ніж моральна цінність добра. Оскільки людська душа прагне до чогось більшого, ніж моральне добро, вона прямує до вищого блага. Мірило істинної цінності людини, її повноти, глибини і благородства в християнському контексті – це не проста підпорядкованість закону і просте виконання моральних вимог, але сила й гострота потягу до абсолютного блага. Отже, С.Франк підкреслював, що лише ступінь близькості до Бога, потяг до Бога – це єдине, що визначає достоїнство і моральну добропорядність людини, її доброякісність. Але які ж критерії цієї наближеності до абсолютного блага? Це засудження себе, усвідомлення своєї моральної недосконалості, гріховності. Саме такою людина бачить себе, коли стикається з mysterium tremenduum. На думку С.Франка, це не просто показник моральної волі. Це – вираження бажання особистості бути врятованою. Ті, які усвідомлюють себе морально здоровими – духовно є безнадійно хворими і невиліковними. Водночас хворі, які прагнуть до морального оздоровлення, у самому цьому прагненні відкривають, що вони здоровіші. Отже, абсолютне священне в особі Бога виступає як «своєрідний моральний лікар, у якого є лише одна мета: не піддати покаранню, а допомогти людині духовно одужати, але за умови, що людина сама добровільно віддається йому на лікування [224, с. 495]».

Підкреслимо й те, що сам по собі страх, як і саме по собі захоплення ще не приводять до активних дій людини – чи то в пізнавальній площині, чи то в практичній діяльності. Страх обов'язково повинен бути пов'язаний із мужністю, рішучістю і надією, і не паралізувати людину, сковуючи її волю, а підштовхувати її в напрямку добра. Отже, якщо здивування – це є фактор інтелектуальної діяльності, то благоговійний страх, що пов'язаний з надією – це фактор моральної поведінки.

Дослідження екзистенціального феномена страху смерті і його філософсько-етичних аспектів передбачає історико-філософський екскурс, – для того, щоб знайти в історії філософії думки на користь підтвердження важливості самотрансценденції людини та умов можливості її реалізації. Самотрансценденція людини в напрямку найвищої моральної цінності священного виконує дві функції: (1) духовно і морально вдосконалює людину, (2) знімає страх смерті, дає надію на безсмертя. І саме від умов

реалізації цього потягу до самотрансценденції залежить відношення до життя і до смерті. Тобто фактично ми ставимо питання про умови можливості самотрансценденції: у якій філософській системі самотрансценденція можлива, а потім – за яких метафізичних умов страх смерті відіграє позитивну, етично навантажену роль під час цієї самотрансценденції особистості?

Сучасне суспільство, побудоване на модерній парадигмі, на думку дослідників, пронизане страхом смерті, який табуюється (Ф.Аріес, Л.Февр, Е. Кюблер-Росс). Специфічна «дигітальна логіка» (О.Дугін), характерна для сучасного світогляду, робить неможливим метафізичний пласт життя, а потім – робить неможливим духовну самотрансценденцію людини, яка є її призначенням (Ч.Тейлор, В.Франкл, Р.Генон). Ця логіка і є причиною екзистенціальної та культурної кризи людства. Людина, яка живе в системі цих секулярних цінностей, схильна бачити в житті і в смерті лише абсурд. Її світ геометрично закритий (Г.Марсель, А.Камю). Людина, яка не пройшла цю самотрансценденцію, одномірна, сплощена, така людина не є Людиною. Тому страх смерті в її житті набуває патологічних форм. Під патологією тут і далі ми розуміємо стан відчаю, коли людина, не знайшовши смислу власного буття, схильна здійснити самогубство.

Отже, табу смерті, а потім панічний страх перед нею є актуальною і вкрай важливою проблемою. У середні віки вона була «прирученою» (Ф. Аріес), сьогодні – вийшла з-під контролю. Російський мислитель С. Аверінцев пояснює це «метафізичним ізоляціонізмом» нашої культури, яка є також основною причиною сучасного консьюмеризму й гедонізму. Адже чи не є все це симптомом того, що наше суспільство є глибоко дегуманізованим та аморальним?

Якщо згадати діалектику з її законом «заперечення заперечення», то виходить таке: Модерн заперечує Домодерн, а Постмодерн, як логічне заперечення Модерна, парадоксальним чином уводить суспільство в стан, коли щось нагадує Домодерн, але вже на більш високому рівні розвитку – із сучасними досягненнями науки й техніки, медицини та сфери обслуговування. Насамперед, це стосується матеріалістичного світогляду, який поступається місцем «постматеріалістичному» світогляду (термін російського дослідника В.Іноземцева). Матеріалістичний світогляд є реалізацією просвітительського проекту. Постматеріалістичний світогляд є, в принципі, світоглядом, спрямованим на духовні цінності. Виходить так, що постсучасність обертається неотрадиціоналізмом. Низка дослідників, серед яких Елвін Тоффлер («Метаморфоза влади»), Патрік Б'юкенен («Чому прийде в занепад західна цивілізація»), Олександр Дугін («Російська річ»), Самюель Хантінгтон («Зіткнення цивілізацій»), Юзеф Жицинський («Бог постмодерністів»), пишуть про тенденції повернення суспільства просвітництва. Наступ неотрадиційного суспільства означає, що новий тип культури буде принципово іншим порівняно із суспільством модерну. Повернувши суспільству метафізичний пласт і метафизичні цінності, ми зможемо попередити духовну деградацію людства, його остаточну

дегуманізацію і повернути феномену смерті його органічний статус, завдяки якому стають можливими філософські пошуки сенсу життя та його моральної цінності. Благоговійний страх перед «сакральним, яке повертається у світ» (за висловом Жаклін Рюс), зможе відіграти в новому суспільстві позитивну роль, насамперед – для суспільної моралі в цілому. Тут можна було б навести цікаву думку грецького філософа Хр. Яннараса, який зазначив, що суспільний устрій відрізняється від стада наявністю центру поселення. Якщо символічно проінтерпретувати цю думку, то центр – це наскрізна ідея, яка об'єднує всіх, веде до єдиної мети. У цьому контексті сакральне як щось абсолютне, благе і може об'єднати – сильніше, ніж ідея націй, раси, держави. Думка Хр. Яннараса перекликається із суфійським висловом про те, що світ – це колесо, яке обов'язково повинно мати вісь, центр. На думку суфіїв, таким центром є Бог.

Як ми вже сказали, екзистенціально прискорений потяг до ініціації (не в значенні соціалізації, а в значенні долучення екзистенції до сакрального через посвячення в таємне знання) супроводжується благоговійним страхом і трепетом перед ніщо. Ніщо, власне, і виникає як царина сакрального. Під час цієї процедури людина символічно вмирає і відроджується: вона відмовляється від старої системи цінностей і долучається до нової. Залишається поєднати проблему духовної ініціації з етичною проблематикою . Як ми пам'ятаємо із робіт Канта, етика відповідає на питання «Що я повинен робити?». Щоб відповісти на це питання, яке складає, на думку А. Гусейнова, «differentia spezifica етики», треба дослідити низку проблем. Взагалі це питання «Що я повинен робити?» чи його класичний російський аналог «Що робити?» можна розшифрувати так: «До чого мені прагнути?», «Яку мету вибрати?» (див. роботу С.Л.Франко «Духовні основи суспільства»). Ці філософсько-етичні питання загострюють проблему сенсу життя людини, роблять «сам факт існування людини проблемою». Але, на нашу думку, самі по собі ці питання є суто формальними. Як можна задати ці питання так, щоб людина найбільш гостро і найбільш повно усвідомила їхню значущість для себе? Тобто за яких умов ці питання перетворюються із суто формальних у проблемні для людини? І як відповісти на це кантівське запитання «Що я повинен робити?» конструктивно з погляду етики?

Для цього, на нашу думку, необхідно помістити його в контекст філософії екзистенціалізму, у цей специфічний філософський дискурс, який працює з екзистенціальним вибором людини між цариною повсякденного і цариною трансцендентного. Отже, на нашу думку, питання «Що я повинен робити?» актуалізується найбільш повно в «пограничній ситуації» – у ситуації вибору й зустрічі екзистенції із сакральним – із благоговійним трепетом перед його жахливою незбагненною таємницею.

Постановка проблеми страху як разом з тим етичної та метафізичної проблеми, яка супроводжує духовну самотрансценденцію людини, чи «малу смерть», робить цікавим і більш адекватним аналіз соціокультурних форм прояву страху, таких, наприклад, як бунт, тероризм тощо. Відносно тероризму, то його можна розглядати швидше як спробу ініціації людини в

суспільстві, де інституалізованих форм ініціації немає (бо вищий метафізичний пласт реальності заперечується), а терор – засіб своєрідного екзистенціонального бунту (Х.Ортега). З іншого боку, тут виникає низка філософсько-етичних проблем. На відміну від природної агресії, яка є атрибутом людського існування і не має негативної конотації (такої думки дотримувався Конрад Лоуренс), легітимізація насилля терористами не має сили з погляду європейської моралі. Адже чи є моральним те, що висока мета виправдовувала б страждання і вбивства? Безперечно, насилля у свідомості європейців тлумачиться як щось злочинне і морально-деструктивне. І навіть той факт, що ісламські терористи підривають людей в «ім'я Аллаха» – всемогутнього і всеблагого, згідно з ісламською релігією, і той факт, за яким для їхньої системи цінностей саме царина священного надає людині певної значущості чи навпаки – позбавляє людину будь-якої значущості, не виправдовує вбивства. Як справедливо зробив зауваження Аннемарі Шимель , «сама структура ісламу передбачає те, що людина – це раб Божественної волі», який повинен бути готовим віддати своє життя заради найвищої цінності – Аллаха. Але не забуваємо про те, що ортодоксальні ісламські філософи-богослови засуджують тероризм, як викривлення, як спотворення своєї релігії. Бо смерть і життя в ісламі є прерогативою лише Аллаха.

Висновки до четвертого розділу

Таким чином можна зробити висновки,що психологічне переживання стану самотності як покинутості, занедбаності було перенесене на соціальне становище суб'єкта, який переживає, і відчуває не реальну та не мотивовану тривогу ,що породжує страх прокляття та відчаю,а також страх смерті. Страх самотності виникає як наслідок порушення онтологічного зв'язку людини з Богом (покарання за адамічний гріх). Причому самотність як кара проявляється не лише в ситуації соціальної ізоляції, вигнання, утрати звичного оточення, але і в нікчемній суєті повсякденного, поверхового, наслідувального (неістинного) буття нікому не потрібної, вічно гріховної та самотньої людини,в якій не завжди домінує страх смерті,але завжди страх прокляття. Інша – настанова на розуміння (і культивування) самотності як обов'язкової умови й засобу для поглибленого, особистісно-інтимного осягання Бога. Воно можливе як занурення в себе, відкриття «внутрішньої людини» [4] – істинного єства, сутнісного ядра людини, яка має божественне походження, що дозволяє спілкуватися з Богом у містичному акті віри. Проте подібна методика самотності, що зміцніла в Середні віки, є доля обраних, що має значення ідеалу, прикладу для інших людей. Найвищим зразком виступав Ісус Христос, який подолав абсолютну самотність смерті, звернувшись до божественної суті. У християнстві високо оцінювався чернечий подвиг – зречення від світу (від мирських благ, від егоїстичного користування світом) і відхід від нього як один із найвищих проявів боротьби зі світовим злом.

Страх прокляття криється в природі людини. Вона метафізично самотня і знаходиться у відчаї. У Гайдеггера самотність, жахлива бездомність є смислом дійсного існування людини, її істинне буття. «Сама структура людської свідомості сформована глибокою і споконвічною самотністю».

Під час нашого дослідження ми проаналізували кілька філософсько-релігійних аспектів страх .. Страх самотності,прокляття. з'являється в пограничній ситуації,в якій людина безпорадна і слабка.

Ми акцентуємо увагу на тому, що страх прокляття це страх перед небуттям та втратою екзистенції. Тобто це страх остаточної втрати людиною самої себе, власного «я». Він кореніться в тривозі перед «ніщо».

Якщо звернутися до філософії протестантизму то на думку П.Тілліха, виявляється, що «ніщо» виступає як священне і несе позитивне навантаження , усвідомлюючи себе створеним, тимчасовим сущим, а «ніщо» – нествореним , вічним Сущим, людина переживає благоговійний страх і трепет. Страх перед «ніщо» як священним спонукає людину до морального і духовного самовдосконалення, надає смисл життя, надію на індивідуальне безсмертя і блаженство, «знімає» відчай перед фактом смерті.

Етичний аспект проблеми страху смерті полягає не в тому, що людина боїться вмерти біологічно. Мова йде передусім про страх померти духовно, померти як особистість. Але все життя свідчить про те, що цей процес духовного вмирання є неминучим, адже, як сказав єп. Калліст (Уер), «фактично все наше життя складається з ланцюга смертей і народжень». Ми переживаємо такі «малі смерті» і відродження щодня: на роботі, у любові, у стосунках із друзями. Духовна смерть і духовне відродження – це те, що неодмінно супроводжує наше інтелектуальне зростання, прямування до кращого, що перевищує нас, наше моральне самовдосконалення. Помираючи для старого, ми відкриваємо для себе нове. Одним словом, це можна виразити так: ми здійснюємо трансценденцію. Взагалі трансценденція – це одне із фундаментальних понять філософії, теології та культури. Дослівно це «те, що виходить за межі». Людина, яка здійснює самотрансценденцію, долучається до трансценденції, чогось, що перевищує її самість. Очевидним є те, що потяг до трансценденції – сутнісна характеристика людини. Більш проблематичною, проте, є не сама по собі інтенція, спрямування людини до чогось вищого, а кінцева мета цього спрямування. Пізніше, у постмодерному релятивному світі знову стає актуальним окреслення орієнтирів людської цивілізації і культури, розмежування справжніх цінностей, на які повинна бути направлена самотрансценденція особистості, від псевдо-цінностей, помилкових фетишів, які закривають перед людиною шлях до реалізації її власного призначення. Фактично, коли ми говоримо про трансценденцію людини, мова йде про її гуманізацію в істинному смислі цього слова – гуманізацію як утвердження достоїнства людини.

Із вищезазначеного можна зробити висновок: в онтологічній версії трактування світу і буття самотрасценденція має моральну цінність. Смерть відграє певну позитивну роль і її не варто боятися.

На основі реконструкції особливостей європейських парадигм страху на різних соціально-історичних етапах вибудувано нову концепцію страху, у якій страх представлений як онтогносеологічна патологічна тривога, що має соціально-метафізичні характеристики; у знакових визначеннях християнської, насамперед, протестантської, теології відносно до суспільної свідомості страх виступає як емоція, що шукає позитивної рефлексії; саме у цій, стверджувальній, теологічній спрямованості утворюється аксіологічна складова рефлексії страху Божого, що прагне творчого синтезу любові, самотності та смерті. У результаті дослідження процесуальної складової смислової самоідентифікації свідомості побудована нова концепція смислів страху, у якій страх розкривається не лише як онтична тотальність індивідуальної свідомості, але і як процес сходження свідомості до самої себе через модуси-етапи: туги, тривоги, жаху; аргументовано, що в контексті соціальної парадигми метафізичний страх пов'язується з антропологічним «ніщо» як паралельним небуттям;така світоглядна ситуація потребує апофатичної вірі в Бога, адже свідома рецепція онтологічної порожнечі закриває суще, позбавляючи його «віри» в буття, позбавляючи саме життя божественного закону.

Отже, смерть дає можливість цілісного бачення нашого буття, яке існує , поки ми живемо, воно ніколи не буває цілісним і закінченим, бо в ньому не реалізовані всі можливості (зокрема – і смерть). Тобто смерть, на думку Гайдеггера, – це гранична, найбільш повна можливість тут-буття. Якщо передбачати смерть як можливість не бути, тоді це дає нам можливість бути.

Підсумовуючи вищезгадане, можна зробити висновок про те, що самотрансценденція в екзистенціональній версії має високу моральну цінність, а усвідомлення смертності нашого існування є фактором здійснення духовного самозростання особистості. Людина перед обличчям страху прокляття,самотності, смерті стикається так чи інакше з тривожними станами ,тобто зі страхом. Але цей страх виконує конструктивну роль і спонукає до самотрансценденції, супроводжує символічну смерть і відродження. В результаті аналізу різноманітних форм функціонального страху доведено, що страх гріха проявляється в єдності менталітету та світогляду протестантів; страх самотності корелює зі страхом смерті та страхом свободи, страх Божий – зі страхом любові; доведено взаємозв'язок між страхом, самотністю, смертю, коханням, де домінує страх, який є першопричиною цих екзистенціалів, що специфічно виявляються в протестантській філософії; виявлена закономірність, що позбавлення від сублімованого та стереотипного страху, де рефлексія інтерпретує його як інстинкт самозбереження, зумовлене природною необхідністю соціального феномену в містично-трансцендентній формі.

Страх прокляття та відчаю – це тільки верхній пласт проблеми ставлення людини до скінченності власного буття.

РОЗДІЛ 5
СТРАХ СМЕРТІ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ТА СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН У ФІЛОСОФІЇ ПРОТЕСТАНТИЗМУ

5.1. Смерть як соціально-антропологічна проблема в контексті духовної самотрансценденції особистості

Смерть (усвідомлена як власна скінченність) та самітність – не просто нероздільні екзистенціали, і навіть не дві сторони однієї медалі, а певна стрічка Мебіуса (тобто проблема-екзистенціал, що плавно переходить одна в іншу). Повна, непозбутня самотність досягається (і осягається) тільки перед лицем смерті. Осмислення смерті може відбуватися тільки на самоті, і перебування на самоті непозбутньо народжує думки про смерть. Сучасні мислителі неодноразово приходили до одного й того ж висновку – «своя» смерть повинна належати самій людині (Р.-М.Рільке, М.Хайдеггер, О.Пас). При цьому вони покликалися на екзистенціальний досвід пізнього Середньовіччя (саме тоді стала популярною ця формула інтерпретації – «смерть своя»). І лише коли життя буде власним, матиме особистісний смисл , тоді і смерть буде «своєю». Одинока смерть – це індивідуальна особиста смерть, і належить тільки мені.

Страх смерті природний для людини. Він знайомий практично кожному. Його екзистенціальна присутність у людському житті блискуче описана Ірвіном Яломом: «Страх смерті має величезне значення в нашому внутрішньому досвіді: він переслідує нас як ніщо інше, постійно нагадує про себе якимось «підземним грохотом», наче дрімаючий вулкан. Ця – темна присутність турбує, затамувавшись на краю свідомості [239, с. 48]». Але все ж таки звичайно цей страх не руйнує життя. У певному смислі він примушує гостріше відчувати і цінувати його щасливі миті, стимулює до активності, не дозволяє відкладати життя «на потім». Кожна людина виконує чималу внутрішню роботу, щоб навчитися жити з цим страхом і захищатися від нього. Проте занадто жорсткі захисти, засновані на запереченні, ігноруванні цієї даності нашого існування, за певних обставин не витримують і можуть породжувати різноманітні форми психічної патології, передусім тривожні розлади, екстремальне зростання яких у сучасній культурі відзначається багатьма авторами [274].

Смерть як невід'ємна частина людського життя давно виявилася на периферії сучасної культури. Її, як злидарку чи непроханого гостя, не пускають через парадний вхід, але це вона мститься сучасній людині, кидаючи її в стан страху і повної розгубленості при неминучій зустрічі. Єгиптяни мали звичай під час святкувань уносити до урочистого залу разом із кращими наїдками мумію якого-небудь покійника, а після пирування показували присутнім величезне зображення смерті. Лікург учив, що близькість кладовищ до жител людини, присутність багатьох людей на похоронах необхідні, щоб з дня на день нагадувати кожному про долю, що

його чекає.

У сучасній культурі кладовища винесені на окраїни, похоронні процесії на вулицях давно заборонені, розмови про хвороби та смерть – ознака поганого виховання. Зустріч зі смертю відбувається, здебільшого, цілком несподівано, стаючи для тих, хто залишився живий, рідних та друзів померлого, приголомшливим відкриттям, що супроводжується почуттям жаху і думкою: «Виявляється це може відбутися й зі мною!».

Ці нарцистичні налаштування посилено підживлюються й обслуговуються сучасною культурою.

І ще однією відмітною рисою західної культури є культивування обессивно-компульсивних рис особистості таких, як перфекціоназм, високі стандарти, порядок, контроль. Міф про можливості і необхідності повного контролю над тим, що відбувається, несумісний з ідеєю смерті. Її не призначиш на певний вік, не приурочиш до певного дня – ця гостя не домовляється про зустріч у певний час. Думка про те, що смерть може наступити в будь-який момент життя, здається сучасній людині, яка звикла планувати кожну хвилину, абсолютно недоречною, вона руйнує такий дорогий їй порядок, позбавляє її необхідного контролю, почуття того, що все іде за планом. Іронічний опис Буніним обіцянок господаря готелю «усунути неприємність» (мається на увазі все та ж смерть пана із Сан-Франциско) – гротескне вираження потреби в контролі. У деяких хворих вона може приводити до патологічної фіксації на внутрішніх відчуттях у спробі запобігти хворобі, вчасно виявити її симптоми, що приводить до іпохондричних страхів, болісних переживань і безкінечних обстежень.

Третє джерело страху смерті – екзистенціальний вакуум: відсутність мети і смислу в житті. Пусте існування – це вже не життя, а щось проміжне між життям і смертю, щось наближене до смерті. Внутрішнє почуття людини підказує їй, що таке життя мало чим відрізняється від смерті, і вона гостріше відчуває її близькість та неминучість. Можна сказати, що сильний страх смерті – це не страх перед марністю життя. Людське життя постає як сукупність фрагментів часу, наповнена фрагментарними предметами й відношеннями, у ній немає цілісності, немає проекту життя, який виникає тільки при прийнятті й усвідомленні факту скінченності існування. Такий стан М.Гайдеггер визначив як безликість, коли людина не сприймає скінченність свого існування, свою смертність, бо низка фрагментів не передбачає завершення. Ламання цього стереотипу при близькому зіткненні зі смертю може приводити до неврозу. Людина не справляється з ідеєю власної смерті поза спроби осмислити своє життя, знайти екзистенцію, а значить, вийти за свої межі, трансцендентувати у світ і відшукати смисл свого існування.

Осягання власного, унікального для кожної людини смислу так само передбачає вільний самовияв, інакше пошуки смислу підміняються соціальним моделюванням у гіршому смислі цього слова – «змальовуванням» цих цілей і смислів в інших, прийняттям цілей, що очікуються або нав’язуються ззовні. Істинний смисл підміняється

соціальними стандартами, власний людський самопроект – слідуванням зовнішнім шаблонам. За К.Юнгом, головною причиною психічних розладів є блокада процесу індивідуації, тобто реалізації своїх сил і здібностей. Провідним конфліктом тут виступає конфлікт між унікальністю кожної людини, її самістю і персоною, чи маскою. У разі блокади процесу індивідуації людині не вдається оволодіти своїм позасвідомим і взяти його під контроль, і тоді архаїчні образи і конфлікти позасвідомого можуть заволодіти психікою людини. Сюди можна віднести страх смерті. Власні деструктивні тенденції, витіснена агресивність нерідко стають джерелом тривоги, зокрема й страху за життя близьких і власне життя.

Однією з головних причин блокади процесу індивідуації Юнг уважає потребу відповідності соціальним нормам та очікуванням, для позначення якої він уводить поняття «персона». Слідуючи соціальним стандартам, людина витісняє свої істинні почуття, зокрема й свою агресію. Тоді вона не може навчитися приймати і конструктивно переробляти цю рису. Згідно з Юнгом, «ідентифікація із соціальною роллю – щедре джерело неврозів взагалі. Людина не може безкарно відокремлюватися від самої себе на користь штучної особистості. Уже тільки спроба цього зазвичай викликає позасвідомі реакції, настрої, афекти, фобії, нав'язливі уявлення, слабкості, пороки тощо. Соціально «сильний чоловік» у «приватному житті» – найчастіше дитя відносно до стану власних почуттів… позасвідоме пригнічує «Я» з тією самою силою, з якою останнє притягується персоною. Непротивлення впливу ззовні, тобто відносно до спокуси персони, означає аналогічну слабкість усередині – відносно до впливів позасвідомого; настрій, боязливість, навіть фемінізована сексуальність (що кульмінує в імпотенції) поступово перемагають» (Юнг) [273]. Отже, неістинне, позбавлене змісту буття поруч із нарцисичним прагненням до переважання і первісною потребою в контролі – найважливіші джерела страху смерті в сучасній культурі.

Четверте джерело страху смерті – самотність, соціальна ізоляція і роз' єднаність людей – неминуча плата за індивідуалізм та конкурентність, наскільки властиві сучасній західній культурі. Факт моєї екзистенції і повинен бути підтверджений іншою людиною, її залученням у моє внутрішнє життя, її присутністю в ньому. Дослідження показують, що в смерті багатьох людей лякає неможливість бути з іншими. Потребу в спільності з іншими людьми А.Адлер розглядав як вроджену, базисну потребу людини. Згідно з Адлером, блокування цієї потреби веде до психічної патології. Самотність і соціальна ізоляція загострюють страх смерті. Цей страх починає активніше нагадувати про себе, тому що самотність позбавляє нас почуття зв'язку з життями інших людей, вона також символічно наближає нас до смерті. Ніщо є присутністю небуття в бутті, згідно з М.Гайдеггером. «Воно там завжди – страшне, надприродне, манливе. Впасти в ніщо означає втратити буття, стати нічим. Смерть – абсолютне ніщо, але є й інші, не настільки абсолютні способи вторгнення небуття в буття, наприклад, відчуження та ізоляція від світу. Наскільки можливості існування далекі від здійснення, настільки

небуття перемагає буття [240]».

П’яте джерело страху смерті – не опрацьований і не інтегрований досвід зіткнення зі смертю. «Життя і смерть взаємозалежні; вони існують одночасно, а не послідовно; впливають на наш досвід і поведінку [274]». У кожного з нас є особистий досвід зіткнення зі смертю – це мертва пташка, знайдена в дитинстві, це смерть улюбленої тварини, смерть старих, щось ненароком підглянуте, почуте .Проте досвід цих переживань, здебільшого, залишається нерозділеним, ні з ким не обговореним, не інтегрованим унаслідок вищеописаних особливостей сучасної культури: про смерть говорити не прийнято. Ще Юнг писав про важливість розділення будь-якого досвіду з іншими людьми, без чого він утворює афективно заряджені відокремлені комплекси – джерела психічної патології. Психотерапевтична практика знову і знову переконує нас у тому, що особистий досвід, не розділений з іншою людиною, не піддається інтеграції, а утримування його в ізольованому стані постійно забирає частину наших душевних сил.

Умирання – процес, у якому все живе перебуває з першого дня народження. Кожен крок, кожен рік наближає нас до логічного завершення життєвого шляху – смерті. Монтень говорив з цього приводу так: «Ваше буття, яким ви насолоджуєтеся, однією своєю половиною належить до життя, іншою – до смерті. У день свого народження ви такою ж мірою починаєте жити, як і вмирати». І незважаючи на те, що природа кожен рік являє нам природність цього процесу і його постійну циклічність (із зими в літо, від смерті до життя і навпаки), смерть є для людей найстрашнішим злом і найвідчайдушнішим страхом.

Смерть лякає своєю неминучістю, визначеністю кожному і водночас своєю безкінечною непізнаваністю. Люди бояться не тільки говорити про смерть, але й думати про неї. Заперечення смерті створює ілюзію її віддалення, відстрочки: якщо про неї не думати, то вона і не наступить. У своїх думках, почуттях, вчинках людина майже завжди біжить від смерті. Але чим швидше вона тікає, тим швидше смерть наздоганяє її і тоді стає вже надто пізно, щоб підготуватися до цієї зустрічі. Смерть застає зненацька, і людина потрапляє в пастку, яку сама собі й побудувала. Трагізм ситуації полягає в тому, що невмолимо наближуючись до смерті, людина витрачає всі сили, щоб уникнути її, і в цих марних стараннях вона намагається взяти контроль над тим явищем, до якого боїться наблизитися навіть подумки.

Вище ми говорили про те, що розвиток – єдиний процес творення і руйнування, а тому протягом усього життя ми стикаємося не тільки з надбаннями, але і з різноманітними втратами – маленькими смертями різних складових свого життя й особистості. Смерть – поняття багатогранне; у її багатогранності можна виділити не тільки смерть фізичну як розпад тіла, але і психічну смерть як руйнування психічної діяльності, соціальну – як утрату зв’язку з іншими людьми й відхід від активної соціальної діяльності, а також психологічну – як втрату значущих відношень, зміни в переконаннях та уявленнях, розрив прихильностей.

У цьому смислі смерть – це те, із чим ми стикаємося щодня, усвідомлюючи це чи ні. Будь-яка емоція, що примушує нас переживати й страждати – гнів, злість, образа, розчарування, страх, ненависть – нагадують нам про те, що світ постійно змінюється і, як це не дивно, ніяк не хоче відповідати нашим очікуванням.

Проте зіткнення зі смертю, як будь-яке явище в цьому світі, є по своїй суті амбівалентним. Воно здійснює подвійний вплив на людину: з одного боку, така зустріч може вселити жах перед небуттям і скінченністю, тобто виразитися в посиленні страху смерті і здійснити руйнівну дію на людину, а з іншого – надати життю смисл, зробити його більш повним та змістовним. Отже, особистість по-різному може реагувати на критичну ситуацію зіткнення зі смертю фізичною чи психологічною – усе залежить від її відношення й адаптаційних можливостей.

5.2. Самотність і смерть у протестантській версії екзистенціалізму

Зарубіжні психологи і психотерапевти, які розробили основи екзистенціально-гуманістичного напрямку (Р.Ассаджіолі, Дж.Бюдженталь, Т. і Е.Йоманс, С.Левін, А.Маслоу, Р.Мей, Дж.Рейнуотер, В.Франкл, Е.Фромм, І .Ялом та ін.), дуже часто розглядали зіткнення зі смертю як одну із значущих можливостей для особистісного зростання. Проте яким би результатом не завершувалася подібна зустріч, безперечно, що будь-які її наслідки здійснюють на особистість сильний вплив. Розглянемо різні варіанти зіткнення зі смертю з погляду екзистенціально-гуманістичних психологів і почнемо з його позитивних аспектів, тобто з тих набувань, які можна одержати від подібного зіткнення.

Зіткнення зі смертю як можливість пережити любов. Однією із особливостей зіткнення з якоюсь критичною ситуацією може бути більш гостре переживання особистістю любові відносно до інших людей, своєї сім'ї чи світу в цілому. У цьому разі зіткнення зі смертю повертає людину до протилежності страху – до любові. Отже, долаючи власні побоювання, пов'язані з умиранням, особистість здатна відкрити для себе більш повне існування – існування, наповнене не страхом, а любов'ю.

Р.Мей, наприклад, був переконаний, що любов і смерть тісно пов'язані одне з одним, «що одне не може обійтися без другого» [153] і що усвідомлення своєї смертності дає людині можливість переживати почуття любові. Р.Мей уважав, що любов є нагадування про смертність. Він описував це так: «Коли помирає хтось із наших друзів або членів сім'ї, ми дуже яскраво усвідомлюємо скороминущість і незворотність життя. Але при цьому виникає і більш гостре відчуття дарованих життям величезних можливостей і прагнення здійснити ризикований стрибок [153]».

Про це ж говорив і А.Маслоу: «…Я сумніваюся, що ми були б здатні пристрасно любити, взагалі відчувати екстаз, якби знали, що ніколи не помремо [143]». Отже, за словами Р.Мея, «наше відчуття смертності не

тільки збагачує любов, воно породжує її [153]».

Е.Фромм уважав, що «сприйняття себе як окремої істоти, розуміння короткості власного життя, того, що не за своєю волею народжений і всупереч своїй волі помреш, …усвідомлення людської окремості без поєднання в любові – це джерело сорому і водночас це джерело вини і тривоги». І тільки любов може допомогти людині «подолати почуття ізоляції та самотності, при цьому дозволяючи їй залишатися самою собою і зберігати свою цілісність [230, с. 149]».

Іншим моментом впливу смерті на життя, на якому часто наголошують, є посилення потреби в знаходженні смислу. У цьому випадку критична ситуація, пов'язана з усвідомленням смерті, «примушує» особистість через смерть звернутися до власного життя, зокрема до основного її компонента – смислу. Як говорить П.С.Гуревич, «зіткнення зі смертю породжує глибоку екзистенціальну кризу, прагнення глибоко усвідомити смисл життя [59]».

Дж.Рейнуотер пише: «Я прийшла до переконання, що для кожного з нас надзвичайно важливо усвідомити факт неминучості власної смерті, бо наше ставлення до смерті визначає наше відношення до життя. …Ми повинні бути вдячні тому, що існує смерть. Саме вона примушує нас шукати смисл життя [229]».

Засновник екзистенціальної психотерапії В.Франкл [229] у своїх творах досить докладно висвітлював питання значення усвідомлення смертності для пошуку смислу людського життя: «…скінченність повинна бути тим, що надає людському існуванню смислу, а не тим, що позбавляє її цього смислу. Перед лицем смерті, як абсолютного й неминучого кінця, що чекає на нас у майбутньому, і як межі наших можливостей, ми зобов'язані максимально використати відведений нам час життя, ми не маємо права пропускати жодну із можливостей, сума яких у результаті зробить наше життя дійсно повним смислу [229]».

Іще однією реакцією особистості в ситуації близькості смерті може стати більш глибоке дослідження себе, своєї природи, звернення до власної унікальності і, як наслідок такої переоцінки – перехід до істинного існування, конгруентності.

І.Ялом [277], відзначаючи складність визнання позитивного внеску смерті в життя, висловлює проте переконаність у тому, що смерть є умовою, яка дає людині можливість жити автентичним життям. Зіткнення зі смертю, на його думку, руйнує всі вибудувані проти неї захисти і найчастіше веде за собою повне внутрішнє перетворення.

Отже, незважаючи на те, що смерть, як нам здається, не несе ніяких набутків, зіткнення з нею, тим не менше, здатне наблизити людину до більш повного життя – гостріше відчути любов, знайти смисл життя, стати собою.

Іще один варіант зіткнення із скінченністю всього живого виражається в розриві природної єдності життя і смерті в поєднанні з ігноруванням останньої, що часто приводить до підсилення страху перед смертю. Як ми говорили вище, ставлення до смерті і до життя тісно взаємопов'язані, тому таке переживання, як страх смерті, має свої безпосередні проекції і в житті

людини. Розглянемо, як різні психологи розуміють сутність страху смерті, у чому його причини і які наслідки.

С.Левін бачить у смерті, як і в хворобі, природну складову життя, тому «людина, яка припинила боятися життя взагалі, припиняє боятися й окремих його проявів. Якщо людина приймає своє життя у всіх його проявах, то страх перед дійсністю, страх перед невідомістю і, нарешті, перед смертю – проходить [104]».

А.Аньял, а за ним і Ф. Хароніан бачать тісний зв'язок між страхом смерті і невротичним страхом змін та особистісного зростання. «Тривога, яку викликає можливе порушення колишнього способу життя, – як пише А. Аньял, – пов'язана зі страхом смерті, яку передбачають усі люди». Побічно про це говорить і А.Маслоу: «…за страхом щось узнати насправді лежить страх перед дією, страх тих наслідків, які це знання принесе, страх відповідальності й пов'язаних із нею небезпек. Частіше буває легше чогось не знати, тому що, як тільки ви це взнаєте, вам не можна більше відсиджуватися і доводиться діяти [138, с. 23]».

Отже, страх смерті через страх змін напряму пов'язаний із ставленням людини до власного життя. Якщо життя і смерть розглядати не як протилежні поняття, а як різні сторони (або, швидше, стани) того самого процесу, то страх смерті в дійсності – це все той же звичний страх змін, який супроводжує людину протягом усього життєвого шляху. Просто в цьому разі людину лякає найбільша і найважливіша зміна її життя – смерть.

Страх змін – це страх, який перегороджує дорогу всьому новому і невідомому, що приходить у життя людини. Він може бути у вигляді страху позбавитися підтримки чи втратити любов, страху бути використаним і не одержати нічого взамін, страху бути вільним і одночасно відповідальним за свою свободу. Це може бути боязнь не вгамувати свої емоції і втратити контроль над собою, страх виглядати дурним, страх розчаруватися чи зіткнутися з болем, – чужим чи своїм власним. У будь-якому разі це той страх, який часто охороняє і підтримує в людині ілюзію стабільності власного життя («ілюзію» тому, що, за словами С.К'єркегора, «у кожній миті можливості наявна смерть, тому всяке почуття безпеки стає підозрілим [103, с. 120]»), але який так само часто робить людину дуже захищеною, щоб вільно рухатися вперед.

Під іншим кутом розглядає страх смерті І.Ялом. Він уважає необхідним відокремити страх смерті від інших страхів, що супроводжують його: процесу вмирання, болю, Страшного суду, хвилювання за рідних тощо. Власне страхом смерті є страх небуття, а оскільки небуття не може бути нічим, то страх смерті – це тривога перед ніщо.

Тривога перед ніщо – універсальне, вроджене переживання будь-якої людини, що виступає основою для розвитку всіх притаманних людині страхів, від страху відкритого простору до страху перед виступом. І оскільки, як уважає І.Ялом [274], людина не може подолати тривогу перед ніщо в чистому вигляді, вона трансформує її в різні страхи, які локалізуються в просторі й часі і, відповідно, у такому вигляді їх можна подолати.

Проте однієї трансформації тривоги смерті в повсякденному страху недостатньо, для її модифікації працюють стандартні захисти – витіснення, раціоналізація тощо, а також, на думку І.Ялома, і дві специфічні – віра у власну винятковість і віра в скінченного спасителя [274].

Віра у власну винятковість доволі довго може бути дуже ефективною, бо вона допомагає людині добиватися поставлених цілей, брати на себе відповідальність, проявляти незалежність і конформізм. «У тій мірі, – пише з цього приводу І.Ялом, – у якій ми досягаємо влади, у нас слабішає страх смерті і зростає віра у власну винятковість [274]». Крайніми проявами дії цього захисту є героїзм, трудоголізм, нарцисизм, агресія і прагнення до влади .

Захист від тривоги смерті через віру в скінченного спасителя полягає в житті ради «домінантного іншого» (ним може бути чоловік, терапевт, мати і навіть бізнес). Гіпертрофована віра в скінченного спасителя може проявлятися в різних варіантах поведінки: пасивність, залежність, самопожертва, мазохізм, депресія.

Віра в скінченного спасителя, на думку І.Ялома, накладає більше обмежень на особистість, ніж віра в персональну винятковість. «Залишатися зануреним в іншого, «не ризикувати», значить підпадати під величезну небезпеку із всіх можливих – втрати себе, відмови від дослідження і розвитку свого багатостороннього внутрішнього потенціалу [274]».

Тут можна згадати і слова відомого американського письменника Р. Баха: «Твій єдиний обов’язок – бути вірним самому собі. Бути вірним іще комусь або чомусь не тільки неможливо – це явна ознака псевдомісії [274]».

Потреба в пригніченні страху смерті, з погляду І.Ялома, – «фундаментальний мотив людських переживань, починаючи від глибоко особистісних внутрішніх подій, захистів, мотивацій, снів і кошмарів аж до наймасовіших мікросоціальних феноменів – …заповнення часу, пристрасть до розваг, кам’яна віра в міф про прогрес, гонитва за успіхом, томління за довгою славою [274]». Цієї ідеї про трансформацію страху смерті в різні компенсаторні механізми дотримується багато авторів. На думку американського психолога Р.Дж.Ліфтона, людське суспільство для подолання страху смерті виробило кілька шляхів досягнення символічного безсмертя: біологічний (надія на продовження життя в нащадках); теологічний (релігійні форми трансцендування смерті шляхом налагодження зв’язку з вічними духовними цінностями); творчий (збереження власної унікальності в результатах своєї діяльності); шлях вічної природи (досягнення безсмертя шляхом злиття з природою, людина як частина вічного процесу обміну в природі), чуттєвої трансценденції (цей шлях ґрунтується на безпосередньому особистісному досвіді і пов’язаний із досягненням різних суб’єктивних станів тощо).

С.Гроф розробив основи психоделічної і трансперсональної терапії. Він вважає, що усвідомлення смерті постійно існує в людині. Причину психологічного значення проблеми смерті він вбачає не в усвідомленні інтелектом факту тлінності та знанні про неминучість кінця, а в існуванні

значущих сховищ смерті, що переживається, у нашій підсвідомості.

С.Гроф також дотримується ідеї про те, що людина виробляє певні способи захисту від страху смерті, одним з найпоширеніших серед яких є «механістичний» підхід до існування. Ті, хто проживають життя подібно, переживають глибоке почуття незадоволення собою і ситуацією, у якій знаходяться, унаслідок чого основна частина їхніх міркувань направлена на минуле і майбутнє. Незалежно від досягнення, гіркота, яку вони відчувають, та відчуття нездійснення бажаного залишаються і вимагають розробки нових честолюбних планів та цілей. Подібний цикл ніколи не завершується і лише увіковічнює незадоволеність, бо люди, які потрапляють під цю категорію, неправильно розуміють природу своїх потреб і концентруються на зовнішніх замінниках.

Д.Бохофнер вважає, що страх смерті є один із найважливіших детермінантів людської поведінки. Він розглядає найважливіші деформації страху смерті, узагальнюючи, таким чином, усі наведені вище ідеї: страх самотності, прихильність і любов; потяг до чуттєвих задоволень і вражень; страх втрати часу; пристрасть до діяльності; воля до слави і боротьба за лідерство; потяг до сексуальної активності.

Описані стратегії є, по суті, подоланням страху смерті і мають більш конструктивний характер в протестантській філософії , ніж сучасна традиція вилучення смерті із повсякденності. Витіснення смерті веде до збіднення життя, притуплення чуттєвості до того, що відбувається, і, врешті-решт, позбавляє людину радості буття. Як пише І.Ялом, «заперечення смерті на будь-якому рівні є заперечення власної природи, яке веде до все більшого звуження поля свідомості й досвіду[274]».

На підставі вищезазначеного ми бачимо, що зіткнення зі смертю – дуже багатогранний процес, здатний викликати не тільки позитивні, але й негативні зміни як у світогляді, так і в житті людини в цілому. Більшість екзистенціально-протестантських філософів визнають важливість усвідомлення власної смертності (чи зіткнення зі смертю) як значущого особистісного досвіду, здатного змінити життя або в бік просування до Вищого Я, або в бік іще більшої втрати контакту із собою. Тому для кожного із нас дуже важливо усвідомлювати факт неминучості власної смерті, бо відношення до неї тісно пов’язане із відношенням до власного життя. Як ми зазначали вище, у своєму житті ми набагато частіше стикаємося зі смертю, аніж здається на перший погляд. І коли ми говоримо про втрату, ми маємо на увазі під нею не тільки смерть близької людини, але і, наприклад, розлуку, розлучення, відсутність батька чи матері, неможливість емоційного контакту з батьками, втрату довіри чи можливості робити те, що подобається. Так, Г. Уайтед відносить усі перераховані вище втрати до особистих, виділяючи при цьому іще й соціально-політичні втрати (наприклад, відсутність економічної стабільності чи турботи про малозабезпечених, утрата робочого місця) і втрати, пов’язані зі знищенням життя на планеті (види тварин і рослин, що зникають, екологічні лиха). Отже, втрати можуть бути великими і маленькими, особистими і глобальними, такими, що змінюють життя, і

майже не помітними. Єдине, що їх об'єднує, – це те, як ми оплакуємо їх або, іншими словами, вони пов'язані між собою нашим горюванням.

Життя, як відомо, пов'язане із утратами, і горе – це наша реакція-відповідь, природний спосіб, яким ми встановлюємо зв'язок із життям. У деякому смислі, горювання, як уважає Г.Уайтед, – це спосіб життя, бо життя – це низка не лише набутків, але і втрат. У нашому житті немає нічого постійного, безпечного, непорушного, тому «горе починається із спроб залишити щось таким, яке воно є, запобігти неминучим змінам».

Чим більше ми заперечуємо свої втрати, тим більше віддаляємося від себе. Тому горе – це ще й можливість почути себе, це дотик до нашої внутрішньої правди, це вираження роботи душі. Горе, за словами С.Левіна, «пропалює собі шлях до центру серця»; воно свідчить про втрату контакту з тим місцем, яке є любов'ю».

Іноді здається, що горе тісно пов'язане з такими переживаннями, як жалість до себе і депресія. Але це зовсім різні поняття і за внутрішньою суттю вони відрізняються від горювання. Так, почуття жалості на відміну від горя є нерухомим: воно захоплює у свої тенета як павук і висасує з людини життєву енергію. При цьому якоїсь внутрішньої роботи, просування до розв' язання проблеми і звільнення не відбувається. Як говорив Г.Уайтед, якщо ви зануритеся в горе, то завжди пройдете його, а в жалості, як у болоті, можна застрягнути надовго. Варто також розрізняти депресію та горювання. Горе містить у собі багато різних почуттів – це і гнів, і сум, і образа, і вина, і навіть , врешті-решт, радість. Депресія ж – це відсутність почуттів, певна «мертва точка», нездатність повністю відгорювати свою втрату. Більше того, депресія – це вмирання не тільки почуттів, але й волі до життя. У цьому стані людина «заморожує» своє життя в надії на те, що «холод» позбавить її від страждань. Але, на жаль, від страждань може позбавити тільки страждання. Це єдиний шлях до зцілення. Неможливо вилікуватися від хвороби, не пройшовши через біль, і як би ми не прагнули обманути себе, депресія – це, звичайно, надійна пастка, але не для нашого болю, а для нашого життя.

Отже, горювання – це природний процес і необхідний для того, щоб відпустити втрату чи оплакати смерть. Розглянемо тепер більш докладно процес горювання, його принципи, завдання і, відповідно, особливості психологічної допомоги людям у цей період їхнього життя.

Переживання смерті близької людини наповнене дуже сильними, часом руйнівними емоціями і тому часто приводить до тривалих або короткочасних змін у структурі особистості.

Тема смерті є найважливішою у всіх релігіях світу. Одні при цьому вірять у тягар і тимчасовість земного існування й у вічне життя душі після фізичної смерті, після звільнення від грішного тіла. Інші приймають теорію реінкарнації, яка допускає можливість багатократного фізичного відродження і повернення в земний світ у різноманітних живих формах: в іншій людині, у тварині, у дереві тощо. Зазначимо, до речі, що концепція реінкарнації існувала і в християнстві до 553 року, поки не була засуджена Другим Костянтинопольським собором. Хтось взагалі не вірить ні в які

форми життя після смерті. Проте для всіх знання про неминучість смерті є найважливішою обставиною, яка безпосередньо впливає на життя людини. Певною мірою можна твердити, що саме знання про неминучість смерті надає життю смисл.

Описати з філософського погляду фінальний період життя людини досить складно. І справа тут полягає не лише в тому, що тема ця є певною мірою табуйованою, а тому й малодослідженою. Крім того, відношення до смерті є надзвичайно особистісним, індивідуалізованим, залежить від багатьох суб'єктивно-об'єктивних факторів. Очевидно, люди різного віку по-різному сприймають смерть і по-різному ставляться до неї. Проте поруч із віковим параметром на ставлення до смерті впливають екзистенціальна система особистості, ступінь релігійності, суб'єктивний життєвий досвід, стан здоров'я тощо.

Незважаючи на це, ми все-таки спробуємо розглянути деякі загальні тенденції, пов'язані з процесом умирання та смерті. Тому саме в протестантській філософії розрізняється страх жах, як страх смерті. І питання про буття породжується страхом небуття. Тільки людина може задавати онтологічне питання, тому що вона не обмежена буттєвістю і здатна зазирнути за межі власного буття, подивитися в обличчя ніщо. Людина здатна усвідомити можливість власного неіснування тому, що вільна в можливості переступити межі всякої даної реальності.

Окрім людини, усі живі істоти є «безсмертними», у тому смислі, що не знають про смерть. Страх смерті – це споконвічно людський страх.

Смерть – це завжди майбутня можливість більше не бути, але принципова відмінність смерті від будь-якого іншого майбутнього в тому, що смерть – це неминуче майбутнє.

На думку П.Тілліха «Смерть є закінченою можливістю людського буття. Смерть завжди є «моя смерть», тому страх перед нею – це завжди страх перед особистою та неподоланною можливістю людини. Смерть ставить людину перед можливістю без усякої опори бути самою собою. «Усвідомлення смерті – це поклик турботи, коли існування звертає поклик до самого себе, через посередництво свідомості. Це голос страху [206]».

Страх відкриває напружений і драматичний взаємозв'язок життя і смерті. Життя і смерть проясняють одне одного. Життя смертоносне; смерть вітальна. Людська ситуація буття первісно і неминуче знаходиться під загрозою небуття, тобто як ситуація під загрозою смерті. Саме тому, що смерть, як основа людського існування, висунута в ніщо, вона стає на позиції ставлення до буття з винятковим розумінням.

Людина «закинута» в смерть. Вона є в дійсності лише одного разу, і водночас супроводжує людину, як неминучий компонент її буття. Доказ цього – страх смерті.

Страх-жах перед смертю відрізняється від будь-якого іншого страху, бо після смерті – ніщо. Звідси страх смерті – це страх перед ніщо, яке не є чимось визначеним, воно буквально не представляє собою нічого, крім як у відношенні до буття. Смертність – це екзистенціальна скінченність людини.

Усе її буття проходить під знаком смерті. Воно є «рухом до кінця» (хайдеггерівське Zii – Ende – komraen) або «буття до смерті» (Sein zum Tode).

Смерть – це не просто «подія», але буттєве осягнення смертності людиною. Кінець, який пов'язаний зі смертю, означає зовсім не те, що буття скінчилося, але, насамперед, те, що специфічною характеристикою існування є буття – до кінця.

Усвідомлення власної нікчемності і власної смерті невловимо присутнє в кожній миті людського життя ще до дійсного настання біологічного кінця чи зіткнення з ним. Смерть – це не тільки те, що завершує життя, а те, що висить над ним від дня народження. «Смерть – це те, що приходить і вже прийшло, як можливість, дарує нам себе контуром місткості [186]».

Сутністю всякої можливості є те, що вона може «бути», а може не «бути» і тому смерть як ніщо є сутністю можливого.

Щоб усвідомлювати рух до смерті, людина повинна поглянути на своє скінченне буття в цілому; вона повинна якимось чином опинитися поза свого скінченного буття. У страху людина переступає власні межі і тому здатна усвідомити себе, як скінченне буття.

Страх смерті – це усвідомлена скінченність. Інакше кажучи, це «не що інше, як розкриття в людині небуття її буття». Так само, як і сама смерть, страх перед нею потенціально присутній у кожному моменті існування. Цим він суттєво відрізняється від тваринного страху знищення. З цього приводу можна навести слова Аккермана, які цитував М.Гайдеггер у «Бутті та Часі» про те, що «як тільки людина приходить у життя, вона вже є достатньо старою, щоб померти».

Те саме знаходимо в Ніцше у «Злій мудрості»: «Смерть досить близька, щоб можна було не страшитися життя» [152].

Дійсно, сама екзистенція розкривається як буття, що йде до смерті. Усе існування усвідомлюється через розкриття актів, у яких людина здатна стати перед лицем смерті. Ці акти завжди є граничними ситуаціями.

«Вихідний жах може прокинутися в нашому бутті в будь-який момент. Для цього зовсім не треба, щоб його розбудила якась екстравагантна подія. Глибині його дії відповідає дріб'язковість можливих приводів для нього [152] Смерть переживається свідомістю, як жахіття, безмовне і зворушливе, тоді людське існування, як буття-до-смерті знаходить своє сутнісне призначення – бути місцем прориву буття в історію. На це звертає увагу і Ж.Лакан.

Лакан подібно виражає смерть не просто «як випадковий термін індивідуального життя, але, передусім, як межу історичної функції. «Смерть – це символ, посередник в історичній самоідентифікації. Перший символ, у якому ми впізнаємо людство за його останками, – це гробниця, і в будь-яких відношеннях, що пов'язують людину з життям її історії, дає про себе знати посередництво смерті [106]».

Як і смерть чи скінченність, страх – це онтологічна якість. Страх не залежить від будь-якого окремого об'єкта, який міг би викликати його, він залежить тільки від загрози небуття. Можна сказати, що предметом страху є ніщо, але ніщо не може бути предметом. Предметів бояться. Боязні властива

окресленість причини, вона завжди пов’язана з речами, але її можна подолати дією. Страх смерті не можна подолати (можна лише мужньо зустріти смерть або вивести жах смерті на рівень тривоги), бо жодна скінченна істота не може подолати власної скінченності. Істинний страх нездоланний, бо належить самій природі людини.

«Присутність смерті в життєвому просторі і життєвому часі людини робить її буття повним [107]». Гайдеггер теж прийшов до розмірковування про спорідненість і взаємозамінність буття і ніщо. Ніщо виявляється необхідним елементом онтологічної структури реальності, за допомогою якого реалізується людське буття.

Усякий зміст свідомості виявляється даний нам разом зі своєю межею, за якою відкривається ніщо цього змісту. Але так він дається нам у своїй повноті.

На думку Гайдеггера «Смерть приходить до буття, переступаючи через людину і, за її ж допомоги, на небутті ґрунтується смисл, ми осягаємо світ, позбавляючись існування, роблячи смерть можливою, оскверняючи осягнуте нами смертельним небуттям [107]».

Проте страх смерті чи страх перед ніщо мало що прояснює для нас у відношенні самого поняття смерті, швидше привідкриває, наближує до розуміння. Смерть відштовхує від себе всяке розуміння, вислизає від спроб розумного осмислення. Вона незбагненна для людини, тому що починається за межами існування, тоді можна сказати, що ми завжди знаходимося на поверхні себе і тільки символ смерті відкриває нам шлях у себе.

Безпосереднє переживання свідомістю власної смерті якісно відрізняється від повсякденної свідомості. Тут не можна уникнути уявлення про те, що стан після смерті – це інше буття.

Смерть розбиває звичні категорії часу й простору, у яких звикла мислити людина. Свідомість не в силах помислити смерть як невизначеність, тому що не знає, що вона є у визначеності. Свідомість не в силах осягнути смерть як пустоту, бо не мислить, що є смерть у повноті свого поняття. І, нарешті, ми не можемо пізнати її як ніщо, тому що не маємо уявлення насправді, що вона є як щось. Смерть може розумітися свідомістю тільки як страх.

Неминучість смерті в поєднанні з невизначеністю породжує жах, як найвищий прояв страху за своєю інтенсивністю та потужністю, які тільки можливі. Ієрархія страху є ієрархія цінностей, а життя свідомості – це найвища цінність і ця цінність кожної миті пов’язана зі страхом.

Цю обставину пояснює постійне прагнення людини до пошуків життєвого смислу. Якби існування не знало кінця, воно було б безглуздим. Так само воно не мало б смислу, не будь страху смерті. Страх народжується від невідомості. Нам нічого невідомо про нашу долю, крім достовірного факту кінця нашого існування. «Неминучим є тільки одне – смерть, усього можна уникнути». У цьому полягає таємниця і трагедія нашого життя.

Смерть переживається як жах, тому торкається самої суті нашого буття . Але завдяки цьому відбувається глибинне усвідомлення себе.

Істинний страх пронизує буття людини, охоплює душу і тіло. Страх належить до тварного характеру буття поруч із відчуженням та гріхом.

На думку К'єркегора, причиною появи страху є гріх, у який упав Адам. Гріх увійшов разом зі страхом. Страх присутній в Адамі, так і в Христі (новій людській реальності). Біблія свідчить, що страх перед неминучістю смерті був притаманний і Христу. Гріх, як і страх – тільки людська характеристика. Людина не може не боятися, тому що не може не грішити. «Ми бажаємо подолання страху, – заключає К'єркегор, – бо не в змозі винести перспективи повного знищення, смерті, але для того, щоб подолати смерть, а значить страх, важливо не позбавитися від чуттєвості, ні, головне – це припинення гріховності».

Тільки усвідомлене прийняття невідворотності смерті дає людині можливість жити істинним життям. Але прийняти смерть не просто, і людина тікає від неї, від страху власної загибелі, здійснюючи різні спроби.

Шляхів утечі безліч, їх стільки, скільки страхів. Проте для розуміння суті можливого можна обмежитися кількома.

Висновки до п'ятого розділу

Смерть розбиває звичні категорії часу й простору, у яких звикла мислити людина. Свідомість не в силах помислити смерть як невизначеність, тому що не знає, що вона є у визначеності. Свідомість не в силах осягнути смерть як пустоту, бо не мислить, що є смерть у повноті свого поняття. І, нарешті, ми не можемо пізнати її як ніщо, тому що не маємо уявлення насправді, що вона є як щось. Смерть може розумітися свідомістю тільки як страх.

Неминучість смерті в поєднанні з невизначеністю породжує жах, як найвищий прояв страху за своєю інтенсивністю та потужністю, які тільки можливі. Ієрархія страху є ієрархія цінностей, а життя свідомості – це найвища цінність і ця цінність кожної миті пов'язана зі страхом.

Цю обставину пояснює постійне прагнення людини до пошуків життєвого смислу. Якби існування не знало кінця, воно було б безглуздим. Так само воно не мало б смислу, не будь страху смерті. Страх народжується від невідомості. Нам нічого невідомо про нашу долю, крім достовірного факту кінця нашого існування. «Неминучим є тільки одне – смерть, усього можна уникнути». У цьому полягає таємниця і трагедія нашого життя.

Смерть переживається як жах, тому торкається самої суті нашого буття . Але завдяки цьому відбувається глибинне усвідомлення себе.

Страх смерті усуває все навколо, робить незначимим усе, що осліплювало і відволікало мене від мене самого. І цим він відкриває мене для мене самого, через мою граничну мужність. У мужності «Я» здатне вистояти перед Ніщо, маючи глибинні основи. Мужність здатна «узнати в безодні страху майже неходжений простір буття, чиє світло вперше дає всякій істоті повернутися в те, що вона є і чим може бути».

У нас немає досвіду смерті, а є досвід смерті інших. Але, тим не менше, ми переживаємо жах, сприймаючи смерть іншого в дзеркалі своєї свідомості. І чим більше «інший» є значущим для нас і сприймається нами як власне «Я» , тим більше потрясіння жахом переживаємо ми. Потрясіння від іншої смерті, від відходу любимої людини накладається на усвідомлення неминучості, невідворотності своєї смерті. У зв'язку з цим, Марсель увів поняття «буття-проти-смерті», яке «стосується кожного не тільки внаслідок інстинкту самозбереження, але і в більш глибокому та інтимному смислі – проти смерті того, кого він любить, і хто для нього значить безкінечно більше, ніж він сам, настільки, що він існує – не за своєю природою, а за своїм покликанням – деценрованим або поліценрованим існуванням».

Істинний страх пронизує буття людини, охоплює душу і тіло. Страх належить до тварного характеру буття поруч із відчуженням та гріхом.

Тільки усвідомлене прийняття невідворотності смерті дає людині можливість жити істинним життям. Але прийняти смерть не просто, і людина тікає від неї, від страху власної загибелі, здійснюючи різні спроби.

Шляхів утечі безліч, їх стільки, скільки страхів. Проте для розуміння суті можливого можна обмежитися кількома. Як і смерть чи скінченність, страх – це онтологічна якість. Страх не залежить від будь-якого окремого об' єкта, який міг би викликати його, він залежить тільки від загрози небуття. Можна сказати, що предметом страху є ніщо, але ніщо не може бути предметом. Предметів бояться. Боязні властива окресленість причини, вона завжди пов'язана з речами, але її можна подолати дією. Страх смерті не можна подолати (можна лише мужньо зустріти смерть або вивести жах смерті на рівень тривоги), бо жодна скінченна істота не може подолати власної скінченності. Істинний страх нездоланний, бо належить самій природі людини.

Можна підвести підсумок,що зустріч людини зі смертю – дуже довгий та не досліджений процес, приречений відбутися та окреслити позитивні та негативні пріоритети. Тому для кожного із нас дуже важливо усвідомлювати факт неминучості власної смерті, бо відношення до неї тісно пов'язане із відношенням до власного життя. Як ми зазначали вище, у своєму житті ми набагато частіше стикаємося зі смертю, аніж здається на перший погляд. І коли ми говоримо про втрату, ми маємо на увазі під нею не тільки смерть близької людини, але і, наприклад, розлуку, розлучення, відсутність батька чи матері, неможливість емоційного контакту з батьками, втрату довіри чи можливості робити те, що подобається. З іншого боку, у людини посилювався страх смерті і приймав дедалі патологічні форми – перетворювався у відчай і виконував деструктивну роль в моральному житті особистості. Смерть асоціювалася з ніщо, з кінцем буття. Раніше, в античну епоху, смерть символізувала не остаточну межу, не небуття, за яким нічого немає. Вона була переходом із світу недосконалого, примарного, хибного, до вищої реальності – реальності буття. Вона символізувала собою самотрансценденцію людини. Згадаймо, що в протестантизмі та християнстві страх смерті виступає позитивним фактором потрапляння з царини цього

марного світу, де панує тлін і смерть, вічне життя. Страх Божого Суду виступає не просто як страх, а як благоговійний страх, яке підштовхує людину до усвідомлення власної суті, призначення, смислу життя. Тому страх у протестантизмі має надію. Людина віруюча не впадає у відчай – її страх «знімається» інститутом Церкви. Людина боїться, але сподівається на милість. Смерть є приручено (Ф.Аріє). Якщо людина поводить себе морально (тобто виконує заповіді), то тоді потрапляє в Боже Царство, яке є альтернативою тотальному знищенню і небуттю, альтернативою ніщо і смерті. Показано, що протестантська філософія, яка представлена в метафізиці православ'я, має більш глибинний фундамент страху перед Господом, тому що вбачає в «ньому» зустріч із нереальним, святим, абсолютним; у межах протестантського екзистенціалізму значну роль у духовному ставленні людини до Бога та віри відіграє теософський аспект: смерті в християнсько-протестантській концепції не існує, вона завжди припускає віру людини у вічне безсмертя та спасіння; Божий страх перед християнським та Гайдеггерівським «ніщо» сприяє раціональній вірі та духовному зростанню людини завдяки актуалізації на божественно-містичні лінії, що перевищують її замість.

Ми вже зазначили вище, що страх смерті є онтичною характеристикою людини. Необхідно додати, що страх є укоріненим у «тривозі небуття». Взагалі, «небуття» та «ніщо» – це надзвичайно складні метафізичні поняття, що є вузловими для розуміння нашої роботи. У своїй роботі ми виділяємо два погляди на «ніщо». Для сучасної секуляризованої людини Заходу «ніщо» виступає як тотальне заперечення буття, як небуття – повна і остаточна смерть.

РОЗДІЛ 6
МОДИФІКАЦІЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛУ СТРАХУ ЛЮБОВІ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ПРОБЛЕМАТИЦІ ПРОТЕСТАНТСЬКОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

6.1. Страх соціального відчуження любові як соціально-філософська проблема

Для всіх екзистенціалістів однією із головних є проблема відчуження та пов'язані з нею проблеми страху, свободи, сваволі, насилля, відповідальності і провини, випадковості й необхідності. У минулому столітті проблему відчуження розробляв Гегель. Поняття відчуження мало в нього подвійний характер. Відчуження почасти розумілось ним як опредмечення. Абсолютна ідея відчуження себе, опредмечуючись у природі. В ученні Гегеля можна виявити й інший смисл відчуження. Наприклад, у його судженнях про господаря й слугу або про пана і раба. Раб відчужує свою свободу, підпорядковуючись господареві [65]. Він залежний від сваволі пана. Однак потім виявляється, що не менше відчужується і пан, оскільки його життя залежить повністю від трудової діяльності раба. Ці ідеї Гегеля продовжив Маркс, який говорив уже про соціально-економічне відчуження класу експлуатованих капіталістами робітників. Робітник, позбавлений засобів виробництва, продає свою робочу силу [135]. Унаслідок цього продукти діяльності відчужені від нього, як і сама його праця, і протистоять йому.

В історії людського суспільства внаслідок неперебореннія елементів стихійності історичного процесу результати трудової діяльності часто протистоять людині, відчужуються від неї. Це стало очевидним в екологічній кризі, що вразила людство. Таку історичну ситуацію і прагнуть осмислити екзистенціалісти, говорячи про нездоланну випадковість людини, – її, закинутої у світ, і про абсурдність самого світу. Формула свободи як пізнаної необхідності і дій відповідно до одержаних знань важко реалізується, бо пізнання необхідності в суспільному бутті – достатньо складне завдання, що не виконується засобами природнонаукового знання.

Гайдеггер розділяє буття особистості на власне, вільне буття і невласне , відчужене буття в деякій опосередкованості, у Ман (Ман – займенник у німецькій мові вказує на те, що хтось щось робить, наприклад, manraucht – палять, mansingt – співають). Власне існування переживається перед лицем небезпеки, у страхові перед ніщо або в таких пограничних ситуаціях, за Ясперсом, як смерть, любов, страждання, провина. У такому разі саме в небезпечні для життя, критичні ситуації розкривається людина – якою вона є насправді, і не лише для інших, але й для самої себе. В екзистенціалізмі справедливо підкреслюється поняття свободи, яке повністю не реалізується, однак, що особливо помітно у філософії Ж.-П.Сартра перебільшується її ірраціональний характер. У нього немає розподілу буття людини на власне і

невласне, як у Гайдеггера, але в нього є поняття неумисного самообману (bad foi). Людина завжди коливається між самообманом і своїм істинним буттям, однак вона в будь-якому разі вільна. «Людина не може бути то вільною, то рабом, вона повністю й завжди вільна або її немає [191]». Сартр неодноразово повторює, що людина приречена бути вільною. Така свобода неминуче перетворюється у свою протилежність – жорстоку необхідність. Сартр цього не заперечує. «Свобода сама створює перепони, від яких ми страждаємо» [192], – говорить він. Але якщо людина абсолютно вільна, то вона також абсолютно за все відповідає.

«Якщо я мобілізуюсь на війну, ця війна є моєю війною… Я заслуговую її із самого початку, оскільки я міг би завжди ухилятися від неї засобом дезертирства або самогубства… Якщо я не ухиляюся від мобілізації на війну, значить я це обрав [191]».

Сартр писав свою філософську працю в окупованому фашистами Парижі. І заклик до опору нацистам звучить у цій його праці. Сам філософ був учасником руху Опору. Любов – це свого роду самовіддача. Це коли ти все віддаєш, вкладаючи в це душу, коли нічого не просиш навзаєм, лише б ця людина була щасливою.

Важливу роль у любові відіграє довіра. Якщо ми не довіряємо цій людині, то не може бути ніякої любові. Без довіри не можуть будуватися стосунки, завжди саме через це і відбуваються розлади в особистому житті, у сім’ї.

Так, ще одне важливе правило: потрібно терпіти й уміти прощати, прощати всі образи та зради. Лише та людина, яка має ці якості, здатна по-справжньому любити.

Більшість людей бояться цього почуття, бояться полюбити. Вони до останнього прагнуть обманути себе, приховати це від своїх друзів і близьких. Тоді відбувається боротьба розуму і серця. Серце говорить одне, а розум прагне йому суперечити. Але все ж, не скажу, що завжди, але в більшості випадків перемагає любов . Любов завжди перемагає, лише якщо вона дійсно щира і направлена на світлу мету.

У любові бувають і свої ознаки. Більшість, так би мовити, перестають їсти, пити, спати, нічого не хочеться робити, а в інших навпаки проявляється апетит, активне бажання, їм хочеться прагнути до кращого, завоювати «свою мету», якою може бути як людина, так і щось інше. У багатьох людей під час бачення так званої «мети» трясуться коліна, шалено б’ється серце. Хочеться бігти на край світу за ним , лише б бути поряд, лише б це було твоїм.

Але не завжди наслідки любові досягають кращого. Любов повністю змінює людину, примушує її здійснювати необдумані вчинки, що дуже часто приводить до плачевного результату, і навіть до самогубства.

Любов – це, насамперед, страждання. Ми плачемо через когось, імовірно, ми кохаємо. Але все ж не можна плакати, треба бути сильним. Ніхто не гідний цих сліз, а той, хто гідний, ніколи не примушує нас плакати, ніколи.

Любов впливова. Але на всіх впливає по-різному. Більшість людей стають іншими, похмурими, завжди в депресії і тузі, іншим хочеться стрибати, співати від щастя. А для багатьох людей любов є натхненням, допінгом для того, щоб творити. У віршах, у прозі, просто на папері краще за все викласти свої думки і почуття, повірте, відразу стане легше.

Любов… Точного визначення цьому слову не міг дати ніхто. Ось, наприклад, визначення цього слова з одного наукового словника:

ЛЮБОВ – 1) високий ступінь емоційно позитивного відношення, що виділяє його об'єкт серед інших і поміщає його в центр життєвих потреб та інтересів суб'єкта (любов до батьківщини, до матері, до дітей, до музики тощо); 2) інтенсивне, напружене і відносно стійке почуття суб'єкта, що виражається в соціально формуючому прагненні бути своїми особисто-значущими рисами з максимальною повнотою поданим у життєдіяльності іншого таким чином, щоб пробуджувати в нього потребу у відповідному почутті тієї ж інтенсивності, напруженості і стійкості.

Згідно з теорією диференційованих емоцій любов суттєво відрізняється від таких базових емоцій, як печаль, радість, гнів або страх. Базовими вони є частково тому, що вони мають власні способи вираження, притаманні їм способи переживання і власне конкретні патерни активності нервової системи. Хоч любов також є базовим почуттям, характеристики цієї основи відносно до любові приймають інше, більш комплексне звучання. Любов, частково, можна визначити як сплав емоційного, мотиваційного і когнітивного компонентів. Ізард, проводячи огляд деяких із цих компонентів, пише, що ця «частина» складається не лише з позитивних емоцій як інтерес-збудження і задоволення-радість, але й із низки негативних – печаль, злість, гнів тощо. Він навіть доповнює перераховану нижче класифікацію любові такими типами, як: любов як переживання і любов як відношення.

Розуміння причини виникнення емоції може впливати на протікання емоційного стресу і тоді предметом переживання стає ця причина. В ученні Спінози це переключення відобразилося в тому, що такий афект, як любов, слугує основою для виникнення інших афектів, визначається як задоволення, яке супроводжується знанням зовнішньої причини. Аналіз процесу розвитку цих афектів, тобто перехід переживання з безпосередніх на опосередковані причини задоволення, можна знайти в працях Юма. Він чітко розрізняє об'єкт і причину любові-ненависті. Причинні зв'язки, описані в ученнях Спінози і Юма, можна відобразити так: 1) предмет любові; 2) предмет задоволення; 3) задоволення; 4) любов. Отже, любов часто є лише першим результатом розвитку емоційного процесу, але й є основою для виникнення інших почуттів. Коли предмет і причина любові збігаються, то це є основою для розвитку цього почуття і зародження взаємного. Подальший розвиток цього емоційного процесу визначається пізнанням низки обставин: можливості розвитку; намірів і визнання виправдання цих дій.

Е.Фромм [234] розуміє любов як «відповідь на проблему людського існування». Людина, усвідомлюючи свою відокремленість від природи, усвідомлюючи своє життя, минуле, розуміє плинність свого існування. Тобто

, що не за своєю волею вона народжена і не за своєю волею помре тощо. Людина «стала б божевільною», якщо б не змогла звільнитися із цієї в'язниці , покинувши її, об'єднавшись у тій чи іншій формі з людьми і навколишнім світом. Спосіб подолання цього, за Фроммом, і є любов. Любов, пише він, це «активна зацікавленість у житті і розвитку того, що ми любимо». Незважаючи на те що Фромм і пропонує типологію видів любові, він пише, що любов є направленість на все, а не на щось одне. При цьому до дієвого характеру любові (на відміну від симбіотичного, заснованого на тому чи іншому використанні іншої людини) він включає такі невід'ємні елементи, як віддачу, турботу, відповідальність, повагу і знання.

Е.Берн визначає любов як «найбільш повне і найбільш благородне з усіх стосунків, що містить у собі найкраще: повагу, захоплення, старанність, дружбу та інтимність». У термінах трансактного аналізу це можливо лише тоді, коли Батько втрачає свою зіркість і настороженість, а Дорослий – свою передбачуваність. Любов тут – це відношення Дитина-Дитина.

ситуаціях, пов'язаних із відходом і появою матері в незнайомій обстановці, можна виділити кілька типів прив'язаності: запобігаюча, амбівалентна і стійка. На характер цих прив'язаностей здебільшого впливають різноманітні проблеми, що виникають у сім'ї: напруженість у відношеннях, розлучення, втрата роботи тощо. Результати досліджень інших авторів (Matas, Arend, Sroufe, 1978) показали, що діти зі стійким типом прив'язаності, зазвичай, краще й успішніше адаптуються до умов садочків та інших дошкільних закладів.

– Емоційна доступність матері, під якою розуміємо не лише фізичну присутність матері, але й її готовність віддати свою любов дитині.

– Чуттєвість матері до потреб дитини і готовність їх задовольнити.

Існує низка специфічних емоцій, які переживають під час материнської любові. До них відносять: а) чуттєвий або фізичний аспект або так званий фізіологічний драйв (викликаний частково гормональними змінами, які відбуваються в організмі матері); б) емоції радості (соціальної за своєю природою, оскільки викликається фактом причетності до життя, розвитку дитини); в) емоції інтересу.

Проте не можна назвати жодного філософсько-антропологічного чи екзистенціального вчення, у якому якось серйозно, усвідомлено і зважено обговорювалася б подібна метафізична амбівалентність людського існування. Не кажучи вже про те, що для традиційної філософії сама постановка цього питання була недоречною. А як би не третирували філософію, вона була і залишається джерелом універсальних образів світу, що є і результатом індивідуальної творчої рефлексії, і концептуалізацією неосяжного мікрокосмосу значень повсякденності.

Філософія у своєму метафізичному статусі, як загальнолюдська виставка огляду світу і ключів до самопізнання, не може не бути концептуалізацією душевного настрою насолоджуватися, любити, освоювати – але осмислено, розуміючи смисл пристрастей, що складають саме наше життя. Є, звичайно, й інша філософія – філософія мови, науки,

історії тощо, яка виявляє смисли в широких сферах людського досвіду спілкування з природою, соціального, історичного досвідів. Ми ж говоримо про метафізику, вічну філософію. Вона завжди була, по суті, «природною метафізикою», метафізикою людських душ, бо виражала вкорінені антропологічні налаштування на надання певних смислів собі і світу. Раніше філософи приймали свої настрої і свою творчість за єдино правильні прориви в таємниці дійсності. Тому вони віщували як пророки чи як учені. Трансцендентальна філософія від Канта до Деррида окреслила духовно-ментальні зони чи то в індивіді, чи в культурі, що відповідають за появу метафізичних ідей. Постметафізика, можлива лише як екзистенціальне філософствування, природна метафізика душ твердить про нормальність одвічної плюралістичності загальних образів світу й ego, яка базується на обов'язковості взаєморозуміння, смислової конвертації. Достовірність метафізичних поглядів ґрунтується не на апеляції до природно-наукового досвіду (перевірки яким, до речі, не витримують і багато фундаментальних фізичних положень), а на зверненні до досвіду рефлексії ego відносно власного душевного стану, глибинного психологічного настрою. Якщо погляди філософа органічно співзвучні до душевного настрою людини – це єдино можливий критерій їхньої достовірності. Якщо є радість упізнання, приголомшення збігу, що породжують духовну близькість, розуміння, любов , то ці метафізичні поняття і є ті, які здатні виразити твоє потаємне. Вони є твоє кредо і, відповідно, є те, «як насправді» – відносно оцінки світу і власних перспектив. Наука може дати поточне зведення знань про речову будову світу і тіла, історія розказує про різні образи минулого, релігія втішити і дати знеболювальне, література – угамувати емоційний голод. Проте лише філософія може дати самовідсторонене розуміння себе, за умови сильного власного бажання і вольових зусиль. Відсторонення від «себе несправжнього», нашарованого етнокультурними, конфесіональними й історичними забобонами – для вслуховування у свою природу, ті начала, одночасно й одвічне, і новонабуте в самій здатності зосередження, які й складають шукану справжність і самість. На жаль, сам цей досвід, доступний далеко не всім людям, вимагає навчання мистецтву зосередження і володіння собою, освіти й живості почуттів. Проте, на щастя, лише саме ці люди і задаються питанням про достовірність і їм можна вказати координати цього, завжди власне самостійного, рефлексивного досвіду. Проте не варто переоцінювати і значущість суб'єктивності, її продуктів. Адже «що було, те і буде; і що робилося, те буде робитися, і немає нічого нового під сонцем», до того ж «складати багато книжок – не буде кінця, і багато читати – стомливо для тіла» (Еккл. 1.9, 12.12). Ще одна цеглина в стіні. Справа, швидше, в іншому. Не в ефемерності додавання чергової піщинки в грандіозну піщану купу людського об'єктивного духу, а в підбадьорюванні індивідуального духу, збереженні його самостійної форми. Наукові і філософські заняття є іманентною формою професійного життя, а також єдиним шляхом для того, щоб залишатися духовно живим. Дилема є такою: повільна духовна ентропія маяння і самоїдства, або невідомість ентропії маяння й авантюри.

Багато людей, здатних задуматися про себе і смисл свого буття, рано чи пізно приходять до думки про те, що багато чого, що вважається нами за блага, достойні наших зусиль (кар'єра, професійний успіх, безпечність, соціальний вплив тощо), виявляються тільки засобами – засобами для досягнення дійсно бажаного, одвічного, яке раніше довго не усвідомлювалося повною мірою: свободи. Це найбільш цінне, що може бути для свідомості, що почала себе відкривати. Усе інше, перераховане вище, виявляється умовами, можливостями, що дозволяють послідовно наближатися до свободи, відчувати її прихід, наростання, прагнути її, чим надавати своєму життю екзистенціальної радості, якої йому так не вистачає. Можуть спитати: чи не перебільшується значущість свободи в житті людини, адже багато, дуже багато хто живе і, судячи з усього, досить-таки добре обходиться без неї (хоч, підозрюю, що лише тому, що не знають, не прагнуть знати, та й часто не бажають знати про неї. Навряд чи, проте, можна вважати думку рослинної частини людства важливим аргументом, що девальвує значення свободи для інших багатьох людей, здатних гостро відчувати і бажати стану усвідомлення свободи. Театр, поезію, серйозну музику люблять не всі, що не применшує їхньої значущості для загальнолюдського розвитку. Найвищим критерієм людських цінностей завжди залишиться свідомість людей, здатних до оцінювання як такого, серйозність та ґрунтовність якого має під собою критично-рефлексивну основу. Інакше кажучи, здатні зрозуміти масштаб «людського»: від пристрастей до розуму, ті, хто насамперед дійсно і серйозно відчувають їх на собі, своїй свідомості. Це не зверхні оцінювачі всього і вся – з позиції іманентного інтелектуального чи естетичного переважання (яке виявляється обмеженою бундючністю, наївним догматизмом).

Навпаки, щоб бути об'єктивним в оцінці духовних результатів творчих зусиль інших, необхідно відчувати презирство до себе, своєї іманентної обмеженості: лише тримаючи в стані критичного стресу своє нарцисичне «Я», можна повільно набувати «об'єктивності».

Тому саме думка подібних рефлексивних розумів і визначає ціннісний статус та ієрархію людських понять, найважливішим із яких є потяг одухотвореної істоти до іншої для поєднання з нею і взаємного наповнення життя. На думку В.С.Соловйова [199], із обопільності відношень можна логічно вивести троякий вид любові: 1) любов, яка більше дає, ніж одержує, або низхідна любов (amor descendens), 2) любов, яка більше одержує, ніж дає, або висхідна любов (amor ascendens), 3) любов, у якій те й інше є врівноваженим (amor aegualis). Цьому відповідають три головні види любові, що трапляється в дійсності, а саме: любов батьківська, любов дітей до батьків і любов статева. Усі три види мають свої початки вже у тваринному світі. Перший вид репрезентований тут переважно любов'ю материнською (унаслідок безпосереднього фізичного зв'язку самки з дитинчатами), але у вищих тварин і самець починає брати участь у турботах про нове покоління. Другий вид любові іноді й у тварин відривається від родового зв'язку і набуває характеру ніби релігійного: такою є прив'язаність деяких дрібних

тварин до більших, що ними опікуються, особливо ж відданість домашніх тварин людині. У статевій любові у нижчих тварин особина має значення лише як знаряддя для увіковічення роду, причому звичайно самка має першість; взаємність наявна тут лише на мить, і потім самець знищується через непотрібність (наприклад, павуки, бджоли). У вищих тварин (особливо у птахів і деяких ссавців) спостерігається більш стійкий статевий зв'язок, відповідно до зростання участі самця в сімейних турботах. Психологи знаходять у світі людському три головних види любові, але з новим значенням, що постійно заглиблюється і розширюється. Синівська прив' язаність, що поширюється на померлих предків, а далі і на більш загальні й віддалені причини буття (до всесвітнього Провидіння, єдиного Отця небесного), є коренем усього релігійного розвитку людства. Батьківська любов, або опікування старших за молодшими, захист слабких сильними, переростаючи родовий побут, створює батьківство і поступово організується в побут національно-державний. Нарешті, статева любов, незмінно залишаючись найсильнішим вираженням особистого самоствердження і самозаперечення, водночас усе більше й більше розуміється як цілковита повнота життєвої взаємності, і через це стає вищим символом ідеального відношення між особистим початком і суспільним цілим. Уже в протестантській філософії та пророцьких книгах Старого Завіту відношення між Богом та обраною народністю замальовується переважно як союз шлюбний (і відступлення народу від свого Бога – не інакше, як блуд). У Новому Завіті ця ідея переноситься на Христа і Церкву, і завершення історії зображується як шлюб «Агнця» з Його нареченою – просвітленою і переможною церквою «Нового Ієрусалиму», відповідно до цього і земні представники Христа, єпископи, так само починають ставитися до місцевих общин. Отже, ідеальний початок суспільних відносин, за християнством, є не влада, а любов. З погляду моральної філософії любов є складним явищем, простими елементами якого є: 1) жалість, що переважає в любові батьківській; 2) благоговіння, що переважає в любові синовній та релігійній, яка витікає з попередньої, і 3) притаманне виключно людині почуття сорому, яке в поєднанні з двома першими елементами – жалістю і благоговінням – утворює людську форму статевої чи шлюбної любові (матерія ж їй дається фізичним потягом, актуальним чи потенціальним). В історії релігій любов двічі одержала першочергове значення: як дика стихійна сила статевого потягу в язичницькому фалізмі (котрий іще зберігається подекуди у вигляді організованих релігійних общин, якими є, наприклад, індійські сактисти з їхніми священно-порнографічними писаннями, тантрами), і далі на противагу Із цим, як ідеальне начало духовного і суспільного єднання – у християнській . Природно, що і в історії філософії поняття любові посідало помітне місце в різних системах. Для Емпедокла любов була одним із двох начал всесвіту, саме началом всесвітньої єдності й цілості (інтеграції), метафізичним законом тяжіння і доцентрового руху. У Платона любов є демонічне (що пов' язує земний світ із божественним) прагнення скінченної істоти до цілковитої повноти буття і «творчість у красі», що звідси слідують. Це естетичне

значення любові було залишене без уваги у філософії патріотичній та схоластичній [161]. Своєрідне злиття християнства і платонічних ідей про цей предмет ми знаходимо у Данте. Взагалі в середні віки любов була предметом релігійної містики – з одного боку (Вікторінці, Бернард Клервосський і особливо Бонавентура в його творах («Stimulus amoris», «Incendium amoris», «Amatorium») та особливого роду поезії – з іншого; ця поезія, що з південної Франції поширилася по всій Європі, була присвячена культу жінки та ідеалізованій статевій любові, у сенсі гармонійного поєднання всіх трьох її елементів: благоговіння, жалості та сором'язливості. В епоху Відродження (закінчуючи Джордано Бруно) любов знову стає предметом філософських поглядів у дусі платонізму. У новій філософії своєрідне розуміння любові представляє Спіноза, який ототожнює її з абсолютним пізнанням (amor Dei intellectualis) і твердить, що філософствувати є ніщо інше, як любити Бога. У новітній філософії відзначимо дотепну, хоч і безпідставну, теорію статевої любові в Шопенгауера («Metaphysik der Liebe» в «Parerga u. Paral»). Індивідуалізацію цієї пристрасті в людини Шопенгауер пояснює тим, що життєва воля (Wille zum Leben) прагне тут не лише до увіковічення роду (як у тварин), але й до створення можливо найбільш досконалих екземплярів роду; отже, якщо цей чоловік пристрасно любить саме цю жінку, то значить, що саме з нею може в цих умовах дати найкраще потомство. Жодної підтримки в дійсному досвіді цей погляд не знаходить. Більш правильні і глибокодумні вказівки й натяки (без ясної та послідовної системи) можна знайти у Франца Баадера.

Чи може людина мати любов? Якби це було можливим, любов повинна була б існувати у вигляді якоїсь речі, субстанції, якою людина може володіти і мати її як власність. Проте справа в тому, що такої речі як «любов» не існує.

«Любов» – це абстракція; можливо це якась неземна істота чи богиня, хоч нікому ще не вдавалося побачити цю богиню. Насправді ж існує лише акт любові. Любити – це форма продуктивної діяльності. Вона передбачає вияв інтересу й турботи, пізнання, душевний відгук, виливання почуттів, насолоду і може бути спрямована на людину, дерево, картину, ідею. Вона збуджує й посилює відчуття повноти життя. Це процес самооновлення і самозбагачення [234].

Якщо людина відчуває любов за принципом володіння, то це означає, що вона прагне позбавити об'єкт своєї «любові» свободи і тримати його під контролем. Така любов не дарує життя, а пригнічує, губить, душить, убиває його. Коли люди говорять про любов, вони зазвичай зловживають цим словом, щоб приховати, що насправді вони любові не відчувають.

Розглядаючи любов як відповідь на проблему людського існування, як глибинну потребу людини в подоланні своєї окремості, своєї самотності, бачимо смисл любові в бажанні міжособистісного злиття – найбільш потужного прагнення в людині. Це найбільш фундаментальний потяг, це сила, яка примушує триматися разом членів людського роду, клану, сім'ї, суспільства. Невдача в його досягненні призводить до безумства чи знищення – знищення себе й інших.

Зріла любов – це єднання за умови збереження власної цілісності, власної індивідуальності. Водночас любов – це активна зацікавленість у житті й розвитку того, що ми любимо. Турбота і зацікавленість приводять до іншого аспекту любові: до відповідальності. Людина, яка любить, відчуває відповідальність за всіх ближніх, як вона відчуває відповідальність за саму себе. Відповідальність могла б легко вироджуватися в бажання зверхності та панування, якби не було такого компонента любові як повага, що означає здатність бачити людину такою, якою вона є, усвідомлювати її унікальну індивідуальність. Повага означає бажання, щоб інша людина зростала і розвивалася такою, якою вона є. Повага існує лише на основі свободи. Поважати людину неможливо, не знаючи її. Турбота і відповідальність були б сліпими, якби їх не спрямовувало знання, бажання пізнати «таємницю людини» [234].

Духовний світ людини, її естетична сутність – це, мабуть, одна із найменш пізнаних наукою сфер життя на Землі. І саме тому практично неможливо дати чітке визначення вищим людським почуттям, одним із яких є любов. Складність і важливість любові зумовлені тим, що в ній зливаються в одне ціле і фізичне і духовне, індивідуальне і соціальне, особисте і загальнолюдське, зрозуміле і непояснюване. Немає такого розвиненого суспільства, і немає такої людини, яка була б не знайома з любов'ю. Більше того, без любові не може формуватися моральне обличчя людини, не відбувається нормального розвитку. Вона може бути різною мірою розвинута , але її не може не бути.

«Любов – єдина задовільна відповідь на питання щодо проблеми існування людини», – говорить Е.Фромм [230]. Проте що ж таке любов? Доволі чіткого визначення ще не вдалося дати нікому. І ця трудність з'являється передусім через різноманітність видів та форм любові, бо любов'ю позначена вся людська діяльність у всіх її проявах. Можна говорити про еротичну любов і любов до самого себе, любов до людини і Бога, любов до життя і до батьківщини, любов до істини і до добра, любов до свободи і влади… Виділяють також любов романтичну, лицарську, платонічну, братську, батьківську… Існує любов-пристрасть і любов-жалість, любов-потреба і любов-дар, любов до ближнього і любов до далекого, любов чоловіка і любов жінки. При перерахуванні різновидів любові складається враження, що між ними немає нічого спільного і немає тієї спільної точки, у якій усі почуття перетнулися б.

Що поєднує до крайнощів різноманітні пристрасті, потяги, уподобання під загальною назвою «любов»? Як вони співвідносяться? На всі ці питання про сутність і види любові намагалися відповісти багато філософів, починаючи ще з античності. Проте ніяких загальноприйнятих відповідей не знайдено й до сьогодні.

Для того щоб спробувати пояснити феномен любові, у різні часи були здійснені спроби класифікації різних видів проявів цього почуття, проте всі вони виявилися неповними і не охоплювали всіх її різновидів.

Ось деякі приклади, що дають уявлення про складність розподілу любові на види. Древні греки виділяли дві основні категорії: любов-пристрасть (ерос), що межує з безумством, і більш спокійну любов (філіа). Любов-пристрасть, як і будь-яка пристрасть, є поривчастою і нетривалою. Зазвичай сюди належить статева любов. Філіа ж є більш стійкою і різноманітною: сюди належить любов до батьків, до дітей, рідних, любов до людини, рідного міста чи країни. Це також любов до влади, слави, свободи, багатства, добра. Предметами цієї любові можуть бути навіть порок, брехня і користолюбство.

Широке тлумачення древніми філософами поняття любові в середні віки багато в чому втрачається. Область її прояву звужується лише до людини та Бога, а іноді і взагалі тільки до представника протилежної статі.

У зв'язку з цим класифікації видів любові, які пропонують середньовічні філософи, ґрунтуються передусім не на різних формах її прояву, а на «рангових» відношеннях між людьми.

Так, наприклад, флорентський неоплатонік XV ст. Фічино говорив про можливість існування трьох видів любові: любов вищих істот до нижчих (один із проявів – опікунство), любов нижчих істот до вищих (наприклад, шанування) і любов рівних істот, яка й складає основу гуманізму.

Новий час приніс у філософське трактування поняття любові нові ідеї. Сфера визначення впливу цього почуття розширюється і класифікація його стає більш розгалуженою.

Спираючись на ці висновки, сучасні філософи узагальнюють, що любов є різнорідною: вона містить не лише різні види та їхні підвиди, але й різноманітні її форми чи так звані «модуси». До видів любові можна віднести , наприклад, любов до ближнього. Формами прояву її є любов до дітей, до батьків, братська любов; модуси її – це любов чоловіка і жінки, любов жителя півночі і півдня, любов середньовічна і сучасна. Конкретизація може йти далі, і всі ці різноманітні прояви людських почуттів належать до одного категоріального поняття – любов.

Модусів любові можна виділити величезну кількість, а тому звернемо увагу на більш конкретні види любові. У зв'язку із цим розглянемо теорію одного із сучасних дослідників А.Івіна, який представляє все поле любові у вигляді дев'яти «сходинок» чи «кіл». Розглянемо цю теорію докладніше.

До «першого кола» можна віднести еротичну (статеву) любов і любов до самого себе. Ці два види – парадигми всіх видів любові, незалежно від її предмета. Показово, що коли слово «любов» трапляється поза контекстом, воно практично завжди має на увазі саме еротичну любов.

У певному смислі, на думку багатьох філософів, цей вид любові робить людину повноцінною: він надає їй такої повноти і гостроти буття, якої не здатне дати їй ніщо інше. Так, К.Маркс писав своїй дружині: «Не любов до фейербахівської «людини», до молешотівського «обміну речовин», до пролетаріату, а любов до коханої, саме до тебе, робить людину знову людиною в повному розумінні цього слова», – і так виокремлює цей вид любові, як визначальну рису моральної стабільності людини [135].

В.Соловйов так само підносить еротичну любов на вершину ієрархії і говорить про те, що «й у тварин, і в людини статева любов є вищим розквітом індивідуального життя [195]».

Проте якщо в Соловйова еротична любов, попри всю її значущість, не поширюється на інші види любові, то З.Фрейд максимізує це поняття й у всіх формах дружніх і любовних стосунків, у всіх прихильностях, чи то до себе, до батьків чи до батьківщини, бачить те саме сексуальне джерело. Учення Фрейда сприяло поширенню спрощеного поняття, ніби будь-яка любов – це еротична любов [227].

Любов людини до самої себе є важливою передумовою її існування як особистості і, отже, умовою будь-якої любові. Окрім того, «якщо хтось любить ближнього, але не любить себе, це доводить, що любов до ближнього не є істинною», – пише Е.Фромм [230]. А оскільки любов «ґрунтується на ствердженні й повазі, то якщо людина не відчуває цих почуттів щодо самої себе, то їх і взагалі не існує».

Думка про першочергову важливість любові до самого себе прочитується і в працях Еразма Роттердамського, який пише що ніхто не може полюбити іншого, якщо до цього він не полюбив себе – але тільки праведно. І ніхто не може зненавидіти іншого, якщо він до цього не зненавидів себе. Отже, у філософському розумінні любов до себе протиставлена егоїзму, з яким її нерідко ототожнюють. Егоїзм, себелюбство – це увага лише до самого себе і надання переваги власним інтересам, а не інтересам інших. Витікаючи із нестачі любові до себе, егоїзм є спробою компенсувати таку нестачу. Невипадково В.Соловйов оцінював любов як «справжнє знищення егоїзму» і «справжнє виправдання і спасіння індивідуальності».

Інше «коло любові» – це любов до ближнього: до дітей, до батьків, до братів, до сестер, а також до людей, які міцно пов’язані з нашим життям. Багато філософів підкреслювали важливість цього явища. Так, С.Франк уважав любов до ближнього «зачатком істинної любові»; а російський мислитель М.Фролов уважав любов до батьків вищим видом любові й основою людської спільноти. Особливе місце тут посідають батьківські почуття. Причому материнська і батьківська любов – два істотно протилежних модуси. І якщо любов матері до своїх дітей є безумовною, закладеною в її природі; то любов батька до своїх дітей залежить від їхньої зовнішності, характеру і поведінки. І на відміну від материнської, батьківську любов можна заслужити, виконуючи всі його вимоги і відповідаючи його очікуванням.

Третє «коло любові» – любов до людини, яка містить любов людини до самої себе, любов до ближнього і любов до кожної іншої людини. Зокрема це й любов до майбутніх поколінь і пов’язана з нею відповідальність перед ними: кожне покоління повинне прагнути залишити наступному поколінню все, що воно одержало від попереднього як якісно, так і кількісно.

До четвертого «кола любові» належить любов до батьківщини, до життя і любов до Бога. Любов до Бога не є результатом розмірковування й

аналізу. Вона виникає в глибинах людської душі і, як і будь-яка інша любов, не терпить зайвої поміркованості. Іноді це почуття досягає такого напруження, що пересилює всі інші пристрасті, зокрема й саму любов до життя. Яскравий опис «святого почуття» дає М.Шелер: «Люди, переповнені нею, витримують будь-який біль і саму смерть не з неохотою й терзанням, а охоче і з блаженством, бо в щасті та блиску цього почуття всі радості життя марніють і втрачають своє значення», – такими є уявлення філософа про ідеал любові [243, с. 400].

За Фрейдом же релігійна любов – це перенесення статевого потягу до духовної діяльності [225]. Він уважав, що віруючий занурюється у світ релігійних фантазій, щоб там знайти замінне задоволення. Через це називає релігію то «сублімованим продуктом сексуальних потягів», то «колективною ілюзією, що виникає внаслідок угамування первісних природних потягів».

У християнстві любов до Бога не залишалася постійною, вона змінювала свою форму і свою інтенсивність. Досягнувши вищого рівня напруження в середні віки, вона стала поступово втрачати свою високість і безпосередність.

До «п'ятого кола» любові належить любов до природи і зокрема космічна любов, яка, спрямована на світ у цілому, говорить про єдність людини і світу та про їхній взаємовплив. З погляду П.Т. де Шардена, «загальна, космічна любов не лише психологічно можлива, вона єдино повний і завершений спосіб, яким ми можемо любити». Космічне почуття єдності у Всесвіті проявляється перед обличчям краси, під час споглядання природи, у музиці. Почуття загальної любові, на думку інших філософів, – це прагнення до єднання, властиве як живій, так і неживій природі.

На межі середніх віків і Нового часу ідею космічної любові розвивав Микола Кузанський і Марсіліо Фічіно, які порівнювали це почуття з міцним обручем, який скріплює всесвіт в одну будівлю, а всіх людей – у єдине братство. Трохи пізніше про любов, як про всепроникаюче космічне почуття, говорили Д.Бруно, Я.Беме та ін. Проте потім ця тенденція поступово зникає. Істотну роль у цьому відіграло переосмислення світових сил, розпочате ньютонівською механікою.

Шосте «коло» містить у собі любов до істини, до добра, до прекрасного , любов до справедливості. Внутрішня єдність усіх цих видів любові є очевидною: у кожному із них суттєву роль відграє соціальна складова, унаслідок чого ці почуття виявляються меншою мірою особистісними і багато в чому є вираженням групових почуттів, об'єднуючи людей у колективі. На відміну, наприклад, від еротичної любові, яка об'єднує двох, відокремлюючи їх від суспільства.

Так, поняття справедливості – одне із центральних у моралі, праві, економіці, політиці, ідеології. І немає, мабуть, такої області людських стосунків, де не поставало б питання про їхню справедливість і несправедливість. Іще Сократ висловив переконання, що не можна ставити нічого вище справедливості – ні дітей, ні життя. Але вже Аристотель помічав , що всі люди високо цінують справедливість, але кожний сприймає її по-

своєму.

Високу оцінку прагнення до справедливості дає Ф.Ніцше: «Воістину ніхто не має більших прав на нашу повагу, ніж той, хто хоче і може бути справедливим. Бо в справедливості суміщаються і приховуються вищі і найбільш рідкісні доброчесності, як у морі, що приймає і поглинає у своїй незвіданій глибині ріки, які впадають у нього з усіх боків [157]».

Любов до справедливості уявляє собою складне, комплексне почуття, де переплітаються любов до себе і до близьких, любов до людини і до батьківщини, любов до добра і до істини. Тим не менше, у любові до справедливості є незалежний зміст, який не дозволяє ототожнити все значення з її складовими.

Сьоме «коло любові» – це любов до творчості, до слави, до своєї діяльності, до свободи, до багатства. Любов до грошей має певну соціальну передумову: невпевненість у майбутньому, бажання убезпечити себе перед випробуваннями долі. «Гроші і влада, – пише Гессе, – винайдені недовірою. Хто не довіряє життєвій силі в собі самому, у кого немає цієї сили, той компенсує її таким знаменником, як гроші». Проте далеко не кожна людина знайде в собі сили покластися тільки на свій талант, про який говорить Гессе. І бажання мінімальної стабільності в житті є цілком зрозумілим і пояснюваним. І саме в цьому контексті візантійським отцям церкви, які дотримувалися ранньохристиянських поглядів на любов, було досить складно пояснити багато еротичних мотивів, що містяться в канонізованих (прийнятих християнством як закон) книгах Старого завіту, які зовсім не відповідали ідеям утримання й засудження чуттєвих насолод, що проповідувалися, особливо в любовній лірициі «Пісні пісень Соломона». Проте вони знайшли достойні (хоч може і не завжди переконливі) пояснення старозавітної еротики через символічне розуміння. Особливу майстерність в одухотворенні чуттєвої любові проявив Григорій Нисський.

За переконанням візантійського мислителя, любовна еротика Пісні пісень – це вища форма вираження Божественного Еросу, це суто духовний шлюб, де наречена, яка бажає свого нареченого («Хай поцілує він мене цілунком вуст своїх!»; «На постелі моїй уночі шукала того, кого любить душа моя»), є людською душею, що прагне злиття з Богом (женихом). Тому діва першою говорить про свої почуття до юнака, а не жених їй, як у звичайному житті. Георгій став основоположником духовного розуміння плотської еротики в Писанні, яке міцно вкоренилося у свідомості візантійців. Учення про божественний ерос складало основу всієї християнсько-візантійської духовності. Християнство прагнуло донести цю ідею до всіх членів Церкви, максимально спрощуючи її і вносячи поняття любові у свідомість людей не в його космічному значенні, а в соціально-особистісному. Адже Бог хоч і недосяжний для розуму, проте був особистістю. І пізнання Бога, злиття з ним – це дуже особистий, інтимний і таємний акт.

Паралельно із засудженням плотської любові у філософії пізнього середньовіччя все частіше й частіше порушується питання про високу любов

між чоловіком та жінкою, яка розглядається як даний Богом приклад безкорисливої любові, якому треба слідувати в повсякденному житті. «Єднання людини з її коханим вище за всяке єднання, так що цього ніхто не в змозі зрозуміти чи зобразити певним чином» – писав Кавасила. Візантійські «гуманісти» X – XIII ст. намагалися досягнути гармонії людини і земної любові. Крайнощам естетики античного аскетизму вони протиставляють естетику еротизму, що знаходиться в межах християнської моралі. Усвідомивши любов чоловіка та жінки невід'ємною і прекрасною властивістю людської природи, філософи говорять про те, що вона варта уваги, але лише під покровом чесноти. Любов і краса повинні привести врешті-решт до створення краси, що відповідало нормам середньовічної етики.

Візантійська культура, продовжуючи і розвиваючи багато античних традицій розуміння любові, зробила значний крок у вивченні цього складного феномена людського буття. Ранньохристиянські, а потім і візантійські мислителі побачили в любові найважливіший творчий принцип Всесвіту, на якому ґрунтується його буття. Візантійці добре відчули подвійне (негативне і позитивне) значення чуттєвої любові і безумовно висунули на перший план любов духовну у всіх її аспектах. Усе це висуває християнсько-візантійську теорію любові на одне із помітних місць в історії культури. У протестантизмі існує абсолютно нове розуміння любові, всеоб'ємна любов. Нагорна проповідь Христа заснована на принципах любові.

Ідеал всеоб'ємної і всепрощеної любові виник і сформувався в пізньоантичному світі, у найбільш цілісному і завершеному вигляді у сфері метафізичної свідомості. Якщо в Старому завіті головним принципом взаємодії людини з Богом був страх, то в Новому завіті ним стала любов, яка не відмінила повністю страх перед Богом, але підпорядкувала його собі. Саме послання сина Божого на землю, все його життя і позорна смерть на хресті в ім'я спокутування гріхів людських є доказом глибокої любові Бога до людей. «Бо Бог так полюбив цей світ, що пожертвував своїм єдиним сином заради того, щоб кожний, хто повірить у нього, не загинув, а набув вічне життя. Не для того послав Бог свого сина у світ, щоб засудити його, а для того, щоб врятувати світ через нього [21]». Співставляючи цей дивний акт любові Бога до людей, апостол Павло відзначає, що людина ледве чи віддасть своє життя за іншу людину, хіба що хтось наважиться пожертвувати життям за свого благодєтєля. А «Бог свою любов до нас доводить тим, що Христос помер за нас, коли ми були ще грішниками». Любов Христа повсюди, вона нас об'єднує. «Нехай ваше коріння засновується на любові, щоб ви були в змозі зрозуміти разом з усіма людьми Божими, наскільки широка, глибока і висока нескінчена любов Христа, і узнати цю любов, що перевершує все нам відоме [21]». Сам Бог показав людям приклад безкінечної і рятівної любові. «Наслідуйте Богові, як діти улюблені, і живіть життям, позначеним любов'ю, як Христос любив нас і приніс себе в жертву заради нас [81, с. 112-114]».

У якості головних заповідей Ісус висуває дві заповіді і до того ж він їх об'єднує. «…Полюби Господа твого всім серцем твоїм» це перша заповідь. Є друга заповідь, схожа на цю «Полюби ближнього, як самого себе». Поняття ближнього в Старому завіті поширювалось лише до жителів Ізраїлю, у Новому ж завіті воно стало більш обширне і поширилось на всіх людей, незалежно від їх місця проживання і національності. Першою заповіддю Христос називає любов до Бога, але вона не може бути реалізована без виконання другої заповіді, любові до ближнього. «Якщо хтось говорить: «Я люблю Бога», а ненавидить брата свого, то він брехун, бо хто не любить брата свого, якого бачить, не може любити Бога, Якого не бачив» . Любов до ближнього, тобто до кожної людини – у Новому завіті основна умова любові до Бога, головний ступінь на шляху до нього. Апостол Павло запевняє римлян: «Не будьте ні в кого в боргу, нехай єдиним вашим боргом буде борг любові один до одного, бо хто полюбить ближнього свого, виконає закон. Я говорю це, бо заповіді говорять: «Не перелюби», «Не убий», «Не вкради», «Не пожалій чужого». Які б ще не існували заповіді, усі вони разом зводяться ось до чого: «Полюби ближнього, як самого себе». Любов примушує ближню людину не спричиняти їй зла, саме тому любов є виконанням усіх заповідей.

Проповідями й особистим прикладом Ісус втілює в людські серця ідею любові до ближнього. І на останній прощальній бесіді з учнями він дає їм нову заповідь, щоб вони керувались нею після його відходу. «…Полюбіть один одного. Ви повинні любити один одного так, як я вас любив [21, с. 79]». Цю заповідь Ісус повторює тричі. Давня заповідь закликає людину любити ближнього не тільки людською любов'ю, але й божественною, якою Христос любив людей. І рухомий саме цією божественною любов'ю, він прирікає себе на страшну смерть заради возлюблених своїх. Ісус закликає людей до всепереможної і жертовної любові. «Немає більше тієї любові, як та, коли хто віддасть життя своє за друзів». Сила цієї любові піднімає людину з рабського стану. Якщо в Старому завіті люди були лише слугами Бога, то в Новому вони піднімаються до рівня його друзів. «Ви мої друзі, і якщо надалі будете виконувати те, що я заповідаю вам, я не стану більше називати вас слугами, бо служниці невідомо, що робить його хазяїн. Я назвав вас друзями, бо розповів вам про все, що дізнався від батька мого» 1. Заповідає ж він головним чином любов до ближнього.

Отже, любов людей один до одного здатна вивести людину з рабського стану і зробити їх друзями, крім того, при дотримуванні цієї заповіді їхнім другом стає Бог. Антична філософія знала два види любові – чуттєву любов (Афродиту земну) і божественний ерос (Афродиту небесну), але практично не знала всепрощеної любові до ближнього, яка, за християнськими уявленнями , тільки й робить людину рівною Богу.

Любов у протестантській філософії та Новому завіті розглядається дуже широко, в основному вона розуміється як взагалі доброчинне життя, як виконання морально-етичних норм і дотримування всіх заповідей. «Ось що розуміємо під любов'ю: ми повинні жити згідно заповідям Божим» . Заповіді ж, зокрема головних (любов до Бога і любов до ближнього), включають

елементарні моральні вимоги, такі як: поважай батька твого і матір твою, не вбий, не перелюби, не вкради, не зводь наклепу на друга, не бажай майна ближнього твого. Людина, яка дотримується цих правил, за уявленнями християнства, живе в любові. Ця людина нагороджується відповідним почуттям від самого Бога, а це є нескінчене блаженство. «Якщо будете слідувати моїми заповідями, то і в любові моїй перебуватимете, як я слідував заповідям батька мого і перебуваю в його любові» (Ic. 4.5).

«Бог є любов – у такій короткій формулі глибинний загальнолюдський смисл християнства, який, на жаль, до цих пір залишається в цілому незрозумілим людством, люди ж, які осягли, можливо, величніший ідеал людського буття, вважаються в нашому соціумі божевільними, хворими, у кращому випадку дивними» (Матф. 63.1).

Взаємна і всеоб'ємна любов зведена в Новому завіті на вищий, доступний людству того часу рівень досконалості – вона освячена авторитетом Бога. Бог, згідно Нового завіту, так любить людей, що посилає сина свого на смерть заради їхнього врятування. І Новий завіт закликає людей так же беззавітно любити один одного. За це обіцяна найвища нагорода – володіння самим Богом. «Якщо ми любимо один одного, то Бог у нас перебуває, і любов його досконала є в нас, … Бог є любов, і той, хто перебуває в любові, перебуває в Богові, і Бог в ньому (Матф. 64.1)».

«Володіння ж Богом, тобто повне «знання» його прирівнює людину до Бога, робить її вільною і незалежною, позбавляє будь-якого страху – не лише перед силами світу сього, але й перед самим Богом [21]». 3. Любов як вищий стан людського буття знімає страх, заповіданий людині в її повсякденному житті, навіть страх перед днем Суду. «У любові немає страху, але досконала любов виганяє страх, оскільки і страхові є муки; той, хто боїться, не досконалий у любові [21]».

На зміну філософському духовному еросу античності, християнство принесло інтимну, глибоко людську, співчутливу любов до ближнього, освятивши її божественним авторитетом, божественною заповіддю. Гуманність, милосердя, співчуття, любов до людей – ось галузь почуттів і моральних принципів, відкрита християнством і поставлена ним в основу побудови нової культури.

Одним з перших християнських філософів, який торкнувся теми любові, є Августин Аврелій. Він проводить різку межу між любов'ю і збудженням. Любов'ю він називає прагнення насолодитися Богом заради нього самого, а також собою і ближніми заради Бога. «Навпаки, збудження, за Августином, – це прагнення насолодитися собою і ближнім не заради Бога. Справжня любов подібна пісні, що присвячується Богові, її можна співати мовчки, адже любов сама є голос до Бога [3]».

Говорячи про тілесний потяг, Августин не називає їх словом «любов», а лише «потягом» або «похіттю». Статевий акт він вважає негідним. «Рухи сукупних органів є негідними саме тому, що вони не підкорюються волі людини [21]». Лише подружжя і народження дітей хоч якось може виправдати «потяг». Хоч подружжя не може зробити з пороку благо.

Розпустою Августин називає не тілесні бажання та їх задоволення, а невгамовні бажання, жадні до тілесних задоволень. Так, питво і харчування, необхідні для тілесного здоров'я, можуть перетворитися в обжерливість, коли стають самоціллю [3].

Тілесні похоті Августин порівнює з клеєм на крилах, який не дозволяє літати. Необхідно очищувати крила від цього клею, щоб піднятися в небо. На думку Августина, будь-яка любов (до матері, друга, до прекрасного, знанням) лише тоді має дійсну цінність, коли бачить у всьому створіння Бога і направлена через творіння до творця. «Якщо тіла приємні тобі, хвали за них Бога і зверни любов свою до їх майстра. Якщо до вподоби душі, хай будуть вони любимі в Богові. Те гарне, що ви любите, від нього, і оскільки воно з ним, воно гарне і солодке, але воно стане гірким тому, що несправедливо любити гарне і покинути того, хто дав це гарне» . Коли у своїх похотях і прихильностях ми забуваємо про творця того, що любимо нами, нас підстерігає неминуча гіркота, адже все земне мінливе і смертне, тому нещасна душа, скута любов'ю до того, що смертне. «Лише той не втрачає нічого дорогого, кому всі дороги в тому, кого не можна втратити [159, с. 815] ».

Любов, освячена Богом, не знає втрат, лише вона несе людині блаженний спокій.

Як бачимо, християнське розуміння любові значно відрізняється від античного розуміння любові. З давньогрецьких тлумачень любові християнське віровчення перейняло лише «агапе» – любов до ближнього, причому, вклавши більш широкий смисл у поняття «ближній». Неправильно, однак, було б вважати, що християнство тільки звузило сферу любові. Воно сформувало новий ідеал – любові до Бога і безкорисної, непохітливої, братської любові до всіх людей. «Цей ідеал у подальшому став основою для появи нового типу любові – любові особистості до особистості, яку в сучасному світі називають «справжньою любов'ю» [147]». Слово любов, напевне, найуживаніше в людській лексиці всіх часів! Але однозначного її визначення немає. Кожний з людей мріє про свою любов, велику і справжню. І майже завжди така мрія розбивається, а причина одна. Думають про чуттєву любов, про тілесні потяги, про красу тіла, силу, здоров'я, тобто про чисто тілесні переживання.

У культі такої любові не хочуть, на жаль, бачити очевидні факти, що людина – істота смертна, що молодість швидко проходить, що здоров'я слабшає і старіє, що подібна любов надто швидко згасає і нерідко повертається у взаємну неприязнь, а то і ненависть.

Протестантська філософія говорить про цілком інший характер любові. Вона закладена в саму природу людини і є не що інше, як «звернення один до одного, потреба один в одному і турбота один за одного» .

Зверніть увагу, тут – цілком інше відношення до любові. Її чуттєвий аспект відходить, і його місце займає гарне відношення до ближнього і турбота про нього. Це почуття поступово підводить людину до такого морального стану, коли вона бачить в іншому собі подібному не засіб, а мету

своєї земної праці. Святитель Василь Великий прямо так і говорить: «Любов до ближнього має ту властивість, що шукає не своїх вигод, а вигод коханого до користі душевної і тілесної [21]».

А Ніл Синайський, відомий сподвижник 5 століття, сказав якось з приводу любові такі вразливі слова: «У любові… кожний свої страждання «передає» усім іншим, але й від інших «приймає» їх страждання. Так, носячи тягар один одного, християни виконують «закон Христовий».

Звичайно, таке відношення до ближніх повинно бути невимушеним і добровільним. Це – ніби природна норма взаємовідношень у християнському середовищі, і тому св.. Іоанн Златоуст міг сказати: «Любимий для коханого – те ж, що він сам. Властивість любові така, що коханий і любимий складають уже ніби не двох окремих осіб, а одну людину [21]».

Ми уже декілька разів уживали слово «ближній», і, на мою думку, непогано було б точніше розглянути його смисл. Про ближнього у Новому завіті говориться багато, причому частіше всього зі значенням «брат». Уживане тут грецьке слово «adelf῾os» – брат, у множині «adelfo῾i» – брати або брат і сестра, означало першопочатково зв'язок за фізичним народженням. Християнство вкладає у цей термін абсолютно новий смисл, і «adelf῾os» уже в ранніх християнських письменників означає людину взагалі, незалежно від її походження та релігійно-морального стану .

Але таке «братство» можливе там, де є релігійні і моральні відношення до Бога-Батька небесного і Сина Божого – Христа. Це можна побачити в Євангелія від Матвія.

«А я говорю вам, – повчає Христос, що будь-хто, що гнівається на брата свого даремно, підлягає засудженню, а хто скаже брату своєму «рака» – пуста людина – підлягає синедріону, а хто скаже безумний, підлягає гієні огненній. Отже, якщо ти принесеш дар твій до жертовника, і там згадаєш, що брат твій має щось проти тебе, залиш там дар твій перед жертовником і піди перш примирись з братом твоїм, і тоді прийди і принеси дар твій» (Мф. 22-23).

На перший погляд, хто любить, жертвує собою, своїми особистими інтересами, а що ж залишається йому? Виявляється, у предметі свого кохання він збагачується загальним більш повним і досконалим життям. Страждають лише тимчасові і мало важливі елементи земного життя, а його особистість підвищується і набуває вічність, адже «любов, за словами апостола Павла, ніколи не зупиняється» (1. Кор. 13, 8) .

Виявляється, що плідне і перспективне лише життя, засноване на самопожертві і самозреченні. А егоїзм і самолюбство, які не допускають самообмеження, безплідні і навіть згубні. Цій істині вчить сам Христос словом і прикладом Свого власного життя: «Ця є заповідь Моя, так любіть один одного, як Я полюбив Вас. Немає більшої тієї любові, як та, коли хто покладе душу свою за друзів своїх» (Ін. 15, 12-14).

Таке самозречення – необхідна умова вічного життя: «Той, хто любить свою душу, погубить її, а хто ненавидить душу свою у світі цьому, збереже її в життя вічне», – читаємо ми в Євангелії від Іоанна (Ін. 12, 25)

Роздумуючи над цими словами Спасителя, Єфрем Сирін, відомий у християнському світі сподвижник, поет і богослов 4 століття (+373), помітив якось: «Хто не полюбить ближнього, той не пізнає, як любить самого себе, а значить, не буде знати, як треба відноситися до самого себе» 6.

Уже добре відомий нам святий єпископ Феофан Затворник із властивим йому гумором говорив про християн: «Любов – це формений одяг християн, за яким їх можна відрізнити від нехристиян. Не вдягни генерал свого форменого одягу, ніхто і не подумає, що він генерал. Так і в нас, хто не має любові, ніхто, хто вміє розрізняти, не визнає його християнином: ні Бог, ні ангели, ні святі. Люди хоч і будуть звати його так, але в цьому не буде істини».

Такий формений одяг любові знадобився б кожному з нас, тільки добре було б його приміряти та подивитися, де він не підходить, і де його треба підігнати, ушити або, навпаки, розшити.

П.Тілліх розтлумачує послання св..апостола Павла до Колосаїв і до Філімона єпископа Феофана. Почнемо з того, що християнство бачить вищу, абсолютну цінність людини в повноті і глибині її духовного буття, яке відбувається в душі людини. Тому душа будь-якої людини є святинею, оскільки в ній є місце для Бога, а сама душа шукає Бога, прагне розчинитися в Ньому [206]. Це прагнення є найглибшою та інтимною потребою людини, і цю потребу ми називаємо любов'ю. Більше того, це єдина істинна основа і цінність людського життя: «…Бог є любов» (Ін. 4,8). Інакше і не може бути, оскільки Бог є для людської душі абсолютною цінністю, і ми так влаштовані, що прагнемо до того, що для нас дороге. Тому і сама любов для людської душі є великим благом, щастям і розрадою. Але головне те, що Бог любить людину і дає їй сили для зростання в любові. Можна з повною впевненістю сказати, що любов є основою християнства, без любові неможлива взагалі ніяка істинна релігія. Досвід християнського життя дає людині перш за все гідне переживання присутності в її житті чогось досить важливого, значущого і цінного, навіть попри суєту повсякденного життя. Цей релігійний досвід визначає життя людини, створюючи потребу, а головне, здатність бачити божественне в душі іншої людини, благоговійно відноситися до неї, всупереч усім позбавленням і засмученням буденного життя. Цей особистий духовний досвід дозволяє любити іншу людину всупереч її недолікам, всупереч усім обмеженням і парадоксам життя. У цьому випадку центр ваги власного буття переноситься на кохану людину, виникає духовна потреба допомоги і служіння своєму коханому. Реалізація цієї потреби дає відчуття щастя, не дивлячись на можливі страждання і хвилювання. Але любов у душі людини не стоїть на місці, вона зростає і розвивається, долаючи спокуси. Однак із типових спокус у коханні – зупинитися, прив'язатися до зовнішнього, красивого і привабливого в об'єкті любові. Дійсно, сприйняття краси містить у собі частково релігійне почуття, оскільки в об'єкті любові проглядається відблиск чогось божественного, і цей відблиск може поглинути людину і зупинити подальший розвиток її любові.

Любов є основою релігійного почуття, Бог підтримує і живить у людині це почуття. Але це відноситься не лише до релігійного життя, але й до життя взагалі. Можна з повним правом сказати, що життя у своїй глибинній, сутнісній основі є любов. Дитина, позбавлена любові батьків, виростає, як правило, хворобливою, нудною і нещасною людиною. Подружжя, що живе без кохання, перетворює свій шлюб у суцільне страждання і отруюють ним своїх дітей, які у свою чергу передають його далі , своїм дітям [206]. Людина, яка не любить свою роботу, відчуває себе рабом і ненавидить своє рабство, таємно мріючи про його крах. Усе це знецінює життя як дар Божий, перетворює людське життя в смутне існування. Можна навести безліч прикладів того, коли відсутність батьківської любові в дитинстві утруднює відношення уже дорослої людини з Богом, і такій людині важко любити не лише Бога, а навіть своїх близьких.

Протестантизм і християнство пропонує свій шлях до Бога, це шлях любові і починається цей шлях, як не дивно, у любові до конкретної людини. Лише пізнавши людську любов, можна відчувати і пізнавати любов Бога, зростаючи в ній. Отримуючи любов Бога, ми ростемо й удосконалюємося в любові людській, що викликає бажання і потребу ще більше любити Бога. Це відбувається тому, що істинна людська любов, заснована на сприйнятті цінності коханої людини. Любов учить бачити глибинну сутність іншої людини, яке християнство традиційно пов'язує з дією божественного Духа. Любов у християнському розумінні учить бачити в недосконалій і, можливо, навіть низькій і порочній людині присутність божественного начала, учить проявляти і розвивати це начало в особистих відношеннях. Відкрите й пережите в сумісних людських відношеннях, зіткнення з Божественним викликає у людини ще більше бажання любити Бога. А відповідна любов Бога підсилює у нас потребу любити наших близьких і людей взагалі. Саме в цьому значенні християнський шлюб являє собою таїнство, таїнство любові чоловіка і жінки, піднімає їх до Бога. Важливо ще і те, що така організація нашого духовного життя підтримує і розвиває в нас основу і суть самого життя, то є Любов. Саме тому не може бути повноцінної любові до Бога без любові до людини, і повноцінної любові до людини без любові до Бога. Дари зцілення і любові до людей Февронії, справедливого і мудрого князювання Петра, безумовно, мають своїм джерелом любов. І це пов'язано з розумінням божественного походження і відповідної цінності людської душі. У цьому значенні всі люди належать загальному цілому, об'єднаному Божественною любов'ю. «Заповідь нову даю вам, тож любіть один одного, як Я полюбив вас , так і ви любіть один одного» (Ін. 13,34). Ця заповідь, а головне, саме життя по цій заповіді створює «нову» людину, яка силою любові здатна розуміти, відчувати і цінувати іншу людину як образ Божий.

Християнська любов не є ні любов'ю до людства як деякого абстрактного цілого, ні любов'ю до людини взагалі; вона є любов до всіх людей у всій їхній конкретності й унікальності. Любов є універсальним принципом, що охоплює всю різноманітність буття людини.

Скільки б люди, і християни в тому числі, не грішили проти любові, її сила завжди буде притягувати людину, перемагаючи все останнє. Для любові все зле і дурне в людині є лише замовчування, викривлення її істинної любові., порушення правильного влаштування її життя, подібні хвороби. Моральні оцінки сприймаються любов'ю швидше як діагноз хвороби, що допомагає в лікуванні, у прагненні витягти, виправити, відновити благополуччя людини, викривлене злом. Моральні оцінки у цьому випадку швидше допомагають знайти людині свій шлях, що відповідає її власному призначенню й істинному бажанню. І в цьому випадку любляча людина бореться з хворобою свого коханого, навіть забуваючи саму себе. «Любов довго терпить, милосердствує, любов не заздрить, любов не звеличується, не гордиться, не безчинствує, не шукає свого, не дратується, не мислить зла» (1Кор. 13,4,5). Саме така любов допомогла Февронії подолати станові перепони і викликане ними відчуження Петра, а Петру, у свою чергу, заради своєї коханої відмовитися від княжого престолу. Як уже зазначалося, любов у людському серці породжує радісні спогади свого коханого, бажання наповнити своє життя служінням йому. З цією чудесною, відроджуючою і просвітлюючою людське життя силою любові ми так чи інакше торкалися у відношеннях з нашими близькими. Але християнство говорить нам, що таким повинно бути наше відношення до всіх людей, незалежно від їх близькості до нас, незалежно від їх гідності або недоліків. І це не є формальним моральним застороженням. Заклик Христа: «Заповідь нову даю вам, тож любіть один одного, як Я полюбив вас, так і ви любіть один одного» (Ін. 13,34), – є постійно діючим, ефективним засобом допомоги душі відкритися, зміцніти і внутрішньо розквітнути. Цей заклик відкриває очі душі на світ і на всіх, хто живе в ньому, дозволяє бачити в ньому божественну реальність, і, головне, бути в цій реальності. І ті люди, хто через взаємну любов увійшли в божественну реальність, залишаються в ній навічно. Петро і Феофанія почули цей заклик Христа і виконали його не тільки у відношенні один одного, але й по відношенню до далеко недружелюбному їм світу, перемагаючи його зло своєю любов'ю. Ідеал людського життя, як істинна його мета, прагнення до любові уже не може зникнути з людського серця. Скільки б понура й трагічна не була б доля людства, кожна людина у глибині свого серця знає, що істинна мета її життя є любов, і ця мета не перестає хвилювати її серце. Але любов як вираження і дія Бога в людській душі вимушена постійно стикатися і боротися з недосконалістю і злом як у самій душі людини, так і у світі в цілому. Тому в більшості випадків любов присутня в нашому житті частково і недовершено, часто залишаючись лише недосяжною провідною зіркою. Але навіть у цьому випадку вона перестає керувати людським життям, і якщо людина вірна цьому шляху, любов, хоч і частково, вливається у світ, освітлюючи і зігріваючи його. Тому так важлива для нас, людей XXI століття, пам'ять про велику Любов чоловіка і жінки з далекого XIII століття. І кожний, народжений вище християнин, напевне знає дві заповіді Господа Ісуса Христа: «Полюби Господа Бога твого всім серцем твоїм, і всією душею твоєю, і всім розумінням твоїм, і всією твердинею

твоєю» і «полюби ближнього твого, як самого себе» (Мк. 12:30-31). Однак у багатьох віруючих вельми приблизне уявлення про характер християнської любові. Дуже часто навіть досвідчені християни, розмірковуючи про любов, знаходяться під впливом світських уявлень або власних незрілих суджень, що сформувалися в перші роки після духовного звернення.

Ми знаємо, що в сучасному суспільстві слово «любов» може мати багато значень: звеличене почуття, романтична прив'язаність, гріховний і безвідповідальний секс – ось далеко не повний перелік того, яке значення може вкладатися в це поняття. Для новонавернених християн, у свою чергу, любов – це наївне і сентиментальне почуття, коли «хочеться обняти весь світ».

Однак у біблійському понятті любов – це щось більше, ніж велике, світле і возвишене почуття. Уважно вчитуючись у першу заповідь Спасителя, ми виявляємо, що любов має відношення не лише до емоцій, але й до волі, і до інтелектуальної сфери.

Наперекір уявленням, що панують у українській культурі, любов не протиставляється розуму, інакше любити «розумом» було б неможливо. Істинна любов не закриває очі, а усвідомлено бере на себе відповідальність за своє духовне життя (якщо мова йде про любов до рідних і взагалі до ближніх). Люблячи треба думати головою, інакше ми будемо служити не Богу і ближньому, а лише вихваляти себе, що ми такі «люблячі».Адже істинна любов прагне до розуміння. Якщо об'єкт «любові» нам не цікавий, якщо нам лінь про нього думати, то це що завгодно, але тільки не любов. До речі, саме брехнею про нібито цілком ірраціональному характері любові так часто виправдовуються виходи із сім'ї і подружні зради, мовляв «серцю не накажеш». Такою сліпою і некерованою може бути (і то під час потурання самої людини) гріховна безвідповідальна пристрасть. Християнська любов розумна і відповідальна.

Важливо звернути увагу і на те, що любов у християнстві носить діяльний характер. Приклад діяльної любові нам показує Сам Господь. Ми добре знаємо відомий вірш з Євангелії: «Бо так полюбив Бог світ, що віддав Сина Свого» (Ін. 3:16). Давайте вдумаємося. Бог полюбив погрязле у гріхах людство і… почав діяти. Як добре, що Його любов до нас діяльна Як часто ми любимо десь «глибоко в серці» або на словах. У нас стільки благих намірів… Але любити – значить діяти: допомагати, підтримувати, утішати, молитися, а не тільки «переживати». Не випадково Христос проілюстрував заповідь про любов притчею про милосердного самарянина (Лук. 10:30-37).

Діяльна любов зустрічається на своєму шляху з великою кількістю труднощів, тому вона повинна бути настирною і жертовною. Ідеальним прикладом жертовної любові для нас є Сам Господь Ісус Христос. Апостол Павло закликає: «Живіть у любові, як і Христос полюбив нас і віддав Себе за нас» (Еф. 5:2). І якщо люблячи по-християнськи, нам і не доведеться пожертвувати заради Бога або людини життям, то уже точно силами, часом, нервами, комфортом, матеріальними цінностями, особистими інтересами.

І, нарешті, варто пам’ятати ще про одне. Господь заповідав нам любов до Себе і ближнього не на якийсь обмежений строк, а на все життя. Любов повинна бути стабільною. Сьогодні люблю, завтра ненавиджу – ця поведінка підходить для вихованців дитячого садка, тим більше, не для народжених пізніше християн.

Любити по-християнськи важко і складно. Майже неможливо. Напевне , це так, але тільки з точки зору невіруючої або маловіруючої людини. Однак християнин, який покладає надії на Бога, може відверто, глибоко і стабільно любити Бога і людей у відповідності з ученням, викладеним у Слові Божому, оскільки «все можливе віруючому» (Мк. 9:23). «У любові немає страху, але довершена любов виганяє страх, тому що в страхові є муки. Хто боїться, недовершений у любові» (1 Іоанна 4:18).

У моєму житті було дуже багато страху – страху, який проявлявся в невпевненості в собі і різних сумнівах. Людина, яка боїться, хвилюється і переживає багато про що: про минуле, про майбутнє, про гроші, про думку інших людей тощо. Ці думки постійно переслідують людину, мучаючи і позбавляючи сил. В 1 Іоанна 4:18 так і написано: «У страхові є муки».

Існує велика кількість нечистих духів, яких сатана використовує для того, щоб позбавляти людей щастя, на мою думку, страх – найголовніших з них. Страх є коренем більшості проблем, які позбавляють нас радості. Наприклад, якщо ми незручно почуваємо себе з якимись людьми, то зазвичай це викликано страхом, що ці люди про нас думають. Якщо ми стараємося зберігати контроль над ситуацією і ради цього вступаємо в суперництво, то, швидше за все, це викликано тим, що ми побоюємося стати уразливими, якщо не будемо контролювати все, що відбувається з нами. На сьогодні всі віруючі люди (священство, миряни, богослови і філософи) розділилися на два табори: одні сприймають Бога як Суддю («милосердного» або «справедливого» – не має значення), інші – як безмежно люблячого нас Батька. Звідси витікають і теорії врятування, які виникають в католицтві і православ’ї – відповідно «юридична» і «моральна». Є християни, які прагнуть об’єднати ці два погляди, але одержується у вищій мірі карикатурно . Воно й зрозуміло: якщо Суддя може відправити людину в ув’язнення і навіть на шибеницю, то Батько – ніколи, яким би злобним і неслухняним не виявилося його дитя.

Тема ця дуже обширна, і я спробую висвітлити її коротко (але перш за все відзначу, що дана проблема надто гостро стоїть не тільки перед християнами, а й представниками інших релігій. Включаючи те, що сповідують реінкарнацію, як би вони подібне не заперечували).

У свою битність людина, будучи атеїстом, думала, що оскільки зі смертю тіла її особистість помирає, то жити на Землі потрібно для того, щоб устигнути отримати якомога більше задоволень – тілесних і духовних. А для цього необхідно придбати гроші, високу посаду, владу тощо. І раптом вона дізнається, що її душа безсмертна, що за труною теж є життя і, головне, що в ньому тебе чекають або невиносні страждання, або великі насолоди (у Вічності або в наступному втіленні). Будь-яка нормальна людина, природно,

обирає «насолоди». Але як їх отримати і як уникнути страждань? Виявляється, над усім цим світом стоїть Той, Хто розділяє людей на «пшеницю» і «бур'ян». Тобто, одним готують «рай», а іншим «пекло» (гарну чи погану карму). За таким принципом: хто виконує Його «веління», отримає в загробному світі «вічне блаженство» (або гарне життя у наступному втіленні), а хто не виконує – «вічну муку» в «озері, яке горить вогнем і сіркою» (або страждальницьке життя в наступному втіленні). Значить, необхідно всього-на-всього дізнатися, що це за «веління», і суворо ним слідувати.

Істинний християнин прагне до моральної чистоти не тому, що це звільняє його від гієни (або жахливим наступним життям). А відчуваючи у своїй душі відразу до пристрастей (блуду, п'янству тощо), що перетворюють його у тварину. Істинний християнин спішить на допомогу людині, яка потрапила в біду, не заради «вічного блаженства» (або прекрасного наступного втілення), а тому, що у нього болить серце, коли він бачить страдника. І таким чином, він стає подібним Христу, Який прийняв великі муки і хрестову смерть зовсім не з метою «щоб потрапити в рай» (або «покращення своєї карми»), яким і так володів, а виключно із-за того, що байдуже дивитися на духовну загибель людей Йому не дозволило Його Внутрішній стан (по земному – Совість!). І любов істинного християнина до Бога обумовлена не бажанням чогось від Нього мати, а тим обставинам, що стан серця цієї людини відповідає тому, до чого закликає її Господь. Людина слідує Його заповідями не як «наказам», а відчуваючи їх велику Красу і Мудрість!

Преподобний Ісаак Сірін назвав таке уявлення про нашого Творця великим «Богохульством» і «Наклепом» на Нього. «Де любов, – пише він, – там немає помсти, а де помста, там немає любові». І далі: «Не для того милостивий Владика створив розумні істоти, щоб безжалісно піддати їх нескінченній скорботі – тих, про кого Він знав, перш ніж їх створив, у що вони перетворяться після створення, і яких Він все-таки створив [85, с. 132]». Крім того, більшість Святих Отців і християнські філософи, розмірковуючи на цю тему, справедливо зазначали: як можуть праведники, які потрапили в рай через свою велику любов до людей, дивитися на те, що в пеклі мучаться душі нещасних грішників, їхніх побратимів? Як може мати радіти своєму перебуванню в ангельському світі, бачачи, в гієнні мучиться її рідний син? Для неї такий «рай» стане справжнім пеклом! Чи в Небесному Помешканні почуття жалю у людини притупляється? А то і зовсім зникає? Але тоді людина однозначно перестає бути «образом і подібністю Бога».

Оскільки людство за своїм духовно-моральним рівнем неоднорідне, а Христос і апостоли зверталися до всіх людей, то в їхніх проповідях і звучать, здавалось би, діаметрально протилежні за своїм значенням висловлювання. З одного боку, загроза майбутніх покарань за гріхи (тут же і потурання силам тьми устрашати грішника) і нагорода за праведне життя, а з іншого – проповідь безмежної і все об'ємної любові Бога до людей, заклик до них жити між собою за законами добра і милосердя. Святитель Іоанн Златоуст

пояснював подібне тим, що «батогом» і «пряником» Господь прагнув напоумити людей «грубих». Тобто тих з нас, хто поки не здатний жити по совісті, у кого серце ще не знає тієї прекрасної і великої любові, яка одна лише й дає людині істинне щастя. Микола Кузанський (Nicolaus Cusanus [Krebs], мислитель раннього Відродження, подавав поняття любові у двох аспектах: по-перше, як всезагальний зв'язок в універсамі, по-друге, як відношення Бога до людини і людини до Бога.

Бог у трактування Кузанського, це – абсолют, абсолютний максимум. А раз так, нічого не може знаходитися за Його межами і бути протилежним Йому. Оскільки Він – єдиний максимум, значить, Він одночасно і мінімум, адже немає зовнішньої по відношенню до Бога міри, щоб нею виміряти і відрізнити безкінечно більше від безкінечно малого. У Ньому все співпадає – усі протилежності. Тим самим Він єдиний з усім, перебуває у всьому. Віра всіх народів, вважає Микола, бачити Бога цим неосяжним максимумом. В Абсолюті все єдине, все пов'язане. Цей всезагальний зв'язок з усім Микола часто позначає словом «любов» і уподібнює її Святому Духу (однієї з іпостасей Трійці). Усе існуюче рухається і впливає прямо або опосередковано на все інше, створюючи єдність Всесвіту. Усі беруть участь у всьому. Любов – це вищий зв'язок, а Святий Дух – довершена любов. Усе, що людина любить, включене до всесвітньої єдності і порядку (у тому числі і «я сам» включений у цю єдність і тому гідний любові). Коли людина зуміє це зрозуміти, ніщо уже їй не покажеться важким і ворожим: будь-яку ношу вона приймає як належну в єдності буття і любові, знаходячи в цьому підвищене і щасливе залучення до божественності.

Говорячи про любов Бога до людини і людини до Бога, Микола Кузанський відзначає, що божественна любов переважає людську. Любов Бога випереджає людську – так же, як батьківська любов випереджає синівську. Бог настільки великодушний, що дає свободу людям не любити Його (а любити когось або щось замість Нього), тоді як Він завжди любовно пов'язаний з усім і кожним.

Кузанський пише, що божий погляд ніколи не залишає його, а «де око, там і любов». Любов Бога – це люблячий погляд, який «завжди зі мною». Бог – око. І «я існую постільки, поскільки Ти на мене дивишся»; моє існування припиниться, якщо Ти відвернешся від мене; але Ти не залишиш мене, поки я сам можу Тебе сприймати. Погляд Бога – животворний подарунок «солодкої любові» і «я безкінечно люблю своє життя, оскільки Ти солод мого життя».

На перший погляд може здатися, ніби судження Миколи Кузанського по суті повторюють уже знайомі нам християнські уявлення. Однак варто відзначити, що любов у його трактуванні знову стає природною, космічною сутністю (як і в античних мислителів). Так і сам Бог (Який і є Любов) у Кузанського поєднаний із Всесвітом. Таке розуміння Бога (і любові) – характерна риса філософії епохи Відродження. Таке уявлення про спів падіння Бога зі світом називають «пантеїзмом» (від грец. pan – «все» і teos – «бог»). Пантеїзм негативно сприймається ортодоксальним християнством,

оскільки підриває крайній камінь віровчення – ідею креаціонізму (тобто вченню про те, що світ створений Богом з нічого), адже творення, за логікою, не повинне співпадати з Творцем. Ідеї Миколи Кузанського виявили значний вплив на європейську філософію, причому не тільки «давню», але й сучасну. Наприклад, у творах представників «діалогічної філософії» – М.Бубера, К. Ясперса, Л.С.Франка – помітна така явна співзвучність із Кузанським, що вони можуть здатися часом прямими його учнями, хоч їх розділяє пів тисячоліття [280].

Френсис Бекон – англійський мислитель пізнього Відродження, який сформував важливі принципи філософії Нового часу, – з одного боку, поважно відгукувався про принципи християнської любові, з іншого боку, приділяв увагу і «земній» любові, піддаючи її розбору з точки зору здорового глузду.

Християнська любов, на думку Бекона, є синтезом усіх доброчинностей. Вона виховує у людей добрі звичаї значно краще, ніж будь-який учитель етики. Вона піднімає душу і в той же час заспокоює, позбавляє від зайвих пристрастей. Тому «тільки одна християнська любов ніколи не може бути надмірною». Коли ангели спробували зрівнятися з Богом у могутності, вони согрішили і пали; коли людина посягнула на знання, рівне божественної мудрості (вкусив плід дерева пізнання), він согрішив і впав; однак «ні ангел, ні людина ніколи не здійснювали і не здійснять гріха, прагнучи уподібнитися Богу в благосні і любові [48, с. 215]». Розмірковуючи про «земну» любов, Бекон тримається обережно – не хвалить і не ганьбить її всебічно. Він виділяє два ряди аргументів – «за» любов і «проти».

«За» любов таке: дякуючи їй людина знаходить саму себе; велика пристрасть – найкращий стан душі; без любові людині все здається простим і сумним; любов рятує від самотності.

«Проти» любові: любов гарна на сцені – у вигляді комедії або трагедії, а в житті вона приносить багато нещасть. Любов викликає у людей протиріччя в думках і оцінках. Вона робить людей одержимими однією думкою, нав'язує їм надто вузький погляд на речі.

Серед великих людей, вважає Бекон, майже немає нікого, хто дозволяв би цій пристрасті в собі вирости бо безумства, – це доля слабких людей. Бекон наводить прислів'я: «Неможливо любити і бути мудрим». На думку філософа, розумно чинить той, хто утримує любов у «належному їй місці», раз не можна без неї обійтись зовсім, і повністю відділяє її від серйозних справ і вчинків [147].

Таким чином, ми бачимо, що Бекон зовсім не проти «земної» любові, але проти її надмірностей. На його думку, людській природі притаманна «таємна схильність» любити інших, і якщо не витрачати всю любов на одного або небагатьох, то вона поширюється на багатьох людей, вона робить нас гуманними і милосердними. «Подружня любов створює людський рід, дружня любов удосконалює його», і лише «розпусна любов його розбещує і принижує» [147].

Любов Божественна до людини, дарує їй благодать, а людина покликана любити Бога і його творіння. Оскільки любов – це принцип, що організує світ. В істинній, тобто направленої на Бога, любові людина знайде орієнтир для своїх вчинків. Якщо любов істинна, немає потреби ні в якому іншому моральному законі.

Для душі природне місце – у Богові, тому душа тягнеться до Бога. Душа повинна любити Бога, у цьому і є прагнення душі до Бога, у цьому і є виявлення її любові до Бога. Якщо душа прагне до Бога, то тіло тяжіє до тілесного. Звідси виникає тілесна любов і любов духовна. Вони можуть одна одній суперечити, і якщо людина збільшує любов тілесну, то у неї зменшується любов духовна і навпаки, зі збільшенням любові до Бога – зменшується любов до тілесного.

Отже, феномен любові у філософії протестантизму трактується як спосіб подолання роз'єднаності людини, її самотності. Любов – це не стільки почуття і пристрасть, скільки жертовність, самопожертва заради іншого.

Скандально знаменита XX ст. психоаналітична теорія лібідо фактично підтвердила в межах людського мікрокосмосу космічну інтуїцію найдревніших натурфілософів: Великий Ерос, космогонічна сила, початок потягу до з'єднання стихій, істот, речей, лежить у самій основі всіх явищ цього світу. Еротично заряджене поле – первісна і могутня енергія людини; саме вона, відхилена від своєї прямої мети, витрачається на найрізноманітніші потреби суспільно-культурної життєбудови. (Зігмунд Фрейд, творець практики і філософії психоаналізу, говорив навіть про кількісні характеристики цієї енергії, ще майже не досліджені). Лібідо, тобто енергія всіх первісних потягів, що об'єднуються в людській уяві словом «любов», містить, за Фрейдом, усі форми любовних та дружніх почуттів, усі прихильності до себе, до батьків, до однолітків, до батьківщини, до професії і справи, до відсторонених понять, до Бога тощо: той самий вихідний статевий імпульс живить їх усіх. Такий пансексуалізм неприємно сконфузив багатьох, найвірогідніше через свою холодно-наукову оголеність. Бо подібне бачення, одягнене у вишукане міфологічне вбрання, народжене в поетично-провидчій несамовитості не лише нікого не шокувало, але й надавало натхнення і возвеличувало віками [227]. Мова йде про Платона, його вчення про Ерос, із яким батько психоаналізу сам підтвердив свою спорідненість, кажучи про збіг платонівського еросу із його власним поняттям лібідо [162].

Згадаємо, що всю ієрархію еротичних почуттів, наростаючу піраміду любовних прагнень, аж до ідеальної вершини, любові до Небесної Краси як такої, Платон впирає в підніжжя суто статевого пристрасного стремління. Без нього ніякі висхідні сходинки неможливі, просто кажучи їм не було б звідки взятися. Земля і небо, земна пристрасть і небесне блаженство пов'язані одним провідником. Земна краса, єдність, де є відблиск хай слабкий небесної краси, народжує в душі згадку й сум за втраченою гірською батьківщиною, безсмертною величчю ідеальних божественних форм. У трепетному безумстві прагнення до близькості з коханим, злиття з ним надія знову віднайти втрачене. Тут ніби створюється омріяний шлях Туди, у душі

«прорізаються крила. Як найглибше джерело і загадка платонівського світу нас вражає еротична несамовитість тону філософа, збуджений «фізіологізм» його стилю, коли він малює ці картини в діалозі «Федр». За цією загадкою стоїть емоційно-вольова установка на граничну конденсацію статевої енергії (і ні в якому разі не на її згасання!) для її перетворення у вищі форми без втрати її енергійної цінності, усього її жару і пилу. Шаленство закоханих стоїть в одному ряду або, точніше, на початку одного ряду тих «найбільших для нас благ», які «виникають із несамовитості»: дару пророцтва, творчої одержимості, художнього натхнення, гарячого молитовного устремління до небесного, до Бога. Не буде внизу вулкану натуральної статі, його вогненної енергії, не буде нічого і вгорі, ніякої краси розумного, духовного космосу, яку прагне віднайти людина, ніби говорить всередині Платона якесь просте знання-пророкування. Ця глибока істина відшаровується як загальнозначуще зерно від всієї пишної міфології небесних сфер, доль, що огортають його і спускаються в матеріальний рівень душ і знову піднімаються до міфології [162].

У повсякденному мовленні нам часто трапляються слова «вищі людські почуття», «любов», які вживаються переважно в досить вузькому значенні, навіть без підозри про все багатство різноманіття емоцій, які приховуються за цим словом. Незвичайними є за своєю кількістю різноманітних варіацій вияви любові, проте найбільш часто ми говоримо про еротичну любов, під якою тут і далі будемо розуміти будь-які (як духовні, так і фізичні) стосунки між чоловіком та жінкою, як найбільш характерний прояв цього почуття. Суть і значущість цих стосунків намагалися розкрити багато філософів упродовж усієї історії існування людської думки: від античності й до сьогодні. Проте жодна епоха не змогла дати повного визначення любові, привідкриваючи лише окремі межі цього феномена людської душі.

Зацікавившись цією проблемою, у своїй роботі ми поставили собі за мету ознайомитися з тим, як змінювалося розуміння і сприйняття любові між чоловіком та жінкою в різноманітних історичних умовах, у різних епохах. А для цього необхідно виконати низку завдань. Передусім визначити любов між протилежними статями як один із найбільш важливих аспектів її розуміння і виділити цей вид людських стосунків серед інших різноманітних форм і видів любові. І крім того, ознайомитися із концепціями філософів античності, середньовіччя, епохи Ренесансу і Нового часу з тим, щоб вияснити основні характерні риси філософії еротичної любові кожної із епох.

Любов до Бога Фромм тлумачить як зв’язуючу нитку людської душі, як основу всіх видів любові, здатних вміститися в ній, як прародича батьківської й еротичної любові. Він говорить про її складну структуру у взаємозв’язках з усіма межами людської свідомості. Але в цьому, я вважаю, з ним можна посперечатися, оскільки існують люди, які за все життя не пізнають і не відчувають потреби в любові до Бога, однак вони стають прекрасними батьками, люблячим подружжям, чудовими друзями. Можливо тому, що вони визнають зовсім іншу релігію – релігію Любові [230].

Абсолютно повна, всеохоплююча любов органічно включає в себе всі ці види. Але так уже повелося звіку, що серед усіх них найбільш привабливим і, як це не парадоксально, найбільш недоступним є той, який Фромм назвав «еротичною любов'ю», любов двох дорослих людей один до одного, любов, яка прагне повного злиття, єдності з коханою людиною. Вона за своєю природою унікальна, а не всезагальна [230]. Тому вона існує не лише в органічній єдності з іншими видами любові, але й як відносно самостійне прагнення, потреба і виявлення. Ми можемо обурюватися цим, можемо засуджувати аморальність любовних відношень, не скріплених сімейно-шлюбними, інтелектуально-емоційними або іншими вищими творчими зв'язками, однак вони все ж залишаться реальністю, яку необхідно детальніше пояснити і якою необхідно навчитися керувати.

Свобода любові дійсно виражається в багатстві її виявлень. Домінанти захопленості, жалості, схильності, навіть марнославства, що надають любові різноманітних індивідуальних зафарбувань, є такими формами винахідливості любовного почуття, які, за суттю, далекі від помилок і засліплення. До помилковості може привести саме розумова оцінка душевних та інших якостей будь-якої людини, і варто помітити, що якщо пристрасть, фізичний потяг самі по собі не виключають розміркованості, то істинна любов відкидає її. Безпосередньо-інтуїтивне почуття направлене перш за все на потенційні духовні можливості коханого – нехай навіть їм ніколи не судилося реалізуватися.

Перед нами ще одна антиномія любові – протистояння невичерпних можливостей людини і їх усіченої реалізації в житті. Це повертає до проблеми стійкості, єдності, нарешті, «вічності» любові – але вже в іншому ракурсі.

6.2. Метафізика любові у філософії протестантизму: любов-прагнення до безсмертя

Любов є поняттям надто широким, тому, намагаючись її охарактеризувати відразу зазначимо, що матимемо на увазі лише любов між чоловіком та жінкою, тобто любов між різними статями, не порушуючи всі інші можливі форми любові. У протестантизмі існує абсолютно нове розуміння любові – всеосяжна любов. Нагорна проповідь Христа заснована на принципах любові.

Ідеал всеосяжної і всепрощаючої любові виник та сформувався в пізньоантичному світі, у найбільш цілісному й завершеному вигляді у сфері метафізичної свідомості. Якщо в Старому завіті головним принципом взаємодії людини з Богом був страх, то в Новому завіті ним стала любов, яка не скасувала повністю страх перед Богом, але підпорядкувала його собі. Саме послання сина Божого на землю, усе його життя й ганебна смерть на хресті в ім'я спокутування гріхів людських є доказом найглибшої любові Бога до людей. «Бо Бог так полюбив цей світ, що пожертвував своїм єдиним

сином заради того, щоб кожен, хто увірує в нього, не загинув, а знайшов вічне життя. Не для того послав Бог свого сина у світ, щоб засудити його, а для того, щоб урятувати світ через нього [21]». 1. Зіставляючи цей дивний акт любові Бога до людей, апостол Павло наголошує, що людина навряд чи віддасть своє життя за іншу людину, хіба що хтось зважиться пожертвувати життям за свого благодійника. А «Бог свою любов до нас довів тим, що Христос умер за нас, коли ми були ще грішниками [21]». 2. Любов Христа всюди, вона спонукує нас. «Нехай ваше коріння ґрунтується на любові, щоб ви були в змозі зрозуміти разом з усіма людьми Божими, наскільки широка, глибока і висока нескінченна любов Христа, і дізнатися цю любов, що перевершує все вам відоме [21]» 3. Сам Бог показав людям приклад нескінченної і рятівної любові. «Наслідуйте Бога, як діти улюблені, і живіть життям зазначеною любов'ю, як Христос любив нас, приніс себе в жертву заради нас [21]».

Як головні заповіді Ісус висуває дві заповіді й до того ж він їх об'єднує. «...Возлюби панове твого всім серцем твоїм» – це перша заповідь. Є друга заповідь, схожа на цю «Возлюби ближнього, як самого себе». Поняття ближнього в Старому завіті поширювалося тільки на жителів Ізраїлю, у Новому ж Завіті воно стало об'ємнішим і поширювалося на всіх людей, незалежно від їхнього місця проживання й національності. Першою заповіддю Христос називає любов до Бога, але вона не може бути реалізована без виконання другої заповіді, любові до ближнього. «Якщо хтось каже: «Я люблю Бога», а ненавидить брата свого, то він брехун, бо хто не любить брата свого, якого бачить, не може любити Бога, Якого не бачив». 1 Любов до ближнього, тобто до кожної людині – у Новому завіті основна умова любові до Бога, головний щабель на шляху до нього. Апостол Павло переконує римлян «Не будьте ні в кого в боргу, нехай єдиним вашим обов'язком буде борг любові одного до одного, бо хто полюбить ближнього свого, виконає закон. Я кажу це, бо заповіді говорять: «Не чини перелюбу», «Не убий», «Не вкради», «Не пожадай». Які б іще не існували заповіді, усі вони разом ототожнюються ось із чим: «Возлюби ближнього, як самого себе» . 2 Любов до ближнього людини означає не заподіювати йому зла, саме тому любов є виконанням усіх заповідей.

Проповідями й особистим прикладом Ісус упроваджує в людські серця ідею любові до ближнього. І на останній прощальній бесіді з учнями він дає їм нову заповідь, щоб вони керувалися нею після його відходу. «...Любіть один одного. Ви повинні любити один одного так, як я вас любив». 3 Цю заповідь Ісус повторює три рази. Ця заповідь закликає людину любити ближнього не тільки людською любов'ю, але й божественною, якою Христос любив людей. І спонукуваний саме цією божественною любов'ю він прирік себе на страшну смерть заради коханих своїх. Ісус закликає людей до всеперемагаючої і жертовної любові. «Немає більше від тієї любові, як хто віддасть життя своє за друзів». 4 Сила цієї любові піднімає людину з рабського стану. Якщо в Старому завіті люди були лише слугами Бога, то в Новому вони звеличуються до рівня його друзів. «Ви мої друзі, і якщо далі

будете те, що я вам заповідаю, я не стану більше називати вас слугами, бо слузі невідомо, що робить його господар. Я назвав вас друзями, бо розповів вам про все, що дізнався від батька мого».

Отже, любов людей одне до одного здатна вивести людину із рабського стану і зробити їх друзями, крім того, за дотримання цієї заповіді. Антична філософія знала два види любові – чуттєву любов (Афродиту земну) і божественний ерос (Афродиту небесну), але практично не знала всепрощаючої любові до ближнього, яка, за християнськими уявленнями, тільки й робить людину рівною Богові.

Любов у Новому завіті розглядається дуже широко, здебільшого вона розуміється, як взагалі доброчесне життя, як виконання морально-етичних норм і дотримання всіх заповідей. «Ось що мається на увазі під любов'ю: ми повинні жити згідно із заповідями Божими». Заповіді ж, крім головних (любов до Бога і любов до ближнього), охоплюють елементарні моральні вимоги, такі як: шануй батька твого і матір твою, не вбий, не чини перелюбу, не вкради, не зводь наклепу на одного, не бажай майна ближнього твого. Людина, яка дотримується цих правил, за уявленнями християнства, живе в любові. Ця людина удостоюється відповідного почуття від самого Бога, а це є нескінченне блаженство. «Якщо будете слідувати моїм заповідям, то і в любові моїй перебуватимете, як я слідував заповідям батька мого, і перебуваю в його любові [21]».

«Бог є любов – у цій короткій формулі глибинний загальнолюдський сенс християнства, який, на жаль, досі залишається в цілому незрозумілим людством, люди ж які знайшли, може бути, найбільший ідеал людського буття, уважаються в нашому соціумі божевільними, хворими, у кращому разі диваками [21]».

Взаємна й всеосяжна любов піднесена в Новому завіті на вищий, доступний людству того часу рівень досконалості – вона, освячена авторитетом Бога. Бог, згідно з Новим заповітом, так любить людей, що посилає сина свого на смерть заради їхнього порятунку. І Новий заповіт закликає людей так само беззавітно любити одне одного. За це й обіцяна найвища нагорода – володіння самим Богом. «Якщо ми любимо один одного, то Бог у нас перебуває, і любов його досконала є в нас, ... Бог є любов, і хто пробуває в любові, пробуває той у Бозі, і Бог у ньому [21]».

«Володіння ж Богом, тобто повне «знання» його, прирівнює людину до Бога, робить її вільною і незалежною, позбавляє всілякого страху – не тільки перед силами світу цього, але й перед самим Богом». Любов, як вищий стан людського буття, знімає страх, наказаний людині в її повсякденному житті, навіть страх перед днем Суду. «У любові немає страху, але досконала любов проганяє страх геть, бо страх має муку; боїться не досконалий у любові» .

На зміну філософському духовному еросу античності християнство принесло інтимну, глибоко людяну, співчутливу любов до ближнього, освятивши її божественним авторитетом, божественною заповіддю. Гуманність, милосердя, співчуття, любов до людей – ось область почуттів і моральних принципів, відкрита християнством і покладена ним в основу

побудови нової культури.

Одним із перших християнських філософів, який торкнувся теми любові, є Августин Аврелій [3]. Він провів різку грань між любов'ю і хтивістю. Любов'ю він називає прагнення насолодитися Богом заради нього самого, а також собою і ближніми заради Бога. «Навпаки, жадання, за Августином, – це прагнення насолоджуватися собою і ближнім не заради Бога. Справжня любов подібна до пісні, присвяченої Богу; її можна співати мовчки, адже любов сама є голос до Бога [21]».

Говорячи про плотські потяг, Августин не називає їх словами «любов», а лише «потяг» або «хіть». Статевий акт він уважає непристойним. «Рухи органів є непристойним саме тому, що вони не підкорюються волі людини [21]». Лише подружжя і народження дітей хоч якось може виправдати «потяг». Хоч подружжя не може зробити з пороку благо. Розпустою Августин називає не плотські бажання і задоволення їх, а неприборкані бажання, жадібні до плотських задоволень. Так, питво і харчування, необхідні для тілесного здоров'я, можуть перетворитися на обжерливість, коли стають самоціллю.

Плотські потяги Августин порівнює з клеєм на крилах, який не дозволяє літати. Треба очищувати крила від цього клею, щоб піднятися в небо. На переконання Августина, усяка любов (до матері, друга, до прекрасного, знань) лише тоді має дійсну цінність, коли бачить у всьому творіння Бога і спрямована через творіння до творця. «Якщо тіла бажані тобі, хвали за них Бога й оберни любов свою до їхнього майстра. Якщо угодні душі, так будуть вони улюблені в Бозі. Те хороше, що ви любите, від нього, і оскільки воно з ним, воно добре і солодке, але воно стане гірким, тому що несправедливо любити хороше і покинути того, хто дав це хороше [21]». 3 Коли у своїх потягах і прив'язаностях ми забуваємо про творця того, що ми любимо, нас підстерігає неминуча гіркота, адже все земне мінливе і смертне, тому нещасна душа, прикута любов'ю до того, що є смертним. «Тільки той не втрачає нічого дорогого, у кого всі дороги до того, кого не можна втратити».

Любов, освячена Богом, не знає втрат, лише вона несе людині милостивий спокій.

Як бачимо, християнське розуміння любові значно відрізняється від античного розуміння любові. Із давньогрецьких тлумачень любові християнське віровчення перейняло тільки «агапе» – любов до ближнього, причому вклавши більш широкий зміст у поняття «ближній». Неправильно, однак, було б уважати, що християнство тільки звузило сферу любові. Воно сформувало новий ідеал – любові до Бога і безкорисливої, непохотлвої, братської любові до всіх людей. «Цей ідеал у подальшому став основою для появи нового типу любові – любові особистості до особистості, яку в сучасному світі називають «справжньою любов'ю» .1 Слово любов, напевне, найбільш уживане в людському лексиконі всіх часів ! Але однозначного її визначення немає. Кожен із людей мріє про свою любов, велику і справжню. І майже завжди така мрія зазнає краху, а причина одна. Думають про чуттєву

любов, про потяг до тілесного, про красу тіла, силу, здоров'я, тобто про суто плотські переживання. У протестантизмі такої любові не хочуть, на жаль, бачити очевидні факти, що людина – істота смертна, що молодість швидко минає, що здоров'я слабшає і занепадає, що подібна любов дуже скоро згасає й нерідко обертається на взаємну неприязнь, а то й ненависть. Християнство говорить про зовсім іншу любов не між чоловіком та жінкою, а любов до Бога. Вона закладена в саму природу людини, і є ніщо інше як «спілкування одного з одним, потреба одного в одному і турбота одного про одного». Її чуттєвий аспект минає, і його місце займає добре ставлення до ближнього і турбота про нього. Це почуття поступово приводить людину до страху, коли вона бачить в іншому собі подібному не засіб, а мету. у християнському середовищі, і тому св. Іоанн Златоуст міг сказати:

«А я кажу вам, – повчає Христос, – що всякий, хто гнівається на брата свого даремно, підлягає суду; а хто скаже на брата свого «раку» – порожня людина – підлягає синедріону, а хто скаже божевільний, підпадає геєнні огненній. Отже, якщо ти принесеш дар твій до жертовника, і там згадаєш, що твій брат має щось проти тебе, залиш там дар твій перед жертовником і піди, примирись із братом твоїм, і тоді прийди і принеси дар твій» (Мф. 22-23). На перший погляд, люблячий жертвує собою, своїми особистими інтересами, а що ж залишається йому? Виявляється, у предметі своєї любові він збагачується взагалі більш повним та досконалим життям. Страждають тільки тимчасові й несуттєві елементи земного життя, а його особистість підноситься і знаходить вічність, адже «любов, – за словами апостола Павла, – ніколи не припиняється» (1. Кор. 13, 8).

Виходить, що плідне та перспективне тільки життя, засноване на самопожертві й самозреченні. А егоїзм і себелюбство, що не допускають самообмеження, безплідні, і навіть згубні. Цій істині вчить Сам Христос словом та прикладом Свого власного життя:

«Оце Моя заповідь, щоб любили один одного, як Я полюбив Вас. Немає більше від тієї любові, як хто душу свою покладе за друзів своїх» (Ін. 15, 12-14). Таке самозречення – необхідна умова вічного життя:

«Люблячий свою душу погубить її, хто ж ненавидить душу свою на цім світі, збереже її у вічне життя» – читаємо ми в Євангелії від Іоанна (Ін. 12, 25). Уже добре відомий нам святий єпископ Феофан Затворник із властивим йому гумором говорив про християн:

«Любов – це формений одяг християн, за яким їх можна відрізняти від нехристиян. Як не одягне генерал свого форменого одягу, ніхто й подумає, що він генерал. Так і в нас, – не май хто любові, ніхто, хто вміє розрізняти, не визнає його християнином: ні Бог, ні ангели, ні святі. Люди хоч і зватимуть його так, але в цьому не буде істини».

Любов до Бога Фромм тлумачить як єднальну нитку людської душі, як основу всіх видів любові, здатних уміститися в ній, як прародича батьківської й еротичної любові. Він говорить про її складну структуру у взаємозв'язках з усіма межами людської свідомості. Але в цьому з ним можна посперечатися, оскільки існують люди, які за все життя не пізнають і

не відчувають потреби в любові до Бога, однак вони стають прекрасними батьками, люблячим подружжям, чудовими друзями. Можливо тому, що вони визнають зовсім іншу релігію – релігію Любові [230].

У протестантській філософії є відмінності, але вони виражають швидше особливе й індивідуальне в способах світовідчуття і мислення – у загальному, антропологічному відмінностей бути не може. Тим більше, що абсолютна більшість філософів-творців самобутніх учень про людину і світ – чоловіки, для яких цілком природно відчувати й осмислювати світ по-чоловічому, які навряд чи особливо задумувалися про особливості своїх прекрасних і мовчазних (щодо філософських питань) супутниць. Людина як така ототожнювалася в багатьох гуманістичних філософських ученнях з чоловічою манерою буття і мислення, та ще і яскраво вираженою лідерською . Незважаючи на всі ці роз'яснення важко говорити про суттєві статеві відмінності, окрім фізіології, і не бути звинуваченим у прихованому лобіюванні інтересів своєї статі. Попри все це певний нейтралізм все ж таки можливий, якщо ми хоч би на деякий час свідомо забудемо про тотальну маскулінну установку (яка присутня неявно і в більшості жінок) на метафізичну цінність чоловічої манери буття і мислення. Тоді, очікуючи доброзичливої і зацікавленої в новому і безпристрасному уваги, можна цілком серйозно говорити про рівноцінні, хоч і різноорієнтовані, форми активності і мислення. Інакше як зрозуміти, без забобон чи нав'язливих благосних ілюзій, чуттєвість між статями, яка створює самих нас і у фізичному, і в духовному відношеннях.

Настільки різні за конституцією свідомості не можуть не відчувати проблем взаємного сприйняття і розуміння. Необхідне найсильніше органічне притягання для того, щоб подолати цей розлом між статями. І статевий інстинкт неминуче тягне дві настільки різні половинки роду до поєднання.

Найбільш неспокійна і динамічна половинка приковується ланцюгами нестримного сексуального потягу. Потягу, що затьмарює чоловічий розум, примушує перетворюватися на покірного раба, чиї груди роздирають пристрасті володіння. Причому мова не йде про елементарну хіть. Лейтмотив парування лише найбільш могутній акорд у симфонії чоловічих почуттів, що народжуються здатністю чоловічого мислення, яка трансцендує. Саме вона надає тремтливості чуттєвим переживанням, романтизує об'єкт бажань, надає йому риси піднесеності і неповторності. Причому рано чи пізно будь-який чоловік кидається в «ритуальні танці» романтичного захоплення однією із жінок, хоч при цьому розуміє залишками холодного розуму абсурдність своєї пристрасті.

Схоплені й зупинені, проте, смертю. Залишаючись ніби назавжди символом можливої божественності (вибраності і надзначущості) одного із найбільш тваринних начал у людині. Зрозуміло, що і це така сама ідеалізація: не було б рокових перепон, смерті – і наші Ромео з Вертером перетворилися б на добропорядних «паладинів кохання». Отже, що б не говорили чоловіки, але головне, що притягує їх у жінках – це красиве обличчя і тіло. На другому

місці стоїть здатність жінок любити і турбуватися про них, щиро цінувати їхню самобутність та яскравість, успіхи. Ніжна душа, спокійний і рівний характер, здібності створювати домашній затишок тощо – якості, що вітаються, але не є пріоритетними. Краса та сексапільність жінок – як вогонь посеред ночі, що притягує нічних метеликів, які летять на нього в багатьох випадках собі на загибель. Краса і сексапільність – заклик до близькості, що кличе чоловіків як чарівна сопілочка, слухаючись якої вони несподівано втрачають волю і готові йти куди завгодно. Отже, амбівалентність антропологічного існування однаковою мірою породжує любов і ворожнечу, нерозуміння, неприязнь і прагнення до злиття. З одного боку, людський рід розколотий на дві статі – істот доволі відмінних одна від одної, з іншого – взаємний потяг є настільки сильним, що створює спільність, названу в Біблії: «і будуть двоє одна плоть» (Бут. 3.24). Спільність створюється через конфлікти і взаємне притирання. Проте конфліктність у стосунках чуттєвості між чоловіками і жінками природно вкорінена, її не може не бути. Це не тимчасова трудність, а соціокультурна проблема: ось досягнемо соціально-економічної, політичної «рівності» і все буде вирішено; або – вияснимо відмінності жіночої та чоловічої психології, фізіології сексуальних відносин і проблема буде розв'язана. Конфліктність природно вкорінена у відмінностях базових орієнтацій, манері існування, які зумовлені антропологічним призначенням. Можна сказати: усе це абстракції, що мало стосуються безкінечної конкретики виявів реальних чоловіків та жінок. З одного боку це заперечення є правильним – подивіться на оточення: усі стурбовані здавалося б зовсім різними, суто конкретно-життєвими справами, не до абстракцій. Але з іншого боку, придивіться уважніше й побачите, за умов більш докладного порівняння, схожість між собою жінок та чоловіків, що все більше зростає. І чим більший відрізок біографії беремо, тим більш явно проступають загальні поведінкові риси статі. Як би не були ми індивідуалізовані, духовно розвинені, але через тіло, психіку та статеву конституцію свідомості ми прикуті до своєї статі і можемо лише частково послаблювати цей ланцюг: самоконтролем і критичною протидією зовсім уже бурхливим у своїй непристойності потягам плоті.

Природність конфліктності в стосунках статей, що є наслідком антропологічних відмінностей, доповнюється непоборністю орієнтації на пошук статевого партнера і парування з ним. Усе це і породжує вибухову суміш найбільш протилежних імпульсів, що разом складають феномен чуттєвості. І більшість людей виявляються не готовими до розуміння найважливішої для кожного загальнолюдської ситуації пошуку своєї половинки. До певної міри житейська мудрість відрефлектувала істотні відмінності між статями в афоризмах, житейських анекдотах, спостереженнях (на зразок: «Чоловік любить очима, жінка – вухами» тощо). Правий був і Фрейд, говорячи про жахливу статеву безграмотність більшості. Нам особливо це зрозуміло з огляду на недавнє минуле, що ненабагато відрізнялося від віторіанської святенницької моралі Європи початку XX століття. Проте ні знання житейської мудрості, ні статева освіта не готують

людей по-справжньому до усвідомлення антропологічної ситуації любові. Це зумовлено двома причинами. Перша, фундаментальна, полягає в тому, що люди не зрозуміли для себе серйозність статевих відмінностей і необхідність відповідної серйозної зміни суспільної думки з цього приводу. Зважають на відмінності фізіологічні, психологічні, але не на антропологічні. Не можна сказати, що про це не говорили раніше, не задумувалися над цим. Проте це були лише одинокі голоси в злагодженому хорі, що співає про «людину як таку» (особливо у філософії), але зовсім не про «жінку як таку» і «чоловіка як такого». Подібна неявна установка на єдиний стандарт у поведінці і мисленні реалізувалася спочатку в приписуванні чоловічих предикатів антропологічного буття цій «людині як такій». Як підсумок маємо «маскулінноцентризм», що найяскравіше виявився в біблійних заповідях (наприклад, «Не побажай жінки ближнього свого», де жінка є ніби всього лише атрибутом людини, «ближнього»). На сьогодні, правда, переважає тенденція метафізичної експансії у філософській антропології концептуалізацій фемінного світовідчуття: доместикація частини об'єктивної реальності в особливу, домашню сферу людини (трансценденталізм), її герметизація; визначення сутності людського буття як турботи (Гайдеггер); розуміння любові як уміння віддавати коханому себе, переживання екзистенціальної самобутності партнера (Фромм) [230] та ін.

Швидше мова йде про те, щоб співчутливо терпіти, приймати як причуди, дивацтва, зворушливі слабкості своїх коханих, ставлячись до них поблажливо. Ми знаємо, переважно після неодноразових за наївністю і гарячковістю молодості безуспішних спроб з обох боків обернути свою половинку «в свою віру», що найкраще – це «мирне співіснування на принципах плюралізму».

Отже, проблемність людської чуттєвості, яку традиційно позначають як «любов» пришвидшена в соціальному природному розколі. Водночас спільність і взаєморозуміння, що встановлюються завдяки потребам регулярної близькості, втілення і відтворення себе, закріпленим соціальними інститутами шлюбу та сім'ї, серйозно ретушують відмінності. Не може бути злиття без радикальної відмінності та конфліктності.

Сутність чуттєвості, як би не одягали її в романтичні шати, не приписували їй аксесуари духовності, взагалі-то вузько егоїстична: вибіркове поєднання саме з цією людиною. Приховано іманентна мета всього цього дійства – володіння або турбота-контроль над людиною і тому тут завжди наявні власницькі бажання: як із боку чоловіка, так і з боку жінки. Навіть приклади ніби безкорисливої любові, що полягають у побажаннях, якщо вони не є лицемірними, «бути щасливими з іншим» – не альтруїзм і піднесення почуттів, а акт відчаю, неусвідомлене бажання утримати коханого за допомогою демонстрації благої та широкої душі [147].

Фромм розглядає любов як екзистенційну потребу.

Слов'янське слово «любов» походить від старослов'янського «шлюб», що буквально означає «союз, поєднання, єднання, згода». Відзвуки цього смислового значення любові і до цього дня збереглися в деяких слов'янських

мовах. Тобто, любов – це містичне поєднання чоловіка й жінки в єдине ціле. Поєднання доль, біоенергій, психоемоційної сфери. Отже, з'являється якісно нова сутність.

Прагнення відшукати і здійснити ту саму справжню любов закладене в самій сутності людини. Ця потреба властива кожній людині з раннього дитинства. Її нормальний розвиток виражається в здатності до відповідної любові. З колиски і до кінця життя всі ми шукаємо того, хто буде любити нас і кого б могли любити ми. І дійсно, любов просто необхідна, вона життєво важлива. Без неї ми втрачаємо волю до життя, наші розумові здібності і фізична енергія ослаблюються, опір падає, пропадає і смисл того, чим ми займаємося, для чого живемо. Невтолима спрага людської прив'язаності не дасть нам спокою. І чим сильніше ми прагнемо закритися від неї, тим важчим стає наше життя.

І в подальшому житті кожної людини бувають такі моменти близькості і єднання з іншими, які підтримують у ній цілеспрямованість до іншого. У моменти близькості людина відчуває цілком особливий стан – коли раптом пропадає час, і все тимчасове раптом зникає, і вічність ніби торкається душі. Людина виходить тут із цієї ланки простору і часу, із усіх своїх зв'язків зі світом. У ньому залишається лише одне відчуття сили, яка осліплює, що залишає більш яскравий слід, ніж мільйони його думок, понять, звичок, почуттів, спогадів.

Незважаючи на те, що любов приносить не лише найбільше задоволення, але іноді й найбільш гірку печаль, усе-таки чоловіки й жінки не перестають бажати любові. Коли любов зникає, шлюби розсипаються, особистість вступає в смертну боротьбу з пустотою і жахлива безвихідь охоплює колишнє подружжя і тих, хто їх оточує. Наслідками таких емоційних зривів є дитяча й доросла злочинність, самогубства, алкоголізм та різні форми наркоманії.

Буття неповноцінне і нестійке, якщо не несе в собі прагнення до чогось , що перебуває за межами. Любов – це зв'язок людей. Там, де з'являється такий зв'язок, життя окремої людини переростає межі її власного, скінченного, обмеженого існування. Живучи серед людей, людина вчиться любити, усією сутністю своєю, розуміючи не лише необхідність, неминучість іншої людини, але й глибоку осмисленість, благодатність цього факту: буття іншої людини.

Ми всі прагнемо любові, і потреба в ній безмежна; часом здається, що ми ніколи не наситимося. По суті любов – це єдине, від чого залежить наше благополуччя. Під дією її живильної сили ми здатні пережити найгірші моменти життя, перенести образи і жорстокість. Однак у своїх бажаннях ми повинні бути реалістичними, тому що малоймовірно, що ми будемо завжди коханими так, як нам би того хотілося. Якщо хтось сподівається на гаряче кохання до кінця життя, він хоче від людської природи неможливого.

«Не бути коханим – це всього лише невдача, не любити – ось нещастя» А.Камю.

Потреба закохуватися і полюбити народжується із напруженого очікування («Душа чекала кого-небудь !»), а сам коханий є лише приводом, щоб саме на нього ці почуття звалилися. Тому для того, хто вміє любити, не буде проблеми з вибором собі гідного партнера. Лише незамкнутий на собі у своїх найглибших прагненнях, хто вміє дарувати любов людині, зможе по-справжньому оцінити і зберегти цей дар (здатність любити іншого), розкриваючи і стверджуючи його високий смисл, тоді як людина закрита починає з викривлення смислу, дарованого їй, а потім і приходить до висновку про беззмістовність життя.

Тому що любов – це не бажання отримати щось навзаєм на власні почуття. Це – бажання віддавати себе. Якщо ви хочете, щоб ваше подружжя було наповнене більш глибокою любов'ю, почніть із того, щоб любити сильніше самому. Замість того, щоб очікувати від свого партнера вияву кохання до вас, подумайте, у чому полягає потреба вашого чоловіка, і почніть жити ними із сьогоднішнього дня, із цього моменту !

Пробуючи в одному слові виразити те, що одночасно і надає змісту життя, і складає його сокровенний смисл, Толстой говорив завжди одне й те саме: любов – як джерело морального зв'язку людини зі світом і людьми, її оточенням.

Любов має велику цінність ще й завдяки тому, що вона є одним із сильніших джерел позитивних емоцій, насолоди і радості. А значення позитивних емоцій важко переоцінити. Вони схвалюють, мобілізують і, з іншого боку, пом'якшують дії життєвих випробувань.

Любов – це діяльність людини, а будь-якій діяльності можна навчитися і творчо вдосконалюватися в ній, це дається накопиченням свого досвіду, засвоєнням досвіду людства, пізнанням, дослідженням, спробами і помилками, експериментуванням, завзяттям. Творчі люди звичайно не чекають натхнення, а настроюють себе, приводять себе до цього стану. Батьківські взаємостосунки дуже сильно впливають на здібність до любові.

Кожна людина хоче любити і бути коханою, мати щасливу сім'ю. Але існують деякі несвідомі механізми, закладені в дитинстві, які сильно впливають на сприйняття навколишнього світу. Так, дитина, яку не любили батьки, завжди вважає себе негідною любові, і їй не приходить в голову, що в її батьків може бути дефект здатності любити.

Важко сперечатися з тим, що здебільшого біди суспільства заглиблюються коренями в негативних факторах, породжених подружніми конфліктами і руйнуванням сімей. Ми, самі того не помічаючи, учимося бути чоловіком або дружиною у своїх батьків, із раннього дитинства переймаючи в них моделі поведінки, стереотипи відношень. У своєму дорослому житті ми продовжуємо жити за цими «батьківськими принципами», не усвідомлюючи їх і рідко помічаючи їх виявлення. Із відношень батьків між собою ми вчимося ставитися до людини поряд з нами.

Дитина сприймає і переймає не те, що у «хвилини виховання» прагнуть закласти в неї батьки, а їхнє відношення до людей, до себе, до життя, причому підсвідоме відношення. Якщо потім людина, яка виросла, уважає (

унаслідок свого негативного минулого досвіду), що любові не буває, то її й не буде в житті цієї людини. Якщо вважає, що неможливо бути щасливою в такому світі, то й буде нещасною (поки не перегляне своїх поглядів). Недаремно говорять: хочеш бути щасливим – будь ним.

Любов і повага людини до себе не може з'явитися просто нізвідки. Так само, як дитина не може заговорити, якщо не почує мовлення інших людей, вона не навчиться любити – ні себе, ні інших, якщо сама не буде коханою, якщо на її життєвому шляху не зустрічаються люди, здатні дарувати людське тепло.

Людське суспільство, не дивлячись на тисячоліття свого культурного розвитку, не навчилося гарантувати психологічне благополуччя кожному своєму члену. А це благополуччя залежить від психологічного клімату того середовища, у якому вона зростає, живе й працює. І ще – від емоційного багажу, накопиченого в дитинстві. А психологічний клімат у сім'ї залежить від здатності самих батьків дарувати любов і людське тепло одне одному і дітям, залежить від стилю спілкування батьків з дитиною. Потреба в спілкуванні, доторканні, інших знаках уваги й любові, що приймаються й підтримуються, може виявитися незадоволеною і привести до страждання і руйнівних емоцій.

Не дивлячись на різницю початкових умов, заданих при народженні, вихованні й освіті, будь-яка людина має всі шанси здійснити своє людське призначення. У кожного воно своє. І міра щастя найсильніше залежить від здійснювання того, що задумано – долею, Богом, всесвітом, – як хочете) про дану людину.

Звичайно, власницькі бажання тут неможливо зіставити з жадібністю: ставленням до неживих предметів і живих істот, що мають нерозумну природу. Вони поєднані в цьому разі з ніжністю до об'єкта бажань, тобто відношення «мати» доповнене і прагненням «бути» разом з ним, що визначається самим характером доповнюваності двох статевих половинок. Природа статевого стремління, а не лише стосунків суто безтілесних свідомостей (як це представляють часто в гуманістичній філософії), саме в серйозності і радикальності намірів поєднати свої тіло і душу із цією ось людиною на все життя. Якщо взаємно направлений інтерес дійсно є ґрунтовним, не тимчасовим у численності насолод або вигод, то чуттєвість не може не мати характеру постійної боротьби за володіння цією людиною повністю, цілком, навіть без натяку на можливість «поділитися» з іншими. Плюралізм і толерантність у стосунках між статями – симптом їхньої несерйозності, синонім фривольності, тваринної замінності «ким завгодно». І , навпаки, сильна вибіркова захопленість, що стимулює активність боротьби за увагу цієї людини – зокрема і з цією людиною – за нав'язування їй себе як єдиного (ої), це вже швидше типове, ідеалізуюче явище свідомості. Тому ми не випадково, а навмисне використовуємо для опису моделі чуттєвості відповідну термінологію змагання, боротьби, власницьких устремлінь. Початок розгортання чуттєвості між людьми є надзвичайно цікавим і складним антропологічним феноменом. Будь-яка людина, що пережила його,

погодиться з тим, що переживання, які супроводжують наше перше зіткнення, а кращого слова не підбереш, із роковим для нас об'єктом, належать до найкращих, гостро-солодких моментів нашого життя. Власне сама їхня можливість для кожного повинна компенсувати нам усю іншу темряву болі, страждань і сірості нашого повсякденного існування.

Висновки до шостого розділу

Як спосіб самовизначення, самопізнання індивіда, екзистенціал любові виступає ціннісною смислоутворювальною основою процесу самореалізації людини у світі. Це «інтенційний акт», направлений на Іншого, де здійснюється шлях пізнання людиною своєї істинної самості як дійсного і потенційного буття «Я». Любов відкриває індивіду феноменально переживальне інтуїтивне бачення істинного багатства внутрішнього змісту: його наявність буття, потенційне буття і ціннісно-нормативне буття. У любові людина не просто відображає буття, але й породжує його в індивідуально-особистісних формах, творячи на межі дійсного і можливого, у «просвіті буття», інтимно-емоційно виражаючи його вищі смисли і цінності .

Визначено, що протестантська філософія, у здійсненій екзистенціально -метафізичній метаморфізації, має більш глибинний фундамент страху перед Господом, тому що вбачає в «ньому» зустріч із метаграничним, позареальним, святим, абсолютним; у межах протестантського екзистенціалізму значну роль у духовному ставленні людини до Бога та віри відіграє те, що смерті в християнсько-протестантській концепції не існує, вона завжди припускає віру людини у вічне безсмертя та спасіння, що актуалізує духовні відносини людей У своїй роботі ми спробували дослідити любов не як фізіологічний потяг, психологічне переживання чи соціальний фактор, а як екзистенціал буття індивідів. Як спосіб самовизначення, самопізнання особистості, любов виступає ціннісним принципом, ціле- і смислоутворювальною основою процесу самореалізації людини у світі. Екзистенціал любові – один із інтегруючих компонентів людського буття.

Страх любові у взаємозв'язку з іншими екзистенціалами є світоглядним підґрунтям індивіда, центром духовного освоєння ним навколишньої дійсності, орієнтиром смисловизначення особистості.

Отже, за своєю суттю і формами прояву любов є амбівалентною: вона те, що наближає нас до тварин своїм незборимим інстинктом до парування, розмноження і батьківства, але вона і те, що підносить нас своїм творчим, духовним поривом. Вона те, що несе найсильнішу насолоду і радість, але вона і те, що може ініціювати трагічний надлом людської душі.

Усе це й визначає смислову поліфонію та екзистенціальну новизну любові – однієї із фундаментальних конституант людського існування.

Якщо для Заходу характерна близькість екзистенціальної філософії до філософії життя, феноменології, то для української філософії екзистенціалізм

найбільше ототожнюється з соціальною філософією. Екзистенціальні проблеми в українській філософії є переважно етичними проблемами. Отже, з одного боку – «страх, жах, відчай», а з іншого – «віра, надія, любов»: такими є відмінності екзистенціальних традицій Росії та Заходу.

Любов як сутнісний екзистенціал людського буття предстає як обов'язкова буттєва умова екзистенційного напруження, що виникає, по-перше, як антипод і умова мужності, мужнього аскетизму (при активістському відношенні); як покірне прийняття, принципове непротивлення (при пасивістському відношенні); як «початок мудрості».

У розвитку цивілізації люди віддаляються одне від одного і втрачають розуміння глибинного сенсу любові. Нездатність відчувати і боязнь духовної близькості привели нас до того, що тривала і щира любов уже здається рідкістю. Трагічною реальністю нашого життя все більше і більше стають загальне відчуження, відстороненість, повна байдужість і самотність людини.

У переломні епохи індивіди прагнуть піти від активного суспільного життя у свої локальні «життєві маленькі світи». Саме в цей час вони більше звертають уваги на ті світоглядні принципи і конструкції, які конституюють і регулюють їхнє неповторне й унікальне життя – екзистенціалів людського буття.

У своїй роботі ми спробували дослідити любов не як фізіологічне потяг , психологічне переживання або соціальний фактор, а як екзистенціал буття індивідів. Будучи способом самовизначення, самопізнання особистості, любов виступає ціннісним принципом і основою процесу самореалізації людини у світі. Екзистенціал любові – один з інтегруючих компонентів людського буття.

Узагальнюючи, ми прийшли до висновку, що саме страх любові являє собою онтологічну, гносеологічну, аксіологічну і праксіологічну основу самосвідомості та самореалізації людини; вона виступає структуроутворюючим принципом самоорганізації екзистенції як єдності сутності та існування. Страх любові у взаємозв'язку з іншими екзистенціалами є світоглядною опорою індивіда, центром духовного освоєння ним навколишнього світу, орієнтиром для особистості.

Страх любові допускає акт трансцендування й екзистування за межі емпіричної реальності, за межі наявного буття індивідів. Це «інтенціональний акт», спрямований на Іншого, де здійснюється шлях пізнання людиною своєї істинної самості як дійсного і потенційного буття «Я». Любов відкриває індивіду феноменально пережите, інтуїтивне бачення справжнього багатства внутрішнього змісту: його наявне буття, потенційне буття і ціннісно-нормативне буття. У любові людина не просто відображає буття, але й породжує його в індивідуально-особистісних формах, творячи на межі дійсного і можливого, у «просвіті буття», інтимно-емоційно висловлюючи його вищі смисли і цінності.

Виявлено, що в соціальній філософії протестантизму духовна самотрансценденція мала вигляд духовного просвітлення; у протестантизмі формою прояву божественного просвітлення є страх любові, який,

виражаючи її сутність до єднання з вічним Божественним буттям, перемагає смерть.

ВИСНОВКИ

Виконане дослідження еволюції та метафізики страху дозволяє сформулювати певні висновки.

Традиційно страх трактують як негативний феномен, що здійснює руйнівний вплив на соціум. За всієї суперечливості аргументацій у роботі звернено увагу на важливий момент – метафізичний характер самого страху, який ніколи не зникає із життя суспільства і є механізмом його існування. Страх розглянуто як підсвідому емоцію, необхідну для уникнення небезпек. Він репрезентований тут як результат безпосереднього соматичного подразнення, біологічних реакцій усередині людського тіла у відповідь на зовнішнє подразнення (реальне або уявне). Важливою в психологічних трактуваннях страху є фіксація того, що страх не пригнічує, а навпаки, допомагає людині відчувати себе людиною. Саме страх віри та гріха притаманний лише людині.

Показано також, що філософія протестантизму, у цілому дотримуючись догматів, убирає в себе деякі аспекти сучасної антропології та психології. Тут розкривається відмінність страху Божого і страху людського. Тривога, як і сором, може бути продуктивною, а страх – направляти людину до апофатичного пізнання. У концепціях страху, умовно віднесених до динамічних, страх розглядається як сила, що примушує людину до самореалізації в межах конкурентного суспільства. Страх стримує людину, даючи їй свободу, придушуючи загрози, породжені нею самою. Ці загрози мають невизначений характер. А безпека забезпечується належністю до об'єктів вічного світу, що ототожнюється з буттям.

У соціальній філософії страх є констатація його зумовленості прагненням до володіння об'єктами матеріального світу і можливістю втрати цього стану володіння. Страх породжується витісненим прагненням до володіння або, навпаки, до смислу життя. У вигляді тривоги він здатний зруйнувати життя людини на індивідуальному і соціальному рівнях. Проте насправді страх необхідний і його не можна повністю викорінювати. Людина завжди повинна балансувати між безпекою і свободою, рухаючись до другого як до цінності.

Страх Божий (Страх Господній) створює комплекс релігійно-екзистенціальних бар'єрів, що екзистенціально-превентивно утримують людину від гріха і зла, і одночасно він є «початком мудрості», «початком любові», і навіть більше того, об'єднує всіх віруючих одним спільним, консолідуючим і оптимізуючим ставленням до смерті, яка розуміється як тотальна межа (вітальна, чуттєва, духовна), що вимагає особистісного ставлення, подолання, креативного самостворення. У дисертації аналізуються основні інтерпретації екзистенціалу смерті в контексті взаємозв'язку смерті та безсмертя: по-перше, смерть як небуття, по-друге, смерть як інобуття Я з його модифікаціями – біологічним, творчим, теологічним, які, так само, діляться на види: а) смерть як трансцендування

всередину Я і подальша ідентифікація із трансцендентним, Абсолютом; б) смерть як перевтілення; в) смерть як перехід в інобуття.

Реформація запропонувала подолання страху перед Богом і перед світом, санкціонувавши мирську діяльність як релігійне покликання. Лише радикальна віра позбавляє протестанта від страху Суду. На практиці вона обертається тривожною ненавистю до світу. По суті Реформація була проявом тотального страху перед змінами в житті людини наприкінці середньовіччя, які були пробуджені Відродженням. Але це були шизоїдні страхи людей, які прагнули замкнутися в собі. У цьому сенсі реформація породила страх не менш індивідуалістичний, ніж Відродження.

Об'єктивований трансцендентний страх поступово різнобічно ускладнюється й розширюється, приймає протилежні своїй природі форми і надає «життя» іншим, другого та третього порядку соціокультурним феноменам. Основні онтологічні витоки страху знаходяться в самій людській природі як органічному поєднанні фізичного та духовного. Показано також, що концептуальні суперечності страху виявляють себе в розбіжності світських та релігійних, зокрема й теологічних світоглядних фреймів. Унаслідок аналізу різноманітних форм функціонального страху доведено, що страх гріха проявляється в єдності менталітету та світогляду протестантів; страх самотності корелює зі страхом смерті та страхом свободи, страх Божий – зі страхом любові; доведено взаємозв'язок між страхом, самотністю, смертю, коханням, де домінує страх, який є першопричиною цих екзистенціалів, що специфічно виявляються в протестантській філософії; виявлена закономірність, що позбавлення від сублімованого та стереотипного страху, де рефлексія інтерпретує його як інстинкт самозбереження, зумовлене природною необхідністю соціального феномену в містично-трансцендентній формі.

Дослідження мотиваційної значущості бінарної опозиції метафізичного та соціального модусів страху дозволило зробити висновок, що страх є трансцендентним феноменом, екзистенціалом і способом розуміння смислу буття свідомості в тому значенні, що він виявляється найбільш здатним до утворення деякої соціальної основи для експлікації цілісності свідомості, до виявлення безпосередності усвідомлення самого себе; він не здійснює вихідної цілісності свідомості, а навпаки – роздрібнює її, розсипає в безкінечному числі метаморфоз, серед яких «розколота» свідомість витупає як маніпульована і катастрофічна.

Визначено, що протестантська філософія, у здійсненій екзистенціально-метафізичній метаморфізації, має більш глибинний фундамент страху перед Господом, тому що вбачає в «ньому» зустріч із метаграничним, позареальним, святим, абсолютним; у межах протестантського екзистенціалізму значну роль у духовному ставленні людини до Бога та віри відіграє те, що смерті в християнсько-протестантській концепції не існує, вона завжди припускає віру людини у вічне безсмертя та спасіння, що актуалізує духовні відносини людей у суспільстві.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенцию. Позитивный экзистенциализм и другие работы / Н. Аббаньяно. – СПб. : Азбука, 1998. – 507 с.
2. Августин Аврелий. Исповедь ; Петр Абеляр. История моих бедствий : пер. с латин. – М. : Республика, 1992. – 336 с.
3. Андрусенко В.А. Социальный страх / В.А. Андрусенко. – Свердловск : Изд. уральского ун-та, 1991. – 172 с.
4. Ансельм Кетенбрийский. Сочинения / Ансельм Кетенбрийский. – М. : Канон, 1995. – 398 с.
5. Антоний Сурожский. Оживший из мертвых / Антоний Сурожский // Человек. – 1997. – №1. –С. 94.
6. Аристотель. Поэтика. Риторика / Аристотель. – СПб. : Азбука, 2000. – 348 с.
7. Архимандрит Софроний. Видеть Бога как он есть : О страхе божием / Архимандрит Софроний : [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.philosophy.ru/library/catalog.html.
8. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Филипп Арьес. – М. : Прогресс – Прогресс-Академия, 1992. – 420 с.
9. Асмус В.Ф. Экзистенциальная философия : её замыслы и результаты / В.Ф. Асмус // Человек и его бытие как проблема современной философии. – М. : Наука, 1978. – С. 222–251.
10. Бергсон А. Два источника морали и религии / Анри Бергсон. – М. : Канон, 1994. – 386 с.
11. Бердяев Н.А. О самоубийстве / Н.А. Бердяев. – М. : Изд-во МГУ, 1992. – 24 с.
12. Бердяев Н.А. Смысл истории / Н.А. Бердяев. – М. : Прогресс, 1990. – 176 с.
13. Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М. : Прогресс, 1992. – 304 с.
14. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М. : Изд-во «Правда», 1989. – 608 с.
15. Берковиц Л. Агрессия : причины, последствия, контроль / Л. Берковиц. – М. : Прайм-Еврознак, 2003. – 512 с.
16. Берлин И. Четыре эссе о свободе / Исайя Берлин ; [пер. с англ. С. Векслер]. – Лондон : OPIL, 1992 – 394 с.
17. Берти Э. Древнегреческая диалектика как выражение свободы мысли и слова / Э. Берти // Культурология. – Ростов-на-Дону, 1995. – С. 551–561.
18. Беседы Эпиктета / [изд. подгот. Г.А. Таронян]. – М. : Ладомир, 1997. – 312 с.
19. Бессмертный Ю.А. Жизнь и смерть в средние века : Очерки демографической истории Франции / Ю.А. Бессмертный. – М. : Наука, 1991.

– 235 с.

20. Библейская энциклопедия / [труд и издание архимандрита Никифора]. – [Репринтное издание 1891 г.] – М. : Терра, 1990. – 904 с. ; илл. Блейер (Bleulere).

21. Библия : с англ. изд. 1909 г. / [комм. Ч.И. Скоуфильфа]. – М. : [б. и.], 1989. – 1510 с.

22. Бинсвангер Л. Бытие в мире. Введение в экзистенциальную психиатрию / Людвиг Бинсвангер ; [пер. с английского К.Сурпино]. – М. ; СПб. : КСП+Ювента, 1999. – 300 с.

23. Больнов О. фон. Философия экзистенциализма / О. фон. Больнов. – СПб. : Лань, 1999. – 324 с.

24. Боргош Ю. Фома Аквинский / Ю. Боргош; [перев. с польск.]. – Изд. 2-е. – М. : Мысль, 1975. – 183 с.

25. Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания / Ю.Ф. Борунков. – М. : ИПЛ, 1971. – 286 с.

26. Борхес Х.К. Проза разных лет / Х.К. Борхес; [пер. с исп.]. – М. : Радуга, 1989. – 318 с.

27. Боэций. Утешение философией и другие трактаты / Боэций. – М. : Наука, 1990. – 416 с.

28. Брянчанинов Игнатий, Святитель. Слово о смерти. Слово о человеке / Святитель Игнатий Брянчанинов. – М. : Благо вест, 2011. – 416 с. – (Серия «Наследие русского святителя»)

29. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер. – М. : Республика, 1995. – 464 с.

30. Бубер М. Я и Ты / Мартин Бубер. – М. : Высшая школа, 1993. – 176 с.

31. Будущая загробная жизнь на основании Священного Писания и учения Святых отцов. – [Репринт с издания : Будущая загробная жизнь на основании Священного Писания и учения Святых отцов. – Изд. 3-е. – М. : Издание Евд. Ив. Коноваловой, 1897] – М. : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996. – 176 с.

32. Букин В.Р. Психология верующих и атеистическое воспитание / В .Р. Букин. – М. : Политиздат, 1969. – 350 с.

33. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / Буркхардт Я. ; [пер. С. Брилианта с 8-го нем. изд. ; перераб. Людвигом Гейгером] – Т. 1-2. – 2-е изд. – СПб. : Типо-лит. Герольд, 1904–1906. – № 1. – 1904. – [2], XXIII, 427 с.

34. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / Буркхардт Я. ; [пер. С. Брилианта с 8-го нем. изд. ; перераб. Людвигом Гейгером] – Т. 1-2. – 2-е изд. – СПб. : Типо-лит. Герольд, 1904–1906. – Т. 2. – 1906. – [2], XIV, 404 с.

35. Быховский Б.Э. Кьеркегор / Быховский Б.Э. – М. : Мысль, 1972. – 240 с.

36. Васечко В. иерей. Сравнительное богословие : учебное издание / иерей Валентин Васечко. – М. : ПСТГУ, 2006. – 101 с.

37. Вевюрко И.С. Антропологическое значение мистики света у апостола Павла / И.С. Вевюрко // Религиоведение. – 2005. – № 4.– С. 19–29.

38. Вержбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и грамматики / Анна Вержбицкая. – М. : Языки русской культуры, 2001. – 293 с.

39. Вилюнас В.К. Основные проблемы психологической теории эмоций / В.К. Вилюнас // Психология эмоций. – М. : Педагогика, 1984. – С. 56 –77.

40. Виндельбанд В. О свободе воли / В. Виндельбанд. – М. : АСТ, 2000. – 206 с.

41. Вишев И.С. Проблема личного бессмертия / И.С. Вишев. – Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1990. – 246 с.

42. Вундт В. Введение в философию / В. Вундт. – М. : ЧеРо, Добросвет, 1998. – 354 с.

43. Вундт В. Элементы психологии народов. Основные черты психологической истории развития человечества / В. Вундт. – СПб. : Питер, 2001. – 159 с.

44. Выготский Л.С. Этюды по истории поведения : обезьяна, ребёнок / Л.С. Выготский, А.Р. Лурия. – М. : Педагогика, 1993. – 221 с.

45. Вышеславцев Б.П. Бессмертие, перевоплощение и воскресение / Б.П. Вышеславцев // Человек. – 1993. – № 2.– С. 80–96.

46. Вэленс А. де. Заметки о понятии страха в современной философии / А. де Вэленс // Феномен человека : антология. – М. : Высшая школа, 1993. – 349 с.

47. Габитова Р.М. Человек и общество в немецком экзистенциализме / Р.М. Габитова. – М. : Мысль, 1972. – 286 с.

48. Гагарин А.С. Homo Solus – Одиночество, как феномен человеческого бытия / А.С. Гагарин // Рациональность иррационального. – Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 1991. – С. 77–109.

49. Гагарин А.С. Феноменология страха / А.С. Гагарин // Осмысление духовной целостности. – Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 1992. – С. 84–113.

50. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия – одиночество , смерть, страх (От античности до Нового времени) : Историко-философский аспект : дис. …доктора филос. наук : 09.00.03 / Гагарин Анатолий Станиславович. – М., 2007. – 339 с.

51. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному : Новая онтология XX века / П.П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – 495 с.

52. Гайденко П.П. Человек и история в свете «философии коммуникации» К. Ясперса / П.П. Гайденко // Человек и его бытие как проблема современной философии. – М. : Наука, 1978. – С. 36–58.

53. Гараджа В.И. Религиоведение : учеб. пособ. [для студентов высших учеб. заведений и преподавателей сред. шк.] / В.И. Гараджа. – 2-е

изд., дополн. – М. : Аспект Пресс, 1995. – 351 с.

54. Гарнцев Н.А. Бегство единственного к единственному / М.А. Гарнцев // Логос. – 1992 (1). – № 3. – С. 208–212.

55. Гарнцев Н.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии / Н.А. Гарнцев. – М. : МГУ, 1987. – 214 с.

56. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. – СПб. : Наука , 1992. – 478 с.

57. Гуревич А.Я. Средневековый мир : культура безмолвствующего большинства / А.Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1990. – 396 с.

58. Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии / А.Я. Гуревич // Одиссей : Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры / [отв. ред. А.Я. Гуревич]. – М. : Наука, 1989. – С. 114–135.

59. Гуревич А.Я. Филипп Арьес : Смерть как проблема исторической антропологии / А.Я. Гуревич // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес ; пер. с фр. В.К. Роняна ; общ. ред. С.В. Оболенской ; послесл. А.Я. Гуревича. – М. : Изд. группа «Прогресс» – «Прогресс-Академия», 1992. – С. 5–32.

60. Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин. – М. : Библиотека «Вехи», 2001. – 228 с.

61. Дамаскин Иоанн. Философские главы (Диалектика). Глава 66. О соединении по ипостаси / Иоанн Дамаскин // Логос. – 1991. – № 1. – С. 86–87.

62. Дамаскин Петр, преподобный. Творения / Петр Дамаскин, преподобный. – [Репринт 1782 г.]. – М. : Скит, 1993. – 387 с.

63. Дарвин Ч. О выражении эмоций у человека и животных / Ч. Дарвин. – СПб. : Питер, 2001. – 365 с.

64. Декарт Р. Избранные произведения / Р. Декарт. – М. : Госполитиздат, 1950. – 712 с.

65. Декарт Р. Сочинения : в 2 т. / Р. Декарт. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1 . – 1989. – 654 с.

66. Делюмо Ж. Ужасы на Западе / Жан Делюмо ; [пер. с фр. Я. Епифанцевой]. – М. : Голос, 1994. – 416 с.

67. Джемс В. Психология / В. Джемс. – М. : Педагогика, 1991. – 367 с .

68. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский ; [пер. М.Л. Гаспарова]. – М. Мысль, 1986. –570 с.

69. Добротолюбие избранное для мирян. – М. : Издание Сретенского монастыря, 1999. – 448 с.

70. Доброхотов А.Л. Данте Алигьери / А.Л. Доброхотов. – М. : Мысль, 1990. – 207 с.

71. Долгов К.М. От Киркегора до Камю : Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века / К.М. Долгов. – М. : Искусство, 1990. – 399 с.

72. Долгов К.М. От Кьеркегора до Камю / К.М. Долгов. – М. : Искусство, 1991. – 400 с.

73. Донских О.А. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии / О.А. Донских, А.Н. Кочергин. – М. : Изд. МГУ, 1993. – 239 с.

74. Дугин А Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии / А. Дугин. – М. : Артогея-центр, 1999. – 752 с.

75. Дуглас М. Чистота и опасность : Анализ представлений об осквернении и табу / Мери Дуглас ; [пер. с англ. Р. Громовой ; под ред. С. Баньковской ; вст. ст. и комм. С. Баньковской]. – М. : Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 288 с.

76. Дюркгейм Э. Самоубийство : Социологический этюд / Э. Дюркгейм ; [пер. с фр. А.Н. Ильинского ; подготовка изд. проф. Вал. А. Лукова]. – СПб. : Союз, 1998. – 496 с.

77. Закон Божий, составленный по Священному Писанию и изречениям Святых Отцов, как практическое руководство к духовной жизни. – М. : Сретенский монастырь: Новая книга: Ковчег, 2004. – 704 с.

78. Зеньковский В.В. Основы христианской философии / В.В. Зеньковский. – М. : Канон +, 1997. – 560 с.

79. Зиммель Г. К вопросу о метафизике смерти / Г. Зиммель // Логос. – Кн. 2. – 1910. – С. 34–49.

80. Изард К.Э. Психология эмоций / К.Э Изард. – СПб. : Питер, 2003. – 460 с.

81. Иларион (Алфеев). Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие / Иларион (Алфеев). – М. : Клин, 1996. – 288 с.

82. Ильенков Э.В. О «сущности человека» и «гуманизме» Адама Шаффа / Э.В. Ильенков // Ильенков Э.В. Философия и культура / Э.В. Ильенков. – М. : ИПЛ, 1991. – С. 170–198.

83. Ильин Е.П. Эмоции и чувства / Е.П. Ильин. – СПб. : Литера, 2001. – 749 с.

84. Ильин И. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. / И. Ильин. – М. :ТОО РАРОГЬ, 1993. – 448 с.

85. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И.А. Ильин. – СПб. : Наука, 1994. – 544 с.

86. Исаев С.А. Теология смерти. Очерки протестантского модернизма / С.А. Исаев. –М. : Политиздат, 1991. – 236 с.

87. История философии : Запад – Восток – Россия : в 4 кн. Кн. 1 : Философия древности и средневековья / [под ред. Н.В. Мотрошиловой]. – М. : «Греко-латинский кабінет» Ю.А. Шичалина, 1996. – 448 с.

88. Калиновский П. Переход : Последняя болезнь, смерть и после / П. Калиновский. –Екатеринбург : Русская энциклопедия, 1994. – 192 с.

89. Камю А. Бунтующий человек / Альбер Камю. – М. : ИПЛ, 1990. – 415 с.

90. Канетти Э. Масса и власть / Э. Канетти // Человек нашего столетия / Э. Канетти. – М. : Прогресс, 1990. – С. 391–444.

91. Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М. : Наука, 1963–1966. – Т. 2. – 1964. – 510 с.

92. Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения / Л.П. Карсавин. – M. : Ренессанс, 1992. – 325 с.

93. Кашменский Ст. Святоотеческое учение о душе / Ст. Кашменский . – Вып. 3. – Пермь : Панагия, 2002. – 264 с.

94. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев ; [пер. с фр . и посл. И. Фомина]. – М. : Изд-во «Логос», 1998. – 208 с.

95. Кондаш О. Хвилювання : страх перед випробуванням / О. Кондаш . – К. : Радянська школа, 1981. – 170 с.

96. Краткий психологический словарь / [ред.-сост. Л.А. Карпенко ; под общ. ред. А.Н. Петровского, М.Г. Ярошевского]. – М. : Политиздат, 1990. – 445 с.

97. Кузнецов В.Н. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм / В.Н. Кузнецов. – М. : МГУ, 1968. – 287 с.

98. Кураев Андрей. Куда идет душа. Раннее христианство и переселение душ / Андрей Кураев. – М. : Троицкое слово ; Паломник, 2001. – 576 с.

99. Курпатов А.В. Средство от страха / А.В. Курпатов. – СПб. : Издательский дом «Нева» ; М. : ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2003. – 256 с.

100. Кухарский С.А. Душа перед лицом страха в контексте новозаветных ценностей / С.А. Кухарский // Вісник ХНУ ім. Каразіна. – Харків–Суми, 2001. – № 501. – С. 93–97.

101. Кухарский С.А. Страх перед смертью в эсхатологической трансформации христианства / С.А. Кухарский // Вісник ХНУ ім. Каразіна. – Х., 2004. – № 625-2. – С. 62–64.

102. Кьеркегор С. Страх и трепет / Сёрен Кьеркегор ; [пер. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева]. – М. : Республика, 1993. – С. 115–250.

103. Лазарев В.В. Становление философского сознания Нового времени / В.В. Лазарев. – М. : Мысль, 1987. – 135 с.

104. Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда / Жак Лакан ; [пер. с фр. А.К. Черноглазова, М.А. Титовой]. – М. : Логос, 1997. – 184 с.

105. Лакан Ж. Семинары. Кн. 1 : Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54) / Жак Лакан. – М. : Гнозис, Логос, 1998. – 432 с.

106. Лакан Ж. Семинары. Кн. 2 : «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55) / Жак Лакан. – М. : Гнозис, Логос, 1999. – 520 с.

107. Ланц Г.Э. Вопросы и проблемы бессмертия / Г.Э. Ланц // Логос. – 1913. – Кн. 3. – № 4. – С. 249–267.

108. Лебак К. Страшилы на стене / К. Лебак // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М. : Прогресс, 1990. – С. 146–168.

109. Лебон Г. Психология масс / Г. Лебон. – Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 319 с.

110. Левек П. Эллинистический мир / П. Левек ; [пер. с фр. Е.П. Чиковой ; коммент. и послесл. Г.А. Кошеленко]. – М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989. – 252 с.

111. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М. : Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.

112. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб. : ВРФШ, 1998. – 265 с.

113. Левинас Э. Избранное : Тотальность и бесконечное / Э. Левинас ; [пер. И.С. Вдовиной, Б.В. Дубина]. – М. ; СПб. : Культурная инициатива : Университетская книга, 2000. – 416 с.

114. Леви-Строс К. Первобытное мышление / К. Леви-Строс ; [пер., вступ. ст. и прим. А.Б. Островского]. – М. : Республика, 1994. – 382 с.

115. Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентации на христианском Западе XII – XIII вв.) / Ж. Ле Гофф // Одиссей : Человек в истории. 1991 : Культурно-антропологическая история сегодня / [отв. ред. А.Я. Гуревич]. – М. : Наука, 1991. – С. 25–44.

116. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф ; [пер. с фр. ; общ. ред. Ю.Л. Бессмертного ; послесл. А.Я. Гуревича]. – М. : Издательская группа ПРОГРЕСС, Прогресс-Академия, 1992. –376 с.

117. Леонтьев Д.А. Экзистенциальная тревога и как с ней бороться Д. А. Леонтьев // Московский психотерапевтический журнал. – 2003. – № 2. – С. 64–69.

118. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1989. – 204 с.

119. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении ; Интуитивизм / Н.О. Лосский ; [предисл. В.П. Филатова]. – М. : Прогресс. VIA, 1992. – 207 с. – (Библиотека журнала «Путь»).

120. Лютер М. О рабстве воли / М. Лютер // Эразм Роттердамский. Философские произведения / Эразм Роттердамский ; [пер. Ю.М. Кагана]. – М. : Наука, 1986. – С. 611–654. – (Памятники философской мысли).

121. Ляпустина Е.В. Римские зрелища, или кое-что о самосознании личности и общества / Е.В. Ляпустина // Одиссей : Человек в истории. – М. : Наука, 1999. – С. 8–25.

122. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г.Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 431 с.

123. Мак Грат Алистер. Богословская мысль Реформации / Мак Грат Алистер [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.sunhome.ru/books/b.bogoslovskaya-misl-reformacii

124. Малышев М.А. Человек и мир его переживаний / М.А. Малышев. – Екатеринбург : Ур ГПУ, 2000. – 280 с.

125. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления / М.К. Мамардашвили. – М. : Прогресс, 1993. – 352 с.

126. Мамардашвили М.К. Классическая и современная буржуазная философия : (Опыт эпистемологического сопоставления) : (Ст. 1 ; 2) / М.К. Мамардашвили, Э.В. Соловьев, В.С. Швырев // Вопросы философии. – 1970.

– № 12. – С. 23–38.

127. Мамардашвили М.К. Классическая и современная буржуазная философия : (Опыт эпистемологического сопоставления) : (Ст. 1 ; 2) / М.К. Мамардашвили, Э.В. Соловьев, В.С. Швырев // Вопросы философии. –1971. – № 4. – С. 59–73.

128. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии / М.К. Мамардашвили. – М. : Аграф, 1997. – 320 с.

129. Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен: [сборник статей и выступлений] / М.К. Мамардашвили. – СПб. : Азбука, 2000. – 400 с.

130. Мамардашвили М.К. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1999. – 216 с.

131. Мамлеев Ю.В. Судьба бытия – путь к философии (интервью) / Ю. В. Мамлеев // Вопросы философии. – 1992. – № 9. – С. 75–84.

132. Мамлеев Ю.В. Судьба бытия / Ю.В. Мамлеев // Вопросы философии. – 1993. – № 11. – С. 71–100.

133. Мандзолли П.А. Философская поэма Пьера-Анджело Мандзолли «Зодиак жизни» / П.А. Мандзолли ; [пер. А.Х. Горфункеля] // Философские науки. – 1977. – № 3. – С. 67–78.

134. Маритен Ж. Философ в мире / Ж. Маритен. – М. : Высш. школа, 1994. – 192 с.

135. Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. I. – М. : Госполитиздат, 1955. – 699 с.

136. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М. : REFL-book, 1994. – 368 с.

137. Марсель Г. Иметь или Быть / Г. Марсель. – Новочеркасск : Сагуна, 1994. – 160 с.

138. Маслоу А. Психология бытия / А. Маслоу. – М. : Рефлекс-Бук ; К. : Ваклер, 1997. – 300 с.

139. Матвеева С.Я. Страхи в России в прошлом и настоящем / С.Я. Матвеева, В.Э. Шляпентох. – Новосибирск : Сибирский хронограф, 2000. – 180 с.

140. Мельник В.В. Природа страху гріха у ранньому протестантизмі / В.В. Мельник // Вісник Дніпропетровського університету. Серія «Філософія. Соціологія. Політологія». – Випуск 22. – Т. 20. – № 9/2. – Дніпропетровськ, 2012. – С. 57–60.

141. Мельник В.В. Ретроспектива екзистенціального страху у протестантській філософії / В.В. Мельник // Гуманітарні студії : зб. наук. праць. Випуск 13. – К. : КНУ ім. Тараса Шевченка, 2012. – С. 112–118.

142. Мельник В.В. Страх Божий у особистісно-духовній ідентичності / В.В. Мельник // Наукові записки. Серія «Філософія». – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2010. – Випуск 6. – С. 196–204.

143. Монтень М. Опыты : в 3 кн. / М. Монтень. – М. : Терра, 1991. – Кн. 1. – 1991. – 512 с.

144. Монтень М. Опыты : в 3 кн. / М. Монтень. – М. : Терра, 1991. – Кн. 2. – 1991. – 715 с.

145. Монтень М. Опыты : в 3 кн. / М. Монтень. – М. : Терра, 1991. – Кн. 3. – 1991. – 864 с.

146. Мордовцева Т.В. Идея смерти в культурфилософской ретроспективе / Т.В. Мордовцева. – Таганрог : Изд-во ТИУ и Э, 2001. – 120 с.

147. Московичи С. Машина, творящая богов / С. Московичи. – М. : Центр психологии и психотерапии, 1998. – 556 с.

148. Мосс М. Социальные функции священного: избр. произведения / М. Мосс ; [пер. с фр. ; под общ. ред. И.В. Утехина]. – СПб. : Евразия, 2000. –448 с.

149. Мысли мудрых людей на каждый день / [собр. Л.Н. Толстым]. – [Репринт. воспроизведение изд. 1903 г.] – М. : Худ. лит., 1990. – 384 с.

150. Мэй Р. Смысл тревоги / Ролло Мей ; [пер. М.И. Завалова, А.Ю. Сибуриной]. – М. : Класс, 2001. – 258 с.

151. Нарский И.С. Западно-европейская философия XVII века : [учеб. пособие] / И.С. Нарский. – М. : Высш. школа, 1974. – 379 с.

152. Нахов И.М. Киническая литература / И.М. Нахов. – М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981. – 301 с.

153. Никонов К.И. Современная христианская антропология : Опыт философского критического анализа / К.И. Никонов. – М. : Изд-во МГУ, 1983 . – 184 с.

154. Ницше Ф. Избранные произведения : в 2 кн. / Ф. Ницше. – М. : Сирин, 1991. – Кн. 1. – 1991. – 448 с.

155. Ницше Ф. Избранные произведения : в 2 кн. / Ф. Ницше. – М. : Сирин, 1991. – Кн. 2. – 1991. – 416 с.

156. Ницше Ф. Сочинения: в 2-х т. / Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1990. – Т . 1. – 1990. – 832 с.

157. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции / Ф. Ницше // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху / Философия в трагическую эпоху / Ф. Ницше. – М. : REFL-book, 1994. – С. 200–207.

158. О страхе божием [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://bogoroditsa-doctor.dp.ua/

159. Ортега-и-Гассет Х. Лекции по метафизике / Хосе Ортега-и-Гассет ; [пер. с исп. и вступ. ст. М.А. Малышева]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 152 с.

160. Ошо (Бхагаван Шри Раджниш). Горчичное зерно. Беседы об изречениях Иуды из апокрифического Евангелия от Фомы / Ошо (Бхагаван Шри Раджниш). – Челябинск : ЧПО «Книга», 1995. – 397 с.

161. Паскаль Б. Мысли // Де Ларошфуко Франсуа. Максимы ; Блез Паскаль. Мысли ; Де Лабрюйер Жан. Характеры. – М. : Мысль, 1974. – 543 с.

162. Пико Делла Мирандолла. Речь о достоинстве человека / Пико Делла Мирандолла // Человек. – М. : Политиздат, 1991. – С. 220–238.

163. Пинский Л. Реализм эпохи Возрождения / Л. Пилинский. – М. : Мысль, 1961. –367 с.

164. Платон. Собрание сочинений : в 4-х т. / Платон ; [под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи]. – М. : Мысль, 1990-1994. – Т. 1. – 1990. – 864 с. – (Серия «Философское наследие»).

165. Платон. Федон; Федр; Пир; Парменид / Платон. – М. : Мысль, 1999. – 528 с.

166. Платон. Филеб ; Государство ; Тимей ; Критий : [Диалоги] / Платон ; [перев. с древнегреч. А.Ф. Лосев ; примеч. А.А. Тахо-Годи]. – М. : Мысль, 1999. – 656 с. : ил.

167. Платонов К.К. Психология религии : факты и мысли / К.К. Платонов. – М. : Политиздат, 1967. – 239 с.

168. Плотин. О благе или едином / Плотин ; [пер. М.А. Гарнцева] // Логос. – 1992. – № 3. – С. 213–227.

169. Плотин. О сущности души / Плотин ; [пер. М.А. Гарнцева] // Логос. – 1994. – № 6. – С. 278–282.

170. Подорога В.А. Власть и познание (археологический поиск Фуко) / В.А. Подорога // Власть: Очерки современной политической философии Запада / В.В. Мшвениерадзе [и др.] ; отв. ред. В.В. Мшвениерадзе ; ред.-сост. В.А. Подорога ; Акад. наук СССР, Ин-т философии. – М. : Наука, 1989. – С. 206–256.

171. Попова М.А. О психологии религии / М.А. Попова. – М. : Политиздат, 1969. – 252 с.

172. Попов И.В. Идея обожения в древне-вост. церкви / И.В. Попов // Вопросы философии и психологии. – 1909. – Кн. 2 (97). – С. 165–213.

173. Поппер К. Открытое общество и его враги: в 2-х т. / К. Поппер ; [пер. с англ. ; под ред. В.Н. Садовского]. – М. : Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – Т. 1. – 448 с.

174. Поппер К. Открытое общество и его враги: в 2-х т. / К. Поппер ; [пер. с англ. ; под ред. В.Н. Садовского]. – М. : Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – Т. 2. – 528 с.

175. Поршнев Б.Ф. Контрсуггестия и история (Элементарное социально-психологическое явление и его трансформации в истории человечества) / Б.Ф. Поршнев // История и психология. – М. : Наука, 1971. – С. 7–35.

176. Постсучасність : проблеми духовної свободи особистості : [монографія / за ред. канд. філос. наук О.О. Сердюк]. – Донецьк : ТОВ «Юго-Восток», Лтд, 2006. – 249 с.

177. Преподобный Амвросий Оптинский. Собрание писем Оптинского старца Амвросия / Преподобный Амвросий Оптинский. – М. : Свято-Введенский монастырь. Оптина Пустынь, 2009. – 768 с.

178. Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций : [сб. ст.]. – М. : Наука, 1989. – 256 с.

179. Проблема человека в западной философии : переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича ; общ. ред. Ю.Н. Попова. – М. : Прогресс, 1988. – 552 с.

180. Проповеди Блаженного Августина. / [перевод с латинского протоиерея Дмитрия Садовского]. – Сергиев Посад : Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1913. – 442 с.

181. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней : в 3 кн. / Б. Рассел ; пер с англ. ; подгот. текста В.В. Целищева – 3-е изд., испр. – СПб. : Азбука, 2001. – 960 с.

182. Рассел Б. Почему я не христианин / Б. Рассел. – М. : ИПЛ, 1987. – 334 с.

183. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней : Т. 3 : Новое время (от Леонардо до Канта) / Реале Д., Антисери Д. ; [ред. Э. Соколов ; перев. с итал. С. Мальцева]. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 736 с.

184. Рейнвальд Н.И. Психология личности / Н.И. Рейнвальд. – М. : Педагогика, 1977. – 225 с.

185. Религия и община в античном Риме / под ред. Л.Л. Кофанова, Н.А. Чаплыгиной. – М. : Республика, 1994. – 345 с.

186. Рижский М.И. Экклезиаст. Иов. Библейские вольнодумцы / М.И. Рижский. – М. : Политиздат, 1992. – 236 с.

187. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикёр ; [пер. с фр. И. Вдовина]. – М. : Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 1995. – 416 с.

188. Риман Ф. Основные формы страха / Ф. Риман ; [пер. с нем. Э.Л. Гушанского]. – М. : Алетейа, 2000. – 330 с.

189. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М. : Республика, 1995. – 463 с.

190. Роуз С. Душа после смерти. Современные посмертные опыты в свете учения Православной Церкви / С. Роуз. – СПб. : Изд-во Царское дело, 2000. – 272 с.

191. Рутенбург В.И. Италия и Западная Европа накануне Нового времени / В.И. Рутенбург. – Л. : Наука, 1974. – 323 с.

192. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру / А.М. Руткевич. – М. : Политиздат, 1985. – 175 с.

193. Рязанцев С. Танатология (учение о смерти) / С. Рязанцев. – СПб. : Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994. – 380 с.

194. Санктис Фр. Де. История итальянской литературы : в 2 т. / Фр. де Санктис ; [пер. с итал. ; ред. Д.Е. Михальча]. – М. : Прогресс, 1963–1964. – Т.2. – 1964. – 675 с.

195. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр ; [пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко]. – М. : Республика, 2000. – 639 с.

196. Сартр Ж.-П. Стена: Избранные произведения / Ж.-П. Сартр. – М. : Политиздат, 1992. – 480 с.

197. Сартр Ж.-П. Тошнота : [роман] / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр. Ю. Яхниной. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 255 с.

198. Семушкин А.В. Эмпедокл / А.В. Семушкин. – М. : Мысль, 1994. – 251 с.

199. Соловьев В.С. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.rodon.org/svs/sdebie.htm

200. Спиноза Б. Избранные произведения : в 2 т. / Б. Спиноза ; ред. В. В. Соколов ; АН СССР, Ин-т философии, МГУ им. М.В. Ломоносова.. – М. : Политиздат, 1957. Т. 1. – 1957. – 630 с.

201. Спиноза Б. Избранные произведения : в 2 т. / Б. Спиноза ; ред. В. В. Соколов ; АН СССР, Ин-т философии, МГУ им. М.В. Ломоносова.. – М. : Политиздат, 1957. Т. 2. – 1957. – 728 с.

202. Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера / С.Н. Старцев. – СПб. : Лань, 2000. – 190 с.

203. Страх Божий [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.verapravoslavnaya.ru/?Strah_Bozhii_-_alfavit

204. Стрельцова Г.Я. Блез Паскаль / Г.Я. Стрельцова. – М. : Мысль, 1979. – 237 с.

205. Суицидология : Прошлое и настоящее. Проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотеративпов и в художественных текстах . – М. :Когито-Центр, 2001. – 569 с.

206. Суждения и афоризмы / Ф. де Ларошфуко, Б. Паскаль, Ж. Лабрюйер; [пер. с фр.]. – М. : Политиздат, 1990. – 384 с. – (Личность. Мораль. Воспитание).

207. Тавризян Г.М. «Экзистенциальный мир» как антипод социального бытия во французском экзистенциализме / Г.М. Тавризян // Человек и его бытие как проблема современной философии. – М. : Наука, 1978. – С. 135–157.

208. Тайлор Э.Б. Первобытная культура : пер. с англ. / Э.Б. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с

209. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – 346 с.

210. Тертуллиан. Избранные сочинения / Тертуллиан ; [пер. с лат. ; под ред. А.А. Столярова]. – М. : Прогресс, 1994. – 446 с.

211. Тиллих П. Избранное: Теология культуры / П. Тиллих. – М. : Юрист, 1995. – 479 с.

212. Типсина А.Н. Немецкий экзистенциализм и религия / А.Н. Типсина. – Л. : ЛГУ, 1990. – 152 с.

213. Токарчик А. Мифы о бессмертии / А. Токарчик. – М. : Прогресс, 1992. – 240 с.

214. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер; [пер. с англ.]. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. – 557 с.

215. Трегубов Л.З. Эстетика самоубийства / Л.З. Трегубов, Ю.Р. Вагин . – Пермь : КАПИК, 1993. – 268 с.

216. Туренко О.С. Страх як соціально-філософський феномен (ґенеза та функції) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03. «Соціальна філософія та філософія історії» / О.С. Туренко. – Донецк

, 2004. – 22 с.

217. Угринович Д.М. Психология религии / Д.М. Угринович. – М. : Политиздат, 1986. – 352 с.

218. Фанти С. Практический словарь по психоанализу и микропсихоанализу / Сильвио Фанти ; [пер. с фр. Н. Шостаковой]. – М. : Центр психологии и психотерапии, 1997. – 224 с.

219. Февр Л. Гигантский лживый слух: великий страх июля 1789 года / Л. Февр // Бои за историю / Л. Февр. – М. : Наука, 1991. – С. 414–421.

220. Федорова М.М. Образ смерти в западноевропейской культуре / М .М. Федорова // Человек. – 1991. – № 5. – С. 24–37.

221. Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2 т. / Л. Фейербах. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 2. – 1955. – 943 с.

222. Феномен человека : антология / [сост. П.С. Гуревич]. – М. : Высш . шк., 1993. – 349 с.

223. Филиппов М.М. Паскаль : его жизнь и научно-философская деятельность : биографический очерк / М.М. Филиппов. – СПб. : Изд-во Ф. Павленкова, 1891. – 78 с.

224. Философия. Религия. Культура : Критический анализ современной буржуазной философии / [авт. : В.В. Лазарев, С.И. Великовский, С.С. Аверинцев ; ред. Г.М. Тавризян]. – М. : Наука, 1982. – 397 с.

225. Философская энциклопедия : в 5 т. / [под ред. Ф.В. Константинова]. – М. : ГИЗ «Советская энциклопедия», 1960. – Т . 5 Сигнальные системы – Яшты. – 1970. – 740 с.: ил.

226. Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях / П.А. Флоренский. – М. : Прогресс, 1993. – 324 с.

227. Фома Аквинский. О правлении государей / Фома Аквинский // Политические структуры эпохи феодализма в западной Европе 6-17 вв. / [пер ., пред., комм. Н.Б. Срединской]. – Л. : Наука, 1990. – С. 217–244.

228. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 : От эпических космогонии до возникновения атомистики. – М. : Наука, 1989. – 575 с.

229. Франк С. Смысл жизни / С. Франк // Смысл жизни: антология / [общ. ред. и составление Н.К. Гаврюшина]. – М. : Прогресс-Культура, 1994. – С. 489–583.

230. Франкл В. Человек в поисках смысла : сборник / В. Франкл ; [пер. с англ. и нем. Д.А. Леонтьева, М.П. Папуша, Е.В. Эйдмана]. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.

231. Фрейд З. Мы и смерть / З. Фрейд // Танатология (учение о смерти) / С. Рязанцев. – СПб. : ВЕИП, 1994. – С. 13–26.

232. Фрейд З. Психология бессознательного : сб. произведений / З. Фрейд; [пер. с нем.]. – М. : Просвещение, 1989. – 448 с.

233. Фрейд З. Страх / З. Фрейд. – М. : Современные проблемы, 1927. – 104 с.

234. Фрер Ж.-К. Сообщества зла, или Дьявол вчера и сегодня / Ж.-К. Фрер. – М. : Аграф, 2000. – 272 с.

235. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для самого себя / Э. Фромм. – М. : Изида, 2004. – 400 с.

236. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии / Дж. Фрэзер ; пер. с англ. М.К. Рыклина ; пер. с англ. И. Утехина. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. – 528 с.

237. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко ; [пер. с фр., комм. и послесл. Табачниковой]. – М. Касталь, 1996. – 448 с.

238. Фуко М. История Безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 576 с.

239. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Бибихина]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.

240. Хайдеггер М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – М. : Гнозис, 1993. – С. 133–167.

241. Хайдеггер М. Закон тождества / М. Хайдеггер // Разговор на просёлочной дороге : избранные статьи позднего периода творчества / М. Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 69–79.

242. Хамитов Н. Философия одиночества. Одиночество женское и мужское / Н. Хамитов. – К. : Наук. думка, 1995. – 172 с.

243. Хорни К. Культура и невроз / К. Хорни // Психология личности : [тексты] / под. ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, А.А. Пузырея. – М. : МГУ, 1982. – С. 97–105.

244. Хорни К. Тревожность / К. Хорни // Собр. соч. : в 3 т. / К. Хорни. – М. : Смысл, 1997. – Т. 2. – 1997. – С. 174–180.

245. Хоружий С.С. Диптих безмолвия : Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении / С.С. Хоружий. – М. : Центр психологии и психотерапии, 1991. – 416 с.

246. Христианская мудрость / [сост. В.В. Лавский]. – М : Алетейа, 1999. – 296 с.

247. Чхартишвили Г. Писатель и самоубийство / Г. Чхартишвили. – М. : Олма-Пресс, 2000. – 576 с.

248. Шелер М. Избранные произведения/ М. Шелер ; [пер. с нем. ; сост. науч. ред., предисл. А.В. Денежкина ; предисл. Л.А. Чухиной]. – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.

249. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М. : Прогресс, 1992. – 574 с.

250. Шеллинг Ф.В. Сочинени : в 2 т. : [пер. с нем.] / Ф.В. Шеллинг. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – 1989. – 525 с.

251. Шеллинг Ф.В. Философия искусства / Ф.В. Шеллинг. – М. : Мысль, 1966. – 496 с.

252. Шеллинг Ф.В. Философия откровения : в 2 т. / Ф.В. Шеллинг. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 1. – 2000. – 699 с.

253. Шестов Л. Potestas clarium (Власть ключей) / Л. Шестов // Сочинения: в 2 т. / Л. Шестов.– М. : Наука, 1993. – Т. I. – 1993. – С. 17–316.

254. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / Л. Шестов. – М. : Прогресс-Гнозис, 1992. – 304 с.

255. Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам) / Л. Шестов // Сочинения: в 2 т. / Л. Шестов.– M. : Наука, 1993. – Т. I. – 1993. – С. 112–114.

256. Шестов Л. Сочинения / Л. Шестов. – М. : Прогресс, 1995. – 431 с.

257. Шеховцова Л.Ф. Элементы православной психологии / ЛЛ.Ф. Шеховцова, Ю.М. Зенько. – СПб. : Речь, 2005. – 252 с.

258. Шкода В.В. Чему открыто открытое общество / В.В. Шкода. – М. : Магистр, 1997. – 48 с.

259. Шкуратов В.А. Историческая психология : уч. пособие / В.А. Шкуратов. – 2-е изд. – М. : Смысл, 1997. – 505 с.

260. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, её презирающим. Монологи / Ф. Шлейермахер ; [пер. с нем. С.Л. Франк]. – М. : Русская мысль, 1911. – 390 с.

261. Шопенгауэр А. Новые Paralipomena / А. Шопенгауэр // Собр. соч. : в 6 т. / А. Шопенгауэр.– М. : ТЕРРА-Книжный клуб ; Республика, 2001. – Т. 6. – 2001. – С. 3–212.

262. Шопенгауэр А. О смерти и ее отношении к неразрушимости нашей внутренней сущности / А. Шопенгауэр // Собр. соч. : в 6 т. / А. Шопенгауэр.– М. : ТЕРРА-Книжный клуб ; Республика, 2001. – Т. 5. – 2001. – С. 385–424.

263. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / А. Шопенгауер. – М. : Республика, 1992. – 448 с.

264. Шопенгауэр A. Собрание сочинений: в 6 т. / А. Шопенгауер. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб ; Республика, 2001. – Т. 5 : Parerga и Paralipomena : в 2 т. Т.2 : Paralipomena / [пер. с нем. ; общ. ред. и сост. А. Чанышева]. – 2001. – 528 с.

265. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории : в 2 т. / О. Шпенглер ; [пер. с нем. и примеч. И.И. Маханькова]. – М. : Мысль, 1998. – Т. 2 : Всемирно-исторические перспективы. – 1998. – 606 с.

266. Штирнер М. Единственный и его собственность / М. Штирнер ; [пер. с нем. Б.В. Гиммельфарба]. – СПб. : Азбука, 2001. – 448 с.

267. Щербатых Ю.В. Психология страха / Ю.В. Щербатых. – М. : ЭКСМО, 2000. – 413 с.

268. Экхарт М. Азиатская алхимия. Сборник эссе / М. Экхарт. – М. : Янус-К, 1998. – 604 с.

269. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения : пер. со средне-верхне-нем. / Мейстер Экхарт ; [авт. предисл. М.В. Сабашников ; авт. послесл. А. Доброхотов]. – [Репринт. изд. 1912 г.]. – М. : Политиздат, 1991. – 190 с. : ил. – (Филол. классика).

270. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде ; [пер. с фр. В. Большакова]. – М. : ИИнвест-ППП, 1995. – 240 с.

271. Элиаде М. История веры и религиозных идей : от каменного века до эллесинских мистерий : в 3 т. / М. Элиаде. – М. : Критерион, 2002. – Т. 1. –

2002. – 464 с.

272. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии / М. ЭЭлиаде. – К. : Рефл-бук, Валкер, 1996. – 285 с.

273. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. – М. : Ладомир, 1999. – 488 с.

274. Элиаде М. Священные тексты народов мира / М. Элиаде. – М. : Крон-Пресс, 1998. – 624 с.

275. Энциклопедия афоризмов. Античность. Древняя Индия. Древний Китай. Библия. – Мн. : Современный литератор, 1999. – 832 с.

276. Юнг К.-Г. Душа и миф: шесть архетипов / К. Юнг. – М. ; К. : ЗАО Совершенство-«Port-Poyal», 1997. – 384 с.

277. Юнг К.-Г. Избранные произведения / К.-Г. Юнг. – М. : Ренессанс, 1991. – 282 с.

278. Юнг К.-Г. О психологии и философии восточных религий / К.-Г. Юнг. – М. : Медиум, 1994. – 256 с.

279. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / И. Ялом ; [пер. с англ. Т.С. Драбкиной]. – М. : Класс, 2000. – 576 с.

280. Ямпольский М. Демон и лабиринт. Диаграммы, деформации / М. Ямпольский. – М. : НЛО, 1996. – 336 с.

281. Ямпольский М. Смерть в кино / М. Ямпольский // Искусство кино. – 1991. – № 9. – С. 53–62.

282. Янкелевич В. Смерть / В. Янкелевич. – М. : Издательство Литературного института, 1999. – 448 с.

283. Ясперс К. Введение в философию / К. Ясперс ; [пер. и ред. А.А. Михайлова]. – Мн. : Пропилеи, 2000. – 192 с.

284. Ясперс К. Ницше и христианство / К. Ясперс ; [пер. с нем. Т.Ю. Бородай]. – М. : Медиум, 1994. – 116 с.

285. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; [пер с нем. М.И. Левиной]. – М. : Политиздат, 1991. – 528 с.

286. Adorno Th. The Autoritarian Personality / Th. Adorno. – N.Y. : Crown Publishing Group, 1950. – 502 p.

287. Alberti L.B. De commodis litterrum atque incommodis. Dedunctus / L .B. Alberti. – Milano : London : Hodder and Stoughton, 1971. – 646 p.

288. Alcock J. Animal behavior : An evolutionary approach / J. Alcock. – Sunderland : SAA, 1984. – 276 p.

289. Aries Ph. L′Histoire de l′andela dans la chrestienite latine / Aries Ph. // Enface la Mort. – P. : YMCA-Press, 1983. – P. 24–87.

290. Barth K. Der Romerbrief / K. Barth. – Munchen : Reclam, 1922. – 504 p.

291. Batailee G. Theorie de la religion / G. Batailee. – P. : SEUIL, 1989. – 406 p.

292. Brandon S. G. F. Man and His Destiny / S. G. F. Brandon. – London : Hodder and Stoughton, 1987. – 290 p.

293. Buckley Vincent. Poetry and the Sacred / Buckley Vincent. – London : Hodder and Stoughton, 1968. – 134 p.

294. Buss D.M. Evolutionary psychology : A new paradigm for psyhological science / D.M. Buss // Psyhological Inquiry. – 1995. – № 6. – P. 5–17 .

295. Calvin J. Works / J. Calvin. – Philadelfia ; Munhen : Reclam, 1936. – 654 p.

296. Choron J. Modern Man and Morality / J. Choron. – N.Y. : Crown Publishing Group, 1964. – 432 p.

297. Choron Jacques. Death and Western Thought / Choron Jacques. – New York : Liberty Publishing House, 1963. – 356 p.

298. Cobban A. In Search of Humanity / A. Cobban. – London and New York : Liberty Publishing House, 1960. – 200 p.

299. Corliss Lamont. The Illusion of Immortality / Corliss Lamont. – New York : Liberty Publishing House, 1950. – 369 p.

300. Cragg G.R. The Church and the Age of Reason / G.R. Cragg. – London : Hodder and Stoughton, 1960. – 317 p.

301. Delumeau J. La Peur en Occident (XIV-XVIII siecles). Une cite assiegee / J. Delumeau. – P. : New York, Liberty Publishing House, 1978. – 346 p.

302. Derrida J. Aporias / J. Derrida. – P. ; Munchen : Reclam, 1993. – 457 p.

303. Derrida J. Donner la morte / J. Derrida. – P. : SEUIL, 1992. – 364 p.

304. Dr. Peter S. Ruckman [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.thywordistrue.com/author-id-1.htm

305. Duby G. Temps des cathedrales. L′art et la societe.980-1420 / G. Duby. – P. : Flammarion, 1980. – 562 p.

306. Ducasse C. J. The Belief in a Life after Death / C.J. Ducasse. – New York : Liberty Publishing House, 1961. – 281 p.

307. Foucault M. Folie etde′raison: Histoire de la folie al′age classique / M . Foucault. – P. : Flammarion, 1961. – 465 p.

308. Garland R. The Greek way of death. Cornell univ.press. Ithaca / R. Garland. – N.Y. : Ailuros Publishing, 1985. – 348 p.

309. Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages / E. Gilson. – L. : Hodder and Stoughton, 1972. –424 p.

310. Greeley Andrew. Myths, symbols, rituals in the modern world / Greeley Andrew. – L. : Hodder and Stoughton, 1978. –211 p.

311. Hastings James ed. The State of the Dead / Hastings James ed. // Encyclopedia of Religion and Ethics, 13 vols. – Edinburgh and New York, 1910. – Vol. XI. – 488 p.

312. Helmer Ringgren. The Prophetical Conception of Holiness / Helmer Ringgren. – N.Y. : Ailuros Publishing, 1948. –192 p.

313. Huizinga H. Erasmus and the Age of Reformation / H. Huizinga. – N. Y. : Ailuros Publishing, 1957. – 546 p.

314. Jankelevitch V. La mort / V. Jankelevitch. – P. : Flammarion, 1996. – 474 p.

315. Kastenbaum R. Psychology of Death / R. Kastenbaum, R. Aisenberg. – N.Y. : Ailuros Publishing, 1972. – 452 p.

316. Kelly J.N.D. Early Christian Doctrines / J.N.D. Kelly. – London : McGraw-Hill, 1958. – 361 p.

317. Le Goff J. La Civilisation de L′Occident medieval / Le Goff J. – P. : YMCA-Press, 1964. – 506 p.

318. Le Goff J. La naissance du Purgatoire / Le Goff J. – P. : YMCA-Press, 1981. – 509 p.

319. Male E. L′Art religieux en France / E. Male. – P. : YMCA-Press, 1950. – 432 p.

320. Marcel Gabriel. Being and Having / Marcel Gabriel. – L. : McGraw-Hill, 1949. – 258 p.

321. Mary Warnock. Existentialist Ethics/ Mary Warnock. – London and New York : Crown Publishing Group, 1967. – 225 p.

322. May R. The Meaning of Anxiety / R. May. – N.Y. : Crown Publishing Group, 1977. – 478 p.

323. Melville J. A cross-cultural Approach to Myth / J. Melville. – London : Hodder and Stoughton, 1981. –245 p.

324. Nykl A.R. Old Provençal Troubadours / A.R. Nykl. – Baltimore : Hodder and Stoughton, 1946. – 204 p.

325. Olson R.G. An Introduction to Existentialism / R.G. Olson. – New York : Liberty Publishing House, 1962. – 85 p.

326. Otto Rudolf. The Idea of the Holy / Otto Rudolf. – London : Hodder and Stoughton, 1923. – 286 p.

327. Panofsky E. Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance / E. Panofsky. – N.Y. : Evanston, 1962. – 568 p.

328. Panofsky E. Tomb Sculpture / E. Panofsky. – London : Hodder and Stoughton, 1954. – 457 p.

329. Riesman D. The Lonely Crowd. (With N.Galser, R.Danney) / D. Riesman. – N.Y. : Liberty Publishing House, 1950. – 456 p.

330. Sampson R.V. Progress in the Age of Reason / R.V. Sampson. – London : Hodder and Stoughton, 1956. – 258 p.

331. Santayana George. Platonism and spiritual life / Santayana George. – N.-Y. : Crown Publishing Group, 1923. – 311 p.

332. Schmitt J.-C. Les revenants dans la societe feodale / Schmitt J.-C. // Le temps de la reflection. – 1982. – P. 285–306.

333. Stendahl K. ed. Immortality and Resurrection / K. Stendahl. – New York : Crown Publishing Group, 1965. – 176 p.

334. Stevenson Ian. Memories of Former Incarnation / Ian. Stevenson. – N. Y. : Crown Publishing Group, 1961. – 114 p.

335. Tausk V. On the Origin ofthe «Influencing Machine» in Schizophrenia (1919) / V. Tausk // The Psychoanalytic Reader / Fliess R. Ed. – London : Hodder and Stoughton, 1950. – P. 234–256.

336. Tenenti A. La Vie et la Mort a travers l′art du XV siècle / A. Tenenti. – P. : YMCA-Press, 1952. – 457 p.

337. Toynbee Arnold. Man′s Concern with Death / Toynbee Arnold. – London : Hodder and Stoughton, 1968. – 125 p.

338. Trinkaus Ch. In Our Image and Likeness, Humanity and Divinity in Italian Humanistic thougt / Ch. Trinkaus. – Chicago ; London : Hodder and Stoughton, 1970. – Vol. 1-2. – 486 p.

339. Turner V. Symbol and ritual / V. Turner. – London : Hodder and Stoughton, 1985. – 341 p.

340. Varagnac A. Civilisation traditionelle et genres de vie / A. Varagnac. – Paris : YMCA-Press, 1948. – 475 p.

341. Ville G. La gladiature en Occident des origines a la mort de Domitien / G. Ville. – Rome ; P. : YMCA-Press, 1981. – 502 p.

342. Vovelle M. La Redecouverte de la Mort / M. Vovelle // La Pensee. – 1976. – № 189. – P. 3–19.

343. Vovelle M. Piete baroque et dechristianisation en Provence an XVIII siè cle / M. Vovelle. – P. : YMCA-Press, 1973. – 506 p.

344. Vovelle V. La mort et L′Occident de L′An 1300 a nos jours / V. Vovelle. – P. : YMCA-Press, 1983. – 608 p.

345. Zoja Luigi. Drugs, addiction and initiation / Zoja Luigi. – M. : London Hodder and Stoughton, 1984. – 203 p.