

**Олег Туренко**

**СТРАХ:  
СПРОБА ФІЛОСОФСЬКОГО УСВІДОМЛЕННЯ ФЕНОМЕНА**

Друкується за рішенням Вченої ради Центру  
гуманітарної освіти НАН України,  
протокол № 9 від 21. 02. 2006 року

**2006**

ББК 87.613.

Т. 87.

УДК 316.613.4 (165.614 + 159.942.52)

**Туренко О.С. Страх: спроба філософського усвідомлення феномена / Відп. ред. та автор вст. слова І. Пасько – Київ: Парапан, 2006. – 214 с.**

Розвідки царини страху як філософського та соціокультурного феномена в сучасній світоглядній парадигмі є намаганням зробити наголос на його місці у всіх сферах людського буття. Усвідомити, усупереч поширеним поглядам, метафізичні та екзистенційні обрії цього феномена, розкрити функції і простежити соціокультурну креативну генезу страху в західноєвропейській цивілізації та її світовідчутті свого історичного руху.

Видання призначене всім, хто цікавиться питаннями екзистенціалів людського буття – значенню вкоріненості страху в людське існування у світі та його вплив на становлення і розвиток суспільства.

Fear research as the philosophical and socio-cultural phenomenon in a modern world outlook paradigm is the attempt to stress its place and meaning in all spheres of human existence. The research is also aimed at realizing metaphysical and existential horizons of this phenomenon in spite of the wide-spread opinion. It is endeavored to disclose the functions and socio-cultural creative genesis of fear in the West-European civilization and its outlook as for the historical motion.

The edition is intended for everybody who is the question of the human being existentials and the meaning of fear's becoming rooted in human's existence in the world and its influence on formation and development of the society.

**Рецензенти:** доктор філософських наук, професор **М.М. Кисельов**  
провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України  
доктор філософських наук, професор **Н.В. Хамітов**  
провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України

“Звідкіля той страх узявсь,  
Вісник горя? День і ніч –  
Перед серцем, мов мара,  
Кругляя він. ”

“Агамемнон” Есхіл

“Я люблю, я поважаю страх  
...він координата часу і простору”  
“Єгипетська марка ” О. Мандельштам

### Передмова

Страх є передумовою буття людини у світі. Він – найдавніша тінь, вартовий межової брами її земного існування, що таїться у глибинах Передвічного до-творіння та людського єства. Через нього людині відкривається Інший Простір (небуття), що спопеляє її передбачуваний, раціонально-упорядкований світ і водночас надихає на творчо-позитивний пошук, утворюючи нове буття для себе. Він з'являється у мить одкровення порожнього часу, який освітлює промінням образи дійсності і знов занурює їх у темряву небуття. Страх породжується у мить, коли пронизлива беззахисність та безпорадність постають перед людиною, її ось-буття завмирає, – нічого не відбувається, і ніщо не змінюється. Час зупиняється, і вся сукупність речей, весь світ зливається в Єдине-Усе (Alles), нерозривне Ніщо. Це, за зауваженням В. Віндельбанда, велика мить “споглядання того, як краплі справжнього падають із невідомої висоти в невідому глибину“ [54, 271]. Такою є екзистенційна умова свободи перебування людини у світі – вільно падаючи між двома Безоднями, шукати зі страхом та надією шляхи до Прекрасного та Безсмертного.

Отже, жодна значуща подія в житті людини не відбувається без страху. І коли приходять Любов, Смерть або година Лиха, людина зустрічає їх через страх або зі страхом. Такі “зустрічі” перетворюють душу та розум будь-кого і кардинально змінюють, трансформують світовідчуття та світогляд людини, ментальність цілих народів, стають відправним моментом новітніх історичних епох. Принаймні для свідомості всі війни, революції, катастрофи починаються з моменту відчуття страху, який постає в час згубних для людей подій. У таку саму мить страх через речовинно-предметне втілення, активну діяльність людини “виходить” (з внутрішнього світу людини зовні) на культурно-історичну, реально існуючу арену, стає об'єктивним фактором людського буття у світі.

Багато разів в історії та культурі того чи іншого народу засвічувалась окрема “зірка страху” (Р. Акутагава), яку об’єктивізували, перетворювали в позитивні соціокультурні феномени та інституції. Втім, останнє запалювання цієї зірки має всеохоплююче, планетарне значення. Людству з початку ХХ століття довелося побачити тотальні війни, революції, концентраційні табори, тортури, масовий терор, економічні кризи, еміграцію, цинічні пограбування і безглузді бомбування беззахисних людей тощо. У цьому разі зауваження Е.М. Ремарка “світ задихається від страху та крові” є не лише характеристикою новітнього часу, але залишається влучним та шокуючим символом початку ХХІ століття.

Із середини ХХ століття у людини вже немає, як це було раніше, можливості ховатися, перебувати осторонь від жахаючих подій навколишньої дійсності. Уже не існує місця, куди можна було б утекти, перечекати спалахи “зірки страху”. Вона поступово перетворюється на сонячного карлика (вселенську чорну крапку), який “з’їдає” все, що зустрічається на його шляху. Йдеться, передусім, про те, що страх стає прихованим універсальним засобом (окремим інформаційно-технологічним механізмом, прихованою абсолютною цінністю), що надає її “володарям” необмежену, але ілюзорну владу над світом. Через це феномен страху не лише містично гіпертрофується, але і стає об’єктивно-існуючим явищем, що впливає на культурні норми та процеси суспільного життя, призводить до переоцінки місця та значущості людини в її ось-бутті.

Більше того, сьогодні, розвиток цивілізації зобов’язав людину бути у стані постійної і тотальної інтелектуальної та чуттєвої мобілізації своїх можливостей. Індивід перетворився на суспільно-економічний механізм (майже в бездушну річ) з метою служіння Державі, Політиці, Бізнесу-Страві, з яким за його “служіння” “розраховуються” високим рівнем комфорту й добробуту. Сучасник опинився у полоні опредметнених людських відносин, занадто завищених вимог до своїх професійних якостей, створених бюрократичною системою. Цинічна бюрократія намагається звести своїх ближніх (“іншого”) до рівня найпростіших механізмів, дії яких неважко контролювати і регулювати за своїм власним бажанням. Єдиною турботою бюрократичної системи (держави) є збереження своєї особистої недоторканності та безпеки, що гарантується за рахунок позбавлення свободи громадянина. Саме тому бюрократія байдуже усуває людину від її самої і, таким чином, породжує нову форму тотального відчуження, контролю і насильства. Загальна бюрократизація суспільних інститутів, постійна боротьба за більш високий ступінь у соціальній ієрархії та тривала тривога людини через можливість виявитися неадаптованою до вимог всеосяжної та властолюбної бюрократії затверджує відчуття перманентного страху і як слідство – реакцію агресивного неприйняття сучасників соціального життя.

У такому стані всі аксіологічні натхнення людини наштовхуються на непереборне відчуття страху, оскільки людські цінності, через які вона себе реалізує і формує сенс життя, не збігаються з тотальними вимогами сучасного суспільства. Це переповнює людину відчуттям власної незначності, самотності, безсилля, і від того її життя втрачає яскравість, глибину та сенс. Це призводить до переосмислення стосунків людини з самою собою, з іншими людьми та суспільством, що відбувається в ситуації руйнації загальнолюдських моральних норм, житті з подвійними, потрійними життєвими стандартами і принципами, незвичної для людини відповідальності за свободу свого вибору. Отже, все це набуває прихованого шизофренічного характеру державно-соціальних відносин і вводить сучасну людину в ще більший за потужністю афективний стан, де аргументи розуму не діють. У такому разі її життєдіяльність спирається на нав'язані індустріально-державні стандарти, які, у свою чергу, не враховують свободу волі людини, її екзистенцію. Отже, людина XXI століття опинилась у морально-психологічній регресії, яка призводить до зміни позитивного світогляду й утвердження фатального гіпоантропоцентризму, головною ознакою якого є приховане відчуття страху.

Усі ознаки зачарування “зіркою страху” мають і посткомуністичні суспільства колишнього Радянського Союзу. Їх прогресивний саморозвиток (до громадянського суспільства та самовідповідальної особистості) пов'язаний із подоланням багатьох позасвідомо-існуючих соціокультурних страхів, починаючи з архаїчного періоду до тоталітарних та модерних жахів. Феномен страху не дає пересічній людині діяти конструктивно, захищаючи свою свободу, свої соціально-політичні інтереси і права, руйнує гідність і звужує можливість розширення нового, конструктивного світовідчуття і світорозуміння. Багаторівневі реально-дієві сфери феномена страху дезорганізують людину, не дають посткомуністичному суспільству можливості подолати духовну кризу зневіри і продуктивно розвиватися на засадах загальнолюдських цінностей гуманізму.

Варто також зауважити, що тотальне “сяйво” страху над цивілізацією людства на зламі XXI століття повертає людство до стану первісної міфологеми – нерозчленованості, змішаності всього у всьому – хаосу. Під її впливом утворений століттями раціонально-традиційний порядок починає руйнуватися, що ставить перед людиною завдання сприйняти “зірки страху” з новітніх позицій. Такий культурно-історичний “виклик” вказує людству на його недосконалість, беззахисність перед новими утилітарно-егоїстичними реаліями життя і надає черговий шанс на самодосконалість, самоутворення металюдини, яка відкрито прийме і трансформує “зірку страху” в конструктивні соціокультурні феномени та гуманістичні цінності. Якщо така переоцінка не відбудеться, то страх перетвориться у всеохоплюючий метафізичний жах, який скине людство з високого цивілізаційного п'єдесталу і поверне його до стану первісного, але технічно комфортного дикунства. Зараз це можна спостерігати в сучасній політиці і деяких

творах мистецтва, що пропонують сприймати їх “творчість” із відчуттям насолоди як проявом вищої раціональності та естетичного смаку.

Постмодерна західноєвропейська людина й цивілізація з її культом гедоністського матеріалізму і диктатурою розуму відкрито обминає усвідомлення та публічне обмірковування значення феномена страху в своєму індивідуальному житті та соціально-культурному розвитку. Тема страху для пересічної людини залишається темою закритою, майже інтимною. А для наукового розуміння – галузеву вузькою, фрагментарною, обмеженою рамками емпіричної методології. Завдяки цьому наукові дослідження не дають загального, всеохоплюючого пояснення феномена страху у всіх сферах існування людини. Остання обставина пов’язана з об’єктивними культурно-історичними та гносеологічними чинниками.

Згадана наукова упередженість затвердилася з Нового часу, коли знаменита теза Б. Спінози “Не плакати, не сумувати, а розуміти” стає парадигмальним прапором верховенства раціонального пізнання. На думку вчених Нового часу, людина перебуває в рабстві, якщо вона діє під впливом своїх пристрастей (афектів). Від того будь-який афект розглядався як негативне явище психіки, якого треба позбутися. Такий погляд на проблему афектів, і страху зокрема, затвердився і розвинувся в західноєвропейській науці XIX–XX століть. Страх розглядався однобічно з позицій класичного позитивізму як щось таке, що принижує розум, негативно впливає на процес мислення (лише як щось ворожо-руйнівне), психологічний феномен, який лише заважає розквіту індивідуальних здібностей людини й суспільства. Тому з афектом чи емоцією страху треба боротися різноманітними методами (починаючи із просвітництва відчуттів з метою їх підкорення, продовжуючи вживання катехомамінів та завершуючи грубим психофізіологічним втручанням у мозок – лобектомією), що давало б можливість раціонально керувати ним та вміщувати у прагматичне поле пояснення світу.

Під впливом цієї настанови психологія XIX – початку XX століття зв’язувала відчуття страху з психологічною хворобою, патологією, втратою розумності, що усвідомлювалися суспільством, окремим індивідом як антиморальне та антисоціальне “божевілля” – втратою людяності. Тому до страху ставляться із зневагою, як до “проклятого” відчуття. І не випадковим, майже символічним для розвитку людства в XX столітті (перш за все, російського культурно-ментального простору) є висловлення одного з героїв роману Ф. Достоєвського “Біси” Кирилова: “Страх є прокляттям людини”. Порятунком від цього відчуття Кирилов бачив у якійсь “атеїстичній релігії”, у самоутвердженні його самого як “бога по неволі”, в “індивідів без страху та моралі”. Таким чином, утворюється ідея “новітньої людини”, “революційного титану”, який щоб подолати відчуття страху (в межах християнської ідеї первородного гріха), руйнує для себе всі можливі реальні об’єкти цього феномена і, перш за все, норм моралі – принципи гуманізму та соціокультурні символи, що були створені всім історичним рухом людства. Він для

себе самого перетворюється на “творця до акту творіння”, коли ще немає за кого і чого страхатися. Головне – відректися від головних чуттєвих символів життя для людини – страху і болі, а також любові, надії та віри.

Лише нігілістичне відчуження від відчуттів дає нелюдський спокій, насолоду й утверджує впевненість у своїй божественній природі. Кирилов проголошує: “Бог є біль страху смерті. Хто перемаже біль та страх, той сам стане Богом. Тоді нове життя, тоді нова людина, усе нове” [92, 113]. Така вольова установка (що спиралася на західноєвропейську парадигму сцієтничного всепояснення та оволодіння природним) породила революційно-раціональну деспотію над інертними та нерозумними “народними масами”, суспільством, утворювала “творця” майбутньої долі (всього історичного процесу), яка усвідомлювалась як прекрасно-жахаяча. Революційна людина (науковець) перетворювалася на демонічну особистість, що знаходилася над суспільством, її мораллю, сяючи своєю “міфо-божественною” нечуттєвістю, вказуючи рух у майбутнє.

Завдяки революційній, політичній практиці “богів по неволі” (що перетворилася на бюрократичну) з її страхом перед страхом, у сучасній буденній свідомості феномен стає ледь помітним явищем, темою, що має політично-тоталітарний характер і взагалі “непристойна” для обговорювання з іншими. А психологія, яка на той час мала революційно-науковий характер, корпоративно монополізувала пояснення цього феномена, підсвідомо включаючи страх до механізму впливу на суспільну думку. Таким чином, із феномена страху робилася тасмниця, іноді “опудало” з метою затвердження корпоративних інтересів. Сама ж психологія не пояснює його глибинної природи як реакції на щось і пропонує лише методи боротьби проти “ворожої емоції”, що не притаманне цивілізованій досвідченій людині.

Адже зараз досить великого значення для цивілізації набула розробка новітнього бачення природи феномена страху. Без його значення для соціокультурних процесів неможливо усвідомити місце людини у створеному нею самою світі і, головне, конструктивно реформувати через прощання з унітарною диктатурою розуму та інструментальним мисленням сучасну глобалізацію страху для подальшого самовдосконалення людини, культури та цивілізації. Філософське усвідомлення страху надає новітні культурно-історичні можливості – відродження здатності людини до новоутворення самої себе на основі принципів гуманізму та відповідального індивідуалізму, признанні в Іншому її прав та свобод. Отже, мета нашої роботи полягає у виявленні метафізичної та онтологічної природи феномена страху у внутрішньому (духовно-психічному) і зовнішньому (соціально-культурному) світах людини, які з’єднані в єдине та нерозривне буття. Виявити первинну соціокультурну трансформацію страху в міфо-релігійній свідомості, яка закладає базу іншим цивілізаційним явищам. Окреслити місце страху

в соціокультурній та антропологічній інфляції сучасної європейської цивілізації та осягнути його функції та генезу в соціокультурному усамітненні людства.

Зараз можемо констатувати, що в західноєвропейській філософії не склалось єдиної точки зору на природу феномена страху. Починаючи з античної філософської думки і до середини XIX століття страх розглядався як певне суб'єктивне відчуття, але так і не отримав понятійного філософського статусу. Винятком є філософія Б. Паскаля та концепція суспільного договору Т. Гоббса. Починаючи з філософської спадщини Г. Гегеля, Т. Карлейля, С. К'єркегора, Г. фон Гартмана, Ф. Ніцше, Г. Лебона, Х. Ортега-і-Гассет, З. Фройда, О. Шпенглера, К. Юнга страх починають трактувати як філософське поняття, невизначеність котрого пояснюється недостатнім рівнем розкриття його онтологічної різноманітності. Надалі цієї проблеми торкались в західній традиції Р. Бультман, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, П. Тилліх, Й. Хойзінга, Е. Блох, Г. Йонас, Н. Луманн, Ж. Делюмо, С. Московічі та інші, в російській філософській думці наприкінці XIX – початку XX століть: М. Бердяєв, Вяч. Іванов, К. Леонтьєв, О. Лосєв, Л. Шестов та інші. В радянській науці окремі аспекти цього феномена розглядали С. Аверінцев, В. Андрусенко, М. Бахтін, П. Гайденко, П. Гуревич, В. Лейбін, Ю. Лотман, В. Сабіров, Л. Скворцов, О. Руткевич, у сучасній російській філософії – Т. Абакумова, Ю. Антонян, М. Брокман, В. Васильченко, В. Дробишев, А. Гагарін, В. Іванов, Е. Карлова, В. Кравченко, М. Лотман, Д. Ольшанський, Е. Романова, С. Станцев, В. Топоров тощо. І нарешті, в сучасній філософській думці України – А. Єрмоленко, Л. Газнюк, В. Малахов, Л. Левчук, С. Логвінов, В. Лук'янець, Т. Лютий, С. Пролєєв, Н. Хамітов.

У цій книзі зроблено спробу через феноменологічний, структурний та трансцендентальний методи, залученням широкого кола історико-культурологічного матеріалу, філософського усвідомлення нескінченних обривів страху. Принципово важливим є використання компаративіського методу, що дозволив не лише співвіднести різноманітні концепції страху, але й віднайти точки збігу та пункти дивергенції, дослідити закономірності соціокультурної еволюції страху.

Автор глибоко вдячний професору Ігорю Трохимовичу Паську, який протягом багатьох років надавав йому наукову та моральну підтримку, життєві ідеали й позиція якого вплинули на світогляд автора.

**РОЗДІЛ І**  
**ЗАСАДНИЧІ ОСНОВИ ВИЗНАЧЕННЯ**  
**ФЕНОМЕНА СТРАХУ**

**ГЛАВА 1 Термінологічна невизначеність понять “емоція” та “страх”**  
**в психології**

У сучасній науці прерогатива вивчення феномена страху належить окремій галузі – психології афективних процесів, або психології емоцій. Ця галузь, на думку багатьох фахівців, є досить заплутаною [128, 3], тому філософське осмислення цього феномена одразу ж наштовхується на ряд суттєвих теоретичних та методологічних розходжень.

Змістовна заплутаність й деяка термінологічна недбалість основних понять починається з ключового терміна у психології – “емоція” (походить від французького дієслова “mouvoir”, що означає “той, що спричиняє рух”, хвилює, збуджує, душевне переживання), який, у його строгому науковому розумінні, до цього часу не отримав чіткої визначеності й має абстрактно-описовий характер [220, 10]. У науковій літературі немає чіткої думки, чи є емоція певною реакцією, чи суб’єктивним станом організму [72, 41]. Також залишається нез’ясованою, незважаючи на тривалу наукову дискусію, семантична різниця між поняттями “емоція”, “афект” і “відчуття”, а питання про неподільність емоцій є відкритим [221, 9].

Ідеться про те, що емоція еволюційно-ситуативно “породжує” інші раціонально усвідомлені психологічні реакції та стани. Але в екстремальних умовах, коли індивід нездатний впоратися із ситуацією, що склалася, розвивається особливий вид емоції – афект. Він характеризується великою енергетичною силою і здатністю гальмувати інші психічні процеси, нав’язувати певний стереотипний спосіб “аварійного” розв’язування ситуації (заціпеніння, втеча, агресія). У цілому афект можна вважати інстинктивно-біологічним типом психологічних реакції. З іншого боку, в ході узагальнення емоційного досвіду (як вищий продукт розвитку емоцій людини) формуються відчуття. Вони відрізняються незалежністю від зовнішніх ситуацій, що складаються із внутрішніх станів організму, виражають стабільні емоційні ставлення людини до суспільних явищ, інших особистостей і до себе.

Річ у тім, що аргументація психологів не пояснює найсуттєвішу якісну особливість понять “афект”, “емоція” та “відчуття”, що призводить до онтологічного розподілу їх на окремо усвідомлені поняття внутрішнього життя людини. Однак, емпірична психологія вивчає і розподіляє людину та всі її сфери буття (стани самоусвідомлення) як одиничне явище, що існує в межах роду. І зовсім не розкриває питання про зміст життя як відкритої та єдиної екзистенції.

Основні причини семантичної та термінологічної заплутаності у психології емоцій визначив відомий фахівець у цій галузі – В. Вілюнас [53, 12]. Згадані причини зводяться до двох основних пунктів. Перший – це відсутність наступності між різними психофізіологічними теоріями емоцій, кожна з яких дотримується своїх понять. Головна причина цього ускладнення полягає в тому, що емоції перебувають у безперервній динаміці й мають яскраву суб'єктивну дефініцію. Емоції, в першу чергу страх, “можна відчувати, але важко визначати”, і тому вони ніби уникають “прагнення класифікації та інтелектуальної маніпуляції” [116, 123]. Тобто емоційна багатогранність виявляється на різних рівнях відображення діяльності людини у складних відносинах із предметним змістом, здатністю емоцій до злиття й утворення нових сполучень. Тому психологи теоретично розподіляють емоції за знаком (позитивні та негативні), інтенсивністю, тривалістю, глибиною, усвідомленням, генетичним походженням, умовами виникнення, за психічними процесами, з якими вони пов'язані, потребами, предметним змістом, особливостями їх лицевої експресії та тілесно-моторним вираженням тощо.

Спираючись на один чи декілька нюансів прояву психологічного переживання у людини, вчені формулювали різноманітні теорії емоцій і пропонували їх класифікацію. Цей процес відбувався на різних історичних етапах у неоднаковому мовному полі, що є підґрунтям виникнення термінологічних розходжень, які дозволяють називати страх емоцією, пристрастю, афектом, відчуттям або навіть почуттям. Так, у рамках психології та психофізіології склалися цілі напрямки та школи, що окреслювали лише своє спеціалізовано-фрагментарне поле з утвореним у ході дослідження понятійним апаратом, який повністю не придатний до інших теоретичних напрямків.

Усі спроби зробити універсальну теорію з чіткою класифікацією емоцій наштовхувалися на одну методичну перешкоду – розв'язання будь-якої проблеми у сфері психології афективних процесів призводило до необхідності утворення особливої методики її вивчення. Нова постановка питання чи нове завдання неминуче призводило до зміни методу дослідження і створення нової теорії, що автоматично ставило її результати в один ряд із цілями дослідження та його методами. Отже, сучасні теорії емоцій, в основному, розкривають їх феноменологію або представлені у концепціях, що висвітлюють з різних боків фізіологічну основу емоційних станів [23, 107].

Усе вищезазначене дає можливість констатувати, що сучасний стан вивчення емоцій являє собою “розрізнене знання, непридатне для розв'язання конкретних проблем” [81, 142]. А якщо перефразувати висловлювання Х. Ортегі-і-Гассета стосовно феноменів, то можна сказати, що коли ми заглиблюємось у сутність емоції, розуміємо, що “вона нам нічого не говорить про саму річ, а тільки підсумовує те, як людина може використати її чи постраждати від неї” [190, 96].

Таким чином, остаточно емоції не “розкриваються” для раціонального дослідження, залишаючись так би мовити, “річчю в собі”.

Друга причина теоретичної й семантичної заплутаності у психології афективних процесів полягає у різних відповідях на запитання, чи належать емоції (страх) до афективних реакцій, чи вони є відповіддю на когнітивні процеси людини. Учені, які дотримуються останньої точки зору, автоматично позбавляють людину біофізіологічної основи, не пов'язуючи її чуттєво-емоційний світ із процесом філогенезу в природі, та не враховують історичний досвід людства. Феномен страху при цьому є лише поняття, мертве безчуттєве слово, символ, “поміщене” у розум (пам'ять), який посідає вище місце, ніж чуттєвість людини, робота якого дає поштовх до прийняття організмом будь-якого афекту чи емоції. Безумовно це має місце у психо-когнітивних процесах мислення сучасної людини. Але така абсолютно визначена ідея, розриває психологічну та буттєву цілісність людини, висуваючи на перше місце здібності розуму, заперечуючи автономність афективних процесів.

Зі сказаного стає зрозумілим, що термінологічне визначення емоції та страху зокрема в сучасній науці є відносними, іноді вони стають “плаваючими” поняттями, які можна застосовувати довільно, відриваючи наукове поняття від психічного стану (реакції) людини. Іншими словами, поняття “емоція” (“страх”) розглядаються в науці як такі, що існують реально відповідно до позначуваних ними явищ. Проте насправді об'єктивно існуючи, живі психологічні феномени відірвані від наукових понять, що їх пояснюють, і перебувають в окремому “світі науки” – раціонально-текстовій сфері.

Енциклопедично страх пояснюється у рамках поняття – емоції (відчуття) і термінологічно характеризується у градаційному полі від психологічної реакції та стану до некерованного розумом афекту. Для прикладу наведемо кілька визначень. “Страх є станом, що виникає у присутності чи випередженні загрози або шкідливого стимулу” [36, 322]; страх – це “пасивно-оборонна чи активно-оборонна реакція” [86, 160], “афективний страх – психологічний стан, який спричинений вельми великою і, як правило, несподіваною загрозою” [144, 134].

Очевидно, психологічні терміни (реакція та стан) не заперечують одне одного й реально існують як окремо, так і разом. Взагалі ж будь-яка реакція може бути включена в окремий, неповторний стан людини, і, навпаки, відносно стійкий, урівноважений психологічний стан може перетворюватися на тимчасову нетривалу реакцію. Проте необхідно зазначити, що головною відмінністю стану від реакції є його часовий вимір, тривалість та енергетична інтенсивність, де стан характеризується більшою часовою тривалістю і меншою енергетичною інтенсивністю. Так розкривається головна настанова сучасної психології – дослідити причини психічної аномалії, нормалізувати психічне здоров'я людини тут і зараз і лише потім пояснювати будь-які психологічні феномени. У такій парадигмі ключовим моментом є

конкретно визначений час і сила сприйняття психікою людини загрози. Таким чином, за межами парадигмального дослідження та пояснення лишається сам феномен як щось невллове та ірраціональне.

У деяких енциклопедичних визначеннях страху зовсім відсутнє вміщення цього феномену в понятійні межі стану та реакції (енергетичної інтенсивності та часового виміру). Особлива увага приділяється об'єктивним, зовнішнім умовам та чинникам виникнення емоції, тобто об'єкту страху, який може бути або реальним, або уявним. Наприклад, “страх – емоція, що виникає в ситуації загрози біологічному або соціальному існуванню індивіда і спрямовується на джерело дійсної чи уявної загрози” [225, 651]. Український дослідник А. Лук стверджує: “Страх – відчуття, яке виникає внаслідок роботи уявлення, що випереджає загрозу і страждання” [161, 74]. К. Платонов пропонує своє визначення страху. На його думку, страх – це “емоція як відображення необхідності запобігання загрози, в основі якої лежить пасивний чи активно оборонний рефлекс” [197, 144].

Інші автори пояснюють феномен страху лише в рамках когнітивних процесів, відмовившись від будь-яких зовнішніх ознак емоції. Для них страх – афективне (емоційно загострене) відображення у свідомості конкретної загрози для життя і благополуччя людини [99, 5].

Принципово іншу позицію займають автори, які трактують страх як особливий внутрішній феномен психічного життя людини, не пов'язаний із часовим виміром, інтенсивністю, зовнішніми чинниками утворення емоції, і майже не виділяють когнітивний бік емоції. Здійснюється семантична відокремлення самого феномена від його якостей, що є спробою розкрити чисту природу страху. Наприклад, психоаналітик Д. Айке дає часткове визначення страху: “Це психосоматичний процес, тобто він одночасно є проявом тілесних процесів і душевних переживань” [8, 522]. Але останнє визначення вказує на “психофізіологічне місце” страху і тому розглядає феномен у його межах внутрішнього процесу. Отже, всі згадані визначення не пояснюють справжньої природи страху, а розкривають лише деякі його характеристики, атрибути в межах науково-утилітарної сфери розуму. Мабуть, розуміючи це відомі фахівці в галузі психології емоцій та психоаналізу (Д. Айке, К. Ізард, П. Симонов) уникають чіткого визначення феномена страху.

Також варто згадати деякі хрестоматійні факти, згідно з якими у людини, що відчуває страх, будь-який “патологічний афект”, різко знижується уважність – вона загострюється на об'єкті чи ситуації, що сигналізують про загрозу. Інтенсивний страх створює особливий ефект “тунельного сприйняття”, істотно обмежуючи мислення і свободу вибору усєї поведінки людини. Стан страху полонить людину, і від того якоїсь миті свідомість втрачає сама себе (самовладання), призводить істоту до несамовитості, розчиняється в силі, яка охоплює її і зливається з нею у єдине нерозривне “Усе”, що є “Ніщо”. Від цього людина сприймає страх як негативне почуття,

яке вона позасвідомо гіперболізує та прагне якнайшвидше мінімізувати, тобто послабити, перервати, усунути його або запобігти утворенню. Ця парадигма мислення та рефлексія утверджуються з доби становлення самої свідомості і притаманна всім цивілізаціям, незважаючи на особливості історичної доби і культурні особливості. Адже і досі психологія не має єдиної відповіді на питання – наскільки страх є конструктивним чи деструктивним відчуттям [194, 120-121].

Феномен страху має зовнішню реакцію ухилення від загрози (експресивна поведінка) і поділяється на дві тактики оборони – пасивну та активну. Пасивно-оборонна реакція – це збереження стану нерухомості, завмирання (емоційний ступор). В цьому контексті вельми доречними можна вважати слова К. Ушинського: “Діяльність страху, власне тому жахаюча, що він зупиняє діяльність душі,.... В цю хвилину, за влучним висловленням народної психології, ми не живі тому, що діяльність нашої душі зупиняється, а діяльність є життя нашої душі; ми ще не вмерли тому, що відчуваємо у всій силі цю страшну нестерпну зупинку життя” [144, 128].

Отже, пасивно-оборонна реакція має еволюційну природу і відома у тваринному світі, коли “жертва” хижака помирає, “кам’яніє”, “життя зупиняється”. Таке повернення життя “назад на один крок” є, на думку французького антрополога Р. Кайуа, мімікрією – потягом до злиття еволюційно розвиненішого, живого з нижчою, неживою природою [110, 99]. У такому стані жива, але завмерла істота набуває іншої якості – всюдисутності, перебування у потойбічному просторі [Там само. – С.102], що надає їй природно-сугестивної сили, причетності до Абсолюту. Вона перетворює відчуття хижака і робить “померлого” на зниклу річ. Проте головна мета мімікрії не в захисті від хижаків, а в самій можливості живого зачарованого зливання з природним первісним, що стало, на думку Р. Кайуа, одним з механізмів міфологічного повернення людини в Єдине, до часу її Творіння. Такий процес відчувається завдяки сильному афекту страху, який перевертає душу людину в метафізичну мить безчасовості, до-життєвості, у вічне споглядання Ніщо.

Соціальний характер пасивно-оборонної реакції має два типи. Перший тип – апатія, за якої люди байдужі до об’єктивної загрози, вона настає під час соціальної мобілізації, коли люди вважають, що від них нічого не залежить і що вони нічого не можуть зробити, навіть коли переконані в негативному ході подій. Другий тип – есканізм – стан, при якому людина нехтує інформацією про загрозу, вважаючи, що її не існує взагалі.

Соціальний характер активно-оборонної реакції, у свою чергу, поділяється на агресію (напад та зруйнування джерела страху, у цьому стані страх перетворюється на гнів чи лють) та запобігання (в медицині – “фугіформна реакція”). Яку реакцію в той чи інший момент позасвідомо обере людина, залежить від безлічі обставин та мотивів. Але ж, на думку фахівців, існують психологічні типи людей, реакції яких філогенетично вже визначені. Крайні форми

активно-оборонної реакції в деяких суспільних обставинах перетворюються на масову паніку. На думку В. Бехтерева, паніка – це “психічна епідемія короткочасної властивості”, яка виникає у вигляді “подавляючого афекту” при великому скупченні народу та виникненні ідеї про неминучу смертельну загрозу [286, 244]. Зараз паніка класифікується за ступенем зараження свідомості панічними настроями (легка, середня та повна паніка) і тривалістю (короткочасна, достатньо тривала і пролонгована – до декількох днів, тижнів) [178, 238–239]. Іноді страх (через “присмерковий стан” свідомості) створює масову істерію, яка має самостійно-автономний характер і спирається на тваринні інстинкти [133, 25–26].

Постійна загроза “залишитися у полоні” страху, підкоритися його всеосяжній волі, позбавитися раціонального контролю над діями штовхала суспільство до утворення соціокультурних феноменів та інституцій, які б знижували чи допомагали переборювати вплив цього відчуття. Проте історично утворені соціокультурні феномени ще більше ускладнювали об’єктивацію страху для людини, чим поглиблювали ірраціональність (містикували) відчуття страху, ускладнюючи його вивчення. Тому традиційна психологія не має єдиної та остаточної відповіді на питання – наскільки страх є конструктивним чи деструктивним відчуттям для окремої людини та суспільного життя взагалі.

Сучасна психологія ставить себе за мету лише “врятування” окремої людини від деструктивних наслідків феномена страху, збереженні її психологічної рівноваги. Усвідомлюючи цей факт, сучасні російські вчені та практикуючі психологи (В. Брофман, М. Буянов, І. Вагін, А. Курпатов, В. Леві, Б. Мастеров, Ю. Щербатих та інші) ставлять за мету утворення саморефлексивного індивіда й подолання старих стереотипів, що зашкоджують позитивному становленню нової особистості, пропонують свої методи подолання різноманітних видів страху. Але що стосується конструктивних наслідків та корінної природи феномену страху, які закладені в онтологічному та соціокультурному рівні буття людини, то психологія лише констатує, що це відчуття (емоція) має попереджувальну функцію.

## **ГЛАВА 2 Функції та класифікація страху**

Розв’язання проблеми класифікації страху можливе з позиції симптоматичного бачення цього феномена у відриві від безпосереднього носія (людини під час відчуття небезпеки) емоції в момент переживання з його характерною динамічною багатогранністю та суб’єктивністю дієвих реакцій. Класифікація феномену бачиться можливою за формами, реально-дієвими сферами, функціями та видами страху, які повторюються та переплітаються в постійній дихотомії, єдиному психофізіологічному та свідомо-суспільному бутті людини. Це, у свою чергу, залежить від аксіологічної ролі, значення та характеру загрози, енергетичної

інтенсивності та специфіки переживання страху в окремій ситуації, у якій знаходиться людина або все суспільство в його окремому історичному періоді.

**Форми страху.** Першим, хто намагався подати класифікаційні характеристики феномена страху був Г. Гегель, якій розрізняв конкретний, емпіричний страх (нім. “furcht”) та метафізичний страх, жах (нім. “angst”). Подальшого розвитку ця тема отримала у працях С. К’єркегора. Датський філософ також розрізняв реальну (об’єктивну) та екзистенційну (ірраціональну, нервову) форми страху. Перша форма – це конкретний страх-боязнь (дат. “frygt”) у С. К’єркегора, або емпіричний страх, чогось предметно визначеного, у М. Гайдеггера, що існує всередині суцього, але не справжнього для екзистенції людини у світі. Засновник психоаналізу З. Фройд першу форму страху (англ. “fear”) визначав як реальний страх, у якого має бути його об’єкт. У межах такого натуралістичного бачення страху сучасна психологія і досліджує його. Тому зараз у західноєвропейській свідомості панує усвідомлення реальної форми страху як природного, раціонально з’ясованого явища, що є реакцією на сприйняття зовнішньої небезпеки, передбаченого ушкодження або втрати будь-якої значимої цінності.

Інша форма феномена страху визначена С. К’єркегором як глибинний страх-туга (дат. “angest”, нім. “angst”), який є передчуттям зміни екзистенції людського буття, майбутньої насолоди трансцендентного досвіду самовтілення та саморозвитку духу. Angest збуджується в людині не навколишнім світом конкретних об’єктів, а тільки тим, що передує цьому світові об’єктів і що уможливорює саму об’єктивацію реальності. Датський філософ пов’язує Angest з невинністю, яка є відсутністю знання: “слабке розрізнення, встановлене мною самим і моїм іншим, воно ніби підвішене у напівсонному стані, у маренні, воно ледь позначене як ніщо” [140, 143–144]. Тобто Angest відповідає безпредметному та не осягнутому людському розумінню Ніщо і попереджає людину про його присутність [Там само. – С.191]. Тому Angest як тотожність Ніщо постійно вабить, зачаровує людину й від того позбавляє її предметно-визначеної свідомості. Проте сам стан невинності у С. К’єркегора є свободою – явищем, яке викликає відчуття страху, що реалізує себе в ще не пізаному, майбутньо-реальному об’єкті, який страшить. У цьому контексті вельми доречним можна вважати слова Л. Шестова, який відмічав, що “К’єркегор стверджував, що страх первісної людини необхідно відрізнити від боязні, побоювання та інших подібних душевних станів, що завжди викликаються будь-якими визначеними причинами: цей страх є, як він висловив ”дійсність свободи”. Іншими словами, страх Адама не був нічим мотивованим – і все ж виявився не визначеним” [280, 682– 683]. Отже, завдяки Angest людина уможливорює свою екзистенційну повноцінність і руйнує гнітючу буденність життя.

Розвиває думку датського філософа М. Гайдеггер. Він теж визначав Angst як жах-тривогу, в якій відсутній об’єктивний предмет. Це відчуття вміщує в себе випадковість, тимчасовість і

кінцевість людського Dasein'у. У стані Angst людина не відчуває ніякої основи в існуючому і постає перед Ніщо. Отже, в цю мить людині “жахом відкривається Ніщо” [264, 21]. Тому жах, який виходить за межі сущого, позбавляється предметності. У цей момент все ніби зникає з очей, і людині ні на що спертися. У такому стані людина ніби зникає й сама для себе, що дає їй змогу “зазирнути” зі свого “ось-буття” в безмежний простір трансцендентного. Такий досвід існує з часу першого усвідомлення себе як в індивідуальному, так і в історичному вимірах буття, і тому Angst – це найархаїчніше сприйняття свого особливого буття людиною.

Найбільш раціонально-матеріалістичну позицію в розгляді другої форми страху (нім. “angst”, англ. “anxiety”) посів З. Фройд. Він зазначає: “Вільний страх, що ладен прив’язатися до будь-якого більш чи менш відповідного змісту уявлень, які впливають на судження, обирає сподівання, підстерігає будь-який випадок, щоб знайти собі виправдовування” [253, 135]. Отже, на думку засновника психоаналізу, страх може бути невротичної форми, що характеризується відсутністю раціонально визначеного об’єкту. Найсуттєвішою ознакою Anxiety є його невмотивованість, беззмістовність, позбавленість будь-якої фабули. Він має “вільно літаючу” природу, що постійно шукає своє самовтілення в предметному світі та існує в чуттєвому світі людини як розмите, слабке воління-бажання.

Звичайно, розв’язання проблеми природи феномена страху та його форм у філософії має свою історичну основу. Починаючи з античної філософії, феномен страху розглядався як відчуття, що залежить від об’єктно-суб’єктивного сприйняття людиною явищ соціокультурного життя суспільства. Разом із тим, наукової гіпотези та її обґрунтування жоден з античних авторів не висунув. Епоха Середньовіччя у західноєвропейському світовідчутті затвердила ставлення до природи як до чогось злішого, низинного, ніж сама людина, яка виступала в якості божественного творіння. А тому середньовічна людина усвідомлювала природу не тільки з жахом, але навіть презирливо. До статусу природного відносили і відчуття страху, строго розмежовуючи людські, натуральні відчуття (прикладом може служити концепт причин неспокою Аврелія Августина: страх втрати тих, кого любиш, страх хвороби і страх смерті [7, 169]) і категорії християнського віровчення – сакрального світу, в якому людські відчуття набували іншої якості. Виявом таких сакральних відчуттів можна вважати біблійський концепт “страх Божий”, який був одним із вищих, неосяжних відчуттів людини до Бога. Така дуалістична парадигма визнання відчуттів людини затвердилася в епоху Відродження і отримала наукове обґрунтування у Новий час.

Західноєвропейська філософія Нового часу розглядає страх як психологічне поняття, що пояснює явища суспільного буття людини. Більшість філософів (Р. Декарт, Т. Гоббс, Б. Спіноза) усвідомлювали страх в природодослідницьких рамках і застосовували його у матеріалістично-раціональній (механістичній) парадигмі вивчення світу. А звідси обов’язкове раціональне

всепояснення феномена через присутність реального об'єкту, що викликає страх. Отже, у Новий час утверджувалася традиція розглядати страх лише в його емпіричній формі, що має свій об'єкт. У межах такої методологічної настанови розвивали свою теорію страху більшість напрямків психології XIX – XX століть.

Варто зазначити й те, що у філософії Нового часу існувала інша парадигма розуміння місця феномена страху та значення другої його форми в бутті людини. Представником такого напрямку був Б. Паскаль. Він надавав перевагу інтуїтивно-чуттєвому пізнанню і не поділяв характерної для його епохи віри в безмежні можливості наукового прогресу. Усі знання, на його думку, завжди хисткі й непевні, і від того людина може спиратися лише на свою віру в Бога. Проте домінуючий натуралізм та сцієнтизм механізованої епохи зруйнував гармонійну довершеність віри людини (як мікрокосмосу) в Бога (як макрокосмос). Зруйнованим стало відчуття центру світу, і людина опинилася між двома нескінченностями – своїм внутрішнім світом та зовнішньою нескінченністю безмежного Універсуму. Людина стає цілком самотньою у просторах Всесвіту, відчуває свою закинутість в її безмежних просторах. Дві нескінченності колись були тотожні у самовідчутті людини у світі та базувалися на вірі, надії та любові. Але й ці морально-психологічні категорії можуть бути зруйнованими, і в цю мить людина опиняється з оголеною душею на краю безодні. Єдине, що залишилось у людини – це жахаючий Страх, беззахисне трепетання, яке дає їй надію на новітнє усвідомлення себе у Космосі, справжнє розуміння своєї мислячої унікальності та повернення до цілісної тотожності двох безодень у себе та Бога. У цьому контексті Б. Паскаль зауважує: “Коли я міркую про короткочасність мого існування, зануреного у вічність, яка була до мене і буде після, і про мізерність простору, не тільки того, що я займаю, а і того, що я бачу, простору, розчиненого в безвимірній безкінечності просторів, що невідомі мені і не відають про мене, – я тремчу від жаху” [192, 151].

Отже, страх у філософії Б. Паскаля має слабко визначений для розуму об'єкт, він охоплює одночасно багато предметів, явищ та уявлень, які не мають раціонального пояснення, і тому його можна класифікувати як ірраціональний страх-тугу. На ґрунті філософії Б. Паскаля починається традиція розглядати феномен страху в його другій формі – екзистенційного страху-тривоги, що постійно позасвідомо присутній в ось-бутті людства, яке лише живить себе маренням про свою раціонально-технічну всемогутність та цивілізаційну захищеність, перед темрявою Вічності.

Відгомом філософії Б. Паскаля є концепція місця страху в бутті людини та утворення завдяки цьому відчуттю первинних релігійних феноменів в філософії Л.Феєрбаха. Як відомо, німецький філософ не визнавав ні гегелівської спекулятивно-ідеалістичної системи, ні механічно-раціоналістичного характеру матеріалістичної філософії Нового часу. Завдяки таким

обставинам його трактування страху натуралістично поєднує в собі, мабуть, вперше в історії філософії, одразу дві форми цього феномена.

Л.Феєрбах характеризував страх як стан чуттєвої пасивності, який безпосередньо створюється діянням зовнішніх матеріальних предметів, що свідчить про існування цих предметів. Але першоусвідомлення світу первісною людиною в концепції Л.Феєрбаха відбувається ще не розчиненими відчуттями. Тобто він з'єднує протилежні позитивні (любов, радість) і негативні (страх, відчай) відчуття в єдиний пра-феномен, який, у свою чергу, підштовхує уявлення фантазувати абсолютні ідеї та образи, з яких складаються уявлення про Богів. Але у німецького філософа категорія Бога трактується не як особистісне божество, а як абсолютно бажана психологічна та аксіологічна категорія, до якої цілеспрямована людина з метою свого соціального самовдосконалення. У цьому разі страх набуває позитивного забарвлення, тому що стає механізмом самоствердження – примушує людину подолати тваринні інстинкти, свій егоїзм, керуючись внутрішнім уявленням про бажану поведінку в суспільстві і необхідним для самої людини самовтіленням свого “божого” ідеалу в реальність.

Страх вміщує свої протилежності – любов, надію, радість і прагне до щастя. Отже, Л.Феєрбах позасвідомо залишає глибинні амбівалентні риси правідчуття первісної людини у внутрішній характеристиці феномена, що діє позачасово. Такий амбівалентний за своєю природою первинний страх вміщує дві форми, що вивчаються. Страх одночасно є і натуралістичним, маючи свою об'єктивну визначеність у реальному світі, і ірраціональним страхом-тугою, тому що керується не лише існуючим об'єктом, й велінням ідеального образу, яке зобов'язане предметно або ідейно самореалізуватись, але сама людина ще не усвідомлює, в якій конкретно формі.

Продовжуючи, слід згадати, що С. К'єркегор (а ще раніше Б. Спіноза) започаткував вміщення у глибину природу страху надії, яка теж є амбівалентним відчуттям людини своєї екзистенції. Йдеться про те, що таке амбівалентне відчуття самопороджує щось реальне, неіснуюче трансцендентно і передбачає “зустріч” із позасвідомим у самій людині, яку можна трактувати як божественне. Близький до цієї думки протестантський філософ Р. Отто, який вважав, що кожна людина має свій індивідуальний досвід "зустрічі" з божественним. Така “зустріч” відбувається в нумінозному стані піднесених амбівалентних відчуттів до трансцендентного. Це стан з'єднання чуттєвих протилежностей, які в повсякденному житті не існують, що проходить у дуже потужній енергетичній формі афективних зарядів.

Термін “нумінозність” застосовував К. Юнг, маючи на увазі амбівалентну якість архетипів колективного позасвідомого, що відкладаються в підсвідомому в реально існуючих символах, образах і міфах попередніх історичних епох. Будь-який архетип, на думку вченого, миттєво “відкривається” для свідомості людині і несе в собі афективний стан сильних, креаційних, але

супересливих емоцій. Природа існування останніх характеризується постійно діючою енантіодромією – взаємопереходом протилежностей, взаємним рухом назустріч і переходом в іншу якість.

Таким чином, стає зрозумілим, що форми страху є еквівокацією чистого феномена. Форми страху не існують окремо одна від одної та мають єдине метафізичне коріння. Вони зливаються у самоспоглядаючій дихотомії свого нескінченного протиборства. Іншими словами, людина (і суспільство) весь час живе у стані постійних змін форм страху, що є по-справжньому єдиним та нерозривним втіленням позасвідомого феномена. Предметний страх будь-якої миті може “згубити” свій об’єкт, свою тілесність, соціокультурність тощо, тому що за ним приховується щось більше, ніж просто боязнь конкретного предмета чи явища. І трансформуватись в свою іншу форму – страх-тугу. І навпаки, Angst знаходить свій (сфантазований, міфо-релігійний тощо) об’єкт і, таким чином, утворює себе в ньому як реальність, що викликає страх.

Саме таку взаємопов’язаність та взаємозаміну цього феномена помітив П. Тилліх. Він зауважував, що “жало страху – тривога, а тривога прагне стати страхом” [239, 31]. Німецький філософ не розмежовував поняття реального страху, що відчувається через об’єкт, який можна через співучасть людини з Творінням проаналізувати, побороти, витерпіти, а безоб’єктивної (голої) тривоги, яку неможливо витримати ні одну мить, що відчувається під час зустрічі з “голим абсолютom” (М. Лютер). Але П. Тилліх робить висновок, що тривога і страх іманентно притаманні одне одному і мають єдину екзистенційно-онтологічну основу. Такої ж думки дотримується Ж.-П. Сартр, який зауважує, що “ці два описи тривоги нам не здаються суперечливими: навпаки, вони містять у собі один одного” [215, 161].

Із огляду на сказане можна констатувати, що визначені форми страху перебувають у постійному взаємозв’язку і взаємовпливі одна на іншу, що зумовлено суб’єктно-об’єктивним відношенням людини до світу, усвідомленням свого місця в ньому. Такий психологічний взаємоперехід протилежностей (“енантіодромія”) – взаємний рух назустріч і переливання в іншу якість двох форм страху (подібно механізму зачарованого кола) – стає особливістю соціально-культурного генезису людства. Але ця дихотомія, яка постійно змінюється, спирається на більш приховане та первинне світовідчуття нерозчиненого “Я”, в якому феномен страху виступає метафізичною категорією, що поєднує в собі його протилежності – любов, надію та віру. Метафізична форма розкривається перед свідомістю людини раптово під час інтуїтивного інсайту, релігійно-містичної “зустрічі” з “божественним” або архетипними образами колективного позасвідомого, творчо-натхненної одержимості (у платонівському розумінні). Іншими словами, можна припустити, що існує три буттєві виміри, форми страху: метафізичний, екзистенційний (у його суб’єктивній, позасвідомо-творчій безмежності) та реально-емпіричний страх об’єктивного світу. Інші класифікаційні компоненти чи модуси страху виходять з

визначених форм єдиного феномена й, перш за все, усвідомлюються у реальній формі, за якою сховані інші дві послідовно – екзистенційний та метафізичний страх. Реально-емпірична форма страху є більш-менш усвідомленою і від того культурно-традиційно і раціонально упорядкованою, яка не сприймає втрати такої якості, і тому можна алегорично казати, що є страх Страху (жаху), тобто fear “боїться” Angst.

**Реально дієві сфери страху** розкриваються залежно від характерної якості та меж (часових, просторових) існування страху й аксіологічних категорій і об’єктів, що викликають страх. Унаслідок своєї взаємозмінюючої дихотомії у житті людини та суспільстві сфери страху існують у дуалістичній єдності й протиборстві. Усі сфери страху існують у внутрішній, постійно діючій динаміці. І та сфера, яка існувала у психологічному житті людини, в якийсь час не відкидає можливості сумісного існування зі своєю протилежністю. Також не відкидається можливість взаємодій однієї сфери з іншими парами сфер страху. Можна визначити ймовірні біологічні та соціокультурні сфери страху.

• **Біологічна та соціальна.** Біологічна (інстинктивна, вроджена) не потребує безпосереднього досвіду зіткнення із загрозливим стимулом. Це може бути відчуття неспокою, що викликане порушеннями енергетичного метаболізму: киснева недостатність, відсутність води та їжі. Більш філогенетична розвинута підсфера страху є острахом висоти, темряви, вогню, води, раптових спалахів світла, зіткнення з величезним об’єктом, який швидко наближається до суб’єкта, страх диких тварин тощо. Також до біологічної сфери страху можна віднести боязнь чи загрозу закону збереження виду, що має своє продовження в генезисі соціокультурних (і переходить у сферу соціального страху) феноменів людства – первісної моральної норми збереження жінок і дітей роду, племені.

Соціальна сфера страху тісно взаємопов’язана або взагалі коріниться у материнському середовищі та процесі народження як біологічної, так і свідомо-психологічної саморефлексії. На думку Е. Фромма, головна цінність людства полягає в самому суспільстві, яке позасвідомо сприймається як материнська утроба, що захищає людину від небезпечного зовнішнього (страхотливого та “не окультуреного”) світу і в межах якої людина самореалізує й удосконалює себе. Перші піднесено-жахаючі відчуття народження залишаються незмінно присутніми соматично-естетичними символами існування людини (страхотливо-люблячої) у світі. Таким зовнішнім символом є зойк (крик), який включає різноманітні види страху та відчаю. Крик поєднує в собі біосоціальні страхи, тому і набуває значення символу незмінної присутності людини у світі. У цілому, соціальна сфера страху опосередкована соціокультурним та історичним розвитком суспільства. Вона реалізується у страсі перед будь-якою особою, соціальним інститутом чи річчю та суспільним становищем, які оцінюються як вагоме, святе

(тотемні, магичні зображення; Бог та його завіти й символи; цар; держава і закони; жрець; втрата честі, роботи тощо).

- **Універсальна (хронічна) та специфічна.** До універсальних страхів належать страхи, об'єкти яких постійно (в історії людства та традиції будь-якого етносу, суспільства) викликають це відчуття: природні катастрофи, голодомор, соціальний хаос, епідемії, війна, втрата ідентичності зі своєю родиною, етнічною групою тощо. До специфічної сфери належать страхи, які існують у короткий період у соціальних групах, а не в цілому суспільстві, тобто короточасні та обмежені особистим колом: страхи бунтів, економічних криз, тероризму, іспитів тощо.

- **Індивідуальна та масова.** Індивідуальні страхи безкінечні за своїм змістом та виявом. Проте поділяються на: а) суто персональні, інколи унікальні (бібліофобія, дендрофобія, ергофобія) і б) страхи, які відчуває більшість людей (страх смерті – (фізіологічної та соціальної), хвороб, божевілья, острах за своїх дітей). Масові страхи формуються у процесі соціальної та культурної комунікації і віддзеркалюють ієрархію цінностей і традиційних переваг, які склалися у певному суспільстві, його верствах та групах. Їх зміст охоплює найбільш значущі сфери індивідуального та суспільного життя і дуже часто мають стереотипний характер, що вкладається в національні риси характеру того чи іншого етносу чи суспільства. Наприклад різноманітні етнофобії, очікування “страшного Суду”, “імперіалістичних агресорів” і страх перед ними.

- **Ситуаційна та зумовлена.** До першої сфери належать страхи, обмежені тільки одноразовою та раптовою обставиною, які нерідко повторюються у подальшому житті. Досвіду переборення ситуаційних страхів сприяють кардинальні зміни особистого світосприймання людини. Це можуть бути: страх ненавмисного порушення закону, страх першого бою чи дуелі, страх присутності під час убивства. Зумовленими формами страху є соціальні дії, в яких заздалегідь передбачається присутність переборення цього відчуття людиною – ризик у бізнесі та політиці, переборення страху льотчиками-випробувачами, спортсменами під час змагань тощо.

- **Раціональна та ірраціональна.** Ці сфери страху повторюють уже визначені форми феномену, але вказують на його суспільно-дієві можливості. Страхи, що спрямовані на ясно сприйняту визначену загрозу та мають високу ймовірність реалізації, можна оцінити як раціональні. Вони можуть бути поділені на: а) реальні та б) уявні. Реальний страх з'являється при наявності будь-якої загрози; уявний (сфантазований) – це страх, який існує у прогнозі людини на майбутнє. Уявний страх належить до когнітивних процесів і може трактуватися як тривога. Саме раціональна сфера феномена страху зумовлює негативні соціальні настрої, формує своєрідні проєкції соціального та індивідуального майбутнього. Завдяки своїй

соціальної значущості і деякій раціональній визначеності ця реально дієва сфера страху є предметом дослідження сучасної соціології. Соціологічні дослідження стосовно соціальних усвідомлених форм страху, проводили в Росії Ю. Левада, В. Матвеев, В. Іванова, В. Щяпентох, В. Шубкін, В. Ядов, в Україні – В. Кіпень, Н. Соболева тощо. Ірраціональний страх (екзистенційна форма, яка може трансформуватися в нервовий, залежно від якостей його сприйняття самого індивіда та суспільства) не має чітко визначеного об'єкту загрози, тобто слабо залежить від когнітивних процесів, і, як правило, характеризується афективним забарвленням. Ірраціональна сфера страху поділяється на: а) патологічну та б) екзистенційну (іноді творчо-поетичну), межі яких важко розпізнати.

Отже, реально дієві сфери страху існують лише в біосоціальному середовищі людини, яка постійно змінюється завдяки активному сприйняттю дійсності та її перетворенню суспільством і окремою людиною. Але суспільно-індивідуальний досвід-дія пов'язаний та обмежений функціями страху. Залежно від призначення, яке має феномен страху у біофізіологічній, емпіричній, соціальній, культурній, ідеальній та екзистенційній сферах життя людини, страх виконує такі **функції**:

- **захисна (сигнально-оціночна)** функція полягає в тому, щоб повідомити людину про загальну небезпеку, яка загрожує, що дозволяє зосередити увагу на її джерелі. У цю мить страх надає миттєву інстинктивно-інтуїтивну оцінку загрозової ситуації та сприяє інтеграції внутрішніх психокогнітивних ресурсів, які значно збільшуються. Але ж цю функцію доцільно поділити на дві підфункції (біологічну та соціальну):

а) біологічний рівень сигнальної функції спрямований на виявлення давніх біологічно обґрунтованих небезпек (диких тварин, пожежі тощо). У той же час загроза життю людини може впливати зі змін фізіології організму. Цей страх у свідомості уявляється туманно, невизначено. Він виникає при порушенні метаболічного обміну організму з довкіллям (киснева недостатність, голод тощо), як наслідок порушення внутрішньої рівноваги психіки людини. Біологічний зміст страху – сприяти самозбереженню всього живого, це найдавніша та найглибша функція страху. У свідомості сучасників біологічній функції страху не приділяється значна увага: вона ніби відійшла на другий план;

б) на перший план сьогодення виходить соціальний рівень захисної функції страху, який забезпечує людину адаптаційними механізмами соціалізації та комунікації. Більшість поданих далі функцій страху належить до соціально зумовлених. Частково їх можна включати до другого рівня захисної функції.

- **мотиваційна (спонукально-дієва)** функція – це пошук оптимальних шляхів запобігання страху (починаючи від втечі та боротьби в різноманітних їх формах та соціокультурних рівнях) і пошук сприятливого середовища чи діяльності у житті людини, а також створення захисних

соціокультурних інституцій та ідеологій (культурно-релігійних символів та механізмів, світоглядних теорій, фантазувань, утопій) для подолання “виклику” середовища;

- **адаптаційна** функція страху змушує людину пристосовуватися до домінуючого середовища, змінюючи свої аксіологічні установки, світоглядні цінності та форми поведінки, в цілому діяльності, а також запобігає занадто егоїстичним, загрозливим для індивідуального та колективного життя, безглузким та імпульсивним діям;

- **виховна** функція (може бути включена у суспільно-контролюючу та адаптаційну функції) застерігає людину від повторних дій, які вже раніше приносили це відчуття. Пам'ятаючи його, людина не переступає межі раніше відчутого страху, і це створює внутрішній морально-психологічний механізм самоприборкання та самообмеження егоїстичних (іноді агресивно-тваринних) потягів людини заради вищих цінностей самої людини та суспільства. Виховна функція страху полягає в утворенні складніших соціокультурних відчуттів, таких як провина, обов'язок. А на думку З. Фрейда, страх (разом з провинною) лежить в основі совісті;

- **суспільно-контролююча** функція, при якій страх виступає засобом упорядкування, організації та контролю за родиною, суспільством, державою, окремим індивідумом чи групою через морально-релігійні та правові норми й відповідні соціально-карні санкції, механізми суспільного осудження. Таку закономірність помітив ще Аристотель: “Навертати до моральної довершеності більшість [міркування] не здатне, тому що більшості людей за природою властиво підкорятися не відчуттю провини, а страху, й утримуватися від поганого, боячись не сорому, а помсти” [21, 287].

Останні чотири функції, як внутрішньо-дієві механізми, можна включати в систему покарань і нагород, теорії мотиваційного маніпулювання П. Сорокіна. Феномен страху закладений у дихотомію змінюючих та контролюючих пар з метою “дресирування”, мотиваційних установ індивіда та підтримки безконфліктного клімату в групі. Дихотомія покарань і нагород перетворює “відщепенців та іновірців” у “справжніх синів своєї групи”. На думку П. Сорокіна, “роль покарань і нагород полягає у створенні, збереженні та укріпленні внутрішньогрупової солідарності, у недопущенні її розпаду, пригніченні взаємної боротьби й приведенні її антагоністичних елементів до загальної моральної єдності, що досягається за допомогою дресирування – рикошетного впливу санкцій” [226, 149].

У цьому контексті будь-яке суспільство чи група зобов'язані культивувати й штучно підтримувати дієву функцію страху, що входить у згадану дихотомію. Таким чином, страх стає аксіологічним феноменом людства, але, разом із тим, його цінність штучно приховується для самих носіїв цього соціокультурного механізму;

- **культурна** функція страху полягає в тому, що як негативна емоція страх примушує людину до активного створення фантазій, які, у свою чергу, перетворюються на

формоутворюючу міфологічну систему – мотивів та ритуалів, символів а також різноманітних видів мистецтва. Страх також оберігає і моделює необхідні для суспільства моральні образи поведінки (традиції), проєкції майбутнього, які стають обов’язковими для більшості носіїв цієї культури;

- **пізнавальна** функція полягає у тому, що страх підштовхує людину до критичного та вибіркового ставлення до навколишньої дійсності. У цьому ракурсі його можна розглядати як здібність “ставити завдання на зміст” (О. Леонтєв). До цієї функції також належать евристичні можливості страху. Евристична функція дає можливість напівсвідомо (інтуїтивно) передбачити події, що істотно спрощує пошук необхідного (соціо-культурно зумовленого) “виходу”. Через це страх (як позитивне відчуття) мотивує нове бачення світу, створює новітні пізнавальні (світоглядні) запитання, які ведуть до утворення більш продуктивного і творчого мислення;

- **онтологічна** функція розкриває справжню (екзистенційно-метафізичну) природу існування та місце людини в ось-бутті. Страх ставить людину перед Ніщо, вказує на її обмеженість та незавершеність (гріховність перед Абсолютом, Богом), розкриває абсурдність її земного існування. І одночасно страх пов’язує людину з буттям своєї екзистенції та ідеальним життям, до яких вона має йти все своє життя. Таке трактування страху давали такі філософи: С. К’єркегор, Е. фон Гартман, М. Гайдеггер, К. Ясперс, П. Тилліх, Ж-П. Сартр, Н. Луманн тощо.

Розгляд основних функцій феномена страху показує, що характеристика його як негативно-позитивної емоції полягає у тому, щоб змусити індивіда на свідомому (раціональному) та позасвідомому (рефлексивному, інтуїтивному, ірраціональному) рівнях до дій, які б удосконалювали (у межах ідеально-аксіологічних рівнів культурних норм буття, соціально-історичних вимог та виклику волі трансцендентного) свідомість та поведінку людини, створювали механізми, які б пристосовували людину до нового чи домінуючого середовища, закликали її до екзистенційного самовтілення та самовдосконалення.

І навпаки, страх при сильній інтенсивності, тривалий час чи у штучно створених умовах існування може перетворювати соціально зумовлену особистість на тварину, слухняний суспільний автомат. Тому бачиться доцільним виокремити суто негативні функції страху, головною ознакою яких є руйнування цілісно-гармонійного психофізіологічного і розумного світів особистості, “повернення” його до еволюційного минулого. За своєю силою та впливом на суспільний та індивідуальний розвиток суто негативні функції страху заміщають інші його функції.

**Види страху.** Залежно від характеру загрози, енергетичної інтенсивності та специфіки переживання, страх може рухатись у достатньо широкому діапазоні відтінків і поділятися за ступенем вираження на такі види: хвилювання, неспокій, побоювання, боязнь, переляк, тривогу, власне страх та жах (трепіт, кошмар). Російський психофізіолог Є. Ільїн нараховує 15 видів

страху [106, 150]. А коли згадати античний період, то ще представники стоїцизму пов'язували страх із широким спектром психо-моральних якостей людини. В цьому сенсі Діоген Лаертський відмічав: “Страх є очікуванням зла. До страху причетні також жах, боязкість, сором, зворушення, переляк, мучення. Жах є страх, який наводить оціпеніння. Сором – страх безчестя. Боязкість – страх здійснити дію. Переляк – страх, від якого віднімається язик. Мучення – страх перед неясним” [88, 303]. Отже, види феномена страху можна визначити модусами – часовими станами, які розкривають лише часткову природу прихованого феномену, його просторово-часовий вимір. Види страху змінюють один одного, набувають різноманітних психо-моральних забарвлень залежно від змін життєвих ситуацій, аксіологічних установ, самооцінки та усвідомлення своїх трансцендентних можливостей.

### **ГЛАВА 3 Семантичне взаємовідношення основних видів страху**

На цьому рівні дослідження перед нами постає одна із головних термінологічних та семантичних проблем, що полягає у невизначеності порівняльного змісту понять страху і тривоги. Виникає питання: якою мірою їх можна вважати видами єдиного феномена страху, тобто чи входять ці поняття в семантичне поле страху? Одна група вчених ці два поняття об'єднує, а інша – роз'єднує. Але ж процес роз'єднання понять стосується певних меж, які самі автори не визначають, а застосовують терміни довільно. Цей теоретичний процес проходить у різному змістовому полі, у вузьких межах поставленої мети вивчення. Завдяки цьому одержані висновки не дають можливості повністю використовувати їх у розв'язанні інших завдань. І тому наступному досліднику необхідно переглядати змістовне значення двох понять у межах своєї мети вивчення.

Не заглиблюючись у дискусію, визначимо деякі характерні якості страху і тривоги, які найчастіше зустрічаються в сучасній психології:

- тривога – це комбінація емоцій, страх – лише одна із них;
- страх є вродженою реакцією на небезпеку, тобто інстинктивно зумовленою формою психологічного реагування за наявності вітальної загрози. Тривога, на відміну від страху, – це придбаний соціокультурний феномен;
- страх розглядається як реакція на визначену і безпосередню небезпеку, яка у час свого виникнення утворює у психіці людини замкнений простір. Тривога є реакцією “безоб'єктивною”, яка виникає при переживанні несвідомої та невизначеної загрози. Тобто ця характеристика тривоги ідентична поняттю ірраціонального страху – однією з уже визначених форм страху – Angst;

- тривога розуміється як очікування небезпеки, перенесене на майбутнє. Страх – як згадка про небезпеку, що має своїм джерелом, головним чином, минулий досвід, який травмує людину;
- незважаючи на свою невизначеність, тривога більшою мірою раціональна (когнітивна), а страх – емоційний, ірраціональний феномен [100, 49].

Як бачимо, різноплановість та різноманітність наведених визначень указує на те, що питання усвідомлення меж понять “тривога”, “страх” дуже хитка. Розв’язання цього питання автор бачить у визнанні факту існування єдиного (метафізичного) феномена страху, який в свідомості і предметно-дієвій практиці людини поділяється на різноманітні види, кожен з яких несе в собі апріорно всі забарвлення як інших видів, так і єдиного феномена. Поняття “страх” і “тривога” мовно більше, ніж інші види, поєднують у собі головні ознаки метафізичного страху і постійно переплітаються як у чуттєвій сфері людини, так і в її свідомості. Головною ознакою цих понять є внутрішнє поєднання у них уже визначених форм страху: предметного страху та страху-туги. Інша річ, який рівень усвідомлення, яке мовне визначення цього відчуття надається свідомістю. На жаль, якихось критеріїв у цьому процесі, крім часового виміру (тривога більш розтягнута в часі, ніж страх) і вже визначених, навести неможливо. Можна лише вказати, що в науці склалась традиція порівнювати тривогу з терміном *Angst*, а страх усвідомлювати в межах предметного страху. Цього питання автор уже торкався, але для повного розуміння понятійної заплутаності слід звернути увагу на деякі історичні обставини.

Річ у тім, що на початку ХХ ст. у медичній психології термін *Angst* вживався на позначення інволюційної меланхолії, яка характеризувалась як неприємне суб’єктивне відчуття з внутрішнім напруженням. У людини, яка страждає на *Angst*, виникали тілесні відчуття та потяги (запаморочення, дріж, утікання геть тощо) без будь-якої усвідомленої причини. З часом такі психологічні стани почали називати “тривожна депресія”. Термін *Angst* вживався З. Фройдом для описання суб’єктивного відчуття тривоги, пов’язаного з вісцеральними порушеннями. Завдяки популярному розповсюдженню психоаналізу була покладена деяка наукова традиція вживання поняття *Angst* і його англomовного аналогу *Anxiety* не лише у психології, але і філософії.

Зараз варто звернути увагу на семантичний аналіз поняття “*Angst*” виконаний Г. Вежбицькою в межах історичної філології та культурології. Авторка зауважує, що “*Angst*” існує в суто німецькому ментально-культурному полі і вміщує в собі багато різнопланових змістів. Він може тлумачитись як “незрозуміле відчуття загрози”, “невизначеність”, “екзистенційна незахищеність”, “безсилля та самотність”, “страждання та смертні муки (у тому числі, страждання Христа)”, “душевна скорбота”, “тривога за майбутній “Страшний Суд” та вічність (рай або пекло)” тощо. На думку Г. Вежбицької, основоположним змістовним наповненням цього поняття для німецької мови та культури є його розуміння М. Лютером як есхатологічне

відчуття скорботи / тривоги, яке “асоціювалося з вселяючими тривогу думками про смерть, диявола та пекло” [47, 595]. Така змістовна наповненість “angst” була притаманна звичайній свідомості німецько-протестантського світу з XVI до XX ст. [Там само. – С.586], що надає гіпотетичну змогу вважати введене і обґрунтоване в філософії поняття “angst” С. К’еркегором (а за ним М. Гайдеггером, Е. Фроммом, та П. Тилліхом) лише продовженням есхатологічних очікувань М. Лютера.

Отже, таку гіпотезу можна вважати мотивом для подальшого дослідження, аналізом спадщини протестантського теолога і філософії датського мислителя. Адже ще треба з’ясувати: хто дійсно “відтворив” відчуття “angst”, наповнив його особливим змістом, відповісти на запитання – чи Лютер дав “angst” Німеччині, чи німецька культура та історія, епоха пізнього Середньовіччя дали таке відчуття-поняття протестантському мислителю. Проте ґрунтовних досліджень з цього приводу відверто бракує.

Незважаючи на останню обставину, думка Г. Вежбицької про те, що відчуття “Angst” затвердилося в німецькому ментально-культурному полі, яке позасвідомо існує як частка світоглядної установки на сприйняття себе та світу, є дуже влучною. Виходячи з цього положення, автор вважає, що З. Фройд формував свою теорію психоаналізу в колі вже визначених ментально-культурних координат німецького світовідчуття “Angst”, наділяючи його особливим раціонально-натуралістичний змістом.

Засновник психоаналізу вважав, що розуміння феномену страху має надзвичайно важливе значення для пояснення психічного життя людини. Він зазначав, що “проблема страху – вузловий пункт, у якому збігаються найрізноманітніші та найважливіші питання, таємниця, розкриття якої повинно пролити яскраве світло на все наше душевне життя” [148, 176] (Схожу думку виказує сучасний психоаналітик Р. Хіншелвуд: “Уся історія психоаналізу є однією загальною спробою зрозуміти, що полягає в основі людського страху” [293, 5]). Виходячи з цього, З. Фройд скрупульозно підходив до аналізу страху і неодноразово уточнював і переглядав свою концепцію щодо визначення природи страху. Особливо це стосувалося причин та функцій страху. Але ж різнобічні трактування страху З. Фройдом заплутують розкриття цього феномену через те, що дослідник не об’єднував своє перше пояснення страху з його подальшим вивченням. Інакше кажучи, повертаючись у подальшому до розкриття природи страху, вчений не пояснював і не пов’язував свою стару гіпотезу з новим трактуванням і, таким чином, не створив єдиної наукової концепції, яку можна однозначно зрозуміти.

Ця ситуація також ускладнюється проблемою перекладу праць З. Фройда іншими мовами. У першу чергу, це стосується англomовного терміну “Anxiety”. Так склалося, що в російськомовній традиції, в цілому, цей термін закріпився як “страх”. І лише з кінця XX ст. почалась етимологічна переоцінка цього терміну. Зараз одна частина російських та українських

учених перекладає “Anxiety” як страх (П. Гайденок [60], П. Гуревич [77, 232], В. Лейбін [149], Н. Хамітов [267]); друга частина вважає, що “Anxiety” треба розуміти як тривогу, стурбованість, стривоженість (О. Кондаш [128], М. Левітов [145], А. Пріхожан [202]). Ця ситуація ще більш ускладнює та заплутує розуміння психоаналітичних понять, які і так використовуються довільно та недостатньо визначено.

На нашу думку, обидві групи вчених не враховували деякі гносеологічні зумовленості. Першу зумовленість визначив Ч. Райкрофт, який звернув увагу на те, що З. Фройд у більшості трактував страх з точки зору вивчення та лікування психічно хворих людей. Тому страх виявився затемненим патологічною тривоگوю, яка іноді тотожна ірраціональному страху, і, навпаки, страх розглядався як “об’єктивна тривога” [205, 189]. У цьому випадку патологічний страх замінюється на екзистенційне відчуття, переплітається з ним і утворює єдиний феномен. По-друге, учені перекладають “Anxiety” по-різному і далі дають глибинну характеристику терміну, розкриваючи його якість у динаміці психологічних станів, але при цьому привносять тривогу у страх чи страх у тривогу. І, таким чином, з’єднують ці два поняття в єдине ціле.

Як було вже зазначено, засновник психоаналізу ділив страх на два види-форми: реальний і нервовий. З метою пояснення причин виникнення нервових хвороб З. Фройд розрізняв між собою ці феномени головним чином з виділенням психічних станів і ставлень людини до них з точки зору небезпеки, яка їй загрожує. Реальний страх складається з переляку, боязні та безпосереднього страху. У розумінні З. Фройда, боязнь означає певний стан очікування небезпеки та підготовки до неї. Переляк – стан, який виникає при небезпеці, коли людина до неї не підготовлена. Від переляку людина захищається страхом. Страх припускає об’єкт, якого бояться. Готовність людини до страху доцільна; розвиток його недоцільний, оскільки веде до патологічного стану.

Нервовий чи ірраціональний страх, згідно з З. Фройдом, є страхом людини перед самою собою. Це страх людини перед позасвідомими руйнівними інстинктивними силами, перед імпульсами, які прориваються з глибин людського єства. Такий ірраціональний страх спирається на внутрішній об’єкт і в силу інтенсивності позасвідомого може суб’єктивно трактуватись і як страх, і як тривога. У свою чергу, реально-предметна форма страху, яка може мати прогнозуючий характер чи перебільшену реакцію, теж поділяється на страх та тривогу.

Але З. Фройд однозначно не розмежував тривогу та страх, і тому термін *Angst* у класичному психоаналізі залишається двозначним, що дозволяє застосовувати його в різних значеннях. Мабуть, тому засновник психоаналізу змушений був визнати, що відчуття страху “не піддається нашому розумінню” [257, 283].

Крім З. Фройда, своє пояснення природи страху та тривоги давала екзистенційна психологія, що спиралася на своє філософське уявлення. Основою цього напрямку є бачення

відмінності страху та тривоги у філософії М. Гайдеггера, який розглядав страх не тільки у “ступенях “емоційного тону”, але і в екзистенційних модусах”. Страх є первісним феноменом не рівня “ось-буття”, а трансцендентного відчуття протилежного буттю Іншого, яке “повертає” людину до її сутності – самотнього “самого себе”. Отже, страх лежить в основі структурно-онтологічного цілого ось-буття (Dasein) людини у світі, що обґрунтовує кожний момент життя в його структурно-екзистенційній можливості. Однак, цей прафеномен має “конституативні моменти, які можуть варіюватися” [263, 168]. Отже, як було зазначено вище, німецький філософ поділяв страх на емпіричний страх, “боязнь” та Angst.

Страх-боязнь має предметний об’єкт у будь-якій внутрішньосвітовій сутності. Остання ознака – внутрішньосвітова співприсутність, наявність якогось буттєвого образу, що загрожує та страшить, вказує на цілісне розташування ось-буття людини у світі й піддається у трьох модусах цього розташування. Це “перед-чим” страх, “страхитливість” та “про-що” страх [263,166-167]. Людина під час чуттєвого переживання одного з модусів страху потрапляє до іншого світу й перестає належати собі, вона захоплена “чужою” силою і керована єдиним прагненням уникнути такої небезпеки. Отже, модуси страху-боязні відкривають перед людиною більш значний феномен – феномен Жаху – Angst.

Гайдеггерівський термін Angst перекладається і тлумачиться в діапазоні “тривога / страх / жах” і посідає в його філософії ключове місце “провідника” ось-буття (Dasein) людини в інший простір ще не існуючого, але принципово можливого для її існування. Функція Angst як провідника розкриває ніщойність людського буття, справжній стан перебування людини у світі. Сам німецький філософ з приводу цього зазначає: “Цілковита пронизливість нашого буття ніщожуючою поведінкою – доказ постійної і, зрозуміло, тіньової розчиненості Ніщо у своїй первісності, що визначається тільки жахом. Але саме завдяки цій постійно прихованій присутності первісний жах у нашому бутті значною мірою придушений. Жах – з нами. Він тільки спить. Його пронизливе дихання віє у нашому бутті – менш всього у прихильності «жахатися»” [264, 40].

Із цього можна зробити висновок, що страх-боязнь (тривога, тривожність) є наслідком прихованого “придушення” людиною трансцендентного відчуття Жаху. Angst у цьому разі є не чистим трансцендентним Жахом, а спогадами, тугою за станом абсолютної відкритості людини перед “Ніщо”, станом постійного очікування “зустрічі” з ним. Це є першою формою пізнання людиною світу та себе. Саме Angst “примушує вислизати суще у цілому” і “моторошно робиться не “тобі” і “мені”, а “людині” під час відкривання “Ніщо”, вказував М.Гайдеггер [264, 37].

Отже, екзистенційний страх / жах (Angst), виконує місію “розкриття цілісності Dasein”, коли “ось-буття” людини заглиблюється у світ повсякденності та відвертається від самого себе, біжить від власних можливостей. У цьому аспекті “страх”, на відміну від “боязні”, не

викликаний ніяким певним сущим, існує усередині світу. Він приходить із “нізвідкіля”, і в ньому коріниться усяка визначеність будь-якого “де” і “відкіля”. Цей страх для людини, за Гайдеггером, є безпредметним і тому неінтенційним. Angst є “первісним” феноменом існування людини перед “Ніщо” – самотністю, безпорадністю, смертністю її буття [278, 132].

Німецький філософ далі розвиває к’єркегорівську ідею екзистенційного страху, вибір якого з позитивних позицій дає людині право обрати саму себе, свою особисту спроможність бути. Але С. К’єркегор бачив цей процес через болісну невизначеність перед Ніщо. М. Гайдеггер зняв цю невизначеність страху-туги перед Ніщо, майбутнім модусом часу (він не збігається з фізичним часом), вказав, що його кінцем та розгадкою є смерть. Вона позбавляє людину надії, але знімає невизначеність. Мужній той, хто прийняв екзистенційну мету як моральну максиму і керується нею, проживаючи відведений термін свого життя. Постійна готовність до смерті є однією з відповідей на нестерпний страх перед Ніщо і майбутнім часом.

Отже, страх є однією з умов існування людини, необхідний елемент особистого самовизначення. Це зумовлюється відчуттям часу в житті людини. Час – це головна характеристика людського буття. І тому страх є необхідним, оскільки тільки тоді людина відчуває себе живою, коли вона усвідомлює свою тимчасовість. Як тільки людина забуває про це, позбувається страху, вона поринає у несправжній “вульгарний” час – час, у якому немає глибокого людського змісту. Тоді вона зраджує своїй сутності й уподібнюється тварині. Страх рятує людину від нав’язаної низькопробної форми існування, життя у світі речей, втечі від правди свого існування.

Інший екзистенційний філософ та практикуючий психолог К. Ясперс повертається до фрейдівського розмежування тривоги і страху. На його думку, тривога відчувається людиною поза зв’язком із будь-яким стимулом, це “вільно плаваюча тривога”. Страх, за Ясперсом, співвідноситься з певним стимулом чи об’єктом. Але у Ясперса тривога, на відміну від фрейдівського трактування, – це екзистенційний страх. Ця тривожність є однією з благотворних сил, яка дає людині нагоду перейти з повсякденного буття (“буття у світі”) в екзистенційний план буття, світ свободи волі. Вона – важливий елемент, який зіштовхує людину з “напруженням межової ситуації”, тобто з тим, що дозволяє людині прорватися до справжньої свободи як виходу за межі буття. Тобто екзистенційний страх, за визначенням К. Ясперса, – це те, що охороняє сутність людини, змушує її звернутися до Бога, до того, що є екзистенцією людини.

У катастрофічні моменти історії людства, на думку К. Ясперса, реальний та метафізичний страхи об’єднуються в єдину дихотомічну часову сутність, яка у свідомості людства перетворюється на міфологічне чудовисько, що захопило Всесвіт. Філософ відзначає: “У наш час людей ніби охоплює невідомий раніше страх. Він багатозначний та неоднорідний. Це не

тільки поверховий страх, що швидко стирається у пам'яті, і не тільки страх глибинний, що гризе. Прихований і явний – він знаходиться на вітальному чи екзистенційному рівнях і ніби поєднує в собі усілякі види страху... Проте якийсь загальний страх висить над людством у цілому” [309, 163–164].

Французький філософ та психолог Ж.-П. Сартр пов'язував екзистенційний страхі з поняттям свободи. Свобода та страх – швидше за все, внутрішні категорії існування людини – її остання таємниця [59, 263]. Виходячи з цього, Ж.-П. Сартр розмежовує внутрішній (метафізичний) і зовнішній страхі. Останнє відчуття підпорядковане та підвладне свідомості людини – воно має зовнішні обставини та об'єкти. Метафізичний страх французький учений трактує як страх людини перед самою собою, перед своїми безмежними можливостями та свободою. Це лякає людину, оскільки вона може робити зі своїм життям, що завгодно. Відчуття власної свободи породжує “страх, який виникає не від того, що я можу впасти в безодню, а від того, що я можу в неї поринути”. Виявлення та обмеження своєї особистої свободи – головна життєва проблема, яку людина зобов'язана розв'язувати все своє життя. Отже, людина приречена на постійне переборення страху, завдяки необхідності постійно робити свій вибір. Визволення від страху приходить через рішення, які людина приймає у своєму житті, та дії, які вона виконує.

Але характеристика страху в розумінні Ж.-П. Сартра була б неповною без з'ясування значення емоцій у житті людини. Емоції, у тому числі страх, психолог визначав як певний особливий спосіб зрозуміння та перетворення світу, це екзистенційний шар нереклексивної свідомості. Емоція, на думку французького філософа, – це магічна, чаклунська поведінка. Істинний зміст усіх форм страху від остраху перед якимось конкретним об'єктом до туманного, невизначеного страху у тому, що “свідомість націлена на заперечення через магічну поведінку об'єкта зовнішнього світу, свідомість, яка може доходити до самогубства, щоб разом із собою знищити об'єкт” [214, 133]. Таким чином, у стані страху свідомість виходить за межі повсякденного і набуває якості нескінченного. Страх створює можливість для “прориву” з повсякденного світу в “інший” екзистенційний Всесвіт.

У працях К. Ясперса та Ж.-П. Сартра поняття страху і тривоги переплітаються і не мають чіткого визначення. Обидва філософи вживають термін “тривога” на рівні реального, так і метафізичного страху. На першому рівні – тривога це очікування соціальної небезпеки, яка може порушувати свободу та вибір людини і тому загрожує екзистенційним прагненням людини. На другому рівні тривога відіграє роль “спогадів” і “поклику” справжнього ества людини до її свідомості. Цей стан тривожності (у Сартра – “нудоти”) потребує реалізації у реальному житті і стимулює людину до постійної боротьби за свої трансцендентні ідеали, що перетворює їх на об'єкти зовнішнього світу. Таким чином, ці два види тривоги час від часу з'єднуються один з одним та переходять у сильніше відчуття – страх. Цей перехід залежить від

сили та інтенсивності відчуттів, а також від аксіологічної якості об'єкту, який викликає занепокоєння.

Отже, взаємовідношення понять страху і тривоги цілком можливо розглядати в постійній дихотомічній динаміці. На думку Г. Вартаняна і Е. Петрова, до динаміки найпростіших емоцій та їхньої сили варто зарахувати так звану шкалу емоційних переживань. За цією шкалою емоції коливаються між “+”, “0”, “-“. Нуль розглядається як “плаваючий” відносний параметр, а вся шкала як умовна. Більше того, автори вважають, що нуля як одиниці психічного стану не існує. Це абстрактне теоретичне поняття. Сильні та слабкі емоції балансують біля нуля, ніби перескакуючи через нього, і створюють поточне інтегроване емоційне тло – настрій, “гарний” або ”поганий”, але практично ніколи “цілком індіферентний”, “нульовий” [44, 15]. Враховуючи сказане, можна розглядати емоційні стани та реакції тривоги і страху, вставляючи в один ряд із жахом, переляком, боягузством, занепокоєнням як постійно діючими тонами єдиного (трансцендентного) феномену страху. Близькі до цього погляду В. Дерябін [86,158-159] та Ж. Гофруа [67, 125].

У філософії взаємозв'язок тривоги і страху визначав П. Тилліх. Він продовжив традицію поділу страху і тривоги за наявністю конкретного об'єкту страху. Ця якість страху дає можливість перемагати і самоутверджуватися людині. Тривога, навпаки, дезорієнтує людину, викликає в неї відчуття безпорадності, оскільки реальний об'єкт відсутній: “Єдиний об'єкт – це сама загроза, а не джерело її, тому що джерело загрози – "ніщо"” [239, 31]. Отже, тривога виступає в “запереченні будь-якого об'єкта”, це страх перед невідомим, а невідоме, в силу своєї природи, не може набути понятійних рис. Щоб мужньо протистояти тривозі, переборювати її, людині необхідно її “об'єктивувати”, щоб перетворити на страх. Страх, у свою чергу, інколи “губить” свій об'єкт, тому що за ним приховується щось більше, ніж просто боязнь конкретного предмета чи явища. Страх завжди може перетворитися на глибинну тривогу. Отже, страх та тривога, на думку П. Тилліха, взаємопов'язані та доповнюють один одного: “Жало страху – тривога, а тривога прагне стати страхом” [Там само. – С.31].

Амбівалентна взаємодія тривоги та страху включена в єдину природу феномену страху. З одного боку, страх і тривога тісно переплітаються і не уявляються одний без одного. З іншого боку, це різні психологічні стани людини, які залежать від сили та інтенсивності переживань, ціннісної якості об'єкту чи неможливості досягнення поставленої мети. Їх з'єднує загальний компонент у вигляді відчуття стурбованості [145, 132]. Виходячи з цього, ми приймаємо шкалу емоційних переживань Г. Вартаняна і Е. Петрова і застосовуємо поняття російського психофізіолога Ф. Березіна – “явища тривожного ряду”. Останній проводить межу між страхом як реакцією на конкретну, об'єктивну, однозначно зрозумілу загрозу та ірраціональним страхом, який виникає при наростанні тривоги і виявляється у конкретизації та об'єктивізації

невизначеної загрози. При цьому об'єкти, з якими пов'язаний страх, не обов'язково відображають реальну причину тривоги. У цьому плані тривога і страх являють собою різні рівні явищ тривожного ряду [29, 20–25].

Феномен страху внутрішньо має градаційну шкалу (ряд), який починається із занепокоєння, хвилювання, остраху, тривоги, страху і завершується жахом. Кожний із цих психологічних станів включає в себе феномен страху різної інтенсивності, і, одночасно, включені у цей єдиний метафізичний феномен. Але на момент свого тимчасового існування, безпосереднього психологічного акту кожне з перерахованих явищ ніби “впливає” з єдиної шкали феномену страху й існує як самостійний психологічний стан, явище, яке може зливатися з іншими емоціями та відчуттями, ховаючись за емоційними забарвленнями. Таке трансцендентальне відчуття може варіюватися і не залежати від будь-якої ситуації або якогось уявлення, воно є немотивованим, беззмістовним, позбавленим фабули (“вільно літаючий страх”), воно може дихотомічно змінювати свої форми Angst на fear і навпаки.

Враховуючи вище сказане, можна дати робоче (часткове) визначення страху. Страх – це єдиний трансцендентно-психологічний феномен, який має безліч реакцій та станів (усвідомлених чи позасвідомих) на загрозу життю, соціальним та моральним цінностям, самооцінці людини.

Страх може існувати у різноманітних часових вимірах та діяти з різною енергетичною силою, він має універсальну багатофункціональну природу і безліч реально дієвих сфер, форм, видів. У силу того, що людина постійно перебуває в кількох сферах життя – фізіологічній, соціокультурній, ідеальній та екзистенційній, страх діє у кожній із сфер, але ж його прояв охоплює все існування людини, і, таким чином, зливає ці сфери в єдиний трансцендентний феномен – метафізичний страх, який, за деякими зауваженнями, можна визначити поняттям “жах”. У таку мить людина входить у стан безпорадності, виходом з якого стає міфологізація та ритуалізація страху.

Крім того, слід зазначити, що поруч із проблемою тлумачення понять страху і тривоги постає необхідність розуміння поняття “жах”. У психології цей термін майже не застосовується. Прерогатива вивчення жаху належить філософії, естетиці та культурології. Жах вважається екстраординарним ступенем страху – Angst в своїй абсолютній силі та трацендентній якості потойбічного. В психології це афект, вищий ступінь емоційного напруження, який доходить до безглузких реакцій. Він паралізує розум і відключає здібності людини до раціонального мислення.

Жах (Angst), на думку М. Бердяєва, відбувається тому, що людина усвідомлює чи передчуває (у стані туги) безнадійність та безвихідність ситуації. Згубна ситуація не несе у собі нічого, що просвітлює, не обіцяє людям майбутнього визволення від бід, нещастя, вона не

контрольована людьми, не підвладна їм, а лише панує над ними. Жах, як і відчай, несе у собі відсутність будь якої надії [31, 46]. Він, на думку П. Гуревича, пов'язаний із вічністю і є миттю блаженства [77, 98]. Людина в цьому стані – раб обставин, Долі-Згубниці, у цей час вона не володіє світом. Зрештою, жах, за висловленням Н. Хамітова, є тінню страху, тінню, яка рухається сама по собі – перевертень страху, його край [267, 179].

Коли життя людини чи суспільства перетворюється на постійне відчуття жаху, то цей стан можна визначити як кошмар, який за А. Кемпінським. має такі риси: лиховісний характер, безсилля людини, тотальна загроза й автоматизм. Усі ці риси кошмару, на думку польського вченого, характерні для “життя” людей, ув'язнених у концтаборах [116, 18]. Інше близьке до жаху та кошмару поняття “трепет” (давньоєвр. – “норах”) є нумінозною категорією, яка об'єднує найінтенсивніше відчуття страху, радості, захоплення водночас.

Також слід пояснити семантичний і термінологічний зв'язки страху з поняттям “фобія”. Фобія визначається як нав'язливий інтенсивний ірраціональний стан страху, пов'язаний із певними об'єктами чи ситуаціями, які мають придбаний характер. Іноді фобії розглядаються як особливо умовні емоційні реакції збудливого характеру, які охоплюють людину. У цей час людина не може придушити її зусиллями волі, і чим більше людина прагне подолати цей стан, тим більше його зміцнює. Отже, індивід може пережити фобію лише як перехідне явище, що перетворює цей стан у рудиментарний страх, який або стає головним мотивом розвитку до зрілості людини, або підкоряє, залишає її на вже досягнутому соціокультурному рівні розвитку та рефлексії. Вважається, що основою виникнення фобії є сильний стрес [105, 305–306]. Таким чином, єдиний феномен страху (як градаційний ряд) є пусковим механізмом стресу і довго тривалим станом – фобією. Психологічний та соціокультурний досвід прийняття та подолання страху усвідомлюються сучасною людиною як складні процеси переходу через стрес до фобії, які переплітаються в єдиному корінні – страсі.

**РОЗДІЛ II**  
**ПСИХОФІЗІОЛОГІЧНЕ ПІДґРУНТЯ**  
**УСВІДОМЛЕННЯ СТРАХУ**

**ГЛАВА 4 Страх – базова складова філогенезу людини**

Сучасна наукова парадигма в своїй більшості спирається на еволюційну теорію, згідно з якою всі біофізіологічні організми на Землі розвиваються у постійній прогресії від простого до складного, від єдиного, нерозчиненого, природного до різноманітних форм життя. Згідно з цією теорією, емоції є важливим “завоюванням” філогенезу людства. На думку радянського антрополога Б. Поршнева, з початку онтогенезу у людини не було емоцій, а існувала “єдина універсальна емоція”. Лише від часу появи неоантропів універсальна емоція поляризується на негативну й позитивну, поділяється за модульностями й отримує детальне нюансування [201, 472].

Завдяки виникненню емоцій у процесі еволюції відбувся якісний стрибок в організації індивідуальних форм пристосування живого організму, що призвів його до виходу з навколишнього середовища. Саме емоції були “передформою” людського мислення. Вони сягають своїм корінням найглибших основ життя людського організму – його гомеостазу. Тому цей феномен буття є для людини апріорним. Людина як “носій” емоцій (афектів) постійно приборкує та усвідомлює їх для гармонізації свого суб’єктивного світу – світу природно-тваринних інстинктів та бурхливого позасвідомого.

У біофізіології загальноприйнятим є погляд, згідно з яким у процесі еволюції живі організми, які ще не мають емоцій, набувають первинної чуттєвості. Відповідно до розвитку організмів, чуттєвість удосконалюється, чим утворює центральну нервову систему та безумовний рефлекс. Останній став фізіологічною основою первинних механізмів регуляції поведінки тварин, які знаходяться на нижчих стадіях еволюційного розвитку. На його основі у тварин сформувалися інстинкти – спадково закріплені форми поведінки. Мотивом для появи інстинктів є окремі елементарні, біологічно важливі властивості.

Радянський психофізіолог П. Анохін вважав, що інстинкти та емоції виникають як продукт життєвого процесу еволюції, в якому чергуються два кардинальні стани організму – стадії формування потреби і стадії задоволення потреби. Перша з них супроводжується негативною емоцією, яка мобілізує можливості організму для формування пристосувального рефлексу, а друга – позитивною емоцією, що санкціонує та закріплює життєві процеси, тим самим сприяючи його збереженню особисто і збереженню усього виду. Продовжуючи цю думку, О.

Леонт'єв визначав мотиви появи первісних інстинктів шкалою приємних (корисних) і шкідливих (небезпечних) подразників.

Проте варто згадати, що ця теорія радянських психофізіологів є лише повторенням теорії чуттєвості й афектів Б. Спінози та Д. Г'юма. Останній зауважував, що “головною пружиною і рушійним принципом людської душі, є задоволення та біль; коли ці відчуття усуваються з наших думок або почувань, ми значною мірою втрачаємо здатність до афектів чи дій, до прагнення або волінь” [78, 240].

Продовжують теорію дихотомічності первинних емоцій представники психоаналізу К. Горні та В. Райх. Перший з них – К. Горні – усе психологічне багатство форм поведінки тварин визначала двома схематичними векторами – “до” та “від”. У першому випадку зовнішній сигнал викликає зближення, а у другому – віддалення від джерела стимуляції. В. Райх розглядав усіляке біологічне розширення органів організму як задоволення (синдром насолоди), а стиснення – як неприємне відчуття (синдром страху). Психоаналітик вважав, що синдроми страху і насолоди фізіологічно протистоять одне другому і є первісною реакцією цілісного організму на подразники зовнішнього середовища. Як доказ цієї думки він наводить таблицю фізіологічних реакцій на два протилежно-єдині синдроми:

|                  | Синдром страху      | Синдром насолоди        |
|------------------|---------------------|-------------------------|
| Судини шкіри     | стиснення           | розширені               |
| Діяльність серця | прискорена          | сповільнена             |
| Кров'яний тиск   | підвищено           | знижений                |
| Зіниця           | розширені           | звужені                 |
| Слиновиділення   | зменшено            | збільшене               |
| Мускулатура      | параліч чи судорога | розслаблена [206, 223]. |

Таким чином, напрошується висновок, що еволюційно у фізіології тварин та людини склалося дихотомічне протистояння двох основних потреб – “насолоди” та “небезпеки”. Страх як перше відчуття виникає під час неотримання бажаної насолоди та в момент зіткнення з небезпекою, тобто він знаходиться як усередині кожного з двох первісних біофізіологічних потреб, так і зовні, між їх умовними межами. Отже, страх пронизує базові фізіологічні потреби і водночас існує зовсім окремо в чуттєвому світі їх природного існування.

Диференціація згаданих подразників та їх закріплення в інстинкті відбувається за рахунок відчуттів. Відчуття, таким чином, розглядаються як вища форма чуттєвості, що здатна до суб'єктивного розпізнання властивостей подразника. Більшість біофізіологів схиляються до думки, що після виникнення відчуттів у живих організмах з'являються емоції як якийсь фізіологічний фон. Ця гіпотеза закріпилася в більшості сучасних підручників і енциклопедичних словниках із психології.

Зовсім протилежної думки, продовжуючи традицію Г. Спенсера і Т. Рібо, дотримуються К. Обуховський, С. Раппопорт і К. Платонов. Останній в своїх працях доводить філогенетичну і онтогенетичну первинність емоцій як більш ранньої форми відображення, ніж відчуття. Такі примітивні емоції тісно пов'язані з рухами, спрямованими на підвищення контакту з корисним об'єктом або на зниження контакту зі шкідливим об'єктом. Елементарні форми емоцій майже не відрізняються від простішої потреби як відображення потреби в чому–небудь, відображення порушення рівноваги між організмом і середовищем. Переживання потреби стає ефективним пусковим механізмом біологічно цілеспрямованої рухомої реакції. Разом із цим, емоції є тією основою, на якій розвинулися відчуття – вищий вид відображення, який дає суб'єктивний образ об'єктивного світу. Іншими словами, емоції, за теорією психолога, – це “відображення не самих феноменів, а їх об'єктивних відносин з потребами організму” [198, 92]. Тому первинні емоції – це субстрат узагальнення болю, голоду, задухи, спраги і їх полярності, тобто прагнення до уникання перерахованого. Отже, на фізіологічному рівні біль поєднується з емоцією страху як первинний сигнал про можливу небезпеку для організму. Ця гіпотеза дозволила К. Платонову визначити страх, як “найбільш біологічно зумовлену емоцію” [197, 144].

Продовжив дискусію про значення болю і страху та їх взаємовідношення В. Вілюнас. На його думку, емоція “простішого страху” з'являється пізніше і тісно пов'язується з болем, а точніше, з потребою уберегти себе від болю [52, 105–106]. Підтверджував гіпотезу К. Платонова І. Фейгенберг, який вважав, що біль і страх взаємопов'язані – біль може викликати почуття страху, і, навпаки, у стані страху відчуття болю може виникнути під впливом таких подразників, які звичайно не викликають болю [247, 98,101]. Аналогічний погляд висловлював американський психолог О. Маурер, який доводив, що страх – це передчуття болю. Він розглядав страх як рефлекторне явище, зумовлене ставленням до больових реакцій [270, 83]. З. Фройд теж пов'язував страх із почуттям болю і пояснював це неможливістю “Я” позбавитися боязні.

Примітивні форми емоцій однаковою мірою властиві як тваринам, так і людині й мають відношення до інстинктивної діяльності [82, 102]. У цьому випадку страх вважається фізіологічно зумовленим феноменом життя людини, який впливає як на життя окремого суб'єкта, так і на суспільний настрій в цілому. Цей феномен на цьому теоретичному рівні деякі вчених термінологічно визначають як інстинкт, драйв, базальну емоцію, незалежно від свого місця, примітивна форма страху входить до складного механізму інстинктів або розвинутих безумовних рефлексів людини.

Виходячи з цього, припускаємо, що в біофізіологічному житті людини страх та біль виконують охоронну і мотиваційну функції. У первісний період філогенезу людини (слід згадати, що філогенез людини, за різними оцінками, почався від 6 до 2 мільйонів років тому)

вони можуть бути єдиним та нерозривним зв'язком між первісною емоцією та чуттєвістю, яка є фізіологічною основою первинних механізмів регуляції поведінки людини і дієвим механізмом при зіткненні зі шкідливо-небезпечними подразниками. Цей стан єдності страху та болю залишається деякий час дієвим у первісної людини і дітей. У силу свого філогенетичного значення та первісності ця дуалістична пара виступає у ролі інстинкту, а точніше – еволюційним розвитком інстинкту самозбереження.

Ще одним прикладом пари первісного інстинкту самозбереження людини може бути емоція страху та почуття голоду, яке спонукає суб'єкта задовольнити його будь-якими засобами. На цьому рівні психологічного життя людини феномен страху, швидше, виступає як неспокій, занепокоєння чи тривога. Але коли людина чи спільнота упродовж тривалого часу відчуває голод, вона втрачає психологічну рівновагу і входить у стан афекту. Нестача їжі викликає тривогу за своє існування, за відсутність сил, необхідних для життя.

Біофізіологічні чинники страху закладені в теорії стресу Г. Сельє, який вважав, що будь-яка потреба організму (біохімічна, фізіологічна, психологічна) викликає гостре психічне напруження. Це можуть бути перепади температури, голод, відсутність кисню тощо. Такі подразники викликають страх (тривогу), що є лише першою дієвою стадією стресу. Таким чином, стрес є філогенетичною відповіддю, системною реакцією живих організмів на процес адаптації до вимог середовища. Однак не будь-яка вимога середовища викликає стрес, а лише та, що оцінюється як загрозна і порушує фізіологічну та соціальну адаптацію, перешкоджає самоактивізації. Очевидно, що стрес (а з ним і страх) охоплює всі рівні буття людини, починаючи з біофізіологічної і завершуючи соціальною та трансцендентною сферами. Канадський біолог поділяв процес виникнення і розвиток стресу на три стадії: тривоги, резистентності та виснаження. Реакція тривоги виникає при раптовій або часто повторюваній дії стресора і наближається до фази шоку, вона може призвести організм до загибелі [235, 152], як неспроможності організму адаптуватися, перш за все, до афекту, страху (тривоги). Тому одним із головних фізіологічних завдань живого організму взагалі й первинної людини зокрема було вироблення механізму подолання стресу-страху.

Отже, можна вважати, що страх є філогенетичною первісною емоцією, притаманною людині, яка стоїть поруч із чуттєвістю і є обов'язковим елементом первісних інстинктів (інстинкт самозбереження, біль, голод тощо). Водночас страх входить до біофізіологічної (а згодом і соціальної) дихотомії інстинктів (наслода – небезпека), суспільно-свідомої дихотомії (зовнішньо – “свої” – “чужі”, внутрішньо – система покарань та нагород ) та естетичних пар (низьке – піднесе, трагічне – комічне). Саме з таких позицій і вивчався страх у перших теоріях походження емоцій та їх природи.

## ГЛАВА 5 Місце страху в класичних теоріях походження емоцій

Страх розглядається як одна із трьох первісних емоцій поряд із радістю та гнівом у периферичній теорії емоцій. В. Джемс визначає страх як інстинкт і як емоцію, з єдиною різницею в тому, що емоція не піддається зовнішньому аналізу, а інстинкт “може йти далі та вступати на практиці у взаємні відносини з об’єктом, який її викликає” [87, 272]. Страх є, на думку вченого, непідробленим та онтогенетично раннім інстинктом людини. Він аналізує базові об’єкти страху людини – раптового шуму, висоти, змій, павуків, невідомих та дивних людей, потвор тощо, реакція на які інстинктивно закладена у психіці людини.

Особливу увагу В. Джемс приділяв остраху самотності, темряви та надприродних явищ: “Самотність у дитинстві є одним із головних джерел страху ... діти, які прокинулись і не знайшли біля себе нікого, виражають страх безперервним криком” [87, 309]. Аналіз причини страху В. Джемс доводить до гіпотези, що деякі страхи (боязнь мерців, павуків, змій, печер тощо) та ряд фобій (агорафобії) можна розглядати як рудименти, які колись були корисними інстинктами первісної людини.

Перераховані В. Джемсом рудиментні об’єкти страху можуть мати як філогенетичну природу, так і соціокультурне коріння та зберігатися у несвідомій пам’яті людства. Тому страх у житті людини також існує у формі нагадування: “Жахи земного існування можуть для нас стати написом незрозумілою мовою ... такі жахи малюються нам у вигляді картини, яка могла б прикрасити килим на підлозі тієї кімнати, де ми так затишно розташувалися і звідки благодушно дивимося на навколишній світ” [87, 307]. Страх павуків, черв’яків, змій відображає давно минуле світовідчуття людини до смерті і пов’язаного з цим уявлення про потойбічний, “чужий” для живих, світ і роль померлого в ньому.

Цікавим для подальшого вивчення феномену страху є зауваження В. Джемса стосовно самотності як однієї з головних причин страху. Особливо це виявляється у дітей, психіка яких, згідно з теорією індивідуального паралелізму Е. Геккеля, а за ним і всього психоаналізу, ідентична психіці дикуна чи невротика. Виходячи з цього, чуттєвість дитини та архаїчної людини є більш гострою, а свідомість – галюціногенною [176, 340].

На думку В. Джемса, інстинкт страху викликається пільмою, яка у міфологічній свідомості є атрибутом смерті та хаосу. Смерть, сон, пільма, ніч у міфологічному світорозумінні є нумінозними, включеними у нерозривний кругообіг Космосу. Темрява викликає страх, у першу чергу тому, що вона протистоїть життю і постійно загрожує йому. Темрява страшить своєю невідомістю, бездонністю. Вона зупиняє весь різноманітний кругообіг світу, робить його нерухомим, у ньому зникають простір і час, усі речі та предмети втрачають особисті якості і

стають однорідними. Тим самим п'ятьма породжує єдину та суцільну масу, де все зливається, втрачає індивідуалізацію, перетворюється на Ніщо – на час до-Творіння.

Мабуть, тому однією з перших якостей давніх богів є розсіювання темряви, нескінченності, що є початком утворення упорядкованого світу. У більшості міфологічних систем Темрява тісно пов'язана з первісним Хаосом, який у грецькій теогонії був прабатьком жахливої безодні – Тартару, вічного мороку – Еребу та темної ночі – Нюкти. Початком світу була блискавка – атрибут бога Грози. Наприклад, у “Брихадараньяке” Упанішаді Брахман – “блискавка, бо розсіває [тьму]” [245, 136]. Своім раптовим світлом блискавка як атрибут Брахмана, Зевса, Перуна тощо знижує відчуття страху в людини, але одночасно презентує новий об'єкт страху в його таємничій силі Бога (що є прикладом раціонального пояснення явищ світу). Однак страх перед темрявою (безоднею, хаосом) постійно присутній в архаїчному мисленні, й це передавалось богам. Згідно з Іліадою, сам могутній Зевс тремтів перед чорнокрилою Ніччю (Іл. XIV, 261).

Близький до висновків В. Джеймса щодо страху дитини перед темрявою Дж. Селлі. Він зауважує, що дитина в темряві гостро відчуває відчуженість, самотність і віддаленість від всього того, що вона знає та любить [177, 115– 116]. Єдиний спосіб порятунку від цього відчуття є уява дитини. Вона створює нове сфантазоване (міфологічне) поле існування. І дитина переноситься в яскравий світ образів, що є її трансформованими відчуттями самотності та страху. Міфо-казкові образи розділяють негативні відчуття на бінарні опозиції – небажані, злі для малюка образи та бажані – добрі, які перемагають. Таким чином, дитина на певний час освітлює зовнішню темряву, заглиблюючись у внутрішній світ, і повертається до втраченої гармонії, де домінує надія, віра та любов. Для сучасної техногенної цивілізації роль рятівника дитячої самотності й страху відіграє віртуальний світ комп'ютерних ігор та мультиплікація, які непомітно нав'язують штучне відчуття страху та водночас “спасіння” від нього.

Отже, усі перераховані В. Джемсом причини та об'єкти страху (боязнь самотності, темряви, мерців, павуків, змій тощо), у подальшому розкриті у психології, є, з одного боку, біологічно зумовленими страхами, а з іншого – соціокультурними формами та функціями єдиного феномена страху. За цими повсякденними формами страху стоїть його інша сфера існування – трансцендентна, яку ми розглянемо пізніше.

Повертаючись до психологічних теорій емоцій та їх пояснення природи страху, треба згадати погляди американського психолога В. Мак-Дугалла. Він теж відносив страх до інстинктів та бачив цей феномен одним із базових серед емоцій. Емоції, на його думку, є внутрішнім вираженням інстинктів у людини і визначають соціальну діяльність людей. Спираючись на цю думку, В. Мак-Дугалл запропонував дискретну теорію виникнення емоцій.

У психології історично склалися два принципово різні підходи до вивчення організації емоцій – дискретний та багатомірний. У центрі уваги останньої моделі – багатомірний простір (за шириною відчуттів, дихотомічний принцип дослідження) емоцій, який створений обмеженою кількістю перемінних, наприклад, таких, що описують негативність – позитивність, силу – слабкість. Ця модель теоретично орієнтована на вивчення подібностей та розбіжностей між емоціями та відчуттями.

Дискретна модель (еволюційна-вертикальний принцип дослідження) походить з того, що емоційна сфера складається з певної кількості первинних, базисних чи фундаментальних емоцій, близьких до природних інстинктів. Прихильники цього підходу (Т. Рібо, У. Мак-Дугалл, З. Фройд, Дж. Уотсон, Е. Клапаред, К. Ізард, Р. Плутчик) [38, 46–51] орієнтуються на вивчення внутрішньої організації окремих емоцій, а не на їх взаємодію. Вважається, що первинні емоції у процесі еволюції ускладнюються й утворюють вторинні емоції – вихідні від базальних, які є більш складними і когнітивно зумовленими. Базальні емоції є нерозкладними, даними при народженні індивіда, у процесі суб'єктивного розвитку вони дають “життя” іншим, вторинним емоціям. Більше того, вони збільшують психофізіологічні можливості людини вижити і присутні в усіх культурах людства.

Традиційно до первинних емоцій відносять: радість, страх і гнів, іноді додається печаль (смуток). Різновидами або похідними від страху вважаються почуття печалі [141, 116], провини (збентеженість і сором'язливість) [135, 119], сорому (занепокоєння, пригноблення) [56, 278]. Ймовірно, останній є сильнішим за страх у силу здатності пам'яті відроджувати причини відчуттів. Страх також “стоїть” за відчуттям провини як частки моральної совісті, диктату зовнішнього соціального середовища (З. Фройд).

Не всі базальні емоції є безперечними. Так, умикання гніву або ярості у цьому ряді є дискусійним. На підставі нейрофізіологічного аналізу емоцій вважається доведеним, що емоції містять у собі три основні компоненти: суб'єктивне переживання, зовнішні виразні реакції та систему запуску. Виходячи з цього, можна констатувати, що гнів (лють) як цілеспрямована емоція на будь-який об'єкт (на іншу людину або на себе) повинна мати свою систему запуску. Під системою запуску розуміється механізм сприйняття дії подразників, що породили дану емоцію. Перед тим, як спрямувати “свій” гнів чи ярість як агресивну реакцію на об'єкт, що викликає подразнення, сам суб'єкт повинен випробувати емоційну напругу оцінки. Оцінюється те, наскільки небезпечний або безпечний для суб'єкта “подразник”. Якщо об'єкт являє собою смертельну небезпеку і виходу немає, то ця ситуація може перерости в лють. Якщо об'єкт не становить великої загрози, але заважає задоволенню будь-якої потреби, то така ситуація підштовхує суб'єкта до гніву. Врешті-решт, гнів і лють не лише мають свій мотиваційний механізм запуску як відповідь на стресову ситуацію, але й несуть у собі, на думку Л. Китаєва-

Смика, єдину амбівалентну шкалу психо-моральних забарвлень, яка варіюється від неспокою, тривожності, страху та жаху, з одного боку, та мужності, безстрашності – з другого [122, 254]. Несвідомий “вибір” людини між двома протилежностями відбувається завдяки “перевертанню” одного психо-морального стану в інший з домінуванням у цьому процесі феномена страху.

Існує і зворотна “оцінка” ситуацій – у першому випадку замість агресивного поведіння буде переважати пасивне, і суб'єкт під впливом страху може втекти. У другому випадку об'єкт можливого гніву знаходиться поза зоною досяжності чи занадто авторитетний для людини, тоді суб'єкту доводиться виражати гнів у “собі”, “витісняти” чи замикати його психологічну енергію. Суб'єкт у цій ситуації внутрішньо переживає страх перед авторитетом і стримує свій гнів. Тому страх є пусковим механізмом люті і гніву як агресивна реакція на можливе недосягнення мети, зазіхання на соціально-культурні цінності чи небезпеку життю людини.

Виходячи з цієї тези, психологічні реакції та стани гніву й люті не можуть існувати без страху. Гнів та лють – це психологічні реакції зовнішньої поведінки людини, які припускають досягнення будь-якої існуючої мети і тому виникають в онтологічному розвитку людини значно пізніше, ніж страх. Але й досі у науці ця гіпотеза не знайшла остаточного підтвердження та залишається нерозв'язаною.

## **ГЛАВА 6 Місце страху в латентний період та в час народження**

Філогенез людини пов'язаний із проблемою субстанціональності людського плоду у латентний період свого розвитку. Мабуть, уперше думку про присутність страху під час народження людини висловив С. К'еркегор – “страх смерті відповідний страху народження” [140,187]. Але обґрунтував роль страху в момент народження та його вплив на подальше життя людини О. Ранк, який зрозумів цей процес міфо-натуралістично. Учень З. Фрейда доводив, що перехід з материнського лона у зовнішній світ викликає у дитини сильну тривогу, яка зберігається в позасвідомій пам'яті та є прототипом усіх страхів людини в її подальшому житті і також причиною невротичних симптомів у дорослих. Він надав цьому явищу універсального характеру. На думку вченого, саме травма народження є пусковим механізмом усього наступного психологічного розвитку особистості. Травма народження являє собою первинний резервуар страху, з якого він згодом проступає порціями, і вся решта невротичних симптомів – лише похідні від нього. Отже, страх як перше відчуття нікуди не зникає, не вмирає, а лише на якийсь час “згасає”, “спить” до миті особливої ситуації.

На відміну від свого учня, З. Фрейд частково дотримувався думки, що страшне переживання народження може стати прототипом усіх майбутніх тривог. Але заперечував

наявність будь-якого емоційного життя до народження дитини. Він відокремився від теорії О. Ранка, акцентуючи, що страхи, яких зазнають діти (боязнь темряви, страх бути кинутим матір'ю) не мають нічого спільного із процесом народження. З. Фройд вважав, що страхи дитини є здебільшого результатом незадоволених бажань і потреб.

Виходячи з цієї гіпотези, З. Фройд розмежовує фази та рівні дитячих страхів, не вказуючи на віковий період. На його думку, кожному етапу психологічного розвитку відповідає свій тип страху. Процес народження засновник психоаналізу визначав як можливу передумову життєвої тривоги і вважав, що “у людини та споріднених з нею тварин при акті народження виникають характерні риси виявлення афекту страху як першого індивідуального переживання цього афекту” [257, 249]. Цей тип страху є страхом розділення і тому “страх як символ розлуки, повторюється згодом при кожній розлуці” [Там само. – С.283]. Якщо ж пологи були важкими, у дитини виникає “родова травма”, яка може в подальшому перерости в патологію, оскільки інтенсивні спалахи страху, які виникають у момент до диференціації “Над-Я”, не дають йому сформуватися [Там само. – С.250]. Подальший етап – це страх втрати любові об’єкта-матері. Згодом приходить страх, пов’язаний із комплексом кастрації, з почуттям провини, викликаного мастурбацією. Нарешті приходить страх смерті і страхи, пов’язані з вимогами “Над-Я”. Отже, З. Фройд бачив природу страху в еволюційному розвитку свідомості людини, поділяючи його змінні форми на етапи, вводячи до складу етап страху при народженні.

Під впливом картезіанської моделі в науці в більшості психіатричних напрямків закріпилося поняття про новонародженого як “чисту дошку”, а його розвиток як повністю зумовлену послідовність дитячих переживань. Виходячи з цього, сучасна медична теорія заперечує можливість того, що досвід біологічного народження записаний у пам’яті дитини. Підтверджують цей висновок недорозвиненість кори головного мозку у новонародженого, незавершеність формування (мієлінізація) оболонки церебральних нейронів.

У рамках цієї теорії сучасна психологія відповідає на питання про ембріональний розвиток емоцій у дитини, збільшуючи час виникнення, чи заперечує розвиток емоцій зовсім. Одна частина вчених вважає, що емоції (в тому числі, тривоги-страхи) з’являються у дитини на 5–6 місяці ембріонального розвитку, і тому новонароджений вже має деякий емоційний досвід [86, 8; 99, 26–27]. Інші – заперечують тезу про вродженість емоцій і будь-яку можливість спостерігати емоції у новонароджених [84, 52–53].

Ситуація кардинально змінюється, коли вчені починають пояснювати емоційні реакції у дитини після народження. Більшість психологів трактують зовнішні реакції дитини як успадковані від тваринних предків людини. Це реакції дитини на раптовий переляк – згинання усього тіла, яке можна порівняти з “морщенням” тіла живої істоти при болю. Реакція захисту характеризується кліпанням очим, рухом голови вперед, підняттям та витягуванням плечей,

стисканням живота тощо. Дитина починає здригатися через декілька діб після народження від різкого звуку або спалаху яскравого світла, а також при втраті опори відчувати страх [244, 41; 43, 118–119]. Через 6 місяців після народження дитина реагує на невідому особу: учені трактують це як переляк [208, 12].

Первинний страх (“корінна тривога”), на думку К. Горні, властивий дитині із самого народження, продовжує і надалі бути силою, що впливає на мотивацію поведінки. Це призводить до того, що поведінка людини може визначатися не справжньою небезпекою, що виникає під впливом зовнішніх умов, а тією, що викликана її суб'єктивним уявленням про небезпеку. Мотивація поведінки людини визначається й іншими мотивами: первинне занепокоєння, викликане дитячою безпорадністю, породжує почуття ворожості до навколишнього світу, а потреба у безпеці породжує внутрішнє прагнення до самооцінки й оцінки людини іншими людьми.

Корінна тривога пов'язана з несприятливими взаємовідносинами з батьками у ранньому дитинстві: відсутністю любові, розуміння й толерантності стосовно дитини або з надмірним опікуванням, позбавленням самостійності. Як реакція на страх виникають різні захисні механізми: придушення страху; “наркотизація” від страху – пряма (за допомогою алкоголю тощо) або переносна (у вигляді бурхливої зовнішньої діяльності тощо); втеча від ситуацій, що викликають страх. Ці засоби захисту породжують три “великі неврози” нашого часу: невроз прихильності – пошук любові, кохання і схвалення будь-якою ціною; невроз влади – гонитва за владою, престижем і володарюванням; невроз ізоляції – втеча від суспільства з його моральними домаганнями.

Усі перераховані факти підтверджують гіпотезу про еволюційний та умовно-рефлексивний характер страху. Він у “нерозкритому” вигляді присутній з часу зародження плоду людини й апріорно даний йому і несвідомо відомий кожному. Цієї думки дотримується Е.Клаперед, який вважає, що “емоція містить свою значущість у собі... Дитина, яка вперше переживає великий страх, велику радість чи охоплена спалахом гніву, безпосередньо розуміє, що з нею трапилося. Для успішного розуміння значення такого вибуху свого організму вона не потребує минулого досвіду, який їй потрібний для розуміння значення вражень...” [51, 92].

Послідовник О. Ранка Ф. Грінейкер додав до теорії “травми народження” свої роздуми про пренатальні переживання плоду в утробі матері як фактор, який визначає у подальшому душевне здоров'я людини. Ця ідея розвинулась у працях С. Грофа. Американський дослідник доводить, що плід більшу частину свого утробного періоду веде насичене емоційне життя, яке відкладається в філогенетичній пам'яті кожної людини [73, 56–58]. Дитина відчуває емоцію тривоги, яка посилюється з наближенням пологів. Сам процес народження пронизаний страхом за своє існування, шаленою боротьбою за звільнення від материнського лона. Усі можливі

згодом фобії, за переконанням С. Грофа, безпосередньо пов'язуються з пренатальною тривогою [Там само. – С.108–109].

Засновник трансперсональної психології вважав, що жахливі відчуття страху, які пережила дитина у свій утробний період та в момент народження, відображені в основних мотивах та сюжетах міфології. Час утробного існування дитини залишає особливе “океанічне відчуття” чи “пренатальну свідомість” у пам'яті кожної людини. “Відчуття океану” характеризується почуттями цілого, єдиного та нерозчленованого простору – “свого світу”, який поступово стискає, душить, обмежує свободу дитини і являє собою смертельну небезпеку.

Припустімо, що це перше відчуття “обмеженості”, “стискання” закладене в етимологію слів “страх” та “тривога” – “anxiety”. Це слово має індогерманський корінь – angh. У грецькій мові це слово аухи, яке значить “щільно тиснути”, “душити”. У тезаурусі латинської мови зміст “обмеженості”, “тиску” зустрічається у словах – angh, angos, anxius, angina. У німецькій мові ідея здавленості “тісноти”, “вужкості” простежується у словах eng і bange, а також у слові Angst. Відчуття стискання життєвого простору, його мінливість та нестаточність несе в собі почуття страху. Страх як страждання і потяг до його розтягування, до акту дії “пристрасного” створення.

На зміст слів “страх” і “пристрасть”, близький до індогерманської етимології – “anxiety”, звернув увагу В. Топоров. Слова “страх”, “пристрасть” та “страждання” походять від індоєвропейського ster-, stor-, stro-; литовського stregti – заціпеніння; у німецькій мові strecken – розтягувати, розповсюджувати (у семантиці розтягування й заціпеніння лежить розуміння безжиттєвого, нерухомого), а також давньогерманське stracken і давньоанглійського opotrescan – “страхатися” [242, 567].

Під час народження стискання доходить до свого максимуму й освоєний простір перетворюється на жахаючу Мати (у концепції К. Юнга, що здійснила значний вплив на концепцію С. Грофа, є первинною якістю та архетипом колективного позасвідомого), яку треба перебороти заради подальшого життя. Це мить первісного амбівалентного відчуття захоплення та жаху, де перемогти зобов'язана любов матері до своєї дитини (любов, яка випускає) і любов дитини до нового простору (любов, яка приймає). Отже, це проходить через боротьбу, приборкання страху невідомого – нового простору, який обіцяє спасіння, свободу й одночасно страх розриву з материнським “відомим” на жахаюче лоно – простір. Виходячи з дуалізму двох утробних просторів – максимальної здавленості та максимального розкриття, – створювалася первісна міфологічна організація чуттєво-емоційного світу, що характеризується дихотомічністю та амбівалентністю.

Від цього світовідчуття первісний хаос та початок миру подібні до організації світу в міфології, що було представлено двома типами: по-перше, це стиснутий до крапки, повністю

закритий і здавлений простір (мікропростір – яйце); по-друге, необмежений простір, що не піддається усвідомленню та огляду (мегапростір – Космос). Ці перші соціокультурні форми переборення хаосу свідомості створювалися завдяки страху, який відчувала дитина (“Я-свідомість”), а з нею і первісна людина перед непізнаним, “ворожим” простором. З цього починається “пояснення”, а значить, “освоєння” людиною світу. Але ж цей механізм народження залишає у психіці та пренатальній свідомості людини можливість “повернення” першовідчуттів простору, рудиментів народження у формі агорафобії та клаустрофобії, які підкріплюються неможливістю сучасної людини знаходитися в ідеальному для себе просторі, що не відповідає бажаному.

Страх нового, необмежено жахаючого й кінцевого простору, подолання його заради реалізації свободи є одним із первісних відчуттів, феноменом соціокультурного життя людства. Простір, який не несе на собі “печатку” людини, вселяє страх. Це ландшафт гніву злих демонів, це світ пустель, неприступних гір чи безмежний морській простір. Такою тривогою пронизане світовідчуття давніх єгиптян і англосаксів [175, 102]. Морська стихія лякала давніх греків, які визнавали, що вони спочатку були сповнені глибокого страху перед підступністю стихії, і тільки сувора бідність і муки порожнього черева спонукали їх до освоєння моря [34, 21].

Отже, два світи – внутрішній та зовнішній – об’єднувались у свідомості як первинної людини, так і дитини в єдиний нерозривний партиційний світ. Згідно з цим світовідчуттям усі надприродні сили, природа й людина є елементами єдиного космічного порядку, безперервним полем різнобічних взаємодій та залежностей. Одним із головних елементів цього міфологічного уявлення є амбівалентно-дихотомічний Страх – деяка субстанція, яка живе паралельно з людиною і зв’язує її з актом народження світу та безмежною енергією Космосу. В атмосфері тотального нагляду над особистістю нічим не обмеженої диктатури страх позасвідомо перетворюється у міфо-релігійну особу, поетичний образ, що ніби повисає у повітрі, проникає у всі таємниці душі.

Феномен страху пронизує індивідуальне й соціокультурне життя людини. На думку Е. Фромма, засіб буття людини пов’язаний зі здатністю та необхідністю для неї творити так звану “другу природу”. Людина як природна істота мусить залишати старий, надійний заради нового стану, яким ще тільки має оволодіти. Цей процес починається з часу народження і продовжується все життя. Життя людини не що інше, як процес самонародження, оскільки на кожній новій стадії свого соціокультурного народження людина знову й знову відчуває страх. Вона завжди в полоні двох протидіючих тенденцій: з одного боку, вибратися з материнського лона, із захищеності (проте несвободи) на свободу. З іншого ж боку, повернутися до материнського лона, до природи, звичного стану. Ця необхідність шукати нової та нової розв’язання суперечностей власного існування, шукати вищої форми єднання з природою,

іншими людьми та самою собою є джерелом усіх психічних сил, що спонукають людину до діяльності і, в першу чергу, страху, який постійно супроводжує її [260, 444–448].

Творчий процес виникнення людини з себе та навколишнього світу, світу “нової природи”, таким чином, пов’язаний із кризовим станом психіки та свідомості. Будь-яка критична ситуація (стрес, фрустрація, конфлікт) є моментом, у якому суб’єкт зіштовхується з необхідністю реалізації внутрішніх потреб свого життя (мотивів, прагнень, цінностей тощо) [45, 31]. Людина, яка перебуває у стані кризи, переповнена внутрішніми переживаннями, емоціями, енергією позасвідомого, не відокремлює живі образи внутрішнього світу від подій зовнішньої реальності. Настає “темна ніч душі”, яка, на думку К. Юнга та С. Грофа, відкриває браму позасвідомого, і на поверхню свідомості виринають спогади з трансперсональних галузей (навіть з галузей вселенського масштабу), переживання інших епох – зв’язані з ними битви з міфологічними чудовиськами, “чужими” страхами, самотністю, безумством та відчуттям смерті. Під тиском цих афектів людина в будь-яку мить може втратити контроль над своєю свідомістю та розум [74, 64–67]. Така психологічна регресія може мати колективний характер і охоплювати в кризовий період свого історичного розвитку, майже все суспільство.

Із метою оздоровлення хворих С. Гроф передбачає можливість “повернення” через спогади людей до пренатальної свідомості – в час єдності психіки. Цей процес міг би допомогти людині подолати хворобу за рахунок гармонізації пренатальної свідомості та “Я-свідомості”. Аналогічну практику знали у первісному суспільстві, коли дикун впадав у стан “амоку”. Під час занурення у цей стан такий “одержимий” ставав досить небезпечним для всього оточення не стільки своїми непрогнозованими діями, скільки сугестивною заразливістю для своїх родичів. Єдиним методом “повернення” хворого дикуну були магичні ритуали під керівництвом чаклуна (шамана), який своїми здібностями і поетичним мистецтвом очищував первісну спільноту від страху та відчуття постійної загрози їх життю.

Здійснюючи магичний ритуал, шаман занурювався у транс, у якому психологічно лікував причини хвороби [186, 31] і проходив усі стадії формування свідомості, повертаючись в “утробу матері”, в період Уробоса, Всемогутності, панування несвідомого. Заново витримуючи у стиснутому часі у зворотній послідовності усі переживання народженої свідомості, останнім і першим “на зворотному шляху” він зазнає страху. Цим не обмежується “шлях” містика: він також зустрічається у несвідомому з архетипом Жажливої Матері, яку він повинен чи задобрити чи обдурити, але обов’язково обійти, не потрапляючи в її смертельні обійми.

У міфологічній свідомості транс шамана уявлявся як “шлях” у світ померлих. Щоб “повернути” душу родича, шаман був зобов’язаний досягти середини царства мертвих та його Господині – Господаря, пройти численні жажливі перешкоди [35, 78]. Однією з них є перехід через небезпечний Міст та Тісні ворота (символ пережитого та нового народження – через

відчуття страху), які проходять усі померлі [291, 340]. Головне – заспокоїти Господиню – Господаря “обіцянками розкішних підношень” [120,79], (дати надію на задоволення, психологічну розрядку колективному позасвідомому) оскільки не можна увійти без їхнього дозволу до царства мертвих [15, 78], а, отже, врятувати душу родича.

Інтуїтивно винайдений первісним суспільством метод лікування (магічний ритуал шамана і його сугестивний вплив на охопленого “амоком”) – вихід зі стану психологічної регресії, який давав можливість знаходити гармонійні соціокультурні феномени, що ставали захисними “бар’єрами” перед афективними проявами несвідомого. З цією метою міфо-ритуальні феномени повертали людину до акту свого народження філоонтологічного рівня буття. Цей процес сам по собі викликав страх людини й нескінченно примножувався, перетворюючись у моторошність під час “зустрічі” з внутрішнім змістом Єдиного, з його часткою – індивідуальним існуванням. Будь-якої миті одиничність могла втратити себе, злитися з Множинністю, і лише відчуття жаху повертало людину до “свого буття”, що відображено в міфології.

## ГЛАВА 7 Нейрофізіологічна інтерпретація страху

Психофізіологічне вивчення феномену страху бере свій початок із праць Р. Декарта. Філософ вважав, що природа страху (у Картезія – пристрасть) дуалістична і зумовлена, з одного боку, фізіологічними тілесними процесами (безпосередньо страх), а з іншого – психологічною діяльністю душі людини (“інтелектуальна тривога”) [83, 611–613]. Французький філософ бачив можливим фізіологічне дослідження афективних станів душі, навіть вказуючи на місце – щитовидну залозу. Саме тому засновник західноєвропейського раціоналізму, спираючись на спрощену механістичну методологію, шукав в мозку людини сліди сильних вражень, які були залишені пережитими пристрастями. Він зблизив мимовільні, безумовно-рефлекторні дії людини з тваринними реакціями, що надало можливість Р. Декарту полярно протиставити розумність людини її пристрасті – тваринному тілу. Такий принцип протиставлення спирався на традиційне християнське уявлення про гріховне тіло і створював базу для подальшого розвитку деспотії розуму над будь-якою “ворожою” пристрастю, відчуттям людини.

Розвинув картезіанську теорію Ч. Дарвін. Його погляди на страх базуються на двох основних положеннях: по-перше, на тому, що здатність до переживання страху є вродженою особливістю людини і тварини, що відіграє значну роль у процесі природного відбору; по-друге, на тому, що упродовж життя багатьох поколінь цей адаптаційний механізм удосконалювався, оскільки перемагав та виживав той, хто виявлявся найбільш умілим у подоланні труднощів та

униканні небезпеки. На думку вченого, це забезпечує особливі властивості страху, у тому числі можливість зміни інтенсивності страху від помірної зосередженості до крайнього жаху.

Засновник еволюційної теорії дав докладний опис різноманітних емоцій, поділивши їх на три базові групи. Цей розподіл відбувається за принципом м'язової активності. Емоцію страху він зарахував до першої групи, яка супроводжується екстремним підвищенням загальної активності організму. Вчений вважав, що одним із засобів, який полегшує стан людини при пригнічених емоціях, є підвищення рухової активності, він описує типові прояви страху – від виразу обличчя та міміки до вісцеральних реакцій, таких як посилення серцебиття, пересихання горла, зміни голосу тощо.

Крім Ч. Дарвіна, природу вроджених почуттів вивчали І. Павлов та І. Сеченов. Перший вважав, що безумовні рефлексі, інстинкти, емоції, які існують від народження, є одним і тим самим – патерном. Близький до цієї гіпотези І. Сеченов, який поділяв відчуття на “елементарні” – зв’язані з інстинктивною діяльністю, та “складні”. Центри безумовних рефлексів, на думку фізіологів, знаходяться у підкірці головного мозку. Закономірні процеси у підкірці головного мозку гальмуються негативними емоціями, що веде до двох основних зовнішніх проявів: до “пози замирання” та “панічної втечі”.

Значний інтерес у науці становило трактування феномену страху у фізіології та біохімії. Уже згадана периферійна теорія з посиланням на фізіологічні процеси давала пояснення природи емоцій і передбачала розкриття цієї проблеми постановкою двох питань: які мозкові структури беруть участь у механізмах емоцій і які види активності мозку слід розглядати як церебральні (центри емоційних процесів). Тож теорія Джемса-Ланге стала свого роду зразком для великої кількості альтернативних теорій, що відрізняються лише тим, який саме фізіологічний процес вважається головною детермінантою виникнення емоцій. Згодом, замість запропонованої теорії периферійного збудження, з’являються таламічна (Кеннона-Борда) та лімбічна (Ліндсней, Арнольд і Луфборроу тощо) теорії.

Продовжуючи периферійну теорію, У. Кеннон висунув гіпотезу, згідно з якою емоції – це сутність процесів, що відбуваються в ядрах таламуса і гіпоталамуса. Таламус (з якого бере початок вегетативна нервова система, що регулює основні тілесні функції) розглядається ним як резервуар емоційного напруження, що за відомих умов розряджається сильними імпульсами, спрямованими безпосередньо до кори, викликаючи при цьому емоцію страху [288, 114–115].

Погляди У. Кеннона розширила М. Арнольд, яка доводила функціональну подвійність страху та гніву, що діють в екстремальній ситуації та виникають безпредметно (поза критичною ситуацією) [153, 666]. Цієї теорії дотримувався і Х. Дельгадо, який вважав доведеною участь таламуса у формуванні страху, оскільки експериментальне руйнування невеликої частини таламуса призводило до зникнення раніше зафіксованої емоції [84, 137].

У процесі своїх експериментів У. Кеннон звернув увагу на те, що під час голоду, страху, болі, люті в організмі посилюється дихання, зіниці очей звужуються. Печінка виробляє цукор, що забезпечує швидке згортання крові і захист організму від крововтрати через рану. Частішає серцебиття, підвищується артеріальний кров'яний тиск, кров насичується киснем, що полегшує його доступ до органів і тканин організму. Тіло покривається “холодним” потом, шкіра біліє, дрижить, а волосся чи шерсть (у тварин) встають дибки. Помічаються позиви до сечовипускання та дефекації з метою очистити кишечник і сечовий міхур перед імовірною небезпекою. Ці реакції пов'язані з діяльністю вегетативної та ендокринної систем, мають неспецифічний характер і сприяють збереженню внутрішньої рівноваги організму, гомеостазу в цілому [137, 86].

Біохімічні експерименти У. Кеннона розкрили закономірність того, що введення адреналіну в організм викликає у тварин почуття страху, тривоги та невпевненості. І навпаки, з появою будь-якої небезпеки організм виділяє адреналін, що супроводжується зовнішніми проявами страху [238, 57]. Отже, можна зробити висновок, що афект страху у вищих тварин і у людини несе в собі мобілізацію всього організму, яка здійснюється через сильну розрядку у вегетативно-гормональній системі. Іноді ця розрядка може бути настільки сильною, що сама по собі призводить до смерті організму. Тому “смерть від страху” є не лише фігуральним зворотом. Причиною загибелі людини може бути страх, яких фізіологічні реакції, що викликані мобілізацією організму і мають цільовий характер, супроводжуватимуться надмірним виділенням енергії і не “підтверджуватимуться” активними діями. Інколи людина під впливом соціальних й моральних обов'язків змушена “придушити” діяльність, відмовитися від агресивних реакцій запобігання, що призводить до подвійного виснаження організму та “повернення” емоційного стресу.

Слід згадати, що страх як негативне емоційне збудження закріплюється в центральній нервовій системі й характеризується тривалими наслідками і сумацією. Тобто феномен страху має тенденцію до свого розширення, значної генерації, тривалості й поступового збагачення своїх стимуляційних джерел, до приєднання інших, нейтральних збудників [128, 56]. Ця якість створює кругову мобілізацію з притаманною їй необхідністю вегетативно-гормональної розрядки. Порятунком з порочного кола стає будь-яка рухома активність, яка хоча б частково розряджає мобілізацію організму. Тому в стані неспокою людина часто здійснює ряд безцільних моторних рухів.

Коли ж у стані соціального конфлікту індивід відчуває сильний стрес без можливих тілесних рухів, які допомагають провести, знизити вегетативно-гормональну розрядку, то вся психологічна енергія спрямовується безпосередньо на внутрішні органи чи розум людини. І тому сучасна медицина стверджує, що сильна та стійка тривога може перетворитися на причину

тяжкого захворювання і смерть людини. Це можуть бути важкі психосоматичні хвороби, такі як цукровий діабет, астма тощо [182, 88–90].

Смерть людини від страху була помічена ще в давні часи. Прикладом цього може служити сюжет з японської міфології, де бог бурі Сусаноо пробив дірку в куполі зали для ткацтва богині Аматерасу і кинув у неї “небесного строкатого коня”, з якого він зідрав шкіру і надів її навиворіт. Побачивши це, прислужниці богині були настільки налякані, що вмерли від страху. Сама Аматерасу, налякана видовищем, сховалась. І тільки завдяки хитрості бога Думки та сміху восьми мільйонів божеств, богиня Сонця вийшла зі свого сховища. Цей міф як символ і “живий” приклад оспівування позитивного подолання руйнівної сили некерованих афектів (страху) й утвердження культурного завоювання і розумної насолоди чуттєво прекрасним заклав основу культурно-державної традиції японської цивілізації.

Усе сказане підтверджує дихотомічний взаємозв’язок фізіологічних процесів із тваринними інстинктами та соціальними процесами, що закріплені у всьому філогенезі людини. На цю закономірність соціального впливу на фізіологічні процеси звертав увагу У. Кеннон. Він зауважив, що “смерть Вуду” у примітивних народів, викликана порушенням табу чи прокляттям чаклуна, є не чим іншим, як порушенням вегетативної системи організму дикуна. Просте слово чи усвідомлення порушення суспільної норми стає сугестивною силою, яка в мозку створює непоправні фізіологічні зміни, що призводять до припинення діяльності організму. Вплив негативних емоцій під час конфліктної ситуації на психофізіологічні процеси у тварин довів Д. Міміношвілі. У результаті штучно створених порушень стадної ієрархії мавп було показано, що тварини переносили конфліктні стани дуже болісно, і це призводило до розвитку в них артеріальної гіпертензії та інфаркту міокарда [235, 152].

Висновки фізіології дають змогу розглядати страх у процесі порушення тваринних інстинктів як один із факторів, який загрожував існуванню первісної людини та її розвитку. Дикун не лише був приречений на постійну боротьбу за існування у навколишньому світі, але змушений переборювати свої сильні емоції, які гальмували процеси мислення. Якщо цього не відбувалося, дикун не зміг освоїти навколишнє середовище, а емоційне напруження, афект страху спричиняли застійні стани, які якоїсь миті призводили до фізіологічного вмирання. Щоб цього не трапилось, архаїчне суспільство створювало особливі інститути подолання сильних емоцій [16, 120].

Із цією метою первісна людина використовувала тваринний механізм зниження неспокою – робила несвідомі соматичні рухи, які поступово ставали імітацією вигнання злого духу (страху) з внутрішнього світу дикуна. Такий механізм знижував психологічне напруження, стабілізував вегетативну рівновагу людини і фіксувався в пам’яті дикуна як радість від гнітючого неспокою. Прості тваринні рухи перетворювалися на виснажливий танець, який супроводжувався криком.

Перетворені таким чином прості моторні дії на магічний ритуал переслідували мету зняти негативні емоції. Цій же цілі служили різноманітні фантазування, сказання, які наділялися та поєднувалися з ритуалом. Вони надавали впевненості дикуну в його діяльності, створювали “прагматичну віру” (І. Кант) через надію на майбутнє та утворювали один із принципів культури – віру в добре, любов та довіру до світу.

Відчуття тривоги та страху виникали не стільки під час об’єктивно загрозованої ситуації, скільки через відчуття невіри в успіх своїх дій і можливості уникнути загрози. Тривале перебування первісного колективу у стані всеосяжного страху, психологічного напруження, на думку С. Давиденкова, породжувало щось подібне колективному неврозу, який можна подолати чи тимчасово знищити, належним чином виконавши магічний ритуал.

Із точки зору психофізіології, щоденний ритуал, що виконував дикуна, потрапляючи в складну для нього ситуацію, є створенням механізму протидії центру тривоги у мозку. С. Давиденков так визначав цей механізм: “Справді, що робить із точки зору динаміки коркових процесів той самий австралієць, що поспішає додому й обламує гілку дерева, щоб зупинити сонце? Він знаходиться у стані тривоги внаслідок застійної та афективно забарвленої діяльності певних кортикальних комплексів. Ця тривога його непокоїть і заважає йому. Згодом у корі мозку людини створюється новий пункт концентрації дратівливого процесу (все одно який, лише б він був умовним, іноді випадково пов’язаним з основним дратівливим пунктом і сам мав би достатньо афективну забарвленість, щоб стати для першого пункту джерелом зовнішнього гальмування). При цьому використовується негативна індукція з другого центру з метою заспокоєння кори мозку. Тим самим руйнується почуття тривоги, яка заважає, і внаслідок цього людина краще може керувати своїми діями і, звичайно, отримує більше шансів потрапити додому до заходу сонця” [79, 139].

Пояснення С. Давиденкова дає змогу стверджувати, що самопереключення свідомості (фантазування) допомагає дикуну долати важкі переживання, а в подальшому побачити свій емоційний стан з боку, а отже, відсторонити афект тиску від свідомості, “приручаючи” його. Цей соціокультурний механізм виводив негативну емоцію у зовнішній світ, опредмечував афект та згладжував гальмову силу страху. О. Ранк [207, 91–92] і К. Юнг також робили подібні висновки стосовно того, що негативні емоції, загрозові для дикуна, придушувалися, мінімізувалися за допомогою фантазій і перетворювалися на міфологічні мотиви. Таким чином, створювалися соціокультурні межі особистої поведінки (табу, ритуали), які зменшували фізіологічне ставлення індивіда до стресового впливу, і в подальшому закріплювалися у суспільстві.

Висновки У. Кеннона про різницю хіміко-фізіологічних та вегетативних змін між афективними станами страху та гнівом були підтвержені експериментами А. Акса. Його

дослідження доводять, що фізіологічні зміни у стані гніву та страху різні за 7 з 14 показників. Це пов'язано з розходженням біохімічних факторів, які утворюють дві емоційні реакції. Стан гніву спричиняє перевагу в організмі секреції норадреналіну, а фізіологічна реакція страху аналогічна реакції, викликаній дією адреналіну [209, 310–311]. Із цим висновком збігаються результати Фанкенстайна, який встановив, що при психічних захворюваннях у хворих із вираженими ознаками екстрапунтивної агресії (тобто агресії, спрямованої ззовні, на інших, люті) домінує реакція, що характерна для переважання норадреналіну, тоді як у хворих, котрі виявляють ознаки тривоги, спостерігається комплекс приступів, характерних для переважання адреналіну. Подібні результати вчений одержав під час дослідження групи здорових людей, які реагували на стрес за типом “гніву, спрямованого ззовні”. У них спостерігалися фізіологічні зміни, аналогічні тим, які відбуваються при посиленій секреції норадреналіну, тоді як у осіб, які реагували за типом “гніву, спрямованого всередину”, а також “гострої тривоги”, спостерігалися зміни, характерні для підвищеного виділення адреналіну [209, 312].

Підтверджують ці висновки дослідження Ю. Макаренка, який підтвердив, що в момент відчуття страху тваринами його біологічний опір різко знижується [166, 158–159]. Це ще раз доводить, що спрямований усередину страх, який не має соматично-вегетативної розрядки, веде до психологічного виснаження і в деяких випадках до смерті організму.

У зв'язку з появою нових фактів та ідей таламічна теорія невдовзі зійшла зі сцени, поступившись місцем лімбічній теорії. До неї входять деякі ядра передньої ділянки таламуса, які розташовані нижче гіпоталамуса. Важливі факти на користь лімбічної теорії були отримані Г. Клювером і П. Бюсі, які після двобічного руйнування скроневої частини неокортекса і палеокортекса у мавп спостерігали глибокі зміни поведінки, які виявлялися у зниженні емоційної реактивності. Мавпи ставали ручними, втрачали страх: багаторазово схоплювали запропонований їм запалений сірник, не зважаючи на яскраво виражену больову реакцію. У таких тварин виявлялася гіперсексуальність, вони втрачали ієрархічне становище у стаді [234, 150]. Жодне з цих перерахованих порушень не виникало при ізольованому пошкодженні скроневої частини неокортекса. При цьому, якщо пошкоджувалися лише мигдалини та гіпокамп, то спостерігалася “слухняна поведінка” і відсутність реакцій страху при збереженні реакції гніву та люті. Ті ж синдроми спостерігаються у хворих із двобічним скроневим порушенням [86, 201].

Пізніше Л. Вейскранц довів, що зникнення емоції страху пов'язано з порушенням функцій мигдалин та їх зв'язків із нижньоскроневою корою, де локалізовані гностичні одиниці, які реагують на емоційну експресію [81, 127]. Мигдалина відповідає як за безумовні так і умовно-рефлекторні реакції страху [19, 194]. При цьому руйнування мигдалини усуває раніше вироблені умовні рефлекси страху та робить неможливим нове продукування. Руйнування мигдалини в

людини порушує розуміння емоційних сигналів, які йдуть від інших людей. Тобто хвора людина погано розпізнає патерни лицьової емоційної експресії та незадовільно ідентифікує обличчя людей, погіршується пам'ять на нові обличчя. Особливо треба зазначити, що порушення сприйняття виборності лицьової експресії, яке відхиляється у бік негативних емоцій, передусім страху, і реакція на “щасливе обличчя” замінювалися негативною оцінкою – переляком чи “обличчям страху” [81, 129–130]. З цього робився висновок, що мигдалина відповідає за агресивну поведінку та емоцію страху. Гіпокамп, що знаходиться поряд із мигдалинами, відповідає за пам'ять тварин і теж відіграє відповідну роль в організації емоцій страху та люті.

Із урахуванням експериментальних даних Г. Клювера і П. Бюсі, теорії рецептивного поля емоційних пережитків Дж. Пейпец створює свою фізіологічну теорію емоцій та їх “зосередження”, яка увійшла в науку як “кола Пейпеца”. Ця теорія структурно і функціонально пов'язує між собою гіпоталамус, передні таламічні ядра, поясну звивину та гіпокамп. Отже, складається замкнуте коло, по якому циркулюють “емоційні процеси”.

Спираючись на дослідження своїх попередників, П. Мак-Лейн пов'язував формування емоцій із регулярною роботою внутрішніх органів, позначивши лімбічні структури мозку як вісцеральний мозок. Морфологічну основу в формуванні емоцій відіграла циклічна взаємодія двох кіл лімбічної системи. Одне з них – амігдалярне коло, друге – септальне. Структури амігдалярного кола, на думку П. Мак-Лейна, забезпечують емоційне супроводження таких важливих реакцій, як харчова і захисна, у той час як структури септального кола пов'язані, переважно зі статевими реакціями. Також у формуванні емоцій бере участь філогенетична стара кора, пошкодження або знищення якої різко змінює емоційну реакційність, стискаючи або посилюючи її. У цьому ж процесі також бере участь і нова кора – неокортекс [234, 150].

Далі П. Мак-Лейн розглядає емоційну поведінку, виходячи з уявлень про те, що мозок людини зберігає отримані ним від далеких предків три мозки, які різняться за структурою, організацією і хімізмом: мозок рептилій, мозок давніх (нижчих) ссавців і мозок пізніх (вищих) ссавців. Ці три мозки функціонують як біологічні комп'ютери, які володіють певною автономністю. Автономність того чи іншого мозку може різко посилитися з розщепленням церебральної діяльності у зв'язку з деякими захворюваннями людини. Страх у цій теорії є складним вторинним патерном, створеним у процесі програмування стереотипної поведінки на основі спадково закріплених інструкцій у мозку рептилій [86, 22].

Теорія П. Мак-Лейна дотримує гіпотезу про багатомірність вертикального устрою мозку людини. Його багатомірність полягає в тому, що у своїй структурі він зберігає три еволюційних різночасових пласти, кожний з яких несе в собі відповідну архетипову інформацію. З цього можна зробити висновок, що всі особисті якості людини, всі її психічні функції та реакції контролюються одночасно трьома різними видами і рівнями ментальності. Розбіжність цієї

сумісної діяльності може призвести до дисоціації особистості, коли в якийсь момент пласти можуть мінятися місцями, і на поверхню свідомості “спливають” архетипні образи рептилій (змії, крокодила) чи тварин (вовка, ведмедя), цим самим одночасно перетворюючи людину на шаленого звіра (берсерка, маніяка, тирана) з відповідними афективною поведінкою й ментальними образами мислення.

Людська свідомість, яка формувалася протягом тривалої еволюції, відчуває до інших двох пластів (як несвідоме) зрозумілу тривогу і постійно зобов'язана стримувати їх потяги різноманітними соціокультурними феноменами. До цих феноменів належать магічно-релігійні ритуали, міфологічні образи та символи, табу. Пам'ять про прориви архетипових образів нижчих пластів головного мозку відбита в зооморфних міфологічних образах, які зобов'язані нагадати людині про їх внутрішню небезпеку. Це різноманітні жахаючі дракони, кентаври, сфінкси тощо.

Кожна з трьох вертикальних структур мозку певною мірою автономна й тому несе в собі не лише архетипові й ментальні образи поведінки та мислення, але й притаманні лише тільки цьому рівню особисті форми та модифікації страху. Останні через афективну реакцію чи стан людини пов'язані між собою і, на думку автора, є тим механізмом, який і призводить до розбіжностей сумісної діяльності структур мозку. Усі автономні модифікації страху об'єднуються в єдиний феномен, який має могутню енергетичну силу і цим руйнує захисні бар'єри свідомості людини. Об'єднаний Єдиний страх перегруповує еволюційну та соціально-культурну ієрархію мозку, змінюючи його послідовну структуру.

Людина, яка “захоплена” сильним афектом чи тривалий час перебуває в стані сильного неспокою, змінює свої світоглядні позиції, що фізіологічно є дисоціацією головних структур мозку. Це може перетворитися на психологічну патологію, але частіше – на деформацію аксіологічних цілей життя людини та методів досягнення їх у суспільстві. Такі індивіди формально залишаються в рамках соціально-культурних інститутів та традицій, але насправді мають інші внутрішні мотиви – тваринні, “хижацькі” потуги до необмеженої влади, повного оволодіння світом (це можуть бути “суперанімали” в канібалістичній теорії Б. Діденко [89]) чи навпаки – потяг до злиття зі стадом, з масою та відмову від своєї особистості.

Фромівська “втеча від свободи” (в суспільному стані “виживання”) та утворення авторитарної психології може також базуватися на фізіологічній перебудові структур мозку. Індивіди зі структурними порушеннями мозку перебувають у постійному стані страху та тривоги, що підштовхує до активної реалізації несвідомих тваринних потягів. Методи реалізації “хижацьких” бажань виправдані однією з утопічно-міфологічних ідей. Вона охоплює і підкоряє своїй волі іншу пасивно-тваринну масу. У сучасній історії є багато прикладів структурної перебудови мозку, яка стає суспільно-історичним явищем.

Висловлена гіпотеза, що спирається на теорії П. Мак-Лайна, допомагає розкрити сутнісну (трансцендентну) природу страху і для цього, на наш погляд, може з'єднуватися з визначенням ролі феномена в аналітичній психології К. Юнга, де спалахи колективного позасвідомого в страхітливо-тваринних образах Великої матері могли не лише перетворити здорову, психологічно стійку людину на маніяка, невротика, але здатні були приборкати рефлексію розуму, несвідомо керувати аксіологічними установками й соціальними діями індивіда, які за своєю сутністю є егоїстично-тваринними.

Продовжуючи, слід зазначити, що лімбічна гіпотеза була підтверджена радянськими нейрофізіологами: Н. Рожанським, П. Анохіним, Н. Бехтеревою, П. Симоновим тощо. Лімбічні утворення пов'язуються із розвитком емоцій, завдяки яким відбувається перехід активного характеру поведінки тварин на якісно новий рівень. Отже, мозок набуває спроможності використовувати переживання власного стану в якості спонукання поведінки людини.

Варто звернути увагу на те, що до цього часу психофізіологам не вдалося дійти єдиної думки щодо того, яка структура мозку відповідає виключно за страх. Так, наприклад, П. Симонов стверджує про існування загальних центрів для страху і гніву [220, 124–125]. Він вважає, що головна функція емоцій – “сигналізувати” про потребу в інформації. Значну роль у цьому процесі відіграє емоція страху, що й сигналізує про критичність або повну відсутність інформації, про об'єкт і сформовану ситуацію, з якою стикається індивід. Отже, страх розвивається за відсутності знань, необхідних для захисту, як очікування невдачі при виконанні дії, що повинна бути виконана в даних умовах. Теорія П. Симонова близька до ідеї Г. Лебона і К. Юнга. Перший помічає, що натовп (первісне суспільство) “живитиме священну повагу до традиції і безсвідомий жах, дуже глибокий, до усякого роду новизни, здібності змінювати реальні умови її існування” [142, 31]. К. Юнг, у свою чергу, визначає, що все нове, непізнане навіює людині (що панувала в первісному суспільстві) відчуття страху. Такий стан К. Юнг визначив як міzoneїзм.

Існує протилежна думка К. Гольдштейна та Р. Мея, які стверджують, що не може існувати “конкретної” нейрофізіологічної бази страху та тривоги, оскільки ці психологічні явища охоплюють увесь організм узагалі і включають у себе “весь комплекс нейрофізіологічних зв'язків та “рівноважних станів”” [182, 74]. Отже, мозок контролює всі системи тіла. Але ж емоційне збудження у стані страху чи іншої сильної емоції безпосередньо пов'язане й охоплює весь організм людини, всі рівні його буттєвого існування та гомеостазу (в першу чергу, його вегетативну нервову систему).

## РОЗДІЛ ІІІ МЕТАФІЗИКА СТРАХУ

### ГЛАВА 8 Страх у трансцендентному волінні усамітнення “абсолютного Я”

Спроба усвідомити підґрунтя царини феномена страху, його до-часове місце у естві та свідомості людини значною мірою є питанням метафізичним, яке стоїть на хиткій межі релігійного сприйняття світу та містично-чуттєвого споглядання на таємницю походження людини, її екзистенційних пошуків та сподівань. Утім, завдяки утвердженню в західноєвропейській цивілізації просвітницької парадигми мислення, установки на раціональне всепояснення, філософські розвідки цього феномена обмежились. Як було зазначено раніше, у більшості дослідження страху спиралися на утилітарну-розумну природознавчу парадигму, яка усвідомлювалась як шлях до прогресу, в рамках якого відбудеться “визволення” людини від страху. З такої науково-методологічної позиції в умовах кризи релігійного світогляду релігійно-містичне бачення феномену страху розглядалось як помилкова парадигма, що обґрунтована слабо, іноді спекулятивно. У свою чергу, трактування страху в релігійній філософії обмежувалося жорстким канонам християнських церков, які апріорно вважали страх атрибутом злого демонічного світу чи якості людини, через яку вона усвідомлює свою гріховність. Отже, страх у християнстві належить протилежній Добру, абсолютній Любові природи. Таким чином, глибинне трансцендентне усвідомлення феномена страху гальмувалося, а визначені лінії філософських розвідок, за рідким виключенням, не розглядали страх як метафізичний феномен.

З часів античності історія філософії накопичила багато висловлювань, думок, гіпотез і теорій стосовно феномена страху. Проте, лише поодинокі філософи ставили себе за мету дослідити й обґрунтувати онтологічний статут страху (Г. Гегель, С. К’єркегор, М. Гайдеггер, З. Фройд тощо) в утвердженні чуттєво-свідомого буття людини, його соціокультурне та аксіологічне значення в генезисі цивілізації людства. Все перераховане надає змогу, вслід за Ю. Давидовим, проголосити, що феномен страху “неможливо вважати ані локальним або периферійним, ані поверховим або тимчасовим явищами культури сучасного...Заходу” [80, 10]. Отже, накопичений багатозначний науково-емпіричний матеріал, суперечливі філософські розвідки цього феномена та гострі реалії сьогодення (трагічний досвід ХХ і шокуючий початок ХХІ століть), стан антропологічної кризи, “втрати” людини самої себе надають поштовх до розкриття “онто-тео-логічної конструкції” (М. Гайдеггер) страху.

Найголовнішим елементом буття людини є “безпредметний досвід життя”, її чуттєва впевненість і віра у цілісне єднання з Всесвітом, яскраве забарвлення можливості бути, жити у

причетності до власного “Я”, її ставлення до самої себе. Саме у такому чуттєво-раціональній впевненості та досвіду самоспоглядання “Я” на самого себе покладена таємниця до-буття страху, оскільки в самому єстві людського “Я” апріорно сховано цей феномен. Він надається у мить започаткування самоусвідомлення індивідуальної Самісті, психо-свідомої установки на сприйняття себе та світу. Перше згадане відчуття, “зустріч” “Я” зі своєю Самістю є відправною крапкою часу та простору, початком зовнішнього саморозкриття себе, саморозвитку по законам предметного довкілля. Але вже в цьому процесі феномен страху, який “вкладений”, залишається в ньому довічно, тому що глибинно внутрішній світ, “безпредметний досвіт”, Самість людини має іншу інтенційну основу, ніж емпірично індивідуальне “Я”.

Такою первісною інтенціональною основою залишається півсвідома Самість самого “Я”, в якій індивідуальне та неповторне буття отримує своє екзистенційне значення та зміст. Через уможливлення Самості “Я” стверджує свій спосіб буття і реалізує себе, усвідомлює присутність страху в собі. В цю саму мить “Я” бажає позбавитися цього відчуття, тому що страх руйнує його структурно-логічну, мислячу упорядкованість, визначений часом порядок та розтягнутість простору, повертає “Я” назад, до миті першоутворення – до-буття, Хаосу. Часу потенційної можливості усамітнення індивідуального “Я”, де панує півсвідома царина Самості та її вища інтенція – “абсолютне Я”. Саме в інтенції “абсолютного Я” слід шукати відповідь на питання: де знаходяться підвалени метафізичного прафеномена страху.

Перш ніж відповідати на зазначене питання слід зауважити, що інтенція “абсолютного Я” не може бути остаточно розкрита або розв’язана розумом людини, воно може лише чуттєво з’являтися, як миттєво таємничий символ самого себе, в афективно-мислених образах, ейдосах безпредметного досвіду індивіда. Саме таку миттєвість внутрішнього світу поетично вказав у п’єсі “Сон літної ночі” В. Шекспір:

Миттєве, мов та блискавка вночі,  
Що, спалахнувши, вирве з чорноти  
І нам на мить покаже небо й землю,  
Та ми не встигнемо й сказати: “Глянь!” –  
Як знов їх паща темряви поглине...

Отже миттєво яскраві, трансцендентні спалахи ейдосів є джерелом будь-якої предметної реальності й поступами “абсолютного Я” в усіх окремих індивідуальних “Я” що здійснюють себе, оскільки “абсолютне Я” є безпосереднім Творцем людського чуттєвого досвіду й прихованим принципом існування особистої свідомості. Тільки через посередництво “абсолютного Я” і разом із ним, як безкінечної можливості й тотожності індивідуальному “Я”, надається поняття реальності.

“Абсолютне Я” є першопринципом всього сущого і не-сущого, в тому числі і самого себе. Воно є саморозвиваючим і самовизначеним, абсолютно діяльним началом, яке вільно творить,

визначає себе за допомогою себе самого, але перетвореного ним в Інше. “Абсолютне Я” несе в собі якість єдиної цілісності – Усього Єдиного, нескінченності буттєвості. Воно не має протилежних та протиборчих полюсів. Це нескінченність у скінченності, моноліт структурності без структурності, єдності до-амбівалентних, нерозчинених відчуттів та бажань самовтілення, яка поєднує Все і Ніщо та перебуває в одвічному жаданні до самоздійснення і самовтілення. Жаданні, яке є одвічним і вільним, як і саме “абсолютне Я”, як безпричинна дія, що постійно безчасово повторюється у миттєвості Вічного.

Із метою свого усамітнення “абсолютне Я” з самозамкнених глибин самого себе (Єдино Цілісного) витворює своє породжуюче становлення, як “Боже горіння” (Я. Беме), “справа-дія” (Й. Фіхте), “рух протиріч” (Г. Гегель), “прагнення світової волі” (А. Шопенгауер), “некінчена можливість” (С. К’єркегор). Однак, щоб самоутвердити себе, відокремити від себе свою першочастку, щось Інше-своє-Нове (“не-Я”), необхідно було поглянути у свою нескінченну скупченість, безмежну безодню, розщепити свою вічність, розмежувати єдність на численність і безкінечні миттєвості, в яких предвічне Усе-Єдине як Ніщо. В цьому сенсі І. Фіхте відмічає, що “прямуюча із себе до зовнішньої діяльності Я ніби відштовхується зворотно (рефлектує) в себе саму, звідки природним образом витікає самообмеження, а із цього й все інше” [250, 374–375].

Така “справа-дія”, якою “абсолютне Я” усамітнюється, виступає тотожною, самообмеженою і ущербною самій собі водночас. Цей метафізичний акт є трансцендентним поривом, поштовхом, горінням, волею до влади над Самим Собою, до насолоди своєю присутністю у світі, який має бути і який усвідомлюється як реальність. У той же час, саме насолода-горіння, любов-жадання (давньогрецький, архаїчний Ерос – “первонароджений” бог, який змусив народжувати богів Космос і всі його явища) є болісним та жахаючим правідчуттям народження. Трансцендентним “зойком” (у подальшому для свідомості людини – невловимим і жахаючим гулом Його воління), після якого уможлиблюється чуттєва форма присутності самосвідомої одиниці, що передбачає її буття. Отже, у процесі перевертання творчої “справи-дії” “абсолютне Я” віддає себе в розпорядження чогось такого, що може бути лише завдяки йому, але що водночас постає перед ним ніби поза тим, чим воно є.

Вочевидь, самопороджуюче становлення як народження нового, ще невідомого, передбачає присутність трансцендентної межі розділу, що відокремлює “абсолютне Я” від Іншого за її якістю та змістом. І саме через своє розмежування–становлення “абсолютне Я” утворює щось Інше, зовсім новітнє і, водночас, вже одвічно існуюче для самої себе. Але не для утвореного Іншого, його народження є вже болісною втратою, розмежованістю, ущербністю з Єдиною та Цілісною інтенцією, що викликало ще незрозуміле нерозчинна амбівалентне правідчуття любові-страху (нумінозного). А втім, “справа-дія” для “абсолютного Я” є нескінчено-протяжною миттю трансцендентного жаху, де Вона для самої себе припинила (миттєво зникла, вмерла) бути самою

собою. В цьому разі уражена самотністю, втратою “абсолютного Я” самої себе є правідчуттям відсутність бути якого присутності Чогось, падінням у Безодню Пустоти Абсолютного Нуля – Ніщо. Ніщо як заперечення “абсолютного Я” самого себе, яке відсилає, відштовхує від себе суще, що тоне в чорноті.

Таким чином, спираючись на висловлення М. Гайдеггера “в світлої ночі жахаючого Ніщо вперше досягається елементарне розкриття сущого як отакого” [264, 38], слід помітити, що трансцендентний (нумінозний) жах – це рівнозначна реакція-відповідь, “світ в ночі”, й навпаки, “темрява в світлі”, яка заповнює миттєво утворену Безодню, що в своїй миттєвості ідентична “абсолютному Я”. Завдяки жаху “абсолютне Я” не лише утворює дію розмежовування з Іншим, а починає передчувати свою Цілісну та Нескінченну Бездонність. Крім того, нумінозним Жахом (як і його протиріччями – любов’ю, вірою та надією) “абсолютне Я” обгортає непрозорою темрявою чи яскравим сяєвом, від Себе абсолютний Нуль – Ніщо, яке стає безмежним, вічним та схованим фоном трансцендентної “справи-дії” та його повторенням в подальшому.

Отже, метафізичне підґрунтя прафеномена страху знаходиться в межах процесу переустановлення (“справи-дії”) та народження Іншого як усвідомлення своєї тотожності і, водночас, відчуженості Іншого з “абсолютним Я”, і навпаки, “абсолютного Я” з самим собою. Така першодія залишилася далеким позасвідомим спогадом, у якому трансцендентне правідчуття самотньої відчуженості та страху збереглися як феномени першоусвідомлення себе та світу. Так, у “Бріхадараньяка упанішади” розповідається про народження з хаосу творця Космосу, усього існуючого – Атмана. У цю саме мить – у час першоусвідомлення себе – Атман, який “не є суще, як не є і не-суще”, відчув гул, некерований та незрозумілий для нього страх. Страх ущербності Єдиного, миті недосконалості, самотньої оголеності перед “Іншим”, незрозуміло темним Ніщо, із яких і “приходить” це вразливе та гнітюче відчуття: “Він страхався. Тому [й сьогодні] той, хто самотній, лякається... Справді, [лише] від другого приходить боязнь” [245, 73].

Отже, трансцендентне споглядання “абсолютного Я” починається з містичної “справи-дії”, коли Єдине-цілісне – нерозривно-позасвідоме, безструктурно-з’єднане – перевертається, вивертається в дещо протилежне – в Ніщо, в темну безодню чуттєво-позасвідомого, приховує абсолютний Нуль і вивертає Себе через Нього. Акт “віддзеркалення”, “перевертання” від Самого себе до ущербної недосконалості, можна вважати стрибком назад Самого Себе в Себе або від Себе Самого до Свого вільного творіння, яке жалить жахом обидві тотожні частки процесу самовтілення. Це жахаюча мить воління-горіння “абсолютного Я”, яка спрямована лише на Саму Себе, що породжує Дещо Інше (яке можна порівняти з “ейдосами” Платона і “архетипами” колективного позасвідомого К. Юнга) і є першою трансцендентною жертвою “абсолютного Я” Іншому і Самому Себе водночас. Одначе, це жертва є поглядом у свою потенційну нескінченність

– поглядом давньогрецької Горгони Медузи (Жахаючої Матері), яка шукає у безодні свою втрачену Любов та первісне єднання, вічний спокій, які зобов'язаний повернути їй “Інший”.

Незворотній акт воління, справи-дії вже несе в собі трансцендентний жах, який вказує на тотожність Іншого, присутність у ньому нового, ущербності миті для “абсолютного Я”. Останнє, через вивертання Самого в Собі, ніби жертвує (болісно одсилає, віддає безодні) Своїм жахливо-люблячим станом (Своєю афективно-творчою часткою – натхненністю), Своєю часткою воління, яка у подальшому усамітнюється – народжується як Нове-Інше, Любляче і творче воління. Така метафізична жертва, безповоротній, некомпенсуючий дар, є жертвоприношенням для Іншого – для народження його натхненному хисту, й, водночас, такий дар є не лише втрата, але й надбання “абсолютного Я” Самого Себе, Своєї цілісності та повертання стану панування над Собою.

Із найдавніших часів містичний акт жертви поєднувався з таємничим культом вогню, який був живим посередником, богом та символом між скінченим й обмеженим світом з нескінченно прекрасною сферою трансцендентного. Вогонь, з санскриту Agni, в давньоіндійській міфології народився сам від себе, як наслідок шлюбу землі і неба, він є символом мудрості, краси й життєвої сили, що освічують темряву. Agni усвідомлювався амбівалентно не лише як жервоприношитель (посередник між землею та небом), але водночас містичною, страждаючою жертвою “абсолютного Я” Іншому, образом Його жадання-горіння, який жахливо спалює все предметно-існуюче. Він з'єднав усе, залишаючи після себе Ніщо, пустелю. Тому вогонь обмежувався, ритуально стримувався, йому віддавали останню шану – тіло людини (трупоспалення), що було символічним повертанням скінченого (іншого) до Абсолюту.

У християнській міфологічній такій трансцендентний процес образно згадується у страждаючій жертві (як завершення першопроцесу народження Нової, Боговизначеної епохи), найдорожчого для Універсуму – Ісуса Христа, Сина Божого, що є досконалою Любов, втіленням Його всемілосердності та всемогутності, і водночас самоспущення Бога у Христі. Проте, сама жертва – Син – є Єдиносущною зі Своїм Небесним Батьком, а значить, смерть Ісуса Христа на хресті є жертвою (містичним “віддзеркаленням”) Бога для Самого Себе, як акт самовтілення свого Духа в предметно-часовий світ людини. І не зважаючи на люблячий зміст та мету християнської ідеї, сам євангельський процес її визвольне впровадження залишається для всіх об'єктів міфологічної дії, християнської громади, Боголюдини і Самого Творця жахаючим, що викликає відчуття абсурду для розуму, жахаюче оціпіння людського усвідомлення замислу Бога. А страждаюче моління Ісуса Христа до Отця в Гетсиманському саду: “...Якщо можливо, то мене мене чаша ця”, й благання на Голгофі: “Боже Мій, Боже Мій! Для чого Ти мене залишив?” залишаються пронизливим та одчайдушним “зойком” для усієї християнської культури, символами страхітливого гулу жертви – усамітнення “абсолютного Я” в Його Нове-Інше.

У цьому випадку Бог (“абсолютне Я”) через жертву та жах смерті Самого Себе стає Володарям темряви, безодні, яка символічно відображена в наступі ночі – часу відчаю Христа (Lama sabactani), що втратив надію на блага Свого Отця. І недаремно в християнській традиції найдавнішим зображенням Бога-Отця є образ рибака, що займається ловлею Диявола. Принадою Бога у темній безодні смерті постає Його Син, а гачком – Хрест. Бог Отець сподівається спіймати Диявола, руйнуючу та жахаючу істоту Творіння, що виникла до утворення людини та її свідомого буття, і тим спасти рід людський [119, 23–24]. Але надія на спасіння роду людського відбувається через жахаючу жертву Бога Самому Себі і страхітливий шлях “покинутого від Нього” Сина в безодні смерті. Втім, сам зміст образу Господаря безодні, який панує у темряви Ніщо, є метафізичним символом, містичною згадкою та станом народження Іншого, першовідчуттям людиною таємниці свого народження, вічного повертання у темряву безодні Ніщо.

Саме в сенсі присутності в Бозі Його трансцендентної якості, протиріччя – Жаху – по-іншому звучить біблейська цитата: “Та усуне Він від мене жезл Свій, і страх Його хай не жахає мене” (Іов: 9, 34). В архаїчному релігійному світовідчутті й усвідомленні людини, її сакральної комунікації з Богом спопеляючий Жах виступає окремою сутністю Його прагнення. Більше того Страх Господен може “напасти” на народ (1 Цар: 11, 7) як окрема трансцендентна (міфологічна) субстанція (окремий шкідливий Дух), що є Його волінням – метою яка зобов’язане здійснитися в історії людства. Мабуть, тому Страх Божий є запорукою земного благополуччя (Пс: 33, 10), началом премудрості людини. Крім того, страх людини перед Господом, все можливі страхіття життя (речово-предметного світу) тісно пов’язанні та переплітаються зі Страхом і є початком Його Премудрості. Таку думку висловлював один з фундаторів раннього християнства Ісак Сірін. Він казав, що Премудрість Божа “нерозлучна з людським страхом та боязню, які Премудрістю Божою посилається на людину, “доки не упевниться в душі її”” (Сір. 4, 19).

Присутність Страху Господа в Його волінні до людини помітна не лише в Старому Завіті. Цю характерну особливість Бога можна помітити у Новому Завіті, де теж простежується протиріччя Божому замислу та євангельському втіленні, що залишається в таємничому єстві Ісуса Христа. Таку закономірність визначав К. Юнг. На думку останнього, боголюдина, уособлює абсолютну Любов, але пройшовши смерть та пізнавши почуття жаху і відчаю, має свій зворотній темний та страшний бік – Його Тінь. Присутність Тіні в єстві Ісуса підтверджується численними уривками з “Апокаліпсису Іоанна”, де сам Іоанн, охоплений жахом, падає, “як мертвий”, від видіння Ісуса. Апокаліпсичний образ Христа (Апос: 1, 13), який постає перед нами моторошною незвичайністю у вигляді чудовиська агнца з сімома очима і рогами (Апос: 5, 6). В цей час зникає досконала любов, що “виганяє усякий страх”, і Бог постає перед нами в іншому обличчі – обличчі абсолютного жаху, що несе усім “страх Божий” [301, 259–262].

Продовжуючи, слід звернути увагу на те, що межа ущербності, мить нерозчинності “абсолютним Я” самого себе і є трансцендентною, космічною жертвою, Жахом, який ще є цілісним, нерозривним правідчуттям для самого “абсолютного Я”. Трансцендентний Жах, як постійно повторююча справа-дія, вічна миттєвість, любляче віддається Іншому, який, щоб не залишати Його страхітливості у Собі віддзеркалює Жах зворотно – в Ніщо. Нове-Інше, як давньогрецький Персей проти Гаргони Медузи, зобов'язане мати магічний щит – свою особисту безодню, відчуженість, зберегти єднання та взаємовідштовхування від "абсолютного Я", щоб повністю не злитися з Ним. Таким чином, трансцендентний жах залишається граничним прафеноменом чуттєвості і, водночас, ниттю взаємовідношень “абсолютного Я” та Іншого (не-Я) як їх часткою та внутрішньою інтенцією.

Крім цього, трансцендентна граничність утворює таємничий простір другої інтенції “абсолютного Я”, яку німецький містик Я. Беме (слідом за неоплатоником Ямвліхом) визначав як Подвійність Бога. Така Подвійність існує не залежно від будь-якого Іншого, навпаки “не-Я” утворюється завдяки таємничий, а потім вже позасвідомій “справі-дії”, подвійності Первинної субстанції. В цьому сенсі Я. Беме протиставляв Божественне і Бога. Божественне залишається самодостатньо інтенцією, яка близька до нашого розуміння “абсолютного Я”, а категорія Бог – вже дещо інше, що включає в Собі протиріччя Божественного зі своєю першою “справою-дією”, жертвою, тобто Бог несе Жах Божественного в Собі.

У цьому ракурсі слід згадати Ф. Шеллінга, який відмічав, що вічне самоусамітнення Бога складається з того, що Бог розкривається з темного, позасвідомого першоєства, за допомогою якого відбувається Його пізнання Самого Себе і утворення через те абсолютного розуму. Саме із взаємодії одвічно темного бажання-воління та Його ідеального самопоглядання Себе і виникає світ. Отже, на думку німецького філософа, в самому Бозі є Він Сам та Його “безодня”, “безосновність”, яка є дещо нерозумного й злого, заповненою жагою, тобто це позасвідома воля [279, 109]. Думка німецького романтика є співзвучною з висловлюванням представника східної патристики Діонісія Ареопагіта, який вважав, що Бог є “Само Ніщо”.

Відомо, що Я. Беме розглядав подвійність Бога у необхідності самовикриття божественної першопричини. Як зазначав В. Віндельбанд, німецький містик розширив до крайньої межі поняття *coincidentia oppositorum*, у якому відбувається процес вічного самовідродження Бога. Саме Його амбівалентне самовідкриття від темного воління, “прагнення” до світлої милості формує світ [55, 317]. Сам християнський містик висловлювався, так: “Між тим, у всю Вічність нічого вона не має, чого би їй можливо залучити, окрім себе самої; це-то втягується в Волю і наповняє її, що і є Питьма Волі; і наче, коли би не була вона жаданою, то була би вона ніщо, а тільки вічна тиша (спокій, безмовність), без існування”. І далі: “Ми зобов'язані стверджувально казати, що Світ і Питьма знаходяться один в одному” [28, 21]. Таким чином, згідно з Я. Беме, питьма, зло, всі жахаючі

начала нерозривно існують поруч із благим, світлим, вони є результатом розділення, тобто саморозкриття Божого есенціалу, що розкриває амбівалентно-дихотомічну природу Його якості Першотворіння. Водночас, така амбівалентно-дихотомічна якість вічно залишається внутрішньо у самому творінні і є часткою єдиного початку споглядання себе “абсолютного Я”.

Інший християнський містик Майстер Екхарт в своїй праці “Тлумачення на книгу Буття”, наводить цитату Аврелія Августина стосовно його коментарю біблейської фрази: “Пітьма була над ликом безодні”. Августин вважає, що з Ніщо виходить дещо, яке є “сама майже не річ” і створює два тіла. Одне близької до Бога, а друге до Ніщо, одне, над яким перебуває Господь, друге, над яким нічого немає” [165, 75]. Сам рейнський містик зауважує, що головною ознакою Лика матерії, яка знаходиться між темрявою і безодньою, є “недостача можливостей форм буття” [Там само. – С.75-76]. Але ця “недостача” існує між двома тілами, утвореними Богом, які, в свою чергу, розкривають Його метафізичну природу – Він Сам та Його “безодня”. Отже, “абсолютне Я” і його частка – Бог – не лише мають дві свої абсолютно-нескінченні природи, але пов’язані з Ніщо, яке, в свою чергу, вміщує себе до тіла близькоє до Бога і тіло безодні, пустоти. Межею цих метафізичних тіл є Сам вічний лик споглядання своєї пітьми та безодні, в яку вкладена потенційна можливість самовтілення “абсолютного Я”, безліч утворень Іншого, тобто самого себе й реально-предметного світу.

Отже, “Його Іншість” (Ф. Шеллінг) виникає з “абсолютного Я” за рахунок того, що єдина цілісність самого “абсолютного Я” обертається в собі, вільно відчужує від себе Щось і цим обмежує свою нескінчену вічність. Саморозмежування, як “справа-дія”, проходить через активну та дієву, але позасвідому частку “Я”, розрядку-афект цілісного самовідчуття, власну свободу волі до цілеспрямованого усамітнення і самоусвідомлення. Тобто, з цілісного Єдиного (“абсолютного Я”, Божественного) проходить вивертання його протилежності – Ніщо. Останнє виступає як “вагітна безодня” – (буддистка “шуньята”), що, одночасно, обмежено поєднує в собі амбівалентність нумінозних правідчуттів двох метафізичних начал “абсолютного Я”. І в таку мить затверджується внутрішня трагічність, з якої відокремлюється “не Я” (Інше), де панує принцип дихотомії, хаосу та порядку, руху та спокою.

Відтак, окрема частка Божого саморозкриття, як процес відчуженості від Самого Себе, є Його Жахом перед самим Собою та Своїм волінням, недостатчею форм буття для свого ж самоусвідомлення і творіння світу з своєї другої частки – Ніщо. Через те Жах стає родовим станом метафізичного творіння, атрибутом абсолютної свободи Його творчого горіння. Жах є межею, і з ним самопронизують себе Світ і Пітьма. Через це метафізичне відчуття творче воління Бога обертається до світа і навпаки – зі світа в темряву повертається, але як страхітливе-любляче горіння Бога, жало гостроти Його жадання. Іншими словами, Жах-жертва як вічна частка природи Бога відбувається за рахунок бажаної свободи, яку можна отримати, пронизавши самого себе,

повторюючи Його першу “справу-дію”. Завдяки цьому жах передує свободі (є її нескінченним горизонтом), будь-якому натхненню самовтілення, але якого у мить завершення творіння сам Творець позбавляється, відчужуючись від Свого Іншого, як і зворотно – Інший відчужується від любляче-жахаючого в своєму горінні “абсолютного Я”.

У темному волінні “абсолютного Я” міститься джерело Божого самороздвоєння, відщеплення від Нього його “Іншого”, виникнення свободи, самосвідомості, любові та зла. І слід за Н. Кузанським, слід зазначити, що Бог є єдністю всіх існуючих і неіснуючих протилежностей, *coincidentia oppositorum*, що є абсолютною дійсністю, в якій реалізуються всі воління як потенційна можливість. Але через цю безкінечну можливість (свободу волі) виникають і жахаючі злі акти для Самого Бога. В онтології Николая Кребса негативність Бога як усіляка можливість визначена як “небуття у ньому є він сам” [183, 153]. Адже у позасвідомій для Бога Його темній частці (безодні) закладене народження та відчуження Іншого, його свідомості від Божого виклику. І Боже нестримне горіння, воління до самовтілення Себе до того, чого ще немає (“Іншого”), обернулося для самого Творця Його ж безоднею, темрявою відчуження Іншого, який вже усвідомив себе як закрите та самодостатнє, егоїстичне “я”. Мабуть, тому люблячий поклик біблейського Творця “Адам, де ти?” до сьогодні не знайшов свого відповідача.

Із зазначених висловлювань можна вважати, що фіхтіанська теорія про синтез двох метафізичних начал: “Я” (феноменальний світ, теза) і “не-Я” (світ чуттєвої реальності, антитеза) – зовсім не звертає увагу на сам синтез як окремо існуючу субстанцію. Синтез виявляється третім, самодостатнім компонентом метафізичної “справи-дії”, що позавічно й позасвідомо існує як компонент тотожності перших двох частин синтезу, але який вміщує в себе всі негативно-жахаючі воління “абсолютного Я” (Божественного) та “Іншого” зворотно. Таким чином, у процесі першодії “абсолютне Я” не лише “вивертається”, але й ущербно обмежує саму себе та витворює (як еманация) дві свої частки – Бога та Інше, і, водночас, Само залишається непорушною, Єдиною, абсолютно достатньою субстанцією, що є незмінною тотожністю у справі-дії. Справі-дії, яка залишає за собою попереду не лише Дешо-Нове-Інше, але і темну пустелю Ніщо, без якої не може відбутися уможливлення “абсолютного Я” і яке сховане Його жахом.

У цьому разі “абсолютне Я” відчужується від своєї ущербної частки й залишає саму справу-дію – Бога, який, в свою чергу, має глибину-таємничу частку – позасвідомо жахаючий першопочаток темної сторони Свого горіння. Ця позасвідома таємнича безодня і є синтезом, а точніше, трансцендентною умовою синтезу (майбутньої комунікації) між Іншим і Богом і навпаки. Вона охоплює, вміщує в собі дві частки першої трансцендентної справи-дії – Бога та Іншого. Це ще не трансцендентна (християнська) троїчність, а лише умова існування такої троїчності. Щоб вона відбулась і “абсолютне Я” (Єдине) усамітилося в Самість людини – її реальність, було необхідно щоб затвердилась вічна можливість становлення, що вільно та незалежно творить Щось Інше Своє

і парить в умовному відриві від самого “абсолютного Я”. Такою трансцендентною субстанцією є Дух (“іскра Божа”) та його нерозривний атрибут – свобода.

Жах у такій трансцендентній можливості вміщується, передусім, у безодні Ніщо як її рівноцінна субстанція, як відповідь виклику амбівалентного жадання “абсолютного Я” самому собі, що є причиною, межею ідентичності Іншого як частки Бога. Водночас, трансцендентний жах є точкою утворення Іншого, “не-Я”, завершенням першотези й початком антитези, межею граничного, позасвідомого світу, за яким простирається трансцендентна вічність “абсолютного Я”. Саме такий жах є зв’язком Іншого, майбутнього свідомого, з Божественним, своїм “абсолютним Я”. Жах, у такому разі, можна вважати епіцентром індивідуального людського Я як частки іманентного “абсолютного Я”. Саме через трансцендентний жах Ніщо афективно-миттєво перевіряє свою буттєвість як концентрацію Своєї присутності у світі і окремій людині, перетворюючись в екзистенційний страх людини – Angst.

Якщо ж майбутнє людське Я (Я-свідомість) не пройде через жах трансцендентного, що є для самої людини першо дією, тяжкою працею його буття, до рефлексії, то вона не справджується й залишиться для самої себе неіснуючою. Я-свідомість людини залишиться закритою, спрямованою лише на саму себе, тобто на “абсолютне Я” і, таким чином, потрапляє у полон Своєю особливою негацією – Ніщо.

В цьому разі влучною є думка Г. Гегеля, який зауважував, що: “без процесу утворення страх залишається внутрішнім та німим, а свідомість не відкривається сама для себе. Коли свідомість формує, не зазнає первинного абсолютного страху, то вона – тільки пихатий особистий зміст; тому його форма чи негативність не є негативністю в собі, і його формування не може тому передавати йому свідомість себе як сутності. Коли воно відчуває не абсолютний страх, а тільки якийсь переляк, то негативна сутність залишилася для нього чимось зовнішнім, його субстанція не прониклася нею наскрізь. Оскільки не вся повнота його природної свідомості похитнута, то вона в собі належить ще зумовленому буттю; особливим змістом є примхливість, свобода, яка залишається ще всередині рабства” [61, 106].

Щоб звільнитися від рабства самого Себе, “пробудити” “Я-свідомість” людини, “абсолютне Я” виводить свій жах уперед, він передує розуму і тим мотивує її працю. Іншими словами, Жах утворює традицію раціонально прогнозувати своє майбутнє, а для того щоб, мінімізувати, звільнити себе від тягаря Його сили, “Я-свідомість” затверджує мотив працювати, робити із себе і докільля щось нове-інше. В такому разі, людина йде за Жахом, який стає окремим та вільним атрибутом її усамітнення. Саме тому у міфо-релігійній свідомості трансцендентний жах усвідомлюється як умова діалогу людини з надсвітковою (рабом з Господарем), надприродною, всеосяжною особистістю Бога – поєднанням “Його Страху” (Божого) зі “Страхом Божим” людини як частки Його нескінченного єства в Дусі людини.

## Глава 9 Свобода та страх як умови чуттєво-предметного усамітнення Духу

Особливим “поступом” усамітнення “абсолютного Я” є трансцендентне народження Духу (грец. “*рнеума*” – означає “вітер” або “подих”), який детермінує новітнє буття – “духовне” буття людини, що вільно діє і пізнає. Вільний Дух, за думкою М. Екхарта, “є той дух, що нічим не спокушається та ні до чого не приліплений, чиє благо не пов’язано ні з яким уявленням; [він] ставить своє ні в що, швидше занурений в ласкаву волю Божого і відчужений від свого. Людина ніколи не зможе здійснити навіть малої дії, коли воно не буде тут набирати свою сили і свою міць” [165, 14].

Саме з появою Духа завершується обмеження трансцендентного потойбічного у майбутній свідомості людини, в її ось-бутті. Воно може бути “освітленим” Духом – усвідомленим процесом пізнання самого себе та світу. Дух має свій одвічний початок і завершення у миті нумінозного правідчуття, який виникає у спогляданні одне одного – Бога та Іншого, що відбувається всередині царини Ніщо. Дух є безкінечною можливістю, горінням і жаданням, які об’єктивуються у реальному самовідчутті, індивідуальній свідомості. Саме Він несе у собі весь “безпредметний досвід життя” трансцендентного, що воліє збутися в людині. Словами ж С.К’єркегора – “Дух – це Я... Я – це не відношення, але повернення відношення до себе самого”. І тому “Я (людина), як синтез, ще не існує а зобов’язаний ще збутися, в нескінченному та кінцевому, часовому та вічному, свободі і необхідності” [139, 367].

Через Дух темна безпредметність Ніщо дає можливість Богу та Іншому реалізувати свою можливість (свободу) й усвідомити (створити для себе) перші феномени свідомого світу – нерозривні, хаотичні правідчуття часу, простору та причинності. Але ці правідчуття та феномени реального світу, хоч і існують у трансцендентному потойбіччі, царині “абсолютного Я”, мають свій межовий поштовх до утворення у світі предметного існування Чогось. І поки Дух не обмежить Сам Себе, доти Він буде вільно літати у хаосі до-буття над водами предметної дійсності, і від того Він не отримає нагоди здійснитися і розгорнутися в Своєму усамітненні.

Слід додати, що Дух одвічно повторює “справу-дію” “абсолютного Я”. Тобто ущербне самообмежує себе, обмежує трансцендентну свободу – жадання. Своє трансцендентне підґрунтя абсолютну свободу як апіорну безкінечну можливість, що уможлиблює все дійсне і затверджує граничність хаосу, структурність та причинність предметно існуючого світу. Таким чином, Дух віддається, відкривається предметно-реальному, чуттєво існуючому світу, чим самознищує свою абсолютну свободу трансцендентного, перетворюючи її в обмежену свободу людського існування – творчого вибору між нескінченними можливостями.

Дух обмежує Самого Себе, його горіння “завмирає” і тим кристалізує час. Завмирання в часі вільного горіння, правідчуттів утворює темну частку дзеркала споглядання, яка стає відправною часткою простору свідомості. Таким чином, утворюється просторо-часовий простір, де все зникає і виникає, народжується і вмирає. Це сфера просторової відчуженості, яка поділяється на далеке та близьке, широке та вузьке і потребує духовного обхвату всієї повноти свого буття. Така обмежена та відносна сфера, як потойбіч трансцендентного, роз’єднує “абсолютне Я” та Його Іншу на частки, руйнує їх одвічну єдність. Втрата відчуття єдності, нерозрізненості викликає усвідомлення себе та рефлексію, що знов викликає страх Одного за Іншого.

І лише Ніщо таємниче присутнє в лоні просторо-часового виміру, яке є запорукою уможливлення реального світу – запорукою духовно-творчої (креаційної) діяльності людини, що відбувається завдяки багаторазовим спробам, повторенням усамітнення Духу, особистого екзистенційного досвіду індивіда. Саме постійне креаційне повторення Духа, пошук шляхів до стану єднання “абсолютного Я” та “Іншого” створюють та утверджують культурні феномени та принципи єдності людства в його історичному розвитку. Таку трансцендентну закономірність відмітив Ф. Шеллінг: “Страх – це жах перед втратою всякої свідомості єднання ... Страх перед повним зникненням єдності, а разом з тим, і всякої істинної людської свідомості – ось що дарувало нам і перші релігійні обряди, і навіть перші громадянські інституції” [279, 255].

Отже, можливість як трансцендентна свобода є атрибутом “справи-дії”, горінням “абсолютного Я”, чим і пронизується безодня Ніщо. Саме тому гострієм свободи є метафізичний страх, спрямований у суцільну порожнечу Ніщо. Воно нічого в собі не містить, але завдяки страху Духу та Його свободі із Ніщо постає трансцендентний Жах першодії, любляче та руйнівне жадання Самого “абсолютного Я” та жах “Іншого”, що сприймає Його горіння як своє болісне й любляче-радісне народження. Це відбувається як трансцендентне заперечення Ніщо самої себе, й із Ніщо через страх (що є в цьому разі креаційним феноменом) з’являється Дещо, чого раніше ні коли не було. Адже тільки через страх Ніщо може показатися і перебувати не поза світом, а бути таємниче присутнім, сховано им за ним. Коли ж стан таємничості спадає і Ніщо постає перед поглядом людини, то така ситуація перетворюється для свідомості у трансцендентний жах в особливому образі чудовиська, що дивує (за зауваженням Н. Хамітова таку внутрішню якість жаху можна характеризувати як “чудове-як-дивне-хімерне”) [265, 257]. Дивує і вабить жах тому, що за ним ховається не лише безодня Ніщо, але, водночас, нескінченні можливості самого Духа та Його абсолютної свободи, і нарешті, з ним з’являються обрії Абсолютного.

У цьому разі страх стає не лише провідником Ніщо у світ предметності, але отримує його атрибут – відсутність будь-чого у собі (несхопленість), ніщойну пустоту, неможливість пояснювати його природу раціонально. Саме таку внутрішню сутність страху помітив О. Мандельштам, який наголошував, що:

Паденье – неизменный спутник страха,  
И самый страх есть чувство пустоты [169, 80].

Принаймні вільний Дух через повернення амбівалентного правідчуття страху / любові – через метафізичний страх, зазирає у свою нескінченну можливість (свобода використовує свій вільний вибір) і через це завмирає в кінцевості – рівносильної рівноваги споглядання Духом свого ества, можливості – миттєвого з'єднання буття та небуття.

Такий екзистенційний стан завмирання як наслідок вільного вибору С. К'єркегор порівнює з безсилим запамороченням – страхом Духу своєї ніщойності, несподіваного заціпеніння перед бездонністю можливостей, що існують на тлі темряви Ніщо. В цьому ж таки розумінні можна зазначити, що запаморочення як самознищення свободи – зупинки її вільного горіння й втрати безмежно творчого окрилення – є просторо-часовим полоном Духа. Датський філософ зауважує: “Страх можна порівняти із запамороченням. Той, чий погляд раптово впаде у зяючу безодню, відчує запаморочення. У чому ж причина цього? Вона однаково закладена у його погляді й у самій безодні, адже він міг би й не глянути униз. Так само й страх – це запаморочення свободи, яке виникає, коли дух намагається покласти синтез, а свобода зазирає униз, у свою власну можливість.... У цьому запамороченні свобода пропадає, хапається за кінцевість, щоб утриматися на краю. В цьому запамороченні свобода пропадає... В ту ж саму мить усе враз змінюється, і, коли свобода підводиться знову, вона бачить, що винна” [140, 160].

Отже, хибне вважати, що акт споглядання Духу в Ніщо раптово призупиняє насолоду, марево одвічної миттєвості Єдиного (стан цнотливості біблейського Адама до гріхопадіння або дитини, що пробуджується у своїй свідомості) і через це Дух завмирає в запамороченні. Це є станом кінцевості, в якому з'являється причинність, час та простір, у яких миттєво для трансцендентного усамітнює себе Дух у емпіричному “я” (для суб'єктивного розуміння ця дія усвідомлюється як остаточна самореалізація Духа). Одночасно з цим Дух, а за ним вільна людина сковується, полониться часом та простором, які не дають їй цілковито охопити всю повноту буття, нескінченних можливостей, що надані Йому. Тобто “абсолютне Я” через віддзеркалення свого творіння усамітнюється як Дух у феноменальному та кінцевому світі Самості людини, яке у свою чергу, самореалізується в ось-бутті людини, її можливості відчувати та розуміти себе та довкілля, що обмежене структурною упорядкованістю часу та простору, причинністю всього існуючого.

Вільне з'єднання (синтез тіла з душею) Духу з людиною в християнстві є сакральною таємницею, яка проходить у стані жахливої самотності, іспиту самого синтезу перед Ніщо, що огортає духовну людину в перші миттєвості її поєднання з Духом. Сходження Духу на людину неодноразово показане в Євангелії у подіях, що відбуваються відразу після хрещення Ісуса Христа. Дух веде Христа в пустелю, де Боголюдина через сорок днів та ночей відчула запаморочення, жадання (Він “наостанці зголоднів” – Матф: 4, 2) – первісне трансцендентне горіння, воління

“абсолютного Я” усамітнитися. В цю ж саму мить перед Христом постало чорне, строго завершене Ніщо (в образі Диявола), як випробування можливостей синтезу піднятися зі стану запаморочення. Самотня, покинута та беззахисна людина, що потопає в темряві Ніщо, зобов'язана зрівнятися з силою Духа і Його повнотою спокою та радості, творчого натхнення (горіння), пронизати безодню Ніщо. Христос вказує саме такий шлях, але для недосконалої людини таке первісне (акт-дія, самотній синтез з Духом) випробування є моторошною зустріччю зі своєю кінцевістю, символом земної тлінності, вічного перебування людини в самотності та страсі в пустелі її ось-буття. Водночас згадана євангельська притча вказує на “пограничний стан”, який є істинним станом людини у світі, що саме Дух уповноважує її на творче служіння (самопожертву) “іншому”, через яке відбудеться усамітнення самої людини та Духу. Бо через страхітливую пустелю та зустріч з Ніщо і відбувається запаморочення Духу і повернення Його “у силі”.

Отже, стан запаморочення закінчується зневоленою недієздатністю трансцендентного горіння, втратою Духом свого трансцендентного атрибуту – абсолютної свободи. Свобода, яка є єдиною реальністю для самого Духа, метафізичною здатністю творчо трансформувати свій світ, завмирає, її сила-горіння (“іскра Божа”) спадає. У цю саму мить реальність Духа змінюється – Він відчуває провину одиничної суб’єктивності, яка існує у відчуженому, обмеженому світі феноменів, у часі та просторі. Провина є першо причиною чуттєво-свідомого світу феноменів, яка існує в погляді Духа на Самого Себе в Його роздвоєному стані, бажанні та страсі за Своє намагання йти усупереч Самому Собі. Це правідчуття вміщує в собі двозначність страху Самого Духа перед втраченою Вічністю та кінцевістю, що здобута.

Провина Духа як трансцендентне відчуття, правідчуття майбутнього народження “Я” людини є переживанням свого народження. Народження одиничного та самотнього, “закинутого” у світ “Я”, яке не визнає своєї провини, але яке має своє продовження у відчутті туги. Туги Духу та “Я” за трансцендентного метою свого “земного” “прибування” становлення після завершення (приреченості) своїх можливостей самовтілення в кінцевих межах часу та простору. Туга обертається в Дусі та структурному “Я” страхом. У цьому контексті влучним є зауваження О. Шпенглер: “Будь-яке становлення рухається до втілення, яким воно завершується, так і правідчуття становлення, туга, що стикається вже з правідчуттям втіленості, зі страхом. У теперішньому відчувається умирання; на минулому лежить тлінність. Тут коріниться одвічний страх перед незаперечним, досягнутим, скінченим, перед минуцим, перед самим світом як здійсненністю, де разом із межею народження існує водночас межа смерті, страх перед миттю, коли здійсненне можливе і життя внутрішньо сповнене завершеного” [284, 233].

Провина і час через тугу полонять Дух у здійсненності його можливостей, яки можуть втілитися лише одноразово. Вільна можливість Духу стає необоротною, спрямованою та зумовленою часом, простором та причинністю, тобто трансцендентна можливість як відгук горіння

“абсолютного Я” стає для самої себе фатумом ідеї усамітнення. В цьому разі Дух з вільного стану впадає у споглядацьчу заціпенілість туги, часовості та причинності світу, головною ознакою якої є страх. Заціпеніле зачарування Духу, його страх стають з'єднуючим відчуттям, що поєднує Дух з тілесним та природним. І нарешті, саме страх як присутність мікробездні Ніщо у предметно-обмеженому просторі відроджує творчу свободу Духу, надає йому стихійну силу формоутворення символів, первісних культурних знаків відчаю та благання. Більше того, первісне відчуття страху надихає будь-яку “покинуту” та “закинуту” духовну одиничність, що відчуває свою ніщойність та крихкість, шукати близькості з іншим, шукати шляхи до вільного горіння Духу в Любові до іншого, віри та надії в свою безкінечність. Таке витворене бажання (горіння як жертва заради іншого) в умовах межового існування є запорукою згрупування роду, людської спільноти взагалі й передбачає постійне культурне повторення такого процесу.

Отже, відчуття провини, стан полону Духа кінечністю та часовою необоротністю можна порівняти з пульсуючою діафрагмою, що тріпоче між потойбічним та предметно обмеженим, тісним для Нього існуванням чуттєво-свідомого світу людині. Провина для Духа є Його одиничною концентрацією, звуженістю Його можливостей нової реальності, станом стенання, дієздатністю в іншому просторі, що є відчаєм. І водночас, запорукою його творчого руху (креаційним метанням у закритому для безконечності просторі) у застигло-формальних межах існуючого в умовах постійного спів-буття з іншим (духовним суб'єктом) та прагненні повернення у свою трансцендентну глибину – вільного паріння над водами до-буття, до Абсолюту.

Отже, відчуття страху і провини змушує Дух зробити синтез тіла та душі. Цей синтез є підвалиною виникнення людини як духовної, вільної істоти, що самоусвідомлює себе. Такий процес першодії С. К'еркегор порівнював зі станом солодкої невинності дитини та безгріховності біблійської першолюдині – Адама, які втрачають її, пізнаючи себе та світ. Датський філософ у цьому сенсі зауважує: “Невинність – це невідоме... В цьому стані панує мир та спокій; проте у той час тут прибуває і дещо інше, що, все-таки, є ні миром, ні боротьбою; адже тут немає нічого, з чим можна було б боротися. Але що ж це тоді? Ніщо. Але який вплив має ніщо? Воно породжує страх. Така глибинна таємничість невинності: вона одночасно є страхом” [140, 143].

Це означає, що стан до-гріховності, дитячої невинності – незнання несе у собі метафізичну таємничу якість існування людини у світі. Цією якістю виступає схований есенціал її до-буття, до-творіння, яку вона несе в собі. Невинність є пограничним станом де буття ще не відбулось, але і яке неможливе визначити як Ніщо, це стан солодкої насолоди, тривоги за можливе Буття, страху не знайти свою можливість здійснитися, не знайти віру та надію свого усамітнення. І водночас, це стан темного передчуття Ніщо, яке сховане за насолодою та страхом, стан туги – споглядання Духом кінцевості усіх можливостей та сподівань, перемога ніщойності, де відсутні будь яка надія, віра та любов.

Стан до-гріховності та пов'язане з ним відчуття страху як психологічний феномен розглядався К. Юнгом. В теорії швейцарського психоаналітика страх виступає як основне трансцендентальне першовідчуття свідомості – духу – в час свого народження. На відміну від поглядів С. К'єркегора з єдиною поправкою страх “повертає” цю “тайну невинності” зворотно в колективне позасвідоме і табується власне свідомістю “Я” з метою створення позитивної установки на контролюючу силу розуму та справедливості у світі людини.

На думку К. Юнга, психологічний перехід від марева дитинства, невинності до стану самоусвідомлення переходить через трансформацію (у християнському догматі – Спас), яка включає в себе регресію і тимчасову втрату свідомості, до створення і реалізації раніше неусвідомленої психологічної потреби. Процес трансформації проходить як злиття свідомого і позасвідомого і призводить до суттєвих змін свідомих установок і “Я-свідомості” (“Его”) у цілому. Така трансформація має свою символіку, яка вказує на мить перетворення людини у звіра, демона, гермафродита тощо. Це єднання смерті та відродження, процесу розпаду, розчленовування минулого “Я-свідомості” (“Его”) та формування нової, більш зрілої та стійкої свідомості.

Нумінозність є обов'язковим компонентом процесу трансформації як злиття двох протилежних протистоянь – любляче-жахаячого позасвідомого і структурно-логічної свідомості. Але ж, не зважаючи на всю страхітливості цього процесу, кожний індивід та суспільство проходить через нього. Щоб послабити вплив страху і полегшити “повертання” людини з регресії, людство виробило магіко-релігійні ритуали, алхімічні процедури та свята, у яких відчуття нуміозного “окультурюється”. Саме в таких культурних дійствах Дух знаходить Себе й надає людині нове народження в його усамітненні.

Отже, на цьому рівні страх виступає як феномен людського існування, що є дійсністю її свободи, яка виникає під час усвідомлення свого першого гріха – Духа своєї провини. Крім того, слід зазначити, що дитина передчуває метафізичний страх, вона насолоджується ним до миті, коли присутній у людині дух (Його свобода) не “збільшується”, що автоматично трансформує відчуття страху. Це відбувається тому, що дитина не здатна вільно “збільшуватися”, “розширятися” в дусі до Вічності. Природа дитина подвійна, і завдяки цьому вона прагне як вільно “звеличуватися”, так і кінцево “звужуватися”. Проте як тільки те чи інше прагнення звеличуються, автоматично звеличується і страх. Але це буде потім. Первісно ж Дух у дитині ще “марить”, тому що її провини ще не усвідомлена. Дитинство – це стан, який слідує за невинністю, якістю, що “в жодному разі не є чистим буттям безпосереднього, але вона є невідомим” [140, 140]. У свою чергу, стан невідомого є метафізичним часом до-Творіння, до часу первородного гріха Адама. Говорячи сучасною мовою психоаналізу, стан невинності, невідомості себе та світу є позасвідомий станом до розуміння людиною себе, своїх потягів та свободи.

Утім, відчуття провини Духом вже є кінцевістю Його абсолютної свободи й початком Його раціонально предметної обмеженості. Від того, що Дух у мить пробудження від запаморочення усвідомив себе і “хапається”, “зупиняє” свою одвічну миттєвість (Вічність – трансцендентну можливість), безмежний порив за рахунок свого воління, перетворившись у мікрокосмос – у крапку індивідуального “Я”, що починає свій емпіричний досвід у часі та просторі. Воління Духу над миттєвістю Вічності (влада над Її нескінченністю) для зупинки Свого паріння у Вічності пронизано страхом – страхом Самого Духа, який відмовився від свого трансцендентного ества, страхом перед Вічністю. Мабуть, тому, щоб остаточно усвідомити та відчутти провину за втрачену абсолютну свободу. Духу необхідно було не лише “зупинитись”, але й примусити підкорити Вічність у Себі Самому і тримати її та своє есенцію у межах кінцевої, але самодостатньої крапки – “Я”. Вказана “справа-дія” стає межею мікрокосмосу індивідуального “Я” і межею одвічної миттєвості Духу – його провинною, і водночас, це є страхітливі межі жаху, що стримують Вічність та свободу в предметно свідомому просторі людини.

Йдучи далі за С. К’єркегором, зауважимо, що невинність біблійського Адама є природною повнотою існуючого Духа, який себе не усвідомлює. У цей час насолоди Дух ще не з’єднався з тілом та душею. Але, коли це трапляється і Дух через воління робить синтез з іншими двома частками людини, то цей синтез є миттю усвідомлення своєї провини, часом появи знання та страху. Тобто знання, самосвідомість у людини з’являються одночасно у мить відокремлення від цілісного та єдиного як “побачення” з Ніщо. Як насильство Себе Духом і обмеження нового світу індивідуального “Я” страхом, за яким сховане жахливе Ніщо і все трансцендентне потойбіч. Але за цю межу, страх людини може і зобов’язаний “зазирнути” у вільно творчому пориві свого Духа.

Отже, слід за С. К’єркегором та Ж.-П. Сартром можна вважати Ніщо особливою позитивною субстанцією, що постає перед людиною через відчуття страху. Але є ще один амбівалентний феномен кінцевого світу, який утверджує здатність людини гостро усвідомити свою обмеженість і, водночас, інтуїтивно відкрити для себе Інший простір – це смерть. Саме смертна, одинично егоїстична, кінцева істота – людина – може виявити реальність Ніщо. Для Бога Ніщо не є реальністю, хоча Він і творить світ з Ніщо. Для Нього Ніщо виявляється через ілюзорне буття людини, її абсурдної, відносно до емпірично-розумного світу, віри в Бога. Тому, на людині лежить метафізична відповідальність – надати можливість Богові споглядати свою частку як “Інше”, як люблячу реальність, втілену в вільну віру та Любов до Нього. В рамках цієї таємничої місії людина зобов’язана буттєве Ніщо сприйняти як реальність, як нескінченну позитивну можливість, у якій вона самореалізує себе, хоч це і абсурдне для її розуму. Це є гріхом та провинною розуму перед самим собою. Тому першодією може бути сприйняття вільної та чуттєвої причетності людини до Ніщо через порушення завіту Бога, що є завітом Його для Себе як метафізичної “справи-дії” “абсолютного Я”.

Лише людині, що втратила невинність і усвідомлює свою провину, відкривається Ніщо. Воно внутрішньо в чуттєво-часовому вимірі раптово “пронизує” людину через страх, що є “симпатичною антипатією й антипатичною симпатією” [140, 144]. Страх вабить людину безпредметністю Ніщо, він є бажанням того, чого боїшся. Завдяки своїй амбівалентній природі страх вказує основу людського існування, що передує її народженню, – Ніщо. Саме страх остаточно спонукає людину вийти з стану невинності й переступити межу (миттєво стрибнути), що відокремлює її від тваринного, природного існування. Такий чуттєвий стрибок перетворює позарефлексивного та егоїстичного індивіда, що негативно ставиться до загального, цілісного, в іншу істоту, яка вже є Дещо.

Дещо – це новітня якісна точка відчуття Єдиного – провини, первородного гріха та часового полону. В цьому сенсі датський філософ зазначає: “Ніщо, яке є предметом страху, разом із тим, все більше та більше перетворюється у Дещо” [140, 161]. Тому тільки через метафізичну дію людина має єдиний шлях до самовизначення, а саме через страх стрибати в Ніщо і приймати завдяки цієї миті свій новітній якісний зміст – провину як потенційну самототожність з Ніщо, яку він заповнює відчуттям провини, що поєднує все людство в Єдине.

Заворожена чарами Ніщо і таємничістю страху, людина не має сил звільнитися від цієї принади і знесилоється. Страх стає господарем людського розуму та волі, він панує, але поки не руйнує свідомість, до часу, коли в самому страсі збережеться його амбівалентна природа. Це відбувається тому, що в “безсиллі страху індивід розпадається, і саме тому тут він стає і тим й іншим – як винним, так і невинним” [140, 171]. Мова іде про те, що коли одиничний індивід миттєво втрачає внутрішню, задану заздалегідь позасвідому єдність у собі, він входить у “межовий стан” – “або-або”, де здійснюється вільний вибір між невинністю чи провиною, між відкритістю або закритістю. Це особливий стан “заглядання”, відкриття екзистенцією людини свого істинного буття, яке характеризується амбівалентністю її сутності – поєднання безсмертності Духа та душі і, водночас, інертної та безнадійної тварності. Проте, завдяки обмежено-структурній дисципліні свідомості, яка відмовляється постійно сприймати гострі жахаючо-люблячі відчуття, свідомість розколює, знижує та послабляє, прикріплює їх до реально-предметного досвіду.

Слід згадати, що причиною запаморочення (страху) є вільна реалізація Духу свободи. Остання є метафізичним началом, атрибутом горіння “абсолютного Я”, якій іманентно дано знати про те, що вона абсолютно вільна. Але ж свобода, як зазначає К. Ясперс є безграничною відкритістю, яка все ж усвідомлює свої межі [309, 168]. Ці межі закладені в глибинній трансцендентності самого Духу – його жаданні бути і воліти Собою, які уможливлюються як споглядання того, чого немає, тобто як Ніщо. Дух і свобода завмирають у безодні Ніщо, споглядаючи в Ньому свої безмежно прекрасні можливості на тлі кінцевості. В цей самий час предметно-речова кінцевість полонить

свободу та Дух, який входить у синтез із тілом та душею людини, і в цей час дух зникає для самого себе, народжуючи гріховну та страждаючу істоту – людину.

Духовна свобода, таким чином, стає сутнісною ознакою людини, її культури. Проте людина зобов'язана знайти в собі мужність реалізувати цю трансцендентну здатність у своєму світі – світі відчуженості від безкінечного, замкнутому світі свідомості, абсурдному для Духу простору. Людина, яка приречена бути духовною та вільною істотою, постійно переборює виклики страху – страху розуму за царину своєї могутності та влади в речо-предметному світі. Такий страх є малою часткою трансцендентного страху, є лише страхом розуму людини перед безмежними можливостями Духа, перед свободою, яка завжди минає та пронизує Ніщо.

Мужність людини полягає у тому, що вона реалізує всі можливості, надані Духом. Мужність є станом жертви речово-предметного світу людини, станом відкритості себе вільному Духу, станом тимчасового руйнування причинності, часу і простору, для себе. Це стан зустрічі з тим, чого немає в чуттєвому досвіді. Ж.П. Сартр вважав, що людська “свідомість є буттям, для котрого у своєму бутті є питання про своє буття, оскільки це буття містить в собі якесь інше буття, ніж воно само” [215, 127]. Бо мужня людина – це дух, що постійно шукає свою можливість – можливість творчо відкрити в собі інше буття. Це процес, пов'язаний з екзистенційною миттю “запобігання” в небуття, не усвідомлений розумом простір й частковою руйнацією свого, відомого світу, що, безперечно, несе відчуття піднесеного страху, запаморочення.

Інакше кажучи, стан запаморочення для одиничного індивіда є метафізичним, миттєвим стрибком, “входженням” у тінь темряви Ніщо, де єдність самої людини руйнується, а існуючий раніше синтез Духу, тіла та душі тимчасово розпадається. Дух, який раніше дрімав, просинається і вільно постає перед безоднею Ніщо, усвідомлює свою можливість вільного вибору. Але ж щоб здійснити свою свободу, Дух сприймає абсурдність та бездонність Ніщо саме через кінцевість, речо-предметність й тим самим зраджує своїй Вищій сутності, що й усвідомлює як провину. В цьому процесі страх як запаморочення стає часткою не лише психологічного життя людини, але і Духом (іноді демоном), що втрачає на мить своє трансцендентне воління. У цьому разі страх принижує і, водночас, дає надію вільному Духу на спасіння від його провини, надихає на нову акцію до самовтілення себе у вірі до Бога. І водночас, є містичним нагадуванням розуму людини про її реальне знаходження – знаходження в Ніщо, в постійній миттєвості метафізичного народження речо-предметного та свідомого світу людини.

Мабуть, саме у такому сенсі можна сприймати висловлення Сенеки, який зауважив, що всі люди знаходяться в рабстві у страху [218, 79]. Тобто людина постійно знаходиться в полоні метафізичного феномена, який позбавляє її ось-буття, чуттєвості й повертає її дух до стану першоутворення, провини. Вказана здатність страху тотально полонити людину, її свідомість була предметом дослідження Г. Гегеля. Останній зауважував, що під час відчуття страху людина

втрачає просторово-часову орієнтацію, і, таким чином, настає розрив зі “своїм” усвідомленим, знайомим світом [62, 329]. Німецький філософ продовжує свою думку так: „Свідомість відчуває страх не з того чи іншого приводу, не у той чи інший момент, а за все своє існування, тому що вона відчуває страх смерті, абсолютного володаря. Вона внутрішньо розчиняється у цьому страхі, усе тріпотить усередині і все непорушне у ній здригається” [61, 104–105]. Отже, страх розриває той світ, що є відомим, схопленим розумом людини, спустошує його та нівелює його особистість, “яйність” так само як і смерть.

Дух через усвідомлення смерті як Господаря свідомості людини відштовхується назад до свого вихідного пункту, і тому зобов'язаний знов з більш потужною силою пройти новий коловорот повторних запаморочень Себе та абсолютної свободи, під час якого споглядає свою негацію. Негацію смерті, що є ненаповненою крапкою абсолютної свободи, єдиною та чистою сферою її можливого – існування суцього у загальному. Під час споглядання такої негачії свобода внутрішньо руйнує своє різноманіття і всіляку стійкість, розрізненість. І знов негачія смерті зіштовхує жах і Дух, який споглядає та проходить через нього, повертаючи, таким чином свою абсолютну свободу.

Із моменту запаморочення Духу і відчуття провини людині через страх відкривається смерть. Смерть для Духа є оборотним звертанням до свого істинного стану – звільнення від кінцевого та обмеженого, звільнення від туги перед світом здійснення. Це повертання до вільного паріння, але через темряву Ніщо. Смерть речово-предметного є вивертанням, повторенням першої справи-дії, містичною жертвою від кінцевого до безкінечного, стрибком у царину Ніщо для тіла, що згорає в її безодні, й страхітливим шляхом у трансцендентне для душі. Але це є часом повернення метафізичного страху народження, який повстає з глибин Духу і з'єднується з трансцендентним Жахом Божого жадання як Його безкінечна еманация. Для свідомості людини смерть є абсурдною, вона відкриває її істинне становище – перебувати в межовому стані між буттям і небуттям.

## Глава 10 Амбівалентна дихотомія метафізичного страху

Трансцендентне виникнення й розвиток “Нового-Іншого”, як це було вказано раніше, було започатковано з внутрішнього жадання, горіння “абсолютного Я”. Саме на жадання як метафізичний поштовх до першодії, початку Усього існуючого вказує давньоіндійська Рігведа:

Тогда не было ни сущего, ни не-сущего:

Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним....

Тогда не было ни смерти, ни бессмертия,

Не было различия между ночью и днем.

Без дуновения само собой дышало Единое.  
И ничего, кроме него, не было.  
Вначале тьма была покрыта тьмою.  
Все это (было) неразлично, текуче.  
От великого тапаса (тепло) зародилось Единое.  
Покрытое пустотою.  
И началось (тогда) с желанья, – оно  
Было первым семенем мысли.  
Связку сущего и не-сущего...[39, 27].

Слід згадати, що в давньоіндійській міфо-поетичній традиції жадання було тісно пов'язане з любов'ю, яка трактується як перший позасвідомий, вольовий імпульс до самоутворення існуючого. Те ж саме можна казати про давньогрецького бога Ероса та давньоримського Купідона (лат. "жадання"). Проте, згадані божества-проекції, як і саме трансцендентне жадання, є амбівалентним феноменом, наслідком втрати, ущербності, насильства "абсолютного Я" над самим собою. Тобто сам трансцендентний процес справи-дії відбувається в умовах розчиненої єдності креаційного правідчуття; любові-насильства, нищійного воління, яке, в свою чергу, є запорукою і цариною жаху.

Таке трансцендентне жадання усамітнюється в русі назустріч і переливанні свого амбівалентного правідчуття в Іншому, пронизує Його й обертається у безодню Свого (Божого) Ніщо. Таким чином, Інше, що тотожне "абсолютному Я", є носієм й часткою трансцендентного воління, але у стані відчуженості, закинутості у свій особистісний світ, формальність, яка ще не існує, але може бути здійснена у предметній реальності й яка поки не усвідомлюється.

Людина іманентно з'єднує в собі екзистенції "абсолютного Я" та Іншого, прагне до нескінченного та вічного, що ховається за примарами страху. Представник німецького романтизму Жан Поль бачив трансцендентну амбівалентність (переливання) ества людини такою: "людина сягає нескінченності: всі наші прагнення є лише часткою одного великого нескінченного бажання. Дивним є, що з фантазії, крила якої хочуть відкрити нескінченний простір і нескінченний час, бо вона простягається понад всім кінцевим, і зі здорового глузду, який не може вигадати жодного кінцевого наслідкового ряду, не замкнулися далі на волі. Всі наші емоції несуть з собою незнищенне почуття її вічності й екзальтованості – кожна любов і кожна ненависть, кожен біль і кожна радість усвідомлюють себе вічно і нескінченно. Проте є також страх перед чимось нескінченним, що виявляється, як примарний страх. І ми не спроможні передчувати лише блаженство, яке нас наповнювала і вічно втішало" [97, 140].

Отже, замкнуто-відчужений, апріорно-майбутній світ нескінченно передчувається Іншим саме завдяки амбівалентному протистоянню, протиборству й поступовому розмежуванню, "енергії що

застигла" воління "абсолютного Я" в Іншому. Амбівалентні правідчуття у відчуженому й покинутому "абсолютним Я" просторі Іншого знаходять свою часткову обмеженість, і усамітнюються в присутності формальності, одиничності, відсутності повної єдності та абсолютності. Цей процес, радісний і болісний водночас, для Іншого розмежує трансцендентне жадання на його ґрунтовні правідчуття: любов-біль, жах-біль, лют-біль, які потребують свого втілення в іншому.

Амбівалентність Божого жадання та його внутрішня боротьба стає закономірністю майбутньо-предметного світу, свідомості як прояву самовтілення "абсолютного Я", будь-якого народження нового та особистісного. В філософській рефлексії така схована закономірність позначалася різноманітним поняттями та термінами. У Геракліта це *enautiodrovia* (взаємоперехід протилежностей), і *coincidentia oppositorum* (збіг протилежностей) Н. Кузанського, Любов і Ворожнечу Емпедокла, "світова воля" у А. Шопенгауера, "життєвий порив" у А. Бергсона, і, нарешті, в психоаналітичній філософії З. Фрейда і К. Юнга – лібідо.

Внутрішня амбівалентність феномена страху, його дихотомічна сутність лежить у площині взаємозв'язку двох частин дійсності: позасвідомого та свідомого світів людини. Останній світ є нічим іншим, як системою людських уявлень, за якими ховаються потойбічний світ трансцендентного, що панує над людськими відчуттями та бажаннями. Іншими словами, предметно-реальний світ позасвідомо підпорядкований горінню "абсолютного Я", яке відчувається та частково усвідомлюється як могутня та незламна воля, що породжує все суще як розмаїття уявлень людини.

Такій могутній "світової волі", за А. Шопенгауером, притаманна постійна необхідність безперервно продукувати нові уявлення, не заспокоючись ані на мить, тобто у своїй творчій активності воля постійно поділяється, руйнується як цілісна єдність. На думку німецького філософа, всі уявлення природи і суспільства – ступені об'єктивізації світової волі, яка сама по собі позасвідомо і є лише сліпим, нестримним поривом – такою вона виявляється ще у неорганічній і рослинній природі та її законах, як і в рослинній частці нашого особистого життя.

Отже, світова воля постійно виборює саму себе. Сам А. Шопенгауер зауважує: "Воля зобов'язана пожирати сама себе, тому що, крім, нічого немає, і вона – зголодніла воля. Від того – пошук, від того – туга страждання" [283, 311]. Воля є безцільною першоосновою світу і неосвітленою інтелектом. Окремі її прояви (об'єктивізація) знаходяться у стані боротьби один з одним і прагнуть до здійснення, заперечуючи у іншої час та простір. У цій боротьбі об'єктивізації волі виявляється притаманний їй розрив з самою собою, що приводить все живе до постійного чуттєвого стану страждання (чи нудьги). Більше того, світова воля виявляється у безлічі індивідуальних існувань, вона бачить навколо себе незліченно повторений образ власної істоти. І кожна бажає всього для себе, бажає всім володіти, над усім панувати, а все, що їй протистоїть,

прагне знищити. Всі інші істоти і ті, що вона уявляє, залежать від неї. Ця якість світової волі виявляється у боротьбі суб'єктів у природі та суспільстві і стає уявленнями. Отже, “світова воля” є позасвідомою, внутрішньо амбівалентною, роздвоєною, що саме по собі несе ущербність, жахаюче змагання волі у самій собі у процесі своєї об'єктивізації.

Не менш важливе і те, що кожний емоційний та тілесний акт людини є об'єктивацією волі. А. Шопенгауер відмічає, що “кожний сильний рух волі, тобто афект і пристрасть, потрясає тіло і порушує хід його функції” [283, 239]. Тобто можна вважати, що чуттєво-емоційна сфера людини є прямим і позасвідомим відгуком внутрішньої “справі-дії” світової волі, яке утверджує уявлення людини, її цілі та змінює її психо-соматичні функції, стан здоров'я. Таким чином, будь-який сильний амбівалентний порив волі (а це може бути сильний афект чи емоція) вміщує в собі позасвідоме та ірраціональне бажання любити й жахати, воювання над Усім, що є породженням (об'єктивацією) самої світової волі.

Отже, початком існуючого світу є ірраціональна наймогутніша сила, яка іманентно присутня у створеному самою волею предметно-свідомому світі. Світова воля як щось позасвідоме для розуму людини викликає відчуття страху, який, на думку іншого представника ірраціональної філософії ХІХ ст. Е. фон Гартмана, є початком суб'єктивного самовідчуття себе та світу – “Я”. Саме страх надає можливість людині ідентифікувати себе через це відчуття з вищим абсолютом. Німецький філософ акцентував увагу на тому, що: “страх перед буттям, як таким є глибинним відчуттям мого життя, зовсім віддаленого від будь-якої суб'єктивності, егоїстичного чи особливого забарвлення; це є метафізичне перше почуття, завдяки якому я безпосередньо пізнаю мою ідентичність з абсолютом, тому що я відчуваю, що в цьому почуваюся я сам, є абсолютом, який скидає з очей покривало, наслідки візуалістичної ілюзії” [203, 25].

На відміну від згаданої характеристики А. Шопенгауером відчуттів, що є лише прямими відголосами ірраціонального, позасвідомого світової волі, Е. фон Гартман частково поділяє цю думку, зазначаючи, що страх як межове відчуття належить до двох світів: позасвідомого і абсолютного. Абсолютного – глибинно безмежного буття, безодні, яка з усіх сторін оточує людину, яка ладна в будь-яку мить поглинути її й водночас надає нам трансцендентне бажання творчо діяти, прагнути любові та щастя, бути амбівалентним самовтіленням (ідентичністю) і спустошенням сили бажання абсолютного. І тому людина потенційно тотожна абсолютному – його могутній та нескінченній можливості. Але для людини така можливість сплачується Angst, який остаточно розкривається в сарданічній посмішці мерця – символі гідності людини перед ніщою і “бездушністю” волі абсолютного і своєї скінченної миттєвості.

Втім, страх також належить до замкнутого світу людини, яка є її таємничим першовідчуття порівняння себе з абсолютом. Проте обидва філософа утверджують думку, за якою відчуття та афекти, зокрема страх, є першими феноменами культури людства (до такої думки також схилився

О. Шпенглер). Іншими словами, існує об'єктивна взаємозалежність розвитку відчуттів (страху) людини як ірраціональних феноменів абсолютного простору з розвитком природи та людства, генезису культури людства. Ця гіпотеза знайшла свій подальший розвиток у теорії психоаналізу.

Стан постійного страждання, об'єктивізації волі, стає типовою динамікою існування людини, до якої звертався З. Фройд. На базі спадщини А. Шопенгауера він формує ідеї лібідо, динаміку свідомого і позасвідомого, боротьбу Танатосу і Еросу. З. Фройд доповнив теорію волі ідеєю Ф. Ніцше про владу, а саме її цілеспрямованість як основною якістю. Таким чином, світова воля Шопенгауера, що розірвана на протилежності та прагне до влади над своєю іншою часткою, стає у Фройда якістю позасвідомого та характерною рисою стосунків зі свідомим та взаємодією потягів енергій Ероса і Танатоса.

Ключовим поняттям для психоаналізу є поняття “лібідо”, яке знаходиться в “Id” – позасвідомому, що теоретично наближене до шопенгаурівської світової волі і “всеєдиного” Е. фон Гартмана. Засновник психоаналізу трактував лібідо як “енергію позасвідомих потягів”. А відчуття страху, на думку З. Фройда, є часткою енергії лібідо. Він зауважує: “Страх, який означає втечу Я від свого лібідо, сам, однак, походить із цього лібідо” [253, 142]. Проте, З. Фройд, як це було згадано раніше (див. 3 главу), не поглибив своє особисте вчення про страх, а висунув іншу теорію – теорію потягів, у яку вмістив феномен страху як один із його компонентів.

Ідеться про те, що З. Фройд виводив свою теорію з ідеї того, що первісно виникає індивідуальне “Я” (“Его”), яке захищається від зовнішніх і внутрішніх загроз системою базових механізмів захисту. Такі механізми захисту (витіснення, проекція, заміщення, раціоналізація, реактивне утворення, регресія, сублимація та відкидання) виробляються “Я” проти страху і тому мають особливу структуру трансформації негативного відчуття в позитивні психо-культурні феномени. Внутрішня структура механізмів захисту “Его” відображає, відтворює мить першоусвідомлення “Я” свого страху і завдяки цьому позасвідомо утворює культурні феномени. Із цього засновник психоаналізу бачить головну задачу культури в захисті роду людського від природи [254, 874].

Зміст феномена страху в класичному психоаналізі характеризується відчуттям безпорадності, безсиллям “Я” перед “Над-Я”, “Воно” (індивідуальним позасвідомим), а також зовнішнім світом. Психоаналітик визначає, що “коли Я змушене визнати власну слабкість, то сповнюється страху: реального страху перед зовнішнім світом, страху сумління Над-Я, невротичного страху перед силою пристрастей у Воно” [256, 546]. Таким чином, страх теоретично розміщується лише в одну із психічних структур – “Его”, яке переживає цей стан свідомо за допомоги вміння звернутися до небезпеки. Інші структурні елементи особистості (“Супер Его” і “Воно”) у класичному психоаналізі не мають такої якості, а лише викликають задане відчуття у “Его”. Йдеться про те, що “Я” є “нещасною істотою”, яка служить трьом панам і зазнає на собі трояку загрозу. Отже, в силу

останньої особливості “Его” перманентно відчуває страх, і лише короткий час “Я” може насолоджуватися гармонією між усіма частками психіки та зовнішнім середовищем. Феномен страху в цьому разі не має свого трансцендентного підґрунтя, а є лише простою та прямолінійною психо-фізіологічною реакцією на різнобічні загрози.

Проте слід зазначити, що зроблені висновки не є такими однозначними, як це здається на перший погляд. Як було зазначено, щоб запобігти загрози страху, “Его” утворило позасвідомі механізми захисту, які фальсифікують дійсність і ховають від “Я” це відчуття в індивідуальне позасвідоме. Утворення таких механізмів захисту відбувалося первісно в ранньому дитинстві, мета їх не визнавати присутності в “Его” страху та його згубної сили. Тобто різноманітні механізми захисту, як хибні та пластичні бар’єри, відображають силові форми страху і тому надають деяку можливість розкрити більш глибинну природу феномена в теорії класичного психоаналізу.

Первинним механізмом захисту, на думку засновника психоаналізу, є витіснення. Трагування процесу витіснення й роль в ньому страху у працях З. Фрейда не однозначні. Російський дослідник спадщини австрійського психоаналізу В. Лейбін виділяє дві фрейдівські концепції процесу витіснення та значимості страху в ньому. Перша пояснює цей процес тим, що енергія виникнення позасвідомих потягів автоматично веде до виникнення страху, тобто саме витіснення перетворюється в афект страху. Це пояснення було пізніше переглянуте засновником психоаналізу. Нова концепція З. Фрейда відзначала, що при витісненні відчувається не нове психічне утворення, що веде до страху, а відтворюється деякий попередній страх як первісний афективний стан душі, всього існування людини [149, 662–664]. В цьому випадку, страх можна трактувати як феномен, який виник раніше певного індивідуального існування. З. Фрейд категорично не відмовився від жодної зі своїх концепцій страху, визначаючи можливість існування їх в людській психіці.

Але ж З. Фрейд у поясненні схованих причин протиріччя людської психіки та культури звертається до дуалістичного пояснення. На його думку, в позасвідомим потягі вкладено прагнення та боротьбу Еросу (інстинкт кохання, життя) і Танатосу (інстинкт смерті, руйнування, агресії, деструкції). Боротьба Еросу та Танатосу не обмежувалася, на думку засновника психоаналізу, лише окремим індивідуальним життям, вона визначає діяльність соціальних груп, народів, держав і, головне, лежить в основі принципу утворення культури людства. Таким чином, Ерос і Танатос як переплетення однієї енергетичної сили знаходяться у постійній боротьбі один проти другого не тільки тому, що вони протилежності, але й тому, що інших сторін цієї могутньої та все пронизливої енергії немає. Завдяки цьому дві протилежності пожирають одну й одночасно не можуть одна без одної існувати, тобто їх взаємовідносини породжують амбівалентність, де любов та ворожнеча існують поруч. Крім того, між ними є місце страху, який роз’єднує, розмежує Ерос і Танатос та водночас є внутрішню часткою двох протилежних сил.

У поясненні причин соціокультурного становлення людства З. Фройд слідом за С. К'єркегором використовував поняття провини. Але звів цей процес до рівня історично-раціонального матеріалізму. Первісна провинна, пов'язана у засновника психоаналізу з відчуттям страху народження, трактувалася як прагнення, в буквальному розумінні, бажання статевого контакту з родичами. Таке бажання було історично реалізовано вбивством батька – “патріарха” молодими самцями-синами, які знаходилися під владою амбівалентних почуттів до свого батька – любили та страшилися його. Тому, коли вони з'їли його труп та задовольнили своє сексуальне бажання, їх охопило відчуття провини. Почуття провини, якій “притаманне багато з природи страху... і можна описати, як “совісний страх” [254, 436], що перетворюється в найдревніші табу інцесту й заборону на вбивство своєї тотемної тварини. У свою чергу, табу успадкує природу амбівалентних відчуттів [Там само. – С.386, 434] і надасть поштовх “первісній орді” на утворення етичних та соціокультурних феноменів, які несуть “у собі” його первісну природу. Отже, виходячи з первинного й універсального потягу людини до своєї першостихії, З. Фройд розглядав її дуже вузько, виключно з сексуально-соціологічної точки зору, відкинувши всю онтологічну глибину цього явища. Незважаючи на це, страх в теорії З. Фройда непомітно для самого автора стає первісно-утворюючим відчуттям усього соціокультурного становлення людства і має сховану амбівалентну якість.

Учень та науковий опонент З. Фройда – К. Юнг з своєю власною впевненістю розумів під лібідо, як це зазначає А. Руткевич, “інтенціональність, спрямованість психічних процесів, енергію, яку можна порівняти з волею А. Шопенгауера” [211, 273]. Саме лібідо є невід'ємним атрибутом колективного позасвідомого, яке є первинним та незалежним відносно свідомості людини. Колективне позасвідоме включає у себе осадок думок та почуттів попередніх поколінь, які не усвідомлюються людиною і ніколи не з'являються з індивідуальним досвідом. Це – “можливість, яка передається нам спадково з давніх часів шляхом певної форми мнемічних образів” [302, 62]. Отже, колективне позасвідоме охоплює нашарування загальнолюдського досвіду і є результатом усієї еволюції людини, що постійно оновлюється протягом життя роду.

У колективному позасвідомому зберігаються типові реакції в ситуаціях, що мають універсальний загальнолюдський характер і непомітно визначають життєвий шлях людини. Це такі ситуації: народження, смерть, любов, нехіть, страх. Отже, колективне позасвідоме є “передчасною” та безпросторовою Першосубстанцією людського буття і культури, яка присутня в кожному індивіді “тут і зараз”. Це “Ніщо, з якого може вирости Все” [188, 126]. З цього можна казати, що характеристика Юнга колективного позасвідомого входить у трактовку Ніщо С. К'єркегора і Ж.-П. Сартром, як позитивна можливість Усього існуючого.

Також К. Юнг вважав, що колективне позасвідоме “ідентичне у всіх людей і створює, тим самим, загальну основу душевного життя кожного, будучи за природою понад особистісним” [295,

98]. Виходячи з цього, колективне позасвідоме поєднує все людство усі його розрізнені культури у Єдине, що дозволяє усім людям контактувати один з одним мовою емоцій, фантазій, сновидінь, архетипних образів [271, 32–33]. На основі цієї гіпотези психоаналітик розглядав усі світові міфологічні мотиви як універсальні, що закладені у позасвідомому і нагадують про себе людині у снах, казках, творах мистецтва або маренні душевнохворих. Одночасно з цим, колективне позасвідоме несе в собі проєкції майбутнього, які визначають розвиток людської цивілізації. Уточнюючи цю думку, Юнг зауважив: "Позасвідоме має обличчя Януса: з одного боку, його зміст вказує назад в передсвідомий, передісторичний інстинктивний світ, з іншого боку, антиципірується потенційне майбутнє, а саме через те, що фактори, що визначають долю, вже приготовлені" [297, 440].

Колективне позасвідоме генетично старіше свідомості та є тією первинною даністю, на базі якої свідомість, що складає дуже невеликий поверховий шар психіки, виникає та від якої цілком залежить. На думку Юнга, "колективне позасвідоме є великою духовною спадщиною, відродженою в кожній індивідуальній структурі мозку. Свідомість, навпаки, є ефемерним явищем, яке здійснює всі одночасні пристосування й орієнтації" [302, 144]. Виходячи з цього, вчений ототожнює колективне позасвідоме з Матір'ю людської свідомості (міфологічний образ Жахаючої Мати), яке з усіх боків оточена хаотичним позасвідомим і може в будь-яку мить бути поглинутим цією безоднею. Від цього людська свідомість сприймає позасвідоме вороже, визначаючи його як Ніщо, не підвладне волі розуму.

Жахаюча Мати як прихований образ та характерна якість колективного позасвідомого є носієм подвійної ідеї смерті та безсмертя, добра і зла, любові та страху. Це світ померлих, всепоглинаюча, отруйна безодня, що спокушає, тобто Сама "любляча та страхітлива" Доля–Мати (архетипні образи – Батьківщина, Церква, Нація). Образ Жахаючої Мати має своє відображення в міфологічних символах та богинях (Тіамат, Гера, Геката тощо). Вони несуть амбівалентне відношення до свого дитя (міфологічного героя – "Я-свідомість") і постійно загрожують існуванню людини. Щоб зберегти свою свідомість і позитивно розвиватися людина приречена перемагати ці чудовиська.

Швейцарський психоаналітик розглядає взаємовідношення свідомості з позасвідомим на прикладі міфу про Едіпа та його зустрічі зі Сфінксом (з грец. "душителька", слід згадати етимологію терміна "anxiety"), який є однією з проєкцій Великої Матері. Психоаналітик пише: "Мати Сфінкса – Єхидна, змішана істота. .. Ця подвійність відповідає образу матері: зверху – людська, приваблива, гідна любові половина, а знизу страхітлива, тваринна частка, перетворена заборонаю кровозміщення, що призводить до жаху звіра. Єхидна походить від матері-землі, Всематері-Геї, яка народила її на світ від Тартару, уособленого підземного царства (маска страху). Сама ж Єхидна – мати усіх жахів: Химери, Сцилли, Гаргони Медузи, страхітливого Цербера,

німейського лева і орла..... Також одним із її синів є Орту – пес страхітливого Геріона, вбитого Гераклом. У кровозмішному зляганні з цим псом, своїм сином, Єхидна і створила на світ Сфінкса. Цих даних повинно бути достатньо, щоб охарактеризувати ту частку лібідо, яка дала поштовх утворенню символу Сфінкса” [296, 186–187].

Незважаючи на страхітливості Матері, людину постійно тягне до джерела нашої появи на світ. Разом із тим, фізична неможливість цього має, на думку Юнга, безпосереднє відношення до походження свідомості та суспільства. Психоаналітик не відходив від об’єкту трансцендентного бажання людини – повернутися до Материнського лона як колективного позасвідомого. З метою пролити світло на це питання, вчений звертається до міфології. На його думку, майже всі міфи про створення людини виходять з тієї чи іншої форми всеосяжної єдності, яка має місце на початку часу. Ця єдність знаходить своє вираження в самих різноманітних символах – Уробоса, Тайцзі, Мирове Яйце, гермафродит тощо. Акт творіння включає в себе відділення первинного Єдиного та подальший поділ на протилежності. Це відокремлення зображується в міфах як насильницький, болісний та жахаючий акт. Саме тут коріниться жахаючий потяг до матері – витоку, звідки ми беремо початок. Ця потреба, первісно, не має нічого спільного з сексуальністю та реальною материнською утробою. Відділення з розділенням на ворогуючі протилежності та їх подальші спроби воз’єднатися має універсальне значення для усієї природи людини, починаючи з хімічних процесів і біологічної еволюції до трансперсонального бажання виходу в потойбіч за межі свого “Я”.

Потяг до повернення в первісний стан на фізичному рівні існування людини – це не що інше, як інстинкт смерті чи архетип смерті, який “поривається” до біохімічного розкладання тіла та психологічної відмови організму функціонувати. Цей потяг намагається розчинити індивідуальність в “океані” колективного позасвідомого. Одночасно, прагнення до руйнації є палким бажанням до безсмертя, спрагою нового народження, оскільки початок та кінець окремого людського життя зустрічаються в одній і тій же трансцендентній точці – в Ніщо (колективному позасвідомому).

Туга до Єдиного і смерті індивідуальності, на думку Юнга, врівноважується страхом “Я-свідомості” розчинитися та зникнути з цього світу. В результаті устанавлюється динамічне напруження між страхом життя та страхом смерті, між бажанням до індивідуальної диференціації та потягом до єдності з колективним позасвідомим. Страх, таким чином, є останньою межею “Я-свідомості” перед материнським “покликом”, який стримує людину до злиття з Ніщо. Ця межа не є остаточною, вона постійно розширюється й поглиблюється “Я-свідомістю” – міфологічним героєм. Тобто кожна окрема людина у процесі життя навмисно піддає себе ризику бути поглинутою жахаючою Матір’ю заради своєї перемоги й отримання спокою та творчого натхнення (енергії лібідо) для нового бачення світу та своєї сутності. Від того, як людина чи якась цивілізація

виробить соціокультурні феномени – механізми (здібності пластичного розширення межі страху перед Ніщо) для гармонійного взаємовідношення двох видів страху, залежить, у якому ракурсі розкриється реальний світ у його свідомості й від того, як він буде діяти в ній. Отже, згідно з Юнгом, “страх і опір є показниками на прямому шляху до позасвідомого” [300, 154], тобто колективне позасвідоме (Ніщо, потойбічне) для “Я-свідомості” розкривається через страх.

Лібідо та його архетипи, за Юнгом, докорінно взаємозв’язані та несуть у собі єдині якості: “Кожний енергетичний феномен (а феноменів не енергетичних немає зовсім) є початком та кінцем, ... виникненням та цілю, тобто парами протилежностей. Нерозривність понять енергії та протилежності властива також й поняттю “лібідо”. Тому символи лібідо, міфологічні або філософсько-умоглядні, або прямо виступають протилежностями, або швидко розпадаються на протилежності” [303, 198]. Отже, амбівалентна психіка людини належить до колективного позасвідомого, яка сприймає архетипні образи свідомістю до його усамітнення, завдяки її нумінозному характеру.

Термін “нуміозне” (який у Юнга майже тотожний психо-антропологічним термінам “мана” і “харизма”) був запозичений швейцарським ученим у протестантського філософа Р. Отто. Останній вкладав у це поняття відчуття зустрічі з силою, яка в усьому переважає людину, щось “зовсім Інше” по відношенню до всього емпіричного досвіду; трансцендентне, що дає людині повноту буття. Сприйняття “зовсім Іншого” надає змісту релігійного досвіду, неповторного, амбівалентного значення таємниці. Одна форма (*mysterium tremendum*) – це містичний страх, щось жахливе. Одночасно – захоплення нестримною радістю (*mysterium fascinans*). Тому типовим нуміозним емоційним відгуком на “зустріч зі Святим” є сполучення “страху і трепету” із “захопленням і зачаруванням”.

Утім, термін “нуміозне” виник на широкому культурному полі. Одночасне амбівалентне почуття страху та захоплення хвилювало багатьох західноєвропейських поетів і філософів. Сам Р. Отто ідентифікував нуміозне з поняттям І. Канта “піднесення”. У філософії І. Канта піднесення має місце там, де в дію вступає вища безмежна здатність – розум. За визначенням І.Канта, ця здатність полягає у можливості “створювати ідеї”. Людина споглядає піднесення, переживає одночасно і пригнічення, і захоплення. Ці відчуття переживаються відповідно до чуттєвості людини, яка пригнічена тим грандіозним та страшним, що уявляє собі у сакральному предметі чи феномені. Проте людський розум бачить у останньому споріднене йому самому, як істоті духовній – символ нескінченного. Отже, споглядання сакрального підносить і очищує дух людини, робить її культурним героєм, взірцем для наслідування для всього суспільства. Такій взірцеві людини, охопленої піднесенням (нуміозністю), продемонстрував Д. Мільтон у п’єсі “Самсон–борець”:

Безстрашністю подібний до напівбога,  
У всіх вселяє страх та захоплення.

Характеризуючи давньогрецьку драму, Ф. Шлегель також зауважував, що “божественне страждання наповнює нас, правда, страхом і жахом, але також і захопленням та дає високий, гідний поетичний погляд” [282, 71].

Також варто уваги той факт, що російський релігійний філософ С. Франк розглядав душу людини як поєднання двох глибинних коренів, якими вона стикається з Абсолютом. Це відчуття безмірного жаху перед оточуючою людиною безоднею буття, інше – спрага досконалості, щастя останнього притулку. Два протилежні відчуття, на думку С. Франка, є суть одне – благоговіння, яке відкриває безмежні глибини життя, відчуття радості, усвідомлення величі й повноти первісного буття душі людини. Благоговіння, на думку філософа – є “страхом Божим”, страхом, перебореним та перетворений любов’ю [251, 109].

Отже, нумінозне втілює почуття, що об’єднує в собі людину та весь навколишній світ – таємничий зв’язок, у якому обидва одвічно народжені. Це “первісне відчуття” – досвід всемогутнього, непередбаченого, що пригнічує своєю владою. Людину апріорно ваблять нумінозні переживання, хоча це її прагнення не залежить від свідомої волі особистості й не може бути висловлене в емпіричних категоріях за допомогою звичайної мови. “Нумінозний характер... означає, що вони здолають людину: зізнання у подібному відчутті опирається не тільки наша гордість, але і глибоко укорінений страх перед можливою утратою свідомістю свого верховенства, а часто гордість – це лише реакція, що відводить очі, прикриває наш таємний страх” [301, 170].

Тому нумінозне – це невимовне, пережите містичне почуття зустрічі з трансцендентною силою – жаханням “абсолютного Я” або Ніщо, яка пояснюється свідомістю як божественне, що за думкою К. Юнга: “і є в нас лібідо” [296, 196]. Тому, свідомість людини, яка сповнена гордості за свою могутність, ховає страх перед Ніщо в різноманітні соціокультурні форми, які для цього і створює. Цей процес мінімізує страх свідомості перед Єдиним і Хаотичним світом трансцендентного Ніщо. Одночасно з цим, людину нестримно тягне до нумінозного, божественного тому, що це прагнення не залежить від її свідомої волі.

Повертаючись до бачення К. Юнгом лібідо, яке вміщене в колективне позасвідоме, слід зазначити наступне. Зміст колективного позасвідомого створюється з емоцій, інстинктів та архетипів (“домінанти”). Архетип – праобраз, першопочаток. Цей термін учений запозичив у Аврелія Августина, за своїм змістом він подібний до поняття “образу божого в людині”. Говорячи про архетипи, К. Юнг пригадує “ейдоси” Платона та “апріорні ідеї” І. Канта, а також “первісні”, або “споконвічні образи” Я. Буркхарда. Юнг вважав архетипи феноменом, близьким до “колективних уявлень” Л. Леві-Брюля, “категорій уяви” А. Юбера і М. Мосса. У працях А. Бастіана психоаналітик порівнював архетипи з “первинними думками” і бачив аналогію з “взірцями поведінки” у біхевіористів [174, 62]. Архетипи Юнга також схожі за своїм значенням до поняття “соціального позасвідомого” Е. Фромма [3, 128].

Архетипи, у трактовці Юнга – це апріорні організатори людського досвіду, це “те, у що вірять завжди, усюди та всі”, і якщо він не розпізнається свідомістю, то з’являється поза спиною у своєму “гнівному обличчі”, як “Син хаосу”, як тать вночі” [301,109]. Вони “усюдисущі, з незбагненою постійністю виявляються не лише у міфах та віруваннях різних народів, але й у снах або фантазіях людей, для яких абсолютно виключене знайомство з міфологією або давніми релігійно-філософськими вченнями. Архетипи світосприймання К. Юнга наділені міцною (енергетично-нумінозною) силою, яка багаторазово перевищує психічні сили окремої людини. Вони сугестивні, і тому під їх впливом будь-яка індивідуальна свідомість може трансформуватися в деякий архетипний образ. Чим ближче архетип до свідомості, тим сильніший його вплив. При цьому архетип сам по собі нейтральний стосовно всіх етичних визначень добра і зла.

Отже, архетипові образи супроводжуються дуже сильними почуттями – від блаженного екстазу до жаху. Така чуттєва полярність у багатьох культурах трактувалась як зустріч із нумінозним і символізувала, на думку К. Юнга, амбівалентним образом Меркурія, який “виступає демоном, монстром, звіром, але в той же час, панацеєю, “сином філософів”, Мудрістю Бога та Даром святого Духу” [306, 129]. Проте, амбівалентна нумінозність лібідо іноді повертається до свідомості людини своєю іншою трансцендентною суттю. Юнг вказує на першообраз, архетип Тіні та його самостійний християнський образ Сатани. Цей архетип не однозначний, а, швидше, багатомірний, розташований на усіх “ярусах” людської психіки. Він несумісний зі свідомо обраними образами життя і складається з недиференційованих тваринних інстинктів, що перейшли до *Homo sapiens* під час еволюції від низьких, примітивних форм людського буття.

Тінь – це позасвідомо протилежність того, що індивід наполегливо стверджує у свідомості. Цей архетип вміщує наші соціально припустимі сексуальні та агресивні імпульси, аморальні думки та пристрасті. Однак, не зважаючи на негативний характер Тіні, вона має й позитивні якості. Тінь є джерелом життєвої сили, спонтанності й творчого початку в житті індивіда. Функція свідомості людини полягає в тому, щоб спрямовувати у потрібне русло енергію Тіні, приборкувати згубний бік нашої натури до такої міри, щоб ми могли жити в гармонії з людьми, але, водночас, відкрито висловлювати свої імпульси й насолоджуватися здоровим і творчим життям.

Процес усвідомлення Тіні є початковим періодом індивідуалізації, особистого усвідомлення свого Духа (як щось демонічне) людиною. Він починається з того, що людина натрапляє на факт непідконтрольності йому деяких думок, фантазій і настроїв. Вони виглядають не лише сторонніми, але й ворожими, дисонують зі свідомим ладом душі. Це викликає тривогу, а іноді й паніку свідомості.

Очевидно, в рамках “глибинної психології”, слід умовно поділити Тінь на дві взаємопов’язані та динамічні частини: а) “тваринні” інстинкти й пережитки; б) соціально-культурні прояви незгоди, кожна з яких несе страх і тривогу свідомості. Перша частина може нав’язувати сексуальну

агресивність, маніакальність (первісний Ерос, жадання), потяг до вбивства людини, яка заважає чимось у досягненні мети, знищення всього “чужого”, незрозумілого і неприйнятого свідомістю. Друга частка дублює першу, додаючи до неї не лише персональну незгоду до існуючих суспільних законів та соціального контролю належної поведінки, але, що особливо важливо, всю енергію незадоволення людства, накопичену за час свого історичного розвитку, те нестримне, космічне почуття провини за все створене зло. К. Юнг так змольовує болісний момент усвідомлення вчиненого людству зла, під впливом цього архетипу: “Зло, провинна, глибинний страх совісті й жахливі передчуття відкриваються очам тих, хто бажає їх побачити... Ніхто не знаходиться поза чорною колективною тінню людства” [298, 237].

Виходячи з концепції К. Юнга про закон протилежностей, ця негативна, тіньова психологічна енергія за своєю силою й можливостями впливу на людину майже дорівнюється усьому позитивному та доброму, напрацьованому усім розвитком культури. Вплив Тіні на людину може бути частковим та епізодичним, але якщо індивід довгий час ігнорував або витісняв “позиви” архетипу, то Тінь могла “з’явитися” у всій своїй моці, інтегруючись в одному образі – Антихриста, Сатани, що несе ірраціональний страх і жах. Така “поява” і “поглинання” у свою сферу в індивідуальному житті призводить до повного руйнування особистості, перетворюючи людину в маніяка, вбивцю, повністю змінюючи його ціннісні установки, які кардинально розходяться з загальнолюдськими. В історичному ракурсі це нічим не обґрунтовані війни, революції, повстання, які несуть у собі насилля, вбивство невинних людей, знищення культурних пам’яток і цілих цивілізацій. У повсякденності проекція архетипу Тіні лежить в основі таких історико-політичних явищ, як ксенофобія, дискримінація, сегрегація, апартеїд, антисемітизм, шовінізм тощо.

Отже, феномен страху вміщує в собі амбівалентну нумінозність воління колективного позасвідомого його архетипів, лібідо, “світової волі”, “абсолютного Я”. Проте, свідомість людини приховує для самої себе цей феномен, оскільки він є її іншою сутністю та “родиною прямою” народження – чорним та порожнім Ніщо. “Я-свідомість” витісняє страх у позасвідоме, залишаючи собі любов, оскільки перший руйнує її структурно-раціональну можливість бути. Щоб остаточно захистити себе від потягів колективного позасвідомого, свого родинного страху, “Я-свідомість” створює соціокультурні символи та феномени, мінімізує трансцендентний страх у щось “знайоме”, “пояснене”.

## ГЛАВА 11 Самоспоглядання страху в своїх протилежностях

Феномен страху має свою метафізичну основу, яку можна охарактеризувати як амбівалентну нумінозність. Останній стан існує в абсолютно трансцендентному потойбіччі й афективно-

енергетичною часткою позасвідомого людства, де суперечливі відчуття існують в єдиному і ще не розчиненому колі. Лише у сфері рефлексії людини, царині свідомості ці відчуття остаточно розмежовуються, відокремлюючись у психо-моральні феномени ось-буття людини. Основоположними феноменами ось-буття людини є залишки трансцендентного горіння “абсолютного Я”, що залишаються у внутрішній сутності Духа, який уже зробив синтез душі й тіла. Такі трансцендентні феномени (екзистенціали) – любов, віра та надія – тісно пов’язані між собою й мають свою сховану від свідомості та культури людства частку – страх. Без страху ані любов, ані віра, ані надія остаточно позитивно не усамітнюються в чуттєво-дієвому досвіді людини й тому, всі згадані феномени існують у тісному переливанні один в інший з метою повернення до свого первісного стану (метафізично чистої Любові – Агапе), цільної повноти та єднання відчуттів – вічного нуміозного горіння “абсолютного Я”.

Вільне горіння, жага “абсолютного Я” відбиті у свободі, що за зауваженням Г. Гегеля, перетворюється для людини в безмежний жах [61, 316–317]. Абсолютна свобода як процес становлення суцього, вічного вдосконалення Духа і людини проходить через відчуженість трансцендентної сфери існування Духу та світу дійсності. Проте, Дух надихає людину на радісне й дієву можливість вічного усамітнення в щось Інше, бажання стати ще за життя безсмертним. Це може відбутися через повторення трансцендентного акту-дії “абсолютного Я”, акту творчості людина (що знаходиться в силі Духа), який руйнує відчуженість двох сфер існування свободи – абсолютної та “предметної”. І, таким чином, реалізує надану людині можливість усамітнення. Але для реалізації акту творчості самої людині необхідно подолати відчуття страху породженого абсолютною свободою. Таке обмеження відбувається за умови розумного усвідомлення людиною своїх можливостей, свободи “Іншого” та за умови присутності людських екзистенціалів – надії, віри та любові.

Отже, абсолютна свобода закладена в жаданні людини “бути всім і володіти усім” (М. де Унамуно), яке, у свою чергу, в умовах обмеженого, причинного буття породжує в людині екзистенційне відчуття туги та страху. І водночас, свобода надає людині умову для створення чогось такого, що ще не існує для неї (що вказує на присутність у бутті людини її протилежність – Ніщо) в межах людського існування, надихає її до акту виглядання, екзистенційного виходу за межі свого ось-буття, самого себе.

Проте, абсолютна свобода, яка позбавлена внутрішніх обмежень й існує у свідомості людини як заперечення одиничного та конкретного, як егоїстичне сваволя та примус Іншого, руйнує зовнішню причинність. Остання намагається полонити людину, що сприймається нею як виклик її трансцендентним можливостям. І тому у процесі протиріччя між причинністю (Необхідність) та людиною остання намагається повною мірою застосувати силу та право абсолютної свободи бути безмежною у своєму дієвому поступі. Але в цьому разі відбувається зворотний процес, де

абсолютна природа свободи руйнує межі чуттєво-предметного світу, ставить під загрозу вільний синтез Духа, тіла та душі, взагалі заперечує можливість бути Іншому. Тобто сама абсолютна свобода є загрозою вічного руху до вдосконалення людини. Це породжує страх, який ущербно врівноважує абсолютну свободу в межах ось-буття людини. Чуттєво-предметна граничність та страх негативно обмежують свободу, яка частково втрачає свою натхненність (ентузіазм) – радісну дієздатність.

Утім, щоб абсолютна свобода мала позитивно творчий характер і повернула свій ентузіазм, з метою усамітнення людини, Дух залучає свої трансцендентні потенції і потенції душі – її атрибути: надію, віру та любов. Останні вступають у дієвий синтез зі страхом та свободою, які переливаються один в одного до миті трансцендентного паріння Духу в абсолютній свободі – творчому акті вдосконалення, у миті повертання “абсолютному Я” його бажаної частки горіння – любові. Саме через любов людське буття “абсолютного Я” (Бога), таке далеке від Самого Себе, повертає Своє первісне трансцендентне ненаситне та бездонне бажання (Ерос, що одухотворяється людською творчою діяльністю) в її абсолютному стані – Любові (Агапе). Адже щоб досягнути такого стану, людині необхідно мужньо і творчо-креаційно прийняти страх – пройти крізь нього, зберігаючи в душі та в дії надію, віру та любов. Лише при цій умові абсолютна свобода реалізується в ось-бутті людини, приймаючи позитивну якість, яка не руйнує обмежений чуттєво-предметний світ людини і не заперечує уможливлення Іншого.

Отже, найголовнішою формою абсолютної свободи, яка усвідомлюється як позитивна (творча) можливість, є поєднання її з екзистенціалами людського буття: надією, вірою та любов'ю. Більше того, всі три екзистенціали буття включають у себе один одного й водночас знаходяться в деякому протиріччі один одним у процесі вільного вибору, “справі-дії” людини у процесі свого усамітнення. Іншими словами, в вищих екзистенціалах людини закладений страх як наслідок їх внутрішньої взаємодії та неузгодженість. Бо кожний з екзистенціалів, хоч остаточно позитивно не дійсний без іншого, має своє особливе метафізичне походження і саме тому може суперечити іншому. Так, ми знаємо, що в житті людини зустрічається любов усупереч усякій надії, що є надія, яка втратила віру й віра, яка не знайшла любові, тощо.

Окреслена колізія не є фатальною закономірністю для людини. Знаходження шляху гармонізації усіх трьох екзистенціалів залежить від рівня розумної рефлексії людини (дотримани традиційних культурно-моральних норм загальнолюдського життя), мотиву діяти і досвіду переборення страху. Такий досвід спирається на сутнісну якість Духу (що вміщує в себе також і Логос), який є досконалого загальністю, безумовно позбавленою протилежностей, достовірністю самого себе. Тому Він переконаний у тому, що досягти можливого може лише той, хто бажає неіснуючого та неможливого, а страх у цьому сенсі є часовим супутником шляху до жаданої досконалості. Але ж переконання Духа (достовірність самого себе) і є надія та віра, що

усамітнюються в позитивну дію. Виникає питання: яке ж місце посідає страх в одному з цих екзистенціалів? Можна почати з надії.

Змістовність страху в надії і навпаки, визначали ще Аристотель і Б. Спіноза. Голландський філософ указував, що “немає ні надії без страху, ні страху без надії. Насправді, коли хтось знаходиться в надії та сумлінні у наслідку речей, той, за припущенням, уявляє що-небудь, що виключає існування майбутньої речі; а тому він відчуває в силу цього незадоволення і, отже, перебуває в надії, в той же час боїться за результат речі. І навпаки, хто боїться, тобто знаходиться у сумніві стосовно результату ненависної йому речі, само уявляє щось, що заперечує цію речі, і тому відчуває задоволення і, отже, має в силу цього надію, що цього не відбувається” [229, 481].

Поєднання в надії сподівання бажаного й боязні за річ, що очікується, вказує на цілісне зосередження духу на самому собі, як методі розуміння свого бажання. Це стан певного нетерпіння Самості до реалізації через чуттєво-предметне здійснення та усвідомлення того, що бажане може бути, і усвідомлення, що бажане може не збутися. Такий стан є надією страхітливої зосередженості Духу на кінцевості та граничності свого довкілля, яке не підвладне самому Духу й будь-який час зневолює його бажання силою необхідності. Тому надія належить не тому, що є в Дусі, який належить до сфери Його внутрішнього єства, а тому, що постає як цілком незалежне від воління Духу уможливлюватись та Його дій, спрямованих на це. Така умова існування Духа в бутті людини породжує страх, який слід прийняти, тому що він закладений у надію. Сприйняти страх – означає заповнити його внутрішню ніщойність, віддатися своєю повнотою його бездонності, але сприйняття страху проходить за умові, що у людини є щось, що вона може дати – вона може віддати страху лише його протилежність: надію, віру та любов.

Надія не існує без страху (це вже безнадія – стан жажливого відчаю), який надає екзистенціалу силу (рівну енергії нумінозного архетипу колективного позасвідомого в концепції Юнга) натхнення руйнувати інертність реально-предметного світу, тіла людини та безперервність часу, прямувати до своєї можливості. Здатність страху “зжирати все кінчене і виявляє всю його обманливість” [140, 242] розкриває (зосереджує) для Духа бажану можливість у її чуттєво-предметному втіленні – речі, і тому людина зобов’язана самовиховуватися страхом який надає можливість відповідно використовувати свою нескінченність. Це й утворює особливий стан людини – постійно сподіватися на свою нескінченність можливостей у світі – надію.

У цьому ракурсі, необхідно згадати думку Г. Марселя, який зауважував, що “безнадія – це, в певному розумінні, усвідомлення замкнутого часу або, висловлюючись точніше, часу, що сприймається як тюрма – тоді як надія проникає крізь час; тоді все відбувається так, ніби час, замість замикатися навколо свідомості, дозволяє певним речам проходити крізь себе... Надія... самоутверджується так, ніби це бачить; можна сказати, що вона черпає свою наснагу в прихованому видінні, яке вона спроможна брати до уваги, але яким не спроможна втішатися” [171,

63]. Тобто надія через страх не тільки роз'єднує, розмикає час, але і концентрує розсіяний у предметній чуттєвості Дух людини, надає йому наснагу з'єднатися в одному цілісному бажанні і тим зволіти, здійснитися в майбутньому. Бо надія вказує, відкриває Я-свідомості саму себе і пронизує час, поєднує її з можливістю, що має розгорнутися в реальності.

Без надії, на думку В. Шинкарука, людський дух безсилий. Саме надія синтезує знання і віру, мрію і реальність. Вона разом із вірою засновуючись на цілепокладанні, активізує волю [281, 150] і тим реалізують усамітнення трансцендентного жадання (незалежно від моральної оцінки дії) в реально-предметному світі.

Отже, феномен страху самоспоглядає себе в надії, реалізує свою можливість знайти ще не розгорнуту предметність, наповнити свою внутрішню ніщойність свідомою предметністю майбутньої рішучості й тим самим відмовитися від влади Ніщо в себе. Цим страх віддає (жертвує) себе позитивному уможливленню Духа і повертає свою первісну трансцендентну якість – горіння “абсолютного Я”, при цьому позбавляючись жахаючої волі Ніщо, що сховано присутня в ось-бутті людини. Іншими словами, страх, який руйнує часовість, поєднуючись з очікуванням майбутньої можливості (надією), на мить здобуває свободу від своєї жажливості й вивертається в креаційну направленість людини на добро, любов та віру.

Віра – це певний взаємозв'язок, відношення людини до абсолюту, внутрішня упевненість Духа, який передбачає свою нескінченність. Віра як духовний акт людської життєдіяльності тісно пов'язана зі свободою та страхом. Тому що, як помітив К. Ясперс, “свобода – це стрибок у невідоме”. Стрибок у темну безодню нескінченних можливостей, що огранені смертю, особистісним ризиком і зустріччю з небезпекою – це з одного боку, а з іншого – вільний стрибок надає можливість у темному, але дієвому та активному майбутньому придбати майже Все. У вільному стрибку віри людина знаходить, перш за все, усього самого себе, вона обирає своє істинне “Я”, яке є кінцевим і нескінченним буттям водночас, знаходить шлях до справжнього ества “абсолютного Я”, з'єднання з Його прекрасною сутністю – Логосом-Агапе. Тому свобода і людина не уможливорюється без віри яка також як і надія, несе в собі феномен страху.

Віра людини в Дещо невідоме та неіснуюче абсурдна (ірраціональна) для розуму, вона суперечить будь-якій істині. І тому слід погодитись з Ф. Ніцше, який відмітив, що “істина та віра в істину – край далекі, майже протилежні світи інтересів, до них ведуть зовсім різні шляхи“ [185, 37]. Шлях розуму до досконалого мислення – логічного доказу істини – не пов'язується з абсурдністю віри, й навпаки, віра не передбачає строгого казуального доказу, вона спирається на невидиме розумом – його заперечення, але віра передбачена Духом. Дух виховує в людині особисту здатність прислухатися до таємничого зв'язку (виклику віри) з абсолютом, який надає людині розкрити свою нескінченність та безсмертя. Такий виклик віри “абсолютного Я” людині надихає її відкрити себе трансцендентному, відкрити світу таємницю своєї екзистенції, але сама

відкритість людини передбачає оголення свого Я перед страхом, який виступає як поводитир її езистенційного пориву до абсолютного.

Страх виховує віру, вказує людини на абсурдність її існування, вказує розуму на його псевдовелич і, водночас, надає впевненість Духу, що прямує до свого усамітнення, шляху до абсолюту. В цьому контексті можна згадати С. К'єркегора, який стосовно місця страху в вірі зауважував – “Коли з самого початку свого виховання він [індивід] невірно зрозумів страх, так що той не став вести його до віри, але, навпаки, геть від неї, тоді він загинув. І навпаки, той, кого виховує можливість, залишається зі страхом, він не дозволяє собі обманутися нескінченними підробками під неї, в його пам'яті справді перебуває минуле; і тоді напад страху, яким би він не був жахливим, все ж не примушує його бігти. Страх стає для нього духом, що прислуговує, який навіть проти особистої волі змушений вести його туди, куди він, охоплений страхом, хоче йти. Тому, коли страх сповіщає про свій прихід, коли він хитромудро вказує, що знайшов зовсім новий засіб жахати, який набагато жахливіший усього, що застосувалось раніш” [140, 245].

Тому той, хто не сприймає страх як умову, віру, впадає в завмирання та мертвоючий спокій (комфортне та сите життя заради самого життя), де панує кінцева тілесність, езистенційно зачинений, не існує для нескінченності. Він стає духовно млявим, і тому в цьому ракурсі датський філософ відмічає, що “страх – це дещо небезпечне для слабких” [140, 30]. Більше того, якщо будь-яка культура (суспільство) вчасно не виробляє схованих механізмів сприйняття страху (засобів психо-моральної адаптації людини до досконалого, ціннісно нового), або втрачає культурну спадщину виховання мінімізованим, помірним страхом, то вона також, як і окремих індивід, руйнує підґрунтя віри та впадає в духовну млявість, входить у стан нігілістичної кризи – стан нескінченного жахання насолоди, яке спрямовує людину в Ніщо. В цьому сенсі можна погодитися з тезою П. Козловського, що “страх – кращий учитель” [126, 279]. Людина такої культури втрачає вольовий та позитивний потенціал і передбачає характер пристрасної млявості, безвольності, який не може сприймати страх через надію та віру, не здатна піти на розумний ризик і впадає у стан застиглому гедонізму за рахунок “іншого”, оскільки сама не здатна діяти продуктивно. Для прикладу можна згадати пізню історію Римської імперії.

Отже, тільки віра (як внутрішня відданість та стійкість ірраціональному волінню “абсолютного Я”) призводить до руху трансцендентної сили Духа, яка підпорядковує собі тілесність (тваринні інстинкти) людини, позбавляючи її влади, і перетворює в засіб, що піднімає сутнісні можливості людини. Віра, як зауважував В. Шинкарук, є “історично виробленого соціально-культурною установкою на сприйняття ймовірно істинного як вірогідного, достовірного” [281, 149], яка завдяки страху руйнує інертно-скінченну тілесність і надихає дух людини на неможливе, що втілюється в майбутньому.

Утім, найсуттєвішим атрибутом Духу (життя людини) і Його остаточною метою є любов. Метафізично для всього творіння, “Іншого” любов є ненаситним горінням “абсолютного Я”, що вічно прагне пізнати самого себе, повернути свою Цілісність та Красу. Первісне жахання постає для “Іншого” жахливою руйнівною силою, сліпою пристрастю (нумінозністю) Бога, як зойк-наказ: “Люби мене!”. Це міфологічний Ерос, який панує у сфері богів та бутті людини, проте остаточно не знаходиться ані у світі перших, ані душах людей. Любов щось середнє, щось присутнє в потойбічному й буденному і водночас граничне, що пов’язує трансцендентне з обмежено-часовим, кінцевим – світом людського досвіду. Від демонічної сили Еросу немає спасіння, він керує над усіма природними істотами у світі. Його жахливе воління насилує свідомість людини, її свободу та волю, руйнує її світоглядну можливість і соціальну структурність. Тому людина боїться Еросу, бажає уникнути “зустрічі” з його силою, сховатися за міркування свого розуму, але все марно. В цьому сенсі дуже влучним є поетичний рядок О. Мандельштама, який зауважував: “Бо немає спасіння від любові та страху” [168, 129].

Але ж Ерос є лише часткою (хоч для чуттєвості людини миттєво першою) трансцендентного жахання “абсолютного Я” який не охоплює усіх складних та нескінченних можливостей людського буття. Бо найвагомішим є те, що Ерос несе в собі найвагомішу мету “абсолютного Я” – своє усамітнення в вищій любові-Агапе. Трансформація двох взаємопов’язаних частин любові-жадання від Еросу до Агапе може відбутися за умов, якщо “Інший”, духовна людина, відкриється і сприйме страхітливе воління Бога – “Люби мене!”. Страхітливе не лише тому, що саме воління є нумінозною амбівалентністю, а й тому, що сприймається людиною мезоітично, як невідомий і грубий наказ, який передує будь-якому закону. Бо любити для людини є “обкладанням” пізаного, зрозумілого для її Духа та розуму “іншого”, але абсолютна сутність Бога не може бути зрозумілою людині – її лише можна абсурдно для розуму сприйняти як наказ (як це зробив Авраам, який заніс ніж над своїм сином єдиним).

Абсурд полягає в тому, що егоїстична людина, її розум не сприймає воління Бога “Люби мене!”, а її Дух борсається у протиріччях між доказами розуму і бажанням з’єднатися, повернутися до абсолюту. В цьому стані людина, яка не має надії та віри, не сприймає жахливу любов Бога і впадає у відчай, деяку застиглість, панічний біг по зачарованому колу відчуттів та стереотипах образів мислення. Вона відмовляється відкритися й сприйняти страх, тікає від нього в утворений соціокультурний вимір. Таким чином, вона залишається насамоті, сам на сам з Ніщо, де панує Жах першої трансцендентної справи-дії “абсолютного Я”. Саме жах стає визначальним фактором людини, яка не сприйняла заклик Бога любити Його, і від того людина ще з більшою силою та розумним сподіванням переконує сама себе не сприйняти люблячий поклик Бога. Отже, абсурдність й відчуженість людини і Бога зростає що загрожує самому синтезу тіла, душі й Духа. Єдиною силою, що стримує таку єдність, є воління “абсолютного Я” як чистий вольовий наказ,

закон, якому підкоряється усе і за порушення якого очікується жахлива кара. В історії людства такий стан проходить доволі тривалий час, в іудо-християнській культурі – це час панування Старого Завіту до “вісового часу”, до появи християнства.

Мабуть, тому у книзі Старого Завіту ніхто “не соромиться страждати та кричати про свої болі” [4, 61]. Однією з головних причин цього страждання є стосунки людини зі своїм Богом, його відверті випробування віри були незрозумілими, а дії – жахаючими. Єдине, що позоставало перед свідомістю людини, – Його вольовий, жахливий наказ, який залишав старозавітну людину віч-на-віч з відчаєм, безпредметним страхом-тугою. Дійсно, такий стан руйнував будь-яку свободу і за цим – творче горіння Духу. Він втрачав не лише натхнення, але й всі сподівання на віру та любов. У таких умовах “абсолютне Я” поступово завмирало, і Його усамітнення через людину зустрічається з Його ж негативною часткою горіння – Ніщо, темною безоднею жаху.

Таким чином, назрівала онтологічна, психо-культурна редукція, яка несла загрозу повернення усього трансцендентного генезису “абсолютного Я” зворотно, у психологічне й історичне минуле людства – тваринно-варварський стан. Отже, перед людством постала складна задача видозмінити Свого Бога, надати своєму сприйняттю нумінозного воління Бога іншу, більш позитивну якість. К. Юнг усю драматичність цього процесу визначав так: “Провина Бога полягала в тому, що він як творець світу та цар Творіння опинився не на висоті, а тому й повинен був зазнати ритуального умертвіння. Первісній людині для виконання аналогічного ритуалу був придатний досить конкретний цар, але на більш високому ступені цивілізації з появою духовного поняття Бога, цього вже було недостатньо. На ранній стадії богів можна було повалити, побити або закувати в кайдани їх ідолів; на більш високому ступені Бога міг вже скинути тільки інший якийсь Бог, а з утвердженням монотеїзму щезла й ця можливість: єдиному Богу залишалось тільки трансформувати самого себе, перетворитися” [301, 73]. Отже, Яхве, безмежний у своїх емоціях, передусім, у гніві й люті, що несе Своєму народу Свій Жах, і тому страждає власне від цієї безмежності, потребував психо-культурного перетворення у свою протилежність – новозавітного “агнця” – досконалу Любов.

Прихід Ісуса Христа ознаменував новий психологічний стан людини як в історичному, так і в персональному розвитку. Але, як було показано раніше, у природі Ісуса Христа (досконалої Любові) залишається гнівна, жахлива частина Отця, яка в будь-який час могла показати свою нестримну міць. Тому людина до кінця не захищена від проявів своєї ж метафізичної суті, вона залишається підданою некерованим афектам, проєкціям архетипних образів. Щоб досягти гармонії у своїй душі, людина повинна прагнути до космічного єднання з “абсолютним Я”, Духом та Любов'ю (святою Трійцею), одночасно постійно поглядаючи в іншу частку Єдиного – страх.

Отже, стан закритості егоїстичної людини від вольового бажання Бога – любити – не надав “абсолютному Я” миттєвої можливості поглянути на самого себе, споглядати “Іншого” в його

красі, і, навпаки, не дає можливості відчувати люблячого споглядання “Іншого” на Себе. Таким чином, уся творча всемогутність Бога повинна була завершитися, не досягнувши мети, тому що не мала зворотного відгуку його поклику. Коли б не амбівалентність самого страху який вміщує в собі любов, майже всі творчі натхнення цього феномена.

У цьому разі доречним ще раз згадати висловлювання Л.Фейєрбаха, який стверджував так: “Там, де творча всемогутність людського страху припиняється, там припиняється і всемогутність божественної любові... Божа любов не простягається далі, ніж божественний страх, бо вона може робити добро лише в тих межах, у яких страх творить зло; вічне небо любові, але й вічне пекло страху” [248, 814]. Тобто страх як креаційний феномен надихає творити, що вже є дією любові, і навпаки зроблені людиною речі, цінності, відношення викликають любов та страх одночасно. Людина, яка знаходиться у сфері любові, одночасно знаходиться у межах дії страху.

Це відбувається тому, що під час переживання “Я-свідомістю” відчуття страху (любові) психіка людини повертається до первісного стану трансцендентного завмирання, злиття суб’єкту та об’єкту в єдине до-емоційне, позасвідоме існування. В цю мить “Я-свідомість” губить просторово-часову орієнтацію, полониться позасвідомим і внутрішньо розчиняється в ньому, втрачаючи свою індіфікацію, суб’єктивність. Саме це є миттю виходу людини із меж буденності у трансцендентне і “зустріч” з нумінозністю “абсолютного Я”. Проте людська психіка не може тривалий час знаходитися в такому стані, і тому, щоб позбавитися нумінозного переживання, “Я-свідомість” витісняє страх у позасвідоме, переносить (проектує) його в мінімізовані форми, на соціокультурні феномени та об’єкти, але ж коли цей стан повертається і людина охоплюється страхом, то майже неможливо розділити відчуття від його об’єкту, оскільки вони для свідомості на мить, зливаються. Така людина є носієм амбівалентного відчуття любові та страху водночас.

Наприклад, амбівалентне почуття переживав від видіння Божої Трійці святий XVI ст. Брат Клаус. У своїх працях К. Юнг цитує уривки біографа, цього святого Велбфліна, зазначаючи їх значущість у характеристиці природи несвідомого: його сугестивність, що підкоряє собі силу й міць свідомої сфери. Брат Клаус, пише його біограф, прийшов до висновку, що він, мабуть, побачив саму Трійцю, саму вічну любов. Однак його перше почуття, було зовсім іншим. Він був настільки “захоплений”, що сам вигляд його став для оточення страшним, його обличчя відштовхнуло, його почали боятися. Те, що він побачив, мало неймовірну інтенсивність. Про це пише Вільфлін: “Усі, хто приходив до нього, з першого погляду сповнювалися моторошного страху. Про причину цього страху він сам говорив, що бачив проймаюче світло, уявлене людським обличчям. Видіння було настільки страхітливим, що він боявся, щоб серце не розірвалося на дрібнесенькі частини. Тому-то у нього, приголомшеного жахом і поваленого на землю, змінився і власний вигляд, і став він для інших жахливим” [295, 102].

Отже, містик зазернув у “першооснову порядку в глибині тієї самої божественної душі, яка в єдиному символічному архетипі вміщує усі релігії людства” [297, 47]. Цей порядок “втручається” в душу людини, відкриваючи йому абсолютну досконалість, у формі двох своїх протилежностей: Любові і Страху. Святий, не бажаючи того, повністю потрапляючи під владу архетипу Бога, несе усім оточуючим енергію – заряд позасвідомого. Таким чином, кожна релігійна сакральність базується на двох якісних афектах, які є ключовими і проймають усю людську культуру.

На таку закономірність руської культури звернув увагу С. Аверинцев. Він зауважив, що “ідеал християнської святості в будь-якому віросповідному та культурно-національному варіанті неминуче включає два полярні аспекти – суворість та милість” [5, 229]. Останні поняття в візантійській традиції “відображення первообразу” включають у себе широку палітру почуттів і якостей дій, що характеризують Ісуса Христа і святих. У давньоруській традиції така полярність, відображена від рубльовського Спаса до “Спаса Яре Око”, вселяє двоякість почуттів, які можна структурно виявити в єдиній амбівалентності Любов-страх, Страх-любов. Згадана дихотомія є обов’язковим компонентом сприяння віруючлі людини святих давньої Русі. Любов та покірливість святого не позбавляла його в очах сучасників потойбічних, нумінозних якостей, а, навпаки, загострювала почуття страху до його подвигу. С. Аверинцев так розкриває цю думку: “Якщо святий грізний, то віруюча душа може тільки по-дитячому ніяковіти та розстилатися у трепеті. Якщо він покірний, його покірливість – така безодня, що від неї навіть ще страшніше” [Там само – С. 231].

Але ж в своїй більшості егоїстична людина, що схована сама в собі й боїться усього, що не зрозуміле її обмеженому образу мислення, все ж любить себе і своє особисте творіння. Людина, що відчуває любов до ближнього, собі подібного – жінки, дітей, родичів не може у своїй дії розповсюджувати її за межі свого ж страху. Проте, в цьому колі вузької крапки для Бога починає утверджуватися не лише егоїстичне, закрите буття для себе, а любов до свого, знайомого та близького, як буття для іншого. Це коло таємничої та схованої любові поширюється і вчить людину відкритості не лише своєму світу, а і світу трансцендентному, що відкрит кожній особистості. Тобто в колі свого страху за світ людина формує своє відношення до любові – вона боїться втрати об’єкта, який є жаданим належить їй.

Особливо вона боїться, коли йде мова про життя самого індивіда, смерть якого “відбирає” у нього його самого, все знайоме-любляче зникає. Тому страх смерті є найвагомим відчуттям, феноменом, який відкриває людині не лише всю глибину життя, але й красу любові. Смерть вказує на цінність близького, що існує поруч і розділяє з людиною її біль, страх та любов до світу. Страх смерті зустрічається з егоїстичною любов’ю у матовості появи першої, яка жадає людину, якимось особливо кохає її. Мабуть, тому в давньоскандинавській міфології смерть – Хель – зображена в образі привабливої, молодої красуні, плащ якої покриває її другу частину – скелет.

Смерть міцно обіймає людину і забирає її. Недарма Соломон у “Пісні пісень” поєднав любов та смерть, висловившись: “Міцна, як смерть, любов” (8:6). Надав цим феноменам єдину якість – трансцендентну якість, силу, яка жадає людину. Різниця між Любов'ю та смертю лише в одному: смерть жадає для себе – егоїстичного закритого, завершеного та пустого Ніщо, а любов надає жадання шукати своєї можливості в потенційності Ніщо. Любов воліє не для себе, а для Усього, потребує вивертання (самопожертви) та злиття Духа з “Іншим”, переливання з ним до сфери “абсолютного Я”. Тобто любляча людина, завдяки цьому відчуттю, відкриває безодню нескінченних та вільних можливостей перед тим, кого вона любить. Інша справа – зможе чи ні інша людина сприйняти це волююче відчуття – здійснити вільний вчинок, який заперечує здоровому глузду, перебороти соціальну необхідність. Чи зупиниться ця людина перед своїм граничним егоїстичним та комфортним світом чи ні – сприйме страх і заповнить його зворотним змістом – милуванням усамітненню “Іншого”. Страх у цьому разі обмежує якість любові, бажання захопити Усе, вказує на зосередженість індивіда до конкретного, яке губить його творчу свободу любити.

Вибір людини між любов'ю та страхом є вибором між смертю і безсмертям. Людина як нескінченна можливість бажає любити. Любов є не лише єдиним і останнім шансом вижити, але й ствердженням людиною своєї безсмертності, наповненість безодні Ніщо. Оскільки, зі слів апостола Павла, “а не маю любові, – то я Ніщо” (1 Кор: 13, 2). Вибір людиною любові може спиратися на прихований присутності страху, який “перевертає” бажання людини здобути любов у її іншу якість – жахаючий відчай, але саме таке “вивертання” пустоти жаху (Ніщо) і надає людині змогу любові та перемагати смерть.

У цьому сенсі слід згадати погляди на віру та любов М. Лютера, який вважав, що любов надається людині за умови відмови від особистої волі. Відмови від можливого вибору та входження у стан відчаю і очікування волі Господа. Але в цьому разі людині залишається не лише відчай, але і страх-туга (Angst), де любов як вільний вибір не має місця. Отже, любов може руйнувати егоїстичну природу людини, і водночас, надавати можливість вийти за межі своєї буденності. Але за умови вільного та особистого відкриття відчуттю страху та любові водночас. Дух людини сприймає страх, а свідомість знаходить у ньому позитивне начало, але екзистенціальною опорою цього процесу є любов яка заповнює ніщойність страху.

Отже, любов вволює в Дусі та над “Іншим”, наказуючи віддатися, приліплювати горіння Духу, свою направленість до “Іншого”, відмовитись від будь-якої влади над ним. Проте відмовившись від влади над “Іншим” любляча людина не відмовляється від страху. Страх вказує шлях та заглиблює почуття “Іншого”, відкриває себе та “Іншого” для себе. Страх гармонізує силу воління любові, насильницьке жахання спадає і залишається тінню, воління та страх залишаються за межами глибинного споглядання, вічного милування закоханих. Це трансцендентний стан

“приліплення” “Іншого” до Духа і, навпаки, зішестя Духа з “Іншим”, миті повноти часу – його розриву, досконалого усамітнення “абсолютного Я”, який відбувається одвічно та тимчасово водночас. Це стан спокою та єднання Усього, що одвічно є чи може бути, – повертання свого первісного трансцендентного стану “абсолютним Я”. Символічне відображення такого стану залишається в ідеї єднання християнської Трійці, гностичної плероми тощо.

## РОЗДІЛ IV

### ПЕРВИННА СОЦІОКУЛЬТУРНА ТРАНСФОРМАЦІЯ МЕТАФІЗИЧНОГО СТРАХУ

#### Глава 12 Страх як першофеномен архаїчної культури

Відштовхуючись від тези, що “Я-свідомість” приречена на постійне приручення і усвідомлення страху, спрямоване на створення соціокультурних феноменів і перетворення страху в його протилежність – Любов, можливо дослідити місце феномена страху в архаїчній культурі. Цей процес почався з утворенням міфологічного пояснення світу, який, на думку М. Еліаде, рятує людину від страху [289, 19], стає онтологічним принципом існування людини у світі. Адже такий творчий процес здійснюється “Я-свідомістю” в таємниці, у якій з’єднується Ніщо з Буттям, минуле, сьогодення і майбутнє в Єдине, що знов викликає трансцендентний жах. Таким чином, “Я-свідомість” створює особисті межі розуміння свого ж світу, в якому затверджує і замикає своє існування, чуттєвим обрієм якого стає знов-таки страх.

Психіка окремої людини несе в собі метафізичне воління “абсолютного Я”, і тому у світовідчутті людини можуть панувати трансцендентні спогади-відчуття, які мають екзистенційне значення для всього життя людини, особливо в ранньоісторичний період її існування. Трансцендентне воління трансформується в різноманітні нумінозні передвідчуття-образи, це може бути передчуттям смерті (О. Шпенглер), занедбаністю (Ж.-П. Сартр), покинутістю у світі (С. К’єркегор, Е. Фромм) або сприйняття свідомістю архетипів колективного позасвідомого (К.Г. Юнга) які взагалі об’єднуються афектом страху і пов’язаного з відчуттям самотності – приреченості людини пережити всі перераховані явища та своє життя самому. Вказана єдність самотності та страху була усвідомлена під час ранніх цивілізацій і відома нам з перших письмових джерел людства.

Отже, первісний період історії людства характеризується міфо-релігійною свідомістю – більш значним чуттєво-емоційним сприйняттям світу (синкретичним світовідчуттям). Гармонійна трансформація трансцендентального страху у цьому періоді проходить завдяки міфологічним та релігійним ритуалам (які отримали езотеричний характер), символам, догмам і, меншою мірою, у формах державних, власно-правових та наукових установ. Треба також зазначити, що вивчення місця феномена страху у міфо-релігійній свідомості важливе тим, що всі соціокультурні інститути й феномени, що вироблені в цю історичну епоху, визначили подальший розвиток людства й мають автономно діючий вплив у суспільному та психологічному житті людини в подальшому. Закладений під час утворення в той чи інший соціокультурний інститут феномен страху має своє продовження та розвиток до сьогодення. Від того, як він змінював свої різновиди та форми в колективній свідомості історичних епох, залежало подальше гармонійне взаємовідношення між свідомістю і позасвідомим – трансцендентним. К. Юнг так підкреслював цю думку: “Великі події нашого світу, сплановані та здійснені людиною, натхненні... неприкрашеним поганством” [305, 29].

Відчуття самотності та страху у світовідчутті первісної людини міфологічно пов’язувалося з процесом народження Космосу та Першолюдини як відгуку трансцендентної миті “вивертання” “абсолютного Я” в Децо Інше. Від цього весь подальший характер існування людини просякнутий двома цими відчуттями. Самотність, на думку Н. Хамітова, є “екзистенційною ситуацією людського буття, у межах якої відбувається зовнішнє чи внутрішнє відокремлення людини” [265, 260]. Такий процес відокремлення, ймовірно, відчувався первісною людиною вкрай болісно, з постійним відчуттям моторошності, туги та жаху. В якусь мить свого існування дикун усвідомив, що його тваринні інстинкти вже не визначали озбумовленості його дій у світі. І його досконала тваринне заспокоєння у природному стані, за думкою Е. Кассирера “як немовля у своїй колисці” [114, 34], раптово скінчилося.

Самотність і страх стали первино-якісними елементами світовідчуття, які відрізняють людське існування від тваринного і усвідомлюються як болісні відчуття, яких треба позбутися. Ця закономірність простежуються не лише у філогенезі людства, а й в окремому індивідуальному процесі становлення особистості, як виривання зі своєї старої освоєної природи (онтогенезу). Тому людина екзистенційне підіймає над усіма загрозами і страхіттями оточуючого середовища, адже вона повністю була підпорядкована та включена у природні біоценози й тому доленосно залежала від її вольових примхов. Унаслідок цього первісна людина деякою мірою, опинилась ізольованою від відчуженого світу, освоїти який вона була зобов’язана на новітніх свідомих і соціокультурних засадах.

Але ж щоб оволодіти світом, зробити його своїм, огородити від жахаючого невідомого, дикуну одночасно потрібно було перебороти, “окультурити” внутрішню самотність та страх у

межах свого “ось-буття”. Ці відчуття “не залишали” та “переслідували” первісну людину ніде, в тому числі у сні. Сон є фізіологічною умовою для активного оволодіння природою і зняття психологічного напруження. Ймовірно, тому найсуттєвішим “завданням” було “окультурення” сну, його розмежування з відчуттям страху. Французький знавець примітивних культур Л. Леві-Брюль вважав, що мислення первісної людини не настільки розвинене, щоб розрізнити сон і неспання. Бо до чуттєво-таємничої інформації снів люди первісної доби ставилися з великою повагою і довірою, адже будь-яке сновидіння означало перенесення в інший світ, “розмову” з душами предків. Отже, будь-який сон міг стати, як і реальні об’єкти світу, жахаючою “зустрічню”, яку архаїчна людина постійно очікувала. Саме перманентне чекання не давало дикуну спокою ні на мить, посилюючи відчуття тривоги та страху, які потребували психофізіологічної (соматичної) розрядки.

Таким механізмом розрядки (соціокультурним феноменом), як відповідь на постійне психологічне напруження, був зойк, крик-слово, а надалі – ритуальна пісня (колискова, молитва). Поруч із цим, мимовільні моторні рухи переросли в ритуальний танець-закляття із застосуванням моторошної маски, які трансформували внутрішній світ дикуна зовні, розкриваючи таким проєкційним засобом свої відчуття для колективного споглядання-заспокоєння. Поєднував усі перераховані первісні соціокультурні явища інтегруючий феномен – річ, яка формувалась як міфотворчість, що “пояснювала”, “заповнювала” пустоту, незрозумілість оточуючого середовища та внутрішнього світу. І таким чином, усі перераховані соціокультурні явища знижували нестерпне і постійно присутнє відчуття страху.

Крик витворює минуле тварино-дієве захоплення істоти, що повстала таємничим образом із деякої безодні Ніщо до рівня усвідомлення величі світу. Крик це мить припинення дії часу і простору й короткочасне примирення та зливання людського ества, її розуму з природою, зі своєю смертною долею. Зойк врівноважує втрачений людиною зв’язок природного з народженою людяністю. Тому крик набуває в культурі людства значення страхітливо-радісного символу незмінної присутності людини у світі. Завдяки цьому і досі крик залишається психо-естетичним поняттям, що затвердився в традиційній культурі і мистецтві й використовується в сучасній субкультурі.

Будь-яка якість крику (радісна чи жахаючого відчаю) знижує психологічне напруження людини. Поступово крик трансформується в іншу менш дієву, шоковую для інших членів роду форму, феномен культури – колективну молитву чи пісню, які психологічно неможливо відокремити від відчуття амбівалентного страху та надії [158, 798]. У якій би формі молитва не промовлялася, це є спасінням від страху та станом страху перед Космосом, ймовірною можливістю відмови у проханні. Молитва (афективно вимовлене слово) й танець (як предметно-дієве висловлення позасвідомого відчуття люті та страху) [46, 84] виводило колективне, а слід за

ним індивідуальне життя з фізичних та буденних меж, підносило людину до рівня нескінченного та вічності існування і водночас, магічно заклиняло довкілля і саму людину, спрямовувало її на позитивно-люблячі відношення та дії.

Поєднання крику, танцю з маскою – це позасвідомий спогад, трансформація, “вивертання” трансцендентного жаху в межах ось-буття людини, де ритуальне “одегання” людини в Жах-маску (сакральний образ тотема, Духу), робило саму людину залученою до цих спопеляючих відчуттів-образів. Людина під час ритуального танцю з маскою перетворювалася на частину Космічної сили (Мана) і цим повертала свої почуття від страху до надії та любові. Таким чином, чуттєво пізнавала та приближалася до трансцендентного горіння “абсолютного Я” і знижувала болісне відчуття страху, що переслідувало дикуна.

Також слід додати, що перші соматично ритуальні дії, які знімали дистресові стани і надавали тривалу психологічну стійкість усьому роду відігравали позитивну роль у збереженні репродуктивної функції людини. Тобто ефективні та гнучкі ритуальні дії, які виробили первісне суспільство, надавали їй культурний механізм виживання. Отже, ритуальні дії збільшували адаптаційні можливості людини і тому розповсюджувалися та зберігалися в первісній культурі й надалі.

Найсуттєвішою прерогативою первісної свідомості було усвідомлення себе як істоти, що постійно знаходиться у безперервному контакті з надприродними силами, й раніш за все, з мерцями (пізніше – з їх духами) свого роду. Мертві відчувались як невидимі сили, що присутні в “цьому світі”. Для архаїчної (як і для сучасної) людини все, що нагадує “життя” померлого у світі, несе тавро небуття і хаосу, викликає страх і образу. Це можуть бути різні види руху, дивним образом видозмінені в темряві, які несвідомо, символічно нагадують людині процес гниття і розкладання трупа. Це тремтіння аморфної маси, в'язкість болота, бродіння і бульбашкообразне підняття топі, драговини жиру, людські фекалії. Нескладні безхребетні організми своїми аморфними формами, судошністю також можуть нагадувати людині про процес гниття трупа. Мабуть, тому деякі комахи – черви, глисти, гусінь, багатоніжки, різноманітні види тарганів – досі викликають огиду у сучасних дітей і майже не згадуються у класичній міфології. Адже ці істоти замінюються водно-хтонічними образами – зміями, жабами, мишами, павуками і крабами, які, як правило, персоніфікували темряву і хаос, являючись представниками іншого світу, носіями злого початку для людини. Вони знаходяться у просторі, недоступному для живих, їх рух також, як і безхребетних, загадковий та потойбічний, і тому вони всі належали до світу мерців – були страхітливими символами смерті.

У цьому контексті цікава думка В. Вундта, який припускав, що перші уявлення про душу в архаїчній свідомості складаються у процесі спостереження за розкладанням померлого. Душа померлого персоніфікувалася у першого черв'яка, який вилазив з трупа. Отже, душа знаходила

інше існування у “тому” світі. Від цього рух її “нового” існування відрізняється від людського. У міфологічній свідомості черв’як – метаморфоза душі – швидко перетворився у есхатологічного змія [57, 371–373]. Дійсно, таке припущення має місце. Слід лише згадати поховальний обряд у давніх нартів, де померлого до часу поховання огортали у шкури тварин з метою прискорення процесу гноїння. І лише тоді, коли труп буде кишіти черв’яками, його поховують у морі [94, 211]. Мабуть тому згадані хтонічні істоти викликають у сучасної людини несвідоме відчуття неприязні та страху, який доходить до культурної огиди, яка, на думку Т. Гоббса, є ключовою характеристикою страху [66, 41].

Для суспільного життя архаїчного періоду занадто активні інстинкти самозбереження і його еволюційні форми – біль та страх – могли бути згубними в силу індивідуальної егоїстичності та дій, пов’язаних з цим. Тому первісне суспільство створює соціокультурні механізми та інститути самоприборкання та самообмеження природних інстинктів дикуна, заради єдності та стабільного життя суспільства. Одним із таких давніх інститутів є ритуал ініціації.

Ініціація (архаїчне свято) – це ритуальна церемонія, під час якої молода людина була зобов’язана пройти ряд довго тривалих, моторошних іспитів (перенести сильний стрес), виявляючи при цьому максимальне володіння собою – зовнішнє та внутрішнє. Ініціація як ”ритуал переходу” у світ дорослих була закодована, а процес підготовки і проведення її проходив у штучно створеній атмосфері таємниці, що збільшувало ефект над тим, кого випробовують.

Стресовий стан штучно створювався численними засобами – від психічного ефекту особистих умов до прямого впливу на центральну нервову систему та гормональний стан мозку (за рахунок виснаження, болю, ізоляції, використання психотропних засобів). Як правило, два–три місяці до ініціації неопіти існують відокремлено від родичів, ні з ким, крім наставників, не спілкуючись. Їм заборонено грати і сміятися. Харчувалися вони тільки травами та коріннями, здійснювали небезпечні доручення – пройти поодинокі у безмісячну ніч крізь кладовище чи присмеркові джунглі у сусіднє селище, “вбігти” у спеціально підпалену домівку і винести звідти якийсь предмет, залишений там злим “духом” [11, 149].

Далі настає власне ритуал ініціації, під час якої юнак, що пройшов низку іспитів, піддавався акту нанесення тілесного каліцтва (іспит на “приручення” страху і болю): від найлегшого – неглибокого надрізу на тілі чи вибивання зубів – до жахливого і небезпечного, такого як скарифікація та субінцизія – підрізання (глибокий надріз уздовж статевого чоловічого органа). Звичайно, що відчуття страху іноді таке велике, що у юнака не спрацьовували м’язи сфінктеру [1, 12].

Юнак, який проходив ініціацію, переживав сильне психологічне потрясіння, яке змінювало аксіологічні вектори свідомого та позасвідомого. Ритуал “придушував” інстинкт самозбереження, об’єктивував первісний страх людини завдяки штучно створеній процедурі проходження

соціокультурних “бар'єрів”. Подолання цих перешкод та переборення при цьому болісного відчуття страху зміцнюють індивідуальну свідомість, стають особистою цінністю і закладаються в пам'ять. Отже, створюється соціокультурний механізм “заданих” і “необхідних” суспільству форм страху, які є значимими для його. Тобто соціалізована людина (яка пройшла ряд ініціацій) переміщує інстинктивний страх у ієрархії психологічного життя “нижче” і здатна терпіти біль заради “вищих” суспільних цінностей. Вона здатна діяти позитивно – сприймаючи щось нове, раніше невідоме, з метою розширення свого культурного кола та користі свого роду.

Проте є ще один тваринно-людський стан, який здатний руйнувати суспільну єдність – це відчуття голоду. Цей стан призводить до неадекватних суспільних дій, які можуть перерости у масову агресію чи суспільну регресію (застиглості, зачарування голодом є передчуттям, символом бездонності Ніщо, зміною вектора людини на небуття, у смерть), що руйнує внутрішню єдність будь-якого суспільства незалежно від історичної епохи розвитку людства, ставить питання про його існування взагалі. Історії відомо багато прикладів бунтів проти голодомору, які в деяких випадках ставали одним з приводів кровопролитних соціальних зрушень. Варто лише згадати початки Великої французької та російської лютневої революцій. Але також історії відомі приклади масової “застиглості” перед голодом – події в Україні 1932–1933 років.

Бажання позбутися голоду для людини та суспільства мало і має соціокультурне та психосвідоме вагоме значення. Це прагнення набуло чуттєво-культурного забарвлення у суспільному житті архаїчної спільноти і має міфологічну природу пояснення. Вважається, що у міфологічній свідомості їжа символізує дещо більше, ніж просто харчування. Голод та їжа є основною дієвою силою Космосу, богів та людства, символом існування людини, взаємообміну різних світів. Голод виступає як негативна сила хаосу, темна бездонність – її треба заповнити, знищити, тому що голод руйнує внутрішню рівновагу людини з самою собою. Їжа, ж навпаки, пов'язана з силою та життям, з Космічною гармонією структурності та упорядкованості.

Ритуальна їжа – бенкет – зближує, з'єднує первісну людину зі світом богів. Через жертвну їжу людина залучається до Вічності, до могутніх сил добробуту. Цей ритуальний акт у культурі людства є святом, тому що він пов'язаний із поверненням часу до Творіння, Уробоса [187, 42–44]. Це стан неподільності світу на протиборчі протилежності, час до-свідомого та життя першолюдини – Пуруші, Іміра, тіла яких були ще не розчленованими. Час нерозчиненого стану “абсолютного Я”, де Воно ще не ущербно-гармонійне – Єдине. Це чуттєво-символичне повернення до Раю, життя без страху та вини. Одночасно, ритуальний бенкет “примирює” мертвих, які постійно голодують, що руйнує роз'єднуючу силу смерті.

Але у повсякденному житті людині треба “захопити”, “вирвати” їжу з постійним напруженням сил світу, які протистоять їй. Голодомор породжує таємний страх за розрив зв'язку людини з Космічними силами достатку, відсутністю їх доброзичливості й талану. Відчуваючи небезпеку за

своє майбутнє, космічну причетність до свого існування, людина створює запаси їжі, які іноді значно перебільшують її потреби. Це знижує її тривогу і дає відчуття стабільності, упорядкованості та причетності до удачі. Такий стан у міфологічній свідомості став ідеалом і знайшов своє відображення в уявленні про рай, де не має боротьби за їжу – вона постійно присутня. Символами перемоги над Ніщо під час бенкету є їжа, яка уособлювалась як причетність до вищого блага Космосу, вічної родючості, і взагалі до безсмертя.

Відтак, ми прагнемо зазначити, що будь-яка культурна річ або феномен, інформація, які історично були утворені людиною, несуть к собі відображення того психоемоційного стану, в якому вони створювались. Як один із базових інстинктів, відчуттів, страх є першеутворюючим мотивом, який підштовхував до створення стійких міфо-ритуальних інститутів, що існували в “ідейній” єдності. Тобто феномен страху, тією чи іншою мірою відігравав роль “творця” або був обов’язковим компонентом багатьох архаїчних традицій, обрядів, ритуалів, культів, які згодом лягли в основу національних культур, ментальності та характеру того чи іншого народу.

Об’єктивізація своїх фантазій (створення неіснуючих у природі явищ), які знижували фізіологічно зумовлені страхи первісної людини, були дійсним культурним завоюванням людства. Але ж, знищуючи культурними феноменами негативну емоцію, людина потрапляла у полон новостворених загроз та жахів. Фантазування, перетворені у міфологічну картину світу, зобов’язували первісний колектив до суворого його дотримання. Під впливом катастрофічних явищ природи та інстинктивних проявів тваринної спадщини у суспільному житті людина створювала жахливі химери, які постійно страхали її. Таким чином, культурні механізми подолання первісних форм страху створювали, у свою чергу, нові форми, які теж вимагали свого усвідомлення та соціально-культурного переборення. При цьому фізіологічно зумовлені страхи були і залишаються діючими в суспільному житті кожної людини. Вони мають спадкоємність і характеризуються загальним правилом: чим вище людина піднімається по еволюційній драбині, тим складніші її емоції і тісніше вони зрощуються між собою [67, 240]. Це дає змогу вважати, що феномен страху під впливом часу не тільки змінював свої форми і види, але й безперервно ускладнювався в культурі людства.

### **Глава 13 Об’єктивізація страху в категоріях Смерті, Долі та його проєкції в первісних формах релігії**

Чуттєво-емоційне усвідомлення первісного колективу категорії смерті, яка відзначається абстрактністю і суперечністю уявлень, ніби знаходиться (вторинна) між страхом перед процесом умирання родича та трупом померлого з його фізіологічними аномаліями. Сприйняття смерті через

відчуття “первісного страху” (Кайзерлінг) усвідомлювалось як приреченість до кінцевості – Космічної Сили (Мана), Доля, які не мають свого пояснення та раціонального об’єкта. Страх у цей час виступає у своєму найбільшому наповненні, оскільки смерть “відкрито” пов’язує людину з Ніщо й знімає всі просторо-часові обмеження людини. Це справжнє існування людини, “ось-буття”, як зауважував М. Гайдеггера, “буття-до-смерті”, є сутністю жаху (Angst)”, який веде до втрати себе.

Таке усвідомлення приреченості, на думку О. Шпенглера, робить людину людиною. Саме під час мислення про смерть бере свій початок вище мислення, яке „передусім є роздумами про смерть” [284, 328]. Точніше сказати, що амбівалентність страху – поєднання жаху і любові, як зауважував німецький філософ, є фундаментальними почуттями релігії та первісних культурних символів, які можуть надихати на людину страх або, навпаки, звільняти від нього. В цьому контексті О. Шпенглер слушно зауважує: “існує глибинний, знайомий навіть тваринам страх перед вільним мікрокосмічним буттям у просторі, перед самим простором та його силами, страх перед смертю, але є інший страх – за космічний хід існування, за життя за спрямований час. Первісний страх пробуджує темне передчуття того, що свобода в часі уявляє собою іншу й більш глибину залежність, ніж рослинна. Він змушує одиничну істоту відчувати свою слабкість, шукати близькість та зв’язок з іншими. Страх веде до мови, а усяка релігія – це деякий різновид мови. Із страху перед простором походить пупіна світу як природи та культури богів. Зі страху за час народжується пупіна життя, роду, держава з їх осередям у культуру родичів” [285, 273].

Страх, продовжує інший представник німецької філософії ХХ століття Р. Бульман, є основною установкою людини на свою історичність, фундаментальну тимчасовість свого буття. Людина приречена на постійну боротьбу з Долею, яку вона “зобов’язана взяти у свої руки”, переконати себе не лише бути, а бути-зможти, мати вольову здатність усамітнити свої можливості. Тому людина постійно “знаходить” себе в полі минулого, існуючого та майбутнього – в миттєвій тимчасовості, що розкриває істинне буття людини. Воно характеризується відсутністю тривалого, кінцевого, і даного і екзистенційно відчувається людиною через страх. Він покриває структуру людського буття й виставляє на показ смерть, у її всевладній достовірності. Лише прийнявши страх і смерть, людина, на думку Р. Бульмана, зможе історично усамітнитись [274, 309].

Отже, можемо стверджувати, що амбівалентний страх є крапкою розуміння людської самотності перед ніщоїстю тимчасовості, волею Ніщо – Космічною Долею, з подолання якої, на думку С. Кримського, “починається власне історія як цивілізаційний процес” [134, 8].

Доля у поганському світовідчутті, на думку С. К’еркегора, виступає як Ніщо, яке лише можна та необхідно сприйняти. Вона сліпа, невблаганна, позбавлена будь-якої закономірності і навіть, коли наздоганяє героя, не переслідує ніякої визначеної мети. Життя, смерть та доля в ранньочивілізаційних уявленнях об’єднуються в одне індивідуально-чуттєве поняття, наприклад,

аккадсько-шумерське “шімту” [189, 161]. Адже доля і смерть божевільні і є волінням жахання “абсолютного Я”. У цьому жахаючому божевіллі життєва свобода людини приречена на ілюзорність і абсурдність свого буття. Усвідомлення своєї приреченості до смертності вкидає людину до відчаю та жаху, які паралізують слабку структурність “Я-свідомість”, її творчу діяльність й може повернути дикуна у тваринний стан.

Момент смерті родича був у край афективною подією для усього первісного колективу, оскільки проходив через “першеоцінку” всього світу і загострення відчуття самотності, покинутості, особистої обмеженості та безмежного розмаїття буття. Від цього відчуття метафізичного страху ще більш посилювалось і доводило людину до глибокого відчаю. В цьому контексті О. Шпенглер помітив, що у глибинах душі дикуна схована туга та страх, викликані передчуттям майбутнього становища, що призводить до смерті. Цей “страх перед досяжним, закінченим, перед минаючим, перед самим світом як здійсненністю, де разом із межею народження призначена одночасно межа смерті, страх перед миттю, коли здійсненне можливе і життя внутрішньо здійснене та завершене” [284, 233]. Щоб зберегти “Я-свідомість” і вижити, первісне суспільство було зобов’язане “окультурити” смерть і долю, об’єктивізувавши страх перед Буттям, яке перетворювалося під час смерті родича у Ніщо.

Із цією позасвідомою для себе метою (зниження психологічного напруження) дикуни використовували ще тваринний механізм – різноманітні моторні дії чи їх імітації. Такі дії, як “приручення смерті” (Ф. Арієс), переростали в магичні ритуали. Вони руйнували трансцендентний страх перед своїм фіналом, Смертю та Долею, перетворюючи у інший модус – соціально-психологічної мінімізації, розщеплювали на частки сильне та нестримне відчуття страху. І, таким чином, починали процес його “окультурення”. Такий соціокультурний процес створював безліч інших ритуалів, міфів та інституцій, які пояснювали хаотичність світу і знімали космічний відчай та фатальну самотність перед Ніщо. Вони надавали можливість утворити “Я-свідомість” “прагматичну віру” для раціонального пояснення страху у “ось-бутті” чи проєцирувати своє трансцендентне відчуття на об’єкти зовнішнього світу, що надавало первісному колективу можливість творчого освоєння навколишнього світу.

Розчинений страх перед Ніщо, смертю та роком у примітивному світосприйнятті трактувався як світ невідомого, що протистоїть людині як потенційна ворожа сила – зло, темна сила. Це “чуже”, що приносило неприємності, біль та лихо, знаходиться у другому неупорядкованому світі – світі хаосу. Від цього смерть родича, сприймалась як “прорив” злого світу у “наш” упорядкований і добрий мир. Тіло померлого бачилось пограниччям, межею між двома світами – людським і потойбічним (те ж можна казати о народженій немовляти), і від того ставлення до померлого було амбівалентним – предметом ієрофанії та кратофанії. Співпричетність до такої прикордонної зони несла вірогідність “проникнення” мерців в упорядкований світ і його крах [107,

82, 195]. що створювало новий виток нумінозного відчуття, яке теж вимагало свого “одомашнення”.

Магічний ритуал “знімав” тісну негативну емоцію у родичів померлого і залишав відчуття надії та радості [168, 63]. Цей психологічний принцип поклав початок виробленню консервативнішого елемента людської культури, не змінюючи його форми, а іноді й змісту, – обряду поховання [95, 40]. Він мав своє походження з почуття єдності всього первісного колективу, яке підштовхувало його членів до турботи про померлого, наділивши його всім тим, що він мав за життя. Протягом багаторічного досвіду дикуни усвідомили, що труп несе у собі вірогідність смерті інших членів роду. Таке усвідомлення проходило у процесі практичної діяльності, спрямованої на нейтралізацію шкідливого впливу покійника. Засобами нейтралізації були закидання трупа гілками, камінням, засипання землею, нарешті, його вміщували у спеціально вириту яму [217, 233–237]. Це пізніше, за зауваженням Бахофена, стало мотивом будівництва споруд для мерців, які будувалися значно раніше для померлих ніж живих [284, 351]. Отже, первісний обряд поховання вже включав у себе ритуали охорони, обмеження живих від впливу “злого”, що надавало відчуття спокою первісному колективу.

Але ж нестерпна процедура розставання з померлим, приреченість його на самотність викликало відчуття розриву цілісності та єдності світу-колективу, несло у собі нові спалахи страху, “повернення” трансцендентного Ніщо. Ці переживання загострювались і перетворювались у довготривале відчуття провини. Вона усвідомлювалася родичами як добровільне покидання, ввергання померлого у невластивий і ворожий людині світ. Тому, сам обряд поховання і пов’язані з цим відчуття породжували нові різноманітні форми обряду, наприклад, сакронібалізм.

Поглиблення й усвідомлення значення соціального життя первісним колективом підштовхнуло вкладати суспільні закономірності у структуру поховального обряду та пояснення потойбічного світу. На це звернули увагу Г. Спенсер і С. Токарєв. Головну причину страху померлого в архаїчному суспільстві вони бачили у соціально опосередкованому страхі. Покійника бояться не тому, що він покійник, а тому, що його боялися і за життя. Посмертна пошана відплачується тим, хто живим займав впливовий стан [241, 182]. Усвідомлення, що такий вождь, предмет жаху для сусідніх племен і навіть для родичів, може з’явитися та покарати тих, хто зневажає його повеління, мотивувало перенести свою афективну впевненість на химерний образ духу. Такі могутні духи померлих вождів поступово перетворювались у напівбогів і богів, які карають і милують людину, їх вплив “надає широту і загальність” [228, 343–344]. Близький до цієї концепції З. Фройд. Із його гіпотези перетворення вбитого отця-самця у первісного бога пов’язане з позасвідомим інститутом табу – заборонаю на інцест та вбивства тотемної тварини.

Страх перед покійником перетворюється архаїчним колективом в первісні форми релігії. За переконанням Г. Спенсера [228, 308], Е. Тейлора [236, 308–309], В. Вундта [57, 382], страх перед

покійником породжує культ поклоніння померлим та їх духам (анімізм), які, а точніше, страх перед їх гнівом, контролюють і регламентують життя первісного колективу. Б. Маліновський вважав, що процес формування ідей безсмертя, анімізму та магії проходить під впливом переживань відчуттів надії та страху [168, 52–53]. Дикун чуттєво не погоджується з скінченністю буття, з повним припиненням існування, і тому надія і страх стверджували думку, що після смерті людина продовжує інше життя. З цього моменту померлий перетворюється у демона, який наділяється волею та здібністю переслідувати певні цілі. На думку А. Швейцера, страх перед світом демонів, померлих та їх негативних впливів на суспільство підштовхував випрацьовувати захисні механізми, які б охороняли дикуна. Це прагнення перетворилося в культ освячених речей та символів – фетишизм [143, 382].

Померлий зберігав подвійність своїх зв'язків і характеристик та потенційно ніс своєму колективу як лихо, так і допомогу. Він був, з одного боку, “агентом” колективу в іншому світі, “оберігав” рід від негативного впливу чужого світу. А з іншого боку, міг образитися ставленням до себе та змінити свою сутність. Тоді він становив загрозу – мстився живим, приносив лихо, невдачу. Тому однією з цілей обряду поховання була “перешкодити покійнику у майбутньому втручатися у життя живих” [143, 247] і, одночасно, задобрити його. Обряд поховання здійснювався у строгому виконанні магічних правил, що допомагало померлому пройти крізь ряд страшних іспитів у інший світ і бути прийнятим суспільством померлих. У протилежному випадку, коли обряд поховання виконаний неналежним чином, померлий не пройде іспитів і не буде прийнятий “іншим” світом – світом мертвих. Через це він перетворюється у злого і незаспокійливого демона, що несе лихо та жах живим.

Згодом, після поховання, могила не забувалася і ставала сакральним місцем. Живі зберігали з померлим метафізичний зв'язок. Відвідування цвинтаря робить його об'єктом трансцендентного відчуття нумінозності – “окультуреним” поверненням до первісного стану Єдиного. Для того, щоб відчуття страху не полонило людину, контакти зі світом померлих регулювалися колективом; необхідно було дотримуватися правил трансформації поведінки та форми, що досягалося шляхом ритуальних убирань, розміщенням і пересуванням зооморфних символів та персонажів в просторі поселення [195, 20]. Але коли архаїчне суспільство переслідували постійні невдачі, причини перекладалися на покійників, які не “захистили свій світ”. Це приводило до навмисного псування старих могил та їх тліну [95, 41].

У більшості культур головною “хороминою” від темних та злих сил (“чужі”, ворожнечі мерці) був дім, який ззовні та внутрішньо наділявся магічною символікою. Все потойбічне, яке сіяло зло, усе, що оточувало людину за межами своєї хати та “облюбованого”, “райського” куточку – саду, несло неспокій і в деяких історичних умовах породжувало національну клаустрофобію [14, 133].

Начиння, одяг (особливо жіночий), знаряддя праці несли захисну символіку. Цій меті служили сотні замовлянь, амулетів та оберегів, серед яких зустрічаються зображення жахаючих тварин – драконів, крилатих левів, грифонів, які зобов'язані відлякувати “злих демонів”. Наприклад, індоєвропейський образ грифону (Сімаргл) був космічним охоронним символом, відомим із давніх часів до пізнього Середньовіччя від Скандинавії до Японії [150, 26]. Він царював у світі давніх германців (“дракар”) та був емблемою імператорської влади в Візантії, і, нарешті, Грифон – амбівалентний символ Христа в Середньовіччі [90, 82]. Таким чином, поганець обгороджував себе з усіх можливих сторін “готовий очікувати небезпеку з усього світу, з якого дують “злі вітри”, і захищається не окремими елементами світу, а системою світорозуміння, узятого не у статиці, а в її природній, закономірній динаміці” [212, 766].

Особливий страх викликали духи померлих передчасно, насильницькою смертю чи при незвичних, трагічних обставинах. Дикун вважав, що “дурна смерть” наздоганяє тих, хто таємно чи явно опоганював себе і в силу цього поривав зв'язки зі своєю громадою, таким чином об'єднавши себе з потойбічним світом [107, 91]. Це несвідомо відчувалося як прорив космічної сили, Долі – воління “абсолютного Я” (його Ніщо), а передчасно померлий ставав “чужим”, який чимось з'єднав себе з трансцендентним, з його злою стороною і опинявся поза межами культурного розвитку суспільства.

#### **Глава 14 Об'єктивізація трансцендентного страху на світ богів**

Відчуття відчаю та жаху перед духами померлих та Долею (силою пульсації Космосу) підштовхувало людину пояснити присутність трансцендентального страху у своїх відчуттях. Це відбувалося завдяки їх деїфікації, де абстрактне поняття – відчуття – перероджувалось у космічну силу чи бога, які мали ім'я. На думку К. Юнга, “боги – це персоніфікація психічних сил..., які не мають нічого загального із свідомим розумом” і породжені з відчуття метафізичного переляку, який розвив у людині “манію раціонального пояснення” [188, 281]. Переляканий своїм сильним афектом дикун надає незрозумілому міzoneїчному явищу ім'я, що опредмечувало його, ставлячи у чіткі межі “свого” культурного поля – поля раціонального пояснення “Я-свідомості” світу. Такий креаційний процес відбувався від генералізації до мінімізованого опредмечення трансцендентного страху у ще аморфні, слабо безособистісні форми, він мав метафоричний характер і завершувався у магічному заклинанні в формі символічного та знакового пояснення довкілля – появи ім'я.

Так, у найдревніших письмових пам'ятках шумеро–аккадської міфології страх відомий як один із космічних законів – “Ме” (шумер. “сутність”), який первісно був осмисленням якоїсь загадкової сили, включеної в усе сутнє, як принцип існування кожної речі існуючих у Космосі. Страх і жах, як

“Ме”, утвердилися одними з атрибутів ранньої цивілізації, поряд з категоріями верховної влади, влади богів, істини, героїзму тощо [132, 123]. Пізніше “Ме” стали сприймати як Божу силу, окрему від самого видимого явища, у якості будь-якої істоти, котра керувала даним феноменом, але від цього вона своєї власної сили не втрачала. Антропоморфні боги шумеро–аккадської міфології володіли “Ме”, проте не мали можливості змінити її закони і були зобов’язані підкорятися їй [123, 40]. “Ме” як закон універсального круговороту Космосу, Його амбівалентна Воля-Доля для людини отримав в інших ранніх культурах різне ім’я: в Індії – “Ріта”, у Греції – “Тео”, “Діке” [277, 221].

Усі перераховані божества, як закони Космосу, були уособленням “абсолютного Я”, її вищої справедливості, тобто існуючим та волюючим правилом – то, що є то зобов’язано бути та збережено людською спільнотою. Патріархальне суспільство приймало цю установу як даність, утверджену соціально-природним порядком – непорушну Правду, яка лежить в основі існуючого світу як його запорука. Тому будь-який “локальний мікрокосмос” ретельно оберігав первинно-патріархальні принципи справедливості (норми моралі) від змін боючись порушити цим хитку рівновагу між Долею та Лихом, волінням сили потойбічного.

Перед силою Космічного закону людина беззахисна, безбройна та оголена. Вона, як Доля-Лихо, перетворює людину в камінь, річ, з якою вона грає. Доля-Лихо через вище насильство утверджує межі неминучого – війни, голодомору, полону (рабства), втрати близьких та коханих, руйнацію всього цивілізаційного кола (“свого світу”). Вона сліпа, і зрозуміти її принципи справедливості людини не дано, це трансцендентне жадання “абсолютного Я”, що предстає у своїй миттєвості перед людством у своїй згубно-люблячій іпостасі. Отже, людина бажає “сховатися”, “відгородитися” від “пронизливого зору” Долі, закликає її соціокультурними феноменами, які віддаляють людство від його істинного стану – страхітливого стану “межевої ситуації”.

Такий психо-культурний процес затверджується в первісному суспільстві, і людство поступово створює хитку броню самообману, яка існує у вузькому просторо-часовому вимірі віри та надії людства в Іншу частку Космічної сили – Долю-Вдачу, Долю-Любов. Проте, щоб “заклясти” силу Долі, спрямувати її вектор впливу на злагоду та добро, людство приносить їй криваві жертви (найцінніше, що у неї є, – дітей та молодих красунь) з метою урівноважити, збалансувати її дихотомічну сутність. Свідками та провідниками людських жертв виступали боги, яки були носіями лише малої частки Космічної сили, її амбівалентної якості – страху та любові. Проте жертвоприношення, за влучним висловом Ж. Батая, – “процедура, що передбачає сходження до найвищої стерпної ступені жаху” [24, 54] для людини є екзистенційною межею, за якою відкривається відсутність будь-чого міцного, скінчено даного для неї. Цю межу, символ жахаючої неминучості Долі та Смерті, окреслює дитина, що йде до жертвовного олтаря, і тому погляд

дорослих має бути відвернутим, прихованим від могутнього поступу Жаху, щоб не ослабити їх жадання.

Страх стає амбівалентним атрибутом і якістю могутніх богів. У світовідчутті автора “Еклезіасту” страх є не тільки джерелом віри, але й принципом взаємостосунків людини з Богом. Автор “Еклезіасту” вважав, що Бог створив усе заради того, щоб його боялись. Отже, в давньоєврейській традиції бог може послати “Свій страх та жах” на ворогів свого народу, чим забезпечити йому перемогу: “Жах Мій пошлю перед тобою” (Ісх: 23, 27); “З сього дня Я почну розповсюджувати страх і жах перед тобою на народи під усім небом” (Втор: 2, 25) тощо. Як бачимо, страх та жах є атрибутами єдиного, всемогутнього Бога, який, незалежно від військової підготовки давніх євреїв дає їм перемогу та захист від більш могутніх ворогів. Головною умовою цієї допомоги є віра самих давніх євреїв у Господа. Для цього Яхве не шкодує свій народ та посилає свої атрибути у серця їх: “і страх Мій вкладу у серця їх, щоб вони не відступили від Мене” (Іер: 32, 40). Але ж, одночасно, страх у Старому Завіті існує у двоєдності, майже ототожнюється з відчуттям надії.

Приклад атрибутивних якостей давньоєврейського Бога не є одиничним у Давньому світі. Так, ім'я фінікійського бога Демарунта походить від власного табуйованого імені – “Згубник”, “Жахливий” чи “той, який вселяє жах і страх” [249, 261– 262]. Саме йому давні фінікійці приносили людські жертви заради блага та спасіння свого народу у катастрофічні часи своєї історії. Така ж характеристика належить верховному божеству давніх германців – Одіну, одним із епітетів якого є “Жахливий” [93, 145]. Завдяки своїй “магії” Один міг паралізувати своїх ворогів страхом [290, 87].

Найдавнішим символом давньогрецької міфології був Лабріс, який є образом першозлиття Неба та Землі. Ф. Лосев указував, що Лабріс – “універсальна сила, яка охоплює світ у цілому та в його окремих проявах” [156, 133]. Це може бути символом єднання двох трансцендентних сутностей світу – “абсолютного Я” та “Іншого”, протидіючих сил лібідо в їх нумінозності у час Єднання. Щоб цю силу стримати в її творенні могутності, а не руйнуванні, існував могутній, верховний бог “вседержитель”, який мав символ “утримання” цієї позасвідомої сили. Лабріс належав наймогутнішому Зевсові (символу розумного упорядкування Космосу – патріархального диктату) та ніс усім іншим богам, міфічним істотам відчуття жаху як символ можливого роз'єднання Космосу.

Отже, починаючи з перших нам відомих хтонічних до патріархальних монотейстичних богів, більшість із них мали обов'язкову внутрішню якість та атрибут жахати, бути страхіливими. Ці якості зменшували, об'єктивували трансцендентний страх людини перед пульсуючою Силою Космосу та Ніщо, мінімізували та символізували його, що розчинювало Єдине перше відчуття на пояснені розумом соціокультурні феномени, які стають категоріями людської свідомості. Боги, які

не жахали й не були амбівалентними у своїй могутності, довго не шанувалися – їх поступово забували. Прикладом такого соціокультурного явища є титан Прометей, який не уселяв ні богам, ні людині амбівалентних відчуттів, а лише страждав і дарував людству необхідні йому культурні феномени. Його не шанували і поступово забули. Таку закономірність помічає Л. Мейштерхазі в романі “Загадка Прометея”.

І навпаки, в міфологічному світогляді боги мали милість “зняти” з людини долоню страху. В таких випадках людина лише може прохати богів про допомогу. В цьому сенсі вельми доречно згадати вислів Есхіла у п'єсі “Семеро проти Фів”:

“Страх нас тут – ниць поклав:

Просимо добрих богів

Над нами правицю свою простягнути” (195– 197).

Але ж усі наймогутніші боги страхалися Долі та самі були підвладні тим чи іншим видам та формам страху. Особливо лякали богів прояви зовнішнього та внутрішнього хаосу в образах страхітливих чудовиськ, породжених хтонічною Богинею – Матір'ю. Щоб приборкати цих чудовиськ, богам потрібна була не тільки їх могутність, але й окрема сила Жаху та їх мужність перед химерами несвідомого. Страх, який виникав у катастрофічний період розвитку “Я-свідомості” у формі міфу з об'єктивованими символами свідомості (коли боги своїми здібностями руйнували хаотичні прориви безконтрольної сили афектів позасвідомого та повертали їх у соціокультурні межі), відігравав особливу амбівалентну роль. Жах як особливу “зброю” використовували один проти одного протиборчі сторони. Від цього Жах та Страх у міфологічних сюжетах виступали окремими божествами чи космічною силою. Одну з перших згадок страху у світі богів та боротьбу з його силою ми знаходимо у хетському гімні “Місяць, що впав з неба”:

“Бог Місяця впав згори з неба...

Охопив його, Бога Грози, страх,

охопив його жах.

Богу Грози цариця Ціфурі – Камрусена.

“Так це ти так ревеш?” - запитала Ціфурі – Камрусена, і вона казала:

“Хай вони зникнуть, страх і жах, хай будуть вони всередині...”

І Бог Грози повернув Бога Місяця на небо. Він зробив це, хоча він і боявся” [163, 51].

Як бачимо, трансцендентний страх можна магічно закласти, подолати та повернути його всередину (обмежити свідомими, культурними кордонами) під владу обрядів та гімнів і відновити порушений спокій та гармонію світу богів, а значить, і світу людей з руйнівною силою Долі.

Приборкання вод хаосу, підземного світу (як відомо, один із символів колективного позасвідомого) – відомий мотив усієї індоєвропейської міфологічної традиції. Давньоіндійський

бог Індра, породжений для великого подвигу – вбивства змія, подолав свій страх перед демоном хаосу – Врітрою [210, 40] і тільки тоді переміг чудовисько. Давньовавілонський Мардук рятує упорядкований світ від мстивих демонів, створених хтонічною Тіамат, матір'ю всього жахаючого. Повторюється вже відома міфологічна схема взаємодії богів, де страхітлива Мати наділяє своїх дітей особливими якостями, що прирівнюють їх до богів – сяючим німбом Жахом [308, 35]. Сама битва пройнята відчуттям поетичного трепету перед нею, а Мардук оточений усіма залякуючими атрибутами, у тому числі й Жахом:

“На страшну вступив колісницю – непереможних Вихрів.

Він їх поставив, він впряг усю четвірку в упряж:

Душогубця, Злодія, Топтана, Швидкоскока.

В оскалі їх пащі, їх ікла отруйні.

Покою не відають, вбивство знають...

Жахом, мовби плащем, він покрився.

Він главу оточив сяйвом грізним “ [308, 39].

Таким чином, Страх і Жах у міфологічній свідомості стають головними атрибутами могутності найдавніх богів як представників іншого світу, який існує паралельно з людським і від якого людина залежить. Проте існуючий космічний хаос постійно треба упокорювати – приборкати Жахом, який є найбільш загрозливим проявом Космічної сили Долі (Ніщо), і тому, трансцендентний страх виступає амбівалентною силою, яка обов'язково повинна бути культурно оточена, магічно стримана спочатку пантеоном богів, а з часом – Єдиним, всемогутнім та верховним Богом.

## **Глава 15 Мінімізація страху в магіко-релігійних ритуалах і святах**

Первісна людина - це ще безособистісний індивід, який не має особистої волі і свободи. Його психіка перебуває на початкових стадіях становлення свідомості й характеризується як колективна психіка, а тому більшою мірою позасвідомо. У дикуна ще домінують міцні афективні, імпульсивні начала, що контролюються не особисто ним, а магіко-ритуальним укладом життя й міфологією племені. Вони формувалися під впливом нумінозних архетипів і утверджувались у суспільстві завдяки постійному повторенню, оскільки знімали внутрішнє напруження у людини, об'єктивізуючи його емоційні імпульси на зовнішню діяльність.

Психологічні якості дикуна давали можливість будь-якому сильному афекту (не зважаючи на те це негативна чи радісна це емоція) “захоплювати” первісне “Я-свідомості” позасвідомим. К. Юнг наводить приклад дикуна, незадоволеного поведінкою і невмінням сина під час рибальства, і

це приводить його у такий гнів і лють, що він вбиває власну дитину. Таким чином, позасвідоме через некерований афект повністю затоплює свідомість дикуна, і він впадає у стан “амоку” (полінезійське “tarou”, малайське “ramali”, японське “kami”). Такий стан усвідомлювався як надприродна чудесно-дієва сила, що об’єднує в собі нумінозність Космосу, яку людині потрібно жахатися. “Амок” для первісного суспільства був одночасно святістю і скверною, чистим і проклятим, у якому людина стає жертвоприношенням заради повернення всієї спільноти до упорядкованого та структурно-зрозумілого світу.

У давньогрецькій міфології та драматургії доля жертви спіткала Ореста, який знаходився перед подвійним супротивним вибором – помста за вбивство батька (вимагання хнотичних Матері-Землі, Матері-Ночі) чи вбивство матері (вимагання патріархального Аполлону). Орест вибрав перше і поплатився розумом, впавши у стан, схожий на “амок”. Головною емоцією у цей момент є афект страху – страху свідомості визнати свою провину за вбивство і невміння керувати собою, силою Долі та амбівалентністю протиріч моральних настанов суспільства.

Під час занурення у позасвідоме такий “одержимий” стає досить небезпечним для усього оточення не стільки своїми не прогнозованими діями, скільки їх сугестивною заразливістю для своїх родичів. Такий стан веде до “кроку у минуле” (колективна регресія), тобто в тваринний стан, з якого індивідуальна свідомість може не “повернутися”. “Тому що у дикуна безпосередньо під тонким нальотом культури укривається тварина” [303,208]. Коли родинна спільнота вчасно не зупиняла такий психологічний стан та спричинену ним діяльність, то сам первісний колектив міг перетворитися у тваринне стадо, що супроводжувалось непоправними соціальними наслідками, руйнацією зсередини цілісності й згуртованості первісної спільноти, аж до самознищення. Тому первісний колектив жахався у будь-якій формі нестримних емоцій і випрацьовував соціокультурні механізми, що спрямовувались на “виховання почуттів”, зміцнення свідомості та утвердження соціально спрямованої поведінці. Цій цілі служили табу, ініціація, магичні ритуали та всілякі світа, які вміщували у себе вигнання духів, звільнення від чар, запобігання недобрих прикмет, покутування, очищення.

Виходячи з цієї тези, історичний процес, згідно з К.Юнгом, полягає в прогресуючому приборканні тваринного начала в людині, який не може здійснюватися без обурення з боку тваринної натури, що жадає волі. Отже, рух до цивілізації лежить через знайдення культурних меж, “бар’єрів”, свідомо вставлених, з метою перегородити “сполохи” позасвідомого – тваринного начала в суспільне життя. Одними із механізмів цього процесу стають соціально-культурні страхи, які протистоять іншому – трансцендентному страху, страху “Я-свідомості” перед позасвідомим, що не могло визнаватися людською культурою.

Прояви позасвідомого у первісному колективі сприймалися як діяльність могутнього духу, що живе як у самій людині, так і зовні. Поява “зовнішнього” духу очікувалась первісним суспільством

переважно уночі. Досить часто К.Юнг наводить етнографічний приклад племені Елгонь у Кенії, в якому вважалося, що після заходу сонця вступає у свої права небезпечний і страшний дух – Аїкк “Творець страху” [299,107]. У цей час усе позитивне світосприймання дикунів змінювалося на свою протилежність – жах перед оточуючим світом та його “привидами”.

Щоб зберегти психологічну рівновагу, одним із головних культурних догматів, напрацьованих в первісному суспільстві було правило – не визнавати свого страху перед злими духами, оскільки почуття страху було настільки великим, що навіть згадування імені духу вводило в афективний стан [304,186]. Більше того, ірраціональний афект перед силою та неоясненністю позасвідомого підривав велич людської свідомості руйнував слабку гармонію самоосягнення та самолюбубання свого “Я”, скидав свідомість з його еволюційного трону все пояснення та жорсткої упорядкованості. Тому визнання страху як афекту, що кидає індивіда у “нелюдський” стан, табувалося людством – заборонялася не лише вільна вимова імені духу, але й проголошувався догмат, згідно якого страх ставав керованим і підконтрольним свідомості. Насправді ж, людська цивілізація, спираючись на два згадані принципи, постійно випрацьовувала, крок за кроком культурні феномени й соціальні інститути і тільки з однією метою – підтвердити велич “Я-свідомості” й приховати від себе спопелілий ефект трансцендентного страху. Визнання зворотного у первісному суспільстві, знижував роль свідомості й ототожнювало свідомість з хаосом позасвідомого.

Головну роль в ранньому періоді розвитку людства, у гармонізації “Я-свідомості” та позасвідомого, виконував шаман – чаклун. Ця людина інтегрувала первісний колектив за рахунок нелюдських здібностей і вмінь “лікувати”, “повертати” представників племені зі стану одержимості тваринними афектами назад. Шаман, “виходячи з себе”, занурювався або в себе, або в простір демонів і повертав душу дикуну з океану позасвідомого у світ, освоєний свідомістю. Будь-який транс приносив шаману величезний заряд енергії і магічних “знань”, що використовувалися племенем для встановлення і розширення своїх культурних меж. Для самого шамана такий ритуал був можливим лише як подолання страху “Я-свідомості” перед позасвідомим, і навпаки – вольове придушення позасвідомого, його прагнення до необмеженої творчої свободи.

Перетворення простого дикуну в шамана (або міфологічного героя) відбувається за рахунок перетворення “Я” у мана–особистість тобто у людину, яка повністю себе персоніфікує з архетипом сильної людини у вигляді героя, вождя, чаклуна, знахаря й святого, володаря людей і духів, друга божого. Отже, шаман є людиною з визначеними якостями, можливостями повертатись в сферу позаживого, “відступати назад на один крок” (Р.Кайуа) які дозволяють йому витримати нумінозну силу позасвідомого (передусім страху) – воління “абсолютного Я” і перетворити його архетипні образи в міфологічні й соціокультурні феномени, так необхідні своєї спільноті.

Камлання шамана для первісного колективу є можливістю галюцинувати за рахунок гіпнотичних якостей шамана; бачити все те, що бачить в своєму трансі шаман. Своїми подорожами «туди і назад», з освоєної буденності в потойбічч і зворотно чаклун сприяв правильному розумінню й тлумаченню архетипних образів позасвідомого, формуванню на цій основі міфологічних сказань, новому усвідомленню закономірностей довкілля. Міфологічні «схеми – дії» надавали можливість окремим представникам колективу на індивідуальні дії “на свій ризик”. Тим самим, він сприяв посиленню індивідуальних якостей “Я-свідомості”, укріпленню адаптаційних можливостей людини та повільному щепленню принципів колективної психіки.

Нестерпне почуття страху змушує людину створювати фантазії, які перетворюються в архетипові образи – міфологічні мотиви. Це допомагає дикуну справлятися з важкими переживаннями і в подальшому побачити свій емоційний стан з боку, а отже, відсторонити афект від свідомості “окультурити” його. Отже, шаман допомагав родичам проєцируватиме фантазії та психічні стани на навколишнє середовище, не усвідомлюючи, що вони є органічною часткою його самого. Матеріалізовані афекти об’єктивувались у свідомості людини у злих і добрих духів, залишаючись в міфологічній системі того чи іншого етносу.

Шаман приборкував епілептичні випадки сполучені з подоланням страху [292,31-32]. В аналітичній психології це відчуття пояснюється страхом “Я-свідомості” перед оточуючим його з усіх боків позасвідомим. Психолог Е.Нойман уявляв виникнення свідомості як процес розлому Уробоса, Єдиного – на дві протилежності. Власне, в цей момент розколу перших саморефлексій, поділу Питьми та Світла, з’являється страх [187,38]. Шаман, який занурився у транс, проходить усі стадії формування свідомості, повертається в «утробу матері», в період панування чистого позасвідомого, Уробоса. Заново чуттєво витримує у стиснутому часі та у зворотній послідовності усі переживання народженої свідомості, останнім і першим «на зворотному шляху» він зазнає страх. Містик повинен задобрити, обдурити чи обов’язково обійти Велику Мати (позасвідомість), не потрапляючи у її смертельні обійми і повернутись зворотно у свій “окультурений” світ – світ свідомості.

Під час трансу шаман, а з ним і присутні родичі, знаходяться на піці чуттєво-інтелектуальних можливостей людини, поєднуючи у собі всю амбівалентність Універсуму. Цей містичний екстаз надавав можливість “зустрічі зі своєю тлінністю та смертністю, подолання страху смерті та корінної зміни свого буття у світі” [73,282]. Містичний екстаз поєднує у собі нумінозність (“до” – “від”), і створював новий соціокультурний образ – “над”. Він згладжував раніше існуюче психологічне протиріччя, надав можливість затвердити в психіці людини панування більш стійкого елемента, ніж колективне позасвідоме – індивідуальне свідоме.

Загально родові ритуали надавали можливість опанувати нумінозний досвід існування всього живого та зміцнювати індивідуальну установку “над” – розширити свідомі межі пізнання. Ці

ритуали були часткою містерій і оргаїстичних культів, які в той чи іншій формі «повертали» людину в тваринний стан, завершувались становищем загального екстазу, почуттям незгладної провини. Під час містерії людина відчувала гостру біполярність почуттів, які захоплювали її, несучи емоційну розрядку. Шляхом граничного напруження душа дикуна очищувалася від постійно присутньої та волюючої дихотомії (вірно – невірно, добре – недобре) і на мить “піднімалася” над ними. Це становище давало почуття причетності людини до Космосу, відроджувало витрачені сили Духа і підимало Його над вже пізнаним й тусклим, з’єднуючи минуле, сьогодення і майбутнє у Єдине трансцендентне існування, розкривало нові обрії уможливлення людини.

Давньогрецька культура була просякнута такого роду священними містеріями: смерті – відродженням, ритуального “занурення” в позасвідоме та зіткнення з трансцендентним страхом. Слід лише назвати елевсійські та орфічні містерії, вакханалії (свято Діонісія), церемонії Аттіса та Адоніса, фракійські ритуали корібантів. Всі ці ритуали володіли загадковою лікувальною силою для “душевнихворих” та “гарантували життя без страху смерті, упевненість перед ліком смерті” [117,40]. Платон в діалозі “Федр” описував ритуальні переживання божевілья корібантів. Він вважав, що сполучення інтенсивної активності екстремальних емоцій з наступною релаксацією є могутнім катарсичним переживанням, яке володіє здібністю “повертати” душевнихворих до гармонічного життя в суспільстві. Це відбувалося завдяки виснаженому дикому танцю а також галюциногенними засобами, які доводили людину до епілептичного припадку. Одночасно з цим, танець і музика, продовжує Платон в “Законах”, як зовнішні рухи души, заспокоюють та гармонізують внутрішній світ людини, який був порушений страхом. Таким чином, у першому випадку неофіт тимчасово “відключає” своє “Я-свідомість”, його подавляв страх перед позасвідомим і він “повертався” у час Хаосу, до-Створення, де розширював межі своїх психічних можливостей та, завдяки впливу архетипів, обновлював цінності орієнтації “Я-свідомості”. В іншому випадку, заданий ритм танцем та музикою не лише відкриває людині шлях в трансцендентний потойбіч, але зберігає єднання “Я-свідомості” з душею, надавав їм можливість повернути тимчасово втрачену гармонічність і структурність.

З метою емоційної розрядки та магічного до-буття – вимолювання бажаного у некерованих і недосяжних людиною сил, всілякі ритуали і обряди поступово структурувалися у систему річних календарних свят. Традиційне свято, яке несе в собі давні до-цивілізаційні рудименти міфокультурного дійства, має на меті зняття психологічного напруження і вміщує перемішані відчуття радості та суму, втіхи та страху. У ході самого дійства (процесії, жертвоприношення, ритуальних змагань тощо) усі хаотично перемішані відчуття структурно упорядковуються, що повторює акт творіння і позасвідомо повертають людську спільноту до свого одиничного акту народження. Цей онто-психологічний процес відбувається завдяки штучно утвореного відчуття шокуючого страху,

який поступово, в ході свята, замінюється шаленою радістю. На думку К.Жигульського, “святкування завершуються у формі дійства, обряду, видовища, дарів, жертвоприношень, танців, які сполучаються з сильним та загальним емоційним напруженням, в якому ми постійно знаходимо супровідні одне одному – звично у черговій фазі свята – відчуття жаху, страху, провини і радості, звільнення, торжества” [98,22]. Отже, традиційно-релігійні свята приховують метафізичну єдність різних форм страху і водночас на короткий час дають “вихід”, в межах “перевернення” культурних меж, через емоційну розрядку страху-туги (Angst), чим наділяють предметно-застиглі страхи (fear) новою силою.

Отже, свято є постійною дихотомією страху та сміху і це простежується, на думку М.Бахтіна, в культурі Західної Європи до пізнього середньовіччя. Сміх був неофіційною народною правдою і протистояв серйозності, авторитарності, для остраху офіційної культури. Більш того, перемога сміху над страхом відчувалася середньовічною людиною як перемога над містичним страхом (“страхом божим”) і над страхом перед силами природи, але передусім як перемога над моральним страхом, що сковає, пригноблює, і затьмарює свідомість людини: страхом перед усім освяченим і забороненим (“мана” і “табу”), перед владою божественною та людською, перед авторитарними заповідями та заборонами, перед смертю та загробною відплатою, перед пеклом, перед всім, що страшніше землі” [25,104]. Отже, протистояння страху та сміху має архаїчне коріння і містить обов’язковий компонент зниження психологічного напруження (розрядки). Сміх над штучно страшним, атмосферою масової істерії, коли відміняються всі юридичні гарантії, всі завоювання цивілізації (її базовий принцип людяності), залишається запорукою здорової психиці та можливістю розширення людської свідомості з метою руйнації цих соціокультурних та владних химер.

Магічні ритуали (поетичне віщування) тісно пов’язані з мистецтвом – обидва феномени культури людства призначені для вже визначених цілей. Вони включають у свій механізм вплив на людину відчуття страху. Як відомо з містичних ритуалів, Діонісій (Загрея) вийшов давньогрецький театр, який мав за мету довести глядача (учасника містерії) до стану катарсису. Перші драматичні твори Есхіла, пронизані жахаючим світовідчуттям, де герой є символом трагічного перебування людини у світі, його зумовленості. Містичний жах, у давньогрецького поета, як це помітив О.Лосєв, “здатен огорнути собою кожний душевний рух” [158,843] людини. А на думку Аристотеля, який розглядав теорію “струсу” як явище хронологічно давніше його сучасності, трагічна ситуація – це поєднання страху і співчуття, поєднання, яке доводить людину до катарсису.

Основоположним принципом катарсису є те, що страх лікується страхом. Тобто глядач театрального дійства, що відчуває страх-тугу, поєднує через співчування його з предметно-визначеними страхами, які існують на сцені. Іншими словами, театральне мистецтво штучно створює форми, які викликають страх, навіть жах. Такий штучно створений стан опредмечує

страх-тугу людини, що споглядає і переживає, в реальні, предметні образи. Таким чином, сховане відчуття страху-туги знаходить свій об'єкт, й відбувається психологічна розрядка. Одночасно з цим людина наповнюється відчуттям присутності вічного призначення людини бути творцем свого життя, надає натхнення та віру в майбутнє.

## **Глава 16 Амбівалентність страху в первинних інституціях державної влади**

Одна з основних особливостей міфологічного мислення полягає у наданні вищій сакральності та абсолютній істинності усьому тому, що відбувалося “на початку часу”, зведенні його у ранг моделі. Людина міфологічного мислення сприймає Всесвіт, що відбувається після “початку часу” як повторення, відтворення од вічних подій або явищ. Кругообертання Космосу досягається завдяки універсальному закону (Рита, Доля, Ананке, Мойра), що визначає перетворення неупорядкованого стану в упорядкований і забезпечує та зберігає основні умови існування Всесвіту та людини. Спільнота розглядала себе як оточену якоїсь сферою. В середині цього кола панує світ, законність та гармонія, простір упорядкований та розмічений. В його середині знаходиться сакральне місце (гора, жертovníк, храм тощо) з якого походить джерело святості та сили. За межею знаходиться простір в якому не має влади закону. В ньому панує темрява, хаос, скверну – він несе загрозу загибелі упорядкованому світу людини.

Головною ознакою існування світу є панування в ньому закону – вічного земного повторення упорядкованості, яке відбувалось в міфо-релігійному ритуалі. Від цього початок творіння щорічно відтворювався в святі, яке усвідомлювалось як розрив у течії часу, просторово-часова порожнеча, незайнятість. Святкове дійство повертало громаду до акту Уробоса і Творіння, яке потребує відновлення утворюючих його зусиль. Тому довільна відміна хоч одного свята в поганській культурі неможлива [196,134], оскільки це руйнує історично складені психо-культурні бар'єри й “звільняє” полонений трансцендентний Жах людини перед Ніщо, Хаосом, Смертю генералізуючи його.

Правильне виконання ритуалу надавало архаїчній людині впевненості, що Всесвіт продовжить своє існування і неперервний таємничий зв'язок між громадою та космічним законом не буде порушень. Від того роль виконавця ритуального дійства, як зберігача сакральних знань, було в патріархальному суспільстві ключовим. Цю роль виконував чаклун (шаман, жрець) і вождь (герой, цар). Вони були наділені природним даром, безсмертною суттю, в термінології М.Вебера, харизмою, яку неможливо знайти ні якими зусиллями [46,79].

Харизма відокремлювала вождя чи колдуна від його родичів, вони перетворювались в носіїв особливих якостей – сили Ману і уособлювали її волю, яка усвідомлювалась як непорушні

заборони – табу.” Харизмати” були не лише носіями табу вони були самою владою – табу. Вони знаходились на межі природного та соціально-психологічного (трансцендентного) існування свого роду, в сфері “неможливого”, “неосяжного” для інших членів спільноти. Цю полулюду-полубога, з одного боку, приносили при необхідності в жертву Космічній Силі (Мані), яке виконувалось коли відбувалась не бажане для первісного суспільства подія – поразка в війні, невдатна охота, неврожай тощо. З іншого боку вождь (цар) був особою яка вселяла амбівалентні відчуття, особою яка уособлювала істинний стан людини – стан знаходження над прірвою Буття і Небуття. Щоб усилити амбівалентні відчуття і “розкрити” його “надлюдяність”, відчуженість “іншого” від Свого світу первісне суспільство під час коронації дозволяла ритуальне вбивство близьких родичів вождя, інцест, канібалізм тощо. Від того первісна людина відчувала “священне трепетання” перед особистістю вождя або чаклуна, які вселяли сильні амбівалентні відчуття – любові та жаху.

Поступово вождю (цар) займає пануюче положення, підпорядковуючи своєї волі жреців. Таким чином, цар вбрав в себе синтез наступних космічно-соціальних функцій: виконувача ритуалу, шамана (чаклуна), що виконував ритуально-комунікативну, посередницьку роль між “своїм” світом і “світом” духів, богів, гарантуючи мир та злагоду спільноті та вождя під час війни.

Відтак, цар (культурний герой) у міфологічній свідомості стає центром всього Всесвіту, що поєднував космічне й соціальне [37,614]. У вертикальній комунікації він займав ключове місце, між світом богів та світом людей. І тому, втрата зв’язуючого елемента, його осквернення чи будь-яка інша причина, може привести до розриву зв’язку між низом та верхом Всесвіту, і тому сама особистість царя усвідомлювалась як табуірована, (що вселяє любов і страх) і яку обов’язково охороняти від низинного та буденного.

Одним із основних свят в архаїчному суспільстві були царські ритуали, пов’язані з календарним циклом. В царські функції входили ритуальні церемонії з метою охорони країни, певної території, “відділення від зовнішнього світу”, й створення навкруги неї “бар’єру”, “залізної завіси” від “злих духів”, нападів ворогів. Цар у призначений термін об’їжджав свою територію, виконуючи церемоніальні дії, окреслював священне “коло”, яке сприймалося архаїчною людиною як модель Космосу (наприклад хетський – “антахшум”) [20,22-23]. Царські ритуали не тільки гарантували захист від “іншого” – “злого” світу, але й створювали передумови процвітання та родючості “свого” світу. Цей ритуал затверджував у чуттєво-емоційному сприйнятті давньої людини впевненість у майбутньому дні, у правильності своїх дій та в їх добрій ознаці, упорядковував життя й знімав тривогу за “свій” світ. Участь в ритуалі несло почуття спокою й згуртованості усьому давньому суспільству, надавало відчуття причетності до сакрального, знижувало волюнтаризм таємної надлюдської Сили, Долі, відчуття порожнечі світу й позамежного Ніщо.

Через свою причетність до світу богів чи народження від якогось з міфологічних героїв цар наділявся сакральними якостями та зв'язком (комунікативна функція) з Космосом. Сакральна якість царя виявлялась субстанціональна і визнавалось абсолютною істиною. Розрив царя з сакральними зв'язками міг в якусь мить призвести до страшних наслідків для всього суспільства. Ця світоглядна установка спиралась на відчуття колективного страху і тому в архаїчному суспільстві затверджувалось свято оновлення (обряд “переходу”) фізичних та магічних сил царя, які розглядалися як регенерація вітальних сил природи та утвердження гармонії та порядку у Космосі. Варто лише згадати єгипетське свято оновлення фараона Хеб-Сед.

Тривога за царя вимагала свого “зняття” і введення необхідних церемоній, що захищали особу царя. Ритуал був пов'язаний із “вмиранням” старого царя і “відродженням” нового, при цьому церемонія вимагала подолання сакрального почуття страху: “..страх відібрав, боязнь відібрала” [91,90,92], який ототожнювався зі страхом богів під час вмирання Місяця.

Згадані царські ритуали знімали одне емоційне навантаження, водночас нав'язуючи інше. Емоційно-чуттєве сприйняття церемонії поступово наповнювалося іншим змістом, яке не знищувало в присутніх вже досягнутого гармонійного стану. На зміну одного об'єкту страху приходять чуттєве усвідомлення іншого – страху опоганення, гріховності царської влади й її розриву з сакральним. Отже, царський ритуал знімав одне емоційне навантаження (почуття страху і тривожності за “свій” світ) і нав'язував в своїх прагненнях інше – (страх й тривогу безпосередньо за царя), що давало царській владі додатковий психологічний механізм зміцнення інституту держави, створювало традицію ірраціонального авторитету і підпорядкованості суспільства волі царя, а також встановлював царське свято, яке формувало значущу колективно-суспільну пам'ять, яке стає одним з найголовніших елементів ідентифікації будь-якого етносу і громадянина.

Феномен страху став однією з опор царської, а зрештою і державної, влади як влади ірраціонального авторитету. Такий правитель прагнув до утвердження необмеженої влади через утримання постійного почуття трепету перед його особою. Це почуття, завдяки царській причетності зі світом Богів, проєцирувалось у совість кожної людини [259,139]. На думку Е.Фромма, авторитарна совість має архаїчні коріння – це голос інтеріозованого зовнішнього авторитету, авторитету родичів, роду та племені, їх табу. В тому числі заборон на недоторканість вождя чи чаклуна, сакральності їх влади у племені. Дикун усвідомлює себе не тільки як частина роду, але й симбіотичною часткою авторитетного вождя. Від цього симбіозу залежить відчуття безпеки, ідентичності до життя племені та упевненості у своїх діях. Бути відкинутим від авторитету значить бути скиданим в Ніщо, темряву, зіткнутися зо всім жахом буття. Від цього архаїчна людина страшилася вождя племені та підкорялася не тільки зі страху перед його владою, але з переконання у його сакральну та моральну вищість.

Водночас, з утвердженням магічно-релігійного авторитету царя, можемо побачити затвердження інституту державної влади в архаїчному суспільстві. Давня людина з патріархально-родовими традиціями сприймала державу як явище нове, “стороннє”, і, навіть, чуже [48,116]. Тому, шанування царської влади культивувалося з метою встановлення державної влади над суспільством й затвердження у колективній свідомості необхідності підкорення державним інститутам, подолання відчуження між суспільством та державою. Одним із головних методів даного процесу, певно, було штучне нагнітання “нової” форми почуття страху в спільноті.

Існуюча заборона, з часів архаїчного суспільства, на доторкання чогось чи когось сакрального вимагала від царя і всього інституту влади відособленості й штучно створеної атмосфери таємниці. Влада царя була зобов’язана створити нові релігійно-владні ритуали, які б затверджували та зберігали у суспільстві почуття поваги і слухняності. Цар в цих ритуалах виступав у гіпертрофованому вигляді – в яскравому, завуальованому убранні, штучному мареві світла з шумовими ефектами та атрибутами могутності богів. Все це створювало штучну атмосферу таємничої сакральності.

І по сьогодні феномени таємниці та страху йдуть поруч. Так, Ш. Де Голль висловив сучасну аксіому політичної влади: “Авторитет не може обходитись без таємниці, оскільки те, що занадто добре відоме, мало шанується”. Його попередник – Наполеон був більш прозорим, і відверто казав: “Я був змушений створювати навколо себе ореол страху” [180,172]. Страх та таємниця є умовами поваги та любові народу до “свого” авторитарного правителя і держави. В ХХ столітті, такі позасвідомі чинники перетворюють тоталітарного правителя (Ленін, Сталін, Гітлер) об’єктом любовного фантазування й ірраціональної поваги. У цьому сенсі, мабуть, прав Ф.Ніцше який зауважив: “Коли ти раніше всього і при всіх обставинах не вселяєш страх, то ніхто не прийме тебе настільки серйозно, щоб нарешті полюбить тебе“ [184,727].

Це переконання склалось досить давно і простежується з часів давнього Єгипту, де фараон симетрично поєднує в собі милість та жахання [252,92-93] а давньоєгипетський чиновник зобов’язаний був вселяти усім підлеглим страх. Більш того лише той може бути чиновником хто вселяє страх [там само, 118]. Цю ж думку підтверджує один фрагмент тексту давнього Вавилону, в якому цар визначає аксіому належної поведінки та відчуття народу до царської влади, і, одночасно, вказує на існування колективного метод підпорядкування завдяки страху:

“Я навчив народ страху перед палацом.

Я знаю, що це приємно богу“ [2,97].

В давніх культурах людства, під час царського ритуалу присутні були зобов’язані пасти додолу і не дивитися на священну особу. Погляд на царя, ще з примітивного суспільства, розцінювався як доторкання до сакрального, і тому це викликало у давньої людини амбівалентні почуття. З одного боку жах і відчай. З іншого – нестримне бажання “доторкнутися” до забороненої святості. І якщо

це траплялось, і людина на мить бачила “Сина Неба”, то вона відчувала шалену радість та таємничу гордість. Це відчуття гордості від того, що людина спроможна на мить нехтувати бінарністю священного та земного, і споглядати чарівність забороненого [181,62]. Залучитися людини до сакрального та відчутти його нумінозність надавав царський ритуал, через механізм нав’язування масі людей страху і таємниці, та можливості їх порушити у рамках діючої влади. Це автоматично затверджувало святість державної влади у суспільній свідомості й утворювало традицію права держави повсякденного застосування феномена страху, який міг бути “поданий” і сприйнятий народом як любов господаря.

В подальшій історії держави і права влада (окремі особистості) постійно застосовувала феномен страху (terror) як швидкий і ефективний метод (який більш-менш не потребує значних економічних витрат) досягнення своєї мети – підкорення “свого” або “чужого” народу, епохальному “стрибку” в “світле майбутнє”, світове панування чи наведення суспільного порядку тощо. Для цього була необхідно натхненно нуміозна ідея (як правило міфо-релігійна ідеологема) і харизматичний вождь, які нав’ювали би на більшу частку суспільства люблячо-страхотливі відчуття, а також апарат насилля (містично таємна організація – орден), що постійна ідеологічно-дієве підтримувала стан терору.

## **Глава 17 Феномен трансцендентного страху під час війни та його місце в світовідчутті античності**

Незалежно від припущених причин виникнення війни – як вплив метафізичного воління “абсолютного Я”, чи результату дії успадкованої від тваринного світу інстинкту агресивних чи соціально-економічних процесів, війна є культурним “завоюванням” людства. Цей феномен цивілізації, за археологічними даними, просліджуються з періоду пізнього палеоліту і стає “надзвичайно рядовим явищем” [10,265] всієї історії людства.

На нашу думку, вирішальне значення для започаткування війни мав розподіл світу в свідомості на “свій” – “чужий”. Ця бінарна опозиція, яка виникла в результаті “тертя” первісних спільнот, створювала передумови виникнення соціальної свідомості. Процес “догляду” за “чужими” приводив до поділу на, “ми” – які завжди люди, і “вони” – не зовсім люди, “звірі”. “Ми” у свідомості первісної спільноти – це і все її середовище існування – земля, водойми, ліси. “Ми” – все добре, предмет культу, обожнювання. Все “наше” стало предметом психічного наслідування, джерелом нав’ювання. “Вони” завжди таїли небезпеку, були предметом ненависті, прокляття і агресії, винуватцями усіх негараздів. Тому закономірно припустити, що “чужі” викликали в протилежній сторони дві суперечні емоції – цікавість і страх. Почуття страху, під впливом міzoneїзму переважало, що викликало агресію до будь-якого чужинця.

Від цього війна в архаїчному суспільстві розглядалась як жереб, виклик Долі, “Божий суд”. Її вели з метою випробувати освячене богами рішення через перемогу, або через поразку. За таким міфічним світа поясненням ховається проекція “Я-свідомості” тваринної частки колективного позасвідомого (Тіні) на інший народ. Така соціально-культурна атрибуція злих намірів, демонічного початку на “чужих” є проекційна мінімізація свого страху перед позасвідомим, якого в ході військових дій можна позбавитись. Тобто, за рахунок війни проходить зовнішня об’єктивізація екзистенціональної форми страху-туги, який знаходить своє реальне та дієве втілення.

З іншого боку, війна поставала в суспільному уявленні як вірогідна загибель, смерть всього “свого світу” і тому викликала свідоме відчуття страху, який міг перетворитися в трансцендентний страх. Будь-яка глобальна екстремальна ситуація “повертає” відчуття людини до нумінозного переживання перед Ніщо, яка звеличує його на інший рівень існування Всесвіту. Війна як межа між життям та смертю є колективним “поверненням” до витоків свого існування, межею протилежних космічних сил, позасвідомих енергій – воління. Цей нумінозний стан, в якому опиняється людина (весь род, плем’я, народ), надає можливість відчуття всю повноту трансцендентного буття – залишаючись свідомою, людина прибуває в позасвідомому, ірраціональному світі хаосу та смерті. Війна дозволяє людині розкрити всього себе, реалізувати усю свою психологічну енергію в усіх її нумінозних проявах – від тваринної руйнації “всього чужого”, “злого” до актів “доброго”, героїчного самопожертви. Тому війна, не вважаючи на всю свою колосальну не людяність, “манить” до себе людину, надає їй зовнішньо виплеснути свої психологічні потяги, перш за все, – страх.

Як характерна якість відношень “Я-свідомості” до позасвідомого і його атрибут, страх виступає у своїй подвійній природі: з одного боку він пугає, а з іншого – вабить. Що відмітив О.Пушкін:

Є захоплення в бою  
В безодні хмурій на краю.  
Все, все, що загибеллю грозить,  
Для серця смертного таїть  
Нез’ясовану насолоду...

Треба зазначити, що війна (та страх перед нею) згуртовує величезне суспільство в єдину містичну силу, руйнуючи самотність, відчуженість та надає окремій людині відчуття причетності до Великої події, яка мала ідеологічне обґрунтування – захист Батьківщини-Матері, Віри, Нації, Держави чи завоювання “життєвого простору” тощо, і мають в своїй основі архетипні образи колективного позасвідомого. Носії тієї чи іншої ідеології прагнуть до розповсюдження їх теорії Істинної Віри, Добра, Любові та Справедливості на весь світ. Позитивна сторона нумінозної ідеї для її носіїв обертається негативною стороною для народів, держав та цивілізацій, які сприймають

“Благу Вість”. Слід лише згадати Любов конкістадорів до місцевих народів Америки чи “турботу” священної Інквізиції до тих, хто “заблукав”, релігійні війни протестантів та католиків, яacobінську та більшовицьку диктатури, громадянські та революційні війни. Тобто, під яким ідеологічним виправданням не починалась війна – це є прорив нумінозної сили колективного позасвідомого – Ніщо, відчуття якої можна пережити (як насолоду) у раціонально оправданих межах “Я-свідомості”.

Усі культури людства створили особливу ідеологію проти боягузтва в бою чи під кульмінаційний час мисливства [118,98-99]. Одним із ефективних механізмів подолання відчуття страху під час війни є міфологічне пояснення загробного існування. Рай підводився безстрашним воякам, які мужньо захищали “свій” світ не жалкуючи своє життя. Так, міфологія давніх германців обіцяла загиблому зі зброєю в руках в змаганні, незалежно від характеру бою, Вальгалу – небесний чертог Одіна, де герой продовжує своє життя до кінця світу, і який буде змагатися в останньому бою разом з богами проти есхатологічних потвор. До цього дня вояк буде бенкетувати і безвинно змагатися з друзями та валькіріями. Отже, створювався суспільно-культурний ідеал, де знімався страх людини перед смертю, даючи можливість отримати світ богів, залучаючись до сакральних процесів світу та продовжуючи своє життя до невідомої межі. Скандинавська міфологія виробила визначений ідеологічний механізм подолання страху перед боєм, створюючи головну цінність древнього германця – містичне змагання, яке ставало бажаною кульмінацією його земного життя, що мало свій вплив у ХХ столітті.

Військова дуель героїв формувала визначений обряд і систему виховання, де культивувалось благородне самовладання перед небезпекою та смертю, що було обов’язковою якістю військового стану – лицарства. Герой не був би героєм, коли б смерть уселяла йому хоча найменший страх, і тому першою умовою героїзму є примирення зі смертю [120,265] з Ніщо. Це не означало, що лицар позбувався почуття страху, проте змінювався сам об’єкт страху. Лицар боявся “загубити обличчя”, не проявивши у потрібний час мужність. Отже, в етиці лицарства страх спрямовувався на збереження моральних і соціально важливих в лицарському середовищі цінностей – обов’язок, вірність тощо.

Давньоіндійська епічна поема “Махабхарата” проголошувала, що герой “випробовується в хвилини страху” [172,80]. Епічний герой втілював не лише силу та могутність колективу, але і приносив успіх, який був свідомством його обираності вищими силами. Довести свою “обираність” герой міг лише визначеними подвигами і публічними випробуваннями, що пов’язане, насамперед, з переборенням свого відчуття страху. Так, аккадо-шумеровський міфоепічний герой Гельгамеш прагнув подолати смерть та домогтися безсмертної слави. На цьому шляху він свідомо дає пораду своєму супутнику: “І, коли ми підемо вперед, страх підступить до тебе, ...– прожени його геть!” [132,213].

Тобто, щоб стати вождем – героєм, юнак повинен був довести свою приналежність до вищих сил і постійно підтверджувати свою соціальну роль різноманітними подвигами. Прикладами здійснення героєм своїх подвигів, подолання себе, заради вищої мети, можуть служити численні міфи, легенди, казки різних народів світу. В ході свого казкового “потойбічного шляху”, герой виробляв визначений механізм подолання страху, який полягав в міфо-ідеологічному обґрунтуванні своєї “обираності”, наділення себе магічними властивостями і переконливістю, що йому допомагають надприродні сили.

Одним з архаїчних методів подолання страху може бути практика ідентифікації себе з священною твариною. Це “берсеркери” давніх германців. “Перетворення” яких пов’язане з таємничим мистецтвом шамана та “одержимістю” Одіна. Вони ототожнювали себе, через магічний зв’язок, з ведмедем, вовком і втрачали на якийсь час, “виходячи з себе”, людську сутність – “Я-свідомість”. Водночас “берсерк” мав сугестивні здібності переконувати [233,13]. Людина регресувала до лютого звіря, безжалісної рептилії, яка не відчувала страху, а була втіленням моторошності несвідомого її Шаленістю та Люттю [112,110-117].

Античний герой „нічого не страхається і ні на що немає надію” [4,71]. Він іде своїм шляхом, неминучим, як рух сонця, і приходить до свого кінця, загибелі. Адже перемога героя внутрішньо вже включає у себе його смерть. Таким героєм є Ахіллес, який знав про умову своєї смерті, але не повернув та мужньо зустрів свою долю. Тому, зі слів Аристотеля, мужність полягає не у повному відсутності відчуття страху, а у його активному переборенні [21,305].

Але, переборовши свій страх, особливо страх смерті, особистість не залишається незмінною, вона заново переосмислює навколишній світ, несе в собі нові, ще не розкриті до цього моменту цінності людського буття. Цей шлях трагічно-жахавчий для героя та глядачів його боротьби з долею. Приклад героїзму дозволяє оточенню проєцирувати афекти страху та жалоби до їх стану катарсису. Цей стан веде, на думку Аристотеля, до очищення людини від хибних схильностей, до добродетності, “до первісної чистоти, процесу...відновлення і виправдання зганьбленого та збезчещеного” [157,747]. Таким чином, міфологічний герой є образом невблаганної Долі, з метою розкриття і зрозуміння таємниці істинного місця людини у Космосі. Це стан постійного перебування людини в трансцендентному страсі та його переборення для свого подальшого життя.

В подальшому, в межах християнської світоглядної парадигми, мужність надається разом зі страхом, кожному істина віруючому, з метою подолання незначних страхів в буденному житті й, одночасно як передчуття смерті за якою схована надія на зустріч з досконалою Любов'ю Бога і початком “життя вічного”. Таку думку пояснює С.К'єркегор: “Христинин ..здобуває з християнства відважність...одержує (її) разом зі страхом від надзвичайної ступені жаху. Виходить, відважність нам дарована; а страх перед великою загрозою дає нам рішимість протистояти загрози меншій; а нескінчений страх перед єдиною загрозою робить решту не існуючим” [139,366-367].

Цар, який ототожнювався з героєм, був носієм божественної сили й справедливості, і здійснював головне командування армією у космічному дійстві – війні. Майже всі царі давнього світу уселяли наводила на своїх ворогів гіперболізованій страх. Більше того, страх зобов'язаний бути постійним станом їх ворогів, і, навпаки це “принизливе” відчуття було незнайоме “істинному” царю і його війську. Про цю якість царів свідчать численні асирійські [49,138] та давньоєгипетські джерела.

Давньоєгипетський фараон ніс на собі відбиток страху. Він титулується як “..постійно вселяючий жах [перед] Гором в усіх чужоземних країнах...”. Перед фараоном не було чужоземної країни, яка б втратила страх перед ним [273,29,33,41,49]. П.Монте виділив страх як військовий атрибут фараона; “Ти Сутех, сам Боал, страх перед тобою – клеймо твоє на країні хетів” [179,244]. Ще одне свідчення: “..Володар страху, могутній обличчям, що одержав в Гераклеополе Подвійну корону з пір'я, жах і трепет перед яким Ра і Атум вселили в серця людей, богів, підданих та померлих....Володар сили, могутній у Мемфісі, якому була дарована перемога перед (обличчям) Геба та Дев'яти богів, страх перед яким був створений Шу,... той, до якого на поклін приходять Південна та Північна Землі, бо такий великий страх перед ним і таке глибоке преклоніння перед ним” [154,73-74]. Ці уривки дають уявлення про можливості фараона злитися з атрибутом богів Ра та Гора – страхом. Цар міг перетворитися в одного з них і, від того, одержував усі їх атрибути. Такий божий дар, символ єдності могутності богів і фараона, “забезпечував” йому перемогу над його ворогами [252,84].

Отож, давні царі вселяли супротивникам жах своєю могутністю й величчю. Хетських царів теж під час битви супроводжували персональні божества – Страх та Жах, які були водночас й атрибутами головних богів хетського пантеону – богів Сонця й Грози – бог бою, вдачі, який презентував народ в його стосунках з чужоземними країнами [63,126]. Хетська літературна пам'ятка так зображує цих божеств:

“...Ліворуч  
Від тебе летять по небу Страхи,  
Праворуч від тебе несеться Жах ...” [163,108].

Хетський приклад не є єдиним в давньому світі – він скоріше закономірність міфологічного мислення, ніж якась випадковість. Цю закономірність відмічав В.Іванов, який вважав, що хетські образи Страху й Жаху можна персоніфікувати з гомерівською парою Страху й Трепету, які також супроводжують колісницю бога війни Арея [102,23]. В “Іліаді” ця нерозривна пара зображується так:

Рек і тоді повелів він та Страху й Жаху конів  
Запрягти, а сам покривався зброєю полум'язарною  
Ніби, найсильніший стократно жахаючий, ніж раніше,  
Гнів громовержця і помсту проти богів воспалали; (Іл; XV; 119 – 122).

Світовідчуття іншого давньогрецького поета – Есхіла, на думку О.Лосєва, було пронизано жахливістю. Есхіла цікавив сам феномен страху “як якась направленість чогось на щось, як самодостатня музика буття, як те, що живе само собою своєрідна процесуальна якість буття” [158,798]. Проте, світовідчуття Есхіла спиралось на більш глибоку історичну традицію, яку він мабуть не помічав, але відштовхувався в своїй творчості. І хоча, відчуття страху Есхіл зображує головним чином епічно й лірично, в його творах зустрічається більш архаїчні образи цього феномена. У трагедії “Семеро проти Фів” богами Фобосу, як рівнозначному богами війни Арею служить спеціальний обряд жертвопринесини:

Так от. Завзятих сім воєначальників,  
Бика забивши, кров у чорний щит злили  
І, руки в ній змочивши, присягнулися  
Аресу, Енію й жахному Фобосу,  
Що спрагливій крові (42-46).

Варто згадати, що в архаїчний період давньогрецьке слово “космос” означало “військову шеренгу, ряд”, і тільки після тривалого часу було переосмислено як “порядок”, “упорядкований мир”, “світопорядок”. Виходячи зі сказаного, можна припустити, що живий і гармонійно впорядкований космос стародавніх греків символічно був представлений в образі строго структурованої військової шеренги, де в центрі або спереду перебувала колісниця чільного бога (вибранця богів та Долі на землі – героя), якого супроводжували його постійні атрибути, певні сили, демони – Страх і Жах. Вони символізували не лише відчуття присутності Смерті й випробування богів, а, щось значно ширше. Страх і Жах усвідомлювались як хоронителі впорядкованого, структурно-обмеженого “ряду” у його вищих космічних межах. Сама ж битва в архаїчному суспільстві розглядалася як “божественний жереб”, виклик Долі, де два космоси – ряди організують щось нове, ще неіснуюче в соціумі, але це нове не повинне порушити Єдиного гармонійно впорядкованого Космосу. Саме для збереження Вищої цілісності служать демони-боги Страх і Жах, що охороняють шлях у потойбіччє, яке існує за межами Космосу.

В “Теогонії” Гесіода можна знайти логічне продовження висловленому припущенню. Давньогрецький поет пояснює походження богів Страху й Сум'яття:

Киферея

Щитодробителю Аресу Страх народила й Смятенє,  
Жах, що вносять у густі фаланги мужів-ратоборців (933-935).

Цікавим тут представляється той факт, що матір'ю богів Страху (Фобоса), Сум'яття (яке можна трактувати як одне із вторинних властивостей сприйняття стародавнім греком бога Жаху-Деймоса) і їхньої сестри Гармонії була богиня любові Афродіта. З'єднання персоніфікованих почуттів любові, страху, жаху й гармонії в єдиний родовий ряд здається, на перший погляд, неприродно

іраціональним. Проте іраціональний характер цього об'єднання може бути пояснений завдяки дослідженням та ідеям К.Юнга й О.Лосєва.

На їхню думку, будь-яка міфологічна система має свої ранні шари історичного розвитку, які беруть початок від афективної, першо-єдиної, хаотично-жіночої природи Великої Матері (в концепції Юнга колективного позасвідомого Жахаючої Матері. А за думкою О.Лосєва, вся архаїчна, до олімпійська міфологія в її міксантропічних та тератоморфічних образах породжена жіночою істотою, амбівалентно-жахаючою Матір'ю – Землею [156,929]) й обов'язково мають своє продовження у відомих нам міфологічних зразках й амбівалентних символах культури. О.Лосєв пише: “миттєвий, або афективний, преанімізм, що складав колись величезну епоху в історії людського світогляду, і надалі ніколи не зникав. Навіть у ті часи, коли він поступився місцем пластичному антропоморфізму, він усе ще залишався у вигляді дуже частих рудиментів, а в Римі навіть прогресував” [там само, 73].

Таким чином, боги Страх і Жак, ймовірно, були давніми анімістичними демонами, що виступали як “раптово діюча сила, про яку людині нічого невідомо” [156,72], і яку, в аналітичній психології К.Юнга, можна визначити як сильний афект, нуминозне почуття зустрічі з архетипом колективного позасвідомого. Швейцарський психоаналітик зауважує: “з давніх пір емоція розуміється як одержимість, і тому ще сьогодні кажуть, що хтось скипів, розлютувався і одержимий або чортом, або якимсь злим духом, наче дехто подібний в нього проникнув” [298,294]. Певно, сильні емоції представлялися архаїчній людині (так і сучасникам) преанімістичними демонами (біси) у безликій, амбівалентній привабливо-лякаючій формі. Це “миттєво виникаюча й миттєво зникаюча страшна й фатальна сила, про яку людина не має ніякого подання, що не може назвати на ім'я, і з якою не можна вступити ні в яке спілкування” [156,69]. Таке страшне відчуття етимологічно затвердилось в індоєвропейській мовній та міфо-фольклорній традиції, в понятті біси (злий дух), що належить до давнього коріння: “bhoi-bho-s”, “викликаючий страх, жак” [103,169].

Саме такими якостями для раціональної свідомості характеризується сильний, незрозумілий, безпредметний афект страху або жаху, що охоплює людину перед всією величчю Універсума в момент інтуїтивного усвідомлення себе у світі. Такий стан в міфологічній свідомості визначається як присутність могутнього демона, якого спочатку зв'язують із більш давньою й могутньою персоніфікацією світу – Великою Жахаючою Матір'ю, і тільки згодом, Страх і Жак переносяться, як атрибути олімпійців, у раціонально-пояснену сферу їхньої присутності – супроводжувати бога війни Арея на полі бою.

Якщо з'являється потреба, олімпійці вдаються за допомогою до демонів Страху й Жаху. Наприклад, розпалюють ворожнечу й війну між троянцями й данайцями:

Їх збуджує Арей, а данаєв Паллада Афїна,

Жак насильницький, Страх і неситна сказом Звада (Іл; IV; 439-440).

Ними може управляти не тільки бог війни Арей, але й інші боги Олімпу, Афіна й Аполлон (Іл; XV; 325-326). У цих випадках Гомер говорить про Страх і Жах як атрибуту верховного бога стародавніх греків – Зевса:

Лайливим обладунком вона ополчалася до лайки жалюгідної.  
Кинула біля персей егид, бахромою кошлатий,  
Страшний очам, разючим Жахом весь оточений:  
Там і Розбрат, і Могутність, і, трепет, що біжать, Погоня,  
Там і глава Горгони – чудовиська страшний образ,  
Страшна, грізна, знамення Бога всесильного Зевса! (Іл; V; 737-743)

Панування Афіни над божествами патріархального пантеону й сферою чоловічої діяльності (війною), говорить про рудименти матріархального періоду давньогрецької міфології. Вірогідно, партеногене народження й статус богині-діви (далекій від функцій материнства, охоронниці роду та традицій родючості) надавали їй право панувати й використовувати неконтрольовані й жахливі атрибути свого батька – Страх та Жах. Інша справа Афродіта – мати зазначених демонів. Діти богині любові не служать своїй матері. Очевидно, не кожному богові дозволялося використовувати могутні атрибути, а тільки тим, хто володів цим сакральним-таємним правом. Тут ми повертаємося до питання про родовий взаємозв'язок страху, жаху, любові й гармонії, тобто неприборканості батька – Арея.

Безмежність вольового початку Арея, нескінченне прагнення до руйнування було обмежено його протилежністю – любов'ю. Їхній незаконний (у рамках патріархального права) зв'язок призвів до народження наступної протилежності – Фобоса, Деймоса й Гармонії. На думку О.Лосєва, Афродіта богиня хнотическая, найдревніша за Зевса, яка володіє космічними функціями й наповнює усім світом любов'ю [159,132]. Зевс – символ патріархального порядку у світі, що передував пануванню матріархату й усвідомлювався стародавніми греками класичної епохи, як період тератоморфних чудовиськ, хаосу й жаху. Найдавніший образ Афродіти внутрішньо сполучав у собі якості її пізнього коханого – Арея, – його родової, близнячної частини. Їхні взаємини координуються законом взаємного руху назустріч і переливанням в іншу, раніше не існуючу якість – enautiodrovia.

Таким чином, перед нами одна з пізніх проєкцій Великої Жахаючої Матері, прародительки всього світу, космосу. Одним з головних її якостей була позасвідомість вольових дій – народження нових, ще не існуючих компонентів хаотичного світу. Амбівалентна богиня, як передродове колективне позасвідоме, водночас сіяла нуминозні феномени світосприймання миру: любов, народження, страх невизначеності перед волею Долі та жах смерті. Преанімістичні демони Страх і Жах являють собою персоніфіковані абстрактні явища, породжені Єдиною, ще нерозщепленою

свідомою-патріархальною природою любові й неприборканості, з метою впорядкувати хаотично існуючий світ – гармонізувати його.

Гармонія є основною якістю Космосу, де раніш хаотично-розчинені неупорядковані частини, оформляються в єдиних границях міри. У цьому випадку гармонія несе в собі дві крайності – жах, хаос, неприборканість, з одного боку, і з іншого – любов, надію й красу. Але феномени Страху й Жаху не тільки є внутрішніми компонентами Гармонії, які можуть переходити у свою протилежність, змінюючи конкретно-чуттєві образи. Ці два демони, афективні сили і начала, що панують над світовідчуванням людини, як їхньої протилежності, є стримуючими компонентами Цілого та живого Космосу, які не дають розійтися, розвалитися єдиній шерензі, упорядкованому ряду, обгороджуючи його окремі частки від первісного хаосу.

Нарешті, феномени Страху й Жаху оберігають Космос, людську свідомість від своєї ж внутрішньої якості та об'єднуються в єдине, нерозривно нерозчинене ціле, коли дві основні протилежності зливаються в “мегакрапку” – в “Усе”. Це ім'я бога Пана, що, так само як й Афродіта, має архаїчні коріння, уводячи людину в стан безпричинної паніки, втрати вольового контролю над своєю свідомістю й діями. Він панує опівдні, в момент завмирання дня, коли час і простір наче зникають, втрачають свої грані розпізнання, здобуваючи стан абсолютної повноти зупиненого, застиглого буття у світовідчуванні людини. У такий момент свідомість втрачає свою просторово-часову установку, психо-культурні бар'єри сприйняття світу руйнуються й людина повертається у свій минулий позасвідомий стан інтуїтивних-тваринних імпульсів, головним складовим компонентом яких є почуття страху, що змушує діяти людину у двох імпульсивно-афективних планах (втеча або агресія, які несуть психологічну розрядку й можуть “повернути” свідомості втрачену структурну рівновагу). Бог Пан з'являвся не тільки в мирний час, але й у періоди війн, зберігаючи всі свої онто-психологічні якості, властиві міфологічному світовідчуванню.

Опис раціонально непоясненої, безпредметної паніки у формі лютої, звіриної агресії, ми зустрічаємо в “Історії” К.Тацита. Римський історик розповідав про “безпричинний страх”, що охопив римську армію Фабія Валента та призвів до різанини мирних, безвинних жителів галльського міста Диводура [237,559]. Геродот розповідає про іншу лінію поведінки – безпричинну панічну втечу: “Отут персами опанував такий страх, що вони кинулися бігти й зупинилися тільки стадіях в 60 [від міста]” (тобто, втеча тривало близько 11 км.) [64, 302].

Нарешті, феномени Страх та Жах у світовідчутті давнього грека виступали модусами і символами протистояння людини, як свідомої істоти, перед Долею. Ця Космічна Сила підкоряє собі людину, примушує душу тремтіти. Перед її поглядом людина ціпеніє і перетворюється у річ, камінь який ще “бачить життя”. Волею Долі жоден епічний герой чи цар стає оголено-відкритим,

його раціонально-упорядкований, передбачений світ руйнується перед її ірраціональною, сліпою силою, яка водночас випадкова і необхідна.

Людина відчувала “terror fati” перед передвічною безодньою та темним образом Жінки-Долі, що залишалася в античній міфології в архаїчних образах богинь Ананке, Мойри. Вони виступали в амбівалентній формі Долі-Згубниці, Долі-Помсти, або Долі-Родительниці, Долі-Коханки. Потойбічний гул непередбаченої й невідвортної Долі, що не можна умилостивити будь-якими жертвами і не побороти опором, предстала перед свідомістю та світовідчуттям людина античності. Вона титанічно й мужньо сприймала ірраціональну волю Долі з єдиним бажанням перервати жахливе відчуття всеохоплюючого Страху, перебороти його через релігійно-містичні ритуали та катарсичне мистецтво.

В період еллінізму, відчуття страху перед Долею позасвідомо трансформувалась в релігійно-етичні вчення (епікуреїзм, стоїцизм тощо), які пропагували методи протистояння Долі та подолання відчуття жаху перед її ірраціональною силою. В подальшому архаїчно-античний Страх та Жах Долі поєднувався з іудо-християнським концептом “страху Божого”, що віддавав рішення за життя і смерть людини на волю Господа.

Дані подання про страх і жах зберігали свій внутрішній зміст у світовідчуванні й світогляді наступного часу античності. Подібних до давньогрецького Фобоса й Деймосу богів ми зустрічаємо в давньоримському пантеоні. Так, від бога Тетого, пов'язаного з війною, залежала, за переконаннями римлян, доля бою. Плутарх свідчить, що засновник Рима Тезей, раніше, ніж вступити в бій з амазонками, приніс жертву цьому богові: “Нарешті, Тезей, принісши, дотримуючись оракула, жертву Страхові, напав на ворогів” [199,46]. Такої ж традиції дотримувался Олександр Македонський. Зі слів Плутарха, коли полководець готувався до битви з Дарієм при Гавгамелах, то “робив перед своїм наметом якісь таємні священні обряди й приносив жертви богові Фобосу” [200,394]. В римських жрецьких книгах (indigitamenta) Блідість і Страх виступають, як сили глибинних суспільних зворушень [269,159-160].

## **Глава 18 Феномен страху в координації суспільно-державної поведінки індивіда**

Феномен страху культивувався архаїчним суспільством як механізм запобігання небезпечних для життя колективу індивідуальних, безглузких та імпульсивних дій, як один із структурних методів соціального контролю і ефективного керування суспільствам на основі “ірраціонального авторитету” [262,221].

Первісно відчуття страху застосовувалось в колективі для придушення індивідуальної агресії, яка несла за собою небезпеку його існуванню, порушуючи ієрархію підкорення, що склалася. Не

відкидаючи можливого впливу біологічних та генетичних факторів на агресивні вчинки, його основоположним фактором виступає усвідомлення або напівусвідомлені цілі та мотивів [40,287]. Внаслідок цього, головними засобами “профілактики” та придушення агресивно-егоїстичної поведінки виступали міфологічні сказання, як початкова система виховання совісті та провини, а також інститут табу, який, на думку В.Вунда, є суспільно-матеріалізований страх. Поєднання цих трьох компонентів створювало складну систему суспільних норм, “переступити” які було для архаїчної людини майже неподоланною психологічною проблемою. Якщо це відбувалося, і дикун виявляв насилля до представника своєї групи, то його чекало колективне засудження, силу і вплив яких важко собі уявити. Прикладом такого впливу може служити “смерть Вуду” – самознищення дикуна при порушенні табу.

Колективне засудження грало роль катарсису як для самого засудженого, так і для усього суспільства. Акт засудження мав повчально-прикладний характер, придушуючи волю, і, тим самим, нагнітаючи атмосферу страху, яка формувала стан провини і несвідоме прагнення до слухняності усіх присутніх. Таким чином, виховувалась необхідна «межа» суспільної совісті, що служила цілісності та стійкості архаїчного колективу. Це сприяло відособленню інституту влади в обличчі певного авторитету – вождя.

Примітивний колектив заохочував й винагороджував “зовнішніми” шануваннями вдалих мисливців, воїнів та вождів, присвячуючи щасливому мисливству чи військовому походу особисте свято. Такі шанування створювали атмосферу поваги, слави та честі, що ставало одним із самих важливих стимулів індивідуальної діяльності або ідеального образу допустимої для колективу поведінки, до якої повинен прагнути кожний представник спільноти. Ідеальний образ ставав частиною традиції – племінним порядком, що закріплювався міфологією. Відступ від племінного порядку розцінювався як ганьба і ніс за собою “зовнішні” ознаки безчестя й знехтування. За невдале мисливство або боягузтво в бою накладалося клеймо носія невдачі, ганьби. Такий “зовнішній” сором з боку оточення поступово перетворювався у внутрішні категорії провини і совісті.

Головну регулюючу функцію індивідуальної поведінки в таких випадках повинен був грати феномен страху. Існує страх не досягти “належного”, “доброго” ідеального образу у повсякденній діяльності і страх бути знеславленим, якщо не “зовнішньо”, так “внутрішньо” в своїх бажаннях. Таким чином, спільнота історично створює необхідну для неї спроможність самооцінки людини. Індивід здобуває прогресивну спроможність оцінювати самого себе з точки зору суспільства, яке впливає на нього зсередини, та реалізує тим самим, суспільну традицію.

Процес соціалізації потребує від дитини утворення “правильної” внутрішньої установи і самооцінки – бути “гарним” для оточуючої його групи родичів. Звідси всі бажання, у своїй основі фізіологічні, індивід був зобов’язаний задовольняти відповідно до прийнятих у суспільстві

моральних норм і не бути “поганим”. Якщо ці норми не виконуються, то сама дитина отримує несхвалення суспільства, що веде до відчуження від соціальної групи та відчуття небезпеки та страху. Боязнь бути “поганим” або нездатність задовольнити свої потреби в формах передбачених суспільством, породжують подвійне відчуття страху та тривожності, що призводить до виникнення у психіці людини патологічних явищ. Тривожність виникає, насамперед, у відношеннях дитини з батьками, тому що від них дитина вперше за допомогою явища емпатії, купує відчуття “гарного” і “поганого”. Цей процес, можливо, починається дуже рано, ще до того, як дитина набуває спроможності мислити.

Штучно створений родичами страх, під час виховання і осудження “поганої” поведінки, відчуженості дитини (дикуна) приводить до посилення потреби до соціального контакту між людьми. Завдяки страху, як відчуттю безпорадності, людина підштовхується до групового об’єднання та соціального самообмеження. Знайдений первісним суспільством психологічний механізм виховання прискорював процес соціалізації дитини і робив її більш надійною та гнучкою.

Створений психологічний механізм впливу суспільства на індивіда, стає основоположним в людській культурі. Процес соціалізації починається з дитинства, де “дитина одержує зі світу дорослих перші правила культури, серед яких найбільш міцними є правило сорому та страху” [160,385]. Тому, “дитячий рай” закінчується з часу, коли в них пробуджується сором та страх [255,250]. Архаїчне виховання спирається більше на заборону яких-небудь дій, а необхідні спільноті якості та здібності дитини не подавлялись, а навпаки, розвивались.

Вплив на індивіда не обмежувався колективним прикладом та вихованням, але і нормами прямої заборони – табу, закону. Механізм дії табу, за думкою М.Еліаде, залишається завжди тим самим, це страх перед змішанням різних онтологічних режимів існування Космосу – гармонізації сакрального та профаного [291,32]. Від того вся діяльність дикуна була суворо регламентована, порушення якої несло б руйнування гармонічних взаємовідношень у Космосі.

Тому табу це є колективне емоційно – емпіричне переконання, що той чи інший вчинок члена спільноти може призвести до небезпечної ситуації і, навіть, загибелі усього колективу. І від цього, табу є безпосереднє почуття страху перед невідомою небезпекою і “неправильними” діями, які можуть притягнути на колектив біди. Але ж, власне страх не може повністю відвертати людей від здійснення небезпечних дій, і тому необхідна була заборона за порушення, після якої йшло покарання, тобто покарання за порушення заборони. Отже, табу є основою древнього морального виховання [216,277]. Страх, в цьому соціально-культурному процесі був не лише усвідомлений як відчуття, а використаний подвійно; у першому випадку – як регулятор заборонених дій, а в другому випадку – як санкція за скоєну заборонену дію. Покарання за порушення табу повинно викликати страх, що, стало основою почуття провини, сорому і формування категорії совісті.

Державний закон, який прийшов на зміну первісному табу, ще більше зосередив в собі відчуття страху який утверджується як основний мотив законослухняної поведінки громадян. По-перше, тому що закон виступає “Словом Бога”, яке дане царю, для обов’язкового виконання людьми. Це перші законодавчі акти ранніх цивілізацій – закони Хаммурапі, Ману, завіти Мойсея. Сила й авторитет законів уселяли не лише повагу, а перш за все святий трепіт. По-друге, введення права в державах ранніх цивілізацій розглядалось архаїчної людиною не як акт нововведення, а як “виправлення кривди, що виникла, відновлення в оновленому виді старих порядків” [71,92].

Однією з задач ранньої держави є мета спонукання людей до законослухняних дій. Це робилось не лише сакралізацією влади, але і загрозами та виховними заходами. Від ефективності цієї діяльності залежала більша чи менша готовність громадян підкорятися нормам права. В тих випадках, коли індивід не мав схильності до добропорядної поведінки та не доставши належного виховання, пробудити в ньому мотиви до законослухняної поведінки можна лише за допомогою загроз, тобто страхом. Саме страх перед санкцією, що міститься у правовій нормі, чи можливим покаранням здатний утримувати людину від порушення закону. За спиною права завжди стоїть міць держави, яка нерозмірна з силами окремої людини. І тому наважитися людині на незаконні вчинки дуже важко. Це дозволяло державі включати відчуття страху у свої регулятивні механізми тоді, коли другі мотиви поведінки виявлялись не діючими [26,412].

В архаїчний час діяв закон єдності та взаємодопомоги, який містив у собі обіцянку, що той хто володів силою захистить й потурбується за слабкого. З часом “слабким” стає рядовий член архаїчної спільноти, який чекав від могутності вождя захисту. Тому авторитарна влада “звільняла людину від тягаря невпевненості та відповідальності за самого себе, гарантуючи порядок і відводячи індивіду в цьому порядку місце, яке дає йому відчуття безпеки” [259,235]. Спираючись на цю установку, слухняність стає головною добродією людини перед особою вождя. Держава, в час свого створення, цю традицію переносила на свої інститути влади, за рахунок сакральності царської особи, її божественного походження чи героїчного минулого.

Авторитарний вождь керував суспільством за допомогою страху і емоційного придушення, роблячи слухняність добродією, а неслухняність виступала у ролі гріха. Страх і захоплення перед авторитетом стали головними компонентами складання “авторитарної” совісті, яка підкріплювалось зовнішніми наказами та заборонами. Неслухняність чи дії направлені наперекір волі авторитета породжує відчуття провини, яка теж зовнішньо спиралася на “санкції” вождя та всього племені. Але відчуття провини за можливу неслухняність, і паралізуючий цю думку страх, не є єдиним компонентом авторитарної совісті.

Історія знає багато прикладів древніх держав, де у структурі влади та системі виховання державної політики активно використовувався феномен страху. Один з таких прикладів є давньогрецька Спарта, яка характеризується як військово–поліцейська держава, що спирається на

професійне, з дитинства підготовлене, військо і підкорене спартанцями місцеве населення, перетворене у рабський стан ілотів і напіввільних періеків. В процесі підготування спартанських воїнів, одну з головних ролей відігравав феномен страху. Вояка не повинен був відчувати страху, тому, на думку спартанців, страх повинен стати звичним, давно віджитим почуттям, за рахунок постійно повторюваних ситуацій, і також всезагальне засудження будь-якого прояву страху, застосування засобів покарання за надмірну емоційність як на учня, так і його начальника. Навчання безстрашного воїна починалося з семи років. Дитина повинна була подолати страх темряви і самотності. Пройти школу крадіжки і подолати страх бути спійманим, зберігаючи свій вчинок в таємниці. Постійно займатися гімнастикою, хоромим співом бойових гімнів і маршируванням зі своїм загоном (ангела), зберігаючи принцип кругової поруки. Старці навмисно підбивали дітей до бійок, щоб вони звикли до болю, піком цього тренування були щорічні бичування юнаків на вівтарі Артеміди – Ортії. Нарешті для подолання страху вбивства людини і набуття навички змагання де є, хоч слабка, але небезпека бути вбитим, двадцятирічні спартанці скоювали таємне нічне вбивство найсильніших та здорових ілотів – криптії. Цим процес навчання завершувався, виходив ідеальний воїн, який не знає страху, “який належить не собі особисто, але вітчизні” [199,116], що готовий безперечно виконувати накази свого начальника і швидше готовим загинути, ніж тікати з поля бою.

Застосування феномену страху в Спарті в підготовці воїнів цим не завершувалось. Він використовувався як метод утримання в підкоренні ілотів. З метою нав'язати їм постійний всепоглинаючий страх, спартанці здійснювали безкарне вбивство – криптія, чим перетворювали ілотів в безвільних і слухняних істот. Щорічне вбивство, придушуючи волю ілотів, перетворювало його свідомість в постійне відчуття страху за всю свою сутність, при цьому не мало ніякого значення для свідомості ілота ні привід, ні момент смерті. Таким чином, страх стає абсолютним паном свідомості людини, перетворюючи її для себе самої в раба – слухняне знаряддя волі пана. Тому, не дивлячись на чисельну перевагу ілотів, спартанцям вдалося тримати їх у покірності протягом усієї історії Спарті. Отже, ефективність політичної системи Спарті базувалась на використанні феномену страху, як методу виховання і методу пригнічення підкореного населення, яке існувало у визначених соціально–економічних умовах.

Але ж, застосовуючи метод тотального залякування в зовнішній і внутрішній політиці, самі спартанці перетворювались в полонених своєї політичної системи, полонених страху. Спартанці (“ми”, “свої”) з усіх боків були оточені ворогами (“чужі”), як всередині створеної держави – ілоти, так і за її межами. Це змушувало спартанців знаходити в постійній бойовій готовності мобілізацію усіх своїх сил, зберігаючи затверджену за часів Лікурга військово–поліцейську систему будови суспільства. Замкнена в собі, відмежована від зовнішнього світу глухою стіною ворожості і недовіри, Спарта поступово стає головним вогнищем політичної реакції на території Греції.

Платнею за застосування тотального страху в суспільному і політичному житті була деградація спартанської економіки і своєрідної культури. Страх “поїдав” не лише свідомість ілотів, але і самих спартанців, які змушені штучно створювати феномен, а отже, розділяючи його.

Приклад соціально-політичного устрою Спарти є яскравим підтвердженням думки щодо природи утворення давньогрецького полісу, який є “інструментом протистояння ворожому зовнішньому світу, оснований на внутрішній інтеграції колективу” [17,161]. Завдяки внутрішній військово-поліцейській інтеграції Спарта не тільки успішно протидіяла зовнішньому світу, але й проводила активну мілітаристичну політику. Це досягалося, як вже було вказано, завдяки особливим психологічним умовам консолідації спартанського суспільства, де головну роль грав феномен страху. Це був історичний вибір одного з багатьох давньогрецьких полісів. Виникає закономірне питання – чи присутній цей феномен в соціально-політичному устрої інших давньогрецьких полісів?

На нашу думку, будь-яка форма державного правління, якою б демократичною та ліберальною вона не була, включає в себе феномен страху. Особливий інтерес на доказ цього тезису має афінська демократія та шляхи її становлення. Як відомо, біля двох століть пішло на те, щоб афіняни знайшли ідеальну форму державного правління, випробувавши в цьому процесі інші різновиди правління – охлократію, олігархію і тиранію. Остання форма правління починала та завершувала розквіт класичної афінської демократії, і тому тиранія, особливо рання (VII – VI ст. до н.е.), представляє особливий інтерес.

Процес державотворення в історії Афін починається з корінної руйнації звичного (архаїчного) життєвого укладу, завдяки майновій диференціації суспільства, що болісно відбивалося на свідомості людини того часу. Майнова нерівність викликала у більшості громадян (селянська та міська біднота) відчуття ненависті, гніву, ворожнечі до заможних землевласників. В масовій свідомості починає панувати уявлення, що “соціально загрозна пиха” (hybris) заможних [258,142] руйнує богами встановлену Справедливість, що несе за собою знищення суспільства – “свого Світу”. Таким чином, більша частка афінського суспільства відособила себе від іншої її частини, відчувала до останньої не лише злобу, але і страх.

Земельна аристократія прагнула до повноти влади, боячись за своє майно й загрозу плебсу. Перераховані обставини дуже швидко перетворили архаїчне суспільство в олігархічне правління заможних. Сама олігархія характеризується розчиненням суспільства на два ворожих та зачинених один від одного світи – світ бідних та безправних та світ заможних й владних. Така форма державного правління може утримуватися лише на відчутті страху одного світу до іншого. Утворена внутрішня біполярність суспільства підривала його єдність, створювала прецеденти девіантної поведінки.

Прагнення кожної з груп до своєї безпеки, соціальних гарантій, і від цього – до необмеженої влади, породило феномен тиранії. Афінські тирані, котрі змінювали один одного, чергували інтереси різних груп суспільства. Але, в цілому, захопивши владу, прагнули до своєї особистої диктатури і не вирішували злочинні державні питання. Отже, тиранія ввергло афінське суспільство в ще більший політичний хаос, тільки збільшуючи відчуття страху. Крім того, страх та насильство стають офіційними політичними і адміністративними “важелями” державного правління. Ця обставина, надавала “право” тиранам, які приходили до влади, застосовувати більше насильства і більш збочені методи залякування, ніж його попередники. Така практика утверджувала ізоляваність, роз’єднаність та безпорадність не тільки окремих груп та угруповань, але й окремого індивіда, що несло деструктивне начало для суспільства. Це призводило до руйнації внутрішньої інтеграції афінського суспільства і неможливості протистояти зовнішній небезпеці, до розвалу держави, яка складалася, і суспільства в цілому.

Афінське суспільство внаслідок постійно змінних тираній опинилось в стані психологічної інфляції, тобто стало під загрозу повернутися до більш примітивного стану колективного розвитку свідомості, і тому потребувало свого перетворення, яке включало в себе мінімізацію страху в соціокультурні форми та інститути, зняття психологічної регресії та створення гармонійної політичної системи з рівномірними соціальними гарантіями. Це було зроблено реформами Солон та Клісфена. Головною заслугою яких є утворення державного механізму захисту всіх громадян від поневолення та всіх видів деградації. Вироблений під час реформування механізм та принцип народовладдя захищав окрему людину від крайніх форм державного правління та утворювало практику відповідальності влади (кожний рік) за своє правління перед суспільством.

Самі реформи не обходились без страху та примушення, що визнавав сам Солон [199,170]. Це викликало у противників реформ відповідну реакцію, тому Солон прирік примушення не тільки в рамки закону, але і створив м’який механізм відсторонення особливо впливових та небезпечних політичних діячів на державну систему правління. Традиція “остракізму” максимально мінімізувала страх політика до ступеня політичного вбивства на деякий час, але зберігала йому життя, власність і добре ім’я, що не давало приводу до помсти і створювало психологічне відчуття комфорту, тому що руйнувало страх перед майбутнім. І, таким чином, гостра політична боротьба в демократичній державі придбала форми “домашньої сварки”, тільки завдяки тому, що страх знищення, страх смерті (трансцендентний страх перед Ніщо) людини значно мінімізувався. Цей принцип – соціокультурного обмеження політичного вбивства та вільних дій в рамках законної терпимості, став принципом демократичної держави, яка утвердила в своїх державних інститутах принцип мінімізації трансцендентного страху.

Як бачимо, насильство, як спосіб примушення та утвердження державної влади, тією чи іншою мірою, притаманне кожному суспільству. Ранні держави часто використовували у своєму

утвердженні силу покарання за неслухняність. Але цього було дуже мало щоб підпорядкувати суспільство своїй волі. Сама влада постійно відчувала страх перед її зняттям. Адже з владою, як влучно зауважив Софокл, “вічно зв’язаний страх” [227,28]. І тому влада вимушена ідеологічно доводити свою необхідність суспільству та причетність до абсолютного ідеалу та правди. Ранньо цивілізаційна держава постійно піклувалася за те, щоб її громадяни відчували не тільки страх перед владою, але і благоговійний трепет та захоплення, любов до сакральної особи царя. Отже, влада повинна була “приховати” відчуття страху за радістю, необхідними усьому суспільству діями, які несли обом благо.

## **РОЗДІЛ V**

### **ПОСТАТІ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО СТРАХУ В СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ЖИТТІ**

#### **Глава 19 Місце страху в соціокультурній інфляції західноєвропейської цивілізації**

Як було зазначено вище, екзистенційна інтенція людини спирається на відчутті її граничності між буттям та небуття. Людина водночас належить до динамічно розвиваючого “абсолютного Я” та “Іншого”. Усвідомлення “Іншості” самої себе є буття тут і зараз, в якому емпіричний досвід та раціональна обумовленість має первинне значення для “егоїстичного індивіда”. Тут має силу лише предметний страх – “Furcht”. І якщо, індивід сприймає таке емпіричне буття як істинне існування, в якому не може бути Ніщо, (трансцендентного, сакрально-жахаючого), не існує граничної ситуації між Буттям і Небуттям, де панує Angst. Людина зраджує своєму “абсолютному Я”, відчужується від Нього в закриті та самодостатні емпіричне “я”, занурюючись у повсякденну тривогу буденності та клопіт – Необхідність. Саме тут стурбованість людини обмежується об’єктивними формами страху, які є предметами боротьби її розуму за удосконалення (цивілізаційний прогрес) свого комфортного і раціонально-впевненого існування.

Сучасне західноєвропейське суспільство знаходиться в саме такому стані – стані відчуженості людської екзистенції від трансцендентного, схованої зради, запобігання “Я-свідомості” від ірраціонального, а значить утилітарно ні необхідного, позасвідомого воління самовтілиться в Дещо не існуюче. Схожу оцінку сучасності надавав К.Юнг, який визначав ХХ століття як період гострої психологічної кризи, проводячи історичну аналогію з ранньохристиянського часу й Французької революції. Такі кризи не одиничні в історії людства і обумовлені відривом індивідуальної, а значить і масової свідомості, від своїх коренів відмовою визнати “заклик” “абсолютного Я” (колективного позасвідомого). У цьому випадку, накопичена величезна за своєю силою енергія проривається в світ свідомості, як деструктивна і небезпечна для самої людини, що несе сугестивний потяг до безладдя й руйнування.

Не менш вагомою причиною цивілізаційної кризи є порушення метафізичного взаємозв'язку двох форм страху – предметно-визначеного (furcht) та страху-туги (Angst), що існують в єдиної нерозривної дихотомії. Якщо у ході історичного розвитку або “непорозумінь” з іншими цивілізаціями з'являються нові, ще не визначені для однієї культури, аксіологічні об'єкти, то вони обов'язково “заповнюються” і трансформуються у вже існуючих предметних форми страху. Але такий психо-онтологічний процес відбувається за рахунок сприйняття нових культурних цінностей іншою формою страху – Angst, який і трансформує та “одомашнює” їх, заповнює особливим, лише їй притаманним, нумінозним колоритом. Найсуттєвішою небезпекою цього процесу є та обставина, що новоз'явлені культурні об'єкти можуть бути автоматично, без творчої переробки, через психологічне витіснення страху-туги в позасвідоме або вольового рішення політичної еліти суспільства, включені до кола вже існуючих та дієвих предметних страхів. Таке запозичення порушує дихотомічне самоспоглядання двох форм страху й руйнує предметно свідомі страхи, що склались значно раніше і поступово втрачають свою нумінозність та значимість для культури.

Прикладом цього є історія пізньої історії Римської імперії, де завдяки захопленню нових територій проходив прискорений процес запозичення культурно-релігійних феноменів, ідей, які не усвідомлювались глибоко, а чуттєво зовсім не сприймалися. Лише завдяки силі і насильству імператорської влади залишались у розумі римлян. Такий процес накладався на занадто раціоналізовану традицію сприйняття світу римської культури пізньої імперії, де панував принцип раціонального всепояснення, на чолі якого стояв культ імператора. Раціоналізація сприйняття буття затвердила ментальну особливість римської культури – домінування предметної форми страху. Навпаки, Angst міфо-релігійно нівелюється, розчиняється в символах, що заповнили римський пантеон. У цьому разі людина загубилась у величезному, незрозумілому світі інших культур, які не виказували сакральних відчуттів. Головним символом трепету і страху стає абсолютна влада імператора. Вона стає предметом зазіхання сильних особистостей, що перетворили її на раціональний механізм своїх особистих та кланових сподівань. Отже, останній залишок Angst в римській культурі стає предметно-обумовленим, державною інституцією, яка в силу концентрації політичних повноважень, викликала об'єктивний страх.

Боротьба римської імперії з християнством була нічим іншим як неприйняттям раціонально-виснаженої культури, де панував предметний страх необхідності, іншої форми страху – Angst. Незрозумілість, ірраціональність концепту всепрощення, вищої Любові, віри в вічне життя, апофеоз другого Пришестя і Страшного суду руйнували раціональні структури римської культури породжували граничну ситуацію, повернення до відчуття до-творення – страху-туги, страху-відчаю. Сама християнська ідея спиралась на відчуття нескінченної тривоги, провини та відчаю перед Богом, Його вічним спогляданням на своє творіння та закликом до нього – Себе. Та частка римської культури яка сприйняла християнське відчуття Angst та адаптувалась до нього,

продовжила свій історичний шлях, західна ж частина імперії припинила своє продуктивне існування лише тому, що сприйняла страх-тугу зверхньо, що не дало їй внутрішніх якостей вистояти перед викликом історії.

Навпаки варварські народи, які заповнили Західну Європу й сповідували язичництво опинились перед “безсиллям” своїх богів. Сакральні сили варварських богів були виснажені римською раціоналістичною цивілізацією – її технічною потужністю, що втілювалась в високий рівень організації державного управління (класичного римського права), розвитку міст, шляхів та архітектури. Все це можна було зруйнувати й забути, але навіть серед руїн римської цивілізації малочислені варвари не відчували захисту та могутності свої богів. Бажання варварів силитися окремо від римських міст можливо пояснити не лише їх страхом бути поглинутими (уникнути асиміляції) міським населенням [146,33], а перш за все невірою в багатобожність. Історія Римської імперії їм вказувала, що наявність багатьох могутніх богів не рятувала від цивілізаційних катастроф і втрати ідентичності, навпаки остання обставина нівелювала силу богів, робили їх звичайними. Їх сили обмежувалась іншими богами з їх правом та окресленою сферою могутності. Іншими слова, варварські боги в світовідчутті язичника втрачали сакральність (Angst) і розумно визначались у рамках предметно-вказаного права та дійства (fear). Таке світовідчуття підштовхувало варварські народи поступово приймати різні форми раннього християнства, з її абсурдністю віри та очікуванням Страшного Суду (Angst), що надало окреслити свою культурно-етнічну ідентичність й мати більш могутніший символ “присутності”, відчуття сакральної причетності до чогось ще неіснуючого, але найвишого тому що вже збулось у світі.

Зрештою, раціоналізація (науковий моноцентризм) й механізація усієї європейської (іудей-християнської) культури, що почалася в період Відродження і продовжена віком Просвітництва, призвела до затвердження догмата про сталість і непогрішність людського розуму – “Я-свідомості” у рамках картезіансько-ньютонівської наукової парадигми. Остання обставина, в свою чергу, закріпила направленість західноєвропейської цивілізації на сприйняття та панування лише однієї з форм страху – предметно-визначеного страху (fear), якого в будь-який час та обставинах можна раціонально пояснити й пере направити в “необхідне” розуму русло.

В цьому сенсі К.Юнг вважав, що “вік Просвітництва, позбавивши природу і людські установи богів, не звернув належну увагу на Бога Страху, який живе в душі людини“ [188,328]. Така культурно-історична установка виступала причиною розриву зв'язків між свідомістю й колективним позасвідомістю, і більш глибоко, відривала Дух людини від трансцендентного позиву “абсолютного Я” усамітнитися. Такий стан руйнував традиційні соціокультурні бар'єри й привів західноєвропейську цивілізацію в ХХ столітті до психологічної регресії, гуманістичної кризи – втраті людини самої себе.

Передусім самозвеличення свідомості й матеріально-емпіричних можливостей розуму привели до зміни уявлень про історичному час. В середньовіччі поняття “історія” було вміщає між двома стовпами: вічності до земного буття людини – до стану гріховності й стану після Страшного Суду. Земне життя людини було наповнене страхом перед смертю, моторошним очікуванням Страшного Суду та бажанням до нового втілення Безсмертя, Вічності та Любові. Це був не той страх, що жива істота відчуває перед своєю фізичною скінченністю. Це було найбільш амбівалентне відчуття (Angst) – перед Спасінням, новим і вічним життям, яке може початися чи в пеклі, чи в райському блаженстві. Таким чином, середньовічне уявлення про всесвітню історію та релігійне пояснення світу з її символікою оберігали людину від проривів позасвідомого, створювали належне соціокультурне відчуття страху перед буттям, за яким ховалося моторошне але ж вже мінімізоване передчуття Ніщо. В цьому разі соціокультурні бар’єри гармонійно зрівноважили дві дихотомічні форми страху: предметно-визначений страх та позасвідомий страх-тугу.

Треба зазначити, що на думку Й.Хойзінгі страх постійно супроводжує явища людської історії, і виражається в почутті небезпеки і очікування близького “кінця світу”. Ця ідея, присутня в різні епохи історії, втілювалася в релігійну оболонку і виливалася з “ненавистю на ті сили, яким приписувалась вина у всіх земних напастях, чи це злі люди взагалі або еретики, відьми та чаклуни, заможні, радники короля, аристократи, єзуїти, франкмасони – залежно від переважаючої тенденцією кожної епохи”. Нідерландський культуролог бачить страх як одну з причин глибокої віри людини в “прекрасне майбутнє”, моментальне чарівне переродження, переворот, революцію і можливість звільнення від усіх бід” [269,248-251]. Отже, ідея та амбівалентне очікування “Страшного Суду” є лише часткою світового відчуття страху, що пронизує історію людства і “потребує” втілення в “чарівне” майбутнє.

Отже, в середньовіччі всі прориви трансцендентного страху проходили в тісних рамках релігійно-церковного життя й мали форму різноманітних містико-чернечих екзальтацій (руху “бичуючихся”) та еретичних рухів (павликіани, катари, альбігойці, флагеланти тощо). Головною відзнакою яких був пошук новітніх зовнішніх форм індивідуалізації та трансформації “Я-свідомості” з позасвідомим, з метою досягнення зовнішньо-колективного усвідомлення жахання “абсолютного Я”, яке усвідомлювалось як Боже воління.

Проте, під впливом Відродження ситуація поступово змінюється, де починається індивідуалізація особистості (тітанізм розуму) та раціоналізація свідомості, (що стало основою новітньої західноєвропейської культури), які змінюють вектор діяльності людини. В той же час на ряду з містико-релігійним рухом з’являються соціально-політична та економічна боротьба за перетворення реальності, символом останньої стає “Велика Схизма” (XIV ст.). Після якої, на думку сучасників, ніхто більше не потрапив у рай [268,37]. Такий стан речей роздвоював можливість соціокультурного направлення “Я-свідомістю” енергії лібідо в якусь з напрямків діяльності, що

руйнувало середньовічний порядок (order) й створювало карнавальну атмосферу “танцю Смерті” – безшабашну та безглузду гру зі страхом, яка була захисною реакцією, енантіодромією (позасвідомий перехід одного психологічного феномену в свою власну протилежність – даному випадку страх замінювався на весілля, безпечність) “Я-свідомості” перед страхом, який сильно пронизує епоху пізнього середньовіччя.

Наявність нового шляху психологічної проєкції – соціально-економічної діяльності та ріст антропоцентризму, значення “життєвого”, утилітарного розуму, який би приносив прибуток, частково руйнувало соціокультурні бар’єри “Я-свідомості” перед проривом позасвідомого й вводило психіку людини в стан прихованої паніки-справи. Цей стан загострювався завдяки новому усвідомленню нужденності, (бідність народу з XII ст. починає оцінюватися як прихід Антихриста) соціальної нестабільності, стану тривалого недоїдання та тривоги за своє життя та життя родичів, прогнозування подальшого голоду, шантажу та оббиранню розбійників чи домінуючої верстви суспільства (сеньйорів, буржуа тощо), тому, внаслідок й відчуття соціальної несправедливості виникає нестримне дійове протистояння у формі масової паніки. Такий колективний стан і подальші за цим дії у своїй природі є поверненням у міфологічне минуле людства, які несуть в собі можливості революційних, реформаторських змін у суспільстві.

Одним із прикладів таких перетворень, через афективне повернення в минуле до нового, майбутнього, є події “Великого страху” червня 1789 року у Франції. Л.Февр звертає увагу на те, що стихійні панічні бунти відбулися від впливом міфологічних спогадів середньовічного селянського бунту 1358 року Жакерії [246,419]. Обидва бунти мали схожі соціально-економічні причини (голодомор, грабіж, безмежна експлуатація, знецінювання життя людини, війни) і аналогічну психологічну реакцію на усвідомлену безвихідність положення. Ця реакція була масовим афектом страху за своє соціальне існування, яке перетворювалось до рівня тваринного виживання. Паніка виникала одночасно в декількох місцевостях і, не залежно від ходу бунту, мала за мету завоювання державного (соціокультурна перепона – стримуючий символ для несвідомості) центру – Париж. Головна ціль всього знищити символи гнітючої влади – страху, і відновити міфологічну рівновагу та соціальну справедливість, що в обох випадках і відбулося. Під час французької революції головний символ системи державного залякування й образ жахаючої влади – Бастилія, яка була цілком зрівняна з землею та рознесена по камінням, а на її місці збудована танцювальна площа. Тим самим масовий афект страху перетворювався у свою амбівалентну якість – радість, тобто ритуальну розрядку.

Найвірогідніше, трансформація свідомості одночасно проходила з переглядам уявлень про історичний час. В епоху Нового часу (XVII – XIX ст.) поняття “історія” одержує особливо агресивний, цілеспрямований характер по відношенню до середньовічної культури. Це відбувалося завдяки новому усвідомленню часу. Раніш у середньовіччі час був “замкненим” на одній сакральній

точці – “Страшному Суду”, належав “телосу” – тілесному втіленню Христа, який почав звіт часу й продовжує його до його завершення – спасіння людства [147,38]. У середньовіччі час не був пов’язаний з текучими подіями сьогодення, природи він належав до вищої, сакральної сфери яка керує, як проведення, гріховним виміром людського буття і веде до завершення стану відчуження (первородного гріха) людини від Бога, до їх з’єднання в любові. Тому часом людина середньовіччя не користувалась – йому безбоязненно “віддавались”, як дитина батькові-світові, в рамках освічених соціокультурних та трудових дій церкви. Церков чітко розмежовувало час сакральний (свято і служіння Богові) та земний час – період тяжкої праці й часу “очікування” спасіння.

З Нового часу починається “розмикання” часу, поєднання двох рівнів (сакрального та земного) часу – його тотальне і вольове з’єднання на раціонально обґрунтованому бажанні людини. Час з сакрально-нескінченного “прогресивного розвитку” людства поступово усвідомлюється, перетворюється в раціонально-наукової необмеженості, всемогутності розуму його влади не лише над Природою, а але і над “нерозумними”, “відсталими” та “гріховними” народами Новітнього Світу. За думкою європейців, після великих географічних відкриттів, вони потребували цивілізаційного “освідчення” методом необхідного і раціонально керованого насильства та страху, які є умовами “включення” “туземців” до вищої віри та Спасіння, їх культури. Більш того народжений в XII – XIII столітті буржуазний (купець) ідеал до раціональної упорядкованості свого трудового часу, який надає купцю прибуток, остаточно зруйнував уявлення про сакральність часу і надав новоєвропейській цивілізації право керувати часом з метою удосконалювати суспільства і навколишнє середовище. Таким чином, історичний час людиною Нової епохи несвідомо тотально опановується, він став залежати від теоретичного обґрунтування миті апокаліпсиса та умов Страшного Суду, що ідейно затягувався до повної перемоги просвіченого християнина над варварським світом та природою.

В такому стані всі вироблені раніше соціокультурні феномени – бар’єри перед позасвідомим – поступово зіпсуються під впливом ідеї, що в історії людства Страшний суд не є неминучим і може бути віддалений в нескінченне майбутнє. Але ж, за тонким зауваженням Х.Ортегі-і-Гассета, ““ідеї” – це насправді тільки апетити в словах” [190,57], тобто, новітнє уявлення про історію (а з ним нова картина світу, “сітка координат”, яку виробило Просвітництво й наука Нового часу) є позасвідоме бажання “Я-свідомості” до свого безсмертя й всемогутності, зовнішнього все пояснення, але за яким ховається замикання людини тільки у своєму емпірично виверненому світі.

Культ раціональності та втрата “зовнішніх” форм страху, приречених у соціокультурні феномени, відмова від уявлень про майбутні трансцендентні жахи (кінець Світу) та покарання за гріхи, буржуазним суспільством “повертались зворотно” (витісняли) відчуття трансцендентного страху у колективне позасвідоме. “Я-свідомість” забороняла та ховала свої ж страхи перед позасвідомим за раціональним мисленням, що породжувало (скоріше реанімувало) нову

внутрішню дійсність – прориви моторошного Ніщо та його силою – трансцендентним Жахом. Такі природні відчуття пояснювалися буржуазною мораллю первісно як прояви Диявола, а зрештою як “іраціональне”, як щось загрозиве та огидне. Ці іраціональні страхи, у рамках індивідуальної психіки, трансформувалися в відчуття вини, муки совісті та численні містико-релігійні та сексуальні фантазії. Такі люди з епохи Просвітництва, ставали “божевільними”.

Стан “божевілля” розглядалася як відчуження людини від її людської (раціональної) сутності. Сама присутність у “розумному світі” “божевільних” (в цю категорію також включали бідних, хворих шкірно-венеричними хворобами тощо) була несумісною з загальносуспільними нормами моралі й дратувало “Я-свідомість”, і тому вони упорядкувалися (як розумна благодійність) в особисті госпіталі, ізолятори, “робітничі хатини”, з метою приховати зовнішню присутність трансцендентного страху перед Ніщо. Тобто, західноєвропейське суспільство відмовлялось від душевнохворих, багато з яких були люди “охоплені” нумінозним проривом позасвідомого – які не змогли проєцирувати свої відчуття в “задані” соціокультурні форми. І коли раніше “несамовитого” рятували за допомогою магічних ритуалів й церковно-релігійних церемоній та символів, то в Новий час їх жахаючись ховали в резервації. Такий стан речей затверджується починаючи з XV – XVI ст. і продовжувався до початку XX ст. коли цей світогляд та наукова парадигма не була переглянута З.Фройдом. А світоглядні переоцінки з його історичними процесами по відношенню до божевілля пізніше були розкриті в роботі М.Фуко “Історія божевілля в класичну епоху”.

На ряду з “боротьбою” проти безумства, як соціальним явищем, з епоху Відродження починає руйнуватися інший цивілізаційний “бар’єр” вироблений людською культурою – милосердне відношення до жебрування. В середньовічному суспільстві ще зберігалось архаїчна традиція архаїчного колективізму та первісні пережитки соціальної взаємодопомоги, які є несвідомим потягом до стану нерозчиненого Єдиного колективного позасвідомого. В цей же час, убогство було умовою суспільної рівноваги, яке рівняло членів селянської громади. Ця архаїчна традиція найшла своє ідеологічне обґрунтування в євангельській злиденності Ісуса Христа. Вмираючому від голоду Христу і його “послідовникам” середньовічна людина не могла відмовити в милосерді у її різноманітних формах. Навіть думка о відмові в хлібі та даху над головою нужденному викликав страх, оскільки ця не-дія руйнувало всю міфологію християнського милосердя й несвідомо підточувало архаїчний принцип суспільного Єднання людського буття з Небуттям. Остання обставина пов’язана з відчуттям трансцендентного страху, яке генералізувалось в колективної свідомості при умові що християнська злиденність перестає бути чудом присутність Бога у світі – в його прямих наслідувачів (убогих) та їх діях.

Починаючи з XIII ст. традиція християнського милосердя поступово починає втрачати сакральну силу завдяки розвитку ранньо-буржуазних відношень й зростанню міського населення за рахунок першої в західноєвропейській історії міграції селян в міста. Власне городяни несвідомо

руйнували межі традиційної феодально-церковної системи, змінювали морально-релігійні цінності і ламали становий “конструкціонізм” середньовіччя. Товарно-грошові відносини починають поступово змінювати відношення до акту милосердя, що несвідоме викликало зворотну реакцію середньовічного суспільства у формі вкрай популярного черничого руху жебрацьких орденів – францисканців, домініканців і кармелітів тощо.

Поява жебрацьких орденів була новою ерою протиборства й взаємовідношень “Я-свідомості” з позасвідомим в західноєвропейській історії. Це був час “історичного вибору” шляху цивілізаційного розвитку, оскільки основні ідеї жебрацького руху були новітніми проєкціями та архитиповими образами колективного позасвідомого у межах християнської міфології та символіки, які виробляли нове антропологічне бачення світу. Перш за все, це відбувалося за рахунок “віддзеркалення” життєвої бідності й самотності Ісуса Христа як символу “восамлення” особистості, трансцендентного та євангельського повторення самопожертви Бога іншому.

Особливо яскраво цей процес знайшов своє вираження в особі, житті й ідеях засновника ордену міноритів (“малі брати” – *fratres minores*) Франциска з Асизу. Його життєвий приклад – саме втілення Христа – був, з позицій аналітичної психології, станом гармонізації свідомості і позасвідомого, постійного перебування в межах архетипу Самості, сила та велич якого, при інших історичних обставинах, надавала святому Франциску можливість, на думку Г.Честертона, створити новітню релігію [276,88]. Релігію радісного блаженства й сприйняття дійсності як світу в Богові, який треба сприймати з душевним веселістю. В цьому чуттєво-уявному світі не було місця страху (слід згадати, що в Західній Європі панувала думка що спасіння можливе при умові занурення у страх [75,69] і тому вчення Франциска йшло в дисонанс світовідчуттю його епохи) й відчаю перед “ось-буттям”, оскільки всі соціокультурні форми і об’єкти страхів знищувались практичної Любов’ю до Богу-світу та іншого-людини.

Своїм життям Франциск запропонував життєстверджуюче вчення подолання відчуття трансцендентного страху перед Ніщо. Це був “шлях” – виклик іншому світовідчуттю світу – жахаючому, де острах був покладений в основі та принципу взаємовідношень людини і світу, тобто вся моторошність трансцендентного відчуття оберталася для людини зовнішньо як пропаганда безглуздя та відраза до життя. Останню точку зору відстоював, спираючись на ідеї Аврелія Августина, папа Інокентій III в трактаті “Про презирство до світу чи про незначність людського стану”, де проголошувалося що людина народжується тільки “для скорботи, для страху, і що жахливіше всього – для смерті” [108,117]. Останнє світовідчуття не зважаюче на радісних та творчий Дух Відродження, за думкою Ж.Делюмо, залишався сховано домінуючою парадигмою західноєвропейської культури, принаймні до XVIII століття, в якій панували зневага та страх до світу й очікування Страшного Суду [85].

Містико-релігійну вчення й практика життєдіяльності Франциска мінімізувало відчуття трансцендентного страху перед смертю, перед Небуттям та їх атрибутами. Одним із цих атрибутів була присутність у світі прокажених – відчужених за їх хворобу (прокляття Бога) суспільством. Не було нічого більш образливого та жахаючого, ніж людина уражена проказою, зовнішність та спілкування з якою відкривало перед “Я-свідомістю” істину існування людини у світі і ставило його перед абсурдністю світу та безоднею Ніщо, що руйнувало його велич. Одним із легендарних подвигів життя святого Франциску була зустріч з прокаженим: “білий у сонячному сяєві страх” і його приклад подолання страху перед символом Небуття. Франциск жахаючись, обійняв та поцілував прокаженого, здійснив цим акт спів-мучення й спів-радовання [204,403] – його Людину з моторошною відчуженістю і відчаєм за ради спасіння хворого та його любові до життя у Богові. Такий ехемпра (містико-життєвий приклад) повертає актом віри амбівалентне відчуття страху перед Ніщо на його протилежність – Любові. Ця легендарна подія стає одним із обов’язкових служінь прокаженим ченців ордену францисканців.

В цю мить обидва відчували містичне відчуття Повноти Буття – “віддзеркалення” протиборчих протилежностей, злиття їх енергій й досягнення стану Самості – перед обличчям Господа. Апостол Павло дає характеристику такому стану: “Коли приходять повнота, зникає те, що почасти” В психологічному ракурсі ехемпра Франциска є катарсисом, руйнуванням старої середньовічної ментальної установки (виробленою Аврелієм Августином і продовженою Інокентієм III) на гріховність, постійну скорботу людини, відкинутість людини від Бога. Франциск однією дією повертав людину до її трансцендентної мети – усамітнити “абсолютне Я”, Єдиного, що знижувало песимістичне світовідчуття надавало надію й можливість знайти в собі сили подолати хворобу тіла та души, тобто створював диво самолікування. Ця містико-релігійна практика дуже схожа на шаманський ритуал спасіння “одержимих”, і в майбутньому – на методи лікування трансперсональної психології С.Грофа. У всіх перерахованих випадках щоб досягти гармонізації протиборчий протилежностей (свідомого і позасвідомого) “Я-свідомості” необхідно пройти через енергію цих феноменів, тобто подолати відчуття панічного страху, пережити його й цим перетворити Страх в його протилежність – Любов, яка стає основою нового світовідчуття та принципом життєдіяльності ченців ордену францисканців. А, зрештою, впливало на все середньовічне суспільство й на розвиток західноєвропейської культури.

Іншими стовпами францисканської доктрини були апостольська простота, бідність і відірваність життя ченців від будь-яких матеріальних розрахунків. Франциск закликав не тільки до персональної, а й до громадянської бідності [130,120], що означало визволення власного “я” від усіх егоїстичних імпульсів. Створювалась громада “рівних” бідних братів – єдина, нерозривна спільнота, де не було індивідуального “я”, а був “Єдиний світ Бога”. Це було несвідоме повернення

до стану Уробоса – єдиної кафолічної радості, відсутності тривоги за своє “я”, й головне – штучно створений час до Творіння і до розриву буття і небуття.

Свята (Христова) злиденність зобов'язана була проганяти всяку людську самовпевненість, турботу і страх за свій світ – “ось буття”. Це було життям “на волосинці”, коли чернець не був пов'язаний з будь-якими соціально-майновими зв'язками – ставав вільним від соціального світу. Мінорит був лише “присутнім” у світі, якого, перефразуючи Г.Сковороду, “світ ловив та не спіймав”. Франциск нічого не чекав від світу – він радів йому і був щасливим, коли його проганяли в ніч не даючи притулку. Це було, з точки зору соціальних цінностей, божевіллям, придуркуватим блазенством, грою з життєвою турботою, з її постійними страхами та тривогою за спасіння своєї душі. А з позиції світовідчуття Франциска – життя в убогості було “відкритістю світу” – Богу, але ж, при умові відмови від свого тіла, відчуженості від життєвих турбот й постійної готовності до смерті, яку Франциск називав “своєю сестрою”.

Це був стан постійної екзальтації трансцендентних відчуттів (нумінозності), в якому страх перед Ніщо був мінімізований своєю протилежністю. А всі існуючі в середньовічній культурі соціальні інститути (майно і зв'язані з ним стосунки – сім'я, соціальна ієрархія тощо) штучно знищувалось, тому що це були об'єкти соціокультурних страхів які не давали “Я-свідомості” повернутися у первісний стан Єдиного нерозчиненого Уробоса. Франциск проєцирував цей потяг у формі містико-релігійного вчення-дії. Але ж таке несвідоме бажання “Я-свідомості” було вже не перше і не останнє; слід лише згадати платонівську утопію й ранньохристиянські громади, а після Франциска з Асичу – рух Дольчіно, беггардів, чеських адамітів, пуритан, а також всі радикальні ліві рухи революційної епохи капіталізму, починаючи з Англійської і завершуючи харизматичними ідеями і життям Че Гевари.

Необхідно також зазначити вплив францисканського руху на відношення середньовічної культури до турботи. Завдяки турботі людина спрямована в майбутнє і передбачає його. Власне із турботи випливає страх – перед майбутньою старістю, хворобою, смертю, що спонукає людей до колективного страхування. У християнстві велика увага приділяється проблемі турботи та страху, прагненню до безпеки. З одного боку християнин міг не працювати повністю покладаючись лише на Господа і таким чином жити, а з іншого, не “заривати” свій талент, дати можливість йому бурхливо розвиватися, турбуючись про збільшення свого достатку.

Отже, християнське вчення про господарські турботи є амбівалентно-дихотомічним, де страх та турбота внутрішньо і зовнішньо переплетені в амбівалентному взаємовідношенні. Новий завіт сповнений пересторог проти обмежуючого людину впливу турботи та страху за себе і надає перевагу безтурботності. Християнин не повинен самовіддано прагнути безпеки та журитися, бо це губить трансцендентальність стосунків Бога і людини. Адже не випадково в Євангелії від Луки

мовиться: “Хто з вас, працюючи, може додати до свого віку хоча б один лікоть? Коли, і це найменше вам не під силу, чому клопочетеся про інше?” (12:25-26).

Соціально-господарські страх та клопіт тісно пов'язані між собою і надають “Я-свідомості” упевненість, яка перетворюється у самовпевненість у своїй величі. Така самовпевненість, є найбільшим ворогом людини у всі часи. Ця якість “Я-свідомості” стоїть на шляху необхідних суспільству новацій. І тому, самовпевненість може бути не тільки корисною, але і шкідливою, оскільки, угамовує мужність й пориви до новітнього бачення світу. В середньовічному суспільстві християнська доктрина турботи, клопотав за своє життя й пов'язаного з цим страху перетворювалась в непорушний соціально-ієрархічний порядок (*orde*), де кожна з трьох ланок (духовенство, феодала та селяни) мали своє коло турбот та клопотів, що створювало систему суспільного страхування і надавало впевненості не тільки за “цей світ”, але і самовпевненість за своє місце в “іншому світі” мінімізуючи жах перед “Страшним судом”.

Але ж у XIII столітті така ситуація починає змінюватися, завдяки появі бюргерства, яке було новітнім явищем в рамках старої світоглядної парадигми. Вони не “заривали свій талант” й активно розширювали межі своєї турботи, чим руйнували складений віками *orde* й, що найбільше болісно, прийнятий християнський догмат. Це протистояння вилилося в еретичний рух катарів, альбігойців та новітню історичну концепцію Іоахіма Флорського. Останній проголосив наступ нової ери – “святого Духу”, в якій місце страху займе любов. Ці ідеї були вкрай популярні серед міноритів (спірітуалів), які свідомо вважали боротьбу з ерою страху своєю справою [41,83-85], а в кінці XIII ст. стали “взірцем” для створення опозиційного церковному світогляду вчення Сегареллі та Дольчіно. Церква, і все що було пов'язано з її діяльністю, на думку “братів-апостолів”, персоніфікувалася з ерою страху і тому потребувала кардинальної зміни [222,56]. Теоретичне обґрунтування Іоахіма дель Фьоре, спірітуалів та “братів-апостолів” боротьби зі страхом, що заважав становленню світу Любові – “святого Духу”, набуло подальшого обґрунтування у вченні П.Оліві.

Калабрійський чернець поставив під сумнів песимістичну концепцію історичного часу Августина й заклав надію на спокутування людських гріхів. Чим створив подвійне вчення про майбутні часи, які, на його думку можуть бути для людини оптимістичними, і це знімає страх перед смертю та пеклом. Церква не сприйняла вчення Іоахіма Флорського і залишаючись на принципах “Страшного суду”, страхітливого очікування майбутнього, не змінила своєї доктрини, хоча суспільно-психологічний стан цього вже потребував. Інакше кажучи, феодальне суспільство Південної Франції та Італії входило у стан культурно-психологічної інфляції, яке переростало у криваву бійку (Альбігойські війни), завдяки страху двох сторін перед непорушністю християнського догмату. Назрілу суспільну регресію попередив і частково зняв пов'язаний із цим страх своєю *exemplum* Франциск з Асизу.

Засновник ордену міноритів запропонував повернення до крайніх форм життя ранньохристиянських громад, до відмови від турботи за своє “Я” і за своє майбутнє, завдяки обідам громадській бідноті, служінню прокаженим та місіонерській діяльності. Це стирало всі атрибути самовпевненості “Я-свідомості” з її постійними страхами за своє спасіння та свій світ – “ось буття”, що перетворювало ченця в живий символ присутності Бога на землі, який відрікався від всього земного й ставав на межу буття і небуття. І, таким чином, втілював християнський архетип Самості, в якому страх та любов об’єднуються в Єдине трансцендентальне відчуття Бога. Не зважаючи на шалену популярність, шлях францисканського руху для всього суспільства був непридатним, тому що вів до історичної абсолютизації людського життя а значить до одностороннього утвердження ідеального. Але ж, *exemplum* Франциска стала для середньовічного суспільства образом того, що індивідуальна новація можлива, яка б могла трансформувати *orde*, розширювати та змінювати вектори земної турботи людини. Ця свідомо парадигма була застосована Відродженням, але ж вже з егоцентричним вектором розвитку західноєвропейської особистості. Інакше кажучи, Франциск вчив жити без страху, слідуючи сугестивним впливам архетипу Ісуса Христа, як індивідуально-мученицький вибір людини, який “відкритий” перед Ніщо.

Одночасно з цим, турбота людини середньовіччя про спасіння душі (*cura animarum*), в XIII ст. набула не лише індивідуальний сенс боротьби за рятування себе, але й придбала сенс боротьби за світовий потенціал добра та зла, сприяла поверненню світу до того стану, в якому він перебував до гріхопадіння [113,138]. Масовий потяг до досягнення Любові та зняття первородного гріху з всього християнського світу (і з кожної людини) перетворився в подальшому в “інквізиційний трепіт”, колонізаційних рух та релігійні протестантсько-католицькі війни. Тобто Жах – несли його на себе жебрацькі ордени, які своїми діями “оживляли” амбівалентну природу Бога.

Популярність жебрацьких орденів у Західній Європі утрималась до XV ст. й поступово уступила місце цінностям, які були вироблені Відродженням і пізніше, Реформацією та новочасною науковою революцією. Головною з вироблених цінностей був антропоцентризм з його моноцентричною системою панування однієї Я-свідомості (раціональної, прагматичної логіки “діляцтва” та розрахунку вартості людини за принципом його необхідності “справі” – над іншим зовнішнім світом і “забороненим та схованим” внутрішнім “Я” (несвідомим). Отже, періоди Відродження та Просвітництва, за влучним зауваженням Ж.Делюмо, були пронизані страхом, який став “двигуном творчих здійснень” [173,146].

Відтак була вироблена нова структура свідомості, головною ознакою якої було підпорядкування головному другорядного, центру – периферії. Ця структура й принцип взаємовідношень вилучав можливість свободи, затверджуючи існування одного за рахунок іншого, породжуючи загальну подвійність моральних норм й світоглядів. За цією структурою мислення

приховувалося відношення й потяг людини Нового часу до Небуття, Ніщо та його трансцендентного страху, що привів європейців до нігілізму, безвір'я і відчаю середини XIX століття. Це виявилось у знищенні цілих цивілізацій та культур в процесі колонізації, новому витку ксенофобії, початку терористичної ери історії людства і нарешті розпалюванню Світових війн.

До початку XX ст. колективне позасвідоме, не маючи символічної перешкоди у формі церковних ритуалів й церемоній, проривається у вигляді агресивних масових психозів. Такі прориви інстинктивних та тваринних “демонів” нав'язують мільйонам людей архетипні образи, що сприймаються свідомістю нумінозно, і змушують діяти їх в межах заданих несвідомим. Це виявляється в наївно-дитячій, з точки зору розуму, формі факельних процесій, помпезних парадах, масовому екстазі від виступів різного роду “вождів”. Величезні маси людей захоплюються архаїко-міфологічними ідеями “золотого століття Правди й Справедливості”, “арійського розквіту”, готові жертвувати заради їх реалізації не лише чужим, але й своїми життями. Таке колективне божевілля – закономірний наслідок європейської історії, її незрівнянно швидкого для людської свідомості й душі, прогресу в опануванні світа за допомогою науки й техніки. Принаймні, розвиток останніх, включно і освіти, не надало людству впевненості в майбутнє, навпаки утвердило катастрофічне світовідчуття й порушило тонкий взаємозв'язок між екзистенцій людини і бажанням гуманістичного самовтілення “Я-свідомості” в реальність.

Подій в Європі у першій половині XX ст. і утвердження масового психозу безпосередньо пов'язане з дослідженням феномену страху. Під час розвитку капіталізму та швидких темпів розподілу праці в суспільстві ускладнюється й зростає кількість соціальних ролей. Становлення індустріального суспільства веде до великого й невідомого раніше соціально-психологічного явища – масовому переселенню мільйонів людей з традиційно-патріархального світу – світу села й бюргерського благополуччя у світ – технологічно-прискореного міста. Ця маргінальна маса людей накопичувалася в великих центрах, створюючи таким чином, вибухонебезпечний натовп, підлеглий законам колективного позасвідомого.

Під впливом цих процесів відбувається відчуження величезної кількості людей від своїх коренів, традиційного устрою життя з його символічним поясненням світу. Розрив традиції несе загрозу душі й інстинктивному життю людини. Власне, в інстинкті глибше усього укорінені звичаї й традиції і, якщо їх загубити, то розум відмовиться від інстинктів. У такому випадку, свідомість залишає своє коріння, а інстинкт провалюється в позасвідоме. Потім інстинкт, підкріплений енергією позасвідомого, спрямовує її в існуючий на той момент свідомий вміст. Така свідомість стає загрозою для самої ж людини, оскільки переповнена завищеною самооцінкою або комплексом неповноцінності.

Бурхлива маргінальна урбанізація з одночасним процесом розриву людини зі своїми психо-культурними коріннями приводила до унікального історичного явища, якого ще не знала людська

цивілізація. Це явище – трансформація населення міст в масову людину, архаїчний натовп. К.Юнг, слідом за Г.Лебоном [142,17], вважав, що людина натовпу опускається до морального та інтелектуального рівня первісного дикуна, а в деяких випадках, при впливі нестримних афектів, опускається нижче – до рівня тварини чи рептилії. “Ви розумієте, що сто самих інтелектуальних у світі людей становлять разом тупий натовп? Десять тисяч таких володіють колективною інтелектуальністю крокодила” [188,361].

В період “індустріальної революції” в суспільстві почали панувати невідомі раніше, антилюдські закони капіталістичного ринку, від яких непідготовлений індивід став повністю залежним. Він усвідомлював, що він може залишитися без засобів до існування за примхою і рішенням адміністрації підприємства, ним можуть пожертвувати заради комерційного зиску або, рятуючи підприємство. Людина знеособлюється, перетворюючись в товар, піщинку міського мурашника. Від неї нічого не залежало і сама вона перетворювалася в соціальне Ніщо. Людину оточує ворожий незрозумілий світ. Майбутнє уявлялося некерованим або хаотичним. Людина не знала, як пояснити свій стан і, відповідно, як діяти в ньому. Тому індустріальний світ перетворювався для такого індивіда в страшний і ірраціональний хаос. У такій ситуації – зовнішнього й внутрішнього придушення Я-свідомості, людина могла спиратися лише на культурно-релігійну традицію. Але така традиція у цілому вже була відчуженою й людина, не знаходячи морально-психологічної опори, занурювалась у стан депресії, тривоги й страху. Страху близького до трансцендентального Жаху первісного дикуна, що позбавлений магічної єдності зі своїм племенем і богами.

В такому разі людина – “вмістище страху”, повинна була знайти психологічний вихід, оскільки, за впевненістю К.Юнга, будь-яка душевна гармонія базується на ідеї порядку, в основі якого лежить визнання за ідеал батьківських образів. Крім того, “психіка має патріархальну або ієрархічну схильність, яка примушує її інстинктивно чіплятися за такий порядок, або ж добиватися його, коли він не знайдений” [298,96]. Тому для людини існувало дві можливості психологічної настанови, при якій “Я-свідомість” може перебувати в самооцінці себе і світу. Перша – змінити ставлення до влади, тобто повернутися до жорсткої структури ієрархії підкорення, яка була притаманна дитячим взаєностосункам з оточуючим світом і становленню патерналізму. Тим самим, зняти всю відповідальність з себе й передати право робити вибір майбутнього образу батька, царя-чаклуна, який повинен нести в собі риси харизматичної особистості та захистити цим “свій” народ від усіх негод світу. Друга настанова – знайти “образ ворога”, “чужого”, звинуватити його у всіх лихах й виплеснути на нього свій страх у формі агресії. Дані дві психічні настанови підштовхували більшість членів індустріального суспільства до ствердження “нової” форми державного правління і “новим” нормам моралі й поведінки. Такий “новий порядок” базувався на

тотальному синкретизмі (терорі) й був нічим іншим як проявом прориву назовні колективного позасвідомого. Пусковим механізмом такого явища був колективний афект страху.

Отже, можна припустити, що становлення тоталітарного суспільства і держави, проходило за сценарієм сугестивна нав'язаного архетипними образами, аналогічними міфологічному світосприйманню. Тому вожді таких держав зобов'язані бути носіями сакральних якостей та грати магічну роль. Так К.Юнг вважав що, А.Гітлер був не лише проявом колективного архетипу Тіні, але й “належить до категорії дійсно містичних шаманів” [188,346]. Він був носієм афективного стану, міфологічного образу бога Одіна, одним із імен якого було – “Одержаній” що збуджував або “отримував” давніх германців до стану несамовитості – одержимості, позбавляючи їх волі і спрямовуючи їх дії за власним розсудом. Одін-Вотан представляє рівень первісної цілісності “до психологічного стану, в якому людська воля майже ідентична божественній і, значить, цілком у руках долі” [там само, 285].

Міць архетипу Одіна опанувала німецьку культуру і перетворила німців у моторошних напівлюдин-напівтварин берсерків, які не лякались смерті і фанатично йшли на смерть заради свого вождя й Тисячолітнього Рейху (Вальгала). Мабуть цим можна пояснити безстрашність військ СС у Другій світовій війні.

Таким чином, лідер німецького фашизму (до цього списку можна додати інших тоталітарних вождів ХХ ст.) придбав магічне обличчя, перетворившись на чаклуна, живого Бога, а очолювана ним держава з її чиновниками перетворилася в дещо подібне до церкви з пантеоном полубогів, святих та героїв. В ньому визнавалась лише одна “свята Істина”, а її тлумачення ставало прерогативою вождя – бога, і, відповідно вся ідеологія та політика тоталітарної держави автоматично (несвідомо) підіймалась до рівня релігійної віри. Звичайно, сам вождь, як і його міфологічний образ або давньосхідний деспот, (з обов'язковою претензією на роль Царя Царів як Наш “світ у всьому світі”) повинен випромінювати амбівалентну нумінозність, тобто вселяти усім одночасний страх і захоплення. Зазнавати священний трепет перед образом вождя зобов'язаний був кожний мешканець (в жодному разі не громадянин) тоталітарної держави. Для цього створювався розгалужений, проймаючий усі яруси суспільства “механізм страху” у вигляді каральних органів, громадських судів і концтаборів, а також нав'язуючи через систему виховання і пропаганди, особливий “божий” вигляд Батька, “очищуючи” його особистість від простих людських якостей та слабостей.

Створена під впливом колективного позасвідомого, тоталітарна ієрархія суспільства з “новим” типом державної влади повторювала політичний устрій давніх царств перших цивілізацій і не принесла людині ХХ ст. заспокоєння та знайдення душевної гармонії. Скоріше навпаки – укинула людську душу у новий, заплутаний коловорот відчуження й страхів. Людина тоталітарного суспільства стає рабом такої ж іншої людини і держави. Існуюча кругова порука, стеження,

“стукачество”, в ім’я “благої справи”, постійна неправда та лицемірство перетворювала мільйони людей в безініціативних, задавлених страхом індивідів, не спроможних приймати життєво важливі рішення, відстоювати свого правоту і точку зору. Поміщена в задушливу атмосферу неможливого розвитку своїх здібностей і придушуючи власне “Я”, людина стала в’язнем власного нестримного афекту страху і заручником архаїчних архетипів, оскільки глибинні інстинкти, страхи колективного позасвідомого, що вийшли на поверхню знайшли своє структурне застосування в тоталітарних державах і війнах ХХ століття, повернулися проти самої людини.

## **Глава 20 Радянський досвід генералізації трансцендентного страху**

Німецьких фашизм і його вождь не є першими формоутвореннями представниками прориву нумінозної сили колективного позасвідомого в історії людства ХХ століття. Фашизм уступає своїми масштабами та психо-політичним впливом більшовизму. Остання ідеологія й політична практика, світогляд, є першим і більш могутнім проривом колективного позасвідомого, яке захопило мільйони людей і під його впливом була створена держава “нового типу” – СРСР. Більшовизм як образ мислення включає в себе архетипові, страшні, до часу сплячі сили, в які включені не тільки міфологічні мотиви минулого, але хижацькі методи утвердження своєї влади над суспільством і долею людства в цілому.

Як суспільно-політична теорія більшовизм включає в себе різноманітні культурно-історичні та ідеологічні компоненти. Одним з них є політична теорія марксизму, народництва та деякі особливості російського імперського світовідчуття та світогляду, в тому числі культурно-епохальні страхи, які в домінували в російській ментальності в середині ХІХ – на початку ХХ століть.

Відомо, що більшовики наслідували декотрі потяги російської імперської еліти та інтелігенції, які несвідомо втілювали в свою політичну програму та соціальну практику. Характерними рисами російської імперської еліти були: безґрунтовність та відірваність від коренів та культури свого народу, який усвідомлювався як ідеалізований містико-релігійний організм, близький до каліфонічної волі Бога; колективна жертвовність (особиста культурна місія) заради “світлого” майбутнього “свого” народу та свого релігійного спасіння. Відірваність від “тіла Христа” та пов’язане з цим відчуття гріховності й самотності, перетворювалось в колі російської еліти у відчуття страху, який мав свою проекцію у формі нігілізму та потужно-фанатичного терористичного руху (для того часу жоден уряд у світі не випробував такого міцного терористичного руху як російській [272,13]) спрямованого на державно-політичних діячів – службовців, тобто на самих себе. При цьому, цей процес почався раніше та прийняв видимі форми у 1825 році, де на Сенатській площі зустрілися люди одного кола, товариші, яким треба було одно одного вбити, щоб довести свою “місію-християнську”, історичну правоту.

Ця характерна внутрішня подвійність російської імперської еліти до кінця XIX ст. загострилась і привела до потрійного розриву: з народом, державою та самою собою як єдиним соціокультурним феноменом. Все перераховане приводило частку російської еліти та інтелігенції до несвідомого відчуття розриву з Єдиним, страхітливою самотністю, неможливістю виконання культурно-релігійної місії та заслужити своє “спасіння”. Несвідомі відчуття генералізували первісний трансцендентний Жах перед Ніщо, що давало нагоду мовити про апокаліпсичне передчуття руйнування Російської імперії й прихід “грядущого Хама”. Така атмосфера очікування помітна в творах Ф.Достоевського, Вяч.Іванова, А.Білого, що через символізм інтуїтивно вказували на генералізацію страху в російському культурно-ментальному полі. А висловлювання М.Коцюбинського “Страх владно панує на землі,...ламле життя, безсилами чинить не то по поодиноким людям, ба й цілі народи” [127,39] є не грою слів, а справжнім станом самоусвідомлення частки російської (в якоїсь мірі і української) інтелігенції та різночинців, яка в образі героя романа Ф.Достоевського “Біси” – Кирилова, стає радикально-діючою групою, фанатично віруючою в своє месіанське призначення за рахунок знищення всього, що заважає з’єднанню її з народом й подоланню психо-культурного розриву.

Така ідея стає для радикально-народницьких угруповань та більшовиків, релігійною, фанатично-нетерпимою практикою, яка на думку М.Бердяєва, глибоко пов’язана зі страхом і однією з форм масового психозу [33,68]. Таким чином, більшовизм несвідомо успадкував від частки російської імперської еліти та її радикально-революційної течії апокаліпсичний страх та бажання “злитися” з народом і повернути соборне єднання. Але ж більшовики здійснили цей несвідомий потяг методом насилля над суспільством, використовуючи при цьому пробуджені в народі інстинктивно-архаїчні образи мислення, нав’язуючи фанатично-утопічне вчення про “рай на землі”, що було проекцією свого страху на сфантазовану дійсність. Незважаючи на свою перемогу і постійну ідеологічну “обробку мас” єднання “партії та народу” не відбулось, і партія залишилась закритою номенклатурною групою, яка страшилася свого народу, і тому несла у собі нереалізоване відчуття страху.

Російська імперія на початку XX століття являла собою соціально–економічну, політичну, адміністративну та національно-культурну багатоукладну химеру. Однією з характерних рис російської історії був страх, як механізм підкорення “майбутнього”, насильства над народом і “виховання” (через кийок) західноєвропейських якостей інтелігентності та честі у дворян [287,58-59]. Але ж громадян у цій імперії не існувало, а для обивателів закон заміняла примхлива воля самодержця. Більшість населення держави була безграмотною (понад 80%) і представляла собою в психо-ментальному змісті архаїчне суспільство з локальними вогнищами буржуазного та культурного розвитку. Вироблені історичним розвитком культурні традиції, які утримували прориви колективного позасвідомого, слабо справлялися з їх силою.

Російська імперська культура ледве здержувала і утримувала трансцендентне відчуття страху, бо воно було слабо мінімізоване в державних та суспільних інститутах та феноменах. Вже вказана раніше (стр. 97) амбівалентність російської культури і психіки – необмежена подвійність між тільки добрим чи тільки злим, жахаючим, створювали можливі передумови до релігійних, народних рухів чи царської і феодальної диктатури. Більш того, зазначена психо-культурна амбівалентність мала свої етапи підйому та падіння між протилежними нумінозними потягами (воліннями “абсолютного Я”), тваринного і святого. В цьому сенсі доречним було згадати висловлення М.Бердяєва: “Свята Русь завжди мала зворотну своєму боку Русь тваринну. Росія якби завжди бажала лише ангельського і тваринного та недостатньо розкривало в себе людське. Ангельська святість та тварина низькість – ось вічні коливання руського народу” [30,33]. Цю психо-культурну невизначеність, нестримний та непрогнозований хаос утримувався головними соціокультурними символами Росії – самодержавцем, народністю (традиційна селянська громада та окультурені в християнську форму давні патріархальні вірування) та православною церквою.

Всі три головні соціокультурні символи були верхівками колективної свідомості російського суспільства, на які спиралося все її психологічне життя в його історичному розвитку. Вони об’єктивували відчуття людини перед трансцендентним Ніщо і його атрибутом – страхом. Але ж, починаючи з другої половини XIX століття ці основоположні символи руйнуються. Селянська громада в силу економічних чинників, скасування кріпосного права та столипінської реформи починала зазнавати руйнації.

Само російське реформування освічене західноєвропейським раціоналізмом не принесла ані Російській державі, ані її еліті, ані народу очікуваної суспільної злагоди. Навпаки, зі слів М.Некрасова (“Порвалась цепь великая, порвалась и ударила – одним концом по барину, другим – по мужику”) відміна кріпосного права порушила весь віками складений патріархально-патерналістичний уклад, що усвідомлювався більшістю російського народу як воля Космосу відхилення від якої неминуче приводить до апокаліпсису.

Слід згадати, що головною рисою ментальності російської імперії, і, передусім за все її оплоту-селянської громади, були колективізм та “соборність”. На цю особливість звернув увагу М.Бердяєв, який зазначав, що: “Російський народ занадто живе в національно-стихийному колективізмі, і в ньому ще не утвердилась свідомість особистості, її чеснот та її права...За крилатим словом Розанова, ”русська душа перелякана гріхом”, я би добавив, що вона їм ущерблена і задушена. Цей первородний переляк заважає мужньо творити життя, володіти своєю землею та національною стихією” [30,47].

У рамках цієї культурної спадщини пересічний російський селянин не був психологічно готовим до індустріальної революції та наступній за нею індивідуалізації суспільного життя (західноєвропейський образ мислення) – відокремлення людини від “Свого соборного Світу”. На

думку А.Панченка, руська простонародна цивілізація цурається та страшилась індивідуальної праці, віддаючи перевагу колективному жертвовно-міфологічному акту праці [191,400]. Від того капіталістичний розвиток лякав та усвідомлювався вороже більшою частиною російського суспільства (зі всіма його національними окраїнами), вкидав його в психологічну інфляцію. Таким чином, індустріалізація та урбанізація в Російській імперії, які мали бурхливий та вибуховий характер, майже зруйнували один з базових бар'єрів культури, залишили в душі росіян бажання реального повернення суспільства до “соборного” життя. Ця вихідна мотивація було втілена у формі тоталітарної держави більшовиками, в якій була зруйнована будь-яка індивідуалізація і суверенітет особистості. Такий потяг стає джерелом суспільної деіндивідуалізації, яка почалась під час утвердження радянської влади. Тоді в районах колишньої імперії, в яких селянин історично виробили досвід психологічної індивідуалізації – їх представники, були фізично знищені (в тому числі і українське селянство) помстою патріархально-колективної свідомості, під впливом страху, що проектувався на “чужий” культурний досвід.

Православна церква теж була в стані релігійної кризи. Вона втратила духовну повагу серед населення, перетворившись в один з механізмів державної влади, яка допомагала їй держати народ в слухняності. Лише один приклад. Під час Першої світової війни царська влада відмінила на фронтах обов'язкове раніше християнське таїнство сповіді та причастя для солдат, зробивши цю процедуру необов'язковою. Більшість солдат імперської російської армії, не вважаючи на екстремальну ситуацію війни, відмовилась від основних таїнств православної церкви, що доводить про психо-моральну кризу та руйнацію одного з соціокультурних інститутів російської імперії. Така світоглядна позиція надала моральне право більшовикам поставити церкву в один ряд з царськими в'язницями. Відображення цього світовідчуження закладено в одній з революційних пісень – “Червона Армія всіх сильніше”, в якій декларується: “Ми...Церкви та грати зрівняємо зі землею.”

Отже, православна церква, що раніше мінімізувала трансцендентний страх російського дореволюційного суспільства, частково загубила в світовідчуженні пересічної людини свою сакральну (нумінозну) силу. Це генералізувало метафізичний страх перед Ніщо у колективній психіці суспільства. Він ставав головною діючою “особою” психологічного життя “людини з рушницею”, сила якого руйнувала всю індивідуальну мораль та інтелектуальний самоконтроль людини й вкидав її в афективний стан діючих інстинктів позасвідомого, затоплюючи свідомий світ.

Фігура царя в російській імперській самосвідомості, мабуть, була ключовою, навіть серед трьох перерахованих раніше основних символів. Російська імперія більше належить до східного типу деспотії, в якій цар зобов'язаний бути жахаючим. Російські царі були не лише страхітливими у своїй діяльності, але ж усвідомлювалися народом, і в деякій мірі ними самими, як нумінозні

(прекрасно – жахаючими). Самий яскравий приклад такого стану колективного усвідомлення російських царів надає А.Пушкін в поемі “Полтава”:

Выходит Петр. Его глаза  
Сияют. Лик его ужасен.  
Движенья быстры. Он прекрасен,  
Он весь, как божия гроза.

Петро Перший (в міфо-релігійному світовідчутті, яке домінувало в російському суспільстві, усвідомлювався як частка божої сили – “божа гроза”) утримував своїм деспотизмом (нумінозною волею) все багатокладне суспільство та створив революційні за своєю природою реформи – випереджуючи насильницько-більшовистські методи [32, 12]. Інші самодержці, може не відрізнялися державницькими талантами та реформуванням суспільства як Петро Перший, але ж були символами, гарантами державного (космічного) порядку та спокою в імперії, не тільки політичного, а перш за все психологічного. Тобто, міфо-архаїчний символ царя однією своєю священною присутністю на троні стримував спалахи колективного страху в суспільстві.

Але з кінця XIX століття патріархальний світогляд російського суспільства починає змінюватися завдяки руйнуванню перших двох стовпів традиційного російського життя, а також незвичайно сильному терористичному руху. Сакральна сила з російського імператора була знята “кривавою неділею” 1905 р., чим була зруйнована остання символіка російської дореволюційної культури. Цар (вся структура державної влади) переставав бути в світовідчутті росіян нумінозним, священним.

Соціально-економічні і психологічні зміни вкидали мешканців імперії в стан гострої, колективної тривоги за своє майбутнє. Минуле уявлялося страхітливим своєю соціальною несправедливістю, а майбутнє жахало своєю безнадійністю, техно-механічною антигуманною працею, безлюдністю. Цей стан викликав спалахи колективної паніки й пов’язані з цим афективні дії, спрямовані на зміну суспільного устрою та державного режиму на основі архетипних образів колективного позасвідомого. Перший вибух – революція 1905–1907 рр. почала реально руйнувати соціокультурні інститути, “перешкоди” свідомості перед позасвідомим. Ця небезпека до кінця не була усвідомлена як катастрофічна загроза суспільству та державі, всій усталеній російській культурі, а лише “передчувалася” як містична загроза деякими поетами та філософами. Всі постреволуційні реформи, проведені старими методами, які не змінювали психологічного стану суспільства, лише підсилили депресію та страх народу. А Перша світова війна остаточно зняла моральну заборону на вбивство та насильницький метод рішення суспільно-політичних питань. Отже, наступила колективна регресія, коли всі основні соціокультурні символи-перепони були зруйновані і залишались лише афективні образи колективного позасвідомого, що відкривали перед людиною всю міць трансцендентного Жаху та Ніщо. Вони генералізувалися в суспільне очікування

майбутнього, в якому будь-яким цивілізаційним цінностям не має місто (оскільки всі ознаки колись існуючого “свого” світу вже апокаліптичне зникли – на порозі стояв “новий світ”), крім однієї мети – трансформувати Жах в абсолютну ідею й втілювати її у життя.

Свідомий вибір російським суспільством образу свого майбутнього проходив між знехтуваним феодално-становим минулим та буржуазно-машинною альтернативою. І те, й інше жахало. Перше було не тільки втрачено, а й характеризувалося страшним, вже усвідомленим механізмом експлуатації та бідністю. До другого, можливого майбутнього, суспільство ще не виробило соціокультурних та психологічних феноменів, адже процес індустріалізації в Російській імперії проходив надто швидко. В цьому положенні звичайна людина й суспільство відмовлялись від інтелектуального рішення проблеми і впадали в стан міфологічно-інстинктивного фантазування. Таким чином, майбутнє ідеально створювалось з архетипних образів колективного позасвідомого, де домінували тваринні мотиви виживання, які були сховані та видавалися за якусь із сугестивних революційних ідей. В основі цих міфо-революційних ідей та дій лежав феномен страху, страх суспільства перед позасвідомим (міzoneїзм), хаотичним і незрозумілим теперішнім. Минулі психологічні орієнтири та символи культури були зруйновані, а на їх місці потрібна була суспільно-державна теорія, яка б заспокоювала афект страху та тривоги, і одночасно відповідала “бажаному” для архаїчній за своєю якістю більшості населення Російської імперії.

Отже, російське суспільство на початку ХХ століття губилося перед своїм можливим майбутнім шляхом розвитку. Влада панічно барилася з вирішенням важливих соціально-політичних питань, що привело до повної психологічної, а потім адміністративно-владної анархії в державі. Перша інстинктивна спроба повалення самодержавства (1905 р.) і подальша політично-економічна та ідеологічна анархія підштовхували пересічну російську людину до щось подібних афективних дій дикуна, який сприймав все що його оточувало, як Космічне зло, загрознає своєму існуванню. “Воно” знищило його міфологічний світ і потребувало, з метою боротьби з ним, своєї об’єктивізації (популярне російське запитання – Хто винний ?) і пояснення – чого чекати від майбутнього (Що робити ?). На ці “вічні” запитання свою відповідь суспільству дали більшовики.

Комуністичне пояснення історії людства в цілому відповідає міфологічній структурі мислення, в якій постійно йде боротьба двох світів – пригнічених та експлуаторських класів, під час цієї сутички людство рухається до прогресу. В уявленнях Леніна про державу домінує тезис про її класовість, постійну антагоністичну ворожнечу класів. Держава, яка втілювала в собі ворожнечу класів, була пройнята страхом одного класу перед іншим. Домінуючий клас створював державний механізм, який допомагав йому експлуатувати трудящих і захищав від їх гніву та люті. Така державна машина лишала експлуатованих всього (праці, свободи, життя) і базувалася на диктатурі, яка прикривалася демократією. Отже, вся історія державного розвитку, з точки зору більшовиків (марксизму), є постійне насилля, за яким стоїть потуга до безмежної влади, збагачення і супутній

їм страх. Страх перед помстою експлуатованих, можливістю бунтів, неможливістю насолоджуватися необмеженою владою і розкішшю, а інколи і мук совісті. Цей страх ховається, з одного боку, за благодійністю та меценатством заможних, а з іншого – за безглуздим образом життя та самодурством пануючого класу.

Згідно з марксизмом, щоб подолати постійний антагонізм між людьми і припинити експлуатацію (відчуженість, яка з'являється в процесі експлуатації і при наявності приватної власності – що само по собі несе відчуття страху), необхідно було здійснити революцію, знищити приватну власність, клас експлуаторів і затвердити новий державний устрій, де б не було цього соціально-культурного феномену. Іншими словами, комуністична теорія запропонувала “повернути історії біг” (В. Маяковський), перекинути, звалтувати хід історії. Від того революція, як акт космічного масштабу, викликала у її прибічників “містичне відчуття екстазу” – несвідомого повернення до первозданного Єдиного, з якого можна Все творити знову, починати новітній звіт історії. Зробити революцію можна було за наявності диктатури пролетаріату. Ця ідея стала основним методом захоплення влади в Російській імперії (теоретично у всьому світі), створення нової моделі держави для більшовиків і перетворення всього світу і ходу всесвітньої історії.

Таким чином, російське суспільство отримало відповідь на два “вічних” запитання – винні у руйнуванні “свого” світу, і утворенні злого, незрозумілого хаосу дійсності всі експлуаторські класи (їх детальну класифікацію та злочин у подальшому визначить партія). А щоб подолати цей хаос необхідно затвердити диктатуру пролетаріату, яка зітре з обличчя Землі весь пануючий клас, його державну машину і збудує, в подальшому, рай у Світі.

У більшовиків “диктатура пролетаріату” мала чітко окреслене значення. Зокрема, Ленін писав так: “Наукове поняття диктатури означає не що інше, як нічим не обмежену, ніяким законом, ніяким абсолютно правилами не зв’язану владу, що безпосередньо на насильство спирається” [151, 364]. “Диктатура... є влада, що спирається на насилля” вторить йому І. Сталін [230, 80]. Вождь партії більшовиків, як і весь революційний авангард російського суспільства, просто був “одержимим” насиллям і, мабуть, дуже часто знаходився в афективному (нумінозному) стані. На це звернув увагу М. Бердяєв: “Російський просвітницький розум...цілком знаходився під владою афектів та емоцій. Ми це бачимо у Леніна» [32, 131].

Проте, згаданий афективний стан революціонера та теорії насильства над суспільством, справедливого терору (що був еманациєю добродетності) мало своє історичне випробування ще під час Французької революції XVIII століття. Провідниками просвітницького терору були Ж.-П. Марат і М. Роб’єсп’єр, які щиро вірили, що завдяки терору революціонери не лише зламують опір контрреволюціонерів, але виправлять всі суспільні пороки та людську недосконалість, радикально перебудують державу, і нарешті, утвердять у світі торжество Добродетності та Справедливості, які освідченні Розумом. Тобто, як якобінці так і більшовики вважали себе носіями вищого Розуму (в

гегелівському зрозумінні), який (через революціонерів) досяг афективного стану святої люті та гніву й почав знищувати все ірраціональне (гріховне), не освічене та аморальне. Революціонери, в межах відомого гасла Ф. Бекона “Знання – сила”, підсвідомо ідентифікували себе як носіями страху, який можливо концентрувати в своїх власних інституціях, і завдяки стати міфологічними зодчими раціонально виверненого світу проти хаосу, що затвердився. Вони сподівались, що діють раціонально, в межах самоконтролю своєї мети, але насправді їх раціональність була схованим афективним волінням колективного позасвідомого, чистим, ні чим не мінімізованим жаханням “абсолютного Я”, що має здійснитися. Саме таке воління, в стані руйнації соціокультурних бар'єрів, що спрямували її потяг, тотально генералізувало трансцендентний жах на окремих особистостях соціальних прошарках й державних інституціях свою руйнівну силу.

Отже, більшовицька диктатура пролетаріату стає міфо-космічною дією пригнічених мас, які миттєво перетворювались в нереалізованих геніїв – носів вищої Справедливості що отримати історичний шанс помсти за всі часи існування держави. Все насильство, моторошність та лють, які зазнавав трудовий народ за часи експлуатації, зобов'язані з подвійною силою повернутися до класу господарів. Ця психо-історична, світоглядна установка є потягом маніяка виправити несправедливість світу, але не через Любов, а через жах і смерть [266, 45] і відображена в “Робітничій Марсельезі”:

“На злодіїв, на собак – на заможних!

Та на злого вампіра – царя!

Бий, губи їх, злодіїв проклятих!”

Це чуттєво-емоційне “повертання” позасвідомого оцінювалось як міфологічна перемога Правди й Справедливості, історичного прогресу. А для всіх представників класу експлуататорів ця помста повернеться руйнуючим душу людини необмеженим жахом і страхом, смертю. Це акт руйнації старого світу (давньогерм. “Рагнарк”) – у міфологічному уявленні його вмирання – есхатологія і народження нового та прекрасного світу. Не даремно комуністичний Інтернаціонал проголошував:

“Весь світ насильства ми зруйнуємо

До підмурівка...”

Носієм цієї космічної, жахаючої сили є пролетаріат, партія та її Вождь, а дія помсти (знищення не-людей, іншого – “чужого” класу) і будівництво нового світу покладається на певний механізм під терміном пролетарська диктатура.

Треба визначити, що більшовицька ідеологія розуміла під терміном пролетаріат. Ленін трактував його як “сама свідомо частка робочого класу”, “революційний та передовий прошарок суспільства”. Але ж, Російська імперія на початку ХХ ст. не була розвинутою індустріальною державою: її робітничий клас залишався “класом у собі”, а процес його формування був далеким від завершення. Тільки починався процес народження з його середовища нового типу людини –

громадянина, особистості [50, 21,29] Більшість робочого класу, а з ним і “пролетаріат” належали до маргінального населення – людей, відірваних від селянських культурних коренів. В цілому ж, під терміном пролетаріат треба розуміти ідеологічну міфологему більшовизму, яка реально існувала тільки в її політичній програмі та в псевдо уявленні маргіналів, що вірили в цю теорію.

Маргінальне населення в Російській імперії складалося з робітників першого, менш другого покоління, слуг, різночинців, а також фронтовиків-солдат, по своїй суті – селян, які в стані війни придбали елементи психології представників озброєного натовпу – афективної маси, яка втратила трудові навички і згодна була в будь-яку мить насилувати, грабувати, вбивати заради тваринних інстинктів під приводом “вищої” мети. Основною мотивацією цієї “пролетарської маси” була насолода своєю силою, міфологічним єднанням, пожадливість, збагачення за рахунок інших. Але за цим стояв страх індивіда перед індивідуальним існуванням, Ніщо, який, в силу відсутності рятувальних культурних символів свідомості перед спалахами страшних архетипів колективного позасвідомого, перетворювався в моторошне відчуття “завершеності” всього буття. Страх стає затасним джерелом історичної активності, зімкнення мас та їх дій, направлених на об’єктивізацію феномену страху у формі своєї величі, космічної значимості, “доленосності”. Головне в цьому процесі – спрямувати маси в “належному” напрямку, а революційну ідею – на перебудову світу.

Звичайно, пролетаріат, як сама “свідома” частка робочого класу, потребував свого усвідомлення й керівництва. Цю функцію брала на себе робітничка партія РСДРП(б). Ленін з самого початку існування партії (реально з II з’їзду РСДРП в 1902 р.) робив її досконалим інструментом завоювання, удержання політичної влади в державі. Це – “партія нового типу” з централізованою побудовою, культм вождів, залізною організаційною та ідеологічною дисципліною. Сталін, в свій час, лише довів ідею Леніна до логічного завершення – утворив з партії “орден мечоносців”, сліпу машину волі тирана, яка несла в собі жах і сіяла навколо себе трепіт. Основою побудови партії нового типу став принцип “демократичного централізму”, в який покладалася ідея абсолютного підпорядкування нижчих ланок вищим. Всі рішення вищих керівних органів влади партії (ЦК, Політбюро, Оргбюро) були обов’язковим для виконання. Невиконання будь-якого рішення вело до засудження авторитарним, і за своїм характером міфо-архаїчним Вождем чи вигнанням людини з лав партії, що само по собі включало страх і заставляло члена партії неухильно виконувати навіть аморальні і антилюдські дії. Це робилось з метою забезпечення цілковитого контролю більш високих в партійній ієрархії керівників за тими, хто займав підпорядковане становище, а також керівництва у цілому – за всіма проявами партійного життя. Отже, кожний член партії незалежно від свого становища в ієрархічній структурі ставав рабом (з усіма його атрибутами) внутріпартійної тотальної системи. Цей принцип, в подальшому, був покладений в структуру радянської виборчої системи і “народної” влади.

Партійний принцип “демократичного централізму” тісно взаємозалежний з культом Вождя і культом його соратників. Вождь очолював всю ієрархічну піраміду внутріпартійної влади і був сакральною особистістю, продовжувачем “великого вчення” перетворення світу, “нового людства”. Нині оцінка особистості і справ В. Леніна переосмислюється. Для одних це натхненник мільйона вбивств, руйнації великої імперії, породження Зла, для інших – геніальна людина, пророк та творець нового світу. На наше бачення, Ленін був носієм нумінозної енергії лібідо, мана-особистістю, який сприйняв волю колективного позасвідомого (“абсолютного Я”), техно-раціональною освіченістю. У цьому контексті вельми доречними може вважати думку І Пасько і Я.Пасько, які наголошують на тому, що Ленін був суголосний Ф.Ніцше, західноєвропейської традиції просвітництва. “Ленін нічого не запозичив у Ніцше. – помічають автори – Вони йшли паралельно. У різних іпостасях були провідниками єдиного духу, що народжувався на зламі сторіч в Європі, духу тоталітаризму, культу надлюдини та імморалізму. Якщо Ніцше гіпотезував про можливість “філософствувати молотом”, то Ленін втілював цей принцип у дійсність. Якщо Ніцше розмірковує і споглядає проблему “жадання влади”, то для Леніна вона стає центральною ланкою практичного й теоретичного життя. Якщо про Ніцше тільки дискутують, чи були використані його ідеї в розбудові третього рейху, то Ленін був першим будівничим тоталітарного ладу згідно з власними уявленнями” [193, 133-134]. Уявленнями, що химерно поєднували ідею вольового впровадження просвітницького раціоналізму (за яким ховались воління архетипів колективного позасвідомого) та амбівалентні риси руської душі, які позасвідомо вимагали утвердження колективного стану святості в новій державній формі. На жаль таке бажання втілювалась в життя іншою особливостями та методами руського характеру – тваринним потягом, за яким приховується трансцендентний Жах, який “знайшов” своє усамітнення в історичній об’єктивізації.

Отже, вождь світового пролетаріату був “одержимий” есхатологічною ідеєю повернення часу назад, переродження всього існуючого світу, набуття Раю тобто втіленням революційно-християнської ідеї апокаліпсису, за яким приходять “вічне життя”. Він був “одержимий” декількома архетипами; Великого героя – носія світу, Мудрого старця, переможця тьми та хаосу (революціонера) тощо. І тому його воля, працьовитість, енергія, віра у свою справу жахали, дивували і заражали його сучасників.

В уявленні простого народу “вождь світового пролетаріату” був титаном, билинним богатирем, міфологічним царем, архангелом з якостями бога. Така Людина була безгрішна, великого розуму і мала божу місію повернути Справедливість у Світ. Ленін у наслідок трансформації сублімував в обожнювання міфологічного Вождя, ставав ключовою фігурою сподівань величезної маси народу. Він перетворився в соціокультурний символ (замість загублених та зганьблених символів бога і царя) радісного майбутнього, який знижував, мінімізував колективний страх і ставав “перепороною” перед спалахами позасвідомих афектів. Ленін

став символом щирих сподівань народу. І тільки він спромігся вести робітничу партію, вірний їй пролетаріат та трудові народи Росії (від цього ще більшовизм стає мана-рухом) у світле майбутнє.

А як усяка святість, віра, уособлена й об'єктивована в образі Леніна, потребувала свого підтвердження діями, плодами діяльності та дивами. Як наслідок – пристрасне архаїчне бажання простого люду “помацати”, тобто впевнитися своїми очима в присутності “чудотворця” на Землі. Це вилилося у феномени революційних мітингів, “ходоків” до Леніна – дійства, які перетворювались у “богоявлення”, які скасовували будь-які сумніви та тривоги людини, надавали їй впевненість та відчуття співпричетності до Космічних подій (повертання до архаїчного акту Єдиного та Творіння). Такі “маніфестанти” й “ходоки”, перебуваючи в колективному стані афекту, ставали носіями революційної нумінозності, очевидцями присутності пролетарського Спасителя (Іллі пророку) у всій Його могутності та простоті. Вони були здатні діяти за першим покликом Вождя і партії, ніколи не задумуючись про наслідки революційних кроків та їх суспільну моральність.

Захопивши владу, більшовики почали втілювати свою теорію у життя – будувати новий тип держави та суспільства, ревно віруючи в магічну силу держави в рамках платонівського ідеалізму [193, 133]. В цьому процесі, а в подальшому у всій радянській системі та механізмах політичного, економічного та суспільного управління головну роль грали два психологічні феномени – страх та революційна віра (фанатизм). Останнє можна порівнювати з великим поривом до Абсолютного щастя – всепоглинаючої любові, дійства космічного Еросу. Амбівалентність та дихотомія цих двох феноменів нам вже знайома як основний закон життєдіяльності лібідо й Ніщо. Більшовики тільки втілили нестримну енергію, якою було просякнуте та наповнене російське суспільство, в державні установи об'єктивували нумінозні архетипи колективного позасвідомого у жахаюче-радісну дійсність радянського суспільства. З цією метою вони підсвідомо генералізували раніше мінімізований страх російського суспільства перед Ніщо у тоталітарний устрій держави. Таким чином, вся історія радянської держави – це приклад утвердження, діяльності, затухання та часткового розвалу державних та соціокультурних структур, побудованих на нумінозних відчуттях.

Раціональне й остаточне пояснення феномена радянської держави (як і усього історичного трагізму ХХ ст.) й місце трансцендентного страху в її житті неможливе, але бачиться вірогідним показати роль цього феномена в “найяскравіших” структурних одиницях радянського суспільства, які являють його міфо-архаїчну суть.

РСДРП(б) не практиці послідовно здійснювала диктатуру пролетаріату. Для цього був створений силовий орган з функціями політичної поліції – ВЧК. Повноваження її були майже абсолютні: чекісти мали право проводити слідство, виносити вироки, що не підлягали оскарженню, аж до смертних, і виконували їх. Діяльність ВЧК охоплювала всі ланки радянського суспільства.

Істинні марксистичні–чекісти ставилися до кожної справи як тотальної дії, яка охоплює всі сфери буття людини. Відносно цього М. Бердяєв зауважував: “Для революціонера немає розділення сфер, він не допускає дроблення, не допускає автономії думки по відношенню до дії та автономії дії по відношенню до думки” [32, 87]. Такий синкретизм нагадує світовідчуття дикуна, який розглядає “свій світ” як Єдине і потребує тотального очищення від жахаючого Хаосу, що несвідомо стає основою дій “лицарів честі”.

“Люди з маузером” не підпорядковувались законам, а користувалися лише партійними інструкціями і “класовим почуттям” [136, 60]. “Класове почуття” чекістів, усього пролетаріату, можна порівняти, з ізвіриними інстинктами, глибинними проривами архетипу Тіні чи перевертанням мозку людини до рівня рептилії, тому що будь-яка людина, яка викликала хоча б найменшу підозру чи неспокій у революціонера, могла бути розстріляна на місці без суду та слідства. Це сіяло заціпенілий жах у всьому суспільстві, й було спрямованою політикою вождя партії. Коли А.Каменєв, без відома Леніна відмінив закон про смертну кару (листопад 1917 р.), то він був розкритикований вождем. Останній розлютився та здивувався непрозорістю свого соратника: “Дурниця! Як можна творити революцію без розстрілів!” [125, 1]. У цьому Ленін залишився вірним ідеям М. Макіавеллі, який вважав, що коли вибираєш в політиці між любов’ю та страхом, краще вибрати останній [167, 78].

У стані громадянської війни та процесу експропріації більшовики зіткнулися з різноманітною політичною опозицією. Терор проти опозиції потребував відкритості і навіть найширшої популяризації з метою поширення відчуття страху, який був зобов’язаний паралізувати волю більшого прошарку людей. Тому більшовики постійно проводили показові масові розстріли. Якщо ж дійсного опозиційного руху не було, то замість нього партія та її “компетентні органи” створювали штучних “ворогів народу” та масову шпіономанію в 20-х – 50-х рр. При цьому головним об’єктом “роботи” каральних органів була не поведінка людини, а його відчуття. Таким чином, партійне керівництво вбачало в недопущенні самої думки про опозицію владі серед громадян. Через страх, як це не дивно, більшовики виховували у населення СРСР невротичну любов до влади та фанатичну прихильність до ідеї комунізму (у кого цього відчуття та переконань не було). Недарма дружин та дітей “ворогів народу” ізолювали і піддавали остракізму, тому що вони мали підстави не любити владу і власне вождів держави. Д. Оруел у романі “1984” тонко розкрив головну мету каральних органів тоталітарної держави, які мали назву “Відомство Любові”, оскільки інших механізмів залучити під свою владу мільйони людей крім страху та штучно зробленої (по Юнгу – енантіодромія) невротичної любові, у них не було.

Тоталітарний режим постійно навіює людині відчуття страху перед владою та її терором, як погляд Горгони, який перетворює думки і відчуття людини в камінь. Пересічний “громадянин”, щоб уникнути “стану окаменіння”, досягти внутрішньої рівноваги, зберегти своє життя та гідність,

несвідомо шукав психологічний вихід з цієї складної ситуації. Він був готовий заради досягнення внутрішньої психологічно-моральної рівноваги йти на глибокі та радикальні перекручування реальності. Внаслідок характерної амбівалентності страху (присутність у самому феномені відчуття надії та любові) людина несвідомо підштовхувала себе до нового відчуття, до предмета, який жахав, тобто до влади. Любов до жахаючої системи була єдиним доступним людині способом позбутися паралізуючого страху. Під впливом цього несвідомого процесу людина тоталітарної держави витискувала весь жах перед навколишнім та майбутнім у несвідоме, замінюючи це відчуття на невротичну любов до джерела насилля – влади та її вождів [68, 285]. Таким чином, органами “Любові” досягалася не тільки покора опозиційної частки суспільства, але й перетворення частки населення в морально-психологічних “манкуртів”, світогляд і світовідчуття яких являли собою повний “перевертень” онтологічних та аксіологічних цінностей. Їх мислення та уявлення завдяки тотальному страху (як шкіряна шапочка манкурта) були штучно створеною псевдореальністю.

Економічна політика більшовиків не мала важелів зацікавлення трудівника в результатах своєї праці. Виробництво, організоване по-комуністичному спиралося на феномени страху та ідеологічного одурення і тому не могло обійтися без планово-трудової повинності. Небажання робітника працювати там і тоді, де і коли це було необхідно державі, яка стала підприємцем-монстром, викликало з боку останньої гостро негативну реакцію. Таке небажання політизувалося, тобто влада сприймала його як контрреволюційний виступ з усіма наслідками, що випливали з цього. Ленін у цьому разі також робив акцент на каральних санкціях, вимагаючи від державного апарату таких дій: “В одному місці посадять у тюрму десятків багачів, дюжину шахраїв, півдюжини робітників, що ухиляються від роботи... В четвертому – розстріляють на місці одного з десятків, винних у дармоїдстві” [152, 197, 198].

Загальна трудова повинність та її крайні форми – “табори примусових робіт” – мали на меті не лише економічні результати. Вони відроджували колективні (архаїчні, “соборні” з обов’язковою жертовністю) форми праці, але ж мали за мету руйнувати індивідуальність, особистість – перетворювати структуру свідомості і світогляду до “свого” стандарту. Стандарт мислення в своїй суті є міфо-архаїчним із первісними методами регуляції соціальної поведінки. Це робилося не тільки ідеологічною “обробкою” мас, але й методом позбавлення особистості вільного часу, постійного жорсткого розкладу доби, тижнів і років, виснажливої праці та принципом “кругової запоруки” – колективізмом. Щоб цей процес був ефективнішим, радянська людина насильно позбавлялася релігійно-конфесійної, економічної свободи – будь-яких самостійних засобів заробляти собі “на хліб”, крім державних можливостей. І, таким чином, більшовики позбавили особистість будь-яких зв’язків та усіляких інших залежностей, окрім держави, з метою тотально поставити людину цілком на службу державі.

Обов'язкова трудова повинність, комуністичний колективізм нав'язувався суспільству в системі тотального контролю за людиною майже з часу його народження. Це відбувалося з дитячого садка, школи (з її контролюючими дитячо-юнацькими організаціями: жовтєнтята, піонери та комсомол), армії, профспілок, робітничого та партійного осередку. Комуністичне піклування знімало з індивіда всю онтологічну відповідальність та тривогу за своє життя, позбавивши його свободи, і виготовляло інфантильно-мрійливого суб'єкта, який тотально залежав від держави і чекав від неї “цінних вказівок” і всіх благ. Держава, таким чином, стає доглядачем (у формі східного деспоту) над суспільством, де кожна людина є рабом чи кріпаком. Держава ніби генералізувала (чи синтезувала всі неузгодження людської світоглядної структури) [13, 71] в собі індивідуальні страхи, і тому головною турботою радянської людини стає збереження цього міфологічно-жахаючого монстра. Безжалісне зневаження тоталітарної держави до особистості призводило до ідентифікації індивідуальної свідомості з колективною відродження архаїчного типу мислення, що породжувало регресію творчої свободи та полярного “бунту” енергії позасвідомого – лібідо.

Початкова боротьба за індивідуальну свободу в тоталітарному суспільстві приймала дуже дивовижні форми – зрадство родичів, лицемірство, масове “стукачество” та стеження, ідейну слухняність, хоча вони й суперечили здоровому глузду та людській моралі. Причина цього – феномені тотального жаху перед “всевидющою” та “вслухаючою” владою, оскільки людина, яка живе у стані постійного страху (який штучно створювався карними органами та офіційною ідеологією), прагне його уникнути, мінімізувати, але дійсність не давала такої нагоди. Така “суспільна гіпотомія” мала в радянському суспільстві глибоке коріння і спиралася на “історичний досвід” керування державою російськими царями. Найбільш “яскравим” прикладом такої політичної регресії є правління Івана Грозного, моторошний терор якого дозволив встановити в Московії кріпацьке право [124, 59]. І тому радянська людина усвідомлювала, що тільки “дозволений” ідеологією вчинок та “образ мислення” дає можливість уникнути можливого покарання і саме це є його свободою. Уникаючи страху покарання, він отримує нову свободу – ілюзорну свободу без страху. Це руйнувало вироблені віками загальнолюдські моральні цінності й створювало людину “нової генерації”, Титана без сумніву і емоцій готового робити усе заради Партії та світлого майбутнього. Лише Друга світова війна (Вітчизняна) “відкрила очі” на дійсність, що дало поштовх до початку процесу руйнації цієї структури мислення за здобуття індивідуальної свободи на зразок західноєвропейської особистості.

Відчуттям страху була пронизана й національна політика комуністів, яка характеризувалась як геноцид зі скритою ксенофобією. Переслідування за національною ознакою, переселення та знищення цілих народів й обвинувачення їх як “ворогів народу” мало своє пояснення як несвідомий потяг міzoneїзму. Суспільний стан постійного страху, прихованої депресії (по І.

Стаубом – “важкі часи” [68, 304–305]) проектувався на національні меншини, які звинувачувалися у всіляких гріхах перед соціалістичною “Батьківщиною” та народом. Усі драгування та агресія, накопичені в суспільстві, знаходили свою об’єктивізацію та вихід у варварських актах геноциду до іншого, “чужого” народу. Отже, страх є не тільки пусковим механізмом такої агресії – дією, яка знищує це негативне відчуття, але станом усього суспільства, від якого воно намагається позбутися. Геноцид – це об’єктивізація суспільного страху на інший народ – ворога, який відповідальний за неприємності та нещастя і з усуненням якого стане краще – наступить психологічна розрядка.

Пірамідальна структура влади в СРСР, яка і по горизонталі, й по вертикалі була просякнута страхом, зосереджувала на своїй верхівці генералізований страх в одному державному символі (Кремлі) і в одному вожді. Сталін не був нумінозною особистістю, як Ленін. Але вся велич його була створена штучно державно-ідеологічними методами у сприятливих соціально-ментальних умовах, де багато пересічних людей поважали Сталіна як сильного та могутнього самця–“хазяїна” й несвідомо бажали стати такими ж.

На думку К. Юнга, “Сталін – це тварина, хитрий зловбий мужик, несвідомий звір”, який “захопив те, що зробив Ленін, устроїв свої зуби та пожирає” [188, 345]. Всі його дії, методи та й життя – це тваринний інстинкт до виживання та потяг до домінування. Але до домінування не в орді, а в величезній державі, де він міг “володіти” усіма. Сталін діяв обманом і страхом, інших методів життєдіяльності, він мабуть, не мав. Він сів навкруги себе страх і був ним же пройнятий – параноїдальною підозрою до будь-кого, хто в чомусь його був вищим. Страхом перед утратою найдорожчого – влади. Через те, вся його політична боротьба мала карнавальний характер [129, 184] з метою сховати відчуття страху, який пронизує усіх, і Сталіна в тому числі. Але ж головною причиною харизматичності його влади в суспільстві було таємниче бажання домінуючої частини населення держави бути схожими на їх “вожака” – стати таким ж сильними і могутніми.

В умовах тоталітарного режиму влада виявляється надцінністю – цінністю абсолютного, вищого, космічного порядку. Тому турбота влади про власну могутність перевищували межі розумного, вона були афектно-несвідомого, хижацького. Носіїв влади не хвилювали результати їх діяльності, які могли бути виражені в економічних і соціально-демографічних показниках. Але ж вони готові були платити будь-яку ціну, точніше, вони були готові, щоб цю ціну платив народ, за доказ своєї міфологічної всесутності і тваринно-царської величі. Через це будь-які багатомільйонні жертви не мали ніякого значення для влади. Страх, вбивства та смерть стають щоденністю, універсальним способом рішення проблем між людиною і державою. Більше того, страх зненацька повернувся до його “володарів” – став принизливим відчуттям влади перед власним народом. Доволі чітко окреслив місце страху в радянському суспільстві В. Горський: “Умови існування філософії і культури в цілому на Радянській Україні визначалися – з огляду на панівний психологічний клімат

цього існування – атмосферою вічного страху влади перед вільною думкою, талантом, високою майстерністю – всім, що надає людині незалежність. Сама, перебуваючи в страсі, влада прагне нав'язати його кожному” [70, 252].

Такі взаємовідносини руйнували загальнолюдський закон існування, вироблений усім соціокультурним розвитком людства. Тоталітарний керівник відчував постійний страх перед своїм народом. Породжене ним насильство породжує насильство інших. І тому деспот змушений з новою силою удаватися до нової хвилі всезростаючого терору, а це, у свою чергу, веде до того, що страх стає переважаючим відчуттям у суспільстві. Він тямить свідомість народу, перетворює його в сіру покірливу масу напівлюдин напівтварин, які починають жити тваринними інстинктами та афектами. Отже, політична система радянської влади “створила” новий тип людини, яка жила в постійному стані емоційного перевантаження, у відчутті страху й беззахисності і тому швидко піддавалася сугестії. Атмосфера тотального терору розщеплювала людську свідомість, що створювало додаткові можливості комуністичній партії маніпулювати соціальною діяльністю величезної кількості людей [111, 132].

За роки радянської влади людина продовж тривалого часу переживала глибоке відчуття страху і не тільки постійно подумки до нього поверталася, але ж сумувала за цими спогадами та проектувала їх на своє майбутнє. Такий процес призводив до посилення минулого переживання, що робило його настановою для песимістичного сприйняття світу. І, таким чином, “совок” помічав у собі і навколо себе все нові приводи для страху й шукав нові реальні “підтвердження” своїм жахливим спогадам у суспільному житті. Через наростаючу емоційну загальмованість та похливість зробити чи сказати “не те”, не так, як очікується і потрібно, зменшується пізнавальна активність людини. Все нове, невідоме сприймається з відомою часткою остраху і недовіри. Людина настільки втомлюється від страху, що “не помічає” та табує його, відмовляється від будь-яких проявів ініціативи, зовні робиться байдужою. Вона вже не здатна там, де потрібно, піти на розумний ризик, проходити неуторованими шляхами, не лякатися таємниць та сумнівів, тобто вона не здатна до всього того, що складає основу творчого і, у більш широкому плані, креаційного процесу в житті.

Радянська влада й “освічений” нею атеїзм визначали місце страху як відправний чинник утворення релігії, як один із прихованих засобів експлуатації трудящих у буржуазному суспільстві. Після дискусії між М. Покровським [224, 513–521] та І. Скворцовим-Степіним [Там само. – С.368–407] була вироблена “страха теорія” (яка залишалася без будь-якого наукового обґрунтування) – всепояснювальна міфологема, що мала ідеологічно “випереджаючу” мету – вказати на неможливість цього відчуття для радянської людини і утверджувала відсутність страху в комуністичному майбутньому.

Атмосфера генералізації страху, що розкрита радянськими поетами 30-х років, трактувалась як повернення в міфо-архаїчне світовідчуття, де страх є власним міфологічним образом, іменем. Зустріч з ним, зі слів Л. Липавського, це поворот до “зворотної космогонії” [275, 888], Така ж закономірність, на думку А. Гуревича, була розповсюджена в середовищі радянських науковців [76, 18]. Страх позасвідомо був присутній у наукових творах, що досі впливають на свідомість сучасника. Прикладом може служити “Морфології сказки” В. Проппа, який несвідомо переніс термінологію Уголовного кодексу 1927 р. в свою працю [42]. У сучасній релігійній філософії Росії йде жваве обговорення про значення “страху Божого” у процесі перетворення (поглиблення його морального стану) суспільного ладу Федерації [6, 9, 109, 138], що свідчить про збереження архаїчного страху у світовідчутті російського суспільства та політичній традиції держави.

## Глава 21 Постмодерний “поступ” страху

Постмодерн як особлива модель мислення та соціокультурне явище історично пов’язується з подіями 60-х – 70-х років ХХ століття, коли на поверхню соціальних (і культурних) процесів виходять не відомі раніше суспільні прошарків та піднесені ними гострі невирішені світоглядні проблеми. Нового сенсу набувають студентські, екологічні, феміністичні, маскультурні рухи, рух за рівноправність “кольорових” меншин тощо. Ці процеси відбуваються на тлі економічних досягнень західноєвропейської цивілізації під час переходу від індустріального до постіндустріального (інформаційного) суспільства, яке поширює свої межі до планетарної глобалізації і характеризується часом втратою людиною позитивного відчуття причетності до “свого світу”, втратою екзистенційного “образу людини”. Тому постмодерн як соціокультурне явище можна вважати епохальним станом протесту проти прагматичної раціоналізації людської екзистенції та тотального контролю над цивілізацією, орієнтацією на універсально-загальну ідентифікацію, що нівелює чуттєвість людини і руйнує таємний взаємозв’язок “Я-свідомості” з трансцендентним потойбіччям.

Ще раніше в період модерну людина майже позбавилася можливості відчувати (звужується її можливість до сакральної “зустрічі”) трансцендентне воління “абсолютного Я”, втратила чуттєву гнучкість сприймати амбівалентні потяги колективного позасвідомого. Це, незважаючи на масові бунтівні рухи отримало своє продовження в постмодерний період і відбувається завдяки утвердженню світоглядної установки на предметно-емпірично визначену об’єктивізацію нумінозних відчуттів, де уможлиблюються лише ті відчуття та потяги які мають реально-прагматичну визначену розумом форму. В цій цивілізаційній парадигмі будь-які відчуття, що не мають свого раціонального пояснення та утилітарно-бізнесового призначення (відбувається поступова комерцізація моралі та відчуттів – любові, надії, віри та страху), в суспільному житті

придушуються і, таким чином, відчужуються від свого носія – людини, яка повністю залишається в інструментально-цільові раціоналізації – речовому просторі всепояснення та вимог буденної Необхідності, де немає місця реалізації її вільної екзистенції.

У цілому ж, сучасна антропологічна і цивілізаційна криза озумовлена не лише згаданим станом, але має й багато інших глибинних факторів. Визначальними з них є: комунікативно-практичний розрив між людьми, між людиною і суспільством, людиною і державою; нігілістична деградація гуманістичних ціннісних (моральних) орієнтацій; проблема взаємин людини з технічним “світом”, інформаційним (сцієнтичним) потоком; “зустрічі” цивілізацій та їх культур, втрата людиною своєї сутнісної ідентичності тощо. Постмодерна людина, що оточена конкретно-предметним простором, не маючи необхідного часу на осмислення самого себе та подій, що відбуваються навколо неї, мляво сприймає сучасний “виклик” історичного часу. Вона занурена у стан чуттєво-світоглядної апатії й усамітнює свої екзистенційні можливості завдяки розширенню своїх споживацьких потягів та комфорту, ілюзорною участю в політичних перегонах які усвідомлюється і стають визначальними ознаками поступу прогресу і демократії західноєвропейської цивілізації.

Проте становлення до духовної кризи (чуттєво-світоглядної апатії) не отримало у сучасної людини свого свідомого визначення, вона сприймає свій психо-культурний та антропологічний регрес як яскраву ейфорію поступів прогресу, перемоги технологічно-розумної, сцієнтичної цивілізації над ірраціональною природою – хаотичною стихією інстинктів. Цивілізаційний поступ усвідомлюється як стан повного задоволення всіх можливих просвітницьких бажань та прагнень, які виконуються завдяки техно-механічному розвитку людства та її розумної свободи. За цим залишається непоміченим те, що природознавча освіченість лише зовнішньо приховує темні потяги ірраціональних бажань. Бажань, які є ключовою часткою колективно позасвідомих потягів. Прикладом може служити сучасний поступ реклами – “зойк” виробника та символ постіндустріального суспільства, яка керує й насаджує суспільству бізнесові інтереси корпорацій, що уможлиблюються за рахунок маніпуляції свідомості та сприйняття людиною аксіологічних установок, які вкладаються в рекламу.

Взагалі ж, реклама (засоби масової інформації) з часу модерна усвідомлюється як одна з форм мистецтва, що технологічно пропонує своє уявлення про красу. Реклама через новітнє уявлення краси пробуджує споживача, не тільки дає йому відчуття задоволення, а й емоційно зворушує його, вражає, штучно збагачує його життя. Проте постмодерне уявлення про красу спирається на масову опосередкованість, іноді вульгарність та кітч, воно нівелює особистісну чуттєву забарвленість і відроджує міфологічне світовідчуття – відчуття всемогутності над природою, магічних чар, які зачаровують екзистенційні можливості людини, і, водночас, розчаровує її сутнісне усамітнення. Бо те, що раніше вважалось красиво-чуттєвим (природно-щирим), нескореним і неприборканим

розумом та культурою людства, що викликало відчуття страху, отримало з початку ХХ століття технологічну можливість перекрити відображеннями її товарного характеру.

Отже, реклама перетворює природу, щирі реакції на будь-яку подію у свою карикатуру, що пропонується як стандарт краси й апофеоз чуттєвості. Насправді, рекламна стандартизація життя (подана як високе і масове мистецтво) через потужний та гострий струс, “мистецький шок” підкорює екзистенційні пориви людини усамітнитися і створює міфо-магічну ілюзію всемогутності і вседостатності досягнення нав’язливого образу краси і щастя, що підтримується розширенням платоспроможності індивіда. В такій ситуації звуження, майже втрати своєї екзистенції сучасник відчуває тривогу й незадоволення своїм буттям у світі й шукає раціональний вихід зі складної ситуації, але не знаходить його завдяки тому, що суспільстві розповсюджується комунікативна криза.

Таким чином, засоби масової інформації як культурний наслідок утилітарного просвітництва утворюють непереборну для свідомості ілюзію, яку людина ніби повністю раціонально “контролює”, а насправді мас-медії підкорює її волю і, таким чином, відчужує мислення від гуманістичних ідеалів замінюючи їх техно-споживацькими цінностями. Такий процес заміщення руйнує основний принцип гуманістичного життя людини – залишатися людиною за будь-яких обставин. Вона перетворюється в автомат, який ірраціонально повторює та предметно реалізує ціннісну “заданість” зойка бізнесових інтересів.

У цьому контексті вельми доречними можна вважати слова М. Бердяєва, який наголошує на тому, що “для нашої епохи характерне поєднання ірраціонального та раціонального. Це, може, здається суперечним, але в дійсності воно зрозуміле. Виникає вибух ірраціональних сил, і людина утопає в утвореному хаосі. Вона робить зусилля врятуватися через раціоналізацію. Проте раціоналізація є лише зворотнім боком ірраціонального. Ситуація людини в світі стає абсурдною, безглуздою. Вона поринає в безглуздість життя, але не визнає змісту, який тільки і може виправдовувати безглуздість. Світ спадає до раціоналізованої пільми. Сама раціоналізація життя виникає якраз тоді, коли віра у розум похитнулася. Це робить весь процес життя суперечливим. Панування раціоналізованої техніки робить ситуацію людини у світі абсурдною... Технізація життя, разом із тим, є її дегуманізацією. Старий гуманізм безсилий перед наймогутнішим технічним процесом, перед зростанням усвідомлення абсурдності життя” [30, 251].

Отже, постмодерне суспільство вводите саме себе в оману, вважаючи, що людина в постіндустріальному суспільстві реалізує свої екзистенційні потяги, утворює світ позасвідомого Бажання, нескінченних трансцендентних можливостей завдяки розумному та культурному завоюванню цивілізації, що дозволяє їй бути в деякому ілюзорному стані захищеності від ірраціонального страждання. Самі ж екзистенційні потяги – архетипи колективного позасвідомого – трансформуються вже в заданих постіндустріальним суспільством формах бажань та насолод.

Насправді, сучасна людина отримує лише тьмянний символ своїх Бажань, точніше, ті бажання, які вона усвідомлює як таємничий потяг трансцендентного, є раціонально вивіреніми чуттєвими кліше постіндустріального світу, який створює зачароване коло навколо людини, з якого вона не може вирватися.

Оскільки усвідомлення, що всі опановані нею бажання є образами чуттєвої пустелі, за якою ховається трансцендентний жах Ніщо. Єдиним шляхом, який надавав можливість не зустрічатися з цим моторошним відчуттям є стан постійного бігу за новітніми бажаннями та насолодами, які індустріально репродукуються. Таким чином, постмодерна людина опинилася між схованим жахом неможливості реалізації своєї свободи й штучними відчуттями бажання та насолоди, які полонять її екзистенцію, її духовний пошук. Тому людина завмирає в інтуїтивному очікуванні чогось страхітливого, яке зобов'язане збутися, і її очікування знаходять свого “покупця” в формі катастрофічних сенсацій, й більш того, в терористичних актах, що уможливаються саме завдяки есхатологічним очікуванням сучасника.

Таке пасивне завмирання Духу є певною закономірністю сучасної західноєвропейської цивілізації, яке виявляє себе під час розколу, підсвідомої руйнації соціокультурних інституцій у формі світоглядної і світочуттєвої прострації (майже атрофії страху, який вже не страшить). Вона несе в собі моральну безвідповідальність, бажання завмерти, перетворитися в дещо соціально неіснуюче. Такий світоглядний стан суспільства А. Тойнбі визначив як стан Вселенського жаху [240, 359], заціпеніння, близького до стану трансцендентного запаморочення Духа перед нереалізованими можливостями свободи.

Кризове завмирання постмодерної людини відбувається у відмові від можливості прислухатися до “аргументів” відчуттів і нарцисизтичному самоспогляданні розуму самого себе. Воно спирається на могутнє переконання, ментальну установку на здатність людини раціонально мислити – логоцентризм. Точніше, в історичне переконання, що розум є основним принципом соціального виробництва, підвалиною меж людських відносин, принципом суспільно-державної системи права, всього суспільного ладу в його культурно-гуманістичному розвитку. І тому все, що перешкоджає (почуття, фантазування) його працездатності, розглядається як згубне для розуму і не повинно пов'язуватись в єдиний комплекс. Лише в екстремальній ситуації людині надається науковий, а значить, і нормативно-моральний “дозвіл” на почуття які опановують її розумну діяльність.

Але постмодерне суспільство та емпірична наука рідко згадують, що вся мозкова, раціональна діяльність базується на почуттях, і коли між ними трапляється розлад то розум отримує страшні патологічні риси. В цьому контексті слід згадати Е. Фромма, який зауважує: “Розум виникає із сполучення раціональної думки і почуттів. Якщо ці дві функції розірвано, мислення деградує в шизоїдну інтелектуальну діяльність, а почуття – у невротичне пристрасне бажання завдати життю

шкоди” [261, 147]. Отже, сучасне “забуття” почуттів, що відбувається у процесі логічного мислення, призвело новітнє західноєвропейське суспільство до загрози раціонально зумовленої шизофренії, де почуття людини нівелюються, відчужуються від її аксіологічних орієнтацій. Тому сучасник поринув у сенсу колізію, пастку нігілізму, де його цинічно-істеричний розум спрямовується, як це влучно помічає Є. Андрос, “не на пояснення і утвердження буття, а на розробку і забезпечення найбільш ефективних засобів за практично повної некорененості щодо визначальних буттєвих засад, цілей” [12, 288–289] суспільства.

Отже, можна констатувати, що сучасна західноєвропейська людина втрачає свою самототожність та екзистенцію. Завдяки і в умовах загострення суперечностей та колізії між розумом та почуттями. Тому людина перестала “прислухуватись” до зойку своїх почуттів, не довіряючи їм, вважаючи, почуття лише негативними пристрастями, що руйнують розум, сфера якого усвідомлюється як єдине та істинне буття людини у світі. Таким чином, *Homo sapiens* зрадив своїм почуттям, віддав їх на відкуп холодної утилітарності та механічному прагматизму. Через те сучасна людина вже не дозволяє себе бути такою, якою її хочуть бачити її відчуття – потяги колективного позасвідомого, за яким ховається воління “абсолютного Я” до свого усамітнення. Завдяки цьому постмодерна людина опинилася в полоні раціонального технологізму, де панують принципи жити у межах вигідного розрахунку та підпорядкування життя індивіда цінностями функціональної механізації – буденної Необхідності.

Визначена сучасна суперечність між розумом та почуттями помітна в наступних основних тенденціях розвитку західноєвропейського суспільства.

Індустріальне, а слід за ним постіндустріальне суспільство визначило одну з перших кризових тенденцій сучасного стану людини. Це тотальна належність до масового розподілу праці та масового виробництва (технологічно-утилітарної, бездушної та безчуттєвої корпорації), що потребує від індивіда, на думку Г. Маркузе, його всього [170, 102]. В умовах прискореного (іноді шаленого) темпу життя, завищених професійних вимог до працівника людина вже не належить сама собі, віддаючись “увесь”, “все своє життя” процесу виробництва. Таке зведення людини до виробничої функції, позбавлення її елементів, свободою творчої екзистенції руйнують оптимістичну чуттєвість, її позитивно-радісне світосприйняття (відсутність почуття творчого задоволення, щастя та любові) й залишають почуття виснаженої пустелі, страху, які, у свою чергу, підсвідомо переправляються, трансформуються на нову хвилю активної діловитості й буденної заклопотаності. В саме таких умовах щирі емоції людини нівелюються – вони стають нікому не потрібними і тому не лише поступово зникають у сірому повсякденні, також відчуття змінюють свій вектор із можливо позитивних до негативно руйнівних, що створює основу агресивних дій. Отже, в таких умовах людина перетворюється в загнану, духовно виснажену істоту – “одномірного

індивіда” (Г. Маркузе), яка пов’язан зі своїм істинним буттям поверховими, безособистісними зв’язками – без віри та цинізму, поглинаючи у самотність та стресові стани.

Колізія між розумом та почуттями, в цьому випадку, загострюється самотністю та відчуженістю людини від самої себе та суспільства за рахунок імітації її чуттєвої причетності до виробництва. Сучасник навчився автоматично й емоційно нейтрально змінювати свої соціально-офіційні маски, внутрішньо при цьому, залишаючись байдужим до самого “зовнішнього” процесу. Єдиною сферою емоційно щирої розрядки сучасника є сім’я, де він може не імітувати “соціально задану форму” і бути самим собою. Проте в наш час сім’я втрачає свою емоційну відкритість та наповненість, набуває офіційно-визначених форм відношень (шлюбний договір) між подружжям і тим самим більше загострює відчуття самотність, страху та апатії людини до світу.

Останнє, у свою чергу, є підґрунтям іншої західноєвропейської кризи – демографічної. Навіть за умови “вдалого” шлюбу чоловік та жінка зберігають деяку самотність, невпевненість у майбутньому своїх стосунків і свого можливого малюка. Ця невпевненість множить розумінням того, що вимоги до виховання дитини з часом лише ускладнюються постмодерним суспільством, що накладає на людину тяжкий тягар відповідальності. Безперечно, що егоїстична людина підсвідомо уникає такої відповідальності, страхається брати на себе мужність віддавати своє життя та сили іншому, коли можна присвятити своє життя насолоді та досягненню високого соціального статусу. Таке рішення, хоча й раціонально виправдовується, але викликає ірраціональний стан неспокою, тривоги за втрачену можливість усамітнітися в рідному іншому, і знов це відчуття підштовхує людини бігти за споживацькою насолодою і кар’єрою.

Таким чином, західноєвропейська людина занурюється в емоційно нейтральні зв’язки і цим відокремлюється від свого внутрішнього світу, екзистенції, які суспільством усвідомлюється як малоефективні в постійній боротьбі за більш високий ступінь у соціальній ієрархії, кар’єрному рості та процесі виробництва. Принаймні, зараз щира чуттєвість не приносить прибутку і лише заважає “суспільному руху до прогресу”, егоїстичному задоволенню, потягам до споживацьких аксіологічних установок і, водночас, робить ці установки механічно-стандартними, екзистенційно мертвими для самої людини.

За таких умов постмодерна людина створює все нові та нові соціально задані маски, які несуть у собі феномен страху. Для більшості людей придбання схвалених соціальних ролей є процесом насилля і примусу свого “Я” під загрозою провалу професійної кар’єри, благополуччя тощо, а головне, зміни своїх моральних цінностей, які за короткий термін повинні бути кардинально трансформовані у свою аксіологічну протилежність. Таке перетворення приводить до внутрішнього конфлікту з самим собою. Людина входить у стан світоглядної та морально-психологічної роздвоєності, де існують цінності та зміст для самого себе та іншого, для “своїх” та “чужих”. З часом, людина заплутується і сприймає свої особистісні ідеали як штучно ворожі.

Поступово стереотипні маски заважають його продуктивно-соціальної діяльності, оскільки людина чуттєво не встигає перетворювати старі маски на нові, вона втомлено “завмирає” у стані відчуженості від своєї віри в людяність. Тобто порушується найголовніший принцип існування людини у світі, згідно з яким людина має потенційну можливість стверджувати своє право залишатися людиною. Зараз місце людини займає соціально-стандартні ролі та епізодичні маски які, вволюють над її екзистенцією, що викликає запаморочення сучасника, відчуженість її від усіх “прогресивних” завоювань цивілізації.

Важливо зважити й на ту обставину, що сучасник бачить в іншій людині потенційного ворога (конкурента), який може розкрити її штучні маски, некомпетентність або перетворити в об’єкт можливого використання для своїх цілей. Таким чином, людина сприймає “іншого” утилітарно або вороже і регресує, замикається у своєму страсі до докільля і сприймає весь світ лише як Хаос, космічне Зло, що поглинає його життя. Більше того, постмодерна історія Західної Європи та США свідчить, що виникла глобальна самоізоляція “цивілізаційного світу” від інших, менш розвинутих культур та народів, яких легше розумно переробити, ніж сприйняти як рівних. Це відбувається завдяки споживацькій насиченості і небажанню усвідомити свою приховану ірраціональність і сприйняти саме свої форми страху, які вволюють над постмодерною цивілізацією, утворюючи неприступність культурних бар’єрів. Вихід із такої ситуації сучасник, західноєвропейська цивілізація знаходить у втіхах, егоїстичних розвагах, що суперечать традиційній культурі, гуманістичним цінностям та принципу екзистенційного усамітнення людини.

Саме таку закономірність розвитку сучасної цивілізації і стану людини відмітив О. Тоффлер, який зауважував, що “сьогодні раптова зміна основних соціальних принципів, плутанина ролей, відмінностей у суспільному становищі та лійній поведінки влади, занурення в бліп-культуру і, крім усього того, розвал великої системи мислення, виробничої сфери реальності зруйнували у більшості з нас образ світу, що зберігався в наших головах. Як наслідок, більшість людей, оглядаючи світ навколо себе, бачить сьогодні хаос. Вони потерпають від почуття особистого безсилля і безглуздя” [243, 287].

Отже, в постіндустріальному суспільстві відбувається переворот усього внутрішнього світу людини, який позначається на її свідомості й культурі. Антропологічна криза загострюється також інформаційною втомленістю людиною за рахунок величезного потоку інформації (в межах науково-технічної революції, що відбулася наприкінці ХХ століття), який людина зобов’язана усвідомити, “пропустити” через свої почуття та засвоїти для подальшої професійної діяльності й адаптування в соціумі, що динамічно розвивається.

До цього слід додати, що в постіндустріальному суспільстві, де помітна тенденція розмежування логічного мислення і відчуттів, де людина увірувала у всемогутність розуму та його непогрішність, і де не існує внутрішньої можливості звірити свої логічні міркування з інтуїцією та

відчуттями, де почуття, які б мали гармонійно підтверджувати висновки розуму, орієнтації на аксіологічні цінності не мають свого “права голосу”, відбувається підсвідома підміна, де місце відчуттів займають рекламно-телевізійні стандарти в формі політичних шоу, агресивних блокбастерів, сенсаційних новин тощо. Цей процес розумно чи підсвідомо керується “технологами” з метою отримання фінансового, політичного на інших прибутків. Завдяки цьому об’єкти відчуттів замінюються на штучні й майже неіснуючі, не реальні цінності, що, у свою чергу, як би ми не проголошували панівну роль розуму, впливають на його процес мислення. Це утворює патологічне (іноді шизофренічне) мислення, що перетворюється в хаос рекламно-стереотипних думок, які не пов’язані з глибинними (екзистенційними) почуттями людини. Такі химерні думки усвідомлюються як вищі цінності сучасної цивілізації і дуже часто пов’язуються з завоюваннями гуманізму та демократичних свобод.

Образи мислення та чуттєвості руйнують суспільну стратифікацію й подаються як ідеали елітного образу життя, якого слід дотримуватися. В цьому сенсі Г. Маркузе зазначає: “Засоби масового пересування та зв’язку, предмети споживання – житло, їжа, одяг, безперервне продукування розваг, індустрія інформації несуть із собою пропоновані установки та звички, певні інтелектуальні й емоційні реакції, котрі більш-менш приємно схиляють споживачів до виробників, а через останніх і до системи в цілому. Товари повчають і маніпулюють; вони стимулюють хибну свідомість, яка є нечутливою до своєї хибності. Коли ці корисні товари стають доступними індивідам інших соціальних класів, той вплив, який вони (ці товари) справляють на свідомість, перестає бути рекламою. Він стає способом життя,.... Так з’являється зразок одномірної думки й поведінки, в якому ідеї, сподівання й цілі, котрі за змістом виходять за межі існуючого універсуму дискурсу та дії, відхиляються або зводяться до понять цього універсуму. Вони перевизначені раціональністю даної системи та її кількісним виміром” [170, 103].

Звичайно, сучасні засоби масової інформації завдяки повторним сенсаціям насилують та ламлюють Цілісність та Єдність свідомості людини, розщеплюють та мінімізують її на хаотичні частки. Це створює передумову поєднання прошарків позасвідомого з хаотичною свідомістю в окрему напівсвідому сферу химерно-міфічного світу, який усвідомлюється людиною як єдино істинний світ розуму, що спрямований на реформування довкілля. Але таке чудно-химерне реформування викликає почуття подиву та страху своєю технічною нелюдністю та ірраціональністю повсякденного вчинку, які зумовлені індустріально-інформаційними стандартами і принципами, що не враховують екзистенційну глибинність людського Духу та багатогранність життя, а сприймаються постмодерною людиною як “пряме керування” до дії.

Зрозуміло, що в цих умовах людина постійно відчуває невпевненість і страх перед “індустріально-інформаційним” довкіллям, самим собою, своєю раціональною могутністю, бездушністю й високими вимогами до себе. Тому у сучасника зникає щира емоційна забарвленість,

зацікавленість в дослідженні реальності. Завдяки цьому суспільство поринає в нудьгу і штучний пошук новітніх насолод та ярих вражень. Такий пошук як компенсація втрати природної чуттєвості звів до стану індустріалізації почуттів, перетворення їх у масовий товар – витончені насолоди, які отримують самоцінне значення. Саме такою є одна з якісних ознак сучасного західноєвропейського суспільства – суспільства споживання, ключовою характеристикою якого є вимога нескінченно нових товарів та послуг, які б пробуджали почуття, що погасли – пробуджали яскраві фантазії та таємниче мотивували індивідуальний інтерес до життя, підтверджували б присутність людини у світі.

Таким чином, коло замикається, світоглядно-чуттєва апатія сучасної людини не стає замкнутою, а вимагає знаходження високої та щирої (сакрально-таємничої) чуттєвості, що є підтвердженням присутності людини у світі. Тому західноєвропейська людина знаходиться у постійному пошуці сильних почуттів, які б пробудили в неї усамітнення особистої значущості, повернули людину саму собі і, нарешті, повернули втрачений взаємозв'язок з волінням “абсолютного Я”. Але пануючий раціоналізм та утилітарність нівелювали, знецінювали психо-моральні категорії любові, віри, вірності, честі тощо, чим обмежили підсвідомий пошук індивіда за почуттями, які не можуть бути раціоналізовані та остаточно пояснені, що не можуть до кінця бути представлені, продуковані в формі товару. На жаль, чи не єдиним почуттям, що зберегло свою природність і комерційну непідробленість, залишається страх та його наступна ступень – жах.

Слід зазначити, що практика раціонального прокування почуття страху в мистецтві виникла (коли не враховувати есхатологічного живопису Середньовіччя) в XVIII ст. Треба лише згадати твори німецьких романтиків, що пронизані тугою за смертю як містичною умовою поєднання людини з Богом. Слід за романтизмом з'являються містико-фантастичні твори Ш. Бодлера, Е. По, Г. Уелса тощо. У XX ст. комерціалізація (товарна продажність) страху остаточно опанували мистецтво європейської та американської культур і має своє логічне завершення зараз у фільмах жахів, екстремальних формах спорту, а також у політичних перегонах, які подають страх у миті розчарування його волючою силою. Страх стає ніби іграшкою, якою тішаються, ним насолоджуються, оскільки його можна перервати – вимкнути телевізор, завершити гру. В уявленні сучасника він втрачає свою силу – приходить деяка атрофія страху. Але це не так, людина лише звикає до обмеженого, штучно створеного відчуття страху, а коли потрапляє у жахливу життєву ситуацію, то виявляється, що у неї немає адаптаційних механізмів сприйняття страху, й тому сучасник, як правило, біжить від таких ситуацій, ховається від реалій життя.

В постіндустріальному суспільстві заради тимчасових інтересів політики та бізнесу приховано використовується страх із метою маніпуляції суспільної свідомістю та зміни ціннісних орієнтирів окремого індивіда. Ці методи можуть бути дуже ефективними, що показали експерименти Х. Левенталя. На думку останнього, майже для всіх типів особистості при правильно виробленому

технологічному методі (через навіювання певного стану страху) можна в рекламних цілях домогтися необхідного експериментатору результату [18, 107–108]. Не дивно, що рекламна індустрія вважає однією з умов своєї успішної компанії “залякування”, використання раціонально зумовлених, але “угаслих” страхів. Споживач повинен бути заздалегідь наляканим. Він через рекламу зобов’язаний усвідомити, що коли він не зробить те, що йому радять, то може виникнути загроза його здоров’ю чи особистій безпеці, соціальному статусу, відчуттю самоповаги або фінансовим справам.

Отже, пропоноване почуття страху деякою мірою є приховано керованим, запрограмованим і ціле спрямованим, тобто раціонально зумовленим, а значить, штучно візуальним. А тому західноєвропейська людини залишається незадоволеною миттєвістю мистецького втілення жаху й потребує його новітнього оспівування. Тим самим сучасник віддається насолоді від страху, поринає в його непідробну бездонність і звикає до його раціонального “приручення”, вважаючи, що зі страхом можна “тратися” у “повноту” та “барвистість” життя. Але ця мистецько-віртуальна “тра” завершується пустелею відчуттів, розчаруванням у сірій буденності, в найвагоміших цінностях орієнтації життя людини. Таким чином, постмодерне мистецтво жаху непомітно для авторів раціонально розкриває ірраціональне в сучасній людині й символічно утверджує сховану ірраціональність у повсякденному житті інформаційного суспільства.

Одночасно, сучасна людина адаптує сама себе до страху з приводу того, що існуюча цивілізація є цивілізацією ризику – перманентного стану політичного та економічно-фінансового тривоги. Сучасна людина, що зайняла активну життєву позицію лідерства в тій чи іншій сфері суспільного виробництва, зобов’язана навчитися технологічно переборювати екстремальні ситуації, що повторюються з часом усвідомлюються як безнадійні. Тобто постійно жити “зі страхом” й визнавати в ньому свого “партнера”. Вона навчилася швидко мобілізувати й адаптувати свої психофізіологічні та інтелектуальні здібності до ризику. Такі здібності корпоративно виховуються й затверджуються як риса характеру лідера – людини нової генерації, що керує страхом не лише стосовно себе, але і як засіб маніпуляції інших, масової свідомості – насилує та порушує право іншого на свободу. Таким чином, страх стає механічним засобом, який порушує принципи гуманізму сучасної цивілізації, й перетворює людину в істоту, що втратила свою екзистенційну сутність і сліпо блукає в коридорах свого штучного буття.

У цьому сенсі варто згадати думку У .Бека, який зауважує, що сучасне суспільство має тенденцію до перетворення зі “суспільства солідарності потреби” в “суспільство солідарності страху”. Воно є суспільством ризику, де головним мотивом дії є страх, де домінує принцип захисту вже здобутого цивілізаційного рівня. Річ вже не йде про здобуття чогось новітнього “доброго” і замінюється метою – ухилитися від “тіршого”, що є станом застигlosti перед страхом. Тому

суспільство ризику втрачає позитивний принцип розвитку і поринає в пошук солідарного, масового очікування страху [27, 59–60].

Із вищенаведених міркувань можна зробити висновок, що в сучасних умовах дихотомія феномена страху не відбувається завдяки тому, що одна з форм феномена – страх-туга (Angst) сцієнтичної свідомості – не має місця. Всі давні соціокультурні методи його об'єктивізації перетворились у бізнесові та політичні механізми маніпуляції, товар. Інша форма страху – об'єктизовано-предметна, страхи, що усвідомлено втратили свою нумінозність і вже не заповнюються амбівалентно-сугестивним змістом. Отже, порушена сама онтологічна дихотомія, яка частково компенсується постмодерним суспільством ірраціональними спалахами “інформаційних епідемій”, насильства чи зворотно масовою втечею за розвагами або “у смерть”, самогубством тощо.

## ПІСЛЯМОВА

Варто наприкінці ще раз зазначити, що феномен страху є невід'ємною часткою ества людини, він визначає межі уявлення людини про самоу себе, її екзистенційні можливості, межі соціокультурного існування та вільної самореалізації людини. Страх визначає буттєві обрії людини у світі, міру пізнання глибин своєї психіки та свідомості, усвідомлення свого культурно історичного шляху і, найсуттєвіше, трансцендентний вимір своїх можливостей. І коли вважати, що людина, нескінченна, незавершена, прямує вийти, “зазирнути” із себе в щось нове, що не існувало раніше, то її постійним супутником є її особистий страх. Він стоїть на стражі занадто швидкого забігання людина наперед у своє потенційне майбутнє, застерігає від психо-культурного відриву від своїх коренів (екзистенціалів), і водночас, страх “збуджує” її до активної дії усамітнення. Разом із цим, страх огортає й цим оберігає людину від історичного руху назад, від повернення до крайньої крапки філогенезу – тваринного стану існування чи потягів. Страх вказує на вічну хиткість людського існування у світі, на постійну можливість “упасти з цивілізаційного п'єдесталу” в темряву тваринно-варварської люті.

Коли ж вважати, що завдяки своєму культурно-історичному руху до гуманістичних цінностей та високого рівня розумності людина усвідомила себе і свою цивілізацію з нових раніше не існуючих позицій та орієнтирів, то на жаль, треба констатувати, що розуміння свого почуття – страху – залишилося далеко позаду від швидкого поступу людства. В цьому захована одна з колізій сучасної цивілізації, де людина сцієнтично споглядає на страх як на щось минуле, міфологічне дивне, як на атавізм, який треба оперувати. В цьому змісті страх усвідомлюється як чорно-біла, одностороння проблема, якої легко позбутися завдяки науковому визначенню. Але страх як

сутнісна частка єства людини, як її тінь не вміщується в одне чи декілька визначень. Він має таке ж забарвлення, складний, потаємно-глибинний та незавершений зміст, як сама людина. Страх, як і його власник – людина, постійно змінюється, приймає нові амбівалентні форми, і, що найістотніше, він адекватно-рівний атрибут цивілізаційної відповіді людства на історичні виклики, що постають перед ним. Таким чином, страх тотожний поставленій трансцендентній меті, прагненню людства знайти самого себе, поєднати свій Дух з Абсолютом.

Отже, страх чуттєво повторює весь культурно-історичний, майже раціонально збудований шлях людства, всі трансцендентні вподобання людини. І коли людина зневажає і люто ненавидить страх, уявляє в ньому лише потворно-вороже та гнітюче-тваринне, що відбувається в сучасному цивілізаційному розвитку, то, значить, людині не знайти саму себе, вона нехтує своїм чуттєвим досвідом і відмовляється від своєї сутнісної частки. Вона заперечує сама собі, і через це складається антропологічна криза, де людина йде по зачарованому колу з бажанням наздогнати свою мету, а насправді, сам шлях є відмовою від цієї мети й самого себе. Це є життєвим згоранням, а не горінням, вічною боротьбою зі своєю тінню. Феномен страху треба сприйняти на нових гуманістичних засадах, де будь який ірраціональний хаос відчуттів людини є потенційною можливістю усамітнення її трансцендентного начала, з якого народжується структурно раціональний, окультурений світ – світ цивілізаційного розвитку людства. Цей хаос як різноманіття можливостей закладений у творчу та вільну діяльність людини, її переконання у своїй безсмертності. Проте саме хаос сприймають як загрозливу силу всьому вже об'єктивізованому, існуючому та розумному світу людини, і тому хаос викликає страх, із яким сучасна цивілізація веде боротьбу. В цій боротьбі втрачаються сила і натхнення людині замість того, щоб любляче розвиватися в хаосі та страсі себе, позитивно й жертвовно “вивернути” страх у креативну діяльність за ради усамітнення не лише самого себе, але й іншого.

Дана робота лише починає розширювати онтологічні та соціокультурні обрії страху, покладаючись на надію на подальші розвідки цього феномена, дослідження соціокультурних та ментальних змін аксіологічних установ та орієнтацій, парадигм світовідчуття та мислення того чи іншого народу, націй. Саме таку філософську розвідку чекає українське суспільство, яке завдяки минулому дискурсу, епохально-культурним страхам не може визначитися з універсальною ідеєю для своєї національної консолідації долати імперські та тоталітарні стереотипи минулого, які повертають назад, сковують свободу самореалізації пересічного українця, підштовхують його до утворення квазіреальних утопій. Більшою мірою саме феномен страху, старе усвідомлення його природи перешкоджає українському народу знайти в собі віру, сили та натхнення переступити межі химерного минулого, яке залишається моторошною данністю, вийти зі “свого гетто” (І. Дзюба) розширити межі вузької території власного садочку та хати до національних та державних вимірів.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Абрамян Л.Н. Первобытный праздник и мифология. – Ереван, Издательство А.Н. Армянской ССР, 1983. – 232 с.
2. Авдиев В.И. История Древнего Востока. – М.: Высшая школа, 1970. – 608 с.
3. Аверинцев С.С. «Аналитическая психология» К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике. – М.: Искусство, 1972. – с. 110 –155.
4. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы – М.: Наука, 1977. – 320 с.
5. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир – 1988 – №9. – С.229 – 239.
6. Аверинцев С.С. Несколько слов по поводу статьи Ю. Каграмова // Континент – М. Париж, - 1995.- № 85. – С. 277 – 281.
7. Августин Блаженный Энхиридион, или о вере, надежде и любви. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС” – “ИСА”, 1996. – 413 с.
8. Айке Д. Страх. Концепции фрейдисткого психоаналитического направления // Энциклопедия глубинной психологии. Т.1. З. Фрейд жизнь, работы, наследия. – М.: MGM – Interna, 1998. – 782 с.
9. Айзерман Л. Совопросник века сего // Новый мир – 1998 – №1. – С. 115-125.
10. Алексеев В.П. Становление человечества. – М.: Издательство политической литературы, 1984. – 462 с.
11. Андреев И.Л. Жестокий экзамен // Человек – 2000 – № 3. – С.148–157.
12. Андрос Є. Свідомість та самосвідомість як данність та як проблема / Філософія: світ людини. Курс лекцій: Навч. посібник / В.Г. Табачковський, М.О. Булатов, Н.В. Хамітов та ін. – К.: Либідь, 2003. – С. 281 – 302.

13. Андрусенко В.А. Социальный страх (Опыт философского анализа) – Свердловск, Издательство Уральского университета, 1991. – 168 с.
14. Андрусів С. Характерологія українців. Національний космо-психо-логос // Науковий збірник Українського Вільного Університету. Т.17. Матеріали конференції “Народ, нація, держава: українське питання у Європейському вимірі.” Львів, травень 1993 року. – Мюнхен – Львів, 1995 – С. 132 –136.
15. Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1959. – 106 с.
16. Анисимов А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества. – М.-Л.: Наука, 1966. – 243 с.
17. Античная Греция. В 2-х т. Т.1. Становление и развитие полисов. Под ред. Е.С. Голубцова. – М.: Наука. 1983. – 423 с.
18. Аронсон Э. Общественное животное. Введение в социальную психологию. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 517 с.
19. Аргайл М. Психология счастья: Пер с англ. / Общ. ред. и вступ. ст. М.В. Кларина. – М.: Прогресс, 1990. – 336 с.
20. Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии – М.: Наука, 1982 – 250 с.
21. Аристотель Сочинения: В 4-х т. Т.4. / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
22. Астапов В.М. Тревожность у детей. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – 160 с.
23. Бассин Ф.В., Рожков В.Е. О современном подходе к проблеме неосознаваемой психической деятельности (бессознательного) // Вопросы философии. – 1975. – №10. – С. 94 – 108.
24. Батай Ж. Литература и Зло / Пер. с фр. и комент. Н.В.Бунтман и Е.Г.Домочацкой, предисл. Н.В.Бунтман. – М.: Издательство МГУ, 1994. – 166 с.
25. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – 2-е изд. – М.: «Художественная литература», 1990. – 543 с.
26. Бачинин В. А. Философия права и преступления. – Харьков, «Фолио», 1999. – 607 с.
27. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой, послесл. А. Филиппова. – М.: Прогресс – Традиция, 2000. – 384 с.
28. Бёме Якоб Истинная психология, или сорок вопросов о душе. Перев. с англ. Т.Матросова. – М.: ООО Издательский дом “София”, 2004. – 304 с.
29. Березин Ф.Б. Психологическая и психофизиологическая адаптация человека. – Л.: Наука, 1988. – 270 с.
30. Бердяев Н.А. Судьба России. – М.: Советский писатель, 1990. – 346 с.

31. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). – М.: Международные Отношения, 1990. – 336 с.
32. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1995. – М.: Наука, 1990. – 222 с.
33. Бердяев Н. О фанатизме, ортодоксии и истине // Человек – 1997 – №3 – С. 67 – 75.
34. Бонар А. Греческая цивилизация. Т.1. От Илиады до Парфенона / Пер. с франц. О.В. Волкова; Предисл. проф. В.И. Авдиева. – М.: Искусство, 1992. – 296 с.
35. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. – 2-е изд., доп. и испр. – М.: Мысль, 1983. – 206 с.
36. Большой толковый психологический словарь / Ребер Артур. Том 2.: пер. с англ. – М.: Вече, АСТ, 2000. – 560 с.
37. Брагинская Н.В. Царь / Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1997. – Т.2. – С.614 – 616.
38. Бреслав Г.М. Психология эмоций. – М.: Смысл, Издательский центр «Академия», 2004. – 544 с.
39. Бродов В.В. Истоки философской мысли Индии. Йога: методология практических занятий. – М.: Издательство МГУ, 1990. – 224 с.
40. Бэрн Р., Ричардсон Д. Агрессия. – Спб.: «Питер», 1999. – 352 с.
41. Вайнштейн О.Л. Западноевропейская средневековая историография. – М.-Л.: Наука, 1964. – 483 с.
42. Вайскопф М. Морфология страха // Новое литературное обозрение – 1997 – №24 – С. 53 – 58.
43. Валлон А Психологическое развитие ребенка – М.: Просвещение, 1967. – 196 с.
44. Варганиян Г.А., Петров Е.С. Эмоции и поведение. –Л., Наука, 1989. – 144 с.
45. Василюк Ф.Е. Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций). – М.: Издательство Московского университета, 1984. – 200 с.
46. Вебер М. Избранное. Образ общества.: Пер. с нем – М.: Юрист, 1994 – 704 с.
47. Вежбицкая А. Angst. // Семантические универсалии и описания языков / Пер. с англ. А.Д. Шмелев под ред. Т.В. Булыгиной.– М.: “Языки русской культуры”, 1999. – С. 547 - 610.
48. Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – М.: Наука, 1986. – 208 с.
49. Вейнберг И.П. Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература»; Еврейский университет в Москве, 1993. – 352 с.

50. Верстюк В.Ф. Українська Центральна Рада: Навчальний посібник. – К.: Заповіт, 1997. – 344 с.
51. Вилюнас В.К. Психология эмоциональных явлений. – М.: Издательство Московского университета, 1976. – 142 с.
52. Вилюнас В.К. Психологические механизмы биологической мотивации. – М.: Издательство Московского университета, 1986. – 208 с.
53. Вилюнас В.К. Основные проблемы психологии эмоций // Психология эмоций. – СПб.: Питер, 2004. – С. 8 – 40.
54. Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. Пер. с нем. – М.: Юрист, 1995. – 687 с.
55. Виндельбанд В. История философии: Пер. с нем. – К.: Ника-Центр, 1997. – 560 с.
56. Вичев В. Мораль и социальная психология. – М.: Прогресс, 1978. – 357 с.
57. Вундт В. Миф и религия / Мюллер М., Вундт В. От слова к вере. Миф и религия. – М.: Издательство Эксмо; Спб.: Terra fantastica. 2002. – С. 243 – 822.
58. Газнюк Е. Соматичне буття персонального світу особистості. – Харків: ХДАФК, 2003. – 356 с.
59. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. – М.: Мысль, 1979. – 288 с.
60. Гайденко П. Страх // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т.3. – М.: Мысль, 2001. – С. 645.
61. Гегель Г. Сочинения Т.IV. Система наук. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. – 440 с.
62. Гегель Г. Эстетика. В 4-х т. Т.4. – М.: «Искусство», 1973. – 678 с.
63. Генри О.Р. Хетты. – М.: Наука, 1987. – 234 с.
64. Геродот. История. В 9-ти кн. Перев. Г.А. Стратановского. – М.: Ладомир, ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 752 с.
65. Гесиод О происхождении богов (Теогония) // Эллинические поэты. Пер. В.В.Вересаева. – М.: Художественная литература, 1963. – с.169 – 202.
66. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т.2. / Сост., ред., авт. Примеч. В.В. Соколов; Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – 731 с.
67. Годфруа Ж. Что такое психология. В 2 -х. Т. 2. – М.: Мир, 1992. – 376 с.
68. Гозман Л.Я., Шестопап Е.Б. Политическая психология. – Ростов на Дону. «Феникс», 1996. – 448 с.
69. Гомер Илиада./ Пер. с древнегреч. Н.Гнедича; Примеч. М. Томашевской; Худож. Д. Бисти. – М.: Художественная литература, 1987. – 384 с.
70. Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій. – К.: “Наукова думка”, 1996. – 286 с.

71. Государство и право на древнем Востоке. (Круглый стол) // Народы Азии и Африки. – 1984. – №2. – С. 88 – 110.
72. Громова Е.А. Эмоциональная память и её механизмы – М.: Наука. 1980. – 181 с.
73. Гроф С. Психология будущего: Уроки современных исследований сознания / С. Гроф; Пер. с англ. С. Офертаса. – М.: ООО «Изд-во АСТ и др.», 2001. – 476 с.
74. Гроф К. Неистовый поиск себя: Руководство по личностному росту через кризис трансформации / К.Гроф, С.Гроф; Пер. с англ. А.Ригина, А.Киселева. – М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2003. – 347 с.
75. Гуревич А.Я. Культура и общество в средневековой Европе глазами современников (Exempla XIII века). – М.: Искусство, 1989. – 367 с.
76. Гуревич А. Избранные труды. В 4-х т. Т 1. Древние германцы. Викинги. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – 360 с.
77. Гуревич П.С. Страх – молитва души. Современный апокалипсис.// Философские науки – 1992. – №2. – С. 89 – 108.
78. Гусев В.І. Західна філософія Нового часу. XVII – XVIII ст.: Підручник. – 2-ге вид., стереотип. – К.: Либідь, 2000. – 386 с.
79. Давиденков С.Н. Эволюционно – генетические проблемы в неврологии. С предисл. акад. Л.А. Орбели. – Л.: тип. им. Володарского, 1947. – 382 с.
80. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. – М.: Молодая гвардия, 1982. – 287 с.
81. Данилова Н.Н. Психофизиология: Учебник для вузов. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 373 с.
82. Данилова Н.Н., Крылова А. Л. Физиология высшей нервной деятельности: Учебник. – М.: Учебная литература, 1997. – 432 с.
83. Декарт Р. Избранные произведения. Пер. с франц. и латин. Ред. и вступит. ст. статья В.В. Соколова. – М.: Госполитмздат, 1950. – 710 с.
84. Дельгадо Х. Мозг и сознание. – М.: Мир, 1971. – 264 с.
85. Делюмо Ж. Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII – XVIII вв.) / Пер. с франц. И.Б. Иткина, Е.Э. Ляминой, Е.И. Лебедевой, А.Г. Пазельской под ред. Д.Э. Харитоновой. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2003. – 752 с.
86. Дерябин В.С. Чувства, влечения, эмоции. Под ред. Смирнова В.М., Трохачева А.И. – Л.: Наука, 1974. – 258 с.
87. Джеймс У. Психология. – М.: Педагогика, 1991. – 368 с.
88. Диаген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / АН СССР, Ин-т философии; Общ. ред. и вступит. статья А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1976. – 620 с.

89. Диденко Б. Этическая антропология (Видизм). – М.: ООО «ФЭРИ-В», 2003. – 560 с.
90. Дикман Х. Юнгианский анализ волшебных сказок. Сказания и иносказания. Приложение: методы аналитической психологии. (Главы из книги) / Перевод Г.А. Дроздецкой и В.В.Зеленского; Под общей редакцией В.В. Зеленского. – Спб.: Академический проект, 2000. – 256 с.
91. Довгяло Г.И. Становление идеологии раннеклассового общества. – Мн., Издательство БГУ, 1989. – 162 с.
92. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 12 томах. Т.8. Бесы / Послес. В.Тупиманова; Примеч. Т.Орнатской – М.: Правда, 1982. – 462 с.
93. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Пер с франц. Т.В. Цивьян. – М.: Наука, 1986. – 234 с.
94. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Сокр. Пер. с франц. А.З. Алмазовой. Послесл. В.И. Абаева. – М.: Наука, 1990. – 229 с.
95. Еремина В.Н. Ритуалы и фольклор. – Л.: Наука, 1991. – 207 с.
96. Есхіл Трагедії. Перекл. з давньогр. А. Содомори та Борис Тена. Передм. А.Содомори. – К.: Дніпро, 1990. – 318 с.
97. Жан Поль Деякі *jus de tablette* для чоловіків // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: видавництво “Лілея-НВ”, 2003. – С. 139 – 142.
98. Жигульский К. Праздник и культура. Пер. с польск. – М.: Прогресс, 1985 – 336 с.
99. Захаров А.И. Как преодолеть страхи у детей. – М.: Педагогика, 1986. – 112 с.
100. Захаров А.И. Происхождение детских неврозов и психотерапия. – М.: Издательство ЭКСМО-Пресс, 2000. – 448 с.
101. Иванов Вяч. Древний Ужас / Собрание сочинение. Т.3. – Брюссель, 1979. – С. 91 – 109.
102. Иванов В.В. Гомеро греческая *ετρος τε Φοβος τε* : хат. *Tauwa tup/wii*, хет. *nahsaratt- - weitema-*. // Античная балканистика – М.: 1978, №3.
103. Иванов В., Топоров В. Бесы // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1997. – Т.1. – С. 671
104. Иванова В.А. Страхи и тревоги россиян: “западники” и “традиционалисты” // СоцИс – 2002 – №3. – С. 44 – 51.
105. Изард К.Э. Психология эмоций / Перев. с англ. – СПб.: Издательство «Питер», 2000. – 464 с.
106. Ильин Е.П. Эмоции и чувства. – СПб.: Питер, 2001. – 752 с.
107. Иорданский В.Б. Хаос и гармония. – М.: Наука, 1982. – 343 с.

108. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Сборник текстов. Предисловие и редакция С.М. Стама. Часть II. – Саратов, Изд-во Саратовского университета, 1988 – 190с.
109. Каграмов Ю “...И аз воздам” (О страхе Божиим в прошлом и настоящем) // Континент – М, Париж – 1995. – № 84 – С 414 – 426.
110. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.
111. Кара – Мурза С. Манипуляция сознанием – М.: Алгоритм, 2000. – 688 с.
112. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства: Пер. с ит. / Вступ ст. В.И. Уколовой. Общ. ред В.И. Уколовой и Л.А. Котельниковой. – М.: Прогресс, 1987. – 384 с.
113. Карсавин Л.П. Монашество в средние века. – М.: Высшая школа, 1992. – 191 с.
114. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке – М.: Гардарики, 1998. – 784 с.
115. Катастрофическое сознание в современном мире в конце XX века: (По материалам международного исследования) / Моск. обществ. науч. фонд, Ин-т социологии РАН, Ун-т штата Мичиган; Под ред. В.Э. Шляпентоха и др. – М.: 1999. – 346 с.
116. Кемпинский А. Экзистенциальная психиатрия. – М.: «Совершенство», 1998. – 320 с.
117. Кереньи К. Элевсин: Архитепический образ матери и дочери. Пер. с англ. – М.: «Рефл-бук», 2000. – 288 с.
118. Кэмпбелл Д.Т. Социальные диспозиции индивида и их групповая функциональность: эволюционный аспект // Психологические механизмы регуляции социального поведения. – М.: Наука, 1979. – С.76–102.
119. Кэмпбелл Д. Маски бога: Созидательная мифология. Т.1., кн.1. Пер. с англ.– М.: Изд-во АДС “Золотой Век”, 1997. – 332 с.
120. Кэмпбелл Д. Герой с тысячью лицами. – Пер. с англ. – К.: «София», Ltd., 1997. – 336 с.
121. Кіпень В. Масові настрої та політичні орієнтації населення Донеччини: причини і наслідки // Схід – 1997. – №8 (15). – С.3–12.
122. Китаев – Смык Л.А. Психология стресса. – М.: Наука, 1983. – 368 с.
123. Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. – М.: Наука, 1983. – 206 с.
124. Кобрин В. Посмертная судьба Ивана Грозного // Знания и сила – 1987. – № 8. – С.54–58.
125. Кожин Ю. Заложники в годы гражданской войны в России // История. Еженедельное приложение к газете «1 сентября». 21 июня 2000. – С. 1 – 21.
126. Козловський П. Посмодерна культура: суспільно – культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядковники В.В. Лях, В.С. Пазенок. – К.: Ваклер, 1996. – 428 с.

127. Колениченко Н.Л. Великий сонцепоклонник. Життя і творчість М.Коцюбинського. – К.: Радянська школа, 1967. – 432 с.
128. Кондаш О. Хвилювання: страх перед випробуванням / Пер з словац. Передм. В.І. Войтка. – К.: Радянська школа, 1981. – 170 с.
129. Кормер В.Ф. О карнавализации как генезисе «двойного сознания» // Вопросы философии – 1991 – № 1. – С.166 – 185.
130. Котляревський С.А. Францисканский орден и римская курия в XIII – XIV в. – М. 1901. – 390 с.
131. Кочетков Г. Страх страху рознь: манифестация дьявола или обережение любви? // Континент – М, Париж, – 1995 – № 85. – С. 282 – 300.
132. Крамер С.Н. История начинается в Шумере. – М.: Наука, 1965. – 255 с.
133. Кречмер Э. Об истерии. – СПб.: Питер, 2001. – 144 с.
134. Кримский С. Панорамне бачення всесвітньої історії / Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник / Відп. ред. та автор вст. слова С.Кримський . – К.: Либідь, 1996. – С. 4 – 10.
135. Кульчицкая Е.И. К проблеме нравственного развития ребенка (развитие чувства стыда у детей дошкольного возраста) // Вопросы психологии. 1966. – №1. – С. 116–125.
136. Кульчицький С. Комунізм в Україні: перше десятиріччя (1919 – 1928). – К.: Основи, 1996. – 396 с.
137. Куценюк Б.М. Эмоции и религия. – К.: Политиздат Украины, 1987. – 166 с.
138. Кырлежев А. К “вопросу” о нравственном оздоровлении общества и привлечении для этого Бога // Континент - М., Париж. – 1995. – № 85 – С. 263 – 277.
139. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / Этическая мысль: Науч.- публицист. Чтение / Редкол.: А.А. Гусейнов и др. – М.: Политиздат, 1990. – С. 360 – 470.
140. Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
141. Ланге Г. Душевные движения // Вилюнас В. Психология эмоция. – СПб.: Питер, 2004. – С. 112 – 130.
142. Лебон Г. Психология масс // Райгородский Д.Я. (редактор - составитель) Психология масс. Хрестоматия. – Самара: Издательский Дом «Бахрах», 1998. – С. 5 – 130.
143. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с.
144. Левитов Н.Д. О психологических состояниях человека – М.: Просвещение, 1964. – 343 с.
145. Левитов Н.Д. Психологическое состояние беспокойства, тревоги // Вопросы психологии – 1969 – №1. – С.131 – 138.

146. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: пер. с фр. / Общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; Послесл. А.Я. Гуревича. – М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
147. Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / Пер. с франц. С.В. Чистяковой и Н.В. Щевченко под ред. В.А. Бабищева. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. – 328 с.
148. Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. – М.: Политиздат, 1990. – 397 с.
149. Лейбин В.М. Классический психоанализ: история, теория, практика. – М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Изд-во НПО «Модэк», 2001. – 1056 с.
150. Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси и Восток. – М.: Советский художник, 1978. – 158 с.
151. Ленін В.І. Повне зібрання творів. – т. 35. Пер. з 5-го рос. вид. – Політвидав. України, 1973. – 576 с.
152. Ленін В.І. Повне зібрання творів. – т. 41. Пер. з 5-го рос. вид. – Політвидав. України, 1974. – 670 с.
153. Линдслей Д.Б. Эмоции. // Экспериментальная психология. Редактор–составитель американского издания. С.С. Стивенс. – М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1960. – С. 629 – 684.
154. Липинская Я., Марциняк М. Мифология Древнего Египта. – М.: Искусство, 1983. – 223 с.
155. Логвинов С. Церковь страха // Персонал. – 2003 – №6. – С. 48 – 53.
156. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян / Сост. А.А. Тахо-Годи; Общ. ред, А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.
157. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи; Общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
158. Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение / Сост. А.А. Тахо-Годи; Общ. ред, А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 1995. – 944 с.
159. Лосев А.Ф. Афродита // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Ни «Большая Российская энциклопедия», 1997. – Т.1. – С.132 – 135.
160. Лотман Ю.М. Избранные статьи. В 3 т. Т.1. – Таллин. Александра, 1992. – 479 с.
161. Лук А.Н. Эмоции и чувства. – М.: Знания, 1972. – 80 с.
162. Лук'янець В. Сучасна космофізика – майбутнє філософської антропології? // Філософська думка. – 2002. – №2. – С. 21 – 47.

163. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Перев. В.В. Иванова. – М.: Художественная литература, 1977. – 317 с.
164. Лютий Т. Нігілізм: анатомія Ніщо. – К.: Парапан, 2002. – 296 с.
165. Майстер Экхарт Об отрешенности. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 432 с.
166. Макаренко Ю.А. Системная организация эмоционального поведения. – М.: Медицина, 1980. – 208 с.
167. Макиавелли Н. Государь. – Мн.: Современный литератор, 1999. – 704 с.
168. Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М., Рефл-бук, 1988. – 304 с.
169. Мандельштам О.Э. Сочинения. В 2-х т. Т.1. Стихотворения. Сост., подготовка текста и коммент. П.Нерлера; вступ. статья С. Аверинцева. – М.: Художественная литература, 1990. – 638 с.
170. Маркузе Г. Одномірна людина. Дослідження ідеології розвинутого індустріального суспільства // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: Навч. посібник / Упоряд. Віталій Лях. – К.: Либідь, 1996. – С. 87 – 134.
171. Марсель Г. NOMO VIATOR. / Пер. укр. В.Й. Шовкуна. – К.: Видавничий дім “КМ Academia”, Університетське видавництво “Пульсари”, 1999. – 320 с.
172. Махабхарата. Книга пятая. Удьяогарда или книга о старании. Перевод с санскрита и комментарии В.И. Кальянова. – Ленинград, Наука, 1976. – 591 с.
173. Междисциплинарный страх // Человек – 1994 – №2 – С. 145 – 146, 152 – 153.
174. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: «Восточная литература», «Языки русской литературы», 1995. – 407 с.
175. Мельникова Е.А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе. – М.: Мысль, 1987. – 203 с.
176. Мерло–Понті М. Феноменологія сприйняття / Пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка. – К.: Український Центр духовної культури, 2001. – 552 с.
177. Минькова Е.С. Страницы жизни и научного творчества Джеймса Селли (1843 - 1923) // Вопросы психологии. – 2000. – №4. – С. 108 –119
178. Моляко В.А. Особенности проявления паники в условиях экологического бедствия (на примере Чернобыльской атомной катастрофы (ЧАК)) // Психологические состояния / Сост. и общая редакция Л.К. Куликова. – СПб.: Питер, 2001. – С. 66 – 73.
179. Монтэ П. Египет Рамсесов. Повседневная жизнь египтян во времена великих фараонов. – М.: Наука, 1989. – 376 с.
180. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / Пер. с фр. – М.: «Центр психологии и психотерапии», 1998. – 480 с.

181. Московичи С. Машина, творящая богов / Пер. с фр. – М.: “Центр психологии и психотерапии”, 1998. – 560 с.
182. Мэй Р. Проблема тревоги / Пер. с англ. А.Г. Гладкова. – М.: Издательство ЭКСМО-Пресс, 2001. – 432 с.
183. Николай Кузанский Сочинения в 2-х т. Т.2.: Перевод / Общ. ред. В.В. Соколова и З.А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1980. – 471 с.
184. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т.1. Литературные памятники / Составление, редакция изд., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна; Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990 – 829 с.
185. Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева: Перевод. – М.: Политиздат, 1990. – С. 17 – 93.
186. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. – М.: Наука, 1984. – 304 с.
187. Нойман Э. Происхождение и развитие сознания. Пер. с англ. – М.: «Рефл-Бук»; К.: «Ваклер», 1998. – 464 с.
188. Одайник В. Психология политики. Политические и социальные идеи К.Г. Юнга. – СПб.: «Ювента», 1996. – 382 с.
189. Оппенгейм А. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. – М.: Наука, 1990. – 319 с.
190. Ортега-и-Гассет Х. Вибрані твори / Перекл. З іспанської В.Бурггардта, В. Сахна, О.Товстенко. – К.: Основи, 1994. – 420 с.
191. Панченко А.М. О русской истории и культуре. – СПб.: Азбука, 2000. – 464 с.
192. Паскаль Б. Мысли. – М.: Библиотека всемирной литературы, Т.48., 1974. – 530 с.
193. Пасько І.Т., Пасько Я.І. Громадянське суспільство і національна ідея. (Україна на тлі європейських процесів: Компаративні нариси). – Донецьк: ЦГО НАН України, УКЦентр, 1999. – 184 с.
194. Петрунько О.В. Фільми жахів у житті сучасної дитини // Педагогіка і психологія – 2002 – №4. – С.116 – 125.
195. Петрухин В.Я. Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы, образы народов зарубежной Азии. – М.: Наука, 1986. – С. 5 – 25.
196. Пигалев А.И. Праздник. // Культурология XX век. Энциклопедия в 2т. Т.2. – СПб.: Университетская книга. 1998. – 447 с.
197. Платонов К.К. Краткий словарь системы психологических понятий: Учеб. пособие для заведений профтехобразования. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Высшая школа, 1984. – 174 с.

198. Платонов К.К. Структура и развитие личности. – М.: Наука, 1986. – 256 с.
199. Плутарх. Избранные жизнеописания. В двух томах. Том I. Пер. с древнегр. / Сост., вступ. ст. прим. М. Томашевской; И.В. Медведев. – М.: Правда, 1990. – 592 с.
200. Плутарх Избранные жизнеописания. В двух томах. Том II. Пер. с древнегр. / Сост. и прим. М.Томашевкой; И.В. Медведева – М.: Правда, 1990 – 608 с.
201. Поршнева Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). – М.: Мысль, 1974. – 485 с.
202. Прихожан А.М. Тревожность у детей и подростков: психологическая природа и возрастная динамика. – М.: Московский психолого – социальный институт; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2000. – 304 с.
203. Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. – СПб.: «Лань», 2003. – 480 с.
204. Рабинович В.Л. Исповедь книгодея, который учил букве, а укреплял дух. – М.: Книга, 1991. – 496 с.
205. Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа. / Пер. с англ. Л.В. Топоровой, С.В. Воронина и И.Н. Гвоздева под редакцией к. философ. н. С.М. Черкасова. – СПб.: Восточно – Европейский институт психоанализа, 1995. – 288 с.
206. Райх В. Функция оргазма. Основные сексуально-экономические проблемы биологические энергии. – СПб., М.: «Университетская книга», АСТ, 1997. – 303 с.
207. Ранк О. Миф о рождении героя. Пер. с англ. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – 252 с.
208. Раншбург Й., Поппер П. Секреты личности: Пер с венг. – М.: Педагогика, 1983 – 160 с.
209. Рейковский Я. Экспериментальная психология эмоций. Пер. с пол. и вст. ст. В.К. Вилюнаса. – М.: Прогресс, 1979. – 392 с.
210. Ригведа. Мандалы I-IV. Изд. 2-е, Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1999. – 767 с.
211. Руткевич А.М. Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: Курс лекций. – М.: Издательская группа ИНФРА-М – ФОРУМ, 1997 – 352 с.
212. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1987. – 783 с.
213. Сабиров В.Ш. Проблема страха смерти в современной танатологии // Философский анализ явлений духовной культуры (теоретический и исторический процесс): Сб статей / под ред. А.А. Гусейнова. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1984. – С. 51 – 58.
214. Сартр Ж.-П. Очерк теории эмоций // Психология эмоций: тексты. Под ред. В.К. Вилюнаса, Ю.Б. Гиппенрейтер. – М.: Издательство МГУ, 1984. – С. 120 – 137.

215. Сартр Ж.-П. Бугтя і Ніщо. Нарис феноменологічної онтології // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники В.В. Лях, В.С. Пазенок. – К.: Ваклер, 1996. – С. 113 – 182.
216. Семенов Ю.И. Как возникло человечество. – М.: Наука, 1966. – 576 с.
217. Семенов Ю.И. На заре человеческой истории. – М.: Мысль, 1989. – 318 с.
218. Сенека Л.А. Нравственные письма Луцилию. Изд. подгот. С.А. Ошеров. – М.: Наука, 1977. – 383 с.
219. Симонов П.В. Мотивационный мозг. – М.: Наука, 1987. – 237 с.
220. Симонов П.В. Эмоциональный мозг. – М.: Наука, 1981. – 215 с.
221. Сирий И. Слова подвижнические. – М.: 1993. – 435 с.
- 222.** Сказкин С.Д. Из истории социально – политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. – М.: Наука, 1981. – 294 с.
- 223.** Скворцов Л.В. Проблема страха: искусство жизни в “век смерти” // Гипотетический эзотеризм и гуманитарное самосознание: Избранные труды / РАН ИНИОН; Отв. ред. Галинская И.Л. – М., 2000. – С. 50 – 87.
- 224.** Скворцов-Степанов И.И. Избранные атеистические произведения / Ред. и вступ. ст. В.Ф.Зыбковца – М.: Из-во Академии наук СССР, 1959. – 568 с.
225. Словарь практического психолога / Сост. С.Ю. Головин. – Минск: Харвест, 1997. – 800 с.
226. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – 542 с.
227. Софокл Трагедии / Пер. с древнегреч. С. Шервинского; Комент. Н. Подземской. – М.: Искусство, 1979. – 456 с.
228. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. – Мн., Современный литератор, 1998. – 1408 с.
229. Спиноза. Серия «Выдающиеся мыслители» – Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. – 608 с.
230. Сталин И.В. Сочинения. Т.IX. декабрь 1926 – июль 1927. – М.: ОГИЗ. Гос-ое изд-во политической литературы. 1948. – 383 с.
231. Станцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. – СПб.: Издательство “Лань”, 2000. – 192 с.
232. Страх / Сост. П.С. Гуревич. – М., Алетейа, 1998. – 408 с.
233. Стурлусон Снорри Круг земной. Изд. подготовили: А.Я.Гуревич, Ю.К.Кузьменко, О.А. Смиринецкая, М.И.Стеблин-Каменский. – М.: Наука, 1980. – 687 с.
234. Судаков К.В., Шумский Н.Г. Эмоции // Большая медицинская энциклопедия [В 30-ти т. АМНСССГ]. Гл. ред. Б.В. Петровский. 3-е изд-е – М.: Советская энциклопедия, Т.28. 1986. – 544 с.

235. Судаков К.В. Эмоциональный стресс // Большая медицинская энциклопедия [В 30-ти т. АМНСССГ]. Гл. ред. Б.В. Петровский. 3-е изд-е – М.: Советская энциклопедия, Т.28. 1986. – 544 с.
236. Тайлор Э.Б. Первобытная культура: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
237. Тацит К. Анналы. Малые произведения. История. / Пер. с лат. – М.: ООО «Издательство АСТ»; «Ладомир», 2001. – 992 с.
238. Тигранян Р. Стресс и его значение для организма. – М.: Наука, 1988. – 176 с.
239. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. Пер. с англ. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
240. Тойнби А.Дж. Постижение истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А.П.; Вступ. ст. Уколовой В.И.; Закл. Ст. Рашковского Е.Б. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
241. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 662 с.
242. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М.: «Издательская группа Прогресс» 1995. – 624 с.
243. Тоффлер О. Третя хвиля / Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: Навч. посібник / Упоряд. Віталій Лях. – К.: Либідь, 1996. – С. 275-334.
244. Уотсон Д. Б. Бихевиоризм / Хрестоматия по истории психологии. Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. – М.: Изд-во Московского университета, 1980. – С. 34 – 44.
245. Упанишады. В 3-х книгах. Кн 1.Брихадараньяка упанишада. / Перев., пред. и коммент. А.Я. Сыркина. – М.: Наука; научно-издательский центр «Ладомир», 1992. – 238 с.
246. Февр Л. Бои за историю. – М.: Наука, 1997. – 629 с.
247. Фейгенберг И.М. Мозг, психика, здоровье. – М.: Наука, 1972. – 110 с.
248. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. – М., 1955. – Т.2. – 834 с.
- 249.** Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792 – 1801 гг. – М., Ладога, 1995. – 655 с.
- 250.** Финикийская мифология. – Сост. Н.К. Герасимова. – Под общ. ред. Ю.С. Довженко. – СПб.: «Летний сад», Журнал «Нева»; 1999. – 331 с.
- 251.** Франк С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии. – 1990 – №6. – С.69 – 131.
252. Франкфорт Г., Франкфорт Г., Уилсон Дж., Якобсен Т. В предверии философии. Духовные искания древнего человека / Пер. с англ. Т.Толстой. – СПб.: Амфора, 2001. – 314 с.
253. Фрейд З. Сновидения. Избранные лекции. – М.: Водолей, 1991. – 192 с.
254. Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. – М.: ЭКСМО – Пресс; Харьков: Фолио, 1998. – 1038 с.
255. Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с нем.; Худож. обл. М.В. Драко. – Мн.: ООО «Попурри», 1997. – 576 с.
256. Фройд З. Вступ до психоаналізу / Пер. с нім. П.Тарашук. – К.: Основи, 1998. – 709 с.

257. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному; Страх; Тотем и табу: Сборник / Пер. с нем Я.М.Коган, М.В. Вульфа; Худ. обл. М.В. Драко. – Мн.: ООО Попурри, 1998. – 496 с.
258. Фролов Э.Д. Факел Прометея. Очерк античной общественной мысли. – Л.: Издательство Ленинградского университета. 1981. – 160 с.
259. Фромм Э. Человек для себя. – Мн.: Коллегиум, 1992. – 253 с.
260. Фромм Э. Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 443 – 482.
261. Фромм Е. Революція надії. / Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: Навч. посібник / Упоряд. Віталій Лях. – К.: Либідь, 1996. – С. 135 – 192.
262. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: ООО “Издательство АСТ – ЛТБ”, 1998. – 672 с.
263. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: «Ad Marginem», 1997. – 451 с.
264. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Новая технократическая волна на Западе / Сост. и вступ ст. П.С. Гуревича. – М.: Прогресс, 1986. – С. 31 – 43.
265. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії. Проблема людини та її меж. – К.: Наукова думка, 2000. – 272 с.
266. Хамитов Н. Философия и психология пола. – К.: Ника-Центр, 2001. – 224 с.
267. Хамитов Н. Философия человека: от метафизики до метаантропологии – К.: Ника-Центр, М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 334 с.
268. Хёйзинга Й. Осень средневековья. – М.: Наука, 1988. – 540 с.
269. Хёйзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня: Пер. с нидер. / Общ. ред. и послесл. Г.М.Тавризян – М.: Прогресс, 1992. – 462 с.
270. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность: Т.1.; Пер с нем. / Под ред. Б.М. Величковского; Предисловие Я.И. Анцыферовой, Б.М. Величковского. – М.: Педагогика, 1986. – 408 с.
271. Хиллман Дж. Архетипическая психология. Перевод с англ. Ю.Донца и В. Зеленского. – СПб.: Б.С.К., 1996. – 157 с.
272. Хоскинг Дж. Россия и русские: В 2 кн. Кн. 2: Пер. с англ. / Дж. Хоскинг. – М.: «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига», 2003. – 492 с.
273. Хрестоматия по истории Древнего Востока. Под ред. Струве В.В. и Редера Д.Г. – М.: Издательство восточной литературы, 1963. – 544 с.
274. Хьюбнер К. Истина мифа: Пер с нем. – М.: Республика, 1996. – 448 с.

275. Цивьян Т.В. Леонид Липавский: «Исследование ужаса». Прочтение текста // Роман Якобсон: Тексты, документы, исследования. – М.: Российский государственный гуманитарный ун-т, 1999. – С. 884 – 896.
276. Честерсон Г.К. Вечный человек: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1991. – 544 с.
277. Чмыхов Н.А. Истоки язычества Руси. – К.: Лыбидь, 1990. – 384 с.
278. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хейдеггеру. Пер. с нем. Общ. ред. и послеслов. Т.И. Ойзермана. – М.: Прогресс, 1964. – 359 с.
279. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т.: Пер с нем. Т.2. / Сост., ред. А.В.Гулыга; Прим. М.И. Левиной и А.В. Михайлова. – М.: Мысль, 1987. – 636 с.
280. Шестов Л. Киргегерд и экзистенциальная философия // Апофеоз беспочвенности. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – С. 621 – 808.
281. Шинкарук В. Віра, надія, любов // Віче – 1994. – №3. – С. 146 – 150.
282. Шлегель Ф. Эстетика. Философия, Критика. В 2-х т. Т. 2. / Вступ. статья, сост., пер. с нем Ю.Н. Попова; Примеч. А.В. Михайлова и Ю.Н. Попова. – М.: Искусство, 1983. – 448 с.
283. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы / Пер. с нем. Ю.Айхенвальд, Ф.Черниговец, Р.Кресин. – Мн.: Литература, 1998 – 1408 с.
284. Шпенглер А. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьян. – М.: Мысль, 1998. – 663 с.
285. Шпенглер А. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. И примеч. И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 1998. – 606 с.
286. Щиголев М.И. Паника как один из видов психосоциальных эпидемий // Психологические состояния / Сост. и общая редакция Л.К. Куликова. – СПб.: Питер, 2001. С. 243 – 247.
287. Эйдельман Н.Я. “Революция сверху” в России. – М.: Книга, 1989. – 176 с.
288. Экспериментальная психология / Ред. – сост. П.Фресс и Ж.Пиаже. М.: Прогресс, 1975. – Вып. V. – 284 с.
289. Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе / Пер. с рум., фр., англ. – М.: Янус-К, 1998. – 604 с.
290. Элиаде М. Избранные произведения. Очерки сравнительного религиоведения. Перев. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

291. Элиаде М. Избранные произведения: Миф о вечном возвращении; Образ и символы; Священное и мирское / Перев. с фр. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
292. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Пер с англ. / К. Богущкий, В. Трилис. – К.: «София», 1998. – 384 с.
293. Эмануэль Р. Страх. – М.: ООО «Издательство Проспект», 2002. – 79 с.
294. Юнг К.Г. Aion. Пер. с англ., лат. – М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997. – 336 с.
295. Юнг К.Г. Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
296. Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. – СПб.: Восточно-Европейский институт, 1994. – 416 с.
297. Юнг К.Г. Бог и бессознательное. – М.: Олимп, ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998. – 480 с.
298. Юнг К.Г. Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание: Сб. – М.: «Олимп»; ООО «Изд-во АСТ-ЛТД», 1997. – 400 с.
299. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ. – К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.
300. Юнг К.Г. Избранное / Пер. с нем. Е.Б. Грушак, Г.А. Бутузов, М.А. Собуний, О.О. Чистяков; Отв. ред. С.А. Удовик; Худ. Обл. М.В. Драно. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – 448 с.
301. Юнг К.Г. Ответ Иову / Пер. с нем. – М.: ООО «Издательство АСТ»; «Канон+», 2001. – 384 с.
302. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени – СПб.: Питер, 2002. – 352 с.
303. Юнг К.Г. Психологические типы. / Пер. с нем. Софии Лорие. – М.: Издательство ЭКСМО-Пресс, 2001. – 480 с.
304. Юнг К.Г. Психология бессознательного / Пер. с нем. – М.: ООО «Издательство АСТ»; «Канон+», 2001. – 400 с.
305. Юнг К.Г. Психология и алхимия. Пер. с англ., лат., – М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997. – 592 с.
306. Юнг К.Г. Психология переноса. Статьи. Сборник. Пер. с англ. – М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997. – 304 с.
307. Юнг К.Г. Собрание сочинений. Дух Меркурий / Пер. с нем. – М.: Канон, 1996. – 384 с.
308. Я открою тебе сокровенное слово: литература Вавилона и Ассирии. – М.: Художественная литература, 1981. – 351 с.
- 309.** Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

## ЗМІСТ

|   |    |
|---|----|
| <b>ПЕРЕДМОВА</b> .....  | 3  |
| <br>  |    |
| <b>РОЗДІЛ I</b>   |    |
| <b>ЗАСАДНИЧІ ОСНОВИ ВИЗНАЧЕННЯ ФЕНОМЕНА СТРАХУ</b> .....                              | 9  |
| Глава 1 Термінологічна невизначеність понять “емоція”<br>та “страх” в психології..... | 9  |
| Глава 2 Функції та класифікація страху.....   | 14 |
| Глава 3 Семантичне взаємовідношення основних видів страху.....                        | 25 |
| <br>  |    |
| <b>РОЗДІЛ II</b>  |    |
| <b>ПСИХОФІЗІОЛГІЧНЕ ПІДГРУНТЬЕ УСВІДОМЛЕННЯ СТРАХУ</b> .....                          | 35 |
| Глава 4 Страх – базова складова філогенезу людини.....                                | 35 |
| Глава 5 Місце страху в класичних теоріях походження емоцій.....                       | 39 |
| Глава 6 Місце страху в латентний період та в час народження.....                      | 42 |
| Глава 7 Нейрофізіологічна інтерпретація страху.....                                   | 48 |
| <br>  |    |
| <b>РОЗДІЛ III</b>   |    |
| <b>МЕТАФІЗИКА СТРАХУ</b> .....  | 57 |
| Глава 8 Страх в трансцендентному волінні усамітнення<br>“абсолютного Я” .....         | 57 |
| Глава 9 Свобода та страх як умови чуттєво-предметного                                 |    |

|   |    |
|---|----|
| усамітнення Духу.....                                       | 67 |
| Глава 10 Амбівалентна дихотомія метафізичного страху.....   | 76 |
| Глава 11 Самоспоглядання страху в своїх протилежностях..... | 88 |

## **РОЗДІЛ IV**

### **ПЕРВИННА СОЦІОКУЛЬТУРНА**

|  |           |
|--|-----------|
| <b>ТРАНСФОРМАЦІЯ МЕТАФІЗИЧНОГО СТРАХУ.....</b>   | <b>99</b> |
| Глава 12 Страх як першофеномен архаїчної культури.....   | 99        |
| Глава 13 Об’єктивізація страху в категоріях Смерті, Долі та його<br>проекції в первісних формах релігії..... | 105       |
| Глава 14 Об’єктивізація трансцендентного страху на світ богів .....  | 110       |
| Глава 15 Мінімізація страху в магіко-релігійних<br>ритуалах і святах .....                                   | 114       |
| Глава 16 Феномен страху в ритуалах “спасіння”<br>і архаїчній структурі влади.....                            | 120       |
| Глава 17 Феномен трансцендентного страху під час війни<br>та його місце в світовідчутті античності.....      | 124       |
| Глава 18 Феномен страху в координації державно-суспільної<br>поведінки індивіда .....                        | 133       |

## **РОЗДІЛ V**

### **ПОСТАТІ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО СТРАХУ В СУЧАСНОМУ**

|  |            |
|--|------------|
| <b>СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ЖИТТІ.....</b>   | <b>140</b> |
| Глава 19 Місце страху в соціокультурна інфляція<br>західноєвропейської цивілізації ..... | 140        |
| Глава 20 Радянський досвід генералізації<br>трансцендентного страху.....                 | 155        |
| Глава 21 Постмодерний “поступ” страху.....   | 171        |

|                       |            |
|-----------------------|------------|
| <b>ПІСЛЯМОВА.....</b> | <b>181</b> |
|-----------------------|------------|

|                        |            |
|------------------------|------------|
| <b>ЛІТЕРАТУРА.....</b> | <b>183</b> |
|------------------------|------------|