

[Див.: Бланшо М. Пространство литературы.- М., 2002.- С. 267], з екстазом і апофатичною теологією [Див.: Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипум). Как избежать разговора: денегации // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация.- Мн., 2001.- С. 251–281; Деррида Ж. Письмо и различие.- М., 2002.- С. 415–426], з питаннями про самопізнання, незалежність [Див.: Батай Ж. Теория религии. Литература зла.- Мн., 2002.- С. 107–109]. Ці розробки є спадщиною в історії філософського містицизму, де «турія» давнього Сходу і «автаркія» Античності змінилися «апофатичною теологією» Середньовіччя, яка, у свою чергу, утвердила «трансцендентне» у новий та новітній часи, яке змінилося «нумінозним» у модернізмі ХХ століття і «трансгресивним» у постмодернізмі другої половини ХХ століття. При цьому постмодерн з тенденцією прийняття різноманітності релігійно-містичних культур зберігає і різноманітність провокуючих факторів, серед яких людина може знайти такі, які викликають стани, найбільш близькі до самодостатніх. За такого становища виникає можливість наблизити терміни метафізичного характеру (турія, автаркія, апофатична теологія, трансцендентне, нумізієне, трансгресивне) до реального життя.

На закінчення статті зауважимо, що у філософії постмодернізму зріла людина стає самостійною і набуває індивідуального самопізнання, яке починається з «досвіду неможливого» (М.Бланшо). Цей досвід пов'язаний з формуванням суверенності особистості, з процесом трансгресії. Трансгресивний досвід включає досвід самодостатності як окремих випадків. Він супроводжується відчуттям того, що людина перевершує мету, встановлену іншими людьми, розширює межі особистості, які починають не збігатися з межами культурних традицій, з тим, що нав'язане особистості соціумом. Характеристики самодостатності особистості можуть виступати як протилежність колективу, колективній нормі (індивідуалізація К. Г. Юнга). Соціум часто не дає можливості сприймати світ таким, яким він є, пригнічує внутрішню свободу, нав'язуючи свої соціальні настанови, створюючи основу для відчуття неповноцінності (недостатності). Але, з іншого боку, самодостатня особистість не може зовсім не враховувати іншу людину (соціум). З цим пов'язана проблема норми й патології при появі крайностей, де релігійний екстаз може бути болісним. Відомо, що релігійний екстаз, як трансгресивний вихід суб'єкта за межі психічної «норми», у деяких випадках є безумством, що досліджено основоположниками постмодерністської філософії (М.Фуко, Ж.Делез, Ф.Гваттарі) та дослідниками цього філософського напрямку (М.Можейко, А.Грицанов).

Самодостатність як складова релігійного досвіду – це екстатичне прозріння в присутності ясної свідомості, оскільки людина, переживаючи його, не втрачає пильності. Пильність вказує на те, що людина у своєму автономному світі враховує існування іншої людини, соціуму. Це відбувається, незважаючи на те, що переживання самодостатності має трансгресивну стратегію виходу за межі соціальності

Трансгресія відіграє певну роль у створенні нової індивідуальності, що зрештою руйнівню впливає на релігійні догмати. Це стосується й самодостатності як окремого випадку трансгресії. Досвід самодостатності фіксує значущі етапи в людському житті, етапи когнітивного розвитку особистості, пов'язані із значною трансформацією змісту самої особистості. Ця трансформація відкриває додаткові можливості вибору, очищуючи особистість від застарілого, у тому числі від застарілого в релігійній догмі. Такі тенденції розуміння трансгресії, суверенності, а також самодостатності утверджуються в кінці ХХ століття в постмодернізмі й поділяються теологією неомістицизму постнетейстичного характеру, рефлексуючого на нових проблемах, пов'язаних з необхідністю постійних змін у людині й відтісненням віджилих традицій релігійної культури.

*О.Предко** (м. Київ)

ВІРА ЯК РЕЛІГІЙНИЙ ФЕНОМЕН**

Однією з нагальних проблем сучасного суспільства є проблема пошуку духовних орієнтирів, що породжує гостру потребу у формуванні нової парадигми світосприйняття. Адже людина, перебуваючи в самопізнанні та самотворенні, шукає все нових і нових можливостей реалізувати свої сутнісні сили, прагне виконати своє життєве призначення і тим самим здійснити процес самоствердження та самовиповнення. У цьому дійстві задіяні всі сутнісні сили людини і, зокрема, такий її феномен як релігійна віра, завдяки якій людина не лише переживає своє «Я», а й прагне вийти за його межі.

На сьогодні в релігієзнавчій літературі феномен релігійної віри все ж залишається малодослідженою проблемою. Загалом, релігійна віра

* Предко О.І. – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

** © Предко О.І., 2005

розглядається, як правило, у трьох вимірах: в богословському (Т.Дайчер, Б.Нічіпоров, Ф.Хопко та ін.), філософському (Б.Дейвіс, Ю.Кімелєв та ін.), релігієзнавчому (О.Карагодіна, А.Козирєва, В.Носович, Д.Угринович та ін.). Проте віра як релігійний феномен не знайшла цілісного осмислення в релігієзнавчій літературі. Звідси впливає мета статті – з'ясування сутності релігійної віри, особливостей форм її вияву.

При розгляді даної проблеми, варто звернути увагу на досить різноманітні аспекти осягнень релігійної віри. Так, наприклад, Мартін Бубер у своїй праці “Два образи віри” говорить про два типи релігійної віри, що сутнісно розрізняються між собою. Перший образ віри – це стан безпосереднього діалогу людини з Богом і повної до Нього довіри. Другий тип віри – християнська віра, при якому відбувається своєрідний “стрибок віри”, що змінює внутрішній світ людини.

Православний богослов Олексій Введенський навіть стверджував про необхідність введення в психологію біогенетичного закону, якому підпорядковувалось би все психічне життя людини. Саме таким повинен бути принцип релігійної віри – кінцевих ідеалів думки і життя, ідеалів істини, добра і краси, що наявні лише частково в нашій дійсності, проте в досконалії повноті знаходяться в Богові.¹ Віра, як впевненість в буттєвості кінцевого та безкінечного, творить активність, возводячи людське життя до моменту вічності. Релігійна віра ґрунтується на моральнісному законі. Тому й життя для людини втратило б будь-який смисл, якби вона жила б всупереч йому.

Оскільки віра має полісміслову навантаженість, то варто виокремити деякі її особливості. В психології релігії віра розглядається як стан психіки, як особливий душевний акт, який немовби розкриває все, що відбувається з нами в стані віри. Як зазначав той же Олександр Введенський, з психологічної точки зору віра в Бога “є стан свідомості, який не вичерпується ні одним знанням про Бога, ні одним почуттям Його, але є їх (знання, почуття, прагнення) поєднання в єдиному акті живої впевненості, що безумовно виключає сумнів”.² Коли ж цей душевний стан огортається змістом, то в даному разі, як зазначає відомий український релігієзнавець О.Сарапін ми розглядаємо онтологічні перспективи, гносеологічні характеристики і праксеологічні можливості віри. Цей аспект аналізу віри є цариною філософії релігії. І, нарешті, оформлений зміст віри фіксується в догматах, визнанні істинності

¹ Введенский Алексей. Психология веры (Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии).- Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 1899.- С.5.

² Введенский А. Вера в Бога, ея происхождение и основание. Москва, Универс-ая типогр., 1891.- С.428.

релігійних положень. Цей аспект розглядають богослов'я та історія релігії.

Для представників богословсько-теологічної думки монотеїстичних релігій, релігія – це віра в єдиного Бога. Розповсюджена в ранніх формах релігії віра в духів, богів та їхні потойбічні сили, на їх думку, це лише підготовча стадія до істинної віри в Бога.

Віра є основою християнського життя. Вчення Ісуса Христа, апостолів і всієї Церкви говорить про віру як про головну умову християнського життя, спасіння, оскільки з вірою приходять надія і любов, будь-яка добра справа. Класичне визначення віри можна віднайти в Св. Письмі: “Віра... є здійснення очікуваного і впевненість в невидимому”. (Євр. 11).

Основа віри, з точки зору теологів, це Божественне одкровення, яке дане в богодухновенній книзі Біблії. В рамках християнської теології віра розглядається не просто як характеристика внутрішнього, суб'єктивного світу людини чи позначення її належності до тієї чи іншої конфесії. Вона постає основою спасіння людини в потойбічному світі. Віра визнається будь-якою християнською церквою обов'язковою умовою спасіння людини.

М.Лютер стверджує, що християнська віра являє собою обов'язкову умову справедливості, благочестя і врятування людини, відсутність віри означає гріх. П.Тілліх визначає віру як вищий інтерес особистості, який знаходиться в центрі її духовного життя і охоплює всі структури, котрі включають як несвідомі елементи, так і свідомі. В акті віри долаються протилежності між суб'єктом і об'єктом, між іманентним і трансцендентним. Віра, на його думку, реалізує безпосередній зв'язок між людиною і Богом. При цьому Бог розглядається не як трансцендентна істота, а як основа людського буття.

У віри є дві сторони або, як це можна сказати, два витлумачення, значення. Перше – це віра в кого-небудь чи що-небудь через визнання їх істинності та цінності. Наприклад, віра в Святу Трійцю, в Церкву. Друге значення віри – це довіра. Наприклад, можна не тільки вірити в існування Бога, його добра й правди, але й вірити йому самому, тобто довіряти Божому слову, сподіватися на його обіцянки. Обидві сторони віри необхідні християнину, який повинен увірувати своїм розумом, серцем і душею, а потім жити цією вірою з дня в день.³

³ Такої думки дтримується православний автор – Фома Хопко, який виклав її в роботі «Основи православ'я».- Нью-Йорк.-1989.

У даному дослідженні ми звертатимемо увагу переважно на особливості як психологічного осягнення віри, на її живості та інтенсивності. У зв'язку з традиційним розділом психіки людини на сферу почуттів, мислення і волю в філософії і психології склалось три підходи до осмислення феномену віри. Кожний з них пов'язує процес осягнення віри переважно з однією сторін психіки.

Представники інтелектуальних теорій (В.Вундт, Дж.Мілль, Brentano, Гегель та ін.) розглядали віру як феномен інтелекту. Так, Дж.Мілль ототожнював віру з нерозривною асоціацією ідей. На думку Гегеля, віра – різновид знання, “чиста свідомість сутності”. Отже, в даних підходах акцентується увага на змістовному характері віри, тому й домігантою тут виступає переконаність, впевненість суб'єкта. Натомість представники емоційної теорії (В.Джемс, П.Соколов, Д.Юм та ін.) розглядали віру як почуття. Так, Д.Юм вважав, що віра – це “деякі відчуття” чи “живе уявлення”, а В.Джемс визначав віру як почуття реальності об'єкта, що вкорінене в сфері підсвідомого. Олексій Введенський, визнаючи роль інтелектуального та вольового компоненту в структурі релігійної віри, зазначає, що лише в серці знаходиться щастя людини, оскільки це зумовлено, по-перше, інтимно-особистим, задушевним характером сердечного життя, по-друге, його відносною незалежністю від життя розуму та волі. Відтак “саме в наших “задушевних” почуваннях виражається природа того сокровенного внутрішньої людини, яка накладає певний відбиток особистісного на всі наші думки, бажання і дії”⁴. Отже, почуттєвий елемент оживотворює абстрактно-теоретичну думку, надає їй живості. Саме в почутті відбувається зв'язок з абсолютно-сущим, який проявляється як сприйняття дій Всемогутнього, як поклоніння перед досконалостями Величного та як трепетна любов, що сходить до царини Божественного. І зрештою, представники вольових теорій (Р.Декарт, П.Лавров, І.Фіхте та ін.) розглядали віру як атрибут волі. Так, Декарт звертав увагу на те, що віра є проявом “свободи волі”, а Фіхте стверджував, що віра виступає рішучістю волі визнати знання. Таким чином, в цьому невеликому екскурсі ми переконались, що концепт віри по-різному осмислювався в історії філософії та психології. Хто ж з вищеназваних мислителів має рацію? Безперечно, релігійна віра включає три названих компоненти, оскільки вона фіксує цілісний стан суб'єкта, що охоплює тією чи іншою мірою інтелект, почуття та волю. Загалом, степінь вияву того чи іншого

⁴ Введенский Алексей. Психология веры (Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии).- Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 1899.- С.42

елементу залежить від сакральної значимості суб'єкта, від суб'єктивної відданості об'єкта.

Отже, віра охоплює всі сторони людської душі. В ній немовби “присутня” вся наша особистість в інтелектуальній, емоційній, вольовій сферах. Віра не може існувати без уяви та ідей, які б не прагнули до прояву в уявленнях. Коли ж порушується цей своєрідний ланцюг (хоча б випадає одна з його ланок) віра поступово починає згасати.

Володіючи здатністю вірити, люди вирізняються між собою за багатьма ознаками в контексті їхнього духовного світу. Визначальною з них є суть (зміст) предмету віри, тобто те, у що (кого) вірять. Цим зумовлюється світогляд, духовні цінності людини. Важливою рисою віри є ступінь обґрунтованості, осмисленості, глибини, стійкості та дієвості її предмету. Безперечно, вірою просякнуті всі сфери життя й діяльності людей. Чистосердечна віра у щось або когось породжує довір'я (довіру). Безмежна сила віри зумовлена, насамперед, тим, що вона дає людині надію, по суті, створює для людини життєву перспективу. Адаже коли відсутня надія, людина потрапляє у стан безвиході (фрустрації), подолати який можливо лише завдяки неймовірній волі. Надія – це надзвичайно сильний мотив людської активності, оскільки вона немовби утверджує віру, всилає впевненість у наміри та вчинки.

Релігійна віра є саме життя духу, що спрямований до Вічного, Божественного. Ця теза є провідною в житті старців, які постають в православ'ї керівниками совісті. Саме старецтво як своєрідна інституція сповідників і порадодавців допомагало людям в стані душевної кризи. Люди свято вірили старцям, йшли до них пішки з найбільш віддалених місць з подавленою відчаєм душею. Саме про такого старця Зосиму ми можемо прочитати в романі Ф.Достоевського «Брати Карамазови», до котрого приходили сотні людей «сповідувати серце своє». Ось що радить старець Зосима маловірній дамі Хохлаковій, котра заплуталась в питаннях віри. Він пропонує їй досвід діяльної любові, підкреслюючи: “Постарайтесь любити ваших близьких діяльно і безперервно. По мірі того як будете преуспівати в любові, будете переконуватися... і в безсмерті душі вашої. Якщо ж дійдете до цілковитої самовідданості в любові до ближнього, тоді ж, безперечно, увіруєте і ніякий вже сумнів навіть не в змозі буде зайти в вашу душу. Це випробувано, це точно”⁵. Отже, діяльна любов лише підсилює віру, долаючи при цьому всі сумніви.

⁵ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Роман в IV ч-ях. Ч.I и II.- Минск. Гл. Ред. «Белорусской Советской энциклопедии», 1980.- С.66.

Відомо, яке велике значення надається феномену релігійної віри в Біблії. Так, святий апостол Яків рішуче повстає проти тих, хто відокремлює віру від добрих справ, стверджуючи: “Яка користь, брати мої, коли хто говорить, що має віру, але діл не має? Чи може спасти його віра? Коли ж брат чи сестра будуть нагі і позбавлені денного покриву, а хтось із вас до них скаже: “Ідіть з миром, грійтесь та їжте”, та не дасть їм потрібного тілу, – що ж то допоможе? Так само й віра, коли діл не має – мертва в собі” (Як. 2:14-17). Також апостол Павло не визнає віри без її плодів і підкреслює: “І коли маю дара пророкувати, і знаю всі таємниці й усе знання, і коли маю всю віру, щоб навіть гори переставляти, та любові не маю, – то я ніщо!” (1 Кор. 13:2).

Ми віримо в ті ідеї, як огорнуті надто живим уявленням. Живість ідей лише підсилюють віру. Як вказував Д.Юм, живість чуттєвого образу посилює живість самої ідеї і робить її більш доступною вірі. Відомо, що в осіб, які впадають в релігійний екстаз і живо уявляють собі хрестні страждання Христа, на руках і ногах появлялись виразки, стигми саме в тих місцях, які відповідали ранам розп'ятого Христа. “Віра ніде так не потребує конкретного і чуттєвого символу, як в сфері релігії”⁶. Жива ідея прагне виразити себе, перетворитись в уявлення. Скрізь, де думка про Бога охоплювала душу й наповнювала все єство людини вона запалювала полум'яну віру, викликала трепет любові і сльози блаженства. Навіть Отці церкви неодноразово вказували, що вірити в Бога – значить “бачити” його внутрішнім зором, “чути” його у своєму серці, “відчувати” Його всією душею.

Щоб невидимий Бог був невидимо видимий, Августин створив цілу систему видіння: тілесне – завдяки очам ми бачимо предмети, духовне – уява дає можливість “побачити” відсутні речі, і розумове, коли при допомозі чистої думки і чистого серця споглядають ідеальні поняття і вічні істини. Саме третій шлях бачення Бога як “третє небо” дозволяє людині “побачити” Бога в “умоспоглядальному вигляді”. Саме віра допомогла Августину перетворити живу і полум'яну думку про Бога в бачення Бога. Тому, як твердить П.Соколов, чим живіше образи, тим повніше злиття містика з об'єктом його споглядань, тим полум'яніше його віра, тим глибше випробовувана ним духовна насолода”⁷.

Духовним знання стає тоді, коли воно перетворюється в особистісно значуще. Для богослова “знання” стає нерозривно

⁶ Соколов П. Вера. Психологический этюд // Вопросы философии и психологии.- 1902.- Кн.IV (64).- С.1307.

⁷ Там само.- С.1317-1318.

позв'язаним з “вірою” і “переживанням” тому що його цікавить не природа речей, а тільки вплив цієї природи на самотній характер релігійного переживання людини.

На відміну від раціонального наукового ірраціональне релігійне знання ґрунтується на вірі. Остання наділена двома рисами, які В.Джем назвав емоційністю й інтуїтивністю. Існує ще один параметр, по якому наукові знання відрізняються від релігійного – це міра його образності. Релігійна істина приходить до віруючого не через розум, а через почуття як динамічне, процесуальне релігійне “переживання як “життя в істині”. Для того, щоб вірити, ми повинні знати предмет своєї віри, уявляти його властивості. Безпредметної віри не існує. Людина вірить лише в те, що уявляється їй справжнім. Відтак віра не вичерпується знанням. До цього мертвого знання повинен приєднатися ще елемент, здатний дати живий колорит дійсності. Той елемент, який дає реальний сенс предметам нашої віри й лежить за межами думки і логічних співвідношень. Це елемент ірраціональний. І якщо ми бажаємо пізнати його природу, ми його не можемо назвати інакше як своєрідним почуттям.

Досить яскраво інтенсивність, живість релігійної віри проявляється в екстазі. Зазвичай “релігійний екстаз (від грецьк.- зміщення, несамовитість) – це особливий тимчасовий стан свідомості віруючої людини, що виникає під впливом виконання релігійних обрядів, молитов, участі в колективних ритуалах тощо або ж застосування особливих психотехнічних прийомів (саме зосередження, медитація)”⁸. Тому екстаз – це вища степінь захвату, це стан запаморочення свідомості, втрата просторово-часових координат. Саме в цьому психологічному стані афективності людина немовби виходить за межі свого “Я”, здійснює подорож в глибинні підвалини внутрішнього світу.

Д.Мережковський викреслює основні ступені сходження до екстазу св. Терези.⁹ На першому ступені – самозаглиблення, зосередження всіх душевних сил “Повільно душа занурюється немовби в солодкувате запаморочення”. Далі настає захват, нестяма. Іноді людина буквально за декілька секунд набагато більше переживає і відчуває, ніж за все своє життя. Тому, як зазначає св. Тереза, душа занурюється в блаженство, в “почуття вічної гармонії”. В цей же момент відбувається “підняття в повітрі”, яке так знайоме святим. Третій ступінь – це мука бажань, “душа вмирає від бажання вмерти”. Наступає бачення Христа. Ці внутрішні бачення доволі миттєві, проте вони залишають вражаючий слід в душі.

⁸ Релігієзнавчий словник.- К.: Четверта хвиля, 1996.- С. 107.

⁹ Мережковский Д.С. Испанские мистики.- Томск.: Водолей, 1997.- С. 46-60.

Саме полум'яна любов до Бога давала можливість св. Терезі прилучитись до божественного єства. Після бачення – слова: “Це Я сам, не бійся!” Від цих слів віє диханням Божественним. Бачення Христа ще більше підсилюють любов св. Терези до Христа. Наступає блаженне єднання душі з Богом. Наступний етап – пронизення, під час якого насолода була настільки сильною, що монахиня навіть не бажала б, щоб закінчилась біль. Бог дає св. Терезі можливість випробувати любов “возвеличеної плоти”. Тому “шлюбне поєднання людини з Богом для св. Терези ... є дещо не тільки духовне, але й плотське, тому що є величне явлення людської Особистості, а Особистість – вся людина, з духом і плоттю”.¹⁰ Найвищого апогею особистість досягає в внутрішньому, шлюбному єднанні людства з Богом. І ця сила екстазу, як зазначала св. Тереза, виступає рушієм і перетворювачем не лише окремої людини, а й всього людства на шляху до Богошлюбності.

Як бачимо, св. Тереза вважала, щоб досягнути екстазу потрібно усамітнитись, розмірковувати про страждання Христа, тобто про вочленення Бога. Це дійство слід супроводжувати аскетичним подвигом. На наступній стадії захвату, коли розум цілком зосереджується на уявленні Божественного Страждання, все єство стає наповненим бажанням єднання з ним. Воля перетворюється в любов, підпорядковуючи собі всю решту душевних сил. Образи набувають форми бачень. Душа охоплюється агонією, наступає “якесь щасливе божевілля”. Нарешті криза розв'язується могутнім емоційним поривом, якому чинити опір вже неможливо. Бог сходить в надра душі, коли бачення Божества завершується єднанням з ним. Дію цих бачень Тереза уподібнює рясному дощу, яким Бог зрошує нашу душевну ниву. І чим яскравіше, чим конкретніше будуть ці репрезентативні втілення релігійної ідеї, тим сильніше і глибше впливає їх дія на свідомість. Під час такого сходження до стану екстазу емоційно-волетативний компонент повністю перекидає інтелект, немовби цілком паралізує людину, відкриваючи перед нею нові зрізи буттєвості.

Емоційно-вольовий компонент віри яскраво проявляється в релігійному фанатизмі. Фанатизм, як діяльність віруючих спрямована на цілковиту відданість ідеям і неухильне їх дотримання, нав'язування своєї парадигми іншим охоплює все єство людини. Саме в релігійному фанатизмі як певному стані свідомості людини спостерігається висока ступінь її ідентифікації з ідеями чи доктриною. Відтак фанатик не бачить іншої людини; він не здатний до компромісу і діалогу з усіма

оточуючими його і готовий боротися за свої переконання будь-якими доступними йому засобами.

Фанатичність посилюється тоді, якщо релігійна громада сповідує принципи лише “своїх”, прагне ізолюватись від всього навколишнього, перетворюючись на своєрідну замкнену спільноту. В такій групі поступово блокуються можливості критичної оцінки, все більше починає домінувати принцип підпорядкування. Особливо цей чинник спрацьовує для тих осіб, в яких уже сформувались залежні риси, яким доволі важко долати життєві труднощі, оскільки в них виробився стереотип підпорядкування комусь. Для таких осіб уже стало звичним те, що за них все вирішують, ними керують.

Виникає потреба у перекладанні відповідальності за себе на будь-кого, ілюзорно сильного і авторитарного. Стан залежності часто-густо настільки сильний, що з нього неможливо вийти; він подеколи стає взагалі незворотнім. Оволодіваючи інтелектом, а потім і моральними цінностями якомога більшої кількості осіб, і використовуючи відшліфовані століттями маніпуляції свідомістю, до яких відносяться навіювання і переконання, ритуали тощо, такі доброзичливці прагнуть змінити свідомість adeptів і світогляд з реалістично-критичного на містичні форми, потрібні “вчителів”. Світ сприймається через призму ідеї, доктрини. Сприймання всього іншого значно звужується, зменшується критичність мислення. Виникає потреба знайти духовного поводиря.

Саме таким поводирем в XVII ст. для православних Московії був протопоп Аввакум, який фанатично захищав стару віру. Пристрасті розгортались із-за того, що цар Олексій Михайлович і патріарх Никон провели реформу Церкви (1653 р.), під час якої виправляли богослужбові книги. Тих, хто чинив супротив реформі, гноїли в глибоких ямах, виривали язика, піддавали тортурам. Виникла серйозна опозиція виправленням, яка захопила церковних ієрархів, бояр, князів, селян, юродивих. У вогні релігійного фанатизму почались масові самовбивства – самоспалювання, бо ж нібито “вогонь очищає”. Горіли цілі сім'ї та села. Як свідчать історики, згоріло десь близько двадцяти тисяч фанатичних прихильників “старої віри”. Відгомін цих релігійних пристрастей докотився і до XX ст., коли в 80-х роках група геологів у сибірській тайзі знайшли поселення старовірів – сім'ю Ликових. В.Песков, написавши документальну повість про цю своєрідну “робінзонаду”, був вражений силою віри “справжніх християн”, як називали себе Ликови. Саме фанатична віра підштовхнула їх до відлюдництва, до драматичної

¹⁰ Мережковский Д.С. Испанские мистики.- Томск.: Водолей, 1997.- С. 56.

безвиході. “Але та ж нестямність у вірі допомогла вижити, вистояти, винести все, що накреслено було долею”.¹¹

Насамкінець зазначимо, що процес осягнення релігійної віри, попри всю його розмаїтість, містить потужний духовний потенціал, який спонукає особистість до невпинної жаги самовизначення, до великої внутрішньої зосередженості і душевних випробувань. І ця унікальна життєва подорож особистості в царину духовного виводить її за межі “Я”, дозволяє здійснити прорив в сферу Абсолютного, Божественного.

*О. Туренко** (м. Донецьк)

МІФОЛОГІЧНЕ СВІТОВІДЧУТТЯ СТРАХУ І ЖАХУ В АНТИЧНИЙ ПЕРІОД**

Проблема місця й значення феноменів страху й жаху у світовідчутті людини має свою довгу, але не досліджену історію в науці. Починаючи з античної філософії, ці феномени (особливо страх) розглядалися як відчуття, що залежать від об'єктно-суб'єктивного сприйняття людиною явищ соціокультурного життя суспільства. Однак самобутньої наукової гіпотези феномену та її обґрунтування жоден з античних авторів не висунув. У Новий час в науковому обігу й повсякденному світогляді страх постав суто як натурально-фізіологічна (механічно-матеріалістична) реакція нервової системи людини на зовнішню небезпеку. З періоду виділення психології в окрему науку й під впливом досягнень експериментальної психофізіології початку ХХ ст. така домінанта усвідомлення страху остаточно утвердилася й домінує в сучасному західноєвропейському світогляді.

Інше подання феноменів страху й жаху, слідом за Б.Паскалем, обґрунтував С.Кьєркегор (Angst) і представники екзистенційної філософії (М.Гайдеггер, Ж.-П.Сартр, К.Ясперс). Всі згадані філософи розглядали страх як онто-психологічний феномен людського буття, що має ключове значення в соціокультурних процесах цивілізації. Близьке

¹¹ Песков В.М. Таежный тупик: Докум. повесть.- М.: Мол.гвардия, 1990.- С. 195.

* Туренко О.С. – кандидат філософських наук, доцент кафедри Соціальних дисциплін Донецького інституту соціальної освіти.

** © Туренко О.С., 2005

до екзистенційного бачення місця страху в розвитку людської культури було закладене в різних напрямках психоаналізу (З.Фройд, О.Ранк, К.Г.Юнг), а також в соціо-психологічних теоріях Г.Лебона, Е.Канетті, С.Московічі. Значення феномена страху в історичному процесі було обґрунтоване одним із засновників школи “Аналів” Л.Февром і продовжене Ж.Делюмо, Ж.Мореном.

Радянська наука прийняла першу світоглядну позицію, тобто розглянула страх тільки як негативну суб'єктивно-психологічну реакцію (стан), яку можна вивчати лише в рамках вузьких психофізіологічних досліджень. Винятком була “теорія страху”, яка однобічно пояснювала походження релігії й стала, незважаючи на неглибоке наукове обґрунтування, ідеологічною міфологією радянського атеїзму. У цілому ж, проблема соціокультурного значення феномена страху стає в радянській науці, з політико-ідеологічних причин, не кон'юнктурною. Однак тема страху в соціокультурному й онто-аксіологічному контексті розроблялася російськими філософами й культурологами (Н.Бердяєвим, Вяч. Івановим, К.Леонтьєвим, О.Лосєвим, Л.Шестовим) і продовжила свій розвиток у радянській науці (М.Бахтін, П.Гайденко, П.Гуревич, Ю.Лотман). Незважаючи на стійкий інтерес до даної теми, тільки зараз формуються нові теоретично-методологічні підходи до розгляду страху і жаху, як соціокультурних й онто-психологічних феноменів.

Спираючись на міждисциплінарне дослідження феноменів страху й жаху, можна розкрити їх приховану онтологічну природу й аксіологічне значення для культурно-історичного розвитку людства, для усвідомлення й розуміння себе у світі. Сприйняття свого внутрішнього світу людина починає із процесу філогенезу й онтогенезу, з ранньої історії людства. Без сумніву, у первісному світовідчутті страх і жах грали одну із ключових ролей у становленні перших соціокультурних феноменів (прасимволів) і структурних компонентів колективної (міфологічної) свідомості, які були закладені в основу розвитку ранніх цивілізацій, як у зовнішні соціально-культурні інститути, так і внутрішні компоненти колективного позасвідомого. Автор вже розглядав дискусійні питання значення й місця страху у світогляді первісної людини й у період ранніх цивілізацій Близького Сходу [Туренко О. Страх як соціально-культурний феномен періоду ранніх цивілізацій Близького Сходу // Сходознавство.- 2002.- №13-14. Туренко О. Значення феномена страху в міфо-релігійному світогляді первісної людини (за аналітичною психологією К.Г.Юнга) // Історія релігій в Україні]. Однак, для