

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАКИ УКРАЇНИ  
УКРАЇНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА**

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

**КОЛОМІЄЦЬ ОЛЕКСАНДР ЛЕОНІДОВИЧ**

УДК 168.522+241.51

**ДИСЕРТАЦІЯ**

**СТРАХ ТА ВІРА У БУТТІ  
СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА:  
КОНТЕКСТИ ВІЙНИ Й МИРУ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ О. Л. Коломієць

Науковий керівник: Хамітов Назіп Віленович,  
член-кореспондент НАН України, доктор філософських наук, професор

**Київ-2024**

## АНОТАЦІЯ

**Коломієць О.Л. Страх та віра у бутті сучасної людини і суспільства: контексти війни й миру.** *Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.* Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) за спеціальністю 09.00.03. – соціальна філософія та філософія історії. Український державний університет імені М. П. Драгоманова.

Об'єктом дослідження виступають екзистенціальні і соціальні виміри буття сучасної людини. Предметом – феномени страху і віри та їх специфіка в бутті сучасної людини і суспільства в умовах війни й миру.

Основоположними виявилися декілька методологічних підходів, зокрема: підходи С. К'єркегора щодо феноменів страху та віри, аналітика людської присутності М. Гайдеггера в контексті розрізнення страху і жаху, персоналістична філософія М. Бердяєва та Е. Муньє, особливо розуміння свободи в ній, підходи К. Ясперса щодо філософської віри та методологічна стратегія метаантропології, особливо концепти буденного й граничного буття людини, яким відповідають страх та жах в людському бутті. У дослідженні використовувались компаративістський і герменевтичний методи.

Феномени страху і віри розглядаються як полюси напруги, що примушують людський дух творити. В цьому акті творіння відбувається розгортання духу, що призводить до духовного збагачення індивіда з поступовою його еволюцією до рівня особистості.

В контексті метаантропологічної методології особистість у своїх вищих проявах, які відповідають метаграничному буттю, осмислюється як цілісна людина, яка досягла гармонійного поєднання своєї душевності та духовності. Душевність ми розуміємо як людську здатність до емпатії й рефлексії щодо цього стану; духовність трактується передусім як воля до пізнання і творчості. Досягнення стану вказаної цілісності відбувається в ході становлення особистості, і на нашу думку, це є метою розвитку людини та становить сенс її життя у суспільстві.

Соціальне буття сучасної людини розглядається в контексті нового гібридного світоустрою, в якому гібридна війна постає одним з граничних його станів, який з необхідністю пов'язаний з проблемою тероризму. Тому важливим теоретичним напрямом даної роботи стає осмислення феноменів страху та віри як інваріантів людського буття у соціумі, а також їхнє осягнення в сучасному контексті гібридної війни та тероризму.

Задля досягнення цього, передусім аналізуються трансформації осмислення феноменів страху і віри в історії філософії. Ретроспективний підхід дозволяє направити вектор рефлексії з минулого через сучасність у майбутнє та спрогнозувати роль страху і віри у людському бутті. Також завдяки дослідженню історичної спадщини ми маємо змогу окреслити найбільш ймовірне поле взаємозв'язків феноменів страху і віри з іншими феноменами людського буття та осмислити можливості їхнього синтезу.

Окресливши поле дії феноменів страху і віри, ми виокремили їх з поміж дотичних до них понять. Таке виокремлення актуалізується завдяки використанню метаантропологічної методології, за допомогою якої ми можемо співвідносити модуси зазначених феноменів із екзистенціальними вимірами людського буття. Зробивши таке співвіднесення, висвітлюється діалектика жаху як граничного модусу страху та віри. Це впливає з належності феноменів жаху і віри до граничного виміру людського буття, знаходження в якому є необхідною умовою переходу в буття метагранічне, яке уособлює досягнення особистістю стану духовно-душевної цілісності.

Виявлено, що результатом суперечності і взаємодії феноменів страху і віри є свобода. Вона породжується ними і водночас їм протистоїть. Виникнення свободи є результатом вольового вибору людиною унікальності власної екзистенції, в якому вона, спираючись на віру, долає страх. При цьому показано, що свобода, яка спирається на фанатизм, починає руйнувати свій суб'єкт, оточуючих, і власне саму себе.

Гібридна війна і тероризм в контексті дослідження постають глибинними соціальними факторами, що визначають специфіку страху та

віри у бутті сучасної людини. Показано, що гібридна війна включає в себе тероризм, але він можливий і як самостійний феномен.

Тероризм розглядається як явище не лише соціальне, а й екзистенціальне. Джерелом тероризму виступає агресивно-впевнений і замкнений світогляд, а інструментом є жах, який у модусі тривоги розповсюджується засобами масової інформації та соціальними мережами.

Екзистенціальною основою тероризму є догматична впевненість у правильності своїх дій та зневіра у можливості досягти справедливості мирним шляхом. У світогляді терориста відбувається перетворення віри у впевненість через усунення сумніву й критичності мислення, джерелом якого може бути й страх. Корелятом впевненості є переконаність, яка також характеризується відсутністю сумніву, але її джерелом виступає Інший, який завдяки харизмі, або авторитету має змогу маніпулювати діями віруючого.

Ми можемо констатувати, що найчастіше досягнення впевненості відбувається через переконаність. Носій такої впевненості осмислюється як фанатик. Фанатик, який використовує, задля досягнення своєї мети жах, визначається як терорист.

Подальше дослідження причин тероризму приводить до висновку, що терористами стають фанатично впевнені індивіди, які генерують навколо себе жах. Таким чином, ми маємо самовпевненість як внутрішній чинник і жах – як зовнішній. Синтезою такого діалектичного єднання виступає приреченість (як прояв несвободи).

Розвиток людини у суспільстві як особистості передбачає протиставлення себе світові, а отже, може трактуватися як належність до граничного виміру буття. Знаходження в цьому вимірі за власним вибором нівелює дію страху, що являється додатковим джерелом усунення сумніву в своїй правоті і перетворення віри у впевненість, яка може бути як конструктивною, так і деструктивною. Визначальною характеристикою тероризму, на нашу думку, є впевненість у своїй правоті. Сама по собі вона не є негативною якістю людини, негативною її робить відсутність сумніву,

аж до перетворення на фанатизм. В межах своєї культури, якщо вона не є гуманістичною, терорист постає героєм.

Показано, що вищим щаблем героїзму є не проектування жаху в зовнішній світ, а боротьба з внутрішнім жахом у вигляді чудовиськ і химер підсвідомості. А вищим щаблем граничного буття такого героя могла б стати творчість, завдяки якій подолання химер внутрішнього світу продукується назовні у вигляді артефактів культури, які в поєднанні з ідеями гуманізму покликані її розвивати.

Доводиться, що перетворення потенційного (чи діючого) терориста в героя й творця можливе лише через гуманізацію останнього. Така гуманізація означає розгортання власного духу і здобуття цілісності особистості, що назовні реалізується у позитивній для суспільства культуротворчій діяльності.

Показано, що гібридна війна, як і будь-яка інша війна, збільшує рівень страху. Це збільшення відбувається як кількісно, так і якісно. Посилення страху в модусі тривоги є причиною збільшення міграцій у регіони світу, не охоплені війною. Посилення страху в модусі паніки є причиною зростання кількості нещасних випадків. Посилення страху в модусі жаху є причиною зростання кількості самогубств.

Окрім того, саме гібридна війна, на нашу думку, є причиною збільшення зневіри в суспільстві, наслідком чого є розбалансування роботи його інституцій, що у крайньому випадку призводить до його стагнації. Феномен гібридної війни можна визначити як викривлений результат дії феноменів страху і віри в соціальному бутті сучасної людини.

Аналізуючи прояви гібридної війни в сучасному світі які, здавалося б, були неможливими в минулому, як наприклад, одночасна з війною торгівля; використання на державному рівні в якості зброї економічних і інформаційних ресурсів, ми можемо констатувати, що маємо справу з гібридизацією моральних й екзистенціальних основ буття людини. Ключові вольові інтенції граничного буття – воля до влади і воля до творчості – в

просторі гібридної війни змішуються з ключовими характеристиками буденного буття – волею до самозбереження і волею до продовження роду у доволі деструктивні еkleктичні структури, які можна було б назвати «гібридним буттям». В цьому – небезпека деформацій самої людської природи й, відтак, основ суспільного буття.

На даному етапі такий стан речей веде до зростання нестабільності у світі, що в свою чергу, з необхідністю, призводить до зростання ролі віри, як фактору, що може компенсувати цю нестабільність. Іншим наслідком знаходження людини в такому гібридному бутті буде зменшення страху, тобто звикання до нього. В свою чергу, ми можемо припустити, що це спричинить описаний вище перехід віри у деструктивну впевненість, а відтак – збільшення кількості потенційних терористів. Наслідком цього є збільшення соціального хаосу в світі.

Показано, що цінності і продукована на їх основі квазікультура «гібридного світу», неминуче зіткнеться з попередніми цінностями і культурою, що призведе до нового витка зростання страху в різних його модусах, зневірі на початку зіткнень та збільшенню деструктивної впевненості разом з наростанням паніки і жаху наприкінці.

Для подолання даних тенденцій важливим є становлення особистостей з гуманістичним філософським світоглядом, які зможуть актуалізувати даний світогляд, пройшовши шлях від жаху і відчаю до зрілої філософської віри і справжньої свободи, що прийдуть на заміну свавіллю. Це є важливою умовою досягнення цілісного стану особистості, суспільства і світу в цілому, та подолання тенденцій гібридності у соціальному бутті людини.

**Ключові слова:** людина, суспільство, страх, віра, філософська віра, філософський світогляд, війна, мир, гібридна війна, жах, тривога, свобода, тероризм, фанатизм, буденне буття, граничне буття, метаграничне буття, метаантропологія, гуманізм.

## ANNOTATION

**Kolomiets Oleksandr. Fear and faith in the modern human's being and society: contexts of war and peace.** *Qualifying scientific work on the rights of manuscript.* Dissertation with the aim of achieving PhD degree in Philosophical Sciences (Ph.D) by specialty 09.00.03 «Social philosophy and philosophy of history». – National Pedagogical Dragomanov University.

The Object of the research is the existential and social dimensions of the existence of contemporary individuals. The Subject of the research is the phenomena of fear and faith, and their specifics in the being of modern individuals and society.

Some methodological approaches appeared to be fundamental, such as: comprehension of fear and faith phenomena by S. Kierkegaard, analytics of human existence by M. Heidegger, insight of freedom in personalistic philosophy by M. Berdyaev and methodological strategy of meta-anthropology, especially concepts of human's ordinary and boundary being, corresponded by fear and terror in human's being. During the research, comparative and hermeneutical methods have been used.

Fear and faith phenomena are considered to be the tension poles that force the human spirit to create. During this act of creation spirit, unfolding takes place leading to individual's spiritual enrichment with gradual evolution until the state of personality.

In the context of the meta-anthropological methodology, a person in his higher manifestations, which correspond to a meta-boundary being, is understood as a whole person who has achieved a harmonious combination of his soulfulness and spirituality. We understand soulfulness as the human ability to empathize and reflect on this state; spirituality is interpreted primarily as the will to knowledge and creativity. Achieving the state of the indicated integrity occurs during the formation of a personality, and in our opinion, this is the goal of human development and constitutes the meaning of his life in society.

Social life of modern man is considered under the context of new hybrid world order, in which the hybrid war is one of the boundary states. Another modern manifestation of current interest is the problem of terrorism. Solving of these problems is the practical realization of philosophical anthropology's answer to the two current challenges of most interest. The aim of the work becomes the comprehension of fear and faith phenomena as invariants of human's being, also in the context of nowadays' hybrid war and terrorism.

To achieve the aim set we analyze transformations of comprehension of fear and faith in the history of philosophy in the first section. Such an approach allows directing the reflection vector from the past through modernity and to the future and to predict the role of fear and faith in the human's being. Also, thanks to research of historical heritage, we can outline the most possible system of connections of fear and faith phenomena with other phenomena of human's being and comprehend the possibilities of their synthesis.

In the second section, we having outlined the system of connections of fear and faith phenomena will highlight them among the tangent concepts. Such highlighting becomes possible due to usage of meta-anthropological ideology that would allow us to correlate all the modus of above mentioned phenomena with different existential dimensions of human's being. Task of this section is to define the fear and faith phenomena and their modus. By providing such a correlation, we come to understand that the direction of further research needs to be slightly corrected, specifically we will be interested with the result of dialectics of terror as the boundary modus of fear with the phenomenon of faith. Such a conclusion comes from phenomena of terror and faith belonging to the boundary dimension of human's being, which is the necessary condition to move to the meta-boundary being, which represents the achievement of the state of spiritually-soulful integrity.

It was revealed that the result of the contradiction and interaction of the phenomena of fear and faith is freedom. It is generated by them and at the same time opposes them. The emergence of freedom is the result of a person's willful choice of the uniqueness of his own existence, in which he, based on faith,



overcomes fear. At the same time, it is shown that freedom, which is based on fanaticism, begins to destroy its subject, others, and itself itself.

Hybrid war and terrorism in the context of the study appear as deep social factors that determine the specificity of fear and faith in the being of a modern person. It is shown that hybrid war includes terrorism, but it is also possible as an independent phenomenon.

Terrorism is considered as a phenomenon not only social, but also existential. The source of terrorism is an aggressively confident and closed worldview, and the tool is terror, which is spread in the mode of anxiety by mass media and social networks.

Existential base of terrorism is confidence in rightfulness of ones actions and despondency of possibility of achieving one's goal by different means. In the terrorist's being phenomenon of faith transforms into reliance due to disregarding of doubts born by either pursuit of verity or fear. Correlate of reliance is conviction that is also characterized by the absence of doubts, but its source is The Other One, that either has authority upon the subject of conviction or possesses charisma.

We can state that usually reliance is achieved through conviction. Possessor of such reliance is classified as fanatic. We consider the fanatic who uses terror to achieve their goal to be the terrorist.

Further research into the causes of terrorism leads to the conclusion that terrorists become fanatically confident individuals who generate terror around them. Thus, we have self-confidence as an internal factor and terror as an external factor. The synthesis of such a dialectical union is doom (as a manifestation of lack of freedom).

Development of human as a personality calls for opposing oneself to the world so it can be treated as an affiliation to the boundary layer of being. Non-situational being there overpowers the effect of fear becoming the additional source of removal of doubt in one's rightness and transformation of faith into confidence that can be either constructive or destructive. We think the defining characteristic of terrorism to be confidence that if not a negative part of human

character by itself. It becomes negative with affiliation of the terrorist to a different culture with a different system of values. Within their culture, the terrorist could as well be a hero.

The conclusion of this section is the idea that the highest level of heroism is not projecting terror to the inner world but fighting the inner terror represented by monsters and chimeras of subconscious. And the highest level of such a hero's boundary being could be creation that projects overcoming of these chimeras to the outside world as humanistic culture artifacts.

So we can state that transformation of the potential (or actual) terrorist into a hero and creator is possible only through humanization of the latter one. Such humanization means firstly the unfolding of one's spirit and achieving the integrity of personality, and secondarily changing oneself as an asocial element of society into an element helping the development of society.

It comes without doubt that the hybrid war as well as any other war increases the level of fear. This increase is both in quantity and in quality. Amplification of fear in the modus of anxiety is the reason for increasing migration to the regions untouched by war. Amplification of fear in the modus of panic is the reason for the increasing number of accidents. Amplification of fear in the modus of terror is the reason for the increasing number of suicides.

In addition, it is the hybrid war, in our opinion, that is the cause of increasing despair in society, the consequence of which is the imbalance of the work of its institutions, which in the extreme case leads to its stagnation. The phenomenon of hybrid war can be defined as the resulting effect of the phenomena of fear and faith in the social being of modern man.

Analyzing these representations of hybridity in modern world that seemed to be impossible in the past such as commerce at the same time with the war; not admitting the war operations taking place; usage of economical and media resources as a weapon on national level, while previously they weren't treated as a weapon at all, we can state that we are dealing with hybridization of moral and existential bases of human being. So the key willed intentions of boundary being –

will of power and will of creation – during the hybrid war are mixed with key characteristics of common being – will of self-preservation and will of reproduction into rather destructive eclectic structures that could be called the «hybrid being». This is the danger of deformations of human nature itself and, therefore, of the foundations of social existence.

On this stage, such state of things leads to the increase of instability in the world, which in turn results in the increasing role of faith as a factor able to compensate such instability. Another consequence of human's being in such a «hybrid being» is the decreasing of fear or in other words, getting used to it. We suppose that in turn it will cause the above mentioned transformation of the faith phenomenon into destructive reliance phenomenon leading to the increasing number of potential terrorists. The consequence of this is an increase in social chaos in the world.

It is shown that the values and the culture of the "hybrid world" produced on their basis will inevitably collide with the previous values and culture, which will lead to a new round of fear growth in its various modes, despair at the beginning of the clashes and an increase in destructive confidence along with an increase in panic and horror at the end.

To overcome these trends, it is important to develop individuals with a humanistic philosophical worldview who will be able to actualize this worldview, passing the path from horror and despair to mature philosophical faith and true freedom, which will replace arbitrariness. This is an important condition for achieving a holistic state of the individual, society and the world as a whole, and overcoming hybridity tendencies in the social being of a person.

**Keywords:** human, society, fear, faith, philosophical faith, philosophical worldview, war, peace, hybrid war, horror, anxiety, freedom, terrorism, fanaticism, ordinary being, boundary being, meta-boundary being, meta-anthropology, humanism.

**СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА:*****Статті у фахових виданнях:***

1. Коломієць О. Гібридна війна як каталізатор страху і віри в бутті сучасної людини. / Humanitarium. Т. 39. № 3 (2017). С. 48-56.  
URL:<https://humanitarium.com.ua/index.php/hum/article/view/419> (дата звернення: 02.11.2023).
2. Коломієць О. Екзистенціально-трансцендентальне розгортання людського духу як необхідна умова існування особистості: метаантропологічний аналіз. / Мультиверсум. Філософський альманах. Вип. 9-10 (157-158). К., 2016. С. 182-196.  
URL:<https://multiversum.com.ua/index.php/journal/issue/view/5>. (дата звернення: 02.11.2023).
3. Коломієць О. Зв'язок феномену віри з похідними феноменами людського буття. / Гілея. К., 2015. Вип. 97(№ 6). С. 207-211.  
URL:<http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=117>. (дата звернення: 02.11.2023).
4. Коломієць О. Метаантропологічний аналіз феноменів страху і жаху у філософії М. Гайдеггера / Гілея. К.: 2016. Вип. 113 (№ 10). С. 169-172.  
URL:<http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=137>. (дата звернення: 02.11.2023).
5. Коломієць О. Соціокультурний вимір проблеми гібридної війни. / Вісник Львівського університету. Випуск 49.  
URL:[http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/49\\_2023/7.pdf](http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/49_2023/7.pdf), (дата звернення: 04.01.2024).
6. Коломієць О. Феномен «кредит довіри» в соціокультурному вимірі Китаю. / Актуальні проблеми філософії та соціології. 2023. №42. С. 38-42.  
URL:<http://apfs.nuoua.od.ua/42-2023>. (дата звернення: 01.11.2023).

7. Коломієць О. Філософсько-антропологічний аналіз страху та похідних від нього феноменів / Культурологічний вісник: науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. Запоріжжя: 2017. Вип. 38. Т.2. (2017). С. 71-80.

URL:<https://www.kvnn.org.ua/archives/year2017/issue38/article-38-08/> (дата звернення: 01.11.2023).

***Статті у зарубіжних та вітчизняних фахових виданнях, включених до наукометричних баз:***

1. Kolomiets O. Terrorism as a manifestation of the dialectic of terror and faith. / Social and Human Sciences. Polish-Ukrainian scientific journal. <https://issn2391-4165.webnode.com.ua/> 2023. 04 (40).

URL:<https://nsg-2023.blogspot.com/2023/12/20230307.html>, (дата звернення: 14.04.2024).

***Матеріали і тези наукових конференцій:***

1. Коломієць О. Екзистенціали віри та свободи в граничному бутті суспільства / Міжнародна науково-практична конференція до 10-ї річниці кафедри філософської антропології Інституту філософської освіти і науки НПУ імені М.П. Драгоманова «Філософія людини як шлях гуманізму та гідності у граничному бутті суспільства: підхід філософської антропології як метаантропології»: матеріали доповідей. *Зб. наук. пр.* (30-31 березня 2015 р.) К.: Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2015. С. 114-117.

2. Коломієць О. Метаантропологічний аналіз екзистенціально-трансцендентального руху людського Я, як необхідної умови існування особистості / Особистість, стаття, сім'я: виклики та відповіді філософської антропології, психоаналізу та арт-терапії. Підхід філософської антропології як метаантропології. *Зб. наук. пр.* / IV Міжнародної науково-практичної конференції, 30-31 березня 2017 р. К.: Інтерсервіс, 2017. С. 148-151.

3. Коломієць О. Страх та віра в буденному, граничному й метаграничному вимірах людського буття. / Проблема людини в українських реаліях: минувшість та сьогодення. Філософсько-антропологічні читання, 5 жовтня 2018 р. *матеріали доповідей та виступів*. К., інститут Філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

4. Коломієць О. Феномен віри в бутті сучасного українця. / Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів, та молодих учених «Дні науки філософського факультету – 2015», 21-22 квітня 2015 р. *матеріали доповідей та виступів*. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. Ч.4. С. 33-35.

5. Коломієць О. Феномен недовіри як основоположний чинник руйнації культури в кризовому суспільстві: метаантропологічний підхід / Філософська антропологія, психоаналіз та арт-терапія: перспективність взаємодії: підхід філософської антропології як метаантропології. *Зб. наук. пр.* III Міжнародної науково-практичної конференції, 30-31 березня 2016 р. К.: Інтерсервіс, 2016. С. 154-156.

6. Коломієць О. Феномен страху у філософії Я. Бьоме, та С. К'єркегора: метаантропологічний аналіз. / Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016», 20-21 квітня 2016 р.: *матеріали доповідей та виступів*. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. Ч.4. С. 12-14.

7. Коломієць О. Трагізм існування людини у філософії Сьорена К'єркегора. / Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів, та молодих учених «Дні науки філософського факультету – 2014», 15-16 квітня 2014 р.: *матеріали доповідей та виступів*. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. Ч.1. С. 82-83.

8. Коломієць О. Метаантропологічний аналіз феномена смерті в ХХ-ХХІ ст. / Любов, смерть, сексуальність у сучасній філософії та психології: серія «Філософсько-антропологічні, психоаналітичні й екзистенціальні

виміри буття людини». *Зб. наук. пр.* Всеукраїнської науково-практичної конференції, 1-2 грудня 2016 р. К.: Інтерсервіс, 2017. С. 25-27.

9. Коломієць О. Сенс життя в екзистенціальному та метаантропологічному філософських дискурсах / Втрата і знаходження сенсу в бутті людини можливості психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики. *Зб. наук. пр.* II Всеукраїнської науково-практичної конференції, 30 листопада 2017 р. К.: Інтерсервіс, 2017. С. 79-81.

10. Коломієць О. Аналіз поглядів сучасних американських філософів щодо найближчого майбутнього людства: філософсько-антропологічний контекст. / Майбутнє людини та людства: контексти філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики (підхід філософської антропології як метаантропології). *Зб. наук. пр.* V Міжнародної науково-практичної конференції, 30-31 березня 2018 р. К.: Інтерсервіс, 2018. С. 114-117.

11. Коломієць О. Гібридне буття, як результат еkleктичного поєднання буденного та граничного екзистенціальних вимірів. / Від самотності до любові: екзистенціальне розкриття людини. *Зб. наук. пр.* III Всеукраїнської науково-практичної конференції, 29 листопада 2018 р. К.: Вид-во Національного педагогічного ун-ту ім. М.П. Драгоманова, 2018. С. 5.

12. Коломієць О. Аналіз можливостей розвитку сім'ї в сучасному західному світі. / Майбутнє особистості та сім'ї: виміри філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики (підхід філософської антропології як метаантропології). *Зб. наук. пр.* VI Міжнародної науково-практичної конференції, 22-23 травня 2019 р. К.: Вид-во Національного педагогічного ун-ту ім. М.П. Драгоманова, 2019. С. 197-199.

13. Коломієць О. Філософсько-антропологічний аналіз можливостей створення нових реальностей. / Людина і штучний інтелект: виміри філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики. Підхід філософської антропології як метаантропології. *Зб. наук. пр.* VII Міжнародної науково-практичної конференції, 26-27 березня

2020 р. К.: Вид-во Національного педагогічного ун-ту ім. М.П. Драгоманова, 2020. С. 159-160.

14. Коломієць О. Гуманізм в ситуації війни та миру в Україні. / Проблема гуманізму в умовах війни та миру: методології осмислення і практики людяності. *Зб. наук. пр. VIII Міжнародної науково-практичної конференції. 29 червня 2023 р. К.: Вид-во Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, 2023. С. 155-157.*



## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b>		<b>18</b>
<b>Розділ 1.</b>	<b>ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ</b>	<b>32</b>
1.1.	Осмислення соціокультурного контексту й окреслення теоретико-методологічних підходів дослідження	32
1.2.	Еволюція концептуальних підходів щодо феноменів страху та віри в історії західної філософії	37
1.3.	Базові гіпотези дослідження	80
	<b>ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1</b>	<b>85</b>
<b>Розділ 2.</b>	<b>ВИЗНАЧЕННЯ МЕЖ СТРАХУ ТА ВІРИ У КОНТЕКСТІ БЛИЗЬКИХ ДО НИХ ФЕНОМЕНІВ</b>	<b>93</b>
2.1.	Розмежування понять страху, тривоги та жаху	93
2.2.	Розрізнення буденної, релігійної, наукової та філософської віри	119
2.3.	Відокремлення віри від дотичних до неї феноменів	131
	<b>ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2</b>	<b>142</b>
<b>Розділ 3.</b>	<b>ДІАЛЕКТИКА СТРАХУ І ВІРИ В УМОВАХ ВІЙНИ ТА МИРУ ХХІ ст.: ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ Й СОЦІАЛЬНІ ВИМІРИ</b>	<b>150</b>
3.1.	Діалектичний синтез феноменів страху і віри в екзистенціальних вимірах людського буття	150
3.2.	Феномен тероризму у сучасному суспільстві: контекст страху і віри	160
3.3.	Гібридна війна в її латентній та гарячій фазах як каталізатор нових проявів страху та віри у соціальному бутті нашого сучасника	173
	<b>ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 3</b>	<b>197</b>
	<b>ВИСНОВКИ</b>	<b>201</b>
	<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b>	<b>206</b>

## Вступ

**Актуальність проблеми дослідження.** Феномени страху та віри в бутті людини і суспільства є інваріантними – вони пронизують всю історію становлення людства. Страх і віра є багатовимірними феноменами, оскільки представлені також такими формами, як тривога та жах, вірування та марновірство, безвір'я та фанатизм, довіра та надія. Для більш чіткого розуміння їхньої ролі в сучасному соціокультурному просторі треба, по-перше, розмежувати їхні сфери впливу, а по-друге, проаналізувати можливості їх взаємодій.

Вплив страху і віри на буття людини і суспільства посилюється у ситуаціях переходу від миру до війни і, навпаки, від війни до миру. В житті сучасних українців проблематика страху та віри гранично актуалізується гібридною війною, яка перейшла з латентної в гарячу, більше того, повномасштабну фазу збройного протистояння, що створює значно напруженішу ситуацію. Доволі актуальним стає необхідність протидії як всім формам страху, так і пропаганді, що сприймається сьогодні на віру та у своїх прихованих формах завдяки Інтернету, мас-медіа та соціальним мережам стає потужним засобом маніпулювання, а це підсилює рівень зневіри в суспільстві.

Аналізуючи феномени страху та віри в бутті сучасної людини і суспільства в глобальному контексті, ми повинні враховувати, що життя все більше урбанізується, що приводить до збільшення його багатогранності і як наслідок, зростання відчуття тривожності, яке ще більше підсилюється для жителів мегаполісів. Темп життя у великих містах прискорюється, а обставини вимагають прийняття миттєвих рішень, які через брак часу не завжди є вірними, до того ж, через брак часу, ми не можемо свої вчинки і слова аналізувати, що приводить до наростання помилок і як результату – неврозів. На це накладаються терористичні загрози, з якими зіткнувся сучасний цивілізований світ, що призводить до відчуття постійної напруги,

коли буденність набуває рис буття-на-межі, що гранично посилює дію страху й тривоги і може ставати екзистенціальною передумовою переходу віри у зневіру чи фанатизм.

Отже, глобалізація таких соціальних проблем сьогодення як тероризм і гібридна війна в її латентній й гарячій фазах, актуалізує необхідність системного філософського вивчення страху і віри в їх взаємодії.

Важливі міркування щодо страху та віри можна знайти ще у роботах Демокріта, Епікура, Платона й Аристотеля. Вагомий внесок у прояснення природи зазначених феноменів внесли такі мислителі як Августин Блаженний, Тома Аквінський, Т. Гоббс, Дж. Локк, А. Шопенгауер. Значущими для дослідження феноменів страху і віри у бутті сучасної людини, є фундаментальні праці Г. Гегеля, І. Канта, З. Фрейда і подальші роботи М. Бубера, М. Гайдеггера, Г. Йонаса, Ж.-П. Сартра, К. Ясперса.

Ґрунтовний аналіз діалектики страху і віри здійснив С. К'єркегор, який, вважаючи страх джерелом віри, говорить про виховну його функцію. Саме страх відповідальності за вибір і реалізацію можливостей власної долі та віра в спасіння Богом роблять індивіда «лицарем віри», і лише він здатен виконати акт, який філософ називає «стрибком віри». За своєю природою цей акт є ірраціональним, але лише завдяки йому у віруючого з'являється шанс на спасіння. Саме ж спасіння від людини, за С. К'єркегором, не залежить, але, не здійснивши його, людина залишається приреченою на самотність і жах через неминучість зустрічі з Ніщо.

М. Гайдеггер розділяє страх на такі модуси як: жах, тривога, боязкість, переляк та моторошність. М. Бубер розрізняє віру як стан та віру як акт, П. Вайнгартнер розділяє віру на наукову та релігійну, К. Поппер – на релігійну та раціональну. К. Ясперс вводить поняття «філософська віра», яку вважає основою філософського мислення. У філософії Ж.-П. Сартра, ключовим для нашого дослідження, є зв'язок страху зі свободою та осмислення сутності людини визначеної її екзистенцією: ситуації в теперішньому часі, від якої минуле відділено безоднею Ніщо, а майбутнє –

свободою вибору можливих варіантів розвитку власного життя. Фактично ж і безодня Ніщо, і свобода вибору є пустотою, або принаймні мають однакову природу. Окремої уваги заслуговують підходи К. Отто і К. Юнга щодо концепту «нумінозне», як поєднання страху та подиву перед трансцендентним.

З позиції етики майбутнього розглядає страх Г. Йонас, надаючи йому рятівної для всього людства функції. Вводячи поняття «евристика страху», філософ закликає користуватися ним в якості рушійної сили як при зміні оточуючого світу, так і при зміні власної природи.

Значущим для нашого дослідження став концепт «третьої правди» С. Кримського, згідно якого слід усвідомлювати в собі частину того зла, яке ти бачиш в опоненті, а ту частину добра, яку відчуваєш в собі, вміти помічати і в Іншому; це дає особистості можливість подивитись на ситуацію панорамно, що на нашу думку, корелюється з принципами метапозиції та ексцентричності. Ідеї М. Поповича сформулювали світоглядну позицію щодо розуміння контексту подальшого культурного розвитку України, в якому феномен віри в сакральному вимірі являється культуротворчим стрижнем.

Важливі теоретичні передумови осмислення феноменів страху та віри в контексті соціального буття людини зустрічаємо в роботах В. Андрущенка, який розробляє концепт «організоване суспільство». Значущими є дослідження сучасних українських науковців у галузях соціальної філософії та філософії історії в контексті зокрема проблеми буття українського народу в умовах війни та миру, питань еволюції сучасної академічної науки й освіти, соціально-політичних, соціокультурних, моральних векторів розвитку української держави й громадянського суспільства (Т. Андрущенко, М. Бойченко, В. Вашкевич, В. Воронкова, Л. Газнюк, О. Гомілко, О. Кивлюк, Н. Кочубей, М. Нестерова, С. Пирожков, С. Терепищій, А. Ярошенко та ін.).

Для аналізу феноменів страху і віри в українській культурі важливими є напрацювання українських філософів, дотичних до Київської світоглядно-антропологічної школи, започаткованої В. Шинкаруком, який глибоко

осмислив екзистенціал віри, зіставляючи його з надією і любов'ю. В цьому річищі слід згадати роботи І. Бичка, М. Булатова, В. Іванова.

Осягненню екзистенціальних й соціокультурних аспектів феноменів страху та віри сприяють роботи В. Табачковського щодо єдності есенціального та екзистенціального в бутті людини. Плідним у контексті дослідження є підхід Н. Хамітова, який проаналізував як самі феномени страху та віри, так і дотичні до них феномени жаху, відчаю та надії, простеживши їх зв'язок з ключовими проблемами екзистенціальної філософії – самотності та смерті у різних екзистенціальних вимірах людського буття. В цьому річищі евристично цінними є теоретичні розробки українських та зарубіжних філософів С. Крилової, С. Міневої, С. Киселиці, М. Препотенської. Значущими щодо проблематики дисертації є дослідження О. Войнова, Л. Гармаш, Д. Деліпа, О. Зайченко, І. Зубавіної, В. Додонової, К. Коломієць, В. Ключкова, В. Крилової, Н. Мринської, О. Романової, Д. Свириденка, Л. Тарасюк, В. Туренка та ін.

Для осягнення ролі феноменів страху та віри в людському бутті плідними є світоглядні й методологічні підходи українських філософів у галузях історії філософії, філософії культури і філософії науки (Є. Бистрицький, О. Білий, А. Богачов, В. Єфіменко, С. Йосипенко, Л. Левчук, М. Мовчан, Л. Ситніченко, Л. Шашкова та ін.). Теоретично значущими в контексті роботи є дослідження з онтології (А. Васильченко, В. Дем'янов, А. Лой, В. Нестеренко, С. Тарадайко та ін.), релігієзнавства (І. Богачевський, В. Климов, О. Колісник, В. Колодний, І. Козловський, А. Лубський, Л. Филипович, В. Шевченко, П. Яроцький), а також психології (Л. Бурлачук, С. Максименко, О. Напреев, В. Роменець, О. Чабан та ін.).

Аналізуючи публікації вказаних авторів, можна зробити висновок, що хоча окремо феномени страху і віри були досить повно осмислені у філософській літературі, проте спеціальних комплексних досліджень, присвячених аналізу їх взаємодії в бутті людини і суспільства, ще не проводилося. Це й актуалізує необхідність даного дослідження.

**Зв'язок з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційна робота виконана в межах науково-дослідницької роботи кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики Українського державного університету імені Михайла Драгоманова й безпосередньо пов'язана з темою «Філософська парадигма глобальних трансформацій суспільства і освіти: теоретичні та прикладні аспекти», що входить до тематичного плану науково-дослідницьких робіт Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, затвердженого Вченою радою університету 13 жовтня 2017 року. Робота рекомендована кафедрою соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики (протокол №5 від 6.12.2023 р.).

**Метою** дослідження є визначення ролі феноменів страху і віри у бутті сучасної людини і суспільства у вимірах війни та миру.

Досягнення поставленої мети потребує вирішення наступних дослідницьких завдань:

- осмислити соціокультурний контекст дослідження й окреслити його теоретико-методологічні підходи;
- проаналізувати еволюцію концептуальних підходів щодо феноменів страху та віри в історії західної філософії;
- визначити основні поняття дослідження та сформулювати його базові гіпотези;
- провести демаркацію понять страху та віри з дотичними до них феноменами;
- осягнути результат синтезу феноменів страху та віри;
- дослідити феномен тероризму у сучасному суспільстві в контексті страху і віри;
- проаналізувати гібридну війну в її латентній та гарячій фазах як каталізатор нових проявів страху та віри у соціальному бутті нашого сучасника.

**Об'єкт** дослідження – соціальні й екзистенціальні виміри буття сучасної людини.

**Предмет дослідження** – феномени страху і віри та їх специфіка в бутті сучасної людини і суспільства в контексті війни та миру.

**Теоретико-методологічна основа дослідження.** Для досягнення мети і вирішення поставлених завдань, у дисертаційній роботі, передусім, були застосовані компаративістський та герменевтичний підходи.

Діалектичний метод Гегеля дозволяє не лише дослідити наявні прояви страху і віри, а й проаналізувати динаміку їх синтезу. Екзистенціальна діалектика С. К'єркегора спрямовує нас до осмислення глибинного взаємозв'язку страху і віри та їхнього впливу на духовний розвиток людини. На цій основі в нашому дослідженні страх є тезою, а віра – антитезою. Усвідомити, що зріла віра не суперечить філософському мисленню, а органічно поєднується з ним дозволяє концепт К. Ясперса «філософська віра».

Важливими стали міркування М. Гайдеггера щодо розмежування феноменів страху та жаху. Для осмислення специфіки впливу феномена страху на людину евристично значущою стала концепція обумовленості страху в людському бутті символічними формами, запропонована Е. Кассіером. Функцію феномена віри як довіри до Іншого в соціальному просторі виконав підхід Ф. Фукуями, згідно якого добробут країни, а відтак її конкурентоспроможність, визначається рівнем довіри в середині суспільства. Гідною уваги також є теорія Дж. М. Кейнса про зв'язок знання та віри через поняття вірогідності та ймовірності. Методологічно плідними виявився підхід С. Шахтера та Дж. Сінгера щодо висвітлення природи емоції страху та ідеї Л. Свендсена стосовно таких характеристик страху, як інтенціональність, адекватність, інтенсивність та темпоральність. На основі цієї теорії вчений показує відмінність страху від тривоги. Важливими в цьому контексті стали також ідеї Ж.-П. Сартра відносно кореляції свободи та Ніщо, які дозволяють глибше осмислити природу страху й жаху.

Важливою для осягнення страху та віри у бутті сучасної людини є осмислення В. Шинкаруком екзистенціальної тріади «віра – надія – любов»

як запоруки щасливого життя будь-якої людини. Виходячи з цього, плідною для нас стала ідея перетворення пересічного віруючого в екстреміста чи фанатика завдяки заміні в цій тріаді любові на ненависть; це дало змогу простежити граничні стани діалектики страху та віри в сучасному світі. Для дослідження плідною також стала метаантропологічна методологія Н. Хамітова, в якій людське буття розмежовується на буденний, граничний та метаграничний виміри. Завдяки такому підходу, феномени страху й віри розглядаються, з одного боку, в екзистенціальній динаміці, а з іншого – в контексті дотичних до них екзистенціалів жаху, відчаю та надії. Страх, тривога, марновірство, вірування і довірливість постають у цих координатах як феномени буденного буття людини, а жах і віра в її релігійних й філософських вимірах виходять за межі буденності.

Вказані методологічні підходи дозволяють осмислити метаморфози страху і віри в різних екзистенціальних й соціокультурних вимірах буття людини й не лише відокремити їх від дотичних феноменів, але й осмислити синтезу страху й віри в широкому сенсі значень і окреслити її плідність у зіставленні з любов'ю. Це надало змогу осмислити проблеми тероризму й гібридної війни як проявів деструктивного поєднання страху і віри в сучасному світі та можливості нейтралізації цих явищ.

**Наукова новизна** отриманих результатів полягає передусім у тому, що страх і віра, в якості екзистенціалів, мають специфічні прояви в різних екзистенціальних і соціокультурних вимірах людського буття. Страх постійно переходить у тривогу, яка є результатом людської рефлексії відносно можливих загроз у майбутньому, в граничному бутті людини і суспільства страх стає жахом, який може бути подоланий лише вірою. Віра проходить еволюцію від марновірства, вірування та довірливості до філософської віри.

Новизна дослідження конкретизується в наступних положеннях, які виносяться на захист:

*Вперше:*



- доведено, що результатом діалектичної взаємодії страху та віри є їхня конструктивна синтеза, яка породжує феномен свободи, що постає як творче розгортання людського духу. Продуктивна роль страху у взаємодії з вірою полягає не лише в тому, що він актуалізує віру, а й у тому, що він може бути направлений проти її фанатичних проявів;

- виявлено, що жах, який ставить людину перед обличчям безодні Ніщо, в своїх гіпертрофованих виявах може породжувати приреченість, яка далі здатна переростати у фанатичну віру. На цій основі в умовах відсутності критичного мислення з одного боку й світоглядних маніпуляцій з іншого, виникають такі, насправді жахливі, явища соціального буття сучасної людини як фанатизм і тероризм;

- показано, що свідоме бажання впливати на Іншого за допомогою жаху є сутнісним атрибутом тероризму. Тероризм з необхідністю виникає в ксенофобському соціокультурному просторі фанатизму, породженому соціальними кризами й війнами. Екзистенціальним підґрунтям тероризму є гранична самовпевненість, яка стає причиною фанатичного сприйняття світоглядних конструкцій, що визначають винятковість ідентичності їх носія;

- проаналізовано, що у світогляді терориста маємо глибоку екзистенціальну прірву, яка розділяє світ на своїх та чужих. Бачення «світу своїх» формується під впливом фанатичної любові до них і такої ж фанатичної віри в абсолютність своїх ідеалів, як вищих цінностей. Сприйняття «світу чужих» формується вірою у неповноцінність іновірців й можливості впливу на них через жах, як найбільш дієвий інструмент маніпулювання. У протиставленні цих світів ми, по суті, маємо протиставлення феноменів любові та жаху, а феномени віри у власну правоту та безумовну ворожість і неповноцінність чужинців підсилюють один одного. Результатом розгортання світогляду терориста у світовідношення є штучне самообмеження, відкидання всіх інших культурних розбіжностей, а відтак заперечення свободи;

- показано, що специфіку страху та віри в бутті сучасної людини і суспільства значною мірою зумовлює феномен гібридної війни. І в своїй латентній, і в своїй гарячій фазах гібридна війна спотворює конструктивну діалектичну єдність феноменів страху і віри, а тому «затягує» будь-яку людину в перманентну граничну ситуацію – навіть якщо вона не знаходиться на лінії бойового зіткнення. Це надає граничній ситуації статус буденності, що створює специфічну «гібридність» людського буття.

***Удосконалено та уточнено положення:***

- сформульовано «принцип екзистенціального занурення у ситуацію», згідно з яким, цілісно усвідомивши певну ситуацію з метапозиції, досягнутої завдяки реалізації принципу «третьої правди» (С. Кримський), особистість не залишається у статусі стороннього спостерігача, а сприймає й оцінює ситуацію зсередини, що дозволяє гуманістично вирішувати проблеми страху та віри, оскільки вони переживаються екзистенціально;

- розвинуто ідею З. Фрейда, щодо феномена тривоги, який на відміну від страху, є виключно людською характеристикою, а відтак виокремлює людину з поміж інших живих істот та є результатом рефлексії і переживання можливих загроз у майбутньому. На цій основі показано, що результатом поєднання феноменів тривоги й довірливості в буденному бутті людини є інфантильність та небажання приймати рішення й нести за них відповідальність;

- відношення феноменів віри та надії, носить характер зв'язку абсолютного з відносним, адже джерело віри знаходиться в Абсолюті, а джерело надії – у майбутньому. Надія є екзистенціальною напругою між теперішнім і майбутнім, а віра – між теперішнім і Абсолютом. Завдяки надії абсолютні ідеали і цінності, що задані вірою, мають можливість реалізуватися у майбутньому;

- на відміну від віри, надія зазвичай не вимагає задоволення абсолютних у своїй повноті прагнень особистості, а потребує реалізації лише певної міри цих прагнень в необхідній для особистості якості. Результатом

цього виступає оцінка якості людини, виражена в мові поняттям «надійність», що відображає цінність особистості для спільноти;

- у феномені вірності відсутня темпоральна складова; до того ж надійність людини може бути більшою, або меншою; себто, має відносний характер, на противагу цьому, вірність носить абсолютний характер: вона або є, або її немає; надійність має справу з бажаною формою і змістом явищ, вірність – з їхньою сутністю: це ухоплено мовою у висловах «вірити в» та «надіятися на»;

- довіра є самостійним, відокремленим від віри феноменом. Феномен довіри в людському бутті представлений модусами буденної та екзистенціальної довіри. Буденна довіра спричиняє продуктивність взаємодії людей у практиках повсякденності, екзистенціальна довіра означає взаємодію у граничних ситуаціях;

- віра в різних вимірах людського буття представлена такими феноменами: буденна віра, яка може набувати таких форм, як вірування, марновірство, довірливість, релігійна віра, наукова віра, «філософська віра» (К. Ясперс);

- в методологічних координатах метаантропології встановлено, що в буденному вимірі буття страх і тривога поєднуються з ритуальною (буденною) вірою, що набуває ознак марновірства й породжує довірливість. В граничному бутті, де страх стає жахом, що може породити відчай і гнів, віра здатна підсилюватись до рівня фанатизму, який в соціокультурному просторі набуває різних форм – від релігійних до політичних, так і послаблюватись до рівня сумніву та зневіри. В метаграничному бутті людини маємо подолання страху, тривоги, жаху і відчаю «філософською вірою», яка не заперечує критичне й креативне мислення, а розкриває особистість до єдності з Іншим у любові й свободі.

***Набули подальшого розвитку*** такі ідеї та положення:

- страх в бутті людини обумовлений і біологічно, і соціально, і екзистенціально. Тривога є рефлексією на можливість загрози і притаманна

виключно людині. Екзистенціальний страх – це страх перед безглуздістю існування. Жах є страхом, викликаним до життя уявленням й переживанням чужості й ворожості трансцендентного, що виводить людину з буденного буття у граничне. Жах є граничною межею і страху, і тривоги, які є його проявами у буденному бутті людини. В своїх конструктивних формах феномен жаху спрямовує з граничного виміру буття у трансценденцію, залишаючи людину один на один з Ніщо, тим самим породжуючи віру і надію;

- віра в буденному бутті людини і суспільства сакралізує цінності безпеки, здоров'я та успіху, презентовані у політичних, соціальних, церковних та фінансових інституціях. Еклектичний зв'язок цих цінностей породжує марновірство. Марновірство є феноменом буденного виміру буття, який, пов'язуючи людину з некритичним усвідомленням присутності трансцендентного у власному бутті, примушує її виконувати певні ритуали, сенс яких нею не розуміється, а тому їх виконання набуває ознак автоматизму, продукуючи стереотипне мислення. Вірування є феноменом буденного виміру буття, виступаючи тлом виникнення марновірства з його ритуалами. Здебільшого основою вірувань є архаїчні залишки магічних практик, релігій та езотеричних вчень. Довірливість є незрілим виявом довіри, породженим маніпуляціями буденною свідомістю;

- залученість страху й віри до процесу переходу з одного виміру буття в інший, відбувається в акті розгортання людського духу. При переході з буденного у граничне буття відбувається соціально-індивідуальне розгортання людського духу, а при переході з граничного буття у метаграничне – екзистенціально-трансцендентальне;

- шляхом подолання проблеми тероризму в бутті сучасної людини є недопущення досягнення релігійною вірою стану фанатичної віри й граничної самовпевненості. Це стає можливим завдяки формування критично-гуманістичного мислення, що актуалізує дію сумніву, який є одним з найважливіших чинників у їх подоланні, іншими словами – сприяє

формуванню філософського світогляду, передумовою якого є «філософська віра». З позицій метаантропології це реалізується в акті переходу з граничного виміру буття у метаграничний;

- для осмислення причин еkleктичності й деструктивності проявів гібридизації сучасного світу вводиться поняття «гібридне буття», яке означає такий спосіб присутності, при якому будь-яке поєднання спонтанних дій або усвідомлених стратегій, необхідних для досягнення бажаного результату, вважається нормою незалежно від вимог моралі та/або критичного мислення. Основоположною характеристикою «гібридного буття» є зведення соціальних стереотипів до норми, а реальності вольових актів й успішних маніпуляцій іншим – до Абсолюту. За своєю суттю гібридне буття є дифузиею граничної ситуації й буденного виміру буття на тлі граничного страху, що переходить у тривогу, жах та відчай, та фанатичної віри, яка породжує граничну самовпевненість. Гібридне буття позбавляє людину гуманістичного сенсу життя, підміняючи його некритичними та аморальними фантазмами;

- гібридна війна в своїх локальних формах несе загрозу всьому людству, адже руйнує фундаментальні моральні основи, на яких здійснюється комунікація в глобалізованому світі. Головними інструментами гібридної війни є маніпуляції зі страхом та вірою, а результатом – розлюднення суб'єктів впливу,

- кінцевим результатом плідного синтезу феноменів страху і віри в усіх їхніх формах прояву буде подолання страху вірою, яка поєднується з любов'ю та екзистенціальною довірою. Остання в своїх розвинутих проявах розуміється як акт віри, що персоналізується відносно Іншого, з яким можливі партнерські і навіть співтворчі стосунки, що виводять людину у простір метаграничного буття. В цьому вимірі буття людина звільняється від марновірства й фанатизму, а її віра набуває ознак дійсно філософської віри.

**Теоретичне та практичне значення отриманих результатів** полягає у побудові цілісного філософського дослідження ролі феноменів

страху й віри в їх екзистенціальних та соціокультурних аспектах, що дає змогу актуалізувати можливості осмислення й практичного вирішення проблем тероризму й гібридної війни у сучасному світі.

Результати дослідження будуть корисними при розробці стратегій освіти, безпеки, державної політики у галузі національної оборони й зовнішньополітичної діяльності.

Теоретичні положення, висновки та методологічні напрацювання, отримані в процесі дослідження, можуть бути застосовані при аналізі низки проблем у галузях філософської антропології, соціальної філософії, філософії культури та етики, а також у навчальному процесі при викладанні курсів і спецкурсів з соціальної філософії, філософської антропології, філософії культури, етики та низки суміжних гуманітарних й соціальних дисциплін.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є оригінальним дослідженням. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно. Опубліковані праці за темою кандидатської дисертації написані без співавторів.

**Апробація результатів дослідження.** Основні теоретико-методологічні положення дисертаційного дослідження доповідалися та обговорювалися на методологічному семінарі «Філософська антропологія як метаантропологія» Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, а також на низці інших методологічних семінарів, на засіданнях відділу філософської антропології Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, на міжнародних та всеукраїнських науково-практичних і науково-теоретичних конференціях та семінарах «Проблема людини в українських реаліях: минулість та сьогодення. Філософсько-антропологічні читання» Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ, 2018); щорічних міжнародних науково-практичних конференціях «Дні науки філософського факультету» Національного університету ім. Т.Г. Шевченка (м. Київ, 2014, 2015, 2016); щорічних наукових конференціях викладачів,

аспірантів та студентів Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (м. Київ, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2023 рр.).

**Публікації.** Основний зміст дисертаційного дослідження відображено у 22 наукових публікаціях: 7 статтях у фахових виданнях, затверджених МОН України для філософських наук, 1 – у міжнародному виданні, а також у 14 збірниках матеріалів всеукраїнських та міжнародних наукових конференцій.

**Структура та обсяг дисертації** зумовлені специфікою її предмета та логікою розкриття теми, а також поставленою метою і завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів що включають у себе по три підрозділи кожен, списків використаних джерел і висновків до кожного розділу та загального висновку до всього дослідження. Загальний обсяг дисертації – 226 сторінок, з них 205 сторінок основного тексту. Список використаних джерел нараховує 177 найменувань, з них 93 іноземними мовами.

## РОЗДІЛ 1

### ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

#### 1.1. Осмислення соціокультурного контексту й окреслення теоретико-методологічних підходів дослідження

Підґрунтям формування будь-якої культури завжди виступало бажання людини задовольняти не лише тілесні, а й духовні потреби. Серед них чільне місце займають потреба позбавлення від страху і потреба в любові та вірі в чудо у мить небезпеки. Задоволенням цих духовних потреб довгий час займалася релігія [160], впливаючи тим самим на розвиток культури. До початку періоду глобалізації розвиток культури відбувався на етнічних засадах та був прив'язаний до певних територій проживання народів, що на сьогодні постало у вигляді складної діалектичної єдності глобальної і локальних культур.

Це спричиняє актуалізацію нових проявів страху і віри в бутті сучасної людини, особливо у бутті нашого співвітчизника. Адже Україна завжди знаходилася на межі різних цивілізаційних світів, що зумовлює своєрідний «граничний» стан її культури та буття людей.

Територія України географічно розташовується між державами, існуючими у мусульманському, західно-християнському та східно-християнському культурних просторах. Зазнаючи впливу кожного з них, історично українська самоідентичність формувалася під впливом усіх цих культур. Але актуалізуватися в своїх сутнісних основах українська нація змогла лише за доби козаччини.

Розглядаючи зовнішній вигляд українського козака, впадає в око його схожість з воїном Османської імперії [65, с. 160]. Отже, не викликає ніякого сумніву факт впливу розвиненої в XV ст. мусульманської культури Османської імперії на формування української нації. Також це



підтверджується присутністю в українській мові великої кількості турецьких слів та у схожості музичних фольклорних мотивів.

З іншого боку, українська нація розвивалася під значним впливом польської культури. А відтак, вплив західного християнства, заснованого на догматах католицької віри, також є безперечним і не потребує доведення.

Нарешті найбільшого впливу під час свого формування українська культура зазнала від східно-християнського культурного простору; на той час це були Візантія та Болгарське царство, які до XV ст. перебували у стані війни одна з одним. Вплив східно-християнського Московського царства та ногайських орд можна вважати незначними, адже в першому випадку православ'я йшло з території України у Московію, а у другому – культура ногайських орд знаходилася в такому ж зародковому стані, як і тодішня культура слов'янського населення території сучасної України, а тому проявити домінуючий вплив не могли. Отже, найбільшого впливу українська ідентичність зазнала з боку Болгарського царства, в якому на той час панував ісіхазм. В цей період Болгарське царство, піддаючись агресії спочатку Візантії, а потім Османської імперії, починало занепадати, так і не піднявшись у зеніт свого розквіту та відчуваючи тиск як з боку візантійського православ'я, так і з боку мусульманства та католицизму.

На сьогодні мусульманська культура загалом і Туреччина в більшій мірі зазнають впливу заходу, переймаючи зовнішні форми цього прояву і намагаючись його трансформувати й асимілювати в свій культурний простір. Експансія культури західного християнства значно менше, але все ж впливає й на глибинні архетипи культури мусульманства.

Тож напрашується висновок, що західна культура, впливаючи на чужу для неї культуру близького Сходу, змінює навіть її, а з часом ближча до західного християнства православна культура має багато шансів бути нею в майбутньому повністю асимільованою. Цей процес було розпочато ще у 1596 році створенням у м. Брест Української греко-католицької церкви [73] і подальшим розповсюдженням її впливу на схід. На нашу думку, це відбулося

завдяки більшій кількості спільних цінностей, аніж розбіжностей у них, і культурній дифузії східно- і західно-християнських культур.

Центральним стрижнем обох християнських культур є феномен віри. Й хоча віра традиційно належить до царини церкви, вона також досліджується як філософією так багатьма іншими гуманітарними науками, і головним завданням таких досліджень в сучасних українських умовах повинен бути пошук відповіді на питання: «З чого складається українська ідентичність?», «Що такого автентичного, ми можемо запропонувати світові?» та «Яке місце в світі інших культур повинна зайняти українська культура?».

Відповіді на ці питання лежать у площині філософської антропології і соціальної філософії. Їх можна знайти, досліджуючи роль феноменів страху й віри як глибинних екзистенціалів буття людини та їхньої ролі у формуванні культури. Очевидно, що аналіз слід починати з усвідомлення ролі цих феноменів в історії філософії. Проте, які методологічні стратегії й основоположення можуть бути корисними в такому дослідженні, нам належить ще з'ясувати.

Важливою методологічною основою, на якій базуватиметься наше дослідження, стане діалектика абсолютного духа Г. Гегеля, яка в нашому випадку виражається через страх і віру, як тезу й антитезу [112].

Наступною ідеєю, на яку ми будемо спиратися, є думка С. К'єркегора стосовно страху як необхідної умови віри [138]. Прийняття цієї ідеї дозволить нам розглядати зазначені феномени в екзистенціальній динаміці.

В праці «Буття і Час» М. Гайдеггер переконливо доводить, що страх є фундаментальним феноменом людського буття [116]. Це положення, з певними обмовками, ми приймемо в якості значущого смислового вектора нашого дослідження: не всього буття, а лише одного з його вимірів – буденного.

Методологічно плідними може виявитися психологічний підхід С. Шехтера і Дж. Сінгера щодо висвітлення природи емоції страху [177] та

ідея Л. Свендсена стосовно таких характеристик страху, як інтенціональність, адекватність та інтенсивність [171].

Доволі перспективним, на нашу думку, буде вибір екзистенціального (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс) та персоналістичного (М. Бердяєв) підходів, як найпродуктивніших у вивченні людської сутності та існування. Саме завдяки їм може бути осмислена необхідність задля гармонійного розвитку внутрішнього світу людини не просто творити, використовуючи духовні потенції, але й розвивати людяність, тим самим гуманізуючи як себе, так і оточуючий світ.

Важливим для осягнення страху та віри в бутті сучасної людини є концепт В. Шинкарука щодо екзистенціальної тріади «віра – надія – любов», «як заporуки справді людського життя» [84, с. 147].

Осмиленню філософсько-антропологічних аспектів феноменів страху та віри сприяють роботи В. Табачковського щодо єдності есенціального та екзистенціального в бутті людини [71].

Продуктивним в осмиленні ролі феноменів страху й віри в ситуації «гібридної війни» став аналіз поняття «норма» [29, с. 59-64] проведений А. Єрмоленком при визначенні нормативності/дескриптивності поняття.

Завдяки метаантропологічному підходу в сучасній українській філософській антропології ми маємо надію осягнути ті риси зазначених феноменів, які, можливо, не були виявлені до цього часу. Цей підхід, розроблений представником Київської світоглядно-антропологічної школи Н. Хамітовим на основі ідей пізнього М. Шелера, М. Бердяєва, теоретичного спадку В. Шинкарука і В. Табачковського, передбачає розмежування людського буття на буденне, граничне й метаграничне та аналіз феноменів, представлених цими вимірами у людському бутті.

Базовим феноменом буття сучасної людини в контексті цього методологічного підходу є самотність, яка у вимірах людського буття, проявляється по-різному. А саме: у вигляді нудьги – у буденному бутті; туги,

жаху, відчаю та гніву – у граничному; усамітнення, а також любові й співтворчості – у метаграничному [76, с. 248].

Вивчаючи такі форми прояву самотності, як страх, вірування й довірливість у буденному бутті, жах і віра – у граничному та філософська віра й довіра – у метаграничному, ми зможемо простежити шлях перетворення страху в жах, а довірливості й вірування – у філософську віру й довіру, що зрештою надасть нам можливість краще зрозуміти природу людини.

Метаантропологія дозволить нам поглянути на людину не лише як на соціальну істоту буденного буття; вона дозволить побачити людську сутність і існування як самотність, що загострюється в граничному бутті й проявляється в ньому як екзистенція, як присутність у світі одиничної й унікальної істоти. Окрім того, аналізуючи людину метаграничного буття, яка протистоїть людині буденного і граничного вимірів буття, ми зможемо подивитись на людську сутність та існування у всій її повноті з висоти метапозиції, себто, цілісно та без масок соціальних ролей і стереотипів.

Використовуючи метаантропологічну діалектику, як методологію становлення людини [76, с. 207], ми отримуємо можливість визначати результат синтезу феноменів страху й віри як тези й антитези в різних вимірах людського буття. Тим самим ми поглибимо філософсько-антропологічне розуміння людської сутності, уточнимо ідеї Київської світоглядно-антропологічної школи: зокрема, у межах проекту філософської антропології як метаантропології.

Розгляд таких проявів страху й віри в сучасному світі, як тероризм і гібридна війна, через призму їхнього прояву в буденному, граничному й метаграничному вимірах людського буття, дозволить нам виявити природу цих явищ та створити моделі стратегічної, сутнісної протидії їм.

Звернемося тепер до аналізу еволюції концептуальних підходів щодо цих феноменів в історії західної філософії, що дозволить поглибити наші

методологічні можливості задля отримання власних евристично значущих результатів.

## **1.2. Еволюція концептуальних підходів щодо феноменів страху та віри в історії західної філософії**

Грунтовний аналіз літератури показує, що найбільш значущими для дослідження феноменів страху і віри у бутті сучасної людини є фундаментальні праці М. Бубера, Г. Гегеля, М. Гайдеггера, С. К'єркегора, Ж.-П. Сартра, Г. Йонаса і К. Ясперса. Проте нам потрібне більш глибоке усвідомлення страху і віри в бутті людини взагалі; це потребує більш глибокого занурення в історію західної філософії.

Починаючи розгляд уявлень щодо страху і віри в історії філософії, хотілося б зробити наголос на двох важливих фактах:

1. Західна цивілізація приділяє страху набагато більше уваги, ніж східна. Можна навіть сказати, що феномен страху для західної цивілізації є одним з «екзистенціальних стовпів», на яких вона будувалася і стоїть до тепер. Це чудово простежується в історичній перспективі – від святкування Хеллоуїна до надмірної зацікавленості фільмами жахів й успішному функціонуванню всієї індустрії розваг, з ними пов'язаної (кімнати жахів, мультиплікаційні серіали, засновані на монстрах як головних героях, жахаючі маски, ляльки тощо.) Етимологічно слово страх, (лат. *angustia*), означає тісноту, або стиснення [28, с. 79], що показує підсвідоме прагнення людини звільнитися від його впливу.

2. Іншим «екзистенціальним стовпом» духовного світу західної християнської культури є віра. Проте феномен віри є основним не лише для західної культури, його можна визначити як центральну вісь, на якій будується уся планетарна християнська цивілізація. При цьому важливою її рисою є те, що поняття «віра» в європейських мовах неоднозначне. Походячи від латинських термінів *Fides / credo*, віра в англійській мові висловлюється

двома термінами *faith / belief*, у французькій – *foi / croyance*, в італійській – *fede / credenza*, в іспанській – *fe / creencia* і тільки в німецькій мові термін віра має однозначне вираження у слові *glaube*. Наслідком цього є розрізнення віри як буденної (*credo, belief, croyance, credenza, creencia*) та сакральної (*fides, faith, foi, fede, fe*) [27, с. 226-236]. Спільним для цих двох модусів віри є їхній алогічний характер, а в даному ракурсі різняться лише сфери їхньої дії. Але при більш детальному аналізі питання виявляється значно глибшим, ніж здавалося б на початку дослідження, оскільки включає в себе проблематику формування певного світогляду, а отже – приналежності віруючого до певної культурної традиції з її ієрархією цінностей. Ставлення до цих феноменів протягом розвитку західної філософії змінювалося, як і уявлення про їхню роль в бутті людини.

Вперше інтерес до зазначених вище феноменів ми зустрічаємо в працях античних філософів. Розділяючи античну філософію за історичними періодами на досократиків, класичний період та еллінізм, можна побачити, що в першому періоді мислителі приділяли увагу лише феномену страху, адже віра в той час ще не була проявленою як складова внутрішнього світу людини. Як зазначає К. Хюбнер: «...віра як така тут не потрібна, бо все відбувається природно і все це разом утворює «сонну реальність», в якій панує «логіка сну», тобто, всі події можливі і допустимі» [123].

Тому розгляд феномена віри ми почнемо з часів появи християнства, пізньої Античності та епохи Середньовіччя.

Аналіз античної культури і античної філософії як її важливої складової дозволяє виокремити декілька модифікацій феномену страху:

- 1) страх перед Космосом;
- 2) страх перед богами;
- 3) страх перед долею;
- 4) страх смерті;
- 5) сором - страх перед соціумом.

1) Страх перед Всесвітом притаманний свідомості будь-якої людини на ранньому етапі її цивілізаційного розвитку. Джерелом такого страху є таємничість та невивченість світу. Протиставляючи такому страху культурні надбання, прадавні греки намагалися заховатися від нього за спинами олімпійських богів. Ф. Ніцше з цього приводу писав: «Грек знав і відчував страхи і жахи існування: щоб мати взагалі можливість жити, він змушений був заховати себе від них блискучим породженням мрій – олімпійцями» [151]. Ця втеча від страху існування породжувала другу форму страху – страх перед богами.

2) Страх перед богами мав дві складові: з одного боку, люди боялися заздрості богів, а з іншого – їхньої помсти, причини якої різнилися від свавілля богів – до покарання за вчинки, порушення традицій чи законів. Страх перед богами мав важливу моральну функцію для стабілізації та розвитку античного суспільства. Розвиток такого страху зрештою привів до його персоніфікації в таких богах, як Фобос, Деймос і Пан.

Центральним положенням, на якому будується вся антична культура, є феномен долі, а відтак – і страху перед нею. Доля в уявленнях прадавніх греків була тією силою, що пронизує Всесвіт, впорядковує хаос дотитаномехічного світу і перетворює його на світ олімпійських богів. Опиратися долі не могли навіть боги, а відтак повстанці проти неї вважалися безумцями й водночас героями. З часом факт безумства забувався, а героїзм поставав основою епосу, на якому і сформувалася західна цивілізація.

Аналізуючи уявлення античних греків щодо феномена страху в поглядах таких філософів, як Демокріт, Епікур, Сократ, Платон та Арістотель, можна зазначити певну їхню еволюцію: від негативного до нього ставлення у досократиків, Сократа і Платона – до амбівалентного у Арістотеля.

Страх розглядався Демокрітом крізь призму явища «атхамбії» [18] – свободи від страху. За її допомогою як необхідної, але не достатньої умови,

людина може досягти іншого стану – «евтюмії» [18] – доброго гумору, який цілеспрямовано досягається лише мудрецьми.

Окрім того філософ вперше робить спробу поєднання страху й віри, про що він пише наступне: «Незнання й страх є причинами виникнення віри в потойбічне життя: незнання того, що смертна природа належить до знищення, а страх (виникає) перед можливою посмертною відплати за погані вчинки, здійснені при житті» [18]. На наш погляд, в цьому твердженні вперше було окреслено проблематику контрверзи страху і віри та здійснено спроби її вирішення.

Сократ розглядав цей феномен, через призму людської смертності. Філософ стверджував, що страх смерті виникає завдяки постійній турботі про тілесність та через обтяженість людини земними турботами. Саме феномен турботи позбавляє людину спокою за власне майбутнє, наповнюючи її страхом перед смертю. Розглядаючи цей стан, Сократ іронізував: «...боятися смерті є не що інше, ніж думати, що знаєш те, чого не знаєш. Адже ніхто не знає ні того, що таке смерть, ні того, чи не є вона для людини найвищим благом, а всі її бояться, так ніби напевно знають, що вона є найвищим злом. Але чи не є ганебним невіглаством думати що знаєш те, чого не знаєш?» [63].

На наш погляд, такий висновок більш притаманний софістам адже тут є наявна підміна понять. В розмислах філософа феномен страху підмінюється феноменом смерті, якої, за твердженням мислителя, найбільше бояться люди. Але, як зазначив Демокрит, страх і незнання породжують віру, тобто, страх і незнання є певною єдністю. А твердження того, що саме смерть, а не, наприклад, невідомість лякає найбільше, є доволі суперечливим. Помилковість такого судження підтверджують приклади самогубства, коли в смерті шукають спасіння від жаху певної ситуації.

У філософії Платона страх смерті долається через доведення безсмертя людської душі як ідеї [81, с. 55]. З цього приводу Платон пише наступне: «... ніщо не торкнеться тебе після твоєї кончини, адже тебе, якого це могло б торкнутися, вже не буде...» [154].



Аналіз дихотомії страху й мужності проводиться й у філософії Арістотеля. Але акцент щодо цього питання зміщується в бік позитивної функції страху. Філософ наголошує на тому факті, що самовдосконалення й розвиток людини були б неможливими без відчуття страху. Будь-яка особистість не може бути абсолютно безстрашною саме тому, що життя передбачає усю панораму емоцій, притаманних людині. Тому людина не може бути позбавлена страху, який виникає у той момент, коли вона зіштовхується з небезпекою: «...мужність полягає не у повній відсутності почуття страху, а у його активному здоланні» [7, с. 305].

В період еллінізму всі основні школи грецької філософії мали однозначно негативне відношення до страху: вважалося, що він заважає людині досягти вищого духовного стану, і саме подолання страху є необхідною умовою досягнення вищого духовного стану.

Тіт Лукрецій Кар пише, що джерелами страху смерті є не тільки тимчасовість людського життя, але й соціальні фактори. До їх числа мислитель відносить, економічне неблагополуччя, яке людина вважає порушником спокою та передвісником смерті. Саме цей соціальний страх і є на думку мислителя причиною виникнення таких вад, як заздрість, жадібність, ненависть, та зрада. Єдиною можливістю позбутися його Тіт Лукрецій Кар називав пізнання природи речей. [74].

Ранні стоїки вважали страх природним станом людини, тому радили вчитися з ним співіснувати. Діоген Лаертський описуючи свій ідеал безпристрасного мудреця, він наголошує, що мудрець повинен бути не боягузом, а обережним [25].

З вищенаведеного можна зробити наступний висновок: відношення людини античного світу до феномену страху зазнали певних історичних змін – від страху перед долею та героїчного протистояння їй до прийняття страху у всіх його формах та намагання раціонально осмислити людське буття, породжене ним. А відтак, саме розум, на думку античних філософів, може врятувати людину від різновидів страху.

Зміна домінанти суспільної свідомості з міфологічної на раціональну призводить античних греків до зацікавлення феноменом віри. Платон ще не вбачав необхідності виділяти віру в особливу сферу дослідження, адже згідно вченню Сократа бачити Ідею – означає втілювати її. Тобто віра у якості ідеї не може бути ні осмисленою, ні висловленою, вона може бути лише практичною, через втілення її у вчинках. Але вже Арістотель починає виділяти віру в окрему сферу дослідження: «думка пов'язана з вірою. Вірі передуює переконання, переконанню ж – розумна підстава» [6, с. 431]. З цього вислову Арістотеля ми бачимо, що він тлумачив віру як розумну, логічно-обґрунтовану.

В раньоантичному політеїзмі віра являлася скоріш точкою перетину світу людей й світу богів, який люди задля вирішення власних проблем намагалися підкорити, завдяки певним магічним практикам. В цілому ж питання віри вважалася цариною чуттєвої суб'єктивності, а тому не було варте особливої уваги античних філософів.

В епоху Середньовіччя світогляд більшості людей починає змінюватись так би мовити з натуралістично-релігійного на трансцендентно-релігійний. Змінюється й уявлення філософів щодо досліджуваних нами феноменів. Проблема страху розглядається крізь призму необхідності спасіння душі. Звідси у середньовічних філософів страх розділюється на страх світський та Страх Божий.

Страх перед світом, на думку А. Блаженного, складається зі «...страху втратити тих, кого любиш, страху хвороби і страху смерті» [2]; такий страх він визначав як тривогу й наголошував на тому, що людина повинна усіляко її уникати: «...стану, в якому не лякає ніякий страх ... слід уникати в цьому житті, якщо ми хочемо жити правильно, за Богом» [1].

Іоан Дамаскін називає джерелами страху перед світом очікування майбутнього зла. Такий страх, на думку мислителя, не є гріхом, і він наводить класифікацію різноманітних проявів цього страху, серед яких: нерішучість, сором, здивування, жах та занепокоєння. [67].

Іншу формою страху можна визначити за поглядами Василя Великого, а саме, що Страх Божий допомагає людині врятувати душу і вберігає її від гріховних помислів. [16]. Тут ми бачимо безумовно позитивну функцію страху.

Такий страх Августин Блаженний називає чистим та порівнює його з любов'ю: «Страх Господа чистий, він є вічним ... Останній страх має і любов, навіть одна тільки любов і має його...» [1].

Слід зазначити, що Страх Божий і віра в Бога у вченні св. Климента Олександрійського є якщо не синонімами, то принаймні мають одну природу походження. «Так і апостол Господній, благаючи македонян, стає тлумачем божественного голосу, коли каже: Господь близько; стережіться, щоб вас не схопили порожніми. Филип. 4:5. Але чи ви настільки позбавлені страху, або радше віри, щоб не вірити самому Господу чи Павлу, який замість Христа так благає: Спробуйте й побачте, що Христос є Бог?» [98].

Не можна обійти увагою погляди найбільш видатного представника Середньовіччя – Т. Аквінського. Феномен страху філософ пов'язує з надією: «...Той, хто боїться Господа, не здригнеться ні перед чим і не злякається, бо Він його надія» [145, с. 140]. Тут ми бачимо випадіння з фокусу уваги філософа рятівної функції страху у світі, яка є невід'ємною, вродженою здатністю людини.

Розрізняючи дві форми страху, які являються вже загальноприйнятими у християнській парадигмі, Тома Аквінський відносить страх Божий до одного з семи дарів Святого Духа священнослужителям. Страх Божий розглядається мислителем як страх відокремлення себе від Бога й вважається початком мудрості. Він порівнює цей дар зі страхом дитини образити батька. На відміну від власного страху, який філософ називав рабським, тобто, страхом перед покаранням, страх Божий безумовно не просто несе в собі позитивну функцію, а є поряд з вірою, одним зі стовпів християнського вчення.

Більш широку увагу Аквінат, надає осмисленню феномена віри. Свої висновки Т. Аквінський будує на тлумаченні Святого Письма (Ефесянам 2:8,9): «Бо благодаттю ви спаслись через віру; і то не в вас, то Божий дар: не з діл, щоб не хвалився кожен» [174, с. 4209], з чого він робить наступні висновки: «Я відповідаю так: Для віри потрібні дві речі. По-перше, потрібно, щоб ті речі, які відносяться до віри, були запропоновані людині: це необхідно для того, щоб людина вірила в щось явно. Друга річ, необхідна для віри, – це згода віруючого на ті речі, які пропонуються йому. Отже, що стосується першого з цих аспектів, віра обов'язково має бути від Бога. Оскільки ті речі, які відносяться до віри, перевищують розум людини, вони не можуть стати відомими людині, якщо Бог їх не відкриє. Деяким вони відкриваються Богом безпосередньо, як ті речі, які були відкриті апостолам і пророкам. А деяким вони пропонуються Богом через посланців віри, згідно з Рим. 10:15: «Як будуть проповідувати, якщо не будуть послані?»» [174, с. 4209].

З наведених вище поглядів ми можемо зробити висновок, що віра має абсолютний характер, а через приналежність її до двох світів (трансцендентного та фізичного), лише вона може піднести людину з її тваринності до можливості спілкування з Богом.

Аналізуючи розвиток уявлень щодо феноменів страху і віри в епоху Середньовіччя, слід наголосити на тому, що розмежування страху на страх Божий та страх людський по своїй сутності є античним розмежуванням страху на страх перед долею та страх перед суспільством. Змінилася лише оцінююча здатність людини. В епоху античності долі протистояли герої, а в Середньовіччі Богу протистояли єретики та язичники. Що ж до другої форми страху, то вона майже не перетерпіла змін. Змін зазнало відношення до страху трансцендентного, а не до страху людського. Останній в часи античності мав на людину значно більший вплив, ніж у часи Середньовіччя.

Співвідносячи ж динаміку відношень страху до інших феноменів, ми бачимо, що на зміну протистоянню страху й мужності епохи Античності приходять протистояння страху й віри епохи Середньовіччя. Натуралістичне

світосприйняття змінюється на релігійне. Тобто вольова якість мужності, яка виражена в індивідуальній відповідальності людини античної доби, змінюється на трансцендентальну віру, яка знімає з людини відповідальність за власне майбутнє, перекладаючи її на Бога. А говорячи термінами Ніцше, в епоху Середньовіччя, завдяки проясненню значення феномена віри в людському бутті, людство остаточно «ховається за спиною Бога» від Всесвіту. Таким чином це актуалізує проблему індивідуальної свободи вибору і відповідальності за нього.

У зворотному напрямку відбувалась еволюція уявлень щодо феномена віри. А саме, у добу Середньовіччя віра у соціальній формі довіри ще не викликала інтересу широкого загалу мислителів, окрім Тома Аквінського, але віра трансцендентальна стала стрижнем розвитку культури усього Світу.

Важливою тенденцією, яку ми не можемо оминати увагою, є осмислення в епоху Середньовіччя розуму як фактору, що протистоїть страху та вірі. І в той час, коли співвідношення страху і віри знайшло своє місце у світогляді людини Середньовіччя ще на початку епохи, то співвідношення віри й розуму намагався поєднати Тома Аквінський лише на межі Середньовіччя та Відродження.

Поступовий перехід до цієї епохи відбувався паралельно з процесами секуляризації, що стало результатом зміщення уваги з трансцендентної форми страху і віри на соціальну.

Розглядаючи творчість такого представника епохи Відродження, як Н. Макіавеллі, ми зустрічаємося з роздумами щодо значення феномена страху саме у соціально-політичному житті суспільства. Філософ, радячи Державцеві, як краще керувати країною, вважає, що краще вселяти в підданих страх, ніж любов, як більш дієвий принцип. При цьому мислитель наводить наступні аргументи. По-перше, любові і страху важко вжитися один з одним. По-друге, люди порочні, невдячні, лицемірні й брехливі, а отже, їх любити дуже важко, значно легше лякати. По-третє, фактором соціальної поведінки у відношенні підлеглих до Державця є страх перед покаранням.

Керування підлеглими за допомогою страху є ознакою самостійності Державця, який, керуючи країною, вміє розраховувати лише на власні сили. Зрештою тому, що «оскільки люди люблять в разі, коли це їм до вподоби, а бояться по волі властителя, то мудрий Державець повинен спиратися на те, що залежить від нього, а не на те, що залежить від інших» [55, с. 462-463].

Певну увагу феномену страху приділяв й інший представник Відродження М. Монтень. Філософ пов'язує емоційне відчуття страху з фізичними змінами в організмі людини і спирається не на Святе Письмо, а на думки лікарів. Він пише: «...немає іншої (пристрасті), яка вибивала б наш розум з покладеної йому колії в більшій мірі, ніж ця» [59].

Щодо феномена віри М. Монтень пише наступне: «...віра в чудеса, бачення, чаклунство й інші незвичайні речі має своїм джерелом головним чином уяву, що впливає з особливою силою на душі людей простих і неосвічених, оскільки вони податливіші за інших» [59]. А з іншого боку: «...віра є чимсь, що неначе вкарбовується в наші душі; а раз так, то чим душа м'якша і чим менш здатна чинити опір, тим легше в ній відобразити, що б там не було» [59].

Більш категоричними виявилися погляди Р. Декарта, який зазначав, що віра у божественну всемогутність ... не можлива без численних проявів чудес: «Та попри визначальне значення містифікуючого компонента уявлень про бога, релігія не може будувати систему своїх догматів і культів у повному відриві від успіхів людського пізнання. Такий відрив зрештою призвів би до втрати зв'язку з реальним життям» [24].

Р. Декарт опосередковано визначає страх як силу, здатну примусити душу до руху: «...страх і жах протистоять відвазі та являють собою збентеження чи здивування душі, які позбавляють її можливості протистояти майбутньому злу» [24].

Отже, ми бачимо, що гуманістичне повернення епохи Відродження торкнулося й уявлень щодо феноменів страху й віри. Страх більшою мірою розглядається вже не як трансцендентне явище, він індивідуалізується у

проявах конкретної людини. А щодо віри, то погляди мислителів розділилися на лояльні та агресивні у залежності від їхнього ставлення до Бога та релігії. В загальному ж плані ми бачимо ейфорію, яка захопила тогочасних мислителів, звільнених від влади церкви й небажання затьмарювати свій розум роздумами щодо «негативних» явищ, включно зі страхом. Завершення епохи Відродження й перехід до епохи Нового Часу характеризується зародженням наукового інтересу до світу взагалі та до феноменів страху й віри зокрема.

У філософії Нового Часу й епохи Просвітництва склалося декілька підходів до вивчення цього феномену. На перше місце у тогочасних дослідженнях знову виходить томічне співвідношення страху й знання. Більшість мислителів епохи Нового Часу розглядали страх як джерело марновірства та забобонів, створених людством через формування помилкових уявлень про дійсність. Ф. Бекон визнавав важливу роль страху в уникненні можливих небезпек: «Будь-яке знання і здивування ... приносять задоволення. Коли ж з них робляться висновки, які в разі їх помилкового застосування щодо нашої практики породжують безсилий страх, або нестримну пристрасть, тоді й виникає страждання і сум'яття духу, про який ми тут говоримо, і тоді знання вже не є більше сухим світлом, воно стає світлом, насиченим вологістю афектів» [12].

Вся філософія Т. Гоббса будується навколо явища соціального страху. На думку філософа, страх є невід'ємною частиною природного стану, в якому присутня «постійна небезпека насильницької смерті...» [21]. Але людина як суспільна істота постійно перебуває в стані «війни всіх проти всіх», а відтак, завжди знаходиться під впливом страху смерті. Й тому саме страх, на думку філософа, є єдиним засобом досягнення миру у суспільстві. Страх перед Богом у громадянському суспільстві Т. Гоббса змінюється на страх перед владою.

Роль віри так само, як і страху, філософ вбачав у сприянні побудови громадянського суспільства. Істини, викладені у Святому Письмі, він також

трактував у даній парадигмі, вважаючи, що цей акт й буде виконанням біблійних заповідей [21].

Філософом, який досліджував феномени страху й віри на межі Просвітництва та епохи Німецької класичної філософії, був І. Кант. Однією з проблем, описаних філософом у «Критиці естетичної здатності судження», був страх перед силами природи.

Сутністю феномена страху як одного з природних станів людини І. Кант називає здатність естетично насолоджуватись природою через її споглядання так при цьому протистояти їй: «І чим страшнішими вони (події) будуть, тим приємніше людині дивитися на них за умови власної безпеки; і ці предмети ми охоче називаємо піднесеними, тому що вони надмірно збільшують душевну силу і дозволяють виявити в собі зовсім іншу здатність до спротиву, яка дає нам мужність помірятися силами з уявною всемогутністю природи» [36].

Таким чином, у філософії І. Канта страх є не лише невід'ємною складовою буття людини, але й силою, що здатна піднести людський дух, поєднавши його з абсолютном. Подолання страху стає можливим завдяки відмежуванню себе від загроз природних сил. Але в цьому судженні ми бачимо що страх є однією з сил, здатних пробудити в людині почуття прекрасного, хоча й з обмовкою щодо власної безпеки.

Питання віри розглядалося філософом як виключно етична складова. Обґрунтовуючи раціонально-практичну доцільність людської поведінки, мислитель приходив до висновку про необхідність об'єднання феноменів розуму і віри в один феномен «розумної віри» [133] де знімаються протиріччя між цими феноменами. Таке об'єднання необхідне задля можливості осмислення його. У «Критиці чистого розуму» І. Кант говорить про те що вірити – це така ж само здатність розуму, як і знати: «Нарешті, будь який спекулятивний інтерес тьмяніє для нього (розуму) перед практичним інтересом, і він уявляє, ніби розуміє і знає те, у що його змушують вірити страхи чи надії» [35].



Досліджуючи феномен розуму, філософ приходить до висновку, що феномен віри має два модуси: «віру прагматичну», або випадкову, та «моральну віру чистого розуму» [133]. «Прагматичну віру» мислитель визначає як довіру, цей феномен виражається через практичний інтерес розуму: «інтелектуальні передумови та віра необхідні для нашого практичного інтересу» [35].

«Моральна віра чистого розуму», – пише далі філософ, – «не може бути поясненою спекулятивним розумом, її функцією є зв'язок цього розуму з ідеями:...чиста віра розуму є путівником чи компасом, за допомогою якого спекулятивний мислитель, йдучи шляхами розуму, може орієнтуватися в сфері надчуттєвих предметів, а людина зі звичайним, але (морально) здоровим розумом може визначити свій шлях як в теоретичному, так і в практичному відношенні, у повній відповідності зі своїм призначенням» [133].

Таким чином, ми бачимо що підвалинами моралі у філософії І. Канта виступає віра, заснована на теоретичному інтересі розуму. В іншому творі «Релігія в межах тільки розуму» І. Кант пише наступне: «Чиста релігійна віра... є саме вірою розуму» [132]. Вона не співпадає з вірою церковною. Остання підпорядкована історичності з її тимчасовою моральністю, і філософ називає її доктринальною. З цього приводу мислитель зазначає: «не існує ніякої норми церковної віри, крім Писання, і ніяких інших її тлумачень, крім чистої релігії розуму і біблійної вченості (яка стосується історичного боку Письма). З них лише автентичність має певну цінність для всього світу, а доктринальність служить для того, щоб перетворювати церковну віру для народу в певний час у певну систему стабільного збереження» [132]. На нашу ж думку, «чиста релігійна віра» на відміну від «доктринальної віри» має характер усезагальності, яка існує поза межами простору й часу.

Намагання виявлення сутності страху з позицій діалектики абсолютного й відносного ми знаходимо у філософії Г. Гегеля. Джерелом страху філософ вважає свідомість, в якій поєднуються страх і несвобода.

Несвободу філософ визначає як самосвідомість, розглянуту поза Абсолютом. Таку самосвідомість мислитель характеризує як самосвідомість раба. На цьому ґрунті й виникає страх: «Страх перед господарем є основною характеристикою цього відношення» [20]. Цей страх є страхом людини перед Абсолютом. Такий страх, на думку Г. Гегеля, не несе в собі негативного сенсу, навпаки: «...страх перед Єдиним є початком мудрості, яка полягає в тому, що особливе як тимчасове для себе, вже не може мати значення чогось самостійного» [20].

За допомогою такого страху людина позбавляється від почуття своєї обмеженості та отримує змогу увійти в стан самості й надалі долучитися до Абсолюту. «Тому страх не є особливим страхом перед особливим, а саме визначення цього особливого страху як чогось незначного, тобто, звільнення від страху. Таким чином, цей страх є не почуттям залежності, а звільненням від усякої залежності, чисте перебування в абсолютній самості, стосовно якої й у якій власна самість випаровується і зникає» [20].

Віру Г. Гегель тлумачив як відношення тимчасової істоти, яка розуміє свою минущість стосовно Абсолюту, до нього ж. Він пише, що віра є «усвідомленням абсолютної істини, усвідомленням того, що є Бог в собі і для себе» [20] і тому постає як форма знання, як Дух. Виникнення віри філософ пов'язує з міфологічною діяльністю спільноти, в якій певний суб'єкт спочатку героїзується, а потім обожнюється. Таким чином, на думку мислителя, спільне життя людей починається саме з виникнення феномену віри.

Критикуючи філософію Г. Гегеля щодо діалектики розгортання духу в цілому, А. Шопенгауер займав протилежну йому позицію також і стосовно ролі феноменів страху та віри в людському бутті. Філософ доводить, що страх смерті є не проявом несвободи, а зворотною стороною волі до життя. Біологічно універсальний і властивий усім живим істотам страх смерті змушує їх уникати небезпек, тому філософ вважає його найсильнішим

почуттям, завдяки якому доводиться наявність привалювання «волі до життя» над усіма іншими воліннями.

Абсурдність природи страху А. Шопенгауер наводить нижче: «Те, чого ми боїмося в смерті – це зовсім не біль, вона очевидно лежить по цей бік смерті, іноді ж ми нерідко шукаємо в смерті порятунку від болю, як і навпаки – прирікаємо себе іноді на жахливі муки, аби ще на певний час віддалити смерть, хоча б легку і швидку. Ми таким чином розмежуємо біль і смерть як два абсолютно різних зла: те, чого ми боїмося в смерті, це насправді загибель індивіда, за яку вона себе відверто і видає, і виходячи з того, що індивід – це сама воля до життя в її окремій об'єктивації, то вся його сутність противиться смерті» [164].

У зв'язку з цим філософ наголошує, що рятування від страху смерті й знаходження безсмертя є можливим лише у випадку розчинення індивіда в ідеї чи роді, оскільки «...саме в ідеї, або роді, і лежать справжні корені волі до життя...» [165]. Саме тому індивідуальність філософ називав жалюгідною і незначною. Адже вона минуша як явище, а «воля до життя», як функція роду, є «*essentia aeterna* – є вічною сутністю» ...» [165].

Віру А. Шопенгауер виводить з благодаті, тобто з чогось зовнішнього по відношенню до людини та завдяки чому вона рятується. «... віра насамперед передбачає, що наша сутність лежить у злі і ми потребуємо спасіння, що ми самі по своїй сутності причетні до зла й тісно пов'язані з ним, так що наші справи, які здійснюються за законом і приписами, тобто за мотивами, ніколи не можуть задовольнити справедливості, не можуть врятувати нас; тому порятунок дається тільки вірою, тобто зміненим способом пізнання, а сама віра може виходити тільки з благодаті, тобто із зовні: це означає, що порятунок є чимсь абсолютно чужим нашій індивідуальності, і для порятунку необхідно від неї (індивідуальності) відмовитися» [165].

Одним з критиків філософії Г. Гегеля, який щільно займався дослідженням феноменів страху й віри, був С. К'еркегор, але він не був

однодумцем і А. Шопенгауера. Маючи власні погляди на розгортання духа, мислитель вважав початком цього акту абсолютний дух, а метою – його індивідуалізацію у суб'єкті. Тож центральною думкою філософії С. К'єркегора є превалювання індивідуального над загальним. Дослідженню питань страху і віри та їх взаємовідносин філософ присвятив майже усі свої праці. В них С. К'єркегор доводить тезу щодо появи феномена віри як реакції на дію страху.

Страх філософ розглядає як духовний акт, завданням якого є виховання особистості. «Страх є духом, що марить» [138], – але це марення є Ніщо. І чим ближче людина до нього наближається, тим сильніший страх її охоплює. Допомогти людині подолати такий страх (пізніше його назвуть екзистенціальним), на думку філософа, здатна лише віра. Акт, завдяки якому людина може позбавитися екзистенціального страху, С. К'єркегор назвав «стрибком віри».

Природу страху він вбачав у єдності в людині величі і ниці, вічного і тимчасового. Ця єдність протилежностей виражається у наданій індивіду свободі волі, яка робить можливим її вибір між добром і злом. Людина, розмірковує філософ, не є ані ангелом, ані твариною, і саме тому вона має страх [138]. На нашу думку, філософ мав на увазі скоріше за усе тривогу, так як страх мають і тварини.

Зв'язок страху й віри у філософії С. К'єркегора відбувається через реалізацію можливостей свободи. З цього приводу він зазначає: «Страх – це можливість свободи, тільки такий страх абсолютно виховується силою віри, тому що саме він пожирає все кінцеве, проявляючи всю його оманливість» [136], - і далі: «Коли з відкриттям можливості поводяться чесно, можливість виявляє усі тимчасові речі, однак, вона ідеалізує їх у формі вічності, вона, завдяки страху, перемагатиме індивіда до того часу, доки він не переможе її (можливість) у прозорінні віри» [136].

Свої міркування щодо сутності віри, чим вона є, С. К'єркегор починає від зворотного, а саме від того, чим віра не є: «Що за вражаюче

нагромадження плутанини в тому, що стосується віри! Спочатку нам пропонують почати вірити на підставі твердої впевненості у тому, що існує ймовірність загального поліпшення хиткого становища. Коли ж це зроблено, ми все одно потроху притягуємо ймовірність для того, щоб утриматися від віри. І коли процес завершено, стає зрозуміло, що підсумком такого «вірування» протягом довгого часу буде втрата віри, а зовсім не те, до чого ми прагнули, – не віра, яка стає все більш внутрішньою» [137].

Віра, на думку С. К'єркегора, є індивідуальним духовним явищем та протиставляється не тільки страху, але й розуму: «...тому, хто йде вузьким шляхом віри, ніхто не може дати поради й ніхто не може його зрозуміти» [138] і далі «... вірити всупереч розуму – це мучеництво; закликати ж розум на допомогу навіть почасти й потроху – це спокуса і відступ назад» [140], – тому «шлях віри», – завершує думку філософ, є дуже складним, він вимагає готовності до страху, нерозуміння оточенням та кінець-кінцем геройства.

Постійна готовність до страху, як вважав філософ, необхідна людині, оскільки вона не може опертися на щось інше. Навіть перебуваючи серед інших, людина змушена самотійно приймати особисті рішення. Погоджуючись з цією думкою, хотілося б зазначити, що саме у модусі тривоги в людині проявляється феномен турботи, який, на нашу думку, мабуть, і слід вважати сутністю людини буденного виміру буття. Трагічність «шляху віри» за К'єркегором полягає у тому, що немає ніяких гарантій спасіння, адже як результату людських зусиль воно залежить лише від Бога, а людина може лише боятися і вірити.

Інша дуалістична система відношень у філософії С. К'єркегора, пов'язана із досліджуваними нами феноменами – це взаємодія любові і свободи. Стосовно них він пише наступне: «...не менш тривожне співвідношення любові і свободи. Якщо я люблю, то не за щось, не для чогось: любов віддається вільно, – і любов видає мене з головою чужинцю, вона відправляє, відсилає цілком – до когось іншого. Той, інший, нічого мені не винен натомість (знову-таки ніякої торгівлі, ніякого зиску), – це я винен

йому все: просто тому, що люблю. Нема з кого спитати, нікому поскаржитися, – якщо я зважився на любов, увесь борг – на мені, уся вина – моя, а того, іншого, я можу лише дбайливо оберігати, – і перш за усе від своєї власної егоїстичної пристрасті, наполегливо повторюючи: ти мені нічого не винен, терпляче вимежовуючи йому те надійне місце, де він зможе вільно дихати, вчиняючи, що забажає, не беручи до уваги мене...» [137].

Як ми бачимо, саме парадоксальність добровільної самопожертви своєю свободою заради любові рятує людину від самотності. Тобто, самопожертва спасає людину від самої себе. Саме в цьому, на нашу думку, полягає головна ідея філософії С. К'єркегора. Але вона неможлива без абсурдності «стрибка віри», якому передує занурення у стан екзистенціального страху. Такий висновок, з нашої точки зору, стосуватиметься людей граничного буття, до типу яких ми б віднесли і С. К'єркегора.

Наступним філософом, погляди якого ми не можемо оминати увагою, є Ф. Ніцше. Центральною думкою критики християнства Ф. Ніцше є повстання проти пригнічення церквою індивідуальної «волі до влади» [149] як фундаментального, на думку Ф. Ніцше, бажання усього живого, в тому числі розумних істот. Саме завдяки волі до влади як рушійній силі й відбувається процес еволюційного перетворення людини у надлюдину, що є кінцевою метою людського буття. Філософ закликає відкинути як метафізичний страх, так і релігійну віру, які вважає перепонами на шляху до здобуття людиною «Надлюдськості» [147]. З цього приводу філософ пише наступне: «Ти повинен стати кращим. .... Або через задоволення (надлишку сили, що виривається назовні), або через незадоволення (придушення волі до влади, яка хоче звільнитися...)» [150]. Таким чином, ми можемо констатувати, що намагання показати людству його омани і водночас розповісти про шлях до щастя є провідними завданнями філософії Ф. Ніцше, яка й до цього часу має величезний вплив на розвиток світової культури.

За його вченням З. Фрейда, джерелом страху в людському бутті є енергія «відхиленого уявлення» лібідо. Це відхилення відбувається внаслідок витіснення лібідозної енергії зі свідомості у підсвідомість: «...лібідо, звільнене з патогенного матеріалу шляхом витіснення, не конвертується, тобто не переходить зі сфери психіки у тілесну іннервацію, а залишається вільним у вигляді страху» [104]. Хотілося б відразу заперечити подібне твердження, оскільки відповідно йому страх є реакцією на надлишок лібідозної енергії, і значить, що людина, яка позбилася природним шляхом цього надлишку, не повинна відчувати страху, проте це не відповідає дійсності.

Клінічні форми страху філософ ділить на дві групи: буденні та спеціальні, але ті та інші мали свій об'єкт, себто, носили зовнішній характер. Окремо З. Фрейд виокремлює «вільний страх» – страх, який не має об'єкту (тривога) [104]. Цей страх, звільняючись від об'єкту, розриває зв'язки з лібідозною енергією, а відтак стає неконтрольованим. Єдиними засобами впливу на нього філософ називає психічні надбудови, які постають у формах обережності, затримки, або табування.

Виникнення феномену віри філософ, також пов'язує з дією страху: «Ми вже знаємо, що боязливе почуття дитячої безпорадності пробуджує потребу у захисті, люблячому захисті, і цю потребу допомагає задовільнити батько; усвідомлення того, що та ж безпорадність триватиме протягом усього життя, викликає віру в існування якогось, тепер вже більш могутнього батька» [105].

Таку позицію спробували змінити послідовники З. Фрейда, які більшою мірою звертали увагу на соціальний аспект феноменів страху і віри. Так, А. Адлер пояснює їх виникнення з відчуття неповноцінності, яке формується під впливом біологічних і соціально-психологічних факторів.

Фізична слабкість дитини, її несамотійність і підпорядкування старшим, непевність у собі, нереалізована потреба в підтримці викликають почуття неповноцінності, і це переслідує людину протягом усього її життя. У

результаті в людини з'являється внутрішня установка на компенсацію недоліків і досягнення переваги, а разом з ними – страх і тривога: «У випадках ранньої і суб'єктивно відчутної неповноцінності органів ці риси посилюються. Підвищена залежність і посилене відчуття власної мізерності і слабкості призводять до гальмування агресії і тим самим до явища тривоги. Невпевненість щодо наших власних здібностей викликає сумніви та створює коливання між жіночими тенденціями тривоги та пов'язаних явищ і чоловічими тенденціями агресії та примусу» [86].

Віру А. Адлер ставить в зворотну залежність від страху. З цього приводу він пише: «Роздільні емоції (*tiennende Affekte*), такі як гнів, смуток або страх, не є таємничими явищами, які неможливо витлумачити. Вони з'являються завжди там, де служать меті, що відповідає способу життя або орієнтуру особистості. Їх мета – змінити ситуацію на користь особистості. Це посилені рухи, до яких індивід приходить лише тоді, коли він відмовився від іншої можливості самоствердження, або, іншими словами, коли він більше не вірить, що існує якась інша можливість» [85].

Роль соціально-психологічних факторів у виникненні тривоги й страху підкреслює послідовниця З. Фройда – К. Хорні, яка намагалась дистанціюватися від концепції наставника: насамперед – від визнання сексуальних потягів як основного джерела тривожності. К Хорні не відкидала, що ці потяги здатні породити тривогу й страх, але з її точки зору, «у неврозах нашого часу ворожі імпульси є головною психологічною силою, що породжує тривожність» [121].

Якщо потреби й інтереси особистості не задовільняються, або, якщо їй загрожує небезпека, у неї формується ворожість, яка спочатку витісняється, а потім проектується на певний об'єкт. У результаті цей об'єкт наділяється ознаками загрози, що породжує беззахисність, беспорядність і тривогу: «В дійсності витіснення породжує такий само стан, який є характерним для тривоги: почуття беззахисності, безсилля перед відчуттям зовнішньої непереборної загрози» [121]. Таким чином, концепція К. Хорні розвивається



в рамках теорії З. Фрейда за однією відмінністю: К. Хорні замінює лібідо на ворожість, витіснення якої породжує тривогу.

Свій аналіз феноменів страху та віри Ж. Лакан починає з визначення природи фанатизму й тривоги. Ми знаходимо в нього наступний вислів: «... судячи з результатів так званого «провінційного» зібрання нашого товариства щодо такої найважливішої структури, якою є для нас фантазм, у вашій свідомості щось, нарешті, зрушилось. А структура тривоги, як ви побачите, мало від нього відрізняється – вона, строго кажучи, та ж сама» [173].

Надалі вчений прояснює структуру феномена тривоги:

- 1) «тривога завжди обмежена» очікуванням і настороженістю [173];
- 2) тривога має об'єкт – це дещо, до сприйняття чого людина не готова [95];
- 3) між дійсністю та її сприйняттям існує розрив, завдяки якому стає можливою омана, яка породжує передчуття і викликає тривогу [173];
- 4) місце знаходження тривоги – межа реального й можливого в людському єго: «...тривога є граничним явищем, сигналом, що виникає на межі Я, коли мені загрожує щось таке, чия поява є недоречною» [173];
- 5) тривога є функцією нестачі, виявити яку можна лише символічно [53];
- 6) тривога є тим стрижнем, який протистоїть омани, а відтак і сумніву, вона є константою людського буття, його тлом [173].

Деякі твердження такого структурування викликають непогодження, наприклад, твердження: 1) ««тривога завжди обмежена» очікуванням і настороженістю», – на наш погляд, не відповідає дійсності. Тривога не обмежується цими явищами. Вона викликає настороженість як реакцію, а очікування взагалі не пов'язується з тривогою. Очікування небезпеки її породжує. Далі, п. 2) – «тривога має об'єкт – це дещо, до сприйняття чого людина не готова», – очікування певної події, яка може нести загрозу, викликає тривогу, але неможливо очікувати будь-чого, не готуючись до

цього. Це якась патологічна пасивність. Аналізуючи останній пункт, ми можемо зазначити існування зв'язку феноменів страху й віри у модусах тривоги і сумніву у філософії Ж. Лакана.

Надалі, щодо цього взаємозв'язку науковець пише: «Сумнів з усіма зусиллями, які на нього витрачаються, слугує одній-єдиній меті – боротьбі з тривогою. І засобом в цій боротьбі є омана. Уникнути цієї страшної впевненості, яку тривога несе в собі, – ось на що насправді направлений сумнів», і далі: «... впевненість знаменує розквіт людської діяльності, породжується нею, саме до діяльності впевненість нас відсилає. Що ж, це дійсно так. Більш того ... саме у тривоги запозичує діяльність свою впевненість. Діяти – значить вирвати у тривоги її впевненість» [173]. Тож можна зазначити, що як віра, так і розум, не знаходячи підтвердження своїм сподіванням у дійсності, стикаються з їх не виправданням, що зрештою й породжує тривогу. Тобто, Ж. Лакан на відміну від М. Гайдеггера основу буття людини вбачає у впевненості як у граничному модусі віри. Цікавим є те, підкреслює Ж. Лакан, що у своїх граничних проявах ці феномени збігаються. З цим ми безперечно погоджуємося, доповнюючи, що, збігаючись, вони діалектично об'єднуються, породжуючи щось нове.

В межах нашого дослідження особливу увагу привернув концепт нумінозного Р. Отто. Визначаючи сутність цього поняття, філософ зазначає, що нумінозним є єдність почуття жаху та здивування перед трансцендентним. Звідси випливає важливий для нас висновок, що нуміозне не надається нам у досвіді. Ще однією принциповою характеристикою нумінозного філософ називає його ірраціональність та позаморальність [159, с. 5-9]. В своїй праці «Святе», вчений розробив систему зародження нумінозного, а саме:

- відчуття тваринності;
- трансцендентний жах (який складається з відчуттів: жаху, піднесення, божественної енергії і таємниці);
- захоплення;

– святості.

Через термін «нумінозне», Р. Отто намагається пояснити сутність феномену «страх Божий». Який він визначає як щось страхітливо-жахливе чому нема місця у світі [159, с. 15].

Подальшим дослідженням проблематики нумінозного займався К. Юнг, Вчений намагався прояснити роль нумінозного при формуванні різних архетипів психіки, стосовно чого він пише: «Нумінозне – це або якість видимого об'єкту, або невидима присутність чогось, що викликає особливого роду зміну свідомості» [129]. Нумінозне мислитель відносить до універсальних категорій розуму та співвідносив не лише зі здивуванням, як це робив Р. Отто, а й з вірою: «Вірним є, що будь-яке віровчення ґрунтується, з одного боку, на досвіді нумінозного, а з іншого - на вірі, вірності й довірі до певним чином випробуваного впливу нумінозного та до подальших змін свідомості» [129].

Відтак, не можна не погодитись з думкою, що джерелом як страху, так і віри є утаємниченість та неможливість пізнання трансцендентного, де страх розуміється як відчуття перед незрозумілим і неможливим. Страх К. Юнг визначає як реакцію розуму на своє розщеплення, яке виникає з появою свідомості і «втратою контакту з первісною психічною енергією» [129]. На нашу думку, мова йде про тривогу. А протидіяти цьому людина може, лише досягнувши стану «самості», в якому свідомість і підсвідомість віднаходять втрачену єдність. Підтвердження цьому філософ наводить у аналізі людських снів.

Іншим аспектом теорії походження страху й віри у К. Юнга є розділення людей за психотипами на інтровертів і екстравертів. Інтроверти, за класифікацією філософа, представляють собою тип людей, схильних до рефлексії і самоаналізу, а відтак, схильних до сумніву, який є однією з форм страху [130]. Екстраверти мають схильність до дії, «...тому їх дії носять швидкий характер і не підлягають сумнівам і ваганням [130]. Перший тип можна умовно пов'язати з феноменом страху, а другий – з вірою, насамперед

вірою в себе і свої можливості. І хоча К. Юнг говорить про схильність екстравертів до фізичних речей, проявлених у світі [130], нам здається, що в руслі зазначеної проблематики, ми можемо говорити про домінанту в екстравертивному типі феномену «віри в себе» [82, с. 33]. Симбіоз інтроверта з екстравертом приводить до формування стабільних взаємодоповнюючих один одного відносин, де енергія на подолання зовнішніх перепон береться у напрузі між екстравертивним й інтровертивним полюсами, а в нашому випадку між феноменами страху й віри.

Серед представників прагматизму хотілося б освітити погляди щодо зазначених феноменів Ч. Пірса. Феномени страху та віри науковець розглядав з позиції їхнього впливу на повсякденне життя людини. А відтак, ставлення філософа до них, на наш погляд, суто прагматичне. До роздумів стосовно феномена віри Ч. Пірс також підходить, оцінюючи її корисність. Це для нього є визначальним фактором її прийнятності чи неприйнятності. Щодо цього він зазначає: «А що стосується «віри (думки) переконання» (belief) і «прийняття рішення» то якщо ці вирази означають щось більше, ніж наявність у нас певного плану дій і спроб згідно з цим планом випробувати певну поведінку, то я схильний вважати, що вони приносять більше шкоди, ніж користі. Віра (faith) в тому сенсі, що людина готова послідовно дотримуватися певної лінії поведінки, вкрай необхідна в справах [152]. Й далі продовжує: «Але якщо вона означає, що ви не готові стежити за можливими показниками того, що настав час змінити тактику, то я вважаю, що на практиці така віра згубна. Якщо з'являється можливість вести справи з якоюсь людиною й успіх цих справ залежить від її чесності, то я, вирішивши вести з нею справи, повинен виходити з гіпотези, що вона людина чесна, і немає ніякого сенсу зупинятися між двома лініями поведінки. Але це не завадить мені збирати про неї додаткові відомості, енергійно і не втрачаючи часу, тому що вони можуть підказати мені, що настав час змінити мій план. Такого роду віра здається корисною» [152].

Співвідносячи феномени страху й віри, Ч. Пірс намагається роз'яснити, як цим можна скористатися на практиці: «Значно частіше інстинктивна відрізка до нерішучості розуму, яка розростається до неясного страху перед сумнівом, змушує людей конвульсивно чіплятися за погляди, які в них уже є. Людина відчуває, що в разі непохитного тримання нею свого вірування, воно буде для неї абсолютно задовільним. Не можна заперечувати й того, що стійка і непохитна віра приносить повний спокій розуму» [153]. Саме ці факти використовуються при маніпулюванні людською свідомістю у політтехнологіях, НЛП чи рекламі. Тож відношення філософа до віри можна охарактеризувати висловлюванням: «Довіряй, але перевіряй!», – в якому, на наш погляд, коріниться суть філософії прагматизму.

Феномен страху в структурній антропології К. Леві-Стросса виділяються три модуси віри, необхідних для функціонування релігійної складової соціальних взаємовідносин в первісному суспільстві, а саме: «...віра чаклуна в дієвість своїх прийомів, потім віра хворого, якого чаклун лікує, або жертви, ним переслідуваної, в могутність чаклуна і нарешті, довіра суспільства і його вимоги...». Така структура за словами вченого: «... створює щось подібне постійно діючому гравітаційному полю, всередині якого складаються взаємини чаклуна і тих, кого він зачаровує» [152].

Саме культура, вважає вчений, структурує ті неясні образи, якими оперує віра, та включає їх в систему світосприйняття людини: «...різні тлумачення фактів, як би серйозно вони не були обґрунтованими, в індивідуальній свідомості не піддаються об'єктивному аналізу, а існують у ньому в якості тих неясних наслідків, що взаємодоповнюють до кінця не сформульовані установки, які кожен з нас займає по відношенню до фактів, вважаючи, що засвоює їх завдяки власному досвіду» [152]. Й далі продовжує: «Однак цей власний досвід залишається оформленим свідомо і не прийнятним емоційно, якщо тільки він не вписується в ту чи іншу схему, притаманну культурі даної групи. Тільки асиміляція таких схем може

дозволити об'єктивувати суб'єктивні стани, сформулювати неоформлені враження і включити особистий досвід кожного в єдину систему» [152].

При взаємодії феноменів страху й віри як з особистістю, так і зі спільнотою, підкреслює К. Леві-Стросс, відбувається взаємопроникнення поглядів та структурування об'єктів зовнішнього світу у систему власних уявлень щодо нього. В разі неприйняття тих рішень, які нам підказує уява, обмежена страхом й вірою, людина або спільнота залишаються перед жахом хаосу і стають безпорадними в разі неможливості втекти від нього, завдяки усе тому ж феномену віри: «...вибір робиться не між цією та іншою системами, а між магічною системою і відсутністю будь-якої системи, тобто хаосом» [152].

На ідеї практичного відношення до страху будується й філософська система Г. Йонаса, який пропонує закладати в планування подальшого розвитку суспільства «принцип відповідальності», побудований на страху перед такими змінами ситуації, які мають шанс призвести людство до знищення. Задля запобігання цьому філософ пропонує перейти від класичної етики І. Канта і Д. Юма до своєї нової етики, основні положення якої представлені у праці «Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної відповідальності» [33, с. 7].

Свій заклик вчений обґрунтовує тим, що класична етика, маючи справу з нормами поведінки індивіда, в епоху глобального впливу людства на світ, частиною буття якого воно ж і є, не може надати правильний вектор подальшого розвитку суспільства. Критикуючи класичну етику І. Канта, марксизм та етику надії Е. Блоха, Г. Йонас закликає остерігатися як змін суспільного устрою та природи, так і змін людської сутності, використовуючи для цього замість позитивних ідеалів класичної етики (віри й надії) негативний ідеал страху перед неможливістю зупинити зміни, які призведуть до знищення усього світу, або людства в ньому. Головною тезою філософії Г. Йонаса є поняття «евристика страху», якому він надає функцію

«компасу» [33, с. 7] у прогнозуванні майбутнього людства й передбаченні можливих наслідків його діяльності.

Розгортаючи принципи «етики відповідальності», філософ також піддає критиці як усталені догми релігійної віри, прийняті в класичній етиці, так і надію як умову будь-якого вчинку [33, с. 338]. Він наголошує на неспроможності проголошеного релігійною вірою імперативу власної добродішності як найкоротшого шляху до Бога запобігти можливості припинення існування людства в майбутньому. З цього приводу він пише: «... в межах релігійного світогляду сьогоднішня діяльність не спричиняє майбутнє становище, а тільки характеризує особу в очах Бога, який, згідно з релігійною вірою, є справжньою причиною майбутнього» [33, с. 30]. Але головною небезпекою віри, як маяка у виборі можливого вектору розвитку, вчений називає неусвідомлений перехід мрії у марення, що кінець-кінцем може призвести до утопії [33, с. 338]. На наш погляд, це є доволі слушним і тонким зауваженням, оскільки і мрії, і марення тісно пов'язані з вірою. Їхньою відмінністю є впорядкування світу ідей в мріях та, відповідно, його ж хаотизація в маренні.

З огляду на вище сказане, Г. Йонас проголошує новий моральний категоричний імператив у наступних положеннях:

- 1) «чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на землі»;
- 2) «чини так, щоб наслідки твоєї діяльності не були руйнівними для майбутньої можливості такого життя»;
- 3) «не завдавай шкоди умовам для беззастережного продовження існування людства на землі»;
- 4) «стався до свого теперішнього вибору як спів-предмету твого воління, що забезпечить цілісність людини в майбутньому» [33, с. 27-28].

Розмірковуючи про соціальну функцію феномена довіри, Ф. Фукуяма наголошує на базовій його ролі у формуванні ефективного суспільства. Феномен довіри Ф. Фукуяма називає ключовою характеристикою

«розвиненого людського суспільства, що виявляється як на індивідуальному рівні, так і на рівні соціальному (довіра до суспільних інститутів і держави в цілому). Саме довіра визначає прогрес; успіх «самореалізації» конкретного суспільства, яке залежить не від ринкових принципів і не від прихильності традиціям, а від «рівня довіри, що існує в суспільстві» [107].

Філософ визначає декілька джерел формування довіри: 1) на основі «... договорів й особливих механізмів, які примушують їх виконувати» та 2) на основі «... таких джерел, як релігія й етична навичка» [107]. Суспільство, засноване на другому типі, є більш ефективним. «За поширеністю довіри в сучасних ієрархічних структурах Ф. Фукуяма вибудовує класифікацію людських суспільств. До групи з високим рівнем довіри він відносить т.з. «обрані», «засновані на довірі» ліберальні демократії (США, Німеччина, Японія), тоді як традиціоналістські країни (Китай, Мексика), європейські «легкоатлети» (Франція, Італія), так само як і країни Східної Європи і колишнього СРСР, він зараховує до товариств із низьким рівнем довіри. Економічний прогрес, з точки зору Ф. Фукуяма, є свого роду «нагородою» суспільству за внутрішню гармонію, відсутність якої перешкоджає господарському процвітання. Здобути ж цю гармонію можливо лише в процесі суспільної еволюції, що не допускає «перестрибування» через окремі її етапи («з феодалізму в комунізм»)» [107]. На нашу думку, ідея з досягненням гармонії в середині суспільства, є дуже вдалою. Її ми приймемо її за основу в наших подальших наукових розвідках.

М. Бердяєв, говорячи про страх, пов'язував його насамперед з егоїзмом і людською зіпсованістю [8]. В трактаті «Про християнську свободу» філософ поєднує страх і віру з феноменом свободи, розрізняючи секулярну та сакральну їх сторони: «Питання про релігійну свободу й свободу совісті є докорінно помилковим в сучасному світі. Свободу совісті захищає безрелігійний, холодний щодо віри світ формального права як одне з прав людини й громадянина; світ же церковний, який охороняє віру, занадто часто й легко свободу совісті заперечує та релігійної свободи боїться. По



суті, ті та інші ставлять релігійне питання на політичний формальний і зовнішній ґрунт: одні бояться віри і хотіли б захистити себе від її зростаючої сили, інші бояться невір'я і також хотіли б захистити себе від його зростаючої сили. Але в цих страхах і обмеженнях немає нічого релігійного. І ті, які захищають свободу совісті як формальне, беззмістовне, політичне право, і ті, які політично заперечують подібне право ззовні, формально охороняють віру, однаково чужі щодо свободи і далекі від її святості» [8].

Саме завдяки зворотній стороні дії цієї свободи, в людині з'являється «трансцендентний страх», з яким кожен бореться окремо, а перемігши, пізнає нову свободу. Це є переходом зі стану «свободи від» – до стану «свободи для», і стосовно цього мислитель зазначає: «Виключно трансцендентний погляд на зло породжує рабський страх. Цей рабський страх заважає досягнути саме відпадиння від Бога як трагічний момент розкриття і розвитку свободи людини від старої до нової» [8].

Головною метою життя, на думку філософа, є позбавлення від страху. В своїй праці «Філософія свободи і сенс творчості» він наводить таку думку Т. Карлейля: «Першим обов'язком людини до цього часу є придушення страху. Ми не можемо діяти взагалі, доки не досягнемо цього. До тих пір, доки людина не кине страх під п'яту ніг своїх, вчинки її будуть носити рабський характер, вони будуть не правдиві, а лише правдоподібні: самі її думки будуть помилкові, вона буде думати як раб і боягуз» [8]. І далі продовжує думку: «Людині необхідно бути й вона повинна бути хороброю; вона повинна йти вперед і виправдовувати себе як людина, ввіряючись непохитно вказівці й вибору вищих сил і в першу чергу, не боятися зовсім. Тепер, як і завжди, вона є настільки людиною, наскільки перемагає свій страх» [71]. Хотілося б доповни цю думку тезою, що тільки долаючи свій страх, людина стає людиною, саме не задля..., але всупереч, всупереч дії страху.

Розмірковуючи щодо віри, філософ розрізняє її релігійний і науковий модули, протиставляючи їх один одному і вважаючи останній – хибним. З

цього приводу він пише: «Релігійна віра завжди є звільненням і спасінням, тільки в цьому її сенс, і все, що пов'язує себе з релігійною вірою, в ній шукає живлення, все те звільняється й рятується» [8].

Зв'язок віри зі знанням, страхом і свободою філософ наводить в наступній думці: «Знання носить характер насильницький і безпечний, віра – вільний і небезпечний. У вірі, у викритті невидимих речей, у вольовому обранні інших світів є ризик і небезпека. У відвазі віри людина неначе падає у прірву, ризикує або зламати собі голову, або все придбати. В акті віри, у вольовій рішучості вірити людина завжди стоїть на краю безодні. Віра не знає гарантій, і вимога гарантій від віри викриває нездатність проникнути у таємницю віри. У відсутності гарантії, у відсутності доказового примусу – ризикованість і небезпека віри і в цьому ж її чарівність і подвиг» [8]. Й далі продовжує: «Людина, яка повірила, є людиною, що вільно наважилася, що пододала спокуси гарантуючих доказів. Вимоги від віри гарантій, що дає знання, здається схожим на бажання піти у ва-банк в азартній грі, попередньо підглядавши карти. Ось це підглядання в карти, ця боязнь ризику, ця нездатність до вільного зухвальства є у всіх тих, хто підміняє віру знанням, в усіх згодних вірити лише гарантовано» [8]. В цьому твердженні ми бачимо співпадіння поглядів М. Бердяєва з поглядами С. К'єркегора, що черговий раз повертає нас до думки щодо трагічності людського існування в світі та перегукується з ідеями П. Тіліха, наведеними в праці «Мужність бути» [175].

В Україні першим мислителем який дав опис феноменам страху та віри став Г. Сковорода. Філософ розрізняв два модуса віри: умоглядну і істину. Феномен віри розумівся ним як суто релігійне явище. Філософ пише щодо неї наступне: «віра є тайною силою яка є всюди присутньою й усім володіючою» [69], її метою є зв'язок людини з Богом, оскільки розумом вона (людина) цього зробити не в змозі. Але істинна віра, на думку філософа, прихована за умоглядною вірою, за аналогією з театральною ширмою задля захисту «великих справ і персон» [69] від людської недолугості й підлості. Істинна віра діє в парі з надією. Задача першої – дивитись у майбутнє,

останньої – стабілізувати людський дух від дії хвилювань і тривог [69]. І саме істинну віру Г. Сковорода вважав нетлінною сутністю людини на її шляху до спасіння.

Відокремлюючи страх людський від страху Божого, філософ, за прикладом багатьох схоластів, об'єднує останній з релігійною вірою, зазначаючи: «Богопізнання, віра, Страх Божий, Премудрість – є те саме. Ця одна є істина мудрість» [69], - й далі: «Знання Боже, віра, страх і любов до Господа – є одним ланцюгом. Знання у вірі, віра в страху, страх у любові, любов у виконанні заповідей, а дотримання заповідей у любові до ближнього, а любов не заздрить» [69].

Ключовою постаттю у розумінні феномена віри серед сучасних українських філософів став В. Шинкарук. Саме віра, на його думку, являється однією з трьох складових підвалин феномену переживання, яке представляє «справжнє наше життя» [84, с. 146]. У тріаді віри, надії і любові її функція – «животворення» любові, яка необхідна людині задля «осяяння і прозріння вічності» [84, с. 147]. Функція любові – вказувати людині на об'єкт віри й надії.

Визначаючи що ж таке віра, філософ пише: «... віра є формою сприйняття очікуваного й жаданого майбутнього» [84, с. 147], але хотілося б зазначити, що віра пов'язує нашу екзистенцію з трансцендентним, а з майбутнім як вірогідним людину пов'язує надія. Саме вона здійснює у світі віру в певну ідею як мрію. Тлом як віри, так і надії у філософії В. Шинкарука виступає любов, й одна без одної неможливі.

При заміні любові на ненависть, віра, на думку філософа, перетворюється на фанатизм, екстремізм та безвір'я. Хотілося б уточнити щодо цього, що фанатизм і безвір'я є крайніми граничними станами феномена віри. Окрім того, фанатизм й екстремізм породжуються викривленням істинної любові до Світу, тобто, будь якого метанаративу, який прагне стати в свідомості людини моделлю Всесвіту. Безвір'я ж

породжується втратою напруги віри, яка є, як зазначив П. Тілліх, – крайньою формою зацікавленості [176, с. 133].

Важливим фактором, на якому наголошує В. Шинкарук, є зв'язок віри з цілепокладанням та дією. Останні є не лише феноменами фізичного світу, але й світу духовного, а відтак, саме завдяки вірі відбувається вибір одного з ймовірних шляхів здійснення наших прагнень. В науці, пише В. Шинкарук, віра не протистоїть, а пов'язується зі знанням. Саме віра відкидає сумнів, який є «визначальним принципом наукового мислення ... отже, сумнів і віра – це дві діалектично протилежні сторони процесу прийняття й розвитку наукових знань, процесу пізнання загалом» [83, с. 389].

Говорячи про філософські уявлення В. Шинкарука щодо ролі феномена страху в людському бутті, слід почати розглядання цього питання з визначення ним феномена духу. Як зазначає В. Табачковський, дух у В. Шинкарука це «... відношення, що відносить себе до себе самого», й далі: «дух є ... синтезою протилежностей скінченого-нескінченого, минушого-вічного, дійсного-можливого, необхідності-свободи». [72, с. 83]. Саме вони як джерела напруги є причиною виникнення різноманіття модусів страху в людському бутті: «Опиняючись віч-на-віч із окресленою суперечністю, людське буття сповнюється переживань страху, тривоги, туги, відчаю, жаху тощо. Особливістю подібної стривоженості є те, що вона виникає невідомо від чого. Страх постає як «небажано-бажаний», як відчуження свободи, пов'язане з «прозрінням утаємниченого»» [83, с. 36-38].

Продовжувачами та однодумцями світоглядно-антропологічного підходу до філософії взагалі, й діалектики феноменів страху й віри зокрема, в українській філософії були С. Кримський, В. Табачковський, М. Попович. Проблемою віри в контексті її діалектики з феноменом сумніву займався В. Табачковський. Визначаючи їх як центри напруги «вольового потенціалу людської життєдіяльності» [71, с. 228], філософ наділяє ці феномени такою функцією, як «світосприйняття».

Пов'язуючи сумнів зі знанням, В. Табачковський також наділяє віру функцією зв'язку особистості зі Всесвітом. Він пише, що: «Сумнів стимулює світоглядний та пізнавальний пошуки. Віра допомагає кожному з нас «вціліти» у ситуаціях, коли кожен черговий результат щойно згаданого пошуку засвідчує свою відсутність: адже жити увесь час, усвідомлюючи, що ти керуєшся лише відносними уявленнями про світ та самого себе, нестерпно. Кожне окреме життя потребує свого «абсолюту»» [71, с. 228].

Питання, на якому В. Табачковський акцентує увагу, це – необхідність нового пошуку для «аудиторії вихованої наукою ... золоті середини ... між браком та надлишком віри» [71, с. 228-229]. В разі її незнаходження в людині руйнується один зі світоглядних полюсів напруги – кантівський вірорегулятор, що призводить до появи нігілізму, який в своєму «найвульгарнішому вигляді» позбавляє людину «найвищих ціннісних орієнтирів» [71, с. 229]. Цю проблему філософ окреслює словами М. Гайдеггера: «Причина нігілізму – безумовна віра у розум, який пізнає (цінність світу, починаючи вимірювати його категоріями, які стосуються суто вигаданого світу)» [71, с. 230]. Протидіяти цьому покликана дієва віра, головним завданням якої є забезпечення суб'єкт-суб'єктного відношення до світу та надання останньому майбутнього, яке завдяки дієвій вірі перетворює можливість у вірогідність [71, с. 231].

Розмірковуючи про феномен віри, С. Кримський називає його однією з підвалин духовності, через яку людина створює себе як особистість. Віра в С. Кримського виступає загальною людською якістю й умовою буття тут і зараз та є умовою виходу за власні межі, а отже – умовою духовної еволюції. Виходячи з такого розуміння, він пише далі: «... віра не тільки ідеологічний феномен, а й постулат буття, його маніфестація» [49]. Тобто, відштовхуючись від філософії М. Гайдеггера, в якій тривога є основою людського буття, ми можемо конкретизувати – буденного буття, С. Кримський йде далі і стверджує, що поруч із тривогою основу людського буття складає віра. Хотілося б додати: й надія, які неможливі без любові.

Значущим у вирішенні будь-яких діалектичних суперечностей, на наш погляд є концепт «третьої правди» [49] С. Кримського, який полягає у відкритті тих аспектів істини, що приховані від нас під час самотійних роздумів й прояснюються лише в діалозі.

Інший свій базовий концепт С. Кримського – «софійність» – корелює із думками з В. Шинкарука в тому, що тлом софійності якраз і є феномени віри, надії та любові. Через аналіз «софійності» ми можемо вийти безпосередньо на тлумачення віри С. Кримським. Отже: софійність є практичною мудрістю, тобто мудрістю земного життя, звідси віра, як одна з її складових, є практичною, земною вірою. Цій «земній вірі» філософ протиставляє «небесну віру» [49]. Таке протиставлення логічно впливає з двох дихотомій:

1. Поділ культурного надбання людства на приземлене й піднесене.
2. Протиставлення ідеального світу та фізичного.

«Отже, акцент на людських якостях стає пріоритетним для духовності XXI століття» [49]. Саме з цих позицій випливає практична направленість віри як одного з національних архетипів українського етносу у філософії С. Кримського.

Стосовно негативної функції віри, філософ застерігає: «... віра в якусь надмету породжує фанатизм, що є джерелом найстрашніших злочинів. Практика ХХ століття показала, що фанатизм у його соціально-політичній та ідеологічній формі навіть чесних за вихідними позиціями людей перетворює у репрезентантів злих сил тоталітаризму» [49].

Фанатизму як викривленому результату «небесної віри», С. Кримський протиставляє «принцип полісистемності цілей», згідно якому «в нашій діяльності жодна мета не повинна бути єдиною. Якщо це станеться, то вона перетвориться на предмет фанатичної віри» [51, с. 59]. Філософ зазначає, що ціль «повинна сполучатися з системою підцілей як складових чинників здійснення головної мети. Навіть така мета, як перемога у війні, має підцілі: перемогти, але з найменшими жертвами, з найменшою витратою

ресурсів, з мінімальною шкодою для культурного середовища. Подібний підхід і є адекватним цивілізації XXI століття» [49]. На нашу думку, «принцип полісистемності цілей» є одним з найдієвіших методів досягнення поставлених цілей, а в нашому випадку – перемозі у гібридній війні.

Наступним важливим аспектом, дотичним до нашого дослідження, у філософії С. Кримського виступає феномен страху пустоти; філософ вважає саме його джерелом творчості та причиною розвитку культури: «... страх пустоти ... стає природою творчості» [51, с. 24]. Окрім того опосередковано С. Кримський висловлює ідею про «несилоне зіткнення добра та зла» як доповнення віри страхом, або ж навпаки. Відголоски цього філософ помітив ще в Євангелії, де апостол Павло задля становлення християнства як світової релігії поєднав непокдане, що зробило Євангеліє абсурдним для людського розуміння. Ключовою думкою в ідеї «несилового зіткнення добра та зла» виступає постійне запізнення добра та його ненасильницька відповідь насильству. Висновком ідей філософа у цьому контексті є необхідність зміцнення моральних підвалин. Цей заклик є не абстрактним, а практично-софійним маніфестом задля збільшення вірогідності виживання людства в умовах глобальної недовіри один до одного та егоїстичного піклування про досягнення власних цілей за будь-що.

В ранніх своїх роботах дослідженням феномена віри задавався й М. Попович. Теоретичним доробком вченого щодо феномена віри є його аналіз вірувань древніх слов'ян, де філософ проводить паралелі з віруваннями тюркських народів Сибіру та віруваннями античних греків, протиставляючи їм «класичне» християнське уявлення про дихотомію тілесного та душевного. Науковець приходить до висновку щодо «полідушності» в уявленнях як тюрків, так і слов'ян. «Отже, можна припустити, що в слов'янському язичництві не було єдиного уявлення про духовну субстанцію людини на противагу її тілесній субстанції. Ідея духовної субстанції замінена в ній сукупністю різних уявлень про сутність людини, а саме: людина як життя, як жива відчуваюча і діюча сутність в її

видимих проявах; людина як неповторна особистість, як «людська подоба», як істота соціальна, що ототожнюється з ім'ям, зовнішністю, тінню, слідом й т. ін.; людина як органічна, тваринна сила, яку ототожнюють з невидимим «духом», «диханням»; те, що залишається після людини, після її смерті – відходу «на той світ» при виконанні усіх ритуалів її проведів-поховань» [64, с. 70].

Саме поняття віри, за твердженням філософа, виникає з появою християнства на території слов'ян й заміною язичницького розмежування сакрального-вертикального світу, що допускав відносну єдність духовного й тілесного», на християнський: сакрального-горизонтальний. «Прадавній поділ буття на сакральну і профанну сфери поступово набував нових форм, несумісне з язичницькими уявленнями: сакральне перестало бути особливою функцією звичайного, мирського...» [64, с. 155]. Й далі продовжує: «Профанний світ, якщо так можна висловитися, реально став відмінним від сакрального, освяченого традицією, що мав значення позачасової норми. Ця норма ще могла жити в моральній сфері, але вже не у профанній, не в матеріальному громадському бутті». «Славу» вона віддає повністю й цілком Богу, на світську владу падає лише її тінь – в достатній мірі для того, щоб паства їй корилася і щоб вона потребувала благословення церкви. З'єднання світського й сакрального відбувається, але завжди це – чудо, надприродне єднання непок'єднуваного» [64, с. 156]. Поява такого чуда, продовжує вчений, знаменується феноменом віри в нього, як в щось, чого людина не розуміє, але що вона ставить вище за себе.

Остаточний висновок щодо розуміння феномена віри М. Поповичем можна висловити в думці, що віра як духовне явище виступає об'єднуючим фактором абсолютних ідей із відносним світом фізичних об'єктів та несе практичну направленість у повсякденному укладі життя.

Продовжувачем ідей М. Поповича став А. Єрмоленко, який у своїх наукових розвідках наголошує на взаємозв'язку віри з мораллю: «... мораль не можна обґрунтувати з позиції «принципів», вона є приватною справою



віри» [29, с. 159]. Причиною цього науковець називає «руйнацію традиційних цінностей у процесі їх раціоналізації та секуляризації» [29, с. 24]. Це призводить до неможливості «спиратися на дані безпосереднього досвіду, отже й інтерсуб'єктивного безпосереднього досвіду, а в етичному сенсі – на етос» [29, с. 24], а відтак руйнує підвалини, на яких будується класична етика. Це потребує кінець-кінцем розробки нових етичних принципів, на яких стоятиме суспільство.

Що ж до розуміння ролі страху в людському бутті, то А. Єрмоленко, задля подолання моральної кризи пропонує об'єднати концепт «евристика страху» у запобіганні «рухові людства до прірви» з концептом «евристика надії», результатом чого має стати поява таких моральних норм, з якими уможливлються ідеї реалізації «гідного людини буття» [29, с. 220].

Н. Хамітов, являючись послідовним продовжувачем традицій Київської світоглядно-антропологічної школи, заснованої В. Шинкаруком, та автором метаантропологічної методології дослідження, у своїй філософії відокремлює феномени страху від жаху, а віри від надії. Науковець доводить, що вони є екзистенціалами людського буття, такими феноменами, які здатні змінити не лише окремі цінності, а й загальний світогляд: «екзистенціал – ситуація людського буття, пов'язана переважним чином з його граничними й трагічними проявами, що породжує глибинні зміни стратегій і сенсів існування» [76, с. 425].

Екзистенціал страху вчений відносить до локальних екзистенціалів, буденного виміру людського буття. Цей екзистенціал значною мірою проявляється у побоюванні несприйняття індивіда суспільством і родом. Вчений розрізняє зовнішні й внутрішні чинники, що збуджують страх. В разі намагання індивіда протистояти зовнішнім проявам страху через виклик нормам й правилам, він залишається сам на сам зі своїм внутрішнім страхом [76, с. 339], що призводить до загострення у відчутті останнього.

Окрім того дослідник розрізняє страх за гендерною ознакою [76, с. 194-195]. Чоловічий страх передусім постає як «...страх загубити себе,

свою мужність» [76, с. 340], а жіночий страх є страхом перед родом, тривогою за близьких [76, с. 340].

Феномен жаху в метаантропології Н. Хамітова також є локальним екзистенціалом, але вже граничного буття людини. Він визначається вченим як «... екзистенціал граничного буття, який є страхом, що вийшов за межі матеріального предмету. Це страх перед безоднею...» [76, с. 369]. Однією з якостей жаху він називає здатність відкривати Ніщо, тим самим пізнаючи його «як силу, яка смертельно ранить і водночас підносить нас. Це дозволяє глибше прояснити смисл власного, автентичного існування й утвердитися в цьому існуванні» [76, с. 370].

Сенс так званих позитивних феноменів (екзистенціалів) віри й надії в людському бутті науковець також вбачає в їхній здатності відкривати, але не Ніщо, а Буття. Феномен надії Н. Хамітов визначає як відкритість своєму майбутньому, а феномен віри – вічному [76, с. 238]. Надія, за визначенням вченого, є локальним екзистенціалом граничного буття людини, який актуалізується передусім в найнебезпечніших ситуаціях [76, с. 232]. На відміну від неї віра через зв'язок з трансценденцією дозволяє людині вийти за межі тимчасовості будь-якої ситуації: «Віра – це вживання особистості у вічний сенс себе і світу» [76, с. 73].

Пов'язуючи віру зі свободою та любов'ю, науковець вважає, що віра здатна породжувати їх; з іншого боку, вони є джерелом істинності, справжності й зрілості віри. Дослідник зазначає: «Свобода й любов, проходячи крізь час і наповнюючи смислом буття особистості, породжують віру в їх істинність – вільну від ханжества й фанатизму» [76, с. 74].

Погоджуючись з позицією філософа щодо феноменів страху, жаху, віри й надії, хотілося б зробити уточнення відносно того, що свобода у замкненості на себе прагне до свавілля. В ідеальному вигляді, свобода є «золотою серединою» між абсолютною волею та примусом необхідності. А відтак, доречним виглядає зв'язок свободи з надією, а віри зі свободою та волею.

Ще одним представником світоглядно-антропологічної школи В. Шинкарука і представником напряму і школи метаантропології є С. Киселиця. У своєму дослідженні віри вона доводить, що віра, як екзистенціал людського буття й особливий вид людської діяльності, «... поєднує раціональність та чуттєвість через волю» [38, с. 12]. Сутність віри визначається дослідницею як переконання, а її природа – як характеристика самосвідомості. З цією думкою ми цілком згодні, адже і віра, і тривога виникають в нас як функції самоусвідомлення й рефлексії відносно як майбутнього, так і абсолютного в нашому бутті.

Плідною є думка авторки щодо єдності й одночасної протилежності віри, знання й сумніву: «... позаяк віра є життєвим знанням, постулатом, сентенцією, а її діалектичною протилежністю виявляється сумнів...» [38, с. 13]. Висновки С. Киселиці щодо включеності віри у реалізацію найбільш бажаних можливостей цілком збігаються з нашою ідеєю зв'язку феномена віри, що буде показано в наступному розділі. Хотілося б виділити думку дослідниці щодо розділення діяльності людини у її прагненні до щастя на практичну та теоретичну складову, де остання виражається феноменом ймовірності – одним з можливих результатів діалектики абсолютного й відносного в людському бутті [38, с. 13].

Ключовою позицією підходу С. Киселиці є включеність віри у творчість як єдино можливу продуктивну здатність розвитку й прояву особистості. З цього приводу вона пише: «... сутнісною потребою особистості є творення і поступове відтворення в екзистенції ідеалів, що набувають форми мети та самобутніх способів її реалізації» [38, с. 13]. Не можна не погодитись і з наступним її твердженням: «Як особлива інтенція, віра модифікується у різних просторово-часових вимірах, формує дієву впевненість в очікуваному, тим самим виявляє темпоральний характер, спрямовує життєві події із плинного у вічне» [38, с. 14]. Хотілося б зазначити, що віра, маючи інтенцію до Абсолюту, не носить темпоральний характер, а маючи подвійну природу поєднує мирське з трансцендентним. З

одного боку, людина в Бога або вірить, або не вірить, а з іншого, її віра або слабка, або завдяки їй зміцненню стає сильнішою. Й саме через вплив сумніву віра має своє поле діяльності, окреслене феноменами безвір'я та фанатизму.

Іншим представником метаантропологічного підходу у філософській антропології є О. Войнов. Досліджуючи феномен честі, дослідник протиставляє його страхом [19, с. 13]. Наголошуючи на тому, що честь є однією з можливих противників страху, дослідник зауважує, що це протистояння відбувається не лише в екзистенціальній, а й у онтологічній площині.

Розвиваючи підхід філософської антропології як метаантропології, українська дослідниця С. Крилова аналізує необхідність єдності зовнішньої й внутрішньої краси задля цілісного існування і особистості, і сім'ї, і суспільства. В разі неспівпадіння цих вимірів краси, у нас виникає відчуття недовіри [47]. Досліджуючи красу в соціальних відносинах, вона наголошує, що ці відносини можливі завдяки вольовим зусиллям особистості, а це у свою чергу є наслідком подолання як власних страхів, так і вірувань чи безвір'я. Вчиняючи кожної миті красиво, людина може сподіватися, що кількість таких вчинків поступово переходитиме в якість, а цілісність внутрішньої й зовнішньої краси особистості набуватиме соціальних якостей [52, с. 88].

Серед сучасних науковців в Україні, що належать до інших філософських течій та займаються проблематикою страху й віри, хотілося б відзначити М. Мінакова. Він проводить дослідження феномена віри в історико-філософському контексті, а саме, досліджує Кантівське розуміння віри. Головною заслугою І. Канта, на думку вченого, є введення цього феномену в поле інтересів філософії: «Поряд з перевіченим знанням досвіду І. Кант ставить те, що для моральної людини є постулатом, продовженням етичної волі та вчинку за необхідністю не логічного, а етичного ґатунку. Віра знаходить своє місце у відношенні розуму до цих постулатів. Таким чином філософія поєднує в собі філософію природного знання та етичної віри» [57,

с. 4]. Розділяючи розум на теоретичний і практичний, І. Кант за такими ж ознаками розділяє і віру. До теоретичної її складової він відносив віру в істинність, а до практичної – довіру. Саме до останньої, на думку дослідника, І. Кант мав найбільший інтерес [57, с. 16]. Віру теоретичного розуму І. Кант назвав доктринальною, а практичного – моральною, але суттєвим тут є приналежність віри до царини розуму. Звідси науковець виводить несуперечливість у філософії І. Канта віри й знання: «віра розуму зорієнтована на практичне застосування і є розумним актом, який є відношенням чистого інтересу розуму до граничних умов людини як вільної морально-розумної істоти» [56, с. 10].

В. Додонова розглядає довіру як соціальний феномен, «... який водночас виступає і як цінність, і як чеснота, на якій будуються відносини всередині європейських держав та між ними» [26, с. 79]. Вона вважає, що на сьогодні довіру називають соціальним капіталом, але умовою існування довіри є баланс між двома потребами: зменшенням контролю держави за економічними відносинами усередині суспільства та збільшенням економічних (соціальних й політичних) ризиків внаслідок дії законів ринкової економіки й пришвидженню інтенсивності життя. Наслідком цього стає набуття довірою «...тривожного екзистенціального характеру» [26, с. 80].

Спираючись на погляди Н. Лумана, дослідниця наголошує на відмінності феноменів довіри та впевненості. Якщо у вас немає альтернатив, ви перебуваєте в ситуації впевненості. Якщо ви обираєте одну дію, віддаючи їй перевагу перед іншими всупереч можливості бути розчарованим в діях інших, ви визначаєте ситуацію крізь призму довіри [144]. Окрім того довіра виникає при міжособистісних стосунках двох індивідів, тоді як впевненість – при стосунках індивід – соціальна інституція. Довіра залишається життєво-важливою в міжособистісних відносинах, але участь у функціональних системах, таких як економіка і політика – це вже не питання особистісних відносин. Воно вимагає впевненості, а не довіри [26, с. 82].

Аналізуючи феномен довіри надалі, В. Додонова відмежовує його й від феномена віри. Тут ми можемо бачити, що позиції дослідниці збігаються з поглядами А. Селігмена, згідно яких віра в процесі еволюції людського суспільства перетворилася у довіру: «... процес секуляризації і заміни божественних атрибутів людськими також передбачає заміну віри довірою (або, точніше, пошук віри – пошуком довіри). Цей процес і склав основний зміст епохи, яку ми стали іменувати сучасною» [167]. Задля всебічного аналізу довіри В. Додонова пропонує описати її через взаємодію зі сполучними з нею феноменами недовіри та безвір'я [26, с. 82].

І якщо поняття недовіри дослідниця вважає «дзеркальним відображенням довіри,...і це також ставка, але заперечлива» [26, с. 82], то безвір'я вона називає почуттям «нейтральних ситуацій, коли утримуються як від проявів довіри, так і від недовіри» [26, с. 82]. Причиною недовіри вона називає страх, зауважуючи наступне: «... першопричиною недовіри виступає страх перед ризиками чи бажання уникнути ризику, можливого в результаті взаємодії з іншими» [26, с. 82]. Розвіяти її може збільшення інформації щодо об'єкту взаємодії, але вона також призводить до збільшення суб'єктизації, а відтак, й до підвищення соціальних та екзистенціальних тривог.

В. Додонова наголошує на необхідності вирішення проблеми недовіри в суспільстві через збільшення впевненості у владних інститутах. Розуміючи її позицію, нам все ж здається сумнівним те, що заміна горизонтальної взаємодії на вертикальну призведе до збільшення рівня довіри всередині суспільства. На нашу думку, ключовим у збільшенні довіри може стати підвищення рівня культури, яке можливе завдяки діям владних інститутів у побудові прозорої системи взаємодій між ними та громадянами держави.

В. Туренко описує страх як екзистенціал людського буття. Вчений розглядає його в різних аспектах, від психофізіологічних, до соціокультурних визначаючи його роль і місце в сучасному світі. В залежності від підходів, науковець дає різні тлумачення страху. Він доводить, що роль страху, в сучасному розумінні, амбівалентна та неоднозначна, а його місце в бутті

людини та суспільства штучно приховується культурою постмодерну, що веде до розриву між розумом та почуттями, і як наслідок, втратою само тотожності та власної екзистенції. Виходом з цього глухого кута дослідник вбачає свідомий контроль індивіда над емоціями які виникають в перманентних кризах сучасного світу [70, с. 186-191].

Серед молодих українських науковців слід виділити М. Мовчана, який проводить дослідження феномена страху в різних його модусах, вибудовуючи систему їх класифікацій в залежності від рівня напруги. На нашу думку, такий підхід відображає психологічний аспект цієї задачі. Тоді як з філософських позицій така класифікація не дає нам змоги висвітлення питання ролі страху в людському бутті всебічно. Аналізуючи статтю М. Мовчана «Феномен страху: його класифікація і рівні» [58], ми дійсно бачимо розмежування таких модусів феномена страху, як тривога, страх, боязнь, переляк, жах й паніка в залежності від рівня емоційної напруги.

Знаходячись на позиціях філософської антропології, ми вважаємо, що онтологічно феномени тривоги й жаху слід протиставляти страху, а паніку взагалі виділити в окрему соціальну категорію. Феномени тривоги й жаху поєднує не лише відсутність об'єкту, що, до речі, є вельми суперечливим, онтологічно вони постають в якості людського буття, і лише людського. В термінології метаантропології тривога – буденного, а жах – граничного.

Серед дотичних дисциплін, що досліджують зазначені феномени, хотілося б виділити ідеї К. Коломієць, яка розглядає віру з позицій філології у якості одного з концептів української мови. Використовуючи методологію когнітивної лінгвістики, вона досліджує «мовно-психологічний концепт віри» [39], згідно якому походження цього терміну має кілька джерел: індоєвропейське, від слова «варта» – мотузка та *vir* – лат. муж, чоловік; *virtus* – мужність, стійкість.

Концепт «віра» разом із концептами надії й любові утворюють «емоційний домен» [39], який сприймається людиною на світоглядному рівні як цінність. До концепту віри входять такі його складові, як довіра і

впевненість, які, утворюючи певну єдність, у мові сприймаються реципієнтом цілісно. Концепт «віра», як зазначає дослідниця, лінгвістично складається з трьох аспектів:

- 1) переконаність в реальності надприродного;
- 2) упевненість у чомусь;
- 3) довіра до когось, на основі особистісних чеснот об'єкту довіри.

Їхня наявність свідчить про можливість плавного переходу від одних значень терміну «віра» до інших, що ми й можемо спостерігати в історичному контексті, де цей термін поступово переходить від сакрального свого значення до соціального [39]. Надалі дослідниця прогнозує подальший перехід від соціального значення терміну «віра» до технічного. Хотілося б продовжити цей ланцюг і зазначити, що наступною ланкою, скоріш за усе, стане інформаційне його значення.

### **1.3. Базові гіпотези дослідження**

Використовуючи діалектичний метод Г. Гегеля, виходячи з позицій фундаментальної онтології М. Гайдеггера, положень проєктів екзистенціалізму К. Ясперса й Ж.-П. Сартра, підходу метаантропології, який був окреслений М. Шелером і в сучасному філософському дискурсі розвинутий Н. Хамітовим в якості новітньої методології, можна висунути декілька гіпотез щодо прояву феноменів страху та віри в буденному, граничному й метаграничному вимірах людського буття.

Оскільки буденне буття характеризується розчиненням свідомості індивіда у соціумі, його страх і віра також будуть схильними до приховування й соціалізації, яка деактуалізує особистість. Феномен страху, окрім наявної своєї форми й очевидної функції – відповіді на емпіричний подразник і виклик, проявлятиметься у прихованій тривозі як за власне майбутнє, так і в соціальному вигляді – у турботі щодо близьких. Віра також



не проявлятиметься як власне віра. Вона поставатиме у таких формах, як вірування, марновірство, довіра й надія.

Всі ці модуси страху й віри, окрім об'єктивного страху, поєднує в якості необхідної умови присутність Іншого. І суб'єкта цікавить в Іншому лише його присутність, тобто форма, а тому Інший буденного буття поставатиме в ньому, не як особистість, а як об'єкт.

Розвиваючи концепцію Г. Гегеля щодо діалектичного розвитку духу, ми можемо припустити, що на буденному рівні людського буття його похідні, представлені страхом і вірою, постануть у результаті синтезу феноменом вірування. Віра спотворена страхом, який виник через відсутність достатніх для його розвіювання знань, або небажанні через лінощі та пасивність це робити. Але вірування, на відміну від інших модусів віри, носить історичний характер, а відтак воно за допомогою традиції, пов'язує індивіда з родом, хоча лише й у формі ритуалу, в якому відсутній обрядовий сенс.

Феномен марновірства скоріш за усе є негативною формою довіри, яка виникає у разі невиправдання сподівань суб'єкта. Феномен марновірства відповідає ознакам вірування, тоді як вірування є віра, що виражена через традицію в буденному вимірі буття. Тут ми можемо спостерігати зазначену вище дію мовної пластичності, яка підкреслює можливість переходу одного мовного концепту в інший у межах певного домену. Брак знань тут не є ключовим. Можна припустити, що суттю феномену вірування є його традиційність й ритуальність. Стосовно феномена довірливості ми можемо припустити, що він є уособленою формою віри, в якій об'єкт довірливості є знеособленим.

Феномен надії, на нашу думку, має відношення як до буденного, так і до граничного вимірів буття, хоча в останньому він проявляється найбільш яскраво, завдяки його поєднанню з феноменом віри. Феномен надії виражає сподівання на позитивне вирішення власних потреб з боку об'єкту надії, або ж з його допомогою. На відміну від знеособленої довірливості, надія

покладається на певну властивість об'єкту, тобто з надії починається процес уособлення індивіда; суб'єкт починає процес перетворення знеособленого іншого в особистість Іншого, а суб'єкт-об'єктні відносини перетворюються на суб'єкт-суб'єктні.

Феномен страху в безоб'єктному своєму модусі постає у буденному бутті феноменом тривоги.

Граничне буття у світлі заявленої тематики представлене феноменами жаху та у більшій мірі вірою, хоча остання присутня і в буденному вимірі буття як віра у медицину, науку, державу та її інституції. Тривога буденного буття в граничному його вимірі через відсутність іншого, за яким можна було б сховатися, скоріш за усе викристалізовується у феномен жаху. Останній характеризуватиметься завмиранням у спробі його зрозуміти, й у разі невдачі – пошуку спасіння вищою сутністю, яке відбувається завдяки знаходженню опори в акті віри. У даному випадку віра представлена у своєму сакральному модусі.

Оскільки сутнісною ознакою граничного буття виступає самість, феномен жаху можна представити як жах перед впевненістю у миттєвому здійсненні власного небуття. Фактор внутрішнього часу в граничному бутті відсутній. А віра у своїй граничній формі постане як раз тією самою впевненістю. Впевненість, на нашу думку, є вірою у чистому вигляді, тобто безсумнівною. Сумнів, можна припустити, є формою страху, що виникає через брак знань, або ж через непевність у власних силах.

Метаграничне, згідно філософії Н. Хамітова, є таким виміром буття, в якому жах граничного буття перемагається вірою, яка, на наш погляд, постає у модусі саме філософської віри, і завдяки цьому, інший постає як особистість, а не об'єкт маніпулювання.

Розвиваючи концепцію цього дослідника щодо представлення метаграничного виміру буття як результату прояву феноменів свободи й любові та знаходячи підтвердження цьому в роботах С. К'єркегора, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, В. Шинкарука, В. Табачковського та ін., ми

можемо висунути гіпотезу щодо взаємодії феноменів страху й віри не лише з любов'ю, а й зі свободою. А саме, можна припустити, що свобода метаграницного буття є результатом синтезу феномена страху з феноменом віри. Це припущення є тим більш цікавим, що, за твердженням Н. Хамітова, метаграницне буття протистоїть границному та буденному його вимірам [76, с. 67], а, отже, діалектичне їх поєднання, враховуючи ідею однаковості їх природи, наведену вище, видається логічним.

Поєднуючи це твердження з іншим щодо динамічної взаємодії цих феноменів [76, с. 73-74] й беручи до уваги позицію В. Шинкарука щодо взаємозв'язку віри, надії й любові як основи появи світогляду [84, с. 145-150], ми можемо припустити, що це протистояння відбувається на рівні свободи, яка протистоїть страху й вірі. З одного боку, свобода їм протистоїть, але з іншого, ними породжується.

Практичним аспектом дисертації є дослідження ролі феноменів страху й віри в умовах сучасного світу. На нашу думку, найактуальнішими питаннями в цьому контексті є проблеми тероризму й гібридної війни. Саме в такому розрізі ми їх і розглянемо.

Тероризм розглядатиметься не лише як акт, а як явище онтологічного характеру, джерелом якого є світогляд, заснований на абсолютній впевненості у своїй правоті й помноженій на агресивний характер дій, направлених на здійснення власних уявлень щодо влаштування світопорядку. В нашому дослідженні тероризм представляється нам результатом діалектичного синтезу страху й віри, представлених у модусах жаху і впевненості. Віра, перетворюючись у впевненість, задає однозначний вектор розгортання людського духу, а страх, породжуючи ненависть, наповнює енергією цю конструкцію й тим самим сприяє створенню основи для тероризму у формі феномена фанатизму. Іншим проявом цієї діалектики є агресія до проявів чужої культури, яка за допомогою жаху як інструменту впливу породжує тероризм.

Ключовою гіпотезою у дослідженні тероризму є ідея поновлення знехтуваної справедливості та ідея самогероїзації. Ми виходимо з того, що терорист, використовуючи феномен жаху як інструмент примусу до дії більш сильного в інтересах слабшого все ж вважає, що бореться за праве діло.

У крайньому своєму прояві терорист-смертник, співвідносячи себе з метанаративом своєї культурної групи як вищої цінності, та бажаючи підсвідомо досягти безсмертя, підмінює самоусвідомлення власного Я на самоусвідомлення метанаративу. Власна смерть як небуття перестає його жахати, оскільки Я розчиняється у метанаративі, а особистість отримує в ньому уявне безсмертя.

Іншим аспектом тероризму є впевненість у власній правоті. Ми можемо припустити, що це відбувається внаслідок знаходження терориста у граничному бутті. Саме цей факт дозволяє терористу усвідомлювати себе в якості героя, що бореться за справедливість. Протидіяти цьому в широкому сенсі можна онтологічно через демонстрацію потенційному терористу турботи про нього, любові й свободи, але ні в якому разі не через маніпулювання чи примус.

Досліджуючи феномен гібридної війни та ролі в ній феноменів страху та віри, ми окреслимо свою позицію як таку, що гібридна війна є крайнім проявом гібридного світоустрою, де завдяки акту гібридизації розмиваються кордони фундаментальних етичних цінностей, що є добро, а що зло.

При гібридному світоустрої на практиці ми маємо мир з ознаками війни й війну з ознаками миру. Це виражається у регулярних обстрілах й водночас продовженні торгівлі, у фактичних воєнних діях і водночас юридичному їх невизнанні, у закликах на міжнародному рівні до припинення агресії й водночас невідкликаних своїх посольств і консульств.

Головною гіпотезою у дослідженні явища гібридного світоустрою, на нашу думку, буде об'єднання буденного й граничного вимірів людського буття. Об'єднання не є синтезом, оскільки не породжує нового, як того, що їм би протистояло, але завдяки йому буття на межі набуває рис буденності. При

гібридному світо устрої, головна ознака граничного буття – самість – поєднується з буденною волею до самозбереження та продовження роду; жах, втрачаючи трансцендентну направленість, постає страхом, а впевненість розчиняється у сумніві, перетворюючись на марновірство.

На нашу думку, заміна волі до влади та творчості у граничному бутті волею до продовження роду та самозбереження є нездоланною перешкодою на шляху до метаграничного буття, оскільки зникає напруга на полюсах страху й віри. Вони розчиняються в буденності. А відтак, гібридній світоустрій є не лише політичною та економічною, а й онтологічною загрозою розвитку й становленню особистості. Більш того, результатом дії феномену «гібридного буття» виступатиме поява «гібридного світогляду», який протистоятиме класичним його формам (буденному, особистісному та філософському), а відсутність власної лінійки цінностей протистоятиме всім існуючим як Ніщо протистоїть Буттю. У висновках ми матимемо необхідність побудови нового суспільства, заснованого на «негативній етиці» Г. Йонаса, де домінантою і тлом відносин в суспільстві виступатимуть страх, зажура та духовний занепад.

## ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1

Аналізуючи роль феноменів страху і віри в людському бутті крізь призму історії філософії, ми можемо прослідкувати їхній вплив на формування світогляду філософів у історичній перспективі, а відтак, простежити динаміку його зміни. Це нам дасть змогу прокласти вектор змін світогляду з минулого, через сучасність у майбутнє. Що допоможе запобігти прихованих у сьогоденні гіпотетичних загроз описаних вище.

У різні часи в історії філософії до феноменів страху і віри було різне ставлення. В античні часи страх займав думки тогочасних мислителів як страх перед богами, перед долею та страх перед смертю. Феномен віри у період античності був філософам майже не знайомий, хоча як явище,

безумовно існував. Вона сприймалася у модусах довіри до ближнього, вірування в богів, які уособлювали сили природи та впевненості у незмінності долі – фатумі. На цьому етапі розвитку людства, найважливішим для культуротворення було протистояти людиною фатуму, у результаті чого суспільство утворюючи міфи отримало своїх героїв, які згодом постали прикладами для наслідування, взявши участь в утворенні норм поведінки, а дехто міфологізувався в особу божества та напівбожества.

З часів Середньовіччя, феномен віри стає головним в бутті людини. Все людське буття обертається навколо цього концепту. Опікування необхідністю вірити правильно завдяки укладанню канону, бере на себе церква, утворюючи феномен догматичної віри. Саме в часи Середньовіччя феномени страху і віри зливаються в один. Віра стає неможливою без розуміння Страху Божого. З іншого боку, страх людський, також визнавався тогочасними філософами, тобто, страх розглядався і як окремий феномен. Соціальний же аспект як страху, так і віри ними розглядався неявно, а через нормативізацію поведінки в межах релігійного канону. Таким чином, ми можемо стверджувати, що Середньовіччя є епохою в якій феномен страху подвоївся та змінився якісно, через переведення одного з його модусів зі світу фізичного до світу трансцендентного.

Найбільш примітною ознакою епохи Відродження і Ренесансу є антропологічний поворот завдяки якому, обидва модуси феномена страху світоглядно ігнорувалися, а феномен віри змістив фокус уваги з трансцендентного світу на світ людини. Це стало наслідком зміни світоглядної установки з теоцентризму на антропоцентризм.

Аналізуючи Новий час, ми можемо зауважити повернення уваги філософів до проблеми страху. Причиною цього став бурхливий розвиток науки і виробництва. Людина відчуває себе гвинтиком велетенської машини, її тривога підсилюється, водночас дещо змінюється відношення до феномену віри. В центрі світу, місце людини займає людський розум, відповідно віра в людину трансформується у віру в людський розум. Скоріш за все, в цей час у

західно-християнському світі відбувається розділення поняття віри на віру в Науку та віру в Бога і вся увага наукового світу стає прикованою до вивчення цього нового прояву феномена, оскільки Наука почала претендувати на місце Бога, а на зміну релігійному світогляду, приходить науковий світогляд. Наука стає модною.

Період Німецької класичної філософії можна назвати часом, коли феномени страху і віри почали сприйматися в сучасному їх розумінні. І ця заслуга, на наш погляд, належить І. Канту, який вперше розглянув віру, як етичний феномен. Вводячи поняття «моральної віри», яка в певній ієрархії вір (прагматичній, доктринальній і моральній), займає найвищий щабель та формує соціальну складову поведінки людини.

Феномен страху І. Кант також як і віру, вважав здатністю практичного розуму, але відносив його не до етичної, а до естетичної категорії. Саме через споглядання природних явищ та вживання в них, в людині, на думку філософа, виховується почуття піднесеного, але якщо воно виховується то, на наш погляд це вже є і етично його здатністю також.

На відміну від І. Канта, Г. Гегель розглядав страх і віру не в практичному, а в теоретичному ключі. Розробляючи теорію діалектичного розгортання людського духу від суб'єктивного до абсолютного, філософ пов'язував ці стани через зазначені феномени. Розгортання людського духу за Г. Гегелем, не є актом збільшення емпіричного знання, ним є перехід ірраціональної віри від суб'єктивної своєї форми до абсолютної, що кінець кінцем приводить до поєднання з Абсолютом, і це поєднання відбувається завдяки саме страху як одному з рушійних сил що приводить дух-віру в дію.

Наступний період розвитку філософії різні джерела називають по різному: Модерна, або Некласична філософія; Філософія XIX ст., Новокласична філософія. Суттєвим для нас у ній, є поява розмаїття у поглядах філософів щодо зазначених феноменів.

Ф. Ніцше, вважає страх і віру інструментами церкви в управлінні соціумом, а відтак доводив необхідність відмови від них на шляху до

Надлюдини. Ці феномени, на думку філософа, є функцією свідомості (включно з підсвідомістю), вони виникають як певна реакція: в «аполонівському началі» на боязнь втратити почуття міри, в своїх бажаннях, і віри – як самовпевненості у домінантності культури над природою; а в «діонісійському началі», на жах перед втратою впевненості у здоровому глузді, а віри – як переконаності у тріумфі життя над смертю. Надалі, філософ змінюючи фокус уваги з церковних догматів на науку, пов'язує ці феномени із зародженням феномена «волі до влади», який на думку філософа є вищою цінністю людського буття.

З. Фройд, розглядає страх як реакцію людської психіки на витіснення лібідозної енергії із свідомості у підсвідомість. Віра ж на думку З. Фрейда є реакцією психіки на виникнення страху.

Е. Гуссерль, вважає віру в науку наступним щаблем у розвитку цього феномена після віри релігійної. Задля аналізу інтенціональних зрушень, філософ використовував одну з модальностей віри – «парадоксу», завдяки якій, приходять до осмислення можливості, проникати крізь форму речей до їхньої сутності. Цей акт філософ називає феноменологічною редукцією.

К. Маркс, розглядає феномени страху і віри виключно у практичній площині його впливу на розвиток суспільства. А саме, страх за К. Марксом, – це інструмент «репресивної державної машини» по відношенню до своїх громадян з одного боку, а з іншого – інструмент впливу громадян на владу. Вірою філософ вважав силу, яка направляє розвиток людства до кращого майбутнього.

Продовжуючи строкате розмаїття різних філософських течій XIX-XX ст., сучасна філософія характеризується як зменшенням інтересу до цих феноменів з боку одних течій, так і підсиленням його з боку інших.

М. Шелер, вважаючи людину головною цінністю і намагаючись виділити в ній риси притаманні виключно людині, вважає страх і віру головними джерелами формування світогляду, який і є сутнісною ознакою людяності.



М. Гайдеггер, у своєму дослідженні феномена страху, виявив і проаналізував з позиції феноменології [116] усі можливі його модуси, провів їхню систематизацію та вказав роль і місце кожного з них в бутті людини. Згідно поглядів М. Гайдеггера, слід розрізняти феномени страху, і жаху. Ці феномени антагоністичні один до одного. Головною відмінністю феноменів страху та жаху філософ називав наявність/відсутність свого об'єкту. Це приводить до фундаментального висновку у вченні М. Гайдеггера: страх завжди є екзистенціальним. На відміну від нього, жах є більш широким, аж до рівня буття, явищем.

Вважаючи жах основою людського буття, філософ хоч і неявно, вказує, що єдиним інструментом який людство має проти нього і завдяки якому власне людина і може перебувати у світі – є віра. Саме завдяки їй, свідомість людини має сили для переборювання жахливості свого усамітненого буття-у-світі. Всі психологічні механізми, вироблені людством в процесі своєї еволюції, по відмежуванню людської свідомості і врешті решт культури, від підсвідомості й природи, засновані саме на вірі в певні ідеали про які людина мріє.

Щодо відношення до питання страху, К. Ясперсом то він цілком розділяв погляди М. Гайдеггера. Вчений також вважав що екзистенція, в наслідок її тимчасовості, породжує в людині відчуття страху перед світом. Й саме страх примушує людину рухатися у своїй еволюції. Іншою причиною такого руху є напруга, що виникає між двома полюсами віри-невіри. Кінцевою метою такого руху є істина, але досягти її можна лише завдяки вірі звільненій від будь яких догм. Таку віру філософ назвав «філософською вірою». Будь яка віра, за К. Ясперсом є ядром формування світогляду, але лише «філософська віра» дозволяє бачити світ таким який він є насправді.

Ж.-П. Сартр визначав людську сутність як свободу, яка щосекунди потребує вибору, це тягне за собою відповідальність за прийняття вірного рішення й приводить до появи тривоги щодо його правильності. Відтак людина, на думку філософа, змушена увесь час існувати у стані тривоги. Віра

за Ж.-П. Сартром є проявом психологічного детермінізму як інтуїтивної рефлексії, що має протилежний вектор направленості феномену тривоги. Тобто віра Ж.-П. Сартра направлена як і надія у майбутнє та є у певному сенсі самообманом, але лише вони здатні протидіяти жаху перед закинутістю людини у світ.

Антропологічний поворот в українській філософії, здійснений В. Шинкаруком, змістив центр уваги з питань ідеологічного обґрунтування влади робітників і селян, на питання: «Хто така людина?», – зі всією дотичною проблематикою. Розмірковуючи про підвалини людської духовності, філософ приходить до визнання віри, надії і любові – джерелами й одночасно наслідками мудрості, яка здатна піднести людський дух в акті творення буття.

Можна констатувати розгортання даного підходу в контексті досліджуваної нами проблематики. Аналіз публікацій дозволяє зробити висновок, що серед українських філософів ХХ-ХХІ ст., вагомий внесок в розробку питань страху і віри вніс С. Кримський. Евристично значущими є напрацювання Н. Хамітова, який в контексті метаантропології розглядає страх як екзистенціал буденного буття людини, а жах і віру – як екзистенціали граничного буття. Цікавими є дослідження таких українських авторів як С. Киселиця й О. Туренко.

Розмірковуючи про страх, С. Кримський вважає його причиною розвитку культури, оскільки страх пустоти, є причиною появи людської творчості. Феномен віри, філософ називає одним з підвалин людської духовності та вважає основою особистості. Ув'язуючи особливості сприйняття віри із конкретним етносом, філософ виділяє практичну направленість української віри, яку він пов'язує з софійністю як практичною, земною мудрістю. Важливим є вказування філософом на зв'язок віри з фанатизмом. Цей перехід, на думку філософа, стає можливим тоді, коли вектор направлення віри зміщується з земної цілі на трансцендентну, а ідея добра, або викривляється, або ж зникає. Таку віру С. Кримський називає

«небесною вірою». Викривлення відбувається підміною ідеї добра, схожою з ідеєю хорошості. В якості протидії фанатизму, філософ пропонує «принцип полісистемності цілей», який полягає в уточненні цілі фанатика з виявленням найкращих для нього підцілей і поступовим показом абсурдності цього. Експериментально підтверджується не завжди.

Важливою для дослідження феноменів страху й віри є запропонована Н. Хамітовим методологія метаантропології як філософської антропології. Її автор систематизував взаємозв'язки страху й віри з багатьма дотичними до них феноменами. Розмежування людського буття на буденний, граничний та метаграничний його вимір, і класифікація модусів зазначених феноменів відповідно до цього, вказує на можливі напрямки проведення досліджень і дає інструмент та методологію для поглиблення вже існуючого знання.

Екзистенціал страху, дослідник відносить до буденного буття. Усвідомлення його об'єкту наділяє людину буденного буття ілюзією оволодіння ним, але така думка є помилковою. Окрім того, філософ розрізняє жіночу і чоловічу форми буденного страху. В граничному бутті страх постає жахом. Це відбувається через усвідомлення власної минулості, яка настає внаслідок усвідомлення присутності Ніщо. Екзистенціал віри, в буденному вимірі буття втрачає свою напругу, постаючи у формах буденної віри, вірування, марновірства та довірливості, в граничному – наукової та сакральної віри, а в метаграничному – у модусах філософської віри й довіри до Іншого.

Всі ці висновки дають нам змогу виокремити наступні аспекти філософського розуміння феноменів страху і віри:

- соціально-філософський аспект, що полягає в розкритті природи страху і віри як феноменів, що формують соціальні підвалини людського буття;
- філософсько-антропологічний аспект, який дозволяє осмислити їх роль у формуванні світогляду людини сучасного світу;

- гносеологічний аспект, що полягає в усвідомленні страху і віри як специфічних форм відображення реальності;
- аксіологічний аспект, який полягає в співвіднесенні страху і віри зі світом соціальних цінностей. А в сучасному світі це повинно бути доповнене аналізом нових цінностей гібридного світоустрою;
- праксеологічний аспект, що розкриває роль страху і віри в стимулюванні практичної соціальної активності, посиленні вольового фактору спрямованого на запобігання соціальних, психологічних та екзистенціальних загроз, адекватності при виборі мети своїх дій та моральності у визначенні духовних орієнтирів власного розвитку.

## РОЗДІЛ 2

### ВИЗНАЧЕННЯ МЕЖ СТРАХУ ТА ВІРИ У КОНТЕКСТІ БЛИЗЬКИХ ДО НИХ ФЕНОМЕНІВ

#### 2.1. Розмежування понять страху, тривоги та жаху

Починаючи дослідження ролі страху в людському бутті, ми окреслимо свою позицію як таку, що вважає страх, виражений у модусі тривоги, фундаментальною якістю буденного буття людини. Вся історична спадщина говорить нам про те, що людина завжди усіляко намагалася захиститися від зовнішніх та внутрішніх, нерідко примарних загроз. У науковій літературі страх описується різними станами, починаючи від неясних побоювань до паніки та всепоглинаючого жаху, в живописі – зображеннями міміки, пози, кольору, в музиці – тривожним очікуванням біди, але найбільш яскраво він проявився в кінематографі через фільми жахів та в телебаченні через новини.

Про феномен страху написано дуже багато як загалом наукової, так і виключно філософської літератури, й здавалося б, нічого нового в цьому питанні віднайти вже не можливо. Однак, використовуючи метаантропологічну методологію дослідження, розроблену в Україні Н. Хамітовим, ми вперше розглянемо вплив зазначеного вище феномену на людину у трьох різних вимірах її буття: буденному, граничному, та метаграничному, що дозволить нам виявити приховані риси цього феномену, а відтак поглибити антропологічно-філософські знання. Дослідження ґрунтуватиметься на думках філософів в екзистенціальному і персоналістичному контексті у поєднанні з думками деяких психологів і фізіологів.

Перш за усе розмежуємо філософський і психологічний підходи у розумінні феномена страху. В сучасній психології існує багато напрямків зі своїми методами дослідження, але оскільки наше дослідження філософське,

ми дозволимо собі об'єднати всю різноманітність їхніх поглядів, зазначивши те, що проблема психологічного підходу полягає в ігноруванні форм страху з не проявленим об'єктом, певною загрозою [90].

Психологічно емоція страху з'являється завдяки якісному еволюційному стрибку у пристосуванні живого організму до навколишнього середовища [90]. Біологічний механізм її виникнення у людини, починається з того, що, аналізуючи отриману за допомогою зовнішніх органів почуттів інформацію і визначаючи її як загрозову, головний мозок активізує відділ *amygdala*, який відповідає за емоційні реакції організму. *Amygdala* посилає двома незалежними ланцюгами нейронів команду до гіпофіза та гіпоталамуса, які в свою чергу наказують наднирковій залозі активніше виробляти гормони стресу – адреналін і кортизол. Внаслідок цього в наляканій людини прискорюється дихання та серцебиття, розширюються зіниці, а тіло або починає тремтіти, або ціпеніє.

На думку фізіолога Дж. Леду, про що пише Е. Кендел, який проводив дослідження біологічного аспекту емоції страху, два різні ланцюги нейронів відповідають за безпосередню та опосередковану розумом реакцію організму на загрозу, тобто, в першому випадку, свідомість ніяк не впливає на реакцію організму й ця реакція відбувається миттєво, але найімовірніше виявляється помилковою. У другому випадку людина має час осмислити ситуацію, після чого приймає рішення щодо наступних своїх дій. Ця реакція буде хоч і повільнішою, але більш адекватною. Перший механізм виникнення в людині емоції страху споріднює її з іншими вищими життєвими формами, а другий притаманний виключно людині й вищим приматам [131; 125].

Підхід Дж. Леду хоча і розкриває фізіологію виникнення емоції страху, але має один суттєвий недолік, пов'язаний з тим, що людина є не тільки природною, але й духовною, моральною та іноді гуманістичною істотою. А отже фізіологія, досліджуючи механізм виникнення страху в людині як в біологічній істоті, зовсім не звертає і не може звертати увагу на страхи, породжені культурною складовою її життя.

Реакцією на страх у тварини являються втеча, або напад. У людини можлива ще й третя лінія поведінки, викликана морально-етичними нормами, прийнятими у суспільстві; щоб не погіршити ситуацію, в певних випадках людина здатна завдяки вольовому напруженню ніяк не реагувати на загрозу, вдаючи, що її не існує, або ж вводячи себе в релігійний екстаз подолання страху. З точки зору філософської антропології це являється однією з ознак, що виділяє людину з поміж усього тваринного світу. Окрім теорії Дж. Леду, у психології існують й інші теорії виникнення емоції страху. Згідно одній з них, тіло певним чином реагує на кожен визначену емоцію. Це так звана теорія Джеймса-Ланге [131].

Теорія У. Кенона наголошує про недостатній каузальний зв'язок фізіологічного і психоемоційного станів людини, оскільки одні й ті ж самі фізіологічні зміни організму в різних ситуаціях трактуються індивідами по-різному [70, с. 53-55].

У четвертій теорії Шактера-Сінгера поєднуються теорії Джеймса-Ланге і У. Кенона. Згідно цій теорії, для виникнення певної емоції потрібні як певні зміни в організмі, так і специфічна їх інтерпретація. А отже, визначальним фактором тієї чи іншої емоції являється певна інтерпретація ситуації, в якій опинився суб'єкт, оскільки фізіологічні зміни в організмі визначають не емоції, а лише їх потенції. Форму ж страху, чи, наприклад, гніву надає саме інтерпретація певної ситуації, яка визначається для суб'єкта як загрозна чи не загрозна [70, с. 397-399].

Проблемним місцем цієї теорії, на нашу думку, є її перевернутий причинно-наслідковий ланцюг подій. Адже людина спочатку відчуває емоцію, а вже потім з нею відбуваються певні зміни в організмі, а не навпаки, як це зазначають її автори. Й до того ж ці зміни пов'язані не з самою ситуацією як такою, а з її оцінюванням. І саме після акту оцінювання людина визначає ситуацію як загрозливую, а збудження організму оцінюється, як страх, самі ж фізіологічні зміни в організмі стають наслідком дії збудження та певної інтерпретації, які, діючи системно, покликані вберегти людину від небезпеки.

Окрім того ми вважаємо, що сила емоційної напруги буде змінюватися після оцінювання ймовірностей безпосередньої загрози. А відтак, «вірнооцінююча» здатність людини, є визначальною якістю, яка дозволила людині вижити, продовжити свій рід і зрештою запанувати в світі, постаючи в ньому як ще одна сила, що здатна його змінювати. Ця здатність скоріш за усе у різних вимірах людського буття має бути представленою різними модусами.

В буденному бутті, де людина розчинена у турботі про себе і про інших, ця здатність постає як адекватна реакція на будь-які виклики зовнішнього світу. Граничний вимір буття характеризується феноменом самотності [79, с. 70]. Й погоджуючись з С. К'еркегором в тому, що страх вимітає з людини все кінцеве й дріб'язкове [138], ми вважаємо, що вірнооцінююча здатність людини у граничному бутті постає у формі автентичності. Тобто, якщо в буденному бутті тривога примушує людину бути адекватною, то жах граничного буття, завмирати в тремтінні.

Подальша трансформація вірнооцінюючої здатності людини у метаграничному бутті постає як діалектичний синтез адекватності й автентичності, що призводить до виникнення нової якості. Розуміння сутності речей, яке досягається у граничному бутті, в метаграничному бутті дозволяє цій здатності набути ознак істинності. Це відбувається через набування індивідом здатності оцінювати ситуацію ззовні, виходячи за її межі, з метапозиції. Таку здатність можна виразити терміном «адекватність». Він виражає цілісну й гармонійну характеристику особистості. Синонімів йому в українській чи російській мовах, здатних це виразити, ми не знайшли.

Повертаючись до розгляду страху, людська думка завжди намагалася протиставити йому будь що, від хоробрості до віри. Психологічно ж страху як стану збудження протиставляється стан спокою, в який, згідно закону збереження енергії, намагаються повернутися як фізичні частки, так і дух. З психологічної точки зору ми можемо визначити страх як реакцію збудження на певний подразник, який людина, відповідно до ситуації, визначає як



загрозливий та дратівливий. Тобто, контекстне оцінювання ситуації є ключовим у визначенні певної емоції.

Особливістю філософського сприйняття страху є його категоризація, яка зображає онтологічне ставлення людини до світу. Та парадигма, яка панувала у науці останні два сторіччя, стверджувала, що прогрес здатен побороти усе на своєму шляху включно з людськими страхами, але реальність виявилася дещо іншою. Проблема виключно наукового підходу до розуміння природи страху полягає у тому, що кожна з наук, об'єктом уваги яких є страх, розглядає його у полі виключно своїх інтересів. І лише філософія, а точніше кажучи, філософська антропологія, намагається інтегрувати усі ці бачення й зрозуміти питання страху цілісно. Тому надалі ми, об'єднавши базові, відомі на сьогодні підходи в науці, спробуємо осягнути феномен страху і його вплив на людське буття загалом.

Проаналізувавши страхи, які сьогодні турбують людину, можна заявити, що це страхи і реальні, і надумані, породжені світом культури, а не природи. Найпопулярніші страхи, які турбують людину сьогодні – це ядерна війна, тероризм, економічні кризи, ГМО й т. ін. Небезпека від зазначених вище загроз без сумніву існує, але ймовірність їхньої реальної загрози нам значно перевищують ЗМІ, які мають комерційний зиск із роздмухування цього. І хоча біологічний механізм виникнення страху однаковий як у тварини, так і у людини, культурна його форма притаманна виключно людині й для неї ж є більш актуальною.

Будь-яка тварина боїться лише того, що несе для неї загрозу тут і зараз, людина ж боїться того, що несе для неї загрозу в її уяві. Тобто, рефлексуючи, людина боїтиметься так само, як і в реальній загрозливій ситуації. Механізм цього явища виглядає наступним чином: людина, повсякчас створюючи культурні символи, проживає одночасно у двох світах (світі природи й світі культури), але у свідомості відображено лише світ культури, представлений у вигляді символів, тобто, світ уявний. Е. Кассіер з цього приводу зауважує: «Людина живе відтепер не тільки у фізичному, а й у

символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія – частини цього універсуму, це різні нитки, з яких сплітається символічна мережа, заплутана тканина людського досвіду. Увесь людський прогрес в мисленні й досвіді робить цю мережу більш тонкою й водночас більш міцною. Людина вже не протистоїть реальності, вона не стикається з нею безпосередньо. Фізична реальність неначе віддаляється від неї по мірі того, як зростає символічна діяльність. Замість того, щоб звернутися до самих речей, людина постійно звернена до самої себе. Вона настільки занурена у лінгвістичні форми, художні образи, міфічні символи або релігійні ритуали, що не може нічого бачити й знати без втручання цього штучного посередника. Така ситуація існує не тільки в теоретичній, але і в практичній сфері. Людина ніде не може жити в світі строгих фактів, або згідно зі своїми безпосередніми бажаннями й потребами. Вона живе, скоріше, серед уявних емоцій, в надії та страху, серед ілюзій та їх втрат, серед власних фантазій і мрій. «Те, що заважає людині й тривожить її, – говорив Епіктет, – це не речі, а її думки й фантазії про речі» [96, с. 471].

Джерелом такого страху виступає здатність оцінювати своє існування. Підтвердження цієї думки ми знаходимо й у М. Гайдеггера: «Лише суще, для якого мова в його бутті йде про нього самого, здатне страшитися» [77, с. 81]. Тобто, такий страх, по суті, являється тривогою і притаманний виключно людині. З цього випливає, що саме тривожність виокремлює людину з поміж інших живих істот, а тривожність щодо іншого робить її гуманною.

Особливу увагу в аспекті нашої проблематики цей філософ приділяв систематизації онтологічного розуміння феномена страху, виділяючи з поліфеномена страху такі його модуси, як страх-перед-чимось, боязкість та страх-про-щось.

Дослідженням феномена страху до М. Гайдеггера займалися багато філософів, хоча в їхніх судженнях страх ніколи не виступав всеохоплюючим світ-буттям. Та мислитель у своїх дослідженнях йде далі: використовуючи феноменологічний метод, він шукає суть і джерело страху, «страшне у його

страшності» [116], що можна трактувати як пошук жахливого Angst в страшному Furcht. М. Гайдеггер саме жаху призначає роль засобу подолання обмеженості людського існування, яке уможлиблюється в ході трансценденції: «Висунутість нашого буття в Ніщо на ґрунті прихованого жаху є переступанням за суще в цілому: трансценденцією» [116].

Філософ виділяє три модуси феномена страху:

- 1) «страх-перед-чимось»;
- 2) «боязкість»;
- 3) «страх-про-щось».

1) Феномен «страху-перед-чимось» філософ визначає, як: «...дещо таке, що зустрічається внутрішньосвітно у буттєвому образі підручного наявного чи у співприсутності» [116]. «Страх-перед-чимось» завжди присутній у «ось-бутті», де «ось» - є екзистенцією.

2) «Боязкість», М. Гайдеггер визначає як можливість зустрічі зі злом. Відносно суб'єкта вона проявляється через можливу шкоду, яка виражається не в абсолютних критеріях сприйняття, а за посередництвом «поля ймовірностей» тих подій, які можуть на неї впливати. Це поле являється джерелом формування загрози. «Поле шкідливих ймовірностей», іншими словами – можливе зло, визначається людиною, як таке, з чим не усе гаразд» [116]. Можлива шкода як складова частина боязкості, наближаючись до суб'єкта, постає у вигляді феномена «страху-перед-чимось». «Страх-перед-чимось» проявляється при наближенні об'єкту загрози і приховується при його віддаленні, перетворюючись знов у «боязкість».

Це наближення й віддалення, ми вважаємо, стосується як простору, так і часу. А відтак, ми бачимо, що М. Гайдеггер вперше пов'язав страх з навколишнім фізичним світом в усій його повноті. Тобто, показав механізм зміни стану внутрішнього світу людини відповідно до змін в навколишньому світі.

Об'єкт загрози як можлива шкода при наближенні проявляє у якості джерела свого формування «поле ймовірностей», яке в рівній мірі припускає

й можливість ненастання страшної події, що», як зазначає мислитель, – «не зменшує й не виключає страху, а формує його» [116]. В цьому випадку феномен «страху-перед-чимось» проявляється реалізацією можливості ймовірної загрози, яка спочатку передбачається як майбутнє зло, а потім проявляється у вигляді емоції страху.

Надалі філософ прояснює що «боязкість» виникає в ситуації розмикання світу, але вона розмикає не увесь світ, а лише об'єкт загрози в світі. Це відбувається при перенесенні загрози зі сфери можливого у сферу дійсного. Це, на думку філософа, відбувається через екзистенцію, в акті формування «буття-в-світі». Суцце, розмикаючи світ через «боязкість», тим самим проявляє об'єкт загрози, переводячи його з ймовірності в дійсність й включаючи в «поле ймовірностей» власне Я, що перетворює загрозу у «страх-перед-чимось».

3) Суть феномена «страху-про-щось», зазначає вчений, полягає у тому, що страшність в навколишньому світі визначається через присутність у «ось-бутті» (Da-sein) [116], тобто, «страх-про-щось», є «страхом присутності». Його завданням є примушення людини до розкриття світу. Це реалізується через перехід загрози зі сфери ймовірності в сферу дійсності. І завдяки цьому в екзистенції реалізується принцип свободи й вільного вибору. За визначенням М. Гайдеггера, будь-яке суцце у «бутті-для-себе» може страшитися присутності в світі, таким чином, в ньому «страх-про-щось» проявляється у вигляді турботи про іншого.

Замикання світу філософ описує через протиставляння свого Я «страху-про-щось», це заплутує свідомість й примушує людину втрачати голову. Після цього «страх-про-щось» замикає світ, перетворюючись у «страх-перед-чимось», й проявляючи цим буття як модус присутності, тобто, надаючи буттю рис екзистенції.

На нашу думку, феномен страху пов'язаний з таким явищем, як збентеження, яке йому передує, а отже, є включеним до складу тих феноменів, які відповідають за перехід людини з буденного буття в граничне.

Збентеження, на думку М. Гайдеггера, ґрунтується на забуванні, а забуваючись, людина починає реалізовувати найближчі, проявлені з туману страху можливості, помічаючи тільки їх та не звертаючи уваги на інші.

Ми вважаємо, що людина боїться здійснити вибір через те, що після проходження точки біфуркації зворотний шлях зникає. Особливістю дії феномена збентеження в цьому випадку буде не розчинення індивіда у буденності, а втеча від неї. Підтвердження цій гіпотезі ми знаходимо у М. Гайдеггера, де він пише, що при збільшенні напруги емоції страху: «Навколишній світ не пропадає, а входить в ситуацію – більш-менш-розбираюсь-у-ньому» [116].

Надалі філософ зазначає, що існує і третій варіант розвитку подій; коли при наближенні загрози, туман буття розсіюється, але об'єкти не підлягають визначенню. Не відбувається процес впізнання, або ж при отриманні від них передбачуваної інформації не знаходяться можливі варіанти вибору. Людина визначає цю подію як чудо, а емоція, яку вона відчуває, – як жах, або ж, точніше кажучи, – як нумінозне.

Таким чином, на відміну від к'єркегорівського жаху перед Ніщо з позицій М. Гайдеггера жах можна визначити, як феномен незбагненого трактування, проявленого присутністю «буття-в-світі», або неочікуваної ймовірності розвитку подій. Через неможливість систематизувати отриману інформацію людина в ній губиться і тікає з навколишнього світу у внутрішній світ самотності, де, на її думку, можна позбавитися хаосу невідповідності проявленої інформації й очікуваних подій. Але, тікаючи від жаху-невідповідності, людина стикається з більш глибоким жахом, к'єркегорівським «жахом перед Ніщо» [138], оскільки їй немає на що опертися у «бутті-в-собі» окрім нього. Стосовно цього М. Гайдеггер зазначає, що феномен «жаху-перед-чимсь» в світі постає «жахом-ось», тобто, жахом присутності.

Розмежовуючи феномени жаху й страху, філософ наголошує на метушливому проявленні останнього, від однієї найближчої можливості

«поля ймовірностей» до іншої, проте жах залишається незмінним. Відтак, на відміну від жаху, страх по своїй природі найчастіше втрачається у можливостях «поля ймовірностей». Феномен жаху не може в них загубитися. Якщо це відбувається, жах перетворюється на страх, набуваючи якостей об'єктивно-речового світу.

Наступне питання, розглянуте М. Гайдеггером, яке поглиблює розуміння феномена жаху, є його розділення на два модули: «жах-від» та «жах-за». Їхня відмінність полягає у допуску присутності іншого, що в свою чергу заперечує самотність, а отже, на нашу думку, «жах-за» є перехідним станом з «жаху-від» до геройства. З цього приводу М. Гайдеггер пише, що «жах-від» є закинутістю у «буття-в-світі», а «жах-за» є вмінням «бути-у-світі» [116], тобто проявляється в абсолютній формі турботи – самопожертви, що призводить до признання іншими геройства, або ж святості.

Функцією жаху в людському бутті є акцентування людини на: «... присутності чи не присутності як можливості її буття» [116]. Продовжуючи, філософ пише: «Залишиність присутності самій собі, постає перед собою, виключно у формі жаху» [116]. Тобто, розуміння індивідом факту існування абсолюту і його співвіднесення з власною присутністю у просторово-часовому континуумі викликає в нього жах. Отже, жах є реакцією на трансцендентальну невідворотну загрозу, яка проявляється в екзистенції індивіда.

Феномен віри М. Гайдеггер розглядає в контексті релігії. Суть її – «...тлумачення буття людини до Бога» [116]. А відтак, це пов'язує її зі світоглядом та присутністю людини у світі: «Віра і світогляд, говорячи про присутність як «буття-в-світі», повинні спиратися на виявлені екзистенціальні структури» [116]. Й далі: «... у вірі присутність впевнена в своєму куди, а в раціональному світі вважає себе знаючою звідки» [116]. Відтак віра через екзистенцію, тлом якої виступає жах перед Ніщо, пов'язується зі страхом.

Аналізуючи крах такої віри, філософ не вбачає у цьому критичної проблеми, адже місце втраченої релігійної віри займає секулярна совість. Наведемо його цитату: «Коли ж починає зникати незатьмарена, обумовлена церквою віра в Бога, а особливо, коли обмежується і відтісняється на задній план віровчення, а богослов'я надає світу пояснення суцього в цілому, то в результаті цього аж ніяк не руйнується основоположний лад, згідно з яким земне, чуттєве життя скеровується цілепокладанням, що переходить у сферу надчуттєвого. Авторитет Бога, авторитет церкви з її повчальною місією зникає, але його місце заступає авторитет совісті, авторитет прагнучого сюди ж розуму. Проти них повстає соціальний інстинкт. Втеча від світу в сферу надчуттєвого замінюється історичним прогресом. Потоїбічна мета вічного блаженства перетворюється у земне щастя для більшості. Піклування про релігійний культ змінюється натхненням творенням культури, або поширенням цивілізації. Творчий початок, що був раніше суттєвою рисою біблійного Бога, визначає тепер людську діяльність. Людська творчість переходить нарешті в бізнес і гешефт» [115].

Неочікуваним є те, що філософ не пов'язує віру з мисленням: «Вірі вже немає місця в мисленні» [114]. А відтак, не пов'язаними є мислення й присутність. З цього випливає, що природні й духовні людські начала не пов'язані між собою, але це не так. Тому з необхідністю ми робимо висновок про абсурдність природи зв'язку цих начал в людині, а відтак – і абсурдності людського буття взагалі.

Окрім зазначених модусів страху хотілося б зосередитися на таких його проявах, як переляк і моторошність. Визначення цим станам зробив М. Гайдеггер, включивши їх у свою класифікацію страхів. Їхню відмінність філософ вбачає, окрім наявності акту впізнавання, ще й у присутності фактору часу. При швидкій і несподіваній появі, усвідомленні об'єкта загрози, страх виникає, як переляк; якщо ж цей страх не розпізнається, а час прийняття рішення затягується, він постає як моторошність. Й нарешті, у

випадку, коли до феномена моторошності додається фактор неможливості класифікувати об'єкт загрози, – моторошність перетворюється на жах.

Розрізняючи дотичні до феномена страху стани людини, ми спробуємо відмежувати їх один від одного, надавши кожному з них своє визначення. Переляк відрізняється від страху силою напруги. Актуальним є залежність переляку від часу сприйняття об'єкту загрози й осмислення ситуації. Саме відсутність достатнього часу на це перетворює страх на переляк. Боязнь, на нашу думку, є перехідним станом від тривоги до страху, коли об'єкт боязні не проявився ще в повній мірі, тобто, не відбувся акт впізнавання, хоча ми можемо констатувати наявність цього об'єкту.

У філософській антропології феномен страху сприймається не як емоція, а як певний стан. З одного боку, він є характеристикою буття, екзистенціалом, який пронизує буттєві виміри, а з іншого, суб'єктивно, страх у вигляді жаху може ставати буттям взагалі, роблячи його нестерпним для людини [76, с. 369-370; 138, с. 195].

Перебуваючи увесь час у полоні власних ілюзій, людина не лише знаходиться в стані тривоги відносно надуманих небезпек. Потенційно тривога, так само як й інші людські фантазії, нічим не обмежена, і людина здатна рефлексувати відносно неї необмежено довго, тим самим підсилюючи її і роздмухуючи до стану психозу. Коли нам говорять про якусь небезпеку, ми починаємо приміряти її на себе, рефлексуючи відносно небезпечної ситуації, і задача міфу полягає в тому, щоб не дати цьому тривожному стану розростися до буттєвості жаху.

Е. Бекер зазначає з цього приводу: «Люди – нещасні створіння, оскільки вони усвідомили смерть. Вони бачать зло в усьому, що їх ранить, викликає хворобу, або навіть позбавляє задоволення. Усвідомлення несе за собою клопотаність, пов'язану зі злом, навіть у разі відсутності безпосередньої небезпеки; їх життя перетворюється в роздум про зло, планомірну діяльність по контролю над ним і його запобіганню» [91]. Й далі продовжує: «Результатом цього є одна з найбільших трагедій людського



буття – те, що можна назвати потребою у «фетишизації зла», локалізації загрози життю в особливій зоні, де їх можна послабити й тримати під контролем. Трагедія полягає в тому, що доволі часто все залежить просто від випадку: люди уявляють, що зло є там, де його немає, бачать його в усьому і знищують себе й інших, сіючи навколо безглузді руйнування» [91].

Психологічно людина відчуває стан як страху, так і тривоги однаково. Різниця у відчутті між ними полягає у визначеності чи невизначеності об'єкту загрози [116]. Критерієм, який ускладнює практичне розрізнення феноменів страху та тривоги, є можлива нереальність, або невизначеність його об'єкту. Завдяки цьому феномен страху-тривоги пов'язується з феноменом віри.

Отже, ключовою відзнакою в прикладному плані феноменів страху, жаху та тривоги є те, що страх, маючи фізичний об'єкт, являється для людини одним з інструментів пізнання реальності, хоча й не завжди адекватним. Так за визначенням Арістотеля: «Помилка виникає тому, що бояться або не того чого слід, або не так, як слід, або не тоді, коли слід, або через ще щось таке» [89]. Виходячи з цього вислову, ми можемо зазначити, що феномен страху характеризується такими показниками як:

- інтенціональність,
- адекватність,
- інтенсивність,
- темпоральність.

Останні три фактори характеризують також і феномен тривоги. Отже, задля визначення меж дії феномена страху нам слід проаналізувати саме показник інтенціональності.

Однією з головних проблем людства протягом усього його еволюційного розвитку була раціоналізація страху й інтенціональність, яка є єдиним інструментом здійснення цього. Визначення об'єкту страху для подальшої роботи з ним є й головним завданням психології, в якій існує

велика кількість методик для цього. Вибір однієї з них залежить від того, що є об'єктом інтересу.

Відносно нашого дослідження достатньо буде зазначити, що в разі набуття феноменом тривоги ознаки інтенціональності, ми можемо говорити про те, що маємо справу зі страхом. І хоча відносно тривоги страх є більш раціональним феноменом, він все ж швидше заважає приймати логічні рішення, ніж допомагає. М. Монтень говорив про це так: «... немає іншої такої пристрасті, яка так швидко здатна вивести наш розум з встановленої йому колії в більшій мірі, ніж страх» [122]. Це пов'язано з напрацьованими моделями поведінки, що підтверджує як теорію Шехтера-Сінгера, так і нашу гіпотезу стосовно причинно-наслідкового принципу виникнення емоції страху. Тобто, чотири з п'яти ірраціональних складових емоції страху дозволяють усе ж-таки говорити про страх, як ірраціональний феномен. А це означає, що налякана людина не здатна правильно оцінювати ситуацію й вірно на неї реагувати. Це дає широкі можливості для маніпулювання нею.

З іншого боку, людина, яка не відчуває страху, не здатна адекватно реагувати на небезпеку, тобто ірраціональний, в широкому сенсі, страх сприяє цілком раціональній реакції, а відтак, через механізм набуття досвіду – отриманню нового істинного знання. Тому розділення широкого поняття страху на ірраціональні тривогу, жах та раціональний страх є важливою позицією у розумінні природи поліфеномена страху і його ролі в бутті людини.

З наведеного вище випливає, що страх характеризується виключно теперішнім часом. Він є ситуативним, тобто миттєвим, і не припускає рефлексії щодо самого себе, зате він рефлексує відносно певної ситуації. Завдяки цьому і при залученні механізмів пам'яті та прогнозування, які з'являється завдяки досвіду, людина набуває здатності уникати в майбутньому небезпечних ситуацій.

В людській свідомості емоції страху й тривоги поєднуються через сприйняття загрози в якості боязливості, але на відміну від страху як реакції

на реальну загрозу, тривога є направленою в майбутнє, її об'єкт невизначений, а рефлексія відбувається не відносно практичної ситуації, а відносно самого емоційного стану тривожності. Таким чином, феномен тривоги не несе ніякого позитивного сенсу в бутті людини, він не сприяє здобуванню нового знання, та не вберігає від наявної небезпеки. Навпаки, занурюючи людину в уявні майбутні проблеми, тривога висмикує її з реальності, що не лише погіршує якість життя, але й пригнічуючи увагу, збільшує ймовірність потрапляння людини до реально небезпечної ситуації.

Зв'язок феноменів тривоги й віри відбувається через очікування майбутніх уявних небезпек та сподівань на їхнє уникнення. Вірити можна як у безпеку, так і в порятунок від неї. Таким чином один феномен тривоги пов'язується з подвоєним феноменом віри. Зрозумівши це, ми можемо прояснити надзвичайну увагу до феномена віри з боку церкви. Отже, потенціал напруги віри повинен бути у два рази сильнішим для того, щоб компенсувати дію феномена тривоги. Це ж зазначав Арістотель, пов'язуючи страх з надією: «Для того щоб відчувати страх, людина повинна мати певну надію на порятунок від того, чого вона боїться; доказом цього є те, що страх змушує людей думати, між тим як при безнадії ніхто не розмірковує» [89].

Д. Г'юм, пов'язуючи страх з надією, виділяє ймовірнісний характер такого зв'язку та направлення його у майбутнє: «Зрозуміло, що таж сама подія, яка, являючись достеменною, породила б печаль чи радість, завжди збуджує страх або надію, якщо вона тільки малоімовірна, або не достеменна» [122].

Розмірковуючи щодо сутності феномена страху, К. Ясперс вводить новий термін «страх перед життям». На думку філософа, такий страх виникає внаслідок усвідомлення людиною своєї минулості. З цього приводу він пише: «Існування як таке взагалі перетворюється в постійне відчуття страху» [127].

Страх, вважає філософ, є необхідним елементом рефлексії, що позбавляє людину «оманливого спокою» та допомагає їй у реалізації

історичності буття. Страх примушує людину міркувати щодо власної долі, переборюючи фаталізм. Це дає їй можливість залишатися собою, зберігати власну ідентичність. «Там, де людина в умовах постійної зміни умов і ситуацій має ініціативу, вона може перебороти страх лише в трансцендентно-обґрунтованій самосвідомості свободи. Там, де вона змушена коритися й у сліпій покорі знаходити свої відносно гарантовані функції, страх може зменшитися, тільки перетворившись у постійно діючий двигун змушеної покори» [127].

Джерелом страху науковець називає свідомість, яка завдяки свободі вибору прораховує майбутні можливості свого існування, а відтак, і загрози своєму існуванню. Філософ наголошує, що продовження факту власного існування в майбутньому викликає в людині відчуття насолоди, а можливі загрози цьому відчуттю – страх. Таким чином, ми можемо резюмувати, що страх за К. Ясперсом є функцією свідомості від уявлення, що виникає в результаті руху людського духу, проявленого як свобода вибору можливостей для отримання насолоди чи уникнення загрози свого подальшого існування.

Парадокс цього руху до насолоди К. Ясперс вбачає у тимчасовості задоволення власної значущості, що є передумовою руху до нових цілей. Цей процес зупиняється лише після смерті людини. Таке судження філософа, на наш погляд, збігається з одним із основних постулатів будизму: необхідності позбавлення людиною земних пристрастей й досягнення умиротворення.

Відчуття страху К. Ясперс також пов'язує з вірою: «Екзистенції залишається непереборний страх і пов'язана з цим страхом віра: не у буття-в-собі певної субстанції, а у сутність трансценденцію, яка реалізується і ховається в екзистенціях» [128]. Цей страх змушує людину шукати стабільності, позбавляючи її відповідальності за свій вибір, а відтак, від невпевненості у його правильності: «...пристрасті страху існування примушують задля звільнення від невпевненості фіксуватись в абсолютному знанні і ховатись у ньому, тому що факти й можливості для цього страху в

ньому є нестерпними» [128]. Для досягнення цієї стабільності людина шукає істинне знання, і ця істинність, на наш погляд, й полягає у синтезі страху й віри, оскільки обидва ці феномени спонукають людину прагнути до істини.

З наведеного вище ми можемо бачити, що вплив поліфеноменів страху та віри примушує людину в залежності від певного модусу або до дії, або до бездіяльності. І це стосується як духовної, так і фізичної активності.

Іншим моментом, на якому слід зробити акцент, є зв'язок феноменів страху і впевненості та неспівпадіння об'єктів страху та віри. Прикладом цього може слугувати перегляд фільмів-жахів, де певне дійство нас лякає, хоча й ми впевнені в нереальності сюжету та не віримо в можливість існування зображеного на екрані в реальності. Тобто, ми бачимо, що феномени віри й впевненості збігаються не завжди.

Жах виявляється найменш дослідженим феноменом серед інших модусів страху. Психологія взагалі намагається не звертати увагу на цей стан, ніби його й не існує. Це відбувається через неможливість виділення об'єкта жаху. Безоб'єктність є спільним фактором як для жаху, так і для тривоги. Але, працюючи з тривогою, психологи використовують різні методики, які здатні виявити її об'єкт, тобто, переводять тривогу у страх. Зі станом жаху усе набагато складніше. Стискаючи людину, жах заповнює собою все буття людини, виводячи її з буденного виміру буття у граничний. Жах перед Ніщо, не залишаючи простору для виділення свого об'єкту і перевершуючи тривогу емоційною напругою, обмежує психологів у часі на пошук шляхів виділення його. Це, як зазначає К. Леві-Стросс, є не можливим, знаходячись ззовні відносно нажаханого [143].

Цей дослідник, описуючи шаманські практики і протиставляючи їх психологічним, зазначає, що шаман задля допомоги пацієнту різними методиками переводить власну свідомість в певний стан, що дозволяє йому входити в буття нажаханої людини. І саме шаман виконує за пацієнта всю активну роботу, останньому ж залишається лише пасивно рухатись за шаманом [143]. Психологи ж, знаходячись ззовні відносно жаху-буття свого

пацієнта, пропонують йому допомогу, не відчуваючи глибоко проблематики останнього. Тому у філософа виникає питання щодо якості цієї допомоги.

В чистому вигляді людина зустрічається з жахом лише в ту мить, коли усвідомлює невідворотну минущість свого існування, тобто. в граничному стані буття. Зазвичай ми маємо справу з феноменами тривоги як тлом нашого буття та миттєвими страхами як психологічною реакцією на конкретні загрози. А відтак, можна припустити, що жах у своєму кристалізованому вигляді є прафеноменом для страху й тривоги, які потенційно в ньому присутні та є його проявами в буденному бутті людини.

Являючись екзистенціалом, жах висмикує людину із буденного буття з його рутинною, нудьгою та мішурою з чужих цілей і бажань, примушуючи подивитись на світ власними очима, відшуковуючи власний сенс життя і несучи перед собою відповідальність за власні вчинки. Отже, окрім негативної функції несвоечасного завмирання і бездіяльності, феномен жаху несе й позитивну функцію знаходження самого себе, допомагаючи людині вибратися з полону смисложиттєвих ілюзій та симулякрів, примушуючи жити власним життям, переносячи з буденного буття в буття граничне, тим самим протиставляючи Я зовнішньому світу індивідів.

Феномен жаху М. Гайдеггер визначає як присутність Ніщо у «бутті-в-світі», тому що саме Ніщо є тим, що страшить до жаху: «... перед чим страшиться жах, є саме буття-в-світі» [116]. Головну онтологічну властивість жаху, так само як і боязкості, філософ вбачає у здатності цих феноменів розмикати світ. Але на відміну від боязкості, яка переводить можливість, або її кількісний вираз – ймовірність у дійсність, жах спрямовує вектор інтенціональності з внутрішнього світу у зовнішній, протиставляючи власне Я усьому тому, що кваліфікується людиною як не-Я. Жах розмикає світ як такий в його цілісності й тим самим усамітнює людину.

Таким чином, причиною самотності граничного виміру буття є розмикання світу, викликане феноменом жаху, а причиною виникнення жаху, на думку філософа, є визначення об'єкту загрози, як трансцендентного: «...

страхом є жах, впавший у світ, тобто, жах, припинивший жахати самого себе. Головною відмінністю феноменів страху й жаху є те, що страх має свій певний об'єкт, а феномен жаху – безоб'єктний» [116]. Оскільки свідомість людини може оперувати тільки кінцевими об'єктами, безоб'єктність жаху дозволяє йому розростатися до розміру «буття-в-світі», що в свідомості постає «жахом-в-світі», світ загалом перетворюється на жах й існування в ньому стає жахливим, тобто в жаху екзистенція завмирає. Це викликає в людині почуття самотності: «Світ нездатний нічого більше запропонувати індивіду, до речі, так само, як і співприсутність інших. Жах, падаючи у світ, віднімає у присутності можливість розуміти себе у ньому й відповідно стає асоціальним. ... Жах усамітнює присутність у бутті-в-світі, яке в якості розуміючого сутнісно закидає себе у свої можливості» [116].

Тут ми дозволимо собі не погодитися з наведеною вище думкою. Жах має об'єкт, але він трансцендентний. Тобто, людина не може цей об'єкт певним чином кваліфікувати, але вона впевнена у його буттєвості.

Розмежовуючи феномени жаху й страху, М. Гайдеггер підкреслює, що страх має своїм підґрунтям досвід, тобто, має підставу в минулому, але як присутність у теперішньому, боязкість реалізується з «поля можливостей» завдяки «страху-перед-чимось» й має направлення у майбутнє «... як очікування можливого зла» [116]. Таким чином, феномен часу стає тим тлом буття, де реалізуються усі модуси страху, окрім жаху, оскільки він є позачасовим буттям. Функція страху у часі є очікуванням можливого зла. Відносно цього М. Гайдеггер пише наступне: «Очікування явно теж належить до екзистенціально-часової конституції страху» [116].

Тож, на нашу думку, очікування є основою появи вище названих феноменів. Звідси випливає висновок щодо подвійності природи феноменів жаху та страху, оскільки ми бачимо в них поєднання абсолюту з «буттям-у-світі». Очікування можливого зла і є «буттям-у-світі».

Іншими словами, в просторово-часовій системі світу проекція феномену очікування на вісь простору буде незмінною (const), а його ж

проекція на вісь часу – змінюватиметься (var). Таким чином, стикаючись в черговий раз з дихотомією добра-зла як абсолютів, ми можемо констатувати їхній прояв через протиставлення страху та віри в буденному та граничному вимірах буття. Але, якщо говорити про буденне буття, то тлом подій в ньому виступатиме час, переходячи до буття граничного, час виходить за власні межі, зупиняючись у абсолюті, і це є так само нестабільним, як і представлені у граничному бутті феномени.

На відміну від страху, пов'язаного з часом і об'єктами світу, феномен жаху, відсторонюючись від них, заповнює собою усе буття, увесь світ та існує у позачасовості абсолюту. Таким чином жах виводить людину з граничного стану буття в позачасовість трансценденції, залишаючи її один на один з неможливістю осягнення нескінченості, що викликає в ній жах. В стані жаху перед чудом, за висловом М. Гайдеггера, жахає саме непроінтерпретована щойність через її спорідненість з Ніщо.

Розмежовуючи феномени страху й жаху, філософ зазначає, що страх зароджується у «... внутрішньосвітозанепокоївшомуся суцтоту», а жах виникає із самого факту присутності. Тут ми бачимо, що науковець надає жаху властивості екзистенціального страху у якості страху присутності. Страх підіймається із «внутрішньосвітового» простору, а жах падає із трансценденції у «буття-в-світі», перетворюючи його у «буття-до-смерті» [116].

Описуючи природу страху, вчений характеризує його станом пригніченості, більш того, осмислюючи зв'язок цих двох феноменів, він пов'язує їх із забуттям. Тож можна зробити висновок, що, знаходячись у стані страху як у «бутті-в-світі», людина автоматично потрапляє у стан пригніченості та забуття. Таким чином, життя людини немов би огортається серпанком пригніченості, який приглушує барви почуттів. Отже, окрім феномену збентеження феномен пригніченості впливає на перехід людини з буденного в граничне буття, але пов'язується пригніченість зі станом самотності, сприяючи розчиненню об'єктів матеріального світу у Ніщо.



Звідси виходить, що стан пригніченості пов'язує страх як феномен буденного буття із самотністю та жахом як феноменами граничного буття. Таким чином, у М. Гайдеггера ми знаходимо схему переходу від буденного страху до граничного жаху, який здійснюється завдяки дії феноменів пригніченості та збентеження.

Ключовою, на наш погляд, відмінністю феноменів жаху та страху є часова природа останнього. На думку М. Гайдеггера, причиною жаху є майбутнє зло, що, на нашу думку, є помилковим. Ми вважаємо жахом зло абсолютне, причиною ж страху, філософ справедливо вважає розгублену теперішність: «... яка страшно боїться страху» [116]. Жах на відміну від страху не має підґрунтям власний досвід, він ужахається від можливості смерті як шляху в нікуди, а не можливості припинення життя як присутності у світі. Таким чином, на думку науковця: «буття-до-смерті, є жахом по своїй суті» [116], – з чим ми цілком погоджуємось.

Жах має справу з «можливістю не бути», яка перетворюється у невідворотність. М. Гайдеггер називає це проявленням при наближенні до події. Захищаючись від нього, людство у процесі розвитку культури переводило феномен жаху перед смертю у страх перед актом помирання, протиставляючи феномену страху – хоробрість з одного боку, власну відчуженість від жаху і його ігнорування – з іншого.

Щодо аналізу й визначення меж дії феномена жаху, ми можемо відштовхуватись від класичного психоаналітичного протиставлення об'єктивного страху *furcht* та безоб'єктного жаху *angst* [28, с. 282].

Феномени страху й жаху можуть бути розмежованими завдяки виділенню об'єкта загрози. Як зазначалося вище, жах має свій об'єкт, але на відміну від страху цей об'єкт трансцендентний, і саме це робить об'єкт що викликає страх незрозумілим, а отже й жахливим.

Відмінність жаху й тривоги аналогічна відмінності віри та надії. Вона полягає у ставленні до об'єкту загрози. Жах так само, як і віра, пов'язується із сутністю об'єкту загрози, а тривога так само, як і надія – з темпоральністю.

Це впливає з направленості тривоги й надії у майбутнє, а жаху й віри у вічність. Тобто, останні мають абсолютний характер, а перші – відносний, а відтак, пов'язуються не лише з темпоральністю, а й з ймовірністю реального настання чи ненастання загрозової події.

Підтвердження цьому ми знаходимо у М. Гайдеггера. Він пише, що «Страх – це жах, який впав у світ, невласний і від себе самого прихований» [116]. Але нам здається, що в цьому вислові мова йде не про страх, а скоріш про тривогу. Саме тривога є буденним буттям людини у світі і, як далі зазначає М. Гайдеггер, завдяки механізму розмивання жаху ймовірністю, він набуває ознак тривожності. Ця тривожність не є приреченістю, від неї можна сховатися за «байдужим спокоєм перед фактом, що людина смертна» [116].

Тому нажахана людина завмирає, і, як зазначає Ж.-П. Сартр, жах – це відсутність свободи, тому немає ймовірних шляхів уникнути загрозової ситуації, тобто, не має майбутнього і людина завмирає у теперішньому в останній ситуації свого буття-в-світі.

На наш погляд, в цьому судженні філософ також змішує екзистенціальний страх з жахом. Відштовхуючись від такої фундаментальної характеристики жаху, наданої М. Гайдеггером, як здатність розмикати світ [116], й у той же час тлумачення слова (лат. *Angustia*) – стискання [137], ми можемо зробити висновок, що мова йде про два різних феномени: жах і екзистенціальний страх (страх бути собою, страх втрати обличчя в очах самого себе, страх перед абсурдністю буття й т.ін.)

Знаходячись у граничному бутті, всі почуття людини загострюються, феномен нудьги постає тугою, а страх – жахом [79, с. 113], але людина віднаходить в ньому власне Я, а дух її розвивається.

Звідси впливає фундаментальне протиставлення тривоги й жаху як протиставлення реальності і трансцендентності, і полягає воно у феномені свободи. Свобода в буденному бутті постає як результат діалектики тривоги й надії. Жах, так само як і віра, в модусі впевненості та страх в модусі жаху пов'язані з Абсолютом. Вони заперечують в своїй абсолютності свободу.

Жах стискає буття до розмірів ситуації, а віра постає безкомпромісною фанатичністю та породжує в світі такі явища, як фундаменталізм і тероризм. Результатом діалектики жаху та віри буде таж свобода, яка в граничному своєму прояві стає свавіллям за аналогією із терміном Г. Гегеля «дурна нескінченість». Вона є абсолютною формою свободи, абсурдною по своїй сутності, оскільки її нічого не зупиняє, її немає з чим суперничати, і їй ніщо не протистоїть. Падаючи у світ, свавілля постає свободою волі, яка, обмежується не лише феноменами жаху та віри й надії та тривоги, а й розробленими на їх основі приписами моралі і в етиці розділяється на «свободу від» та «свободу для».

Визначення свободі надане Ж.-П. Сартром, на нашу думку, найкраще підходить для нашого дослідження. Філософ виводить феномен страху з модусу тривоги перед свободою вибору, який людина повинна робити кожної миті життя; філософ вважає свободу вибору й пов'язану з нею тривогу постійними супутниками людини в її відчуженості у світі [161].

Відчуженість людини за Ж.-П. Сартром впливає із примусової закинутості людини у світ і невизначеності її майбутнього, внаслідок чого, у ній зароджується відповідальність за власну долю: «Закинутість передбачає, що ми самі вибираємо наше буття. Закинутість приходить разом з тривоною» [161], – і далі: «людина – це тривога» [161], – а тривога породжується «вільним буттям», себто, є її присутністю у світі.

Але «вільне буття» за Ж.-П. Сартром не тотожне свободі. Філософ визначає його як власне Я: «... свобода, виявляється через тривогу й характеризується постійно оновлюваним обов'язком перетворювати власне Я, яке постає у формі вільного буття» [160], а свободу – як прояв Ніщо між мотивом і дією: «...свобода, яка відкривається нам в тривозі, може характеризуватися за допомогою існування того ніщо, яке проникає між мотивами і дією» [161]. За Ж.-П. Сартром – ціллю свободи є постійне змінювання людського Я, а отже тривога, як ми можемо бачити, є одним із джерел енергії, яка примушує людину еволюціонувати.

Протиставляючи один одному феномени страху й тривоги, людина реалізує свою свободу, вибираючи одну з можливостей розвитку певної події, тим самим переводячи її зі стану можливих у стан дійсних: «Перш за все слід погодитися з С. К'єркегором: тривога відрізняється від страху тим, що страх є боязкістю істоти перед світом, а тривога є боязкістю перед собою» [160]. Людина, побоюючись певного явища, починає рефлексувати відносно нього, так страх постає тривоною.

Але подібний принцип функціонування тривоги не може збільшувати її рівень до нескінченості. На заваді тривозі постає недетермінована можливість, що є джерелом появи антитривоги: «Саме ця антитривога перетворює тривогу в нерішучість» [160], – що, на нашу думку, допомагає людині уникнути можливого затиснення власного Я у жаху. Отже, у філософії Ж.-П. Сартра феномен жаху протистоїть як страху, так і тривозі.

В подальших розмислах філософ розділяє тривогу на два модуси, розрізняючи тривогу за майбутнє й тривогу відносно минулого. Філософ описує останню як острах перед подразником, залишеним у минулому, який може вплинути на теперішнє людини, змінивши його на негативний для неї сценарій подій. Боротися з такою тривоною за минуле науковець пропонує за допомогою страху перед наслідками відносно інших, з ким суб'єкт тривоги емоційно пов'язаний [160].

Феномен страху Ж.-П. Сартр визначає як «синтетичне сприйняття трансцендентного як небезпечного» [160]. На перетині внутрішньої тривоги й зовнішнього, синтетичного страху виникає занурене в певну ситуацію миттєве Я, метою якого є оцінювання ситуації. Виникнення подібних ситуацій філософ описує наступним чином: «Гравець, повинен знову реалізовувати синтетичне сприйняття ситуації, яка забороняє йому грати, повинен відразу ж знову «віднаходити» власне Я, яке може оцінити цю ситуацію і «знаходиться в ситуації». Це Я зі своїм історичним та апіорним вмістом і є сутністю людини» [160].

Тривога виникає в людині, на думку філософа, в результаті усвідомлення відірваності свого Я тут і тепер від минулого – феноменом Ніщо, а від майбутнього – феноменом свободи [160]. Але, на наш погляд, це суто матеріалістична позиція, яка не враховує зв'язок Я тут і тепер з минулим через досвід і пам'ять, а з майбутнім – через мрії і надію. В усіх цих феноменах людина реалізується так само, як і в теперішньому. А тому позиція Ж.-П. Сартра, на наш погляд, хоч і виглядає цікавою, але не прояснює описувану картину внутрішньосвітових темпоральних зв'язків людини в повній мірі.

Страх, продовжує вчений, є: «... відчуттям небезпеки перед свободою іншого» [160]. Але свобода, зауважує він надалі, не належить ні мені, ані іншому, вона в рівній мірі відділяє як мене, так і іншого від можливостей, в яких проявляється майбутнє, тому страх є відчуттям небезпеки перед очікуваними можливостями.

Визначаючи, що таке жах, філософ також виокремлює два його модуси: 1) стану та 2) мотиву до дії. Перехід від стану жаху до мотиву діяти породжує феномен «антитривоги» [160], яка в свою чергу перетворюється у нерішучість.

Ми не можемо погодитись з таким висловлюванням філософа остільки, оскільки жах не несе в собі мотиву до дії, навпаки, він несе в собі потенцію до завмирання, до бездіяльнісного споглядання й намагання сховатись у внутрішньому світі, де на думку суб'єкта усе зрозуміле і впорядковане. Але продовжуючи вищенаведену думку Ж.-П. Сартра, хотілося б зазначити, що нерішучість як функція дії в статичному аспекті є сумнівом, а отже, ми можемо констатувати, що описаний процес є актом взаємопереходу страху у віру. І саме віра здатна вивести людину зі стану жаху.

Феномен віри Ж.-П. Сартр наділяє характеристикою амбівалентності: з одного боку, вона є самообманом, а з іншого – неможливістю [160]. Проаналізувавши всі думки філософа стосовно ролі віри в бутті людини, ми

можемо зазначити, що віра за Ж.-П. Сартром є проявом психологічного детермінізму як інтуїтивної рефлексії, що має протилежний вектор направленості відносно тривоги. Підтверджуючи наші висновки, можемо прочитати, що: «... детермінізм, будучи рефлексивним захистом проти тривоги, не дається як рефлексивна інтуїція. Він (детермінізм) нічого не може зробити проти очевидності свободи, він дається як віра у притулок, як ідеальна межа, до якої ми можемо бігти від тривоги», - і далі філософ продовжує: «...він (психологічний детермінізм) намагається заповнити пустоти, які нас оточують, налагоджує зв'язки минулого із сьогоденням, сьогодення з майбутнім, він наділяє нас продуктивною природою дії, а остання робить його трансцендентним...» [160]. Тож ми бачимо, що зводячи віру до психологічного детермінізму, філософ все ж не може відійти від тих функцій, які віра виконує в людському бутті, а саме, прорив власного Я через порожнечу Ніщо у трансценденцією. До речі, аналогічну функцію у філософії М. Гайдегера виконує жах. А звідси проясняється подібність їх ролі у людському бутті.

Окрім того, віра за Ж.-П. Сартром є джерелом смислів [160], – а її проблема знаходиться у відірваності від об'єкту і зацикленості на суб'єкті. З суб'єкту вона виходить як «віра для себе» [160] і в себе ж повертається не маючи зв'язку з об'єктом.

Іншою проблемою віруючого є сприйняття свідомістю віри в якості знання: «... природа свідомості така, що в ній опосередковане і безпосереднє є одним і тим самим буттям. Вірити – означає знати, що віриш, а знати, що віриш, – означає більше не вірити. Таким чином, вірити значить більше не вірити, оскільки тільки це й означає вірити, і те й інше постає в єдності неусвідомленого усвідомлення себе» [160]. Таким чином, у висновку ми маємо віру як щось небезпечне, як парадокс та самооману, але ми все ж не можемо відмовитися від неї. Зрештою ми приходимо до алогічності й абсурдності віри в усіх її модусах, включно з філософським.

## 2.2. Розрізнення буденної, релігійної, наукової та філософської віри.

На сьогодні існує більше сімдесяти визначень віри, що засвідчує певну плутанину у розумінні цього феномену. Задля вирішення цієї проблеми ми вважаємо необхідним перш за усе відмежувати феномен віри від дотичних до нього феноменів й потім дати чітке визначення тому, що залишилось. Термін віра походить від лат. *veritas* – істина, але етимологія тут мало що пояснює. Задля кращого розуміння слід окреслити межі існування віри та виявити, чому щось ми називаємо вірою, а щось – ні.

У визначенні таких меж доречно звернутися до найбільш радикальних мислителів, які в своїх працях розглядали цей феномен. Далі, відштовхуючись від визначення терміну віра, ми спробуємо відокремити її від таких похідних, як марновірство, вірування, довірливість, безвір'я, впевненість та довіра й показати їхні взаємовідносини.

В уяві пересічної людини віра завжди співвідносилася з релігією, але це не завжди так. В українській мові термін віра має дуже широке коло значень, а на відміну від неї в англійській мові існує чітке розрізнення віри *belief* (яку ми визначили як буденну віру) й віри *faith* (релігійної, або сакральної) [27, с. 226].

Цікавим фактом щодо розуміння природи віри (релігійної), у Т. Аквінського є наступна думка: «Віра, надія та благодать – це надприродні чесноти, оскільки вони є чеснотами людини, яка бере участь у благодаті Божій» [174]. Тобто, людина є частиною того добра, яке йде від Бога.

Схожої думки, відносно надання нам віри Богом, дотримується й М. Бубер «...любити, природно, не лише прибульця (у цьому випадку лише чіткіше проступає суть заповіді), але будь-яку людину, яку любить Бог, – в тій мірі, в якій і люди усвідомлюють любов Бога. Пробуджена любов'ю до Бога, любов тоді сама приходить до людини, яка перебуває в любові до оточуючих». [94]. Джерелом над чеснот є – Надістота.

Продовжуючи ці думки, хотілося б зазначити, що знання, зменшуючи почуття тривоги, з якою співвідноситься раціональна віра, і збільшуючи істинність в її відносному прояві у світі, є зворотно-пропорційним страху. Мається на увазі, що при пізнанні істини об'єм і якість знань збільшується, а страх зменшується, і відтак зростає й віра. Це, на наш погляд, є доволі суперечливим, оскільки істинність знань, отриманих суто на віру, в силу різних причин може виявитись хибним.

Аналізуючи надалі погляди щодо страху й віри Томи Аквінського, слід зазначити, що вони носять доволі суперечливий характер. Перш за усе зауважимо, що порівняння, або протиставлення необхідно робити між поняттями одного порядку, тобто між страхом Божим й сакральною вірою, або між тривогою й довірливістю, віруванням, чи марновірством. Ми ж бачимо наступне: «...страх передує вірі, згідно таких слів (Сир 2, 8): «Хто боїться Господа, віруйте Йому»», - й далі: «Але страх і надія суть протилежності, ... адже віра породжує надію, як стверджує глоса до Матвія (1, 2). Отже, вона не є причиною страху» [174]. Ці вислови, на нашу думку, вочевидь є взаємовиключними.

Підтверджуючи вищенаведений висновок, філософ продовжує: «...об'єктом віри є певне благо, ... а об'єктом страху – певне зло ... Отже, віра не являється причиною страху» [174]. Але далі він говорить, що віра породжує надію на отримання благ від Бога і також віра породжує страх перед покаранням: «... причиною рабського страху є неоформлена віра» [174]. Тож певний зв'язок між цими феноменами існує.

Спираючись на ці роздуми, ми можемо скорегувати наші висновки стосовно того, що страх зворотно пропорційний вірі: це твердження стосується страху у світі, але воно не вірне щодо страху Божого, який по суті є соромом: «...страх є певним рухом бажаної спроможності. ... Але початком будь-яких рухів бажаної спроможності душі є сприйняте благо чи зло. Тому необхідно, щоб початком страху і будь-яких інших подібних рухів було сприйняття. Але через віру нам дається певне сприйняття визначених



бід, призначених в якості покарання божественною справедливістю, і в цьому сенсі віра являється причиною страху, що відчуває людина, яка боїться покарання; і це рабський страх... причиною рабського страху є неоформлена віра. А причиною другого страху Божого є оформлена віра, яка за допомогою любові-катарсису робить так, що людина прагне до Бога і підкоряється йому» [174]. З цього випливає єдино можливий висновок щодо абсурдності розуміння обмеженим розумом феноменів абсолютного характеру.

Окрім того дещо заплутаними є думки філософа щодо причинності виникнення зазначених феноменів, чи страху з віри, чи віри зі страху: «...Страх Божий не може передувати вірі в усіх відношеннях, оскільки, якщо ми не маємо жодного уявлення ні щодо нагород, ні щодо покарань, про які говорить віра, то у нас не буде причин для страху. Але якщо припустити наявність віри в якісь речі (наприклад, в божественну перевагу), то за нею повинен слідувати шанобливий страх, а за ним – підпорядкування людиною свого розуму Богу через віру в усе, що обіцяно Ним», далі: «...перший і формальний об'єкт віри – благо, що є першою істиною. Але матеріальним об'єктом віри є те, у що пропонується вірити; а серед нього є також і певне зло, наприклад, слід вірити, що злом є непокора, або відхід від Бога, або що грішники зазнають від Бога зло покарання. І відповідно до цього віра може бути причиною страху» [174]. Також підтвердженням цього Т. Аквінський приводить цитату зі Святого Письма: «...казано спершу: Хто боїться Господа, (Адже цей страх неможливий без віри)» [174].

Співвідносячи цю думку з твердженнями М. Бубера відносно персоналізації віри, ми можемо розмежувати тут поняття віри як істини, що співвідноситься з Богом, і поняття довіри, яке співвідноситься зі злом, хоча й носить також абсолютний характер. Саме довіра, а не віра, на наш погляд, породжує надію. Опосередковане підтвердження цього ми знаходимо у Томи Аквінського: «...надія є певним очікуванням, тому надія є не теологічною, а моральною чеснотою» [174; 88]. Тобто, часточка «до» показує феномен віри

у неповному її обсязі. Довіра має стати вірою, й тут можна вгледіти паралелі зі вченням С. К'єркегора про три стадії розвитку: естетичну, етичну, та релігійну. Саме з останніми двома стадіями ми маємо справу у випадку аналізу феноменів віри і довіри.

Плідними для нашого дослідження стосовно феномена віри є думки Е. Фромма, дослідник виділяє дві її форми, які відрізняються в залежності від засобу використання (політичного чи релігійного та особистого), а саме: 1) «віру-володіння» та 2) «віру-буття».

«Віра-володіння» представляє собою істинне знання та не потребує раціональних доказів і доведень. Таке знання складається зі створених іншими людьми формулювань, які суб'єкт сприймає в силу того, що він цим іншим, як правило бюрократії, підкорюється. Це створює відчуття впевненості, яке має за основу реальну чи уявну силу бюрократії. Впевненість є своєрідним пропуском, який дозволяє приєднатися до загалу. Вона звільняє людину від важкої необхідності самостійно мислити й приймати рішення. Володіючи цим знанням, людина стає одним з *beati possidentes* (щасливим володарем) істинної віри. Віра за принципом володіння надає впевненості; вона претендує на абсолютне безперечне знання, яке здається правдоподібним, оскільки непохитною вважається сила тих, хто поширює і захищає цю віру» [106].

Наслідком такої віри філософ називає отримання впевненості через відмову від власної незалежності. Бог як мета і найвище благо такої віри постає ідолом, людським творінням. Це відчужує у людини трансцендентного Бога, замикаючи її спілкування у собі. Такий процес за Е. Фромма відбувається наступним чином: людина ховається від Всесвіту у коловерті відносин «річ-Я-Річ», де «річ» є людським творінням, яким ми володіємо, а «Річ» є Богом, якому ми підкорюємось, і який володіє нами. Ця коловерт замикає для індивіда світ, а відкритість як можливість саморозвитку застигає у впевненості. Таким чином, «віра-володіння», не допускаючи сумнівів, породжує фанатичність.

«Віра-буття» за Е. Фроммом є тим, без чого життя людини не можливе. «Віра за принципом буття – це перш за усе не вірування в певні ідеї (хоча це може мати місце), а внутрішня орієнтація, установка людини» [106].

У випадку 1) – віра являється актом, а у випадку 2) – сенсом. Таким чином, «віра-буття» постає як «персональна віра себе у себе» [106]. Основою такої віри філософ називає особистий досвід, а не авторитет іншого. З цим ми не можемо погодитися, адже віра має абсолютний характер, вона не пов'язана з часом, а відтак і з досвідом. Філософ визначає «віру-буття», як «... впевненість в істині, яка не може бути доведена за допомогою раціонально неспростовних фактів; проте я в цій істині впевнений в силу наявних у мене власних суб'єктивних підстав. ... Така віра засновується на фактах, відтак, вона є раціональною. Однак ці факти не можуть бути пізнаними або доведеними за допомогою методів традиційної, позитивістської психології...» [106]. Це твердження, на нашу думку також не відповідає дійсності. «Віра-буття» засновується не на фактах, а на інтуїції, прозорінні, фантазії, уяві. А факти вона створює.

Виникнення страху Е. Фромм пов'язує із загрозою втрати власності. Найбільшою цінністю, якою володіє людина, філософ вважає життя, тож найсильнішим страхом є страх його втрати, страх смерті. Саме в такій формі феномен страху поєднується з вірою у безсмертя. На думку вченого, існує лише один спосіб подолання страху смерті – це зміна відношення до життя: «Зникнення страху смерті починається не з підготовки до смерті, а з постійних зусиль зменшити принцип володіння і збільшити принцип буття» [106].

Не можна не погодитись з Е. Фроммом у тому, що проблема сучасного людства полягає у масовому відході від емоційної складової свого світосприйняття, на заміну якому приходять раціоналізація, домінанта «...розумового, маніпулятивного мислення» [106]. Людей з «ринковим характером» турбує лишень прибуток. На заміну як страху, так і вірі, приходять ситуативна доцільність та пристосовуваність, а найвищими

цінностями суспільства, де панує «ринкова релігія», постають споживання (як речей, так і особистостей), персональний комфорт і підйом соціальними сходами.

На противагу такому світогляду Е. Фромм висуває гуманістичний протест, який представляє собою об'єднання ідей романтиків, соціалістів і деяких анархістів, які пропонують різні варіанти подолання цієї кризи [106]. Кінець-кінцем, ці варіанти виявилися непродуктивними, але еволюційно на зміну «ринковій релігії» сьогодні приходить нова «релігія віртуальної реальності» в якій страх взагалі не можливий, адже все, що відбувається в ній, відбувається не зі мною, а з моїм персонажем, якого можна будь-коли зберегти та перезавантажити. Віра також зникає. Вона перетворюється в силу своєї непотрібності у знання, яке «прагне свого збільшення до нескінченості» [106]. А саморозвиток, як головна ціль філософської метаантропології, перетворюється на розвиток свого віртуального персонажу. Тож ми бачимо, що не позбавившись від метафізичних проблем «ринкової релігії», людство зустрічає нові духовні проблеми «релігії віртуальної реальності», які є нагально насущними й такими, що очікують свого осмислення та вирішення вже сьогодні.

Але окрім згаданих модусів віри існує ще один її модус – наукова віра. Тобто, це віра, яку можна визначити як своєрідне передзнання, віра, яка дозволяє вченому створювати нові гіпотези, яка направляє безсистемні мрії у раціональне русло, задаючи їм певний науковий напрямок. Ми вважаємо, що ця віра є феноменом граничного виміру буття, що логічно впливає з її зв'язку зі світом ідей, який є трансцендентним по відношенню до світу речей. На відміну від сакральної віри, яка тяжіє до догматизму й впевненості, наукова віра більш схильна до раціональності, знання та логіки.

На перший погляд здається що в ірраціональній віри з наукою не може бути нічого спільного, але це не так. Термін «наукова віра» зустрічається у працях багатьох філософів. Вперше ми його зустрічаємо у М. Бердяєва. Мислитель ставився до цього модусу вкрай негативно,

наголошуючи на запереченні такою вірою свободи та приниженню нею людини. Про пошук золоті середини між браком віри та її надлишком людей з науковим світоглядом згадує В. Табачковський, про що йшлося вище. Та навіть згадка про таке явище, як науковий світогляд, передбачає щось, що його формує, і це є не лише знання, але й те, що задає вектор розвитку знань та узагальнює їх, створюючи наукову картину світу. Щодо ролі феномена віри у збільшенні наукового знання, цей термін не вживають окремо, а використовують з епітетами: епістемологічна віра, раціональна віра, розумна віра, віра в науку і в закони природи, про що у багатьох своїх працях говорив К. Поппер [66; 156]. Проте найбільш детально дослідив феномен «наукової віри» П. Вайнгартнер. Наукову віру вчений розуміє як віру в наукову гіпотезу чи теорію та зауважує, що без такої віри унеможлиблюється спілкування у колі вчених [13, с. 90, 110]. Зі свого боку хотілося б додати, що особливо це стосується росту міждисциплінарних знань і навчання.

Ю. Габермас, розглядаючи феномен віри в соціальному контексті інтерсуб'єктивної комунікації зазначає, що існує можливість неспівпадіння значення слів того, хто говорить, з вірою в істинність про те, що говорять, навіть коли мова не йде про оману, віра залежить від ситуації, в якій до неї закликають: «Оскільки значення слова і віра можуть варіюватися незалежно одне від одного, відносно самого об'єкту уваги – тобто, разом з поведінкою промовця, обставини, в яких ця поведінка проявляється, – можуть надавати інтерпретатору пояснення щодо значення інтерпретуючого вислову тільки тоді, коли промовець вважатиме свою промову істиною. Для певного інтерпретування промови, спостерігач повинен знати, або ж вірити промовцю. Тому інтерпретатор повинен вважати промову константною «прийняттю-за-істину», щоб виключити небажану взаємозалежність віри і значення. Тільки «прийняття-за-істину» перетворює спостережувану інваріантність висловлювання і ситуації в достатнє свідчення для теоретично-інформованого вибору правильної інтерпретації» [110].

Це неспівпадіння знімається поблажливістю інтерпретатора, коли останній, погоджуючись з більшою частиною інформації, висловленою в певній ситуації, погоджується і з іншою, меншою частиною. Ця поблажливість, на думку філософа, має декілька функцій:

- 1) приписування поведінці промовця раціональності,
- 2) трансцендентальність в оцінці розрізнення «між понятійною схемою і змістом» [110].

Таким чином, ми можемо говорити про декілька смислів використання віри у прийнятті вірних рішень (нормативна складова) й оцінці ситуації (дескрептивно-аксіологічна складова). При реалізації акту комунікації у першому сенсі феномен віри постає у формі «раціональної віри», направленої на пошук істини. Тут вона співвідноситься зі знанням. У другому сенсі віра постає у формі сакральної віри, яка займає метапозицію в оцінці як промови, так і ситуації. Але на прийнятті вірних рішень й на оцінку ситуації, окрім віри, впливають й інші емоції, серед яких є постійно діюча тривога. Хоча філософом не береться до уваги цей факт, на нашу думку, між нею і дескрептивно-аксіологічною складовою віри постійно відбувається протиборство. Оцінка тексту як інформації, наявної в промові, та ситуації, в якій ця промова відбувається, по-перше, будується саме в такому порядку, а не навпаки, а по-друге – вона формується як діалектика тривоги й віри, на основі чого й відбувається комунікація. У зазначеній позиції, на наш погляд, фактор раціональності є менш значущим, ніж емоційна складова промови, більш важливим є те «як ти говориш», ніж що ти говориш».

Ми інтуїтивно розрізняємо віру в істину та віру в Бога від довіри до іншого, але в мові усі ці явища виражаються терміном віри.

Віра сакральна, віра буденна й наукова спираються на впевненість у істинності як вихідних постулатів, так і кінцевої мети акту віри. Але якщо буденна віра направлена на реалізацію практичних взаємовідносин у повсякденному житті, тобто, на реалізацію буденного виміру буття, то сакральний та науковий модули віри належать до граничного виміру буття,

цілком вкладаються в теорію метаантропології та силою напруги і самістю суб'єкта віри протистоять буденності. Метою сакральної віри є досягнення щастя, як його хто розуміє, а метою наукової віри є пошук найімовірнішої істини. Саме зв'язок з ймовірністю «ріднить» наукову віру з вірою буденною.

Таке розрізнення терміну віра обумовлює наявність двох різних шляхів пізнання: а) розумового, чи зовнішнього – коли істина осягається через аналіз символів та понять; б) інтуїтивного, чи внутрішнього – коли істина осягається безпосередньо, через вживання суб'єктивного духу в певну ідею, де осягається сама її сутність.

Між двома цими підходами присутній наявний конфлікт, що ретроспективно походить з дискурсу про сенс життя між платоніками та неокантіанцями. Це так званий конфлікт онтологічного та аксіологічного підходів. Платоніки є прихильниками першого підходу – онтологічного. Цей підхід наголошує, що сенс життя є прихованим у душі кожної людини, розгортаючись, він ущільнюється й постає у формі долі. Це – внутрішній підхід до визначення сенсу життя й до прийняття позиції сакральної віри. І. Кант та неокантіанці запропонували звести сенс життя до визначення його цінності як безпосередньо для особистості, так і для спільноти. Вони задалися питаннями: Заради чого варто жити? В чому призначення людини? Які цілі потрібно ставити й досягати, а які ні? [37]. Цей підхід як до сенсу життя, так і до віри є зовнішнім, аксіологічним. Він демонструє дієвий тип світовідношення західної культури.

Наукова віра осягається через опосередкований об'єкт-суб'єктний зв'язок, коли власне Я протиставляється зовнішньому світу. Проблема такого способу пізнання дійсності в тому, що, розчленовуючи цілісний світ на об'єкти дослідження, суб'єкт не сприймає всю сукупність зв'язків цього об'єкту зі світом, і це призводить по-перше, до певної штучності отриманих результатів, по-друге, ці результати можуть бути невірними; тобто, шлях від віри до істини опосередковується можливістю, а відтак і ймовірністю в її досягненні. Наукова віра починається з того, що людина впевнюється у

власних відчуттях, але це не призводить її до істинного пізнання буття, а лише до можливості досягнення істини. Цей стан Г. Гегель називає «суб'єктивною чуттєвою достовірністю» [111].

Релігійна віра дозволяє отримувати істинне знання безпосередньо, через інтуїтивне входження в світ ідей. Не розчленовуючи світ на об'єкти, ми не губимо зв'язки досліджуваної частини світу з його рештою, таким чином, людина має змогу отримати повнішу й достовірнішу інформацію, ніж у випадку з істиною, доступною через шлях наукової віри. Релігійна віра пронизує всі пласти буття й таким чином поєднується з ним. Оминаючи таку якість речей як форма і сприймаючи їх сутність, вона надає отриманому знанню статус істинності. Цей процес відбувається безпосередньо, тобто, без допомоги зовнішніх помічників, таких, як символи, авторитети тощо. У сакральній вірі знімається антагоністичне суб'єкт-об'єктне протиставлення, що призводить людину до зміни ціннісних орієнтирів з утилітарних на духовні й тим самим відбувається пізнання людиною самої себе, тобто, власний розвиток, який призводить до зняття розбіжностей між раціональним та екзистенціальним світовідчуттям і як наслідок – до зняття різного роду протиріч. І релігійна, і наукова віри фундуються як на онтичному, так і на аксіологічному підходах.

Будь-який модус віри є невід'ємною частиною внутрішнього світу кожної людини, навіть атеїсти та скептики вірять у те, що вони є саме атеїстами та скептиками. Людство загалом можна умовно розділити на людей, що намагаються органічно поєднати в собі всі ці модуси віри, та таких, що задовольняються буденною вірою.

Окрім модусів, зазначених вище модусів віри існує ще один її модус – філософський. Він представляє собою віру, вільну від догматизму сакральної віри, довірливості – буденної, а суха раціональність наукової віри урівноважується в ній гуманізмом. Автор концепту «філософська віра», К. Ясперс, описує її наступним чином: «Спочатку філософська ідея осягається нами інтуїтивно, і лише потім шукає свій вираз в образах і



поняттях, орієнтуючись на дух і матеріал культури своєї епохи» [43]. На відміну від сакральної віри, яка направлена на зв'язок «ось-буття» з Абсолютом, філософська віра направлена гармонізацію Всесвіту.

Принципом дії феномена віри, за К. Ясперсом, є полярна напруга мислення, яка виникає між вірою і невір'ям. Умовне досягнення істини стає можливим або завдяки підтвердженню ідеї, що несе в собі віра, або через сумнів, який є причиною появи невір'я. У будь-якому випадку в істині зникають як віра, так і невір'я.

При зникненні полярності віри і невір'я на їхньому місці виникає безвір'я. Це призводить до втрати сенсу життя, який, на нашу думку, підмінюється симулякрами, власні бажання замінюються приписами етичних норм, інтересами суспільства чи роду та виробленими за життя звичками. Індивід постає «людиною буденного буття» [76, с. 68] з неусвідомленими «ідолами роду», «ринку» чи «печери» [12] як вищими цінностями. Життя такої людини втрачає свою повноту, перетворюючись на існування. Натомість, у своїх діях людина починає керуватися не свідомістю, а шаблонами, звичками. Таким чином віра вносить у свідомість людини впорядкованість, а отже, вона є однією з тих границь, що відмежовує людину від тваринного світу.

Відтак, джерелом віри і у філософії К. Ясперса являється страх, а її метою – істина. В якості істини, на нашу думку, може виступати будь-який об'єкт: любов, свобода, співтворчість тощо, але оскільки істинність є за своєю сутністю абсолютною, то в об'єктному полі матеріального світу вона представляється правдою, а отже, втрачає свою універсальність. Відтак, ми можемо стверджувати, що істинність у світі вловити неможливо, це приводить до неможливості позбавитися тривоги та зрозуміти віру. Підтверджуючи цей висновок, К. Ясперс пише: «Не будучи здатною стати предметом відповідного їй знання, вона (віра) є джерелом, відчутної для нас на межі пізнаного як усвідомлення безумовної істини», – й далі: «віру

неможливо ні вивести з доказу, ні довести фактичністю; можна лише мислити, або виходячи з неї, або ж у неї входячи» [127].

Головним здобутком філософії К. Ясперса в контексті досліджуваної нами проблематики є ідея «філософської віри» [127]. Філософську віру філософ називає вірою всякої мислячої людини, об'єднану зі знанням. Основну якість віри, філософ визначає як прийняття можливості персонального страждання, через впевненість у її істинності. А «філософської віри» – як намагання просвітлити саму себе. Вона, на думку філософа, є шляхом до істини, яка стає тотожною власному Я. Відмовляючись від неї, індивід заперечує самого себе [127]. Метою філософської віри К. Ясперс називає створення єдності суб'єкт-об'єктних відношень, що у свою чергу породжує буття [127].

Останнім аспектом, який філософ пов'язує з вірою, є світогляд. Він пише, що «ядро світогляду – це віра», – світогляд, так само, як і віра «... недоступний вивченню ... та є джерелом філософування» [128]. Звідси з необхідністю ми маємо такі висновки:

- 1) ядром філософування є віра;
- 2) віра недоступна для мислення;
- 3) джерелом філософування, або ж його основою є страх, а любов до мудрості – наслідком;
- 4) недоступним для вивчення, окрім віри та світогляду, є ще й страх.

Відмінність між науковим і сакральним модусами віри, на наш погляд, знаходяться в об'єктах їхньої уваги: об'єктом наукової віри є фізичний світ, а об'єктом віри релігійної є трансценденція, але і в першому, і в другому випадках їхньою домінантою виступатиме самотність, перемогти яку здатна лише філософська віра.

З огляду на все вищезгадане, ми можемо зазначити, що віра є наскрізним екзистенціалом людського буття, який пронизує всі його виміри. Але в усіх своїх модусах віра задає людині певний напрямок, і в цьому, на

наш погляд, полягає її провідна функція. У випадку буденної віри – бажання отримати допомогу у всій своїй повноті, що відрізняє буденну віру від надії; у випадку наукової віри – бажання досягти найімовірнішого знання; у випадку сакральної віри – бажання переступити трансценденцію і поєднатися з Богом, що принесе собою стан щастя; у випадку філософської віри – бажання самогармонізації та цілісності й гармонізації навколишнього простору. Це відбувається через зв'язок з Іншим, який визнається за рівного власному Я-суб'єкту, пізнаючи якого, особистість пізнає себе самого. Таким чином, об'єкт-суб'єктні відносини переростають у суб'єкт-суб'єктні, а цілісність особистості увесь час змінюється, її розвиток не зупиняється, а постійна зміна себе вимагає постійної ж самогармонізації.

### **2.3. Відокремлення віри від дотичних до неї феноменів**

Граничне буття людини представлене двома модусами феномена віри: сакральної та наукової, які, втрачаючи напругу й розчиняючись у суспільстві, або роді, переходять в буденне буття в модусі буденної віри та у вигляді вірувань, марновірства, довіри та довірливості. Буденний модус віри разом із зазначеними вище формами спирається на звички, етичні норми, правила, авторитети, або харизму. У будь-якому випадку буденна віра й усі її форми засновуються не на власних бажаннях, а на зовнішніх приписах.

Зведення віри до вірування відбувається через втрату суб'єктом сенсу віри. Структуру у відмежовуванні віри від дотичних феноменів представили засновники Франкфуртської школи, М. Горкгаймер та Т. Адорно.

Науковці розглядали індивідуальні прояви страху й віри через призму соціокультурних відносин. Історично, людина, намагаючись позбавитися від страху, вимушена була почати розумітися у явищах навколишнього світу. Через це та завдяки механізму розділення людською свідомістю світу природи на речі та поняття, почала залучати навколишні об'єкти до свого внутрішнього світу, де їх вже можна не боятися і перемагати:

«неприпустимо, щоб взагалі будь-що існувало іззовні, бо одне тільки уявлення про зовнішність як таку є справжнім джерелом страху» [87]. Більш того, на думку вчених, саме страх примушує індивіда до саморозвитку. Вони зазначають наступне: «Зроблений консерваторами висновок про те, що страх і цивілізація нероздільні, цілком обґрунтований. Що ще, як не зусилля здійснювати власний розвиток, розпалюване зовнішнім опором, може змусити людей розвинути в собі здатність позитивно справлятися з найскладнішими комплексами подразників?» [87].

Трагізм людського існування, на їхню думку, полягає в тому, що, намагаючись позбавитися страху через збільшення знання, людина розчиняється у ньому: «Збувається найдавніший страх, страх втрати власного імені» [87]. Отже, ми можемо констатувати, що протидія страху знанням є позитивною лише до певної міри, надалі ж, очевидно, в дію повинно вступати дещо інше. На нашу думку, очевидно, що цим дещо повинна стати ірраціональна, єдиносутнісна зі страхом віра.

Задача віри в людському бутті, на думку М. Горкгаймера й Т. Адорно, в «примиренні духу й буття» [87] та з цим завданням віра не справляється, тому в свідомості людини вона набуває негативних рис: «... віра є поняттям привативним: як віра вона знищується, тільки-но припиняє безперервно виставляти напоказ свою протилежність знанню, або ж свою гармонію з ним. Будучи орієнтованою на обмеження знання, вона сама виявляється обмеженою. ... В силу того, що віра неминуче продовжує залишатися зв'язаною зі знанням, чи-то в якості його спільника, чи-то в якості опонента, вона встановлює розкол між ними самим фактом тієї боротьби, яку вона веде за його подолання: її фанатизм є ознакою її неістинності, об'єктивним визнанням того, що той, хто всього лише вірить, тим самим як раз вже більше й не вірить. Нечиста совість – її друга природа. У зв'язку з необхідністю, притаманному їй таємному усвідомленню власної неповноцінності, іманентній їй суперечливості в справі перетворення умиротворення у свою спеціальність, слід шукати причину того, що

сумлінність віруючих вже з давніх часів була дратівливою і небезпечною» [87].

Свої роздуми щодо феномена віри філософи закінчують обґрунтуванням того, що вона, не виконуючи свого призначення, навпаки – веде людство подалі від розуміння істини і використовується шахраями в якості інструмента ошуку найбільш довірливих: «Як в найнижчих, так і в найвищих прозоріннях вже містилася їх дистанційованість від істини, що перетворювала її апологетів у шахраїв. Парадокс віри вироджується кінець-кінцем у шахрайство, в міф двадцятого століття, а її ірраціональність – у раціональний інструмент в руках тих самовідданих просвітителів, які ведуть суспільство до варварства» [87]. Як ми можемо бачити, негативне відношення до віри філософи висвітлили через аналіз дотичних до неї феноменів, але саму віру у будь-якому з її модусів вони не розглядали.

Науковці визнають позитивність віри лише у її філософському модусі. Саме цей модус віри вони й протиставляють страху: «Віра у філософію означає опір страху, який перешкоджає нашій здатності мислити» [120] й далі: «Філософія, допомагаючи мові виконувати її справжню миметичну функцію, її місію відображення природних схильностей, тим самим допомагає людині заспокоювати свій страх» [120]. Тож ми можемо констатувати, що в теорії М. Горкгаймера й Т. Адорно релігійний й буденний модуси віри заважають розвитку людства у правильному напрямку. В сучасному світі вони набули прикладного, інструментального значення як можливість ошукати найбільш довірливих, а «філософська віра» пригнічуючи страх й прояснюючи розум, веде людину до пошуку істини й щастя.

Як правило, до вірувань ми відносимо залишки архаїчних ритуалів, які мали у своїх діях певний сенс, але з часом забулися. Ритуалізовані дії, що продовжують виконуватися, являються безглуздими. Серед прикладів вірувань можна навести такі: ворожіння, гороскопи, магія, екзотерика, НЛП, міфи, пропагандиські фейки. Але вірування окрім негативної своєї якості

разом з тим мають ще й позитивну якість: здатність об'єднувати людей навколо спільних ідеалів, що веде до розвитку суспільства та культури. Тож у висновку впливає, що вірування, не маючи зв'язку з особистістю і являючись формально відтвореним дійством, покликаним призвести суб'єкта вірування до певного результату, належить до буденного виміру буття, стрижнем якого є відсутність критичного мислення, бездумне копіювання, схильність до маніпуляцій та відсутність власного світогляду.

Феномен марновірства є формою віри, яка втратила особистісне глибинне напруження акту віри, розчинившись у соціумі та роді. Проводячи аналогію з вірою, джерелом якої виступає жах, а тлом граничне буття, щодо марновірства можна стверджувати, що його джерелом є тривога, а тлом – буденність. Прикладами марновірства можна назвати ритуальні дії, пов'язані з зустріччю з чорною кішкою, жінкою з порожніми відрами, схрещення пальців на вдачу тощо.

Феномен довірливості в українській мові є синонімом довіри, але з позиції метаантропології, вони суттєво різняться. Забігаючи наперед, прояснимо, що довіра являється наскрізним екзистенціалом людського буття, але найбільш повно вона реалізується у метаграничному вимірі людського буття. Від неї залежить побудова гармонійних суб'єкт-суб'єктних взаємовідносин між особистостями. Така довіра є персоналізованим проявом філософської віри. Довіра буденного буття – буденної віри. А у граничному бутті через неприйняття Іншого довіра є можливою лише як віра в себе.

Довірливість є якістю людей буденного виміру буття. По аналогії із взаємовідносинами в метаграничному бутті, в буденності довірливість є персоналізованою формою буденної віри. Що довірливість, що довіра – вона є основою побудови горизонтальних соціальних зв'язків на відміну від віри, яка у своїх модусах вибудовує вертикальні зв'язки. Отже, синонімами довірливості будуть такі якості людини, як простакуватість, природність, безпосередність, недалекоглядність.

Феномен довірливості пов'язується з віруванням та марновірством, які покликані лише спрощувати виконання людиною своїх щоденних, рутинних соціальних обов'язків, знімаючи з них необхідність замислюватись над тим, що ти робиш і навіщо. Джерелом виникнення довіри, крайньою формою якої є довірливість, виступає некритичне світосприйняття, яке є наслідком або браку досвіду, або небажання брати на себе відповідальність за власну долю, або з причини банальної ліні та невігластва. Феномен довірливості виникає як персоналізація буденної віри до іншого. На нашу думку, навіть в буденному бутті взаємовідносини, засновані на довірливості, носять суб'єкт-суб'єктний характер на відміну від взаємовідносин, заснованих на надії. В цьому випадку вони є прикладними й об'єкт надії сприймається суб'єктом саме як об'єкт, як інструмент вирішення власних питань. Зворотним боком буденної довіри, вірування та марновірства, а зачасти й буденної віри, є розчарування, яке виникає у разі не виправдання власних очікувань. Будь-який з цих станів характеризується втратою людиною як мінімум критичного мислення і як максимум – власного Я, своїх бажань та волі до їх здійснення. Наслідком цього стає маніпулювання її свідомістю та побудова ілюзорного світогляду.

З іншого боку, людина є істотою соціальною і жити у суспільстві, нікому не довіряючи, не може. Тож звідси випливає висновок, що, довіряючи, але не маючи впевненості у результаті, людина тим самим підживлює стан тривоги як наслідку невиправданої довірливості, що постає марновірством, або недовірою. Отже, ми маємо ще один парадоксальний висновок: феномен довірливості є одним з джерел формування стану тривоги в людському бутті, тобто, ми маємо певну круговерть, в якій феномени довірливості і тривоги перетікають один до одного.

Продовжуючи наші роздуми стосовно ролі буденної віри в усіх її формах, хотілося б наголосити на її зв'язку з феноменом тривоги. Зазначимо, що фокус уваги людини не може бути увесь час зосередженим на стані тривоги; щоб уникнути тривоги, людина буденного буття намагається, з

одного боку, розчинити своє Я у дрібних клопотах, а з іншого, перекласти частину відповідальності за власне буття й відповідно, тривогу щодо нього, на когось стороннього, тим самим породжуючи феномен довірливості. Тож ми можемо констатувати, що феномени тривоги і буденної віри в усіх її формах (довірливості, марновірства, вірування) взаємно живлять один одного, породжуючи своєю діалектикою феномен турботи про іншого [43, с. 171], що є проявом людської діяльності у буденному прошарку буття, буденним проявом людяності.

Відштовхуючись від ідеї, що феномен надії завжди направлений у майбутнє [76, с. 73], зауважимо, що на відміну від феномена віри, надія відноситься не до усього об'єкту уваги в цілому, а лише до однієї з його властивостей. [42, с. 209]. Тим самим від неї не вимагається задоволення абсолютних у своїй повноті прагнень суб'єкта, а лише певної сторони цих прагнень, але в необхідній суб'єктові якості. Результатом цього виступає оцінювальна якість об'єкта уваги, яка виражається терміном надійність.

Набагато більша відданість вимагається від об'єкта при його оцінюванні, вираженому терміном вірність. В цьому феномені відсутня темпоральна складова, а увага направлена не стільки на форму, як у випадку з надійністю, а на сутність. Сутністю феномена вірності є не просто відповідність виконанню покладених суб'єктом на об'єкт певних функцій; акт покладання здійснюється в своїй цілісності, і в разі неналежного з точки зору суб'єкта виконання, об'єкт оцінюється як невірний. До того ж надійність об'єкта може бути більшою або меншою, має відносний характер, а вірність оперує абсолютними істинами. Окрім того, на відміну від надійності, вірність також має абсолютний характер, вона або є, або її немає. Можна діяти вірно, але не досягнути поставленої мети через брак сил, або ж слабкості життєвого пориву. Тож надійність є тією ланкою, що сполучає вірність, а відтак порив духу – зі страхом-тривогою, які є проявом «життєвого пориву» М. Шелера. І найголовніше, на наш погляд, є те, що



феномен надії пропонує побудову суб'єкт-об'єктних відносин, в той час як віра здійснює відносини на рівні суб'єкт-суб'єкта.

Отже, в буденному бутті людини діють як феномен буденної віри, виражений у формах вірування, марновірства й довірливості, так і утилітарна похідна віри – вірність, яка характеризує взаємовідносини з найбільш близькими людьми та пов'язуються з феноменами турботи й потенцій любові. Антитезою вірності виступає невірність, або ж зрада. Довірливість передбачає в собі потенцію зради, а тому однаково пов'язана як з вірністю, так і з невірністю. Феномен надії, з певними обмовками, так само, як і віра, також являється наскрізним екзистенціалом буденного й граничного вимірів людського буття, але з огляду на те, що основною характеристикою граничного буття є самість, надіятися можна або на самого себе, або на Бога, надаючи йому характеристик об'єкта та сприймаючи Його утилітарно, як засіб допомоги. В техніці існує термін «надійність», який можна охарактеризувати такими словами, скільки тобі прослужить цей виріб до того часу, коли він зламається, тобто, ти на нього покладаєшся, а він тебе підводить. І це цілком фізична, протяжна в часі і просторі величина яка підлягає вимірюванню.

Розмежувати феномени віри й довіри ми можемо, спираючись на роздуми М. Бубера та використовуючи метаантропологічну методологію. М. Бубер розрізняє віру в істинність та віру як довіру у відношенні однієї людини до іншої, у першому випадку віра – є станом, а у другому – актом. [94]. І «стан», і «акт» не мають під собою достатніх раціональних підстав, але ці підстави є світоглядними [92]. Ця особливість відношення заснована на участі у цьому процесі всієї повноти особистісного буття людини, а раціональність та чуттєвість є лише її частинами. Тому віра і довіра були б неможливі, якби вони мали під собою лише логічні засади. Опосередковано цей стан описується у Біблії у фразі: «...бо Еліни шукають мудрості, ... але Бог обрав немудре світу, щоб посоромити мудрих». [10].

Розрізняючи феномени віри й довіри Ю. Уколова зауважує, що довіра, на відміну від віри, потребує підвалин [75]. На такому ж висновку наголошує і М. Бубер, довіра й віра є зовсім відмінними один від одного феноменами, бо виражають зовсім різні речі. Визнання істинності того, у що вірять, сприймається людиною як щось вічне, відкрите, абсолютне. Це відбувається завдяки стану віри. Довіра ж виникає в той самий момент, коли особистість починає комусь довіряти, тобто у момент дотику власного буття до об'єкта довіри. Це означає, що довіра на відміну від віри визначена у часі. Тобто довіра з'являється там, де наявні такі фактори фізичного світу як час, а відтак і простір. Звідси стає зрозумілим визнання усіма християнськими конфесіями того факту, що віра дається людині Богом. [172]. Тож можна зробити наступні висновки: 1) довірливість і довіра є вольовими актами людського духу. А віра, у всій різноманітності своїх модусів має позавольову причинність свого виникнення; 2) модуси віри граничного буття пов'язуються з інтуїцією та мрією. Мета, до якої прагне наукова віра, – це знаходження істини, для сакральної віри це щось більше – прагнення щастя, що стає можливим лише у поєднанні з Богом.

У фізичному світі істина відокремлена від суб'єкта вірогідністю, яка кількісно описується полем ймовірностей [37], а вибір можливого варіанту здійснюється через реалізацію свободи волі. Ймовірність визначає область дії можливості, тобто задає її межу. Таким чином вона визначає ступінь наближення вірогідності події до її здійснення. Просторово ймовірність знаходиться між неминучістю, вираженою в дійсності, й неможливістю. У пізнанні ймовірність при наближенні до абсолюту перетворюється в істинність. В українській мові це можна прослідкувати через співставлення синонімів ймовірність – вірогідність – достовірність, де можливість переходить у достовірність, а потім в істинність, математично це можна виразити переходом можливості події від 0 до 1, (0→1). Діалектично це – закон переходу кількості у якість, але і кількість і якість піддаються впливу вірогідності

У філософській логіці ймовірність тісно пов'язують з випадковістю та необхідністю, а через них зі свободою [109]. Випадковість та необхідність задають область дії ймовірності, вони є крайніми точками у визначенні можливості певної події. Через діалектичну єдність випадковості та необхідності визначається феномен свободи, у Г. Гегеля: «...єдністю можливостей в їх різноманітті, або різноманіттям можливостей в їх єдності». [111].

В буденному житті випадковість, свобода й необхідність виражаються у емоційно-вольових термінах хочу, можу і треба. Емоція бажання, або небажання, виражена у формі «хочу», завжди передбачає елемент випадковості. Вольова характеристика, виражена у формі «можу», висловлює ступінь людської свободи, тобто те, що ми можемо зробити реально. Чим більше ми можемо, тим більшу свободу маємо. І нарешті, «треба» висловлює необхідність виконання людиною певної дії. В українській мові існує вираз: «Щастя – це коли «треба» і «хочу» співпадають». Й дійсно, збіг у визначенні мети між «хочу», «можу» і «треба», є необхідною, але недостатньою умовою появи феноменів свободи і щастя в бутті людини.

Простежуючи взаємозв'язок між вірою та вірогідністю, ми можемо наразі відкинути його наявність з релігійною вірою. Між ними відсутній зв'язок тому, що сакральна віра має справу з Абсолютом як кінцевою метою своєї направленості, а це передбачає визначення однозначності можливості у досягненні певної цілі. Сакральний модус віри має справу з істинністю, в яку переходить можливість. Але можливість, а від так і вірогідність, пов'язані з вірою науковою, або, як зазначив Дж. М. Кейнс, з «розумною вірою», а ми доповнимо – і з буденною та з філософською, а саме: «Нехай наші посилення, складаються з будь-якої безлічі засновків (h), а наш висновок з безлічі висновків (a). Тоді, якщо знання (h) обґрунтовує розумну віру ступеня (a), ми говоримо, що існує розподіл всіх відношень ступеня (a) між (h) та (a)» [134].

Отже, наукова віра передбачає можливість виникнення визначеної події, або ж досягнення певного результату, з чого можна зробити наступні висновки: 1) істинність, до якої веде наукова віра, передбачає на цьому шляху між суб'єктом та об'єктом віри наявність акту можливості. Зв'язок між ними не безпосередній; 2) можливість, а відтак і вірогідність, є потенцією істинності. А отже, доки можливість не набуде ознак істинності, наукова віра не набуде силового напруження, як у випадку з сакральною вірою, для виходу з граничного буття у трансценденцію.

Розмежовуючи феномени віри та впевненості, слід зазначити, що впевненість є граничним станом поліфеномена віри, в якому повністю долається сумнів. Впевненість також являється наскрізним феноменом буденного і граничного вимірів буття. І в буденному, і в граничному своєму прояві впевненість є результатом некритичності мислення, але в буденному вимірі впевненість походить від недолугість, а у граничному – походить від надмінності.

Впевненість виникає як наслідок збільшення дії віри. Результатом цього, як було вже сказано вище, є відсутність сумніву, який є функцією феномена страху. Отже, ми маємо дві граничні позиції: 1) розростання страху до меж жаху, який заповнює собою все буття, витісняючи з нього віру і 2) розростання віри до меж впевненості, яка у своїй сакральній формі постає у вигляді фанатизму. А при запереченні принципів любові, співчуття й гуманізму – у вигляді тероризму.

Сумнів є невід'ємною складовою віри, він так само, як і віра, є вісью створення, в загальному вигляді - світу культури, а в приватному – світогляду, а на його основі – власного буття. При досягненні вірою стану впевненості індивід завмирає у своєму духовному розвитку. На його думку, він пізнав істину і відтепер головними рушійними силами його духу стає воля до влади, або ж воля творчості. На місце сумніву приходить лютість й індивід в цьому стані не має змоги залишити своє протистояння зі світом, залишити граничне буття.

Для цього йому потрібно, або розчинившись у повсякденній турботі випасти у буденність, або ж, пом'якшивши впевненість сумнівом, гуманізувати волю до влади чи творчості, піднятися до рівня метаграницного буття. Як зазначає Н. Хамітов, в цьому вимірі воля до творчості постає волею до співтворчості, а воля до влади – натхненням [76] і, хотілося б продовжити цю думку – та толерантністю.

Також ми можемо зазначити, що світогляд індивіда, заснований на впевненості, конституює визначену, стійку реальність, а на вірі – невизначену й нестійку. Звідси ми робимо висновок, що саме завдяки сумніву й цікавості, відбувається пізнавальна діяльність людини, а відтак, й розвиток знань, науки, культури і власного буття. А оскільки впевненість і сумнів мають антиномічну природу, ми можемо констатувати що впевненість замикає світ від людини, відбираючи в неї її призначення – пізнаючи Іншого, пізнавати себе; змінюючи світ, змінюватись самому; а пізнаючи та змінюючи себе, гармонізовуватись, створюючи себе як особистість, а своє буття перетворювати на буття метаграницне.

Релігійна віра, за визначенням М. Бубера, є глибинною складовою релігійної свідомості людини. Така віра визначається вірністю і довірою до Бога, але не зводиться до них. Вона почала характеризуватися ними після того, як Бога персоналізували [94]. Термін вірність (Faithfulness) походить від лат. *fides* – віра, й розуміється як впевненість у виконанні своїх обов'язків, у дотриманні обіцянок. В Старому Заповіті вірність розумілася як самовідданість Бога перед народом, з яким Він склав заповіт. Бог ручається в непорушній вірності своїм обіцянкам й висловлює це в заповіті. Надалі поняття вірності розширилось до відданості обраного народу своєму Богові. Це стало результатом відгуку людей на милість Божу. Бог ручається в незмінності відносин між Ним і Його народом, а віруючі повинні притримуватися упродовж свого життя принципу вірності Богу [94]. Це підтверджується і в Новому Заповіті: «Вірним є Бог, що вас закликав до спілкування з сином його Ісусом Христом». [10]. Окрім того, вірність

починає розумітися у якості критерію «істинного християнського життя» [10].

Етика характеризує вірність як моральну якість людини, що означає незмінну прихильність справі чи особі. У наш час виокремлюють дві форми вірності: перша в – вірність самому собі, своїм завданням, своєму обов'язку. Про людину, яка вірна собі, говорять, що вона «має характер». Другою формою вірності є сталість у прихильності до Іншого.

Різниця віри і надії, як ми зазначали вище, полягає у темпоральному характері останньої. Продовжуючи цю думку, зазначимо, що у людському бутті вона проявляється у формі очікування. Джерело віри знаходиться у Абсолюті, джерело ж надії – у майбутньому людини, і саме надія стає тією екзистенціальною напругою між Абсолютом і майбутнім, завдяки якій людина, черпаючи ідеї з Абсолюту та вірячи в їхнє здійснення, реалізовує їх у сучасності, плануючи майбутнє з огляду на минуле.

Віра, задаючи певні орієнтири, не може зробити майбутнє визначеним. Ця задача покладається на надію. Окрім того, віра розриває кругообіг часу, роблячи події в майбутньому незалежними від подій минулого й сучасного. Таким чином, завдяки феноменам страху-сумніву й віри-надії, у світі реалізовується принцип свободи.

## **ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2**

Задля визначення того, що ж на сьогодні являють собою феномени страху і віри, ми провели їх демаркацію з дотичними до них феноменами. За допомогою метаантропологічної методології, ми чітко визначили відмінності та приналежність кожного з модусів та форм цих феноменів до певного виміру людського буття. У підсумку це надало нам змогу більш повно уявити собі предмет дослідження і намітити перспективи і напрямки його продовження.

Феномен страху сам по собі є психофізіологічною реакцією людини на певну ситуацію, яку вона оцінює як загрозливу. Тобто, загроза є прямою, а не уявною, і виникає вона тут і зараз. Страх притаманний усім вищим формам живих організмів. Він є базовою функцією, яка допомагає їм виживати в світі. Таким чином, підвалиною виникнення страху є вірнооцінююча здатність свідомості. Феномен страху ми відносимо до буденного виміру буття, оскільки:

- він не є ознакою самотності;
- не замикає в собі буття;
- за силою своєї напруги не здатен очистити людськість від культурних нашарувань соціальних ролей;
- має об'єкт уваги.

В термінології метаантропології людське буття має три виміри: буденне, граничне та метакричне. Ці рівні онтологічно протистоять один одному, а феномени страху й віри функціонують в кожному з цих вимірів окремими модусами.

Буденний вимір буття представляє нам такі модуси страху, як об'єктивний страх, який залежить від оцінки людиною ситуації та маркірування її як загрозливої, притаманний усім формам життя наділених свідомістю. В цьому вимірі буття можна виділити такі різновиди страху, як страх біологічний та страх соціальний (страх осуду). Біологічний страх пов'язується з нашою тілесністю чи здоров'ям, а соціальний – з втратою майна, соціального статусу, «обличчя». Виражається у формі сорому.

Ще одним модусом буденного виміру буття є тривога. Тривога виступає безоб'єктивним модусом поліфеномена страху. По своїй суті тривога є рефлексією щодо страху і можливих в майбутньому загроз. Вона пов'язана не з прямою небезпекою, як у випадку зі страхом, а з власним уявленням про неї. Тривога є суто людським почуттям. Вона є зворотною стороною людської здатності мріяти. Більш того, вона є фундаментальною якістю людини буденного буття, яка у світі проявляється у вигляді турботи про

близьких. Тривога не є ситуативною. По силі своєї напруги тривога доволі млява, але вона стабільна й різновекторна. Тривога нездатна примусити людину до рішучих дій, хоча й змушує її повільно рухатись від уявної зони небезпеки.

Окрім зазначених модусів страх має певні форми свого вияву. Ми відмежуємо поняття модус від поняття форма, оскільки модус ми розуміємо як стан, а форму – як те, чим стан може бути представлений. Отже, поліфеномен страху, окрім зазначених модусів, в людському бутті може бути представлений наступними формами: переляк, моторошність, боязнь та паніка.

Багато філософів надавали своє визначення переляку, Д. Лаертський описував його як страх, який віднімає мову, М. Гайдеггер – як таку форму страху, яка у залежності від впізнавання чи невпізнавання об'єкту загрози постає або переляком, або моторошністю.

Стан моторошності не є характерним висловом в українській мові, а переляк ми визначимо як такий модус страху буденного буття, який проявляється завдяки недостатньому часовому проміжку, задля осмислення загрозової ситуації.

На нашу думку, визначення переляку, висловлене М. Гайдеггером, стосується більше боязні. Саме боязнь виникає в момент усвідомлення наявності об'єкту загрози, але цей об'єкт ще не розпізнано. Певним чином боязнь займає проміжне місце між тривогою та страхом.

Паніку історично відносили до масового прояву страху. У давній Греції бог Пан мав здатність приводити живих істот до панічної втечі. За свідченням К. Поппера, в Біблії також зустрічається опис подібного страху, який в ній отримав назву «Страх Божий». Частково ми погоджуємося з визначенням паніки, але вона може оволодіти й однією людиною. При достатній напрузі феномена тривоги він переходить в нову якість, яку також можна визначити, як паніку. Паніка, як і тривога, не має свого об'єкту В



цьому стані мляві дії по втечі від уявної зони загрози, що викликані впливом тривоги, набувають більш швидкого та безсистемного характеру.

Паніка як масове явище притаманна, так само як і страх, усім вищим формам життя, але як модус тривожності, паніка є виключно людською якістю. Можна сказати, що паніка є перехідним тимчасовим явищем між тривогою і жахом. Скоріш за усе в українській мові не існує терміну, який би точно висловлював такий стан людини, а тому відбувається його змішання з панічним станом, якому підвладні більшість живих істот, наділених свідомістю.

Феномен віри у буденному вимірі буття представлений таким модусом, як буденна віра, яка може набувати наступних форм: марновірство, вірування, довіра і довірливість.

Оскільки в буденному бутті людина живе інтересами спільноти і роду, віра у ньому втрачає свій потенціал, свою напругу, але не свою буттєвість. Розчиняючись в соціумі, віра постає віруванням, основою якого є приналежність до традиції; марновірством – ритуалізованою, беззмістовною та млявою формою буденної віри; й довірою (крайньою формою якої є довірливість) – персоналізованою формою буденної віри. Функцією віри в буденному вимірі буття є налагодження вертикальних соціальних зв'язків як з державними інституціями, так і з традиційними цінностями. Функцією довіри є налагодження та підтримка горизонтальних зв'язків у соціумі. Людина буденного буття таке нівелювання віри намагається компенсувати збільшенням об'єму знань, але вони лише уявно зменшують рівень тривоги. Загалом, роль феномена віри в буденному бутті людини можна визначити як явища, покликаного розвантажити свідомість від рутинних спав, які людина буденного буття виконує автоматично, не задаючись питаннями: «Що я роблю? Навіщо?».

Феномен страху у граничному вимірі буття постає у модусах жаху та екзистенціального страху. Об'єктом філософського вивчення, на нашу думку,

можуть виступати лише декілька модусів страху: тривога і жах; адже лише вони можуть бути розглянутими в якості фундаменту людського буття.

В термінології метаантропології жах є страхом граничного буття. Він так само як і тривога з панікою не має чітко визначеного об'єкту загрози. Але ми вважаємо, що об'єкт жаху існує, проте не у Світі, а трансцендентно до нього. Почуття жаху – це наступний щабель за силою напруги після паніки. Онтологічно жах замикає світ у собі, але розмикає його перед трансцендентним. Він виникає тоді, коли людина, не вбачаючи можливості уникнути загрози, замість панічної метушні завмирає в жахливому ступорі. Метафізично природу жаху можна виразити, як безнадійний страх. Жах призводить до появи відчаю, який є джерелом і причиною зародження віри. Віра стає реакцією людини на усвідомлення, але неприйняття фактору неминучості власної смерті. Саме відкривши себе перед трансценденцією, людина породжує в собі віру – почуття, яке опирається на трансценденцію.

Екзистенціальний страх – страх присутності, є феноменом граничного буття. Лінгвістично цей модус страху в латино-мовних країнах виражається так само, як і жах, словом *Angst*, але за своїми функціями він відрізняється від жаху. Ми виділяємо такі його стани, як страх перед необхідністю бути собою, страх втратити обличчя, страх перед безглуздістю людського існування й т.п.. В цьому модусі страху відсутній трансцендентальний об'єкт, його замінює власне Я.

Поняття віри виражає стан визнання істинним будь-чого без достатніх на те причин. Поняття віри у суб'єкта передбачає також наявність Іншого, який сприймається значно вище за себе, і зв'язок між ними набуває рис суб'єкт-суб'єктного. В історії філософії розрізняють декілька модусів віри: віру релігійну, віру наукову та віру філософську. Ми виділяємо ще й буденну віру, як віру людини в певні соціально-політичні, фінансові та церковні інституції, взаємодія з якими не передбачає екзистенціальної напруги у контексті трансцендентного.

В термінології метаантропології науковий та релігійний модуси віри належать до граничного буття людини. Основною рисою граничного буття, з позиції метаантропології, є самість, в якій індивід протиставляє себе світові. Феномени граничного буття є певним інструментарієм, яким індивід користується у цьому протистоянні. З огляду на це, феномен наукової віри ми можемо визначити як такий модус віри, що надає напрямок роботи розуму в наукових чи творчих пошуках, формуючи гіпотези та перетворюючи їх у наукові теорії.

Релігійна віра є таким модусом віри, який пов'язує екзистенціальне світовідчуття людини з трансценденцією, надаючи їй опору при потраплянні в буттєвість жаху, який руйнує світосприйняття людини, проявляючи в її екзистенції невідворотність її не-Буття.

Обидва зазначені модуси пов'язуються з істинністю, але її пошук є метою лише наукової віри. Окрім того, вона пов'язується на відміну від віри релігійної з раціональністю, логікою та вірогідністю. Метою релігійної віри є досягнення щастя, що є можливим лише поза трансценденцією.

Граничними станами віри є впевненість та безвір'я, що породжує відчай. І саме відчай, на наш погляд, є умовою виникнення сакральної віри. Феномен впевненості характеризується відсутністю сумніву як однієї з форм страху та у своєму прояві може набувати таких форм, як фанатизм, екстремізм, фундаменталізм та тероризм. Релігійна віра через свою абсолютність стає впевненістю. А впевненість у сакральному осягненні є жахливою. Впавши у світ, цей поліфеномен здатен його змінити і змінював, що відображалось історично, доки напруга віри не зменшувалася під дією сумніву, який є однією з можливих форм страху.

Позитивною функцією віри є її здатність вивести людину з граничного буття. Цей вихід відбувається з її переходом на якісно інший рівень, який метаантропологія називає метаграничним виміром буття. Хотілося б наголосити, що зі стану відчаю людину може вивести лише віра. Ні свобода, ні любов, ні будь-які інші загальнолюдські цінності, а саме віра,

яка по своїй природі не лише задає напрямок руху, а й має потенціальну енергію для його здійснення.

Після пізнання жаху, відчаю та віри людина граничного буття не здатна повернутися в буття буденне, тобто, метаграничне буття – це єдиний шлях, що їй залишається, а отже, від самотності людину може врятувати лише філософська віра, яка є модусом феномена віри у метаграничному вимірі буття. Філософська віра є результатом гармонічного синтезу віри, як моральної якості з розумом. Направлення на особистість філософської віри породжує екзистенціальну довіру до неї. Цей модус довіри, на відміну від соціальної довіри [34], описаної Ф. Фукуямою, належить до метаграничного виміру людського буття та засновується на схожості світоглядів, що є більш глибинною формою зв'язку, ніж довіра у суспільстві.

Довіра є персоналізованою вірою, а відтак, вона пов'язується з харизматичністю об'єкта довіри чи-то його авторитетністю. Довіра, потребуючи Іншого, не може являтися феноменом граничного буття, на нашу думку, вона є характеристикою буття метаграничного.

Термін «філософська віра» був уведений К. Ясперсом, та означає віру, вільну від догматизму релігійності, черствості та односторонності раціональної віри.

На наш погляд, такий поділ є вельми умовним, оскільки віра, народжена у відчаї, не підвладна дії феномена свободи, але в синтезі з жахом вони здатні її створити. В буденному бутті свобода пов'язується з тривогою та ймовірністю.

Підсумовуючи вище зазначене, хотілося б наголосити на необхідності подальшої розбудови української мови, оскільки один з ключових феноменів людського буття – віра – в ній не має чітко окреслених меж дії. Набуття ж вірою якостей «філософської» повинно відбутися через виховання в собі критичності світосприйняття через гармонізацію його гуманістичними імпульсами любові, поваги, терпимості та співчуття. Це загалом є альтернативним шляхом розвитку людини до стану особистості та набуття

цілісності, яка, постійно розвиваючись, спонукає людину до постійного руху вперед, створюючи себе у власному розвитку та гармонізуючи власне буття.

## РОЗДІЛ 3

### ДІАЛЕКТИКА СТРАХУ І ВІРИ В УМОВАХ ВІЙНИ ТА МИРУ ХХІ ст.: ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ Й СОЦІОКУЛЬТУРНІ ВИМІРИ

#### 3.1. Діалектичний синтез феноменів страху і віри в екзистенціальних вимірах людського буття

Феномени як страху, так і віри розглядалися окрім філософів багатьма психологами, соціологами, культурологами та теологами, але мало хто досліджував вплив їхньої єдності на людське буття. Більше того, взагалі недослідженою виявилась область представлення цієї єдності в різних вимірах людського буття, залишаються не проясненими принципи, за яким ці модули утворюються.

Приймаючи за основу парадигму Г. Гегеля щодо діалектичного розвитку духу від суб'єктивного до абсолютного його станів, позицію С. К'єркегора щодо зародження віри внаслідок дії екзистенціального страху та беручи до уваги позиції В. Шинкарука та Н. Хамітова щодо витоків феномена віри з надії та любові, ми розглянемо акт синтезу феноменів страху та віри як тези та антитези. Надалі, застосовуючи метаантропологічну методологію Н. Хамітова, ми проаналізуємо модули результату діалектичної єдності феноменів страху і віри в різних вимірах людського буття. Й нарешті, проаналізуємо утилітарні прояви діалектичної єдності страху та віри, які представляють коло проблем в сучасному світі, та осмислимо можливі варіанти їхнього вирішення.

Буття людини, на думку М. Гайдеггера, у найактуальнішій для неї формі представлено у модулі «Da-sein», тут і зараз [116]. Основуючись на цьому та беручи до уваги позицію Ж.-П. Сартра стосовно того, що «людина знаходиться увесь час поза собою, саме проектує себе назовні і гублячи себе там, вона існує як людина, ...лише переслідуючи трансцендентні цілі» [161], ми зосередимося на еволюції буття, направленою на вихід за власні

межі, де відбувається становлення особистості. Підтвердження цій думці знаходимо у Н. Хамітова: «... буття людини характеризується відкритістю – здатністю вийти за межі будь-якої наявної ситуації, а також креативністю і плюральністю проявів» [76, с. 70].

Двигуном, що змушує людину діяти, спрямовуючи її зусилля на здійснення майбутніх планів, за М. Шелером, є порив [163], який, як зауважує М. Гайдеггер, направляє творчим духом на досягнення щастя та уникнення страждання [116]. Щастя ж в різних традиціях розумілось по-своєму: в християнській – це блаженство від буття з Богом, або у Бозі, в буддійській – це відсутність страждання, в даоській – це шлях. Для нашого дослідження важливо зрозуміти, що страждання, за М. Гайдеггером, хоча і відбувається тут і тепер, але не завершується, продовжується у майбутньому [43; 117].

В будь-якому випадку, розділяючи погляди екзистенціалізму та персоналізму, в яких людина вважається незавершеним проектом, ми можемо стверджувати неможливість досягнення щастя як кінцевої мети розвитку людини, а відповідно, й неможливість позбавлення її від тривоги та страждання.

Прагнення щастя без розуміння того, в чому воно полягає, ґрунтується на принципі віри по досягненню неясної й невизначеної, але істинно наявної мети. Таким чином, істинним буттям людини буде постійне розгортання духу в напрямку пошуку шляхів до щастя через спроби вийти за власні межі. А двигунами цього процесу, окрім інших, виступатимуть феномени страху і віри, де віра направляє дух, а страх – вивільняє потенційну енергію, що разом призводить його до розгортання, вивільнення своїх потенцій. Але в певних станах свідомості віра при достатній напруженості може брати на себе функції двигуна, так само, як і страх може не лише вивільняти потенційну енергію, а й задавати напрямок розгортання духу.

Завдяки дії цих феноменів, людина увесь час вимушена рухатися в акті самостановлення, випадати з власного буття, а отже, можна

стверджувати, що існує діалектика страху і віри не тільки у релігійно-теологічному розумінні С. К'єркегора, але й у загальній, онтологічній характеристиці людського буття.

Як зазначає М. Шелер, «...жива істота завжди є онтичним центром і завжди сама утворює «свою» просторово-часову єдність і свою індивідуальність...» [163]. Це є необхідною і достатньою умовою становлення індивіда як представника граничного буття, але не достатньою умовою для буття особистості. Такою умовою, окрім зазначених М. Шелером самосвідомості й здатності опредмечувати навколишній світ, ми вважаємо, виступає акт розгортання духу, який виводить індивіда в нову якість, яку ми визначаємо як особистість, переводячи її з граничного виміру буття у метаграничний. Цей акт ми визначаємо як екзистенціально-трансцендентальне розгортання людського духу. Зона його дії належить до граничного та метаграничного вимірів людського буття, а результатом – гармонізація власного буття та доведення його до стану цілісності. Як зазначалося вище, цей процес є постійним. Надалі ми приведемо його опис: індивід через визнання Іншого рівним собі, в актах натхнення чи співтворчості переводить власне буття у спів-буття, що приводить до пізнання Іншого, а через нього пізнання себе. Це є умовою для гармонізації – процесу набуття цілісності, своєї особистості і власного буття. Після чого все повторюється з пізнанням Іншого, і так до нескінченості.

Повертаючись до акту розгортання духу, зазначимо, що про духовний рух як взаємозв'язок стійкості і становлення говорить Г. Плеснер: «Властивість життя повністю проявляється для споглядання лише в активності. ... Межа є стійкий перехід, рух як зупинка, зупинка як активність. Згодом цей «продукт» обох моментів виявляється не просто таким, що скасовує межу становленням яке містить у собі сучасність тільки як межу, але становленням певної стійкості, стійкістю певного становлення: в ці «моменти» нерухомість й перехід поєднуються» [155]. Маючи на увазі рух біологічного організму, філософ все ж зазначає, що такий рух є



характеристикою індивідуальності. Рух, як екзистенціально-трансцендентальне розгортання духу, дозволяє нам перейти від індивідуальності граничного буття, до стану особистості як характеристики буття метаграничного.

Хотілося б зазначити, що індивідуальність, на нашу думку є функцією самості, а відтак характеризує людину граничного буття. Особистість, ми визначаємо як людину метаграничного буття, оскільки несучи в собі потенції індивідуалізму, основною рисою в ній виступає все ж не самість а гуманістичність та гармонійність.

Повертаючись до опису акту розгортання духу, слід описати роль феноменів страху і віри в цьому дійстві більш детально. Отже, страх і віра тут виступають певними полюсами напруги, які спонукають дух рухатися, переслідуючи ті трансцендентальні цілі, на яких наголошував Ж.-П. Сартр.

Описуючи цей рух, ми скористаємося визначенням типів буття розроблених К. Ясперсом:

- 1) предметне;
- 2) екзистенція, або вільне необ'єктивуюче людське існування;
- 3) трансценденція, або «всеохоплююча як раціонально незбагненна межа всякого буття і мислення» [161].

Рух до трансцендентної цілі може бути вираженням тільки в акті описаному К. Ясперсом як «просвітлення екзистенції» [126], отже, рух від страху до віри ми можемо визнати екзистенціальним рухом, або як висловився М. Гайдеггер, впізнаванням, яке відбувається при наближенні об'єкта з туману страху [117; 43]. Адже саме трансцендентні цілі, за Ж.-П. Сартром, і рух в напрямку виходу за власні межі роблять людину особистістю.

Іншим аспектом, який слід взяти до уваги, є твердження М. Гайдеггера про те, що екзистенція відбувається передусім тут і зараз, тобто, актуалізована в теперішньому часі; феномени ж страху і віри є, як ми це довели вище, наскрізними екзистенціалами людського буття, тобто,

перебувають в темпоральному вимірі минулого й майбутнього, а також трансформуються в буденному, граничному й метаграничному вимірах буття. Таким чином, рух від страху до віри є рухом з точки «тут і зараз» у напрямку абсолютного світу ідей, який людина своєю уявою, мріями, вірою, надією та діяльністю прагне реалізувати у майбутньому. Тобто, екзистенціально-трансцендентальним рухом, який окрім просторово-часового зв'язку людини з вічним, онтологічно, переносить її з одного виміру буття у інший, змінюючи її якісно. Отже, рух індивіда в напрямку виходу з граничного виміру буття у метаграничний, здійснюється завдяки акту екзистенціально-трансцендентального розгортання його духу.

Окрім того, важливим аспектом цього процесу є відкритість та незавершеність людини як проекту, про що писав О. Больнов, К. Ясперс, М. Гайдеггер [93; 126; 117]. Зважаючи на це, можна сказати що буття людини є постійним рухом в направленні свого завершення як проекту та закриття як системи. А відтак, при припиненні цього руху, який відбувається лише завдяки дії феноменів страху й віри, припиниться й буття людини, оскільки воно проявляється в динаміці її становлення. Тобто, саме існування людини, як присутність у світі не лише її тіла, а й власного Я, визначається рухом її духу.

Висновок, який випливає з вище наведеного, буде наступним: повне дослідження й відповідно описання екзистенціально-трансцендентального руху є можливим тільки в якості логічних припущень, оскільки, маючи можливість висвітлити екзистенціальну і трансцендентальну складові, ми можемо лише припустити це. Тож гіпотеза щодо неможливості повного, всебічного розуміння дії феноменів страху і віри та їх синтезу, підтверджується. А уможливість дослідження компенсується незавершеністю людського проекту і його відкритістю перед новими можливостями осягнення Всесвіту загалом і людського буття в ньому зокрема.

Продовжуючи думку в зазначеному напрямку, ми зіштовхуємось з парадоксом цього руху: напрямки векторів страху-тривоги й віри-надії направлені з теперішнього у майбутнє, тобто, збігаються, але мета в першому випадку – уникнути об'єкту уваги, а в іншому – отримати його; тож рухаючись вперед у цій невизначеності, людина отримує певну свободу дій.

Окрім того, розбіжність часової складової цього руху з його просторовою складовою виступає ще аспектом цього парадоксу. Він може бути вираженим через розуміння віри як абсурдності (Тертулліан). А оскільки вона є одним з фокусів напруги людського духу, то характеру абсурдності набуває взагалі все буття, яке цими феноменами і цим рухом реалізується та яке відбувається на тлі парадоксальним чином поєднаного просторово-часового континууму.

Надалі для поглиблення розуміння сутності діалектичного єднання феноменів страху та віри ми проаналізуємо його за допомогою метаантропологічної методології Н. Хамітова, розгорнувши ці феномени у буденному, граничному, та метаграничному вимірах людського буття [76, с 207; 139].

В термінах метаантропології екзистенціально-трансцендентальне розгортання духу є його рухом із граничного у метаграничний вимір буття. Рух людського духу з буденного у граничне буття, ми визначимо як соціально-індивідуальне розгортання у напрямку із буденності до граничного самоусамотнення і самозаглиблення, аж до зустрічі з жахаючим Ніщо. Протидіючи цьому, індивід, щоб не втратити власне Я, вимушений або ховати його, розчиняючись у соціумі, або упевнившись у ньому і осягнувши власну сутність та гуманізувавши її, визнати в Іншому особистість, рівну собі.

Наслідком соціально-екзистенціального руху людського духу буде власне самоосягнення. Цей рух притаманний людині інтровертного типу, схильного до самоаналізу. Кінцевою метою цього руху буде усамітнення власного Я у досягненні ним граничного стану буття. Основними

характеристиками цього виміру буття, за визначенням Н. Хамітова, є воля до влади та воля до творчості [76, с. 69]. Саме вони протиставляють індивіда світові. Воля до влади, на думку Ф. Ніцше, виникає у «збіднілих життям, слабких» людей, в той час, «коли виродження викликає ексцес духовного або нервового розрядження... Такого роду сила, яка збуджує страх, шанувалася переважно саме як божественна...» [148]. Тобто, воля до влади як феномен граничного буття, за Ф. Ніцше, є причиною, а страх і віра – відповідно наслідком.

Феномен тривоги, як було доведено вище, є базовим феноменом буденного буття, на якому останнє й ґрунтується. Вплив тривоги на зародження феномену волі здійснюється через формування базових інстинктів: безпеки та продовження роду.

Феномен віри, як мрії вічного щастя, також притаманний людині в усіх вимірах її буття. Воля до влади так само, як і воля до творчості, пов'язана із феноменом віри опосередковано, як з силою, що веде людський дух до щастя. Саме в граничному бутті самотньої людини такі модуси буденної віри, як марновірство й довірливість перетворюються на феномен віри у трансцендентне, і направлений нею людський дух виходить з граничного буття в Абсолют, розмикаючи світ. Але достатньою енергією для цього має страх, який у граничному бутті постає у формі екзистенціального страху (жаху). Саме останній і є причиною появи сакральної віри, з якою вони разом розмикають людське буття.

В діалектиці страху й віри граничного виміру буття домінуючу роль відіграє феномен віри. Він долає жах й наповнює енергією людський дух задля здійснення його руху в напрямку трансценденції.

Кінцевою метою дії феноменів страху і віри є направлення фокусу уваги власного Я на досягнення певної, найкращої для себе мети. Іншими словами, страх стає джерелом енергії для вектора інтенціональності, а направлення йому задає феномен віри.

Граничне буття людини не є стійким станом, і тому вона намагається чим найшвидше вийти, або ж випасти з нього. Напрямків руху можуть бути два: або у бік буденного буття, де людське Я, розчинившись у дрібних клопотах, втече від можливості зустрічі з жахом породженим Ніщо, або ж рух відбудеться у бік метаграничного виміру буття, де жах перед Ніщо долається в акті співтворчості, свободи і любові. Але буває, що людина, очистивши себе в акті протистояння зі світом від буденної заклопотаності, не зможе поринути в неї за власним бажанням знов. Їй залишається або ж протистояти світові надалі, зіщуливши його в акті згортання духу до розмірів власного жахливого буття, або ж вийти з граничного буття за допомогою розгортання духу, аби досягти метаграничного виміру буття. Задля подолання жаху вірою вона повинна мати достатню кількість енергії, тільки в цьому випадку рух людського духу досягне трансценденції, і людське Я зможе вирватися за власні межі.

Перехід із граничного буття у метаграничне відбудеться завдяки гуманізації (наукового чи релігійного) світогляду граничного буття. Ще одним з наслідків діалектичного єднання феноменів страху і віри є усталене положення фокусу уваги власного Я на трансценденції та згодом – на метаграничному бутті. І навіть у метаграничному бутті особистість приречена до розгортання власного духу, де постає свобода людини. Її сутністю є поєднання із творчістю, любов'ю, цікавістю та здатністю мріяти, і саме через них дух виражає себе. Варто погодитися із М. Шелером в тому, що дух, не маючи власних сил для саморозгортання, черпає їх у життєвому пориві, причиною якого, на нашу думку, є людські афекти, до складу яких входять і феномени страху та віри.. Саме в цьому синтезі людина породжує світ культури.

Звідси впливає можливість декількох результатів діалектики страху і віри:

варіант 1. Дія як акт творіння, де метою являється сам процес;

варіант 2. Бездіяльність, яку ми назвемо за термінологією М. Шелера, «спогляданням» [162].

Таким чином, буття людини реалізується через ці дві форми, і ми приходимо до висновку, що воно можливе лише в якості або-або: діяння чи споглядання, що, в кінцевому варіанті є діалектикою страху і віри, а відтак, й взагалі усього людського буття.

В буденному бутті ми вимушені завжди робити вибір, який відбувається і між різними можливостями розвитку власного майбутнього, і між можливістю діяти чи лише споглядати. Більшою мірою у виборі виявляється страх, а феномен віри-надії в більшості випадків задає напрям руху. Страх – це наповнення енергією можливості діяти, переведення можливостей з потенцій у дійсність. Функції ж віри-надії як форми духу постають турботою у буденному бутті, волею до влади, або волею до творчості – у граничному, натхненнім й співтворчійстю – у метаграничному вимірах буття.

Ми бачимо, що буденне буття людини влаштоване таким чином, аби максимально пригнітити феномен віри, позбавляючи його сили, абстрагуватися від власних бажань й не дати людині змогу повірити у себе. Внаслідок цього далеко не кожна людина, маючи потенції до творчості, здатна їх реалізувати, стати індивідом.

Небезпека ж граничного буття полягає в замиканні індивідом свого духу в межах власних інтересів, які під дією цього гіпертрофуються, набуваючи рис егоцентричності. Це стосується як волі до влади, так і волі до творчості.

В метаграничному бутті людина позбавляється рис хворобливого гіперіндивідуалізму завдяки актам відкритості та любові. Долаючи жах вірою, вона перетворює останню спочатку на «філософську віру», а потім – в «екзистенціальну довіру» до Іншого, й гуманізуючи свій світогляд, індивід перетворюється в особистість.

Як зазначалося вище, відкрившись у трансценденції і досягши метаграничного буття, людина позбавляється від феномена як жаху, так і граничної віри (самовпевненості). Феномен жаху долається вірою, а остання перетворюється на довіру до Іншого. Невпевненість у майбутньому людини буденного буття в граничному бутті перетворюється на самовпевненість як граничний прояв віри в себе, і лише в метаграничному бутті феномен самовпевненості долається гуманізмом. Віра в Іншого, персоналізуючись, постає у модусі «екзистенціальної довіри», допомагаючи індивіду подолати самотність граничного буття.

Фокусами напруги розгортання людського духу в метаграничному бутті постають феномени екзистенціальної довіри і любові. Тлом, на якому відбувається процес розгортання духу в метаграничному бутті, є свобода як результат діалектики страху і віри граничного буття. Але свобода є не лише тлом, вона є й актом, точкою прийняття рішення, точкою біфуркації можливих варіантів розвитку власної долі.

Відтак, ми можемо прийти до висновку, що чим глибше акт свободи відбувається у метаграничному бутті, тим прозорішими стають границі, які обмежують її діяльність; вільний акт творіння перетворюється на вільний акт необмеженої абсолютної свободи. Тобто, нічим не обмеженим, вседозволеним свавіллям.

Можна зазначити, що саме страх і віра обмежують свавілля, перетворюючи його у свободу й тим самим впорядковуючи життєвий світ людини, виокремлюючи його з хаосу природи і вводячи у світ культури.

Описаний процес є одним із багатьох проявів діалектичного синтезу творчого духу й життєвого пориву, внаслідок чого впорядковується як внутрішній світ з його чудовиськами, химерами та тваринними інстинктами, так і зовнішній світ, створений культуротворчими особистостями.

### 3.2. Феномен тероризму в сучасному суспільстві: контекст страху і віри

Однією з проблем, що приковує до себе увагу більшості людей в усьому світі, є тероризм. Суть цього явища зводиться до примусу сильнішого діяти в інтересах слабшого, де в якості інструментарію виступає жах. «Одна з основних цілей терористів – залякування, створення атмосфери страху, невпевненості, підриг стабільності міжнародних відносин» [14].

Тероризм – це явище, яке ще недостатньо вивчене з соціально-філософських позицій. При цьому слід визнати, що дослідженням тероризму займається багато сучасних науковців; наприклад, думки щодо його моральних аспектів, а це найбільш видима частина цього явища, різняться в широких межах. Як практичний результат поєднання феноменів страху й віри, з акцентуванням уваги саме на цих феноменах, досі проблема тероризму не розглядалась. Серед сучасних дослідників тероризму слід виділити таких науковців як І. Пріморац, П. Гілберт, В. Хелд, Т. Хондерич, Е. Швенкенбехерн та ін. Серед вітчизняних вчених хотілося б виділити таких авторів як В. Антипенко, М. Требін, О. Бардін, А. Деменко та ін.

Як зазначає Е. Швенкенбехерн, в академічному та юридичному дискурсі існує більше сотні визначень тероризму [166], а відтак корисним для нашого дослідження буде визначення приведене в статті І. Пріморац як: «...навмисного застосування насильства або загрози його застосування проти невинних людей з метою залякування всіх інших до того, як вони почнуть діяти певним чином» [157]. Дослідник задається питанням можливості морального виправдання тероризму. Як зазначає вчений, єдине що хоча б якось може знівелювати вбивство невинних, це геноцид по відношенню до цілого народу, при умові, що інші засоби впливу себе не оправдовують [157].

П. Гілберт розглядає тероризм передусім як політичну поведінку в якій велике значення мають контексти й провладні інституції, які ці контексти наповнюють смислами [108]. Дослідник піднімає питання, щодо запобігання насильству з боку потенційних терористичних організацій.



П. Гілберт задає важливе питання: Чи необхідно знищувати терористичних організації, може достатньо зруйнувати соціальні зв'язки таких організацій? Це питання науковець залишає відкритим, переходячи до проблематики насильства як з боку терористів, так і з боку держави як апарату примусу. Висновком вченого виступає ідея загального суспільного блага, яка повинна примирити всіх [108]. На жаль ця ідея є лише абстрактною й нормативною і, як ми можемо бачити на практиці, реалізується доволі слабо й відносно.

Основна ідея підходу В. Хелд полягає в тому, що при виправданні певних війн, повинно бути і виправдання певних видів тероризму. Дослідниця пропонує в якості протидії потенційному тероризму звернутися до «етики турботи», яка означає, що розвинути й успішний суб'єкт повинен морально опікуватися менш розвинутих та успішним [118]. В цьому плані цікавою є думка М. Сточетті: «Етика турботи не прагне заперечити або звести нанівець зловживання владою через «баланс сил», а радше, має на увазі розподіл влади, у якому той, хто турбується, є домінантом, але їх стосунки з тим про кого турбуються, повинні бути принципово якнайбільш повними» [170], що означає взаєморозуміння.

Т. Хондерич намагається неупереджено й всебічно розглянути проблему тероризму, не беручи до уваги існуючі в суспільстві кліше. Наприклад, дослідник зазначає, що тероризм палестинців – це єдиний шлях протистояння неосіонізму. «Мені здається, що єдина надія палестинців – це тероризм. Це був їхній єдиний засіб, у який я абсолютно вірю без жодних вагань» [119]. Т. Хондерич вважає, що тлом на якому повинні будуватися соціальні стосунки, є «принцип Людності» [119]. Розкриваючи суть цього принципу автор закликає не до емоцій, а до розуму: «ми повинні робити дійсно раціональні кроки, а не вдавати, що можемо позбавити людей від поганого життя і вберегти їх від розчарувань, поневірянь, страждань» [119]. Ми не можемо не погодитись з таким висновком, але вся суть у мірі відносності й конкретності цих раціональних кроків, їх кількості, якості і своєчасності.

У світлі нашого дослідження феноменів страху й віри тероризм можна представити як єдність фанатичної віри, яка межує з впевненістю, та жаху. Фанатизм ґрунтується на впевненості у власній правоті, яка завдяки власній напрузі руйнує усі перепони на своєму шляху. На відміну від філософської віри, яка включає в себе сумнів, а у поєднанні з любов'ю – віротерпимість, толерантність та співчуття, впевненість передбачає єдину можливість та безсумнівність своєї ідеї.

Таким чином, сутнісною відмінністю феномена впевненості від віри буде:

- 1) відсутність сумнівів й відповідно – чіткість дій;
- 2) перехід від трансцендентної області уваги віри до реалізації істини у фізичному світі;
- 3) завершеність і відповідно замкнутість світогляду, а отже – стагнація в саморозвитку, припинення його культуротворчої функції та зупинка у творенні власного буття.

З нашої точки зору, є певні перегуки у фанатизмі терориста й у фанатизмі футбольного фаната. Ті та інші впевнені у перевазі своїх ідей, фетишів і тотемів над іншими; доводячи цю перевагу, вони черпають енергію в ненависті до інакшості. Відмінностей фаната від терориста як проявів єднання впевненості і ненависті, на наш погляд, може бути декілька:

- 1) для спортивного фаната єднання впевненості і ненависті проявляється в акті спонтанної агресії;
- 2) для терориста – в акті залякування до стану жаху тих, кому терорист себе протиставляє. Агресія терориста спрямована саме на це.

Безумовним є присутність в діях терориста акту агресії, так само як й акту залякування, але лише тому, що вони невіддільні один від одного. Кінцева мета терориста – примусити «чужих» робити те, що йому потрібно, залякавши їх, тоді як кінцева мета фаната – зняти напругу від переживання за допомогою агресивних дій.

Аналізуючи ці два приклади, ми приходимо до усвідомлення сутнісної відмінності станів спонтанної агресії і паніки:

1) Агресія є природним станом спортивного фаната і релігійного фанатика, вона виступає наслідком, нехай на наш погляд й невірною, але все ж розгортання духу. Форми виходу агресії можуть бути різними:

а) зовнішня, коли футбольні фанати громлять все на своєму шляху;

б) внутрішня, як-то акт самокатування в історії християнства та інших релігій.

2) Штучна паніка є інструментом досягнення терористом своїх цілей та кінцевим сенсом його дій, направлених на вихід власної агресії. При цьому слід розуміти, що тероризм може бути як емоційно-безконтрольним, так і раціональним і логічним.

Аналізуючи екзистенціально-психологічний й соціокультурний портрет терориста в контексті метаантропології, його можна віднести до типу людей граничного буття [76]. Методи дій терористів схожі з рисами членів радикальних груп і релігійних сект та можуть бути усвідомлені як фанатичні. Окрім того, психологічно терористи схожі зі солдатами на полі бою, переконаними в необхідності стояти до кінця. Вхідження терориста в граничне буття здійснюється через «екзистенціальний стрибок» [138], завдяки якому людина замикає власне буття в межі ситуації агресивного протиставлення себе як результату єдності цінностей своєї культури – експансії цінностей чужої щодо себе культури.

В рамках нашого дослідження слід надати чітку дефініцію терора і тероризму (лат. *terror* – страх, жах). Академічний тлумачний словник української мови надає наступне визначення: «Терор – найгостріша форма боротьби проти політичних і класових супротивників із застосуванням насильства аж до фізичного знищення». [3].

Федеральне бюро розслідувань (FBI) США надає таке визначення тероризму: «Міжнародний тероризм: насильницькі злочинні дії, вчинені особами та/або групами, які надихаються або пов'язані з визначеними

іноземними терористичними організаціями чи державами (підтримуваними державою).

Внутрішній тероризм: насильницькі злочинні дії, вчинені окремими особами та/або групами з метою досягнення ідеологічних цілей, що впливають із внутрішнього впливу, наприклад політичного, релігійного, соціального, расового чи екологічного характеру». [100].

У тлумачному словнику сучасної української мови поняття тероризму й терору, по суті, ототожнюються, усвідомлюючись як найгостріша форма боротьби проти політичних або класових супротивників із застосуванням насильства аж до фізичного знищення [15].

Однак ці визначення затьмарюють нам прояснення суті відмінності терору від тероризму. Ми пропонуємо дотримуватися визначення, наданого Т. Орловою: «терор – це дії сильних відносно слабких, що направлені на виконання їхньої волі, а тероризм – це дії слабких відносно сильних, направлені на виконання їхньої волі [60, с. 276], що опосередковано підтверджує інший дослідник проблеми тероризму – S. Smilansky [169]. Однак і в першому, і в другому випадках в основі цих явищ лежать внутрішня впевненість у власній правоті і жах, як знаряддя досягнення власних цілей. Проявом цього у світі завжди є вбивства й руйнація, а не творення і творчість.

Тероризм представляється нам найбільш радикальним проявом практичної реалізації фанатиками своїх ідей і цінностей. І тут ми можемо спостерігати одну цікаву особливість терору: в тій мірі, в якій терористи вибирають своєю зброєю жах, можна припустити, що йдучи на ці крайні заходи, вони зневірилися в тому, що істина і справедливість можуть бути досягнуті якимось інакше. Таким чином, в основі терору лежить зневіра, з чого випливає, що віруючий і терорист та фанатик є антагоністами не лише в сутнісному аспекті по відношенню до трансцендентного, але й у мовному, по відношенню до антонімів віра-безвір'я.

Також заслуговує на увагу питання: Чому в результаті синтезу жаху і впевненості, представленого у вигляді свавілля, терористи-смертники вибирають варіант добровільного прощання з життям?

Відповіддю на нього, на наш погляд, є той факт, що граничне буття передбачає, окрім іншого, загострення відчуття небуття, а відтак, звикання до нього. Постійне перебування в ньому, з одного боку, притуплює жах перед небуттям, перетворюючи граничний вимір буття буденністю, а з іншого, до загострення віри до стану самовпевненості й діалектиці самовпевненості і жаху, яка призводить до появи свободи у модусі свавілля. Тобто, на певній стадії свого розвитку віра перетворюється у впевненість, а впевненість – у переконаність. Це відбувається, по-перше, через зациклення віри на самій собі та протиставлення самотності граничного буття буденності зовнішнього світу, а по-друге – дякуючи алогічності висновків. Останнє може бути результатом маніпулювання внаслідок підміни одних понять – іншими.

Витіснення феномена жаху з граничного буття в буденне, загострення власної віри до стану самовпевненості і фанатизму, розмивання меж свободи до свавілля й анархії – ось ті чинники, які впливають на формування сутнісного портрета терориста. Залучення ж до лав терористів молодих людей з несформованою психікою чи дорослих людей з деформованою, у зв'язку з певними життєвими обставинами, психікою – це форми, за допомогою яких терористи-організатори маніпулюють свідомістю терористів-виконавців.

Наступним питанням, пов'язаним із зародженням тероризму, є культурні передумови цього явища, яке ми розглянемо не лише в якості екзистенціальної ситуації, а й як соціокультурний феномен.

При взаємодії різних культур можливі два варіанти розвитку подій:

- 1) повна, або часткова їхня асиміляція;
- 2) поглинання однієї культурою, іншої.

Досліджував і описав ці явища С. Хантінгтон [124]. У будь-якому випадку, зіткнення культур несе загрозу їх самотності і цілісності,

ставлення ж представників однієї культури до представників іншої як мінімум – насторожене, а як максимум – вороже. Таким чином, під виглядом тероризму – проявляється дія феномена турботи [117; 42] щодо визначених терористом як «свої» в рамках однієї культури, і ворожість до «чужих». І тут ми стикаємося з питанням визначення: «Кого ж вважати терористом?» Бо з точки зору представників певної культури терорист – це особа, яка вбиває ні в чому не повинних людей, а з точки зору представників іншої культури – це герой, який бореться за свій народ і цінності своєї соціокультурної системи.

Спробуємо розібратися з цим питанням. Страху смерті протистоїть прагнення до безсмертя, а у будь-якій спільноті прагнення бути хорошим, в залежності від уявлення щодо норм поведінки є базовим. Отже, бажання бути хорошим і страх смерті поєднуються у впевненості досягнення безсмертя у метанаративі своєї культури. Слід наголосити, що всередині культур абсолютні цінності ототожнюються з вищими цінностями даної культури, що породжує переконаність у правильності ідей, на якій вона створювалась.

Тероризм використовує як знаряддя впливу жах. Але цей феномен використовується у відношенні до представників зовнішнього світу, тобто, до чужинців. Усередині своєї культурної системи, для утримання її в цілісності, терористи чи-то герої використовують феномен солідарності.

Таким чином, ми маємо:

- 1) систему соціальних відносин, побудовану на зовнішньому і внутрішньому колах відносин, тобто аутсайдерів та інсайдерів;
- 2) протистояння феноменів страху смерті і солідарності, які постають у світі як акти зовнішнього і внутрішнього кола культурних систем.

Уточнимо, що термін «аутсайдер» в нашій роботі означає людину, яка знаходиться не позаду, а ззовні по відношенню як до соціальної групи, так і до певної ситуації (від англ. Outsider – сторонній) [99].

Знаходження ззовні щодо соціокультурної групи задано апріорі. Набагато більший інтерес викликає вихід індивіда із групи як із певної

ситуації внаслідок акту розгортання духу. На наш погляд, можливі кілька варіантів виходу:

1) «вихід як перемога над ситуацією» – виникає внаслідок героїчного пориву;

2) «вихід як осмислене залишення ситуації» – властиве інтелектуалу.

Другий варіант є наслідком роботи духу і дозволяє побачити ситуацію ззовні з безлічі позицій. У психології такий стан визначають як метапозицію. Продовжуючи думку, хотілося б підкреслити, що після акту виходу з ситуації, що по суті буде трансцендуванням, особистість тим самим відкривається Всесвіту, і через гуманізацію, повернувшись у ситуацію, бачить її не в буденному чи граничному, а у метаграничному світосприйнятті. Це дозволяє гармонізувати як наявну ситуацію, так і, продовжуючи ці акти в часі, – власне буття.

Повертаючись до проблеми тероризму як культурного феномена, зауважимо, що дії терориста носять подвійний характер. Якщо одним полюсом напруги його духу є залякування аутсайдерів, то іншим – бажання визнання себе серед інсайдерів, і як найвища цінність цього визнання – набуття слави та визнання, а найбільшою нагородою стає здобуття безсмертя в метанаративі даної соціокультурної групи. Це досягається двома шляхами:

1) через створення нових артефактів культури із закладеними в них символічними формами;

2) через власну причетність до загальних ідентифікаторів.

Знайти безсмертя в метанаративі через створення нових артефактів культури може далеко не кожен індивід, адже для цього потрібні талант і воля до творчості, тому на допомогу в цьому питанні приходять феномен самоідентичності. Він є критерієм відповідності самого себе спільним цінностям культури, з якою людина себе ідентифікує. У разі неможливості створення нових символічних форм людина буденного буття використовує об'єднуючі метанаративи як-то релігія, батьківщина, національність, рід,

клас, партія, професія тощо. Суть цього процесу добре показана в аналізі страху перед дотиком Е. Канетті. [34].

Людина, відчуваючи загрозу своєму існуванню, не просто шукає спосіб уникнути її, вона бажає позбутися стану тривоги. У цьому їй допомагає відчуття причетності до чогось більшого, ніж вона є, і що проіснує значно довше за неї. Це підтверджується прикладами терористів-смертників. Навіть свідомо йдучи на самознищення, але будучи впевненими у приналежності свого Я до спільної справи, вони долають страх смерті, ідентифікуючи себе з певним метанаративом і набуваючи в ньому, на їхнє переконання, безсмертя.

Таким чином, метанаративи як вищі культурні цінності є кінцевою метою, а процес самоідентифікації – засобом її досягнення. Сутністю ж процесу самоідентифікації є переконаність в тому, що метанаративи, представлені в цінностях власної культурної системи, – єдино вірні, відповідно, чужинці з іншими культурними цінностями несуть загрозу абсолюту істинності і тому підлягають знищенню. Звідси ми можемо зробити висновок, що проблема діалектики страху і віри в сучасному світі представляється синтезом страху і віри, а соціальним тлом виступає феномен тривоги, проявлений турботою, від якої, згідно Е. Канетті, люди ховаються у масі, позбавляючись від тривоги завдяки відчуттю солідарності.

Солідарність зі «своїми» і переконаність у власному безсмерті та переконаність в істинності цінностей своєї культури представляють внутрішнє коло. А чужинці зі своєю культурою та її цінностями – зовнішнє коло. У такій конструкції ми бачимо, що феномен віри є сполучною ланкою двох вищих цінностей культурної системи:

- 1) солідарності як вищої цінності внутрішнього кола, покликаної об'єднувати індивідів у суспільство;
- 2) свободи як вищої цінності зовнішнього кола, необхідної для усунення загрози для своєї культурної системи, що виникає через сам факт існування іншої системи та її визнання як чужої.



Однак не варто забувати той факт, що мова йде про граничну ситуацію, в яку люди буденного буття були втягнуті всупереч їхній волі в першому випадку, і граничне буття терористів як власний добровільний вибір – у другому.

Солідарність у повсякденному бутті проявляється через страх самотності, яка у світі постає турботою про ближнього [117; 79, с. 40-48]. У граничному бутті і в граничній ситуації, солідарність неможлива, через феномен самотності, а отже, на нашу думку, найдуховнішим виявом самотності в ньому буде трансцендентний прояв любові у формі самопожертви. Але через некритичність світогляду чи завдяки маніпулюванню, самопожертва відбувається не заради абсолютних цінностей, в чому власне і є її природа, а заради метанаративу, який є втіленням вищих цінностей певної культури. Віра ж буденного буття постає в даному випадку у формі переконаності, заснованому на марновірстві [41, с. 182; 42, с. 207].

Таким чином, одним зі шляхів запобігання можливному тероризму є недопущення переходу віри у переконаність через формування критичності мислення, заснованому на сумніві. Наступним шляхом є зниження рівня агресії у представників культур, що знаходяться під впливом ресентименту і прагнуть реваншу за уявно зганьблені вищі цінності своєї культури. Цього можна досягти двома шляхами:

- 1) зниженням інтенсивності експансії однієї з культур;
- 2) діалогу на рівні пошуку «третьої правди» та «полісистемності цілей» [50; 51] С. Кримського у конфлікуючих сторін.

На наш погляд, це є можливим у випадках, коли глибина конфлікту ще не досягла максимальної екзистенціальної глибини. Іншими словами, проблема має діалектичний, а не антагоністичний характер.

Тероризм, як явище обумовлене антигуманним світоглядом, в основі якого часто-густо лежать релігійні цінності; водночас слід визнати, що вони є основою будь-якої культури. З цього випливає розділення в світогляді

терориста людей на «Своїх» (братів і сестер по вірі), та «Чужих». Умовно, на людей «внутрішнього» та «зовнішнього» кіл, центром яких є первісне уявлення, що істинними людьми є лише ті, хто поділяє твої цінності.

При розгляді діалектики страху і віри як явищ зовнішнього кола ми бачимо, що страх, який генерується терористом, переростає в жах як феномен граничного буття; відповідно, буття людей зовнішнього кола є для них граничним буттям, а штучне затягування в нього людей, яке відбувається за допомогою дії феномена жаху, позбавляє їх свободи як напрямку віри. Отже, віра стає неможливою, а жах для людей зовнішнього кола, які потрапили під системний вплив терористів, стає сутнісним буттям. Для самих терористів жах є лише інструментом впливу, тоді як буттям для них є самотність, навіть всередині свого кола. Жах покликаний знерухомити представників чужої культурної системи, після чого над ними можна буде домінувати.

Варто враховувати той факт, що, співвідносячи власне Я з певним метанаративом, людина знецінює персональне буття. Окрім того вищі цінності західного світу як-то життя, свобода, власність для представника східного світу не є цінностями взагалі. Цінністю для них є такі метанаративи, як сім'я, рід і релігія. Звідси випливає, що вектор дії діалектики «прихильності-турботи» і вірування як феноменів внутрішнього кола культурних систем завжди спрямований на об'єднання, зближення й ущільнення своїх представників, це рух до центру системи. А вектор дії діалектики жаху і віри в істинність метанаративу як вищої цінності, вираженої у феномені свободи, спрямований на рух за межі системи, в ідеалі – у трансценденцію.

Таким чином, в будь-якій культурній системі діють два різноспрямовані вектори сили. Вони в ідеалі повинні врівноважувати один одного для того, щоб система залишалася стабільною. Але, як можна бачити на прикладах історії імперій, ця рівновага практично неможлива. Тобто, контрверза прагнення до розширення своїх зовнішніх кордонів з одного

боку і прагнення до стиснення всередині себе з іншого боку – призводить до розриву культурної системи, що ми і спостерігаємо сьогодні.

Важливим фактором в явищі тероризму є питання мотивації. З одного боку – це самопожертва заради метанаративу сім'ї і роду, а з іншого – це увічнення свого Я в цьому метанаративі. Останній факт є причиною появи феномена героя. Герой – це завжди переможець чудовиськ, він залишиться затребуваним до того часу, доки в людському світі будуть виникати граничні ситуації [76, с. 369]. При цьому в метанаративі він буде жити за його власним уявленням – вічно. Чудовиська, з якими покликаний боротися і перемагати герой, це породження людського розуму, викликані страхом і турботою за своє майбутнє, доповнене усвідомленням власної минулості.

Герой – це завжди людина граничного буття, при цьому готовий до самопожертви. Як зауважує Н. Хамітов, «герой долає самотність, зливаючись з історією свого народу і людства» [78]. Далі науковець зазначає: «...повноту свого буття, архетип героя знаходить тільки у війні» [76, с. 98], а наділяючи суперників свого метанаративу рисами жахливості, людина, яка виходить воювати проти них, наділяється своєю культурою рисами героїства. Але оскільки чудовиська у своїй більшості – це плід власної уяви, рисами жахливості у свідомості людини внутрішнього кола наділяються найбільш яскраві представники зовнішнього кола: лідери націй, кіно чи телезірки, шоумени й інші публічні люди. Таким чином тероризм спрямовується проти конкретних чудовиськ.

З цього випливає ще одне питання: «чи можливий герой як феномен для обох сторін кола, внутрішнього і зовнішнього»? На наш погляд, однозначно – ні! Герой – це індивід, що бореться з експансією чужої культури та творить метанаратив власної. Тобто, те що для внутрішнього кола буде героїчним вчинком, для зовнішнього кола – терористичним актом. Як зауважує Н. Хамітов, будь-які дії, засновані на ксенофобії і ресентименті, не несуть в собі творчих потенцій, вони здатні тільки до руйнування, а отже, являються безумовним соціальним злом [76, с. 310].

Розглядаючи феномен тероризму та задаючись питанням визначення сутності героїзму, постає питання: Чи може герой поширювати жах? Безумовно, так! Його завдання можна визначити словами М. Гайдеггера: «жахати жахаючих» [117]. Виходячи з цього, герой повинен бути чудовиськом для чудовиськ. Саме тому герої, як і всі люди граничного буття, не знаходять себе в буденності. Для комфортності свого перебування у світі вони змінюють буденне й повсякденне на граничне, створюючи граничні ситуації для оточуючих і примушуючи них перебувати. І чим більший вплив героя на метанаратив, з яким і він, і оточуючі співвідносять себе, тим більша кількість людей залучається у граничну ситуацію, яку вони з часом можуть перетворити для себе на граничне буття.

Підсумовуючи вище наведене, зазначимо:

1) кожен герой змушений або змінювати буття на угоду своєму жахаючому Я граничного буття, або починати війну проти нього, тобто, проти самого себе. Вищою перемогою героя є перемога над своїм чудовиськом, і саме вона наближає героя до Абсолюту, роблячи його абсолютним героєм, звільняючи від всебічної дії феномена жаху і виводячи з граничного буття. На цьому шляху реалізується кінцева цінність і сенс буття героя, відбувається примирення його з усім світом;

2) жах як об'єднуючий фактор для всіх видів тероризму є усього лише інструментом досягнення цілей. Терорист не просто ставить свої чи своїєї культури інтереси вище інтересів загальнолюдських: в їх досягненні він користується своєю власною шкалою цінностей, де мета виправдовує засоби. Суттю тероризму є реваншизм як гранична форма ресентименту [76, с. 309-310]. Відповідно, профілактично протидіяти тероризму можливо на стадії формування цінностей – як через освіту, так і через ЗМІ, формуючи критичність мислення. Йдеться перш за усе про людську особистість як вищу цінність і про цінності гуманізму, який перемагає прагнення бути героєм-руйнівником, а навпаки, пробуджує бажання стати героєм-творцем.

### **3.3. Гібридна війна в її латентній та гарячій фазах як каталізатор нових проявів страху та віри в соціальному бутті нашого сучасника**

Гібридна війна є сьогодні жахливим суспільним явищем, яке загострює відчуття страху й одночасно актуалізує віру. Про неї як один з різновидів асиметричних війн написано чимало робіт, але це явище є новим у світі, а тому потребує подальшого всебічного аналізу. Дослідження цього явища з використанням метаантропологічної методології Н. Хамітова дозволить зрозуміти її сутність, прояснити приховані небезпеки та окреслити шляхи протистояння їм.

Академік В. Горбулін у монографії «Світова гібридна війна: український фронт» акцентує увагу на тому, що це явище необхідно сприймати не як тимчасове, а як нове буття, в якому сучасна людина змушена перебувати постійно [68, с. 9]. Саме такий висновок ми й візьмемо за аксіому у подальшому нашому дослідженні.

Шукаючи відповідь на питання, як протидіяти загрозам гібридної війни, військові експерти намагаються дати визначення цьому новому явищу. Американські військові аналітики зазначають що гібридна війна – це не лише асиметрична війна, це явище більш широке і воно включає асиметричність, але не вичерпується нею [146]. Вона включає і політичні, і економічні, і інформаційні (ідеологічні), і військові дії направлені на досягнення власної політичної волі у відносинах між різними соціальними суб'єктами світу.

Метою гібридної війни, на нашу думку є збільшення політичної влади та контроль над територією, державними інституціями, ідеологією та соціумом. Завдання що вирішує гібридна війна – підкорення чи послаблення геополітичного суб'єкта шляхом створення в ньому глибоких протиріч й антагонізмів (латентна фаза) або доєднання до цього класичної військової агресії (гаряча фаза).

Теоретики війни зараз працюють над пошуком критеріїв які б могли дати визначення, що є перемогою у гібридній війні. В загальних рисах – це

примус агресора припинити гарячу фазу війни й змінити подальші плани щодо її продовження.

Найбільш актуальною темою вони називають пошук відповіді на питання: «Що вважати за перемогу?», – а відтак, розробку теорії перемоги. Слід зазначити, що перемога у гібридній війні і мета гібридної війни суть різні речі. Так, вихід на границі України 1991 року означатиме досягнення мети, але це не припинить війну, а відтак не являтиметься перемогою.

Для цього, на нашу думку, як мінімум, слід визначитись з концепцією розвитку країни й запропонувати соціуму стратегічні цілі її розвитку. В українських реаліях чіткого визначення цих цілей не існує. Розвиток країни в Україні визначається: Законом України «Про Стратегію сталого розвитку України до 2030 року» прийнятий у 2018 р. [32] і законом «Про внесення змін до Конституції України (щодо стратегічного курсу держави на набуття повноправного членства України в Європейському Союзі та в Організації Північноатлантичного договору)» [31], тобто останні 4 роки цим питанням на державному рівні в країні ніхто не займався і що буде являться нашою перемогою, є доволі туманним загальним уявленням.

Перемога, за Клаузевицем, може бути досягнута двома шляхами: або долаючи засоби ведення війни, або ламаючи волю противника [97]. Для України, найбільш вірогідним задля досягнення успіху, нам бачиться 2-й варіант. Ефективним могло б стати використання актів залякування населення, а відтак, тиску на владу, але це суперечитиме архетипам української ментальності й культури.

Інший варіант – вплив на населення РФ через соц. Мережі, буде малоефективним через абстрактний характер дії феномену сорому на більшість росіян, їх низький моральний поріг та пануючій у пострадянській культурі масовій безвідповідальності й байдужості.

Концепція гібридних війн, в «Теорії перемоги» яку розробляють американські фахівці, не передбачає вирішальної перемоги як «1-ї мети»; ігноруючи її, експерти вказують на так звану «2-гу мету» – довгострокові

політичні дивіденди від перемоги і «3-тю мету» – вплив на когнітивну й моральну сфери населення противника [142]. А відтак, на нашу думку, перемогою/поразкою у гібридній війні буде не фактична перемога/поразка, а те, що про неї будуть говорити ЗМІ, пабліки та соц. мережі. Протидією 3-й меті може бути гумор, що є архетиповим для українців. Прикладів тому в історії української культури можна знайти безліч: перший твір українською мовою – поема І. Котляревського «Енеїда», твори С. Руданського, картини І. Рєпіна «Запорожці пишуть листа турецькому султану, Ю. Бранта «Привітання степу» тощо. Тобто механізми протидії «3-й меті» гібридної війни в культурі українського народу вже існують, слід лише за ними спостерігати й можливо, дещо підсилювати та скоординувати.

Гібридна війна становить предмет вивчення як для психології так і для філософії. Тому задля протидії гібридним загрозам з боку ворога, ми вважаємо за необхідне, підсилити роботу військових психологів та фахівців по роботі з особовим складом, а саме: слід прояснити аспект розуміння самоідентичності і тих *конкретних цінностей*, які ми відстоюємо (не лише свобода, демократія і конституційний обов'язок, а місце де ти живеш і куди ти можеш завжди повернутися, родини, дружини, батьків, дітей, оселі).

Особливу увагу слід звернути на «2-гу мету» – довгострокові політичні плани, а саме, примушення РФ змінити, або відкласти їхні плани та нав'язати їм свої. Для цього й потрібні перемоги у військових кампаніях, зміщення фокусу уваги на інші напрямки через створення проблем всередині російського суспільства або на ділянках кордону з іншими державами.

Тактика відповіді України на гібридні загрози в умовах повномасштабної війни повинна включати асиметричні відповіді включно з партизанськими методами ведення війни такими як засідки, непряме наведення арт. ударів підриви колій, штабів, складів боєкомплекту чи баз палива, дронів атаки вглиб території РФ. А відтак – розгортання власного виробництва дронів. Бажано, різних типів: літакового, коптерного, надводного і підводного. Задіювати слід, окрім регулярних військ ще й

нерегулярні утворення, а також громадян РФ, які зі світоглядних причин готові підтримати нашу країну. Натомість не можна відмовлятися і від класичного варіанту ведення війни, оскільки це дозволяє завдати цілеспрямовані удари по скупченням ворожих сил і не витратити час й зусилля на пошук нових цілей. Окрім того, це зв'язуватиме дії ворога і дозволитиме його контролювати.

Гібридна війна не є сталим явищем. Вона змінюється і змінюючись розвивається. Тому, перш за все, слід організувати спеціальний орган, а ще краще не один, при Генеральному штабі який би займався відслідковуванням та прогнозуванням можливого використання гібридних методів та інструментів впливу й надавав рекомендації щодо протидії їм.

У період «Холодної війни» ХХ ст., колективний Захід створив цілу мережу інститутів, що були покликані захистити його від агресії СРСР. Аналогічний орган сьогодні створений у 2017 р. в ЄС – це «Європейський центр з протидії гібридним загрозам». Його метою є дослідницька робота та організація спільних навчань і покращення способів обміну інформацією.

Доволі важливим є пошук відповіді на питання: «Як перевести перемогу у гібридній війні у конкретні політичні й соціальні результати?»

Ми вважаємо, що гібридну війну між РФ та Україною слід сприймати не лише як загрозу існуванню держави та етносу, окрім цього це ще й нові можливості. Можливість відірватись від сучасної «російської імперії» і увійти до Західного Світу. Частково, цей аспект вже реалізувався, але задля його завершення, слід спочатку проаналізувати в чому ми глибинно відрізняємося за психотипом від людини Західного Світу, чому вони нас не сприймають, а потім зробивши висновки, почати реалізовувати світоглядні зміни. Надалі, беручи за основу західний досвід, гуманістичні світоглядні цінності, розробити концепцію державного розвитку, яку й наслідувати.

Передусім слід усвідомити, що шансів у без'ядерної, меншої в плані людського потенціалу й ресурсів України перемогти в класичному варіанті, з підписанням акту капітуляції, ядерну, більшу, сильнішу і численнішу за



населенням РФ – мало ймовірно. Перемогою для України, на нашу думку, можна буде вважати примушення РФ відмовитись від своїх планів щодо поглинання України та вступ України до НАТО, або ж до нового, ще не створеного міжнародного воєнно-політичного альянсу, що в сучасних умовах означатиме збереження цивілізаційної суб'єктності нашої країни [62].

Наступним проблемним моментом в гібридній війні на думку американських експертів, є реакційність [146]. Хотілося б доповнити цю думку: ...й запізнення при формуванні відповідних заходів та неможливість протидії тотальній брехні у формуванні суспільної думки.

Не можна не погодитись з значно ширшою думкою акад. В. Горбуліна в тому, що ключовою проблемою, є ретроспективний підхід, «майже без проекції у майбутнє. У своїй основі він (ретроспективний підхід) апелює до кількох простих ідей: звичний нам світовий порядок усе ще існує; нічого іншого на його місці вже бути не може; те, що залишилося, має бути збережене за будь-яку ціну» [22], – що не відповідає дійсності. Світовий порядок агресією 2014 року було порушено, міжнародне право – не працює, а міжнародні організації які б мали слідкувати за його дотриманням вже 9 років шукають засоби його відновлення та протидії гібридним атакам. Це є ще однією причиною створення «Державного міждержавного аналітичного центру протидії гібридним загрозам».

Концепція визначення перемоги в якій показником є знищення армії противника, в гібридній війні не є актуальною оскільки противник може мати собі за мету не перемогу над армією (випадок з Україною), а примушення до прийняття своєї волі. До того ж мобілізаційний потенціал РФ значно вищий за український, а йти у наступ, де втрати прогнозуються значно більшими слід саме українцям. Тож перемагати Україна повинна внаслідок зламування волі у росіян продовжувати війну.

Українські науковці С. Пирожков і Н. Хамітов наголошують що «збереження і розвиток цивілізаційної суб'єктності будь-якої країни є головним критерієм перемоги у будь-якій війні» [61], – на нашу думку, це

твердження є необхідною, але недостатньою умовою перемоги. Хотілося б поставити таке питання: «Чи можна вважати перемогою збереження України в межах декількох областей зі збереженням її суб'єктності?», – і одразу ж відповідаючи на це питання, ми наголосимо, що звичайно ж ні! А тому, вважаємо за необхідне доповнити думку вчених висновком: збереження і розвиток цивілізаційної суб'єктності щонайменше у міжнародно визнаних кордонах.

Гібридні атаки не передбачають використання моральних чинників і використовуються не лише на театрі бойових дій, а й будь де. А гібридна війна – це нове явище, відносно якого Західний Світ не встиг розробити й опрацювати механізми протидії. Наступним аргументом є те, що однією з базових цінностей Західного Світу є «Категоричний імператив», тому ми вважаємо доцільним запропонувати асиметричну відповідь гібридним атакам засновану на базі принципів «Лицарського кодексу честі», принаймні це декларувати.

Такий напрямок думки підтримується і американськими військовими теоретиками, які прийшли до висновку, що протидіяти гібридним загрозам можна через чесні та прозорі відносини між цивільною адміністрацією та військовим керівництвом й між народом та його міжнародними партнерами [146]. До схожих висновків дійшов і український вчений В. Горбулін: «...в усіх критично важливих для України питаннях... слід намагатися виходити ... з чесною і об'єктивною оцінки реальності» [22]. Звідси випливає, що доречним будуть всебічне висвітлення аморальності поведінки супротивника.

Ще однією неявною загрозою яка виникає в наслідок гібридної війни і якій слід приділити увагу, на думку американських аналітиків є затягування конфлікту, а гібридний характер передбачає довготривалий конфлікт, що кінець-кінцем призведе до зменшення рівня довіри як у горизонтальних, так і на вертикальних відносинах всередині суспільства, наслідком чого,

неодмінно стане розчарування та деморалізація. Ключовим тут є факт розсіювання волі до перемоги через довгий час впливу на свідомість.

Зменшити наслідки послаблення рівня довіри також призвані чесні і прозорі відносини. Але підсилити їх надавши сакрального контексту здатен сучасний варіант «Лицарського кодексу честі».

Тлом для цього можуть слугувати християнські ордени протестантської Європи. (Тому ми вище наголошували на більш тісному співробітництві з Британією, як політичним осередком європейського протестантизму). Це важливо для формування позитивного іміджу у післявоєнних відносинах з партнерами, а відтак, реалізації довгострокових політичних цілей, як наслідку перемоги у гібридній війні.

З урахуванням сьогоденних реалій, на тлі страху перед РФ країн Східної Європи, в Україні з'являється унікальна можливість побудувати стосунки з Західним Світом на основі довіри. Для цього, всередині суспільства потрібно вбудовувати й робити модними такі шаблони поведінки, які б всіляко засуджували обман, наживу та лицемірство, й навпаки, пропагували чесні і прозорі взаємовідносини. Й висвітлювати це пересічним громадянам Західного Світу.

Довіра являтиметься сильним інструментом здатним протидіяти багатьом, якщо не всім викликам пов'язаним із гібридною війною. Як зазначає В. Горбулін: «Сьогодні основний напрям формування довіри слід зосередити навколо проблеми безпеки, оскільки ризики втратити суверенітет і незалежність зростають експонентно. Тому для країн Балто-Чорноморського регіону оптимальний шлях розвитку – єдність і підвищена активність у сферах міжнародних відносин, безпеки, економіки, енергетики та інформаційної політики» [23].

Перемога можлива лише у внутрішній єдності. В громадянському суспільстві така єдність досягається через відновлення довіри між владою і народом, а в армії – через відновлення довіри між командним складом і бійцями.

Подібну думку ми знаходимо і у В. Горбуліна: «Наша єдність життєво важлива для досягнення позитивного результату й набуття консолідованої суб'єктності в новому світі. І запорука цього – рішуча відмова від принципу «чим ми корисні одне для одного» на користь підходу «чого ми можемо досягти разом». «І далі ... «І останнє: ця думка не нова, але як ніколи сучасна. Криза – це завжди ризик. І її фіналом може бути або крах, або поява нового шансу» [23].

Зворотною стороною перемоги є поразка, тому військові експерти США окрім розробки «Теорії перемоги» також відзначають необхідність прояснення питання «Що ж вважати поразкою?» [146]. На нашу думку, задля уникнення плутанини і запобігання різного роду маніпуляціям поразкою слід вважати будь-який результат війни досягнутий стороною яка не отримала перемоги, а саме, 3-ї мети – признання за поразку у морально-вольовому аспекті її визнання. І тут набуває актуальності аспект гідного поведіння з переможеним.

На нашу думку, це слід робити з таких практичних міркувань:

1. уникнення додаткових жертв;
2. зменшення вірогідності появи нових ворогів;
3. уникнення осуду як союзників, так і співчуваючих всередині суспільства. І найголовніше – сьогоденні вороги, можуть стати завтрашніми союзниками. Історичних прикладів тому, безліч.

Тож нам бачаться, задля перемоги у гібридній війні, Україна має почати діяти по чотирьом напрямкам:

1. Участь у створенні нових міждержавних союзів (Міжмор'є: країни Балтії, Польща, Україна, Молдова).
2. Зміцнення відносин з Британією.
3. Залучення до протистояння з РФ пострадянські республіки (основою чого робити путінське звернення до Федеральних зборів 2018 р, а саме такі його тези: ««СРСР» і «Росія» – це одне й те ж саме. І що це саме Росія втратила у 1991 р. «23,8% території, 48,5% населення, 41% валового

суспільного продукту, 39,4% промислового потенціалу, 44,6% військового потенціалу у зв'язку з розділенням Збройних сил СРСР між колишніми союзними республіками») [23].

4. Налагодження відносин з російськими опозиційними рухами. Реалізувати потрібно їх усі ці напрямки.

Сенс гібридної війни такий само, як і будь-якої іншої війни, і полягає він у тому, «щоб змусити ворога виконувати нашу волю» [97; 40], але факт гібридності відкриває нові, несподівані сторони у досягненні поставленої мети. Для досягнення цього агресор, використовуючи сучасні інформаційні системи, вкидає у свідомість реципієнтів як неправду, так і спотворені факти та недомовки і фрази, вирвані із контексту, спотворюючи як реальність, так і свою власну брехню, тим самим роблячи пошук істини абсолютно безглуздим заняттям, відтягуючи час і вирішуючи за маскою моральності свої практичні завдання, найчастіше, їй прямо протилежні.

Гібридна війна, будучи новою світовою реальністю, не є кінцевою метою політики країни-агресора. Ми б визначили цю мету у контексті політико-економічних інтересів країни-агресора. При цьому, на наш погляд, існує декілька можливостей її уникнення:

- 1) постановка питання в руслі реалізації «принципу полісистемності цілей» [51];
- 2) реалізація концепту «третьої правди» [51];
- 3) використання запропонованого нами вище «принципу екзистенціального занурення у ситуацію». [41];

В реаліях існуючих взаємовідносин між країною-агресором та іншими країнами гібридна війна виступає як формою дискредитації цінностей певної культури, так і засобом втілення власних ідей. Будь-яка війна, включно з гібридною, ставить її учасників в граничну ситуацію, але агресор як свідомий її творець переводить цю ситуацію в граничне буття, головною цінністю якого є «воля до влади» [76, с. 82-84]. Таким чином, гібридна війна є як засобом збільшення влади агресором в конфлікті цінностей геополітичного

та глобального світових порядків [68], так й інструментом культурного протистояння.

Цікавою є думка Н. Хамітова, що особливістю сучасної гібридної війни є участь у ній користувачів соціальних мереж, дискурс між якими носить пропагандистський характер, а його платформою слугують «ідеологічно заангажовані модератори» спровокованих дискусій [80, с. 357]. Метою цих дискусій, ми вважаємо, є знеособлення агресора, надання спілкуванню з ним в соціальних мережах характеру абсурдності.

Протидіючи різним видам дезінформації у соціальних мережах, уряд США ввів у своїх школах такий предмет, як «медіаграмотність», що надає учням можливість більш критично сприймати інформацію та заохочує до розвитку цієї здібності впродовж усього життя. На сьогодні американські консульства в Європі й Азії спільно з ЮНЕСКО випустили підручник «Медіаграмотність» й створили програму навчання (як очну, так і дистанційну), яка запобігає спробам маніпуляцій свідомістю користувачів соціальних мереж [101]. Окрім того, вони активно співпрацюють з міністерствами освіти багатьох країн світу щодо впровадження курсу медіаграмотності в навчальну програму школярів. В Україні ця програма буде реалізовуватися не у вигляді окремої дисципліни, а інтегруючись у предмети, затверджені МОН.

Таким чином, одним із заходів протидії інформаційному впливу гібридної війни на буття сучасної людини слід вважати зростання критичності у ставленні до будь-якої інформації, що досягається підвищенням рівня медіаграмотності інтернет-користувачів. Ситуативно ця міра є досить ефективною, але глобально, на наш погляд, цього явно недостатньо, оскільки випущені матеріали будуть проаналізовані, і на основі їх створені нові засоби впливу. До того ж, вміння розпізнавати фейки, чи протидіяти тролінгу не вирішує проблему абсурдності піднятих у спілкуванні підтем. Особливістю дискусій у соціальних мережах є знеособлення його учасників. Тобто, за безліччю нікнеймів цілком можуть ховатися лише кілька

реальних людей, а висновки, отримані в результаті таких дискусій, – не матимуть авторства. Відбувається бартівська «смерть автора», що в сучасних умовах призводить окрім іншого до безвідповідальності за свої вчинки.

Заперечення самого себе як учасника конфлікту в гібридній війні має ту ж само природу. Це, по суті, є бажанням сховатися за масками вигаданих учасників конфлікту. Абсурдність цього явища окрім усього полягає в еkleктичному змішенні модерного пафосу від усвідомлення буттєвості війни з постмодерною іронією, висміюванням і багатоголоссям. І саме маскування війни як сутності в непритаманних їй формах ведення, у поліфонічності й багатолікості її ідеологів – усе це створює какофонію і абсурд цього явища, формує визначні риси гібридної війни. А ще точніше, багатоголосне запевнення усіх (а в умовах соціальних мереж це «усіх» носить глобальні масштаби), в істинності вигаданих фейків призводить як до самовпевненості, так і до зростання похибок від багаторазового їхнього переказування, що кінець-кінцем створює ситуацію втрати сутності. Залишається суперечка заради суперечки. Вочевидь протистояти цьому слід через уникнення висловлювання власних суджень та через відмову участі в їхньому обговоренні не по суті. Особливо, в історичній ретроспективі.

І якщо в масштабах великої держави цей факт може залишитися непоміченим для її морально-психічного стану, або йому не надаватиметься належної уваги, то індивіди-учасники конфлікту з боку країни-агресора не можуть не отримувати психічної травми через суперечність моралі і лицемірство, в яких пересічні люди виховуються, розуміють, але заперечують.

Конфлікт належного і суцього – це ще одна загроза, яку несе гібридна війна своїм учасникам, саме він змушує людей шукати різні засоби його вирішення, які дозволяють штучно, хоча б тимчасово, випасти із абсурду реальності, от тільки таке випадіння не відновлює душевних сил, оскільки є негуманним. Таким чином, заперечення самого себе призводить до втрати власного Я, і як результат цього у своїй максимі – до розпаду особистості.

Однією з основних рис гібридної війни є маніпулювання суспільною свідомістю. Воно здійснюється як на рівні вкидання фейків, тролінгу та інших видів дезінформації, так і на рівні зміщення «точки об'єктивності» [68] не прямою, але масштабної брехнею, що робить сам процес пошуку істини безглуздим. Очевидно, що проти такого виду маніпулятивного впливу необхідні більш глобальні заходи. Здавалося б, що цілком природною була б аналогічна відповідь, але в цій дії криється загроза знищення в собі гуманістичних начал.

Досліджуючи причини виникнення гібридної війни, можна зазначити, що вони збігаються з причинами усіх попередніх війн: відчуттям ресентименту та бажанням відновлення зневаженої справедливості, сутнісною відмінністю гібридної війни є маніпуляція свідомістю реципієнтів через розділення абстрактних принципів добра і зла з конкретними діями конкретних людей в певній ситуації, тотальній неправді, тотальному запереченню власної причетності і тотальній нерозвиненості причинно-наслідкового зв'язку.

Одразу слід зазначити, що криза розгорнутої сучасної гібридної війни РФ проти України досягла глибини екзистенціального протистояння і може бути вирішена лише в моральній площині спокутою і жертівністю. Реалізація цього може бути різною, але суть – це покаяння.

У разі ж коли гібридна війна ще не досягла гарячої фази протистояння, дієвим стане принцип «екзистенціального занурення у ситуацію» розроблений на основі використання принципів «полісистемності цілей», «третьої правди» С. Кримського й антропологічної ексцентричності Г. Плеснера.

Суть принципу «екзистенціального занурення у ситуацію» полягає у не просто сторонньому спостереженню «згори» і виявленню, через діалог, прихованих аспектів проблеми, а включно з цим всім, поверненню до проблеми і екзистенціальному зануренню в неї. Це дозволить більш повно осягнути суть проблеми не лише розумом, а й через співчуття – глибинно-



душевно. І коли проблема стане частиною тебе, на її вирішення підуть всі життєві сили, всі прагнення й устремління тоді вихід буде обов'язково знайдено.

Дію ресентименту знівелює віра у сили оборони і власну правоту й надія на допомогу світу. Схожої думки дотримуються й автори багатьох статей, присвячених українській темі Вісника НАТО.

Так К. Пиннон'емі наводить думку, що «зміцнення довіри залишатися актуальним завданням і сьогодні» [158]. «Саме розхитування довіри народу до політичної влади як необхідної умови федералізації переслідує Росія в Україні» [158]. Окрім того за допомогою залякування Росія намагається «домогтися поступок, на які в іншому випадку можуть не піти» [158]. В цих висловах ми можемо бачити зворотну залежність феноменів довіри від страху. Як зазначає В. Горбулін, проблема втрати довіри серед жителів європейської частини РФ [68], притаманне більшості пострадянських країн, які пройшли через розгул криміналу 90-х рр.

Аналізуючи взаємозв'язок феноменів страху-тривоги й віри-довіри, ми приходимо до висновку про діяльність у цій схемі двох взаємовиключних складових:

- 1) гібридна війна є новою реальністю сучасного світу, реальністю глобального обману, що є антиномією як віри, так і довіри;
- 2) без об'єднуючої дії довіри неможливі повноцінні й конструктивні контакти в суспільстві.

Підтвердження ми знаходимо у М. Фуко [102; 103], і з цією проблемою ми будимо намагатися розібратися нижче.

На сьогодні ми можемо констатувати факт втрати довіри міжнародним співтовариством до країни-агресора, а також країнами другого і третього світів – до країн-гарантів безпеки у світі. Адже, як ми бачимо, усі сусідні з країною-агресором держави, що мають схильність до прийняття в якості стратегії розвитку держави демократичні цінності, а не авторитарну систему правління, автоматично стають мішенями агресії.

Отже, актуальним завданням є підвищення довіри як об'єднуючого фактору суспільства.

На нашу думку, цю проблему можна розкласти на три елементи:

- 1) підвищення інтерсуб'єктивної довіри всередині суспільства на горизонтальному рівні;
- 2) підвищення довіри народу до влади (на вертикальному рівні);
- 3) підвищення довіри на міждержавному рівні (економічному, політичному, соціальному).

Ми вважаємо, що в українських реаліях пункт 1 цієї схеми може бути виконаний за умови якісно іншої роботи судів, зростання добробуту населення, зменшення розриву між багатими і бідними, появи соціальних ліфтів і декриміналізації суспільства.

Пункт 2 – може бути виконаний тільки за умови викорінення корупції серед чиновників, демонстрації послідовності поглядів і політичної орієнтації наступників існуючого уряду, а також – практичної реалізації ідей, спрямованих на рішення заявлених ініціатив у послідовників можновладців.

Пункт 3 – можливий до виконання, у разі реалізації пункту 2, завдяки збільшенню зростання економіки і збільшенню добробуту громадян, демонстрації послідовності політичної орієнтації.

У сьогоденних реаліях РФ ми можемо зазначити, по-перше, пріоритетність відродження довіри громадян до уряду; на другому місці йде збільшення довіри громадян один до одного, що досягається пропагандою спільних цінностей і запевненням у наявності зовнішнього ворога – усього світу. І на третьому місці – відновлення довіри на міждержавному рівні. Цей вид довіри, на наш погляд, Кремль з одного боку намагається замінити причетністю країн зі слабо розвиненою економікою до транспортування газу і нафти з території РФ в інші країни світу, а з іншого – підігриваючи ресентимент громадян цих країн інформацією щодо їхньої недооцінки усіма іншими сусідами та обнадіюючи можливістю надання допомоги при спробі

зайняти більш поважне положення. Але основна робота ведеться персонально з лідерами цих країн, або ж з лідерами опозиції в країнах ЄС.

Відповідно, підрив усіх форм довіри у країні-об'єкті агресії є для агресора одним з основних шляхів досягнення цілей, поставлених гібридною війною. Звідси випливає необхідність надати визначення нашого розуміння суті гібридної війни. Отже, гібридна війна – це інструмент зміни існуючого світопорядку через створення провокацій та проблем для об'єкта агресії, засадничою формою якого є абсурдність ситуації, яка досягається через еkleктичне поєднання цінностей модерну і постмодерну. Це відбувається завдяки використанню мережевої поліфонічності, яка призводить через зростання заперечень та висміювання – до втрати початкового сенсу дискурсу. Причиною гібридної війни, як і будь-якої іншої, є діалектика реваншизму як граничного стану ресентименту із волею до влади. А її наслідком – деструктивність особистості, що викликана не просто розбіжністю між належним і сущим, а їх протиставленням. Вона криється у свідомій підміні понять, різночитанні між реальними діями агресора та їх морально-правовим трактуванням. Це призводить нас до проблеми діалектичного синтезу нормативної і дескриптивної поведінки, зазначеної в комунікативній філософії і класичній етиці.

Більша частина напрацювань представників цього напрямку філософії лежить в полі діяльності діалогічно-аргументованих мовних актів, метою яких є знаходження консенсусу. Але в гібридному вимірі буття закони класичної етики не діють. Таким чином, ми не можемо скористатися цим методом в силу відсутності довіри як загального фундаменту знаходження консенсусу.

Задля вирішення цього питання звернемося до ідеї «трансцендентальної комунікації» [29, с. 31], проголошеної А. Єрмоленко, і замінивши гегелівський підхід до діалектики сущого і належного синтезом якого виступає феномен свободи [113] на нормативно-дескриптивний. На нього ми й будемо орієнтуватися у подальших наших міркуваннях.

Як зауважує А. Єрмоленко, «...моральні підвалини усіх сфер суспільного життя західного індустріального суспільства поступилися місцем прагматичним аргументам на основі сцієнтично-технологічних правил за типом каузального зв'язку («якщо - то»), що й відтворює схему цілераціональної діяльності (мета - засіб - результат)» [29, с. 28]. Цим підходом ми й пропонуємо скористатися.

Розглядаючи поведінку Кремля без урахування його висловів ми тим самим унеможливімо вплив маніпулятивних елементів й отримаємо змогу оцінювання ситуації в світлі практичних дій, а не просто відповідаючи на них за принципом «якщо-то». Зрозумівши їхні цілі та проаналізувавши засоби їхнього досягнення, ми зможемо впливати на них та не допускати реалізації потрібного агресору сценарію розвитку подій.

Аналізуючи гібридну війну, хотілося б вказати на ще одну сутнісну її ознаку – перехід від гуманістичного принципу «волі до порозуміння» [113] до маніпулятивного принципу «волі до влади» [76, с. 84; 133].

Воля є фундаментальною якістю людини, саме вона відрізняє її від інших форм життя; воля ж до консенсусу за своєю суттю є антагоністом «волі до влади» [76, с. 84]. Сутністю волі до консенсусу є визнання Іншого рівним собі, сутність «волі до влади» – визнання Іншого об'єктом маніпулювання. В рамках нашого дослідження воля до консенсусу передбачає наявність довіри до Іншого й відсутність страху перед ним. Саме це є основою, на якій консенсус стає можливим.

На відміну від нього «воля до влади» передбачає зміцнення віри в себе до перетворення її у самовпевненість та навіть у догматичну переконаність у власній правоті, що перетворює носія у фанатика. Окрім того «воля до влади» може долати страх й сприяти втраті інстинкту самозбереження. Такий дисбаланс в діалектичному синтезі страху і віри унеможлиблює свободу. Більш глобально такий синтез також не можливий апріорі, оскільки його результатом є не створення чогось нового, що має нові, відсутні у його засновників якості, а руйнацію особистості.

«Воля до влади», як правило, викликає в Іншого лише занепокоєння та тривогу. Неприйняття Іншого в якості суб'єкта, носієм «волі до влади» в купі з тривожністю Іншого повністю унеможливорює порозуміння й налагодження консенсусу. Окрім того, різноспрямованість векторів цих волей як кінцевої мети розгортання духу роблять їх антагоністичними і в трансцендентному плані.

Ключовим аспектом у природі феномена «волі до влади» є приналежність його до граничного буття [76, с. 82], що передбачає невідбутність феномена самотності як основної характеристики цього виміру буття [78]. І втрата свободи ще раз це підтверджує. Фактично це призводить до замикання людини в собі, ігнорування світу, до стагнації, збільшення ентропії і як наслідок – до саморуйнування. Такі ж наслідки очікують й державу як впорядковану замкнену систему, носія національного духу.

Отже, для збалансованості системи відносин «РФ - Україна», порушених внаслідок гібридної війни та супутніх їй явищ, потрібно зміцнювати послаблені складові діалектичної єдності страху і віри, або послабляти занадто зміцнілі. У випадку РФ її потрібно гуманізувати й вселити сумнів у правильності її дій, наслідком чого стане ослаблення самовпевненості до рівня віри в себе, після чого, допомагаючи подолати кризу самоідентичності, відродити віру в Іншого й тим самим змінити вектор власного розвитку з «волі до влади» на «волю до порозуміння».

У випадку України ми спостерігаємо зростання рівня тривоги як за власне майбутнє, так і за майбутнє близьких та долю держави, викликану зовнішньою агресією та внутрішньою нестабільністю. Наслідком цього є збільшення рівня недовіри серед громадян і перехід феномену тривоги у модус паніки. Для стабілізації даної системи необхідно зміцнити феномен довіри всередині суспільства та зменшити рівень тривожності. Фактично для цього потрібно декілька складових:

- 1) харизматичний лідер нації – як носій віри в себе й джерело довіри до влади;

- 2) допомога з боку Іншого. В ідеалі – усього прогресивного світу;
- 3) стабілізація внутрішньої ситуації в країні;
- 4) припинення зовнішньої агресії.

У підсумку ми можемо констатувати, що, спотворюючи діалектичну єдність феноменів страху і віри, гібридна війна насильно закидає людину в граничне буття. Це робить його перманентно гібридним, наділяючи якостями буденності. У свою чергу такий дисбаланс не дає людині можливості досягнення метаграничного буття й здобуття свободи як однієї з найвищих цінностей.

На сьогодні, коли гібридна війна перейшла до гарячої фази, для українців вона перестала бути гібридною. Ми зараз сприймаємо її як екзистенціальну війну. Кремлівська ідеологія проголошує маніфест «Українська держава – проект 404!», а українці – це сполученні росіяни. Тому український етнос потрібно розчинити (так само, як і інші етноси) в «Великом русском мире» і тим самим спасти українців. Тобто, Росія заперечує існування і України як держави, і українського народу, як етносу. Тому зараз цю війну можна визначити як «Екзистенціальну вітчизняну війну». Гібридною – вона була до лютого 2022 року. Вона продовжує бути гібридною для глибинних росіян, але вона перестала бути гібридною для України і для країн глобального заходу. В разі заморожування гарячої фази конфлікту – вона знов перетвориться на гібридну, але зараз гібридність – як по суті штучно створене і силоміць затягуюче в нього граничне буття, постає екзистенціальністю (не екзистенціалом і не екзистенцією). Екзистенціальність – це характеристика. «Гібридна війна», якщо в це поняття вкласти перекручування, тотальну брехню і відмову від адекватного сприйняття дійсності, залишається таким лише по формі; сутністю «гібридної війни» – є поєднання граничних екзистенціалів зі світоглядом буденного виміру буття і от вона трансформуючись банально заперечує існування цілої нації. А тому, пересічній людині, яка самовизначає себе українцем, залишається, або тікати і створювати етно-анклави там де

небезпечно, або воювати. Ну або ж відмовитись від самоідентичності себе з українством, або ж звівши його до висміювань низовою руською культурою назвавшись «хохлом». Але для тих хто вирішив воювати, тому що це єдино можливий варіант подальшого свого буття, ця війна є саме екзистенціальною.

В дослідженні ми доводили, що страх і віра є тими полюсами які здатні призвести до Акту дії людський дух, очевидно, що не лише його, але й людину загалом. Але на практиці нами було виявлено певні особливості. Страх, примушує до дії якщо її метою є підвищення рівня безпеки, а віра у власну правоту і почуття обов'язку примушують рухатись незважаючи на небезпеку. Проблемним питанням гарячої фази війни є збереження адекватності в оцінці подій. Це поняття є доволі широким. Воно включає в себе й зростання ненависті, й збільшення рівня агресії, й протидія егоїзму чи подолання об'єктивного страху. В епоху тотальної брехні гібридного буття, адекватність є тією основою, яка здатна як допомогти фізично вижити, так і допомогти в орієнтуванні у інформаційній складові гібридного буття-війни.

Концептуально протидіяти будь-яким проявам гібридної війни, на наш погляд, здатен новий гуманізм [135]. Ми впевнені що цінності нового гуманізму, проголошені ЮНЕСКО в 2014 році, продовжують бути актуальними й сьогодні, але досягнення загальної безпеки повинно передбачати методи примусу до цього. Новий гуманізм повинен бути здатним себе захистити. Але ключовим в цьому захисті повинна стати на агресивна відповідь внаслідок агресії іншого, а адекватність протидії цій агресії. Людиноцентричність як основна засада класичного гуманізму повинна бути збережена, але це не означає, що людину можна лише заохочувати, її можна ще й карати. Якщо один представник спільноти загрожує іншим і на будь-які вмовляння реагує агресивно й неадекватно в засадах нового гуманізму повинно бути зазначено, що задля безпеки більшості слід примусити агресора поводитись так, щоб не наражати на небезпеку інших представників спільноти.

Обстрілювати територію РФ потрібно не через помсту і ресентимент, а для того, щоб поставити українців з росіянами у одну площу дійсності, й тоді ми всі однаково будемо прагнути знайти вихід з цієї ситуації. Пройшовши психологічно п'ять стадій емоційного реагування від заперечення до прийняття слід примусити росіян до адекватності. «Екзистенціальне занурення у ситуацію» може бути й примусовим.

Змістивши фокус уваги з проблематики гібридної війни як соціального явища на проблематику буття людини в новому «гібридному світі», ми можемо констатувати, що сучасність задає напрямок зміни пануючої у світі парадигми демократичних взаємовідносин на якусь іншу. Ця нова парадигма засновується на принципі нормальності нетипового використання будь-яких об'єктів або дій задля досягнення бажаного результату. Отже, в нас є усі підстави вважати таку парадигму гібридною, і буття відповідно – також гібридним.

З позицій метаантропології ми можемо визначити гібридне буття як еkleктичне об'єднання буденного і граничного його вимірів, де граничний вимір представлено феноменами жаху та віри, а буденний – відсутністю відчуття персональної відповідальності за власну долю й оточуючий світ та некритичністю мислення.

Гібридне буття з необхідністю породжує гібридну війну. З точки зору Н. Хамітова, специфікою сучасності є те, що гібридна війна поєднується у неприродній взаємодії з гібридний миром. В результаті мир стає потенційно наповненим війною, а війна може надягати на себе маску миру. Філософ пише: «в такій війні можна перемогти, лише *перемагаючи її гібридний характер* – і військовими, і дипломатичними способами. Така перемога означає не безчесний *гібридний мир*, який є зворотною стороною гібридної війни, а *гідний мир* – стан відкритої співпраці між країнами, їх спілками та світовими організаціями» [80, с. 362]

І гібридний мир, і гібридна війна – модуси нового соціального світоустрою, в якому військові загрози поєднуються з економічними,



соціально-політичними, духовно-культурними і породжують тотальну невизначеність, створюючи нову *гібридну реальність*, в якій тривога, як екзистенціал буденного буття, підсилюючись, наближається до стану паніки, ба навіть жаху, а відтак, насильно переносить у граничні ситуації, які з часом можуть постати штучно інспірованим граничним буттям і людини, і суспільства.

Н. Хамітов осмислює гібридну війну в Україні в її «гарячій» фазі не просто як війну за території, а передусім як війну цінностей, смислів, ідентичностей і способів життя. І зазначає, що саме це робить її *екзистенціальною війною* [135, с. 55-57], а також *світоглядною війною* [135, с. 66-67]. Дослідник вбачає два шляхи для перемоги в ній: «Враховуючи, що це війна цінностей, смислів та ідентичностей, а також війна способів життя, ми можемо піти двома різними шляхами. Перший шлях – це шлях пониження цінностей, смислів, ідентичності та способу життя супротивника... Інший шлях – це шлях розвитку та поглиблення власних цінностей, смислів, ідентичності та способу життя, розвиток бачення їхньої унікальності та, одночасно, універсального значення» [135, с. 68-69]. Головна ідея, яку розгортає вчений, полягає в тому, що нам потрібна не просто перемога у війні, а перемога над війною як звичним способом розв'язання суспільних й політичних суперечностей. Н. Хамітов зазначає, що перемога в сучасній війні – «це перемога над полярністю світу, яка породжена волею до безмежної влади. А для цього потрібна перемога над самою волею до безмежної влади... Це і буде справжня перемога у будь-якій сучасній війні, яка означає перемогу над будь-якою війною» [135, с. 69].

Гібридне буття сучасної людини й сучасного суспільства, в якому химерно поєдналися війна та мир, означає руйнацію існуючого світового порядку, а відтак – заміну любові й свободи як фундаментальних цінностей людського буття на ненависть та свавілля. В термінології Ж.-П. Сартра це призводить до неможливості виходу людини за межі буденності,

неможливості бути Людиною. На цій основі відбувається втрата людиною сенсу життя.

Людина гібридного буття ХХІ ст. не може не почуватися стривоженою, розгубленою й нажаханою. Історичною паралеллю може слугувати різниця у світогляді римлян епох республіки та імперії: від піднесення – до страху та відчаю, які на пізньому етапі Римської імперії лише частково долалися християнською вірою. Втративши моральні орієнтири надії на краще і віру в добро, людина залишається сам на сам з тривогою перед невідомим майбутнім і невизначеністю сучасного. Таким чином, людина вимушена ховатися у спогадах про минулий і вже втрачений «золотий вік».

Отже, гібридизація буття закриває людині не лише трансценденцію, а й екзистенцію. Закриваючи її в минулому, вона закриває власне Я перед світом, позбавляючи особистість можливості нескінченного розвитку у набутті себе, тим самим позбавляючи її сенсу життя, у кращому разі підмінюючи його на симулякр споживання як блага.

У сьогоднішніх реаліях, коли пострадянські країни усе ще визначаються з напрямками свого розвитку, насправді існує лише два напрями цього визначення: прийняти гуманістичний й демократичний шлях, або створити новий. Не визнаючи поразки комуністичної моделі світу, низка країн намагається створювати нові моделі авторитаризму й тоталітаризму – *неототалітаризм* як мережевий тоталітаризм [135, с. 83], а за допомогою гібридної війни – зруйнувавши гуманістичну й демократичну систему, поширити його в усьому світі.

Не можна не погодитися з Н. Хамітовим, що неототалітаризму протистоїть гуманізм, який об'єднує демократичні країни ХХІ ст., але для перемоги над неототалітаризмом, який живиться гібридністю, потрібне принципове оновлення гуманізму – перехід від гуманізму стурбованості й співчуття до гуманізму активного захисту, допомоги й розуміння Іншого, що

мінімалізує страждання, і в ідеалі унеможлиблює гібридну війну як способа розв'язання сучасних суспільних конфліктів.

Сутністю гібридного буття, що породжує таке потворне явище як гібридна війна, є таке сприйняття дійсності, при якому нетипове використання будь-яких об'єктів або дій, необхідних для досягнення бажаного результату, вважається нормою. В цих соціальних й екзистенціальних умовах активізується тероризм. Жах, як об'єднуючий чинник всіх видів тероризму є лише зовнішнім проявом, або ж інструментарієм досягнення терористичної мети. Сутнісно ж будь-який терорист не просто ставить свої, або ж свої соціальної групи інтереси, вище за інтереси соціуму і людства в цілому, а й в їх досягненні він користується своєю власною шкалою цінностей, де мета повністю виправдовує засоби. Відповідно, профілактично протидіяти тероризму можливо на стадії формування цінностей, які здатні протистояти йому – або через освіту, або ж через *нове гуманістичне просвітництво*, яке можуть здійснювати філософська есеїстика, публіцистика й філософське мистецтво, консолідуючи суспільство на засадах гідності і прав людини [80, с. 377-389].

Головна загроза гібридної війни полягає у використанні таких методів атак та інструментів, які виходять за межі розуміння загрози, а тому можуть нести її, або ж принаймні посилювати неочікувано чи з несподіваного боку. Наприклад, в контексті методики інформаційно-психологічних операцій в якості ключа до перемоги сьогодні використовується комплексне «розхитування» світогляду різних соціальних страт противника шляхом формування певних настанов. У військових – що вони недолугі; у пересічних цивільних – що військові аморальні (щоб не було бажання з ними себе асоціювати), а ви до цього ніяк не причетні і не маєте відповідати за дії вашого військово-політичного керівництва; у інтелігенції — що вони є ліберальною опозицією будь-якій владі і взагалі за все хороше і т.п. Це створює світоглядний розкол у суспільстві, розгубленість, відчай.

Такий світоглядний вплив на армію й населення ворога може давати певний ефект. Проте за певною моральною межею ефективні в тактичному плані інформаційно-психологічні операції гібридної війни – як в латентній, так і у гарячій, більше того, в повномасштабній її фазі, можуть ставати неефективними і навіть шкідливими. Вони здатні руйнувати імідж країни, яка проводить такі інформаційно-психологічні операції, в очах партнерів, а противник починає агресивно віддзеркалювати подібний підхід; не менш агресивна відповідь на це віддзеркалення призводить до заперечення значущості будь-яких моральних принципів і чеснот, зокрема, честі і гідності як зайвих, таких, що заважають ефективності дій. Але в результаті в стратегічному плані страждає й ефективність – руйнуючи моральні принципи і чесноти честі й гідності, досягти справжньої перемоги неможливо.

Не можна не погодитися, що «у гібридній війні, війні без честі, немає переможців, є лише збездечені» [80, с. 377-389]. Ми вважаємо, що практичне доведення очевидного положення, що саме честь військового у будь-якій війні веде до справжньої перемоги, є цивілізаційним вкладом України у розвиток сучасного світоустрою, який не повинен стати безчесним гібридним світоустроєм. Хотілося б доповнити цю думку висловом В. Залужного, який ми вважаємо доречним означеній темі: «Як би важко нам не було, але вже точно не буде соромно» [17]. А не соромно буде тим, хто вчиняє гідно, не втратив честі і не занурюється у вир гібридності.

Честь і гідність людини й народу породжують суб'єктність – здатність самостійно визначати свою долю, обирати друзів і партнерів. Втягування у гібридну війну, яка закінчується несправжнім, гібридним миром – це руйнація або спотворення суб'єктності. С. Пирожков і Н. Хамітов у спільній книзі «Цивілізаційна суб'єктність України» справедливо зазначають, що наша країна «не мусить перебувати в межах імперії та імперських інтересів будь-якої держави як об'єкт і не має бути псевдосуб'єктом, занурюючись у нескінченну гібридну війну» [62, с. 97].

Гібридність як еkleктичне об'єднання буденного й граничного вимірів людського буття призводить до деформації існуючого світопорядку, основанийого на правилах, що підтримують справжній мир. Світоустрій, який припускає гібридність *миру*, з необхідністю породжує гібридну *війну*. Від такої трансформації існуючого світопорядку слід відмовитися як від такого вектору розвитку, що веде людство у небуття, про що свого часу застерігав Г. Йонас в «Етиці відповідальності» [33, с. 7].

### ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 3

Ключовим завданням розділу стало формулювання концепту *розгортання людського духу* як цілеспрямованого руху, що відбувається під впливом напруги між різними модусами страху та віри. Саме завдяки цьому розгортанню розвивається еволюція особистості в напрямку її становлення.

Результатом діалектичного синтезу страху і віри постає феномен свободи. Цей висновок повністю вкладається в теорію Гегеля щодо діалектичного розвитку людського духа в тому аспекті, що феномен свободи, породжений страхом і вірою, онтологічно протистоїть їм. Окрім того, цей висновок розвиває метаантропологію як один з напрямів сучасної української філософії у сенсі її вчення про буденне, граничне та метакричне буття. Згідно цього вчення, останнє протистоїть першим двом, що виражено у дослідженні через протиставлення свободи і страху, і фанатичній вірі (як передумовності та приреченості.)

Тероризм, як акт насильницького втягування людини буденного буття у граничну ситуацію, онтологічно протистоїть свободі, а відтак, порівняння ідей тероризму і героїства призводить до висновку щодо необхідності перетворення героя як руйнівника, ми пропонуємо – у героя-творця. Досягання терористом-смертником уявного безсмертя в межах метанаративу своєї спільноти заперечується всезагальними людськими цінностями які підносять творення, а не руйнацію.

Гібридна війна яку розпочала Росія проти України, не є по суті, новим явищем у світі. Відносно минулих гібридних війн, вона відрізняється збільшенням інструментів, а відтак і методів впливу. До того ж, і це є суттєвим, минулі гібридні війни розпочинались «слабшою» стороною, задля примушення «більш сильної» сторони прийняти вигідне їй рішення, або відмовитись «більш сильній» стороні від своїх планів. Сучасна гібридна війна РФ проти України, це нова форма війни де агресором є потенційно «сильніша» сторона. Вона є більш багатогранним явищем ніж будь-які минулі війни, до того ж її сприйняття різними суб'єктами трактується по різному, для когось вона «СВО», для когось звичайна «агресія», для когось «планова» і таких визначень можна відшукати ще з десятків. Ми вважаємо, що для української нації вона є екзистенціальною, оскільки боротьба йде за можливість існувати і розвиватися у вільно обраній парадигмі самовизначення.

Однією з тенденцій буття сучасного світу є гібридність, що означає еклектичне поєднання модерного пафосу з постмодерною іронією, результатом чого є певна *химера*, абсурдність та неможливість появи будь-якого з невикривлених світоглядів. На особистісному рівні це призводить до поглиблення розгубленості людини, втрати моральних цінностей, неможливості духовного розвитку і зрештою – до втрати людяності як умови виходу за власні межі у співтворчості з Іншим. А на суспільному – мінімум до стагнації у розвитку соціуму, а максимум – до створення оруелівської утопії – необільшовизму.

Гібридний світ є сучасною реальністю, в якій тероризм посідає чільне місце і протистояти йому слід цінностями *нового гуманістичного просвітництва*. А для України це шанс віднайти в новому світоустрої своє місце.

На сьогодні ми можемо констатувати, що на політичній карті світу відбуваються глобальні зміни, які не можуть не впливати на буття пересічної людини. Сучасний світ, за визначенням акад. В. Горбуліна, є гібридним [68,

с. 8], продовжуючи його думку зазначимо, що і буття в такому світі постає гібридним. *Гібридним буттям* є таке буття, де змішуються провідні ознаки буденного й граничного його вимірів, а саме – некритичність світосприйняття буденного виміру буття та волі до влади граничного виміру буття.

Кінець-кінцем така нестабільність призводить до загальної аморальності, збільшення не визначення, хаосу, а відтак тривоги, розгубленості і неврозів. Людину змушують це реагувати на це пристосовуючись до нової гібридної реальності через викривлення власної людяності.

Гібридне буття в такому світі для людини стає тривожним на межі з панічним і водночас породжує невпевненість та зневіру. Буття в такому світі можна визначити термінологією М. Гайдеггера як «для себе суще» [116], а світ як «трансуб'єктивний». З іншої точки зору, для переходу в метаграничне буття потрібен акт, визначений С. К'єркегором як «стрибок віри» [139].

На екзистенціальному рівні зростання тривожності й невпевненості, у майбутньому з необхідністю призводить до реакції, тобто до якісного стрибка з відчаю у віру, що буде виходом з гібридного, гранично-буденного виміру людського буття у метаграничний вимір, який є принципово іншим в питаннях віри й світогляду загалом. Результатом цього має стати поява філософського світогляду, який відкриває й людині, й суспільству істинні сенси життя та вказує на шляхи до їх здійснення.

Нове зіткнення цивілізацій, у просторі і часі якого ми вже перебуваємо і наслідком якого є збільшення страху і тривожності, примушує людину шукати опору у знайомих суспільних відносинах і цінностях, а це приводить до суспільної згуртованості, національної соборності, збільшення рівня довіри в середині суспільства та зміцнення віри у власні інституції, але може призвести до зацикленості на минулому. Інша крайність – відстороненість від минулого й традицій спільнот. Маємо світоглядну

суперечність консерватизму й лібералізму. Найбільш продуктивним способом розв'язання цієї суперечності є ініціація філософської віри, яка означає розвиток світу на засадах гуманізму і актуалізує взаємодію цивілізацій, знаменуючи новий етап розвитку людини, суспільства й світу.



## ВИСНОВКИ

У результаті проведеного дослідження можна стверджувати, що феномен страху у вимірах людського буття виявляється у різних модусах: у буденному вимірі страх присутній у формі об'єктивного страху та тривоги, у граничному вимірі він постає у формі екзистенціального страху і жаху, у метаграничному вимірі феномен страху долається вірою та постає у вигляді свободи як результату діалектичного синтезу страху й віри.

Тривога – це феномен буденного буття людини, викликаний рефлексією на уявну загрозу. Тривога не має чіткого об'єкту, а тому завжди непевна. Вона пов'язується з феноменами вірогідності й надії, і в людському бутті завжди направлена у майбутнє.

Екзистенціальний страх є феноменом граничного буття, що викликається боязню втрати будь-яких аспектів людськості, від біологічних, до соціальних та моральних. Ним передусім являється: страх перед необхідністю бути собою, страх «втрати обличчя», страх перед безглуздістю існування й т.і.

Жах – це феномен граничного буття, викликаний реакцією на зустріч з трансцендентним, результатом чого є неможливість раціональної ідентифікації об'єкта жаху. Відповідно до світогляду людини, жах проявляється у розмиканні буття зустрічю з трансцендентним (або з Ніщо як трансцендентним), яке набуває форми абсолютного зла. Жах завжди пов'язаний із дивом і граничним здивуванням. Вивести як зі стану жаху, так і зі стану екзистенціального страху здатна лише віра; в одному випадку – у Бога, в іншому – у себе.

Феномен віри в різних вимірах людського буття також представлений різними модусами: у буденному вимірі віра присутня у модусі буденної віри, яка може постати у формах марновірства, вірування чи довірливості; у граничному вимірі віра представлена науковим і релігійним її модусами; у

метаграничному вимірі буття віра постає філософською вірою, яка породжує екзистенціальну довіру до Іншого як партнера, чи навіть співтворця.

Буденна віра – це здатність людини до некритичного сприйняття інформації, пов'язаної з наявним буттям-у-світі. Її функція – полегшити повсякденне соціальне життя, звільняючи людину від необхідності прийняття рішень, що призводить до автоматизму й стереотипності дій. На основі цього в людині формується буденний світогляд. Буденна віра створює вертикальні зв'язки в соціальних відносинах суспільства в яких людина сприймає Іншого або державні інституції вище за себе. Вона засновується на авторитетах, або харизматичності того кому вірять, а відтак, «віруючий» перетворюється на об'єкт маніпулювання.

Релігійна віра, як здатність людини до некритичного сприйняття інформації пов'язаної із сакральними одкровеннями, є модусом віри граничного виміру буття. У своєму крайньому прояві постає фанатичною вірою яка відкидає будь-який сумнів, що приводить до заперечення інакшості світоглядів, плюральності, поліфонічності, а відтак сучасного світу та свободи.

Наукова віра, це здатність людини до критичного сприйняття реальності і водночас, до інтуїтивних просвітлень. Являється модусом віри граничного виміру буття та є джерелом створення гіпотез, наукових теорій та наукового світогляду.

Філософська віра є джерелом і метою формування філософського світогляду. Вона гармонійно поєднує в собі критичність світосприйняття наукової віри з гуманністю та співчуттям. Це призводить до вживання себе у Всесвіт й здобуття цілісності та гармонійності самого себе.

Довіра є персоналізованою формою віри, яка вибудовує в суспільстві горизонтальні зв'язки. Ми розділяємо буденну довіру й екзистенціальну довіру як феномени що належать до різних вимірів людського буття – буденного та метаграничного.

Буденна віра засновується на власному досвіді чи досвіді авторитетів і може проявлятися у довірливості, віруваннях чи марновірстві. Вона не підпадає під визначення поняття «релігійна віра», оскільки втратила глибинний зв'язок людини з трансцендентним, не є науковою вірою через відсутність критичного сприйняття інформації й волі до пізнання і творчості, і водночас вона не є філософською вірою, оскільки не здатна вийти за межі побутових інтересів й вподобань, піднятися до рівня усвідомлення та сприйняття духовних цінностей.

Екзистенціальна довіра породжується філософською вірою за умови дієвого ставлення до Іншого як особистості. Людина метаграницного виміру буття екзистенціально довіряючи Іншому визнає Його особистістю та співвідносячи із власним Я, отримує можливість, через нього, пізнати себе.

І релігійна, і наукова, і філософська віра породжуються устремлінням людського духу до трансцендентного. У випадку релігійної віри – до Бога, образ якого створюється колективною вірою суспільства, у випадку наукової віри – до істини (поки що невідомої, а відтак трансцендентної); а у випадку філософської віри – до знаходження власного сенсу буття.

Віра, яка протистоїть жаху, задає напрямок і частково дає енергію для руху людського духу до трансценденції. Віра пов'язана з надією як направленістю у майбутнє, а також з любов'ю як кінцевою метою сутнісних устремлінь людини. При доланні страху вірою, їх діалектичний синтез породжує феномен свободи. При домінуванні страху над вірою – приреченість.

Наведений поділ є вельми умовним. В реальному житті у вигляді екзистенціальних станів ці феномени відчуються комплексно. Представлена ж класифікація покликана покращити розуміння ролі кожного з її елементів у бутті людини. Завдяки такому розподілу, ми можемо зазначити, що зі всіх екзистенціальних модусів феномена страху, саме тривога та жах притаманні лише людині, а відтак, постають передусім предметом дослідження філософської антропології й соціальної філософії.

Феномен віри, у різних своїх модусах, притаманний лише людині. Метою і призначенням віри є осягнення сенсу буття. В сучасному світі феномен віри представлений в багатьох модусах та формах, які з необхідністю виникають в бутті людини і суспільства: від буденної віри до філософської. В соціальних системах це багатоманіття виявів віри може бути як еклектичним, так і цілісним.

Цілісність модусів віри та їх розвиток, роблять людину істотою, яка вимушена виходити за межі буденності й егоцентризму і саме завдяки цьому ставати гуманістичною й продуктивною у суспільстві.

Важливим для буття людини у сучасному світі є недопущення переходу віри у крайності зневіри чи самовпевненості оскільки вони замикають людину в собі, унеможлиблюючи її розвиток і продуктивність у суспільстві. Очевидно, що у випадку зневіри це призводить до підсилення впливу страху на людське буття, а у випадку самовпевненості – до зростання некритичності до себе при максимальній критичності до інших. Тому віра повинна бути лише вільною й індивідуальною, та по можливості, розвиненою до рівня філософської.

Діалектичний синтез страху і віри породжує свободу, а процес цього синтезу є актом розгортання людського духу, наслідком цього уможлиблюється духовна еволюція, метою якої є набуття людиною цілісності і гармонії, як результату становлення особистості.

Гібридність як еклектичне об'єднання буденного та граничного вимірів людського буття призводить до деформації існуючого світопорядку, оснований на правилах, що підтримують мир. Світоустрій, який припускає гібридність миру, з необхідністю породжує гібридну війну.

Сутністю гібридного буття, що й породжує таке потворне явище як гібридна війна, є таке сприйняття дійсності, при якому мета виправдовує засоби – використання об'єктів та дій, необхідних для досягнення бажаного результату, вважається нормою. Мораль відкидається як неефективна.

В цих соціальних й екзистенціальних умовах активізується тероризм, який використовує гібридні засоби впливу на соціум. Профілактично протидіяти тероризму можливо на стадії формування цінностей, що здатні протистояти йому – або через освіту, або ж через *нове гуманістичне просвітництво*, яке можуть здійснювати філософська есеїстика, публіцистика та філософське мистецтво.

На відміну від деструктивної еkleктики буденного й граничного вимірів буття людини й суспільства, їх конструктивна синтеза у метаграничному вимірі буття породжує віру, що поєднана з любов'ю, а не страхом і здатна привести до гармонійного розвитку людини, суспільства, людства в цілому та подолання гібридності і війни, і миру.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Блаженный. О граде Божием.  
URL:<https://flibusta.is/b/573233/read>, (дата звернення: 13.11.2023).
2. Августин Блаженный. Сочинения.  
URL:<https://flibusta.is/b/272102/read>, (дата звернення: 13.11.2023).
3. Академічний тлумачний словник української мови.  
URL:<http://sum.in.ua/s/teror> (дата звернення: 31.10.2023).
4. Андрущенко В. Організоване суспільство: проблеми суспільної самоорганізації та інституалізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: досвід соціально-філософського аналізу: у 2 кн. 3-тє вид., виправл., доповн. Київ: Знання України. Кн. 1: Від мрії до дії; Кн. 2: Філософія новітнього державотворення, 2018р.
5. Андрущенко В. У пошуках свободи. Історіософія української культури від найдавніших часів до наших днів. Наукова публіцистика. Книга для читання. К.: «Вид-во Людмила», 2023р.
6. Арістотель. Метафізика. К.: Фоліо, 2020. 370 с.  
URL:<https://chtyvo.org.ua/authors/Aristotle/Metafizyka/>, (дата звернення: 25.08.2023).
7. Арістотель. Нікомахова етика. Київ: Аквілон плюс, 2002. 480 с.  
URL:[http://am.history.univ.kiev.ua/Nikomakhova\\_etyka.pdf](http://am.history.univ.kiev.ua/Nikomakhova_etyka.pdf), (дата звернення: 25.08.2023).
8. Бердяев Н. Філософія свободи смисл творчества.  
URL:[https://librebook.me/smysl\\_tvorchestva/vol1/1](https://librebook.me/smysl_tvorchestva/vol1/1), (дата звернення: 14.11.2023).
9. Бичко А., Бичко І. Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенційного дослідження. Дрогобич, 1997р.
10. Біблія / пер. І. Огієнко, 1962.  
URL:<https://www.wordproject.org/bibles/uk/index.htm>, (доступ: 13.10.2023).
11. Булатов М. Філософський щоденник. К.: Стінос, 2018р.

12. Бэкон Ф. Сочинения

URL:<https://flibusta.is/b/330286/read>, (дата звернення: 13.11.2023).

13. Вайнгартнер П. Сходство и различие между научной и религиозной верой / Вопросы философии, 1996. № 5. С. 90-109.

14. Велика Українська Енциклопедія.

URL:[https://vue.gov.ua/%D0%9C%D1%96%D0%B6%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D0%B8%D0%B9\\_%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B7%D0%BC](https://vue.gov.ua/%D0%9C%D1%96%D0%B6%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D0%B8%D0%B9_%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B7%D0%BC), (дата звернення: 04.01.2024).

URL:[https://vue.gov.ua/%D0%9C%D1%96%D0%B6%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D0%B8%D0%B9\\_%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B7%D0%BC](https://vue.gov.ua/%D0%9C%D1%96%D0%B6%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D0%B8%D0%B9_%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B7%D0%BC), (дата звернення: 04.01.2024).

15. Великий тлумачний словник сучасної української мови / упор. В. Т. Бусел. К.; Ірпінь: КФТ, Перун, 2005. 1728 с.

16. Вибрані листи святого Василя Великого. Нью-Йорк: ОО Василян, 1964. 216 с.

URL:<https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/7017/file.pdf>, (дата звернення: 26.09.2023).

17. Виступ Головнокомандувача ЗС України. Звернення до командирів від 7.03.2022р.

URL:<https://www.facebook.com/CinCAFU/posts/262668686028624>, (дата звернення: 04.09.2023р.)

18. Виц Б. Демокрит.

URL:[https://www.eduspb.com/public/books/byograf/vic\\_b.b.\\_demokrit\\_mysliteli\\_proshlogo\\_-\\_1979.pdf](https://www.eduspb.com/public/books/byograf/vic_b.b._demokrit_mysliteli_proshlogo_-_1979.pdf), (дата звернення: 13.11.2023).

19. Войнов О. Честь як феномен людського буття: автореф. дис. канд. філос. н.: 09.00.04. Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. К.: 2015. 19 с.

20. Гегель Г. Философия религии в 2т. / Т. 2.  
URL:<https://flibusta.is/b/184799>, (дата звернення: 26.09.2023).
21. Гоббс Т. Левіафан, або суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. К.: Дух і літера, 2000. 601 с.  
URL:[https://shron1.chtyvo.org.ua/Thomas\\_Hobbes/Leviafan\\_abo\\_Sut\\_budova\\_i\\_povnovazhennia\\_derzhavy\\_tserkovnoi\\_ta\\_svitskoi.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Thomas_Hobbes/Leviafan_abo_Sut_budova_i_povnovazhennia_derzhavy_tserkovnoi_ta_svitskoi.pdf), (дата звернення: 26.09.2023).
22. Горбулін В. Вулканічний синдром.  
URL:[https://web.archive.org/web/20181230084510/https://dt.ua/internal/vulkanich\\_niy-sindrom-280772\\_.html](https://web.archive.org/web/20181230084510/https://dt.ua/internal/vulkanich_niy-sindrom-280772_.html), (дата звернення: 04.09.2023р.)
23. Горбулін В. Криза довіри: у пошуках нового фундаменту стійких альянсів.  
URL: [https://dt.ua/internal/kriza-doviri-u-poshukah-novogo-fundamentu-stiyykih-alyansiv-272302\\_.html](https://dt.ua/internal/kriza-doviri-u-poshukah-novogo-fundamentu-stiyykih-alyansiv-272302_.html), (дата звернення: 04.09.2023р.)
24. Декарт Р. Сочинения в 2т. Т.1.  
URL:<https://flibusta.is/b/283741/read>, (дата звернення: 13.11.2023).
25. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.  
URL:<https://flibusta.is/b/617112/read>, (дата звернення: 13.11.2023).
26. Додонова В. Феномен довіри у дзеркалі соціально-філософського дискурсу. / Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряниці; Запорізький національний університет. Запоріжжя: КСК-Альянс, 2017. Випуск 37 (1). С. 79-85.
27. Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей в 4т. / під кер. Б. Кассен. К.: Дух і літера, 2009. Т.1. 576 с.  
URL:[https://shron1.chtyvo.org.ua/Cassin\\_Barbara/Yevropeyskyi\\_slovnyk\\_filosofii\\_t1.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Cassin_Barbara/Yevropeyskyi_slovnyk_filosofii_t1.pdf), (дата звернення: 14.10.2023).
28. Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей в 4т. / під кер. Б. Кассен. К.: Дух і літера, 2011. Т.3. 488 с.



29. Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія: підручник. К.: Лібра, 1999. 488 с.

30. Жулай В. Подієвість і моральність: проблеми самоздійснення людини в сучасному світі. К.: Наукова столиця, 2023.

31. Закон про внесення змін до Конституції України щодо стратегічного курсу держави на набуття повноправного членства України в ЄС та НАТО.

URL:<https://www.rada.gov.ua/news/Novyny/168096.html>, (дата звернення: 04.09.2023р.)

32. Закон України «Про Стратегію сталого розвитку України до 2030 року».

URL: <https://ips.ligazakon.net/document/JH6YF00A?an=332>, (дата звернення: 04.09.2023р.)

33. Йонас Г. Принцип відповідальності У пошуках етики для технологічної відповідальності. К.: Лібра, 2001. 400 с.

33а. Калуга В. Усвідомлення природи тероризму як ключ до контролю над ним. / Maritime security of the baltic-black sea region: challenges and threats. (2021). С. 256-257.

URL:<http://www.baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/download/184/5153/11575-1?inline=1#page=256>, дата звернення: 18.01.2024).

34. Канетти Э. Масса и власть. URL:<https://readli.net/chitat-online/?b=84428&pg=1>, (дата звернення: 14.11.2023).

35. Кант И. Сочинения в 6т. / Т. 3. URL:<https://librusec.pro/b/186743>, (дата звернення: 13.11.2023).

36. Кант И. Сочинения в 6т. / Т. 5. URL:<https://librusec.pro/b/186745>, (дата звернення: 13.11.2023).

37. Кант I. Критика чистого розуму. URL:[https://shron1.chtyvo.org.ua/Kant\\_Immanuel/Krytyka\\_chystoho\\_rozumu.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Kant_Immanuel/Krytyka_chystoho_rozumu.pdf), (дата звернення: 26.09.2023).

38. Киселиця С. Віра як екзистенціал людського буття: автореф. дис. канд. філос. н.: 09.00.01. Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. К., 2013. 18 с.

39. Коломієць К. Концепт віри в українській мові. URL:[http://ukrconf.fl.kpi.ua/wp-content/uploads/2014/12/51\\_Kolomiyets\\_Kateryna.pdf](http://ukrconf.fl.kpi.ua/wp-content/uploads/2014/12/51_Kolomiyets_Kateryna.pdf), (дата звернення: 31.07.2018).

40. Коломієць О. Гібридна війна як каталізатор страху і віри в бутті сучасної людини. / Humanitarium. Т. 39. № 3 (2017). С. 48-56. URL:<https://humanitarium.com.ua/index.php/hum/article/view/419> (дата звернення: 02.11.2023).

41. Коломієць О. Екзистенціально-трансцендентальне розгортання людського духу як необхідна умова існування особистості: метаантропологічний аналіз. / Мультиверсум. Філософський альманах. Вип. 9-10 (157-158). К., 2016. С. 182-196. URL:<https://multiversum.com.ua/index.php/journal/issue/view/5> (дата звернення: 02.11.2023).

42. Коломієць О. Зв'язок феномену віри з похідними феноменами людського буття. / Гілея. К., 2015. Вип. 97(№ 6). С. 207-211. URL:<http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=117> (дата звернення: 02.11.2023).

43. Коломієць О. Метаантропологічний аналіз феноменів страху і жаху у філософії М. Гайдеггера / Гілея. К.: 2016. Вип. 113 (№ 10). С. 169-172. URL:<http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=137> (дата звернення: 02.11.2023).

44. Коломієць О. Соціокультурний вимір проблеми гібридної війни. / Вісник Львівського університету. Випуск 49. URL: [http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/49\\_2023/7.pdf](http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/49_2023/7.pdf) (дата звернення: 04.01.2024).

45. Коломієць О. Феномен «кредит довіри» в соціокультурному вимірі Китаю. / Актуальні проблеми філософії та соціології. 2023. №42. С. 38-42.

URL:<http://apfs.nuoua.od.ua/42-2023> (дата звернення: 01.11.2023).

46. Коломієць О. Філософсько-антропологічний аналіз страху та похідних від нього феноменів / Культурологічний вісник: науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. Запоріжжя: 2017. Вип. 38. Т.2. (2017). С. 71-80.

URL:<https://www.kvnn.org.ua/archives/year2017/issue38/article-38-08/>, (дата звернення: 01.11.2023).

47. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): монографія, Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. 344 с.

URL:<http://aphy.net/texts/706-svetlana-krylova-beauty-of-man-personality-simya-society>, (дата звернення: 31.07.2018).

48. Кремень В. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору. К.: Педагогічна думка, 2009.

49. Кримський С. Заклики духовності XXI століття. URL:[http://www.alexandria.org.ua/component/option,com\\_docman/task,cat\\_view/gid,179/Itemid,42/](http://www.alexandria.org.ua/component/option,com_docman/task,cat_view/gid,179/Itemid,42/), (дата звернення: 14.07.2018).

50. Кримський С. За межею щастя і нещастя. URL: <https://alexandria.org.ua/books/category/krymskii-s-b>, (дата звернення: 01.11.2023).

51. Кримський С. Ранкові роздуми: збірник статей. К.: Майстерня Білецьких, 2009. 120 с.

52. Крилова С. Краса вчинків та відносин як критерій «акме» в процесі соціалізації: методологія соціальної мета антропології. / Гуманітарні студії. 2013. № 20: КНУ ім. Т.Шевченка. С. 78-88.

53. Крилова С. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу. Видання 2-е, перероблене і доповнене. К.: КНТ, 2020.

54. Крилова С., Крилова В. Феномен академічної харизми вченого в науці та освіті. / Вища освіта України. 2023. № 2. С.46-52.

55. Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки. Державець. Харків: Фоліо, 2007. 489 с.

56. Мінаков М. Кантове поняття віри розуму в контексті німецького просвітництва: автореф. дис. канд. філос. н.: 09.00.05. Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. К., 2000. 19 с.

57. Мінаков М. Рецепція кантівського поняття віри розуму в німецькій, російській та англо-американській кантознавчій традиції. / Мультиверсум: філософський альманах. К.: Український Центр духовної культури, 1999. Вип. 6. С. 3-16.

58. Мовчан М. Феномен страху: його класифікація і рівні. / Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер.: Філософія. 2012. Вип. 10. С. 197-204.

URL:[http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nznuoafs\\_2012\\_10\\_21](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nznuoafs_2012_10_21), (дата звернення: 31.07.2018).

59. Монтень М. Опыты: в 3кн. Кн.1. URL:<https://flibusta.is/b/114549/read>, (дата звернення: 13.11.2023).

60. Орлова Т.В. Історія сучасного світу: *навчальний посібник*. К.: Знання, 2006. 551 с.

61. Пирожков С. Хамітов Н. Війна і мир в Україні: шляхи до реальної перемоги і розвитку. / Вісник Національної академії наук України. № 9 (2022): URL:<https://visnyk-nanu.org.ua/ojs/index.php/v/article/view/1665>, (дата звернення:04.09.2023р.)

62. Пирожков С. Хамітов Н. Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини. URL:<https://ivinas.gov.ua/publikatsiji/novi-vydannia-instytutu/si-pyrozhkov-nv->

[khamitov-tsyvilizatsiina-subiektivist-ukrainy-vid-potentsii-do-novoho-svitohliadu-i-buttia-liudyny.html](http://khamitov-tsyvilizatsiina-subiektivist-ukrainy-vid-potentsii-do-novoho-svitohliadu-i-buttia-liudyny.html), (дата звернення: 04.09.2023р.)

63. Платон. Діалоги. Апологія Сократа: виступ Сократа після обвинувальних промов.

URL:<https://readukrainianbooks.com/page-5-904-apologija-sokrata-dialogi-platon.html>, (дата звернення: 04.10.2023).

64. Попович М. Мировоззрение древних славян. К.: Наукова думка, 1985. 168 с.

65. Попович М. Нарис історії культури України. К.: Артєк, 1998. 728 с.

66. Поппер К. Логика и рост научного знания. *Избранные работы*. М.: Прогресс, 1983. 603 с.

67. Преподобний Іоан Дамаскин. Точний виклад православної віри. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010.

URL:<https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/ioan-damaskin-tochnyj-vyklad-pravoslavnoji-viry/>, (дата звернення: 26.09.2023).

68. Світова гібридна війна: український фронт: *монографія* / ред. В. Горбулін. К.: НІСД, 2017. 496 с.

69. Сковорода Г. Твори.

URL:<https://proza.org.ua/opovidannya/grygorij-skovoroda-tvory/>, (дата звернення: 05.10.2023).

70. Страх. Спроба філософського усвідомлення феномена: монографія / О. Туренко. К.: Парапан, 2006. 216 с.

71. Табачковський В. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». К.: Парапан, 2005. 432 с.

72. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу. *Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників*. К.: Парапан, 2002. 300 с.

73. Тимошенко Л. Берестейська унія 1596 р: навч. посіб. Дрогобич: Коло, 2004. 197 с.

URL:<http://history.org.ua/LiberUA/966-7996-81-6/966-7996-81-6.pdf>, (дата звернення: 07.10.2023).

74. Тит Лукреций Кар. О природе вещей. Т.1. URL:<https://flibusta.is/b/380922>, (дата звернення: 13.11.2023).

75. Уколова Ю. С. Категории «вера» и «доверие» – семантика различий / Наука. Релігія. Суспільство. К.: 2008. №2. С. 192-200. URL:<http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/29518/31-Ukolova.pdf?sequence=1>, (дата звернення: 23.10.2023).

76. Философская антропология: словарь / под ред. Н. Хамитова. К.: КНТ, 2011. 472 с.

77. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.

78. Хамитов Н. Одиночество мужское и женское. URL:<http://old.aphy.net/2009-09-02-12-24-15/44-books/118-2009-04-27-16-25-45>, (дата звернення: 01.11.2023).

79. Хамитов Н. Философия: Бытие. Человек. Мир. От метафизики к метаантропологии: *курс лекций*. К.: КНТ, 2015. 268 с.

80. Хамітов Н. Філософська антропология: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 5-е видання, виправлене і доповнене. К.: КНТ, 2023. 405 с.

81. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії. Проблема людини. Вступ до філософської антропологии як метаантропологии: навч. посібн. К.: КНТ, 2015. 396 с.

82. Хамитов Н., Крылова С., Минева С. Этика и эстетика. *Словарь ключевых терминов*. К.: КНТ, 2009. 336 с.

83. Шинкарук В. Вибрані твори: у 3т. К.: Український центр духовної культури, 2004. Т.3, ч.1. 404 с.

84. Шинкарук В. Віра, надія, любов. К.: Віче, 1994. № 3 (24). С. 145-150.

85. Adler A. Individual Psychology  
URL: <https://pdfcoffee.com/individual-psychology-alfred-adler-pdf-free.html>,  
(дата звернення: 22.09.2023).
86. Adler A. The practice and theory of individual psychology.  
URL: <https://pdfcoffee.com/individual-psychology-alfred-adler-pdf-free.html>,  
(дата звернення: 21.09.2023).
87. Adorno T. Horkheimer M. Dialektik der Aufklärung.  
URL: [https://giuseppicapograssi.files.wordpress.com/2013/08/dialektik\\_aufklaerung.pdf](https://giuseppicapograssi.files.wordpress.com/2013/08/dialektik_aufklaerung.pdf), (дата звернення: 06.10.2023).
88. Aquinas Ethicus: or, the Moral Teaching of St. Thomas, vol. 1.  
URL: <https://oll.libertyfund.org/title/j-aquinas-ethicus-or-the-moral-teaching-of-st-thomas-vol-1?html=true>, (дата звернення: 25.08.2023).
89. Aristoteles. The Rhetoric of Aristotle. Cambridge: The University press, 1909. 207 p.  
URL: [https://www.forgottenbooks.com/en/download/TheRhetoricofAristotle\\_10681160.pdf](https://www.forgottenbooks.com/en/download/TheRhetoricofAristotle_10681160.pdf), (дата звернення: 14.10.2023).
90. Atkinson & Hilgard's. Introduction to Psychology y, 15th Edition.  
URL: <https://invent.ilmkidunya.com/images/Section/introduction-to-psychology-css-psychology-book.pdf>, (дата звернення: 13.10.2023).
91. Becker E. Escape from Evil. New York: The Free Press, 1975. 148 p.  
URL: [https://archive.org/stream/EscapeFromEvilErnestBecker/Escape%20From%20Evil%20-%20Ernest%20Becker\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/EscapeFromEvilErnestBecker/Escape%20From%20Evil%20-%20Ernest%20Becker_djvu.txt), (дата звернення: 14.10.2023).
92. Bochenski J. 100 superstitions :extraits.  
URL: [https://www.academia.edu/38462851/Joseph\\_Bochenski\\_100\\_superstitions\\_extraits](https://www.academia.edu/38462851/Joseph_Bochenski_100_superstitions_extraits), (дата звернення: 13.10.2023).
93. Bollnow O.F. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie  
URL: [https://books.google.com.ua/books?id=Z68yTfTs0UwC&printsec=frontcover&hl=uk&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.ua/books?id=Z68yTfTs0UwC&printsec=frontcover&hl=uk&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false), (дата звернення: 31.10.2023).

94. Buber M. Two types of faith.

URL:[https://archive.org/stream/twotypesoffaith012042mbp/twotypesoffaith012042mbp\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/twotypesoffaith012042mbp/twotypesoffaith012042mbp_djvu.txt), (дата звернення: 26.09.2023).

95. Card Cl. Questions regarding a war on terrorism.

URL:[https://www.jstor.org/stable/3811043?read-now=1&oauth\\_data=eyJlbWFpbCI6Im9sZWtzYS5rb2xvbWlldHNAZ21haWwuY29tliwiaW5zdGl0dXRpb25JZHMiOltLCJwcm92aWRlciI6Imdvd2dsZSJ9&seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/3811043?read-now=1&oauth_data=eyJlbWFpbCI6Im9sZWtzYS5rb2xvbWlldHNAZ21haWwuY29tliwiaW5zdGl0dXRpb25JZHMiOltLCJwcm92aWRlciI6Imdvd2dsZSJ9&seq=1#page_scan_tab_contents), (дата звернення: 04.01.2024).

96. Cassirer E. Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura.

URL:<https://www.insumisos.com/M4T3R14L/BD/Cassirer-Ernst/Antropologia%20filosofica.PDF>, (дата звернення: 26.09.2023).

97. Clausewitz C. On War.

URL:<https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2019/04/on-war.pdf>, (дата звернення: 02.11.2023р.)

98. Exhortation to the Heathen by Clement of Alexandria.

URL:<https://web.archive.org/web/20140920012334/http://newadvent.org/fathers/020809.htm>, (дата звернення: 30.08.2023).

99. Explore the Cambridge Dictionary

URL:<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/outsider>, (дата звернення: 01.11.2023).

100. FBI. An official website of the United States government.

URL:<https://www.fbi.gov/investigate/terrorism>, (дата звернення: 31.10.2023).

101. Frau-Meigs D. Developing a critical mind against fake news. / The UNESCO Courier.

URL:<https://en.unesco.org/courier/july-september-2017/developing-critical-mind-against-fake-news>, (дата звернення: 02.11.2023).

102. Foucault M. Discipline and punish. The Birth of the Prison.

URL:[https://monoskop.org/images/4/43/Foucault\\_Michel\\_Discipline\\_and\\_Punish\\_The\\_Birth\\_of\\_the\\_Prison\\_1977\\_1995.pdf](https://monoskop.org/images/4/43/Foucault_Michel_Discipline_and_Punish_The_Birth_of_the_Prison_1977_1995.pdf), (дата звернення: 02.11.2023).



103. Foucault M. The order of things. An archaeology of the human sciences.

URL:[https://monoskop.org/images/a/a2/Foucault\\_Michel\\_The\\_Order\\_of\\_Things\\_1994.pdf](https://monoskop.org/images/a/a2/Foucault_Michel_The_Order_of_Things_1994.pdf), (дата звернення: 02.11.2023).

104. Freud S. Psychologie des Unbewußten.

URL:[https://www.philosophie.uni-wuppertal.de/fileadmin/philosophie/PDFs\\_allg/Seminarmaterialien/Brudzinska/Pages\\_from\\_Sigmund\\_Freud\\_Studienausgabe\\_3\\_Sigmund\\_Freud-Psychologie\\_des\\_Unbewu%C3%9Ften-Fischer\\_1991\\_5-9-2.pdf](https://www.philosophie.uni-wuppertal.de/fileadmin/philosophie/PDFs_allg/Seminarmaterialien/Brudzinska/Pages_from_Sigmund_Freud_Studienausgabe_3_Sigmund_Freud-Psychologie_des_Unbewu%C3%9Ften-Fischer_1991_5-9-2.pdf), (дата звернення: 05.10.2023).

105. Freud S. Religionskritik. Der Gottkomplex.

URL:<https://www.deutschlandfunk.de/sigmund-freuds-religionskritik-der-gottkomplex-100.html>, (дата звернення: 05.10.2023).

106. Fromm E. Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft.

URL:<https://keinding.com/onewebmedia/Haben-oder-Sein.pdf>, (дата звернення: 06.10.2023).

107. Fukuyama F. Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity.

URL:[https://archive.org/details/trustsocialvirtu0000fuku\\_k0f5](https://archive.org/details/trustsocialvirtu0000fuku_k0f5), (дата звернення: 06.10.2023).

108. Gilbert P. Terrorism, Security and Nationality. An Introductory Study in Applied Political Philosophy.

URL:<https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9780203004463/terrorism-security-nationality-paul-gilbert?context=ubx&refId=49438924-24c2-4e08-be7e-d2cd0b3f0e19>, (дата звернення: 07.01.2024).

109. Gillies D. Philosophical Theories of Probability.

URL:[https://books.google.com.ua/books?id=iBKGXi1GpNkC&printsec=frontcover&hl=uk&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.ua/books?id=iBKGXi1GpNkC&printsec=frontcover&hl=uk&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false), (дата звернення: 13.10.2023).

110. Habermas J. Between Naturalism and Religion.  
URL:[https://www.ucd.ie/philosophy/perspectives/resources/naturalism\\_religion.pdf](https://www.ucd.ie/philosophy/perspectives/resources/naturalism_religion.pdf), (дата звернення: 06.10.2023).

111. Hegel G. Phaenomenologie des Geistes  
URL:<http://public-library.uk/ebooks/05/51.pdf>, (дата звернення: 23.10.2023).

112. Hegel G. Phenomenology of spirit.  
URL:[https://www.faculty.umb.edu/gary\\_zabel/Courses/Marxist\\_Philosophy/Hegel\\_and\\_Feuerbach\\_files/Hegel-Phenomenology-of-Spirit.pdf](https://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Marxist_Philosophy/Hegel_and_Feuerbach_files/Hegel-Phenomenology-of-Spirit.pdf), (дата звернення: 13.11.2023).

113. Hegel G. Philosophy of Right.  
URL:<https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pr/philosophy-of-right.pdf>, (дата звернення: 14.11.2023).

114. Heidegger M. Der Feldweg.  
URL:[https://is.muni.cz/el/fss/podzim2014/ENS210/um/51272721/Heidegger\\_Der\\_Feldweg.pdf](https://is.muni.cz/el/fss/podzim2014/ENS210/um/51272721/Heidegger_Der_Feldweg.pdf), (дата звернення: 06.10.2023).

115. Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes.  
URL:[https://download.klostermann.de/leseprobe/9783465041634\\_leseprobe.pdf](https://download.klostermann.de/leseprobe/9783465041634_leseprobe.pdf), (дата звернення: 06.10.2023).

116. Heidegger M. Sein und zeit.  
URL:[https://taradajko.org/get/books/sein\\_und\\_zeit.pdf](https://taradajko.org/get/books/sein_und_zeit.pdf), (дата звернення: 06.10.2023).

117. Heidegger M. Sein und Zeit.  
URL:<https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/ZeitundSein2.pdf>, (дата звернення: 06.10.2023).

118. Held V. How Terrorism Is Wrong. Morality and Political Violence  
URL:<https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/09/How-Terrorism-Is-Wrong-Morality-and-Political-Violence-by-Virginia-Held.pdf>, (дата звернення: 07.01.2024).

119. Honderich T., Aaronovitch D. A look by honderich at their don't get me started television programmes, the real friends of terror and no excuses for

terror.

URL:<https://www.ucl.ac.uk/~uctytho/TvHonderichAaronovitchLookTranscripts.html>, (дата звернення: 07.01.2024).

120. Horkheimer M. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft.

URL:[https://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/instrumentelle\\_vernunft.pdf](https://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/instrumentelle_vernunft.pdf), (дата звернення: 06.10.2023).

121. Horney K. The Neurotic Personality Of Our Time.

URL:[https://kupdf.net/download/karen-horney-the-neurotic-personality-of-our-time-pdf\\_590e56f1dc0d600b25959ef7\\_pdf](https://kupdf.net/download/karen-horney-the-neurotic-personality-of-our-time-pdf_590e56f1dc0d600b25959ef7_pdf), (дата звернення: 06.10.2023).

122. Hume D. Philosophical works, v. 2.

URL:<https://www.gutenberg.org/cache/epub/53792/pg53792-images.html>, (дата звернення: 14.10.2023).

123. Hübner K. Die Wahrheit des Mythos.

URL:[https://beckassets.blob.core.windows.net/product/readingsample/698478/9783495483633\\_excerpt\\_002.pdf](https://beckassets.blob.core.windows.net/product/readingsample/698478/9783495483633_excerpt_002.pdf), (дата звернення: 06.10.2023).

124. Huntington S. The clash of civilizations? P. 22-49

URL:[https://www.guillaumenicaise.com/wp-content/uploads/2013/10/huntington\\_clash-of-civilizations.pdf](https://www.guillaumenicaise.com/wp-content/uploads/2013/10/huntington_clash-of-civilizations.pdf), (дата звернення: 01.11.2023).

125. James W. The principles of psychology. Vol.1.

URL:<https://psycnet.apa.org/PsycBOOKS/toc/10538>, (дата звернення: 26.09.2023).

126. Jaspers K. Filozofia egzystencji. Wybór pism.

URL:<https://docer.pl/doc/ene8esv>, (дата звернення: 31.10.2023).

127. Jaspers K. Gesamtausgabe: vom ursprung und ziel der geschichte.

URL:[https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglitData/pdfOrig/kjg1\\_10.pdf](https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglitData/pdfOrig/kjg1_10.pdf), (дата звернення: 07.10.2023).

128. Jaspers K. Philosophy and the world.

URL:<https://dokumen.tips/documents/karl-jaspers-reading.html?page=1>, (дата звернення: 07.10.2023).

129. Jung C. Complex, archetype, symbol in the psychology.  
URL:<https://archive.org/details/complexarchetype00jaco>, (дата звернення: 07.10.2023).

130. Jung C. Über die Psychologie des Unbewussten.  
URL:<https://archive.org/details/UberDiePsychologieDesUnbewuC.G.Jung>, (дата звернення: 07.10.2023).

131. Kandel E. In search of memory.  
URL:<https://archive.org/details/insearchofmemory00kand>, (доступ: 26.09.2023).

132. Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.  
URL:<https://ia800203.us.archive.org/28/items/diereligioninner00kantuoft/diereligioninner00kantuoft.pdf>, (дата звернення: 26.09.2023).

133. Kant I. Was heißt: sich im Denken orientieren? Werke. Band IV. Schriften von 1783–1788.  
URL:<https://www.gutenberg.org/files/38754/38754-h/38754-h.htm>, (дата звернення: 26.09.2023).

134. Keynes J. A Treatise on probability.  
URL:<http://www.gutenberg.org/files/32625/32625-pdf.pdf>, (дата звернення: 02.08.2018).

135. Khamitov N. The war in Ukraine and the new humanism: David versus Goliath. Софія: Кибеа, 2023. 124 с.

136. Kierkegaard S. Begrebet Angest. En simpel psychologisk-paarpegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden af Vigilius Haufniensis.  
URL:<https://tekster.kb.dk/text/sks-ba-txt-root>, (дата звернення: 02.10.2023).

137. Kierkegaard S. Enten – Eller. Et Livs Et Livs-Fragment, udgivet af Victor Eremita.  
URL:<https://tekster.kb.dk/text/sks-ee2-txt-root>, (дата звернення: 02.10.2023).

138. Kierkegaard S. Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio.  
URL:<https://tekster.kb.dk/text/sks-fb-txt-root>, (дата звернення: 02.10.2023).

139. Kierkegaard S. Philosophical Fragments.

URL:<https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2017/07/philosophical-fragments.pdf>, (дата звернення: 02.11.2023).

140. Kierkegaard S. Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi. Kan der gives et historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed; hvorledes kan et saadant interessere mere end historisk; kan man bygge en evig Salighed paa en historisk Viden? By Johannes Climacus.

URL:<https://tekster.kb.dk/text/sks-ps-txt-shoot-idf87cc027-b8f1-46e8-b148-89eb26942d95>, (дата звернення: 02.10.2023).

140а. Koliada O. Kaluha V. Through the prism of struggle for identity: ukrainian-russian confrontation of the first quarter of the XXI century. / The Russian-Ukrainian war (2014-2022): historical, political, cultural-educational, religious, economic, and legal aspects : Scientific monograph. (2022). С. 923-932. URL: <http://www.baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/book/237>, (дата звернення: 18.01.2024).

141. Kolomiets O. Terrorism as a manifestation of the dialectic of terror and faith. / Social and Human Sciences. Polish-Ukrainian scientific journal. 2018. 03 (19).

URL:[https://issn2391-4164.blogspot.com/2021/04/social-and-human-sciences-polish\\_45.html](https://issn2391-4164.blogspot.com/2021/04/social-and-human-sciences-polish_45.html), (дата звернення: 01.11.2023).

142. Lasica T. Strategic Implications of Hybrid War: A Theory of Victory.

URL:<https://web.archive.org/web/20140512224859/http://www.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a513663.pdf>, (дата звернення: 04.09.2023р.)

143. Levi-Strauss Cl. Anthropologie structurale.

URL:[https://ia804706.us.archive.org/2/items/anthropologiestr00levi/anthropologie\\_str00levi.pdf](https://ia804706.us.archive.org/2/items/anthropologiestr00levi/anthropologie_str00levi.pdf), (дата звернення: 02.10.2023).

144. Luhmann N. Social systems. California: Stanford university, 1995.

628 p.

URL:[https://rauterberg.employee.id.tue.nl/lecturenotes/DDM110%20CAS/Luhmann-1984%20Social\\_Systems.pdf](https://rauterberg.employee.id.tue.nl/lecturenotes/DDM110%20CAS/Luhmann-1984%20Social_Systems.pdf), (дата звернення: 02.10.2023).

145. Meditations for lent from St. Thomas Aquinas.  
 URL:<https://www.saintsbooks.net/books/St.%20Thomas%20Aquinas%20-%20Meditations%20for%20Lent.pdf>, (дата звернення: 23.09.2023).

146. Maj. John R. Davis Jr., U.S. Army Defeating Future Hybrid Threats. The Greatest Challenge to the Army Profession of 2020 and Beyond.  
 URL:[https://web.archive.org/web/20140408040346/http://usacac.army.mil/CAC2/MilitaryReview/Archives/English/MilitaryReview\\_20131031\\_art006.pdf](https://web.archive.org/web/20140408040346/http://usacac.army.mil/CAC2/MilitaryReview/Archives/English/MilitaryReview_20131031_art006.pdf), (дата звернення: 04.09.2023р.)

147. Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen  
 URL:<https://www.pileface.com/sollers/pdf/Zarathustra.pdf>, (дата звернення: 02.10.2023).

148. Nietzsche F. Der Wille zur Macht  
 URL:<https://www.gutenberg.org/files/60360/60360-h/60360-h.htm>, (дата звернення: 31.10.2023).

149. Nietzsche F. Die geburt der tragödie aus dem geiste der musik.  
 URL:<https://www.lernhelfer.de/sites/default/files/lexicon/pdf/BWS-DEU2-0275-03.pdf>, (дата звернення: 02.10.2023).

150. Nietzsche F. Jenseits von Gut und Böse.  
 URL:<https://gutenberg.org/cache/epub/7204/pg7204.html>, (дата звернення: 02.10.2023).

151. Nietzsche F. Philosophy in the tragic age of the greeks.  
 URL:[https://klasrum.weebly.com/uploads/9/0/9/1/9091667/friedrich\\_wilhelm\\_nietzsche\\_marianne\\_cowan-philosophy\\_in\\_the\\_tragic\\_age\\_of\\_the\\_greeks-gateway\\_editions\\_1996\\_1.pdf](https://klasrum.weebly.com/uploads/9/0/9/1/9091667/friedrich_wilhelm_nietzsche_marianne_cowan-philosophy_in_the_tragic_age_of_the_greeks-gateway_editions_1996_1.pdf), (дата звернення: 02.10.2023).

152. Peirce C. Reasoning and the Logic of Things.  
 URL:[https://books.google.com.ua/books?id=BWfRF5BAcG0C&printsec=frontcover&hl=uk&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.ua/books?id=BWfRF5BAcG0C&printsec=frontcover&hl=uk&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false), (дата звернення: 04.10.2023).

153. Peirce C. The Fixation of Belief.  
 URL:<https://philpapers.org/archive/PEITFO.pdf>, (дата звернення: 04.10.2023).

154. Plato. Complete works: Axiochus.  
 URL:[https://cful.letras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2022/03/Plato-Complete-Works-by-Plato-John-M.-Cooper-D.-S.-Hutchinson-z-lib.org\\_.pdf](https://cful.letras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2022/03/Plato-Complete-Works-by-Plato-John-M.-Cooper-D.-S.-Hutchinson-z-lib.org_.pdf), (дата  
 звернення: 04.10.2023).

155. Plessner H. Levels of Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology.  
 URL:<https://dokumen.pub/levels-of-organic-life-and-the-human-an-introduction-to-philosophical-anthropology-2019937395.html>, (дата звернення: 31.10.2023).

156. Popper K. The logic of scientific discovery.  
 URL:<https://philotextes.info/spip/IMG/pdf/popper-logic-scientific-discovery.pdf>,  
 (дата звернення: 14.10.2023).

156a. Prepotenska M., Pronoza I., Naumkina S. Totalitarian and Democratic Rhetoric as an Indicator of the Relations of Power in the Contemporary Information Society. (2022). С. 350-376.  
 URL:<file:///C:/Users/Dell/Downloads/%D0%94%D0%B8%D1%81%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%B0%D1%86%D1%96%D1%8F/4840-Article%20Text-16957-1-10-20220307.pdf>, (дата звернення: 18.01.2024).

157. Primoratz I. Terrorism: A Philosophical Investigation.  
 URL:[https://www.academia.edu/25884670/Terrorism\\_A\\_Philosophical\\_Investigation\\_by\\_Igor\\_Primoratz](https://www.academia.edu/25884670/Terrorism_A_Philosophical_Investigation_by_Igor_Primoratz), (дата звернення: 06.01.2024).

158. Pynnöniemi K., Saari S. Гибридное влияние: уроки, усвоенные Финляндией. / NATO REVIEW.  
 URL:<https://www.nato.int/docu/review/ru/articles/2017/06/28/gibridnoe-vliyanie-uroki-usvoennye-finlyandiej/index.html>, (дата звернення: 02.11.2023).

159. Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen  
[https://archive.org/details/RudolfOtto\\_dasHeilige/page/n10](https://archive.org/details/RudolfOtto_dasHeilige/page/n10), (дата звернення: 07.10.2023).

160. Sartre J.-P. L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique.  
URL:<https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Sartre-Neant.pdf>, (дата звернення: 04.10.2023).

161. Sartre J.-P. L'existentialisme est un humanisme. Paris: Nagel, 1970.  
URL:[https://psychanalyse.com/pdf/L%20EXISTENTIALISME%20EST%20UN%20HUMANISME%20-%20JEAN-PAUL%20SARTRE%201970%20\(14%20Pages%20-%20106%20Ko\).pdf](https://psychanalyse.com/pdf/L%20EXISTENTIALISME%20EST%20UN%20HUMANISME%20-%20JEAN-PAUL%20SARTRE%201970%20(14%20Pages%20-%20106%20Ko).pdf), (дата звернення: 05.10.2023).

162. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos.  
URL:[https://www.ciando.com/img/books/extract/3787333541\\_lp.pdf](https://www.ciando.com/img/books/extract/3787333541_lp.pdf), (дата звернення: 24.10.2023).

163. Scheler M. Zur Idee des Menschen 1914 und Die Stellung des Menschen im Kosmos 1928 – Philosophische Anthropologie als Challenge und Response.  
URL:[https://www.academia.edu/47748239/Max\\_Scheler\\_Zur\\_Idee\\_des\\_Menschen\\_1914\\_und\\_Die\\_Stellung\\_des\\_Menschen\\_im\\_Kosmos\\_1928\\_Philosophische\\_Anthropologie\\_als\\_challenge\\_and\\_response](https://www.academia.edu/47748239/Max_Scheler_Zur_Idee_des_Menschen_1914_und_Die_Stellung_des_Menschen_im_Kosmos_1928_Philosophische_Anthropologie_als_challenge_and_response), (дата звернення: 06.10.2023).

164. Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung.  
URL:<https://www.lernhelfer.de/sites/default/files/lexicon/pdf/BWS-DEU2-0958-03.pdf>, (дата звернення: 06.10.2023).

165. Schopenhauer A. Parerga y paralipómena II.  
URL:<https://www.conectorium.com/content/files/2022/05/Arthur-Schopenhauer---Parerga-y-Paralipo-mena-II.pdf>, (дата звернення: 06.10.2023).

166. Schwenkenbecher A. Terrorism: A Philosophical Enquiry.  
URL:<https://philpapers.org/archive/SCHTAP-12.pdf>, (дата звернення: 05.01.2024).

167. Seligman A. The Problem of Trust.  
URL:<https://books.google.com.et/books?id=afXbJcXOKJkC&printsec=copyright#v=onepage&q&f=false>, (дата звернення: 05.10.2023).



168. Sherr J. Украина три года спустя: основания для оптимизма. / NATO Review.

URL:<https://www.nato.int/docu/review/ru/articles/2017/03/10/ukraina-tri-goda-spustya-osnovaniya-dlya-optimizma/index.html>, (дата звернення: 02.11.2023).

169. Smilansky S. Terrorism, justification, and illusion.  
URL:[https://www.jstor.org/stable/10.1086/383443?read-now=1&seq=3#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/10.1086/383443?read-now=1&seq=3#page_scan_tab_contents), (дата звернення: 04.01.2024).

170. Stocchetti M. Book review: Virginia Held How Terrorism Is Wrong: Morality and Political Violence  
URL:<file:///C:/Users/Dell/Downloads/stocchetti-2009-book-review-virginia-held-how-terrorism-is-wrong-morality-and-political-violence-new-york-oxford.pdf>, (дата звернення: 07.01.2024).

171. Svendsen L. Philosophy of Fear.  
URL:<https://www.perlego.com/de/book/777037/a-philosophy-of-fear-pdf>, (дата звернення: 05.10.2023).

172. The Catholic Encyclopedia. Vol. 13. Revelation.  
URL:[https://ia601909.us.archive.org/34/items/07470918.13.emory.edu/07470918\\_13.pdf](https://ia601909.us.archive.org/34/items/07470918.13.emory.edu/07470918_13.pdf), (дата звернення: 26.09.2023).

173. The seminar of Jacques Lacan. Book X. Anxiety. (1962 – 1963).  
URL:[https://www.valas.fr/IMG/pdf/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-X\\_1\\_angoisse.pdf](https://www.valas.fr/IMG/pdf/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-X_1_angoisse.pdf), (дата звернення: 02.10.2023).

174. Thomas Aquinas. The summa theologica.  
URL:[https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_Summa\\_Theologiae\\_%5B1%5D,\\_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf), (дата звернення: 22.09.2023).

175. Tillich P. Courage to be.  
URL:<https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2017/07/the-courage-to-be.pdf>, (дата звернення: 05.10.2023).

176. Tillich P. E sua Teologia da Cultura.

URL:[https://www.academia.edu/44503605/Paul\\_Tillich\\_e\\_sua\\_Teologia\\_da\\_Cultura](https://www.academia.edu/44503605/Paul_Tillich_e_sua_Teologia_da_Cultura), (дата звернення: 05.10.2023).

177. Two-factor theory of emotions. The experiment of Schachter and Singer (1962). URL:<https://vdocuments.mx/aronson-social-psychology-8th-edition-c2013.html?page=4>, (дата звернення: 11.10.2023).