

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова  
Факультет історії та філософії  
Кафедра філософії

## Кваліфікаційна робота

на здобуття ступеня вищої освіти «бакалавр»

на тему: «Філософський аналіз релігійного поняття страху (за працями

С. К'єркегора та Р. Отто)»

«Philosophical analysis of the religious concept of fear (based on the works of S.  
Kierkegaard and R. Otto)»

Виконала: студентка денної форми навчання

спеціальності 033 Філософія

Афоніна Євгенія Сергіївна

Керівник к. ф. н., доц. Райхерт К.В. \_\_\_\_\_

Рецензент к. ф. н., доц. Бевзюк Н.П. \_\_\_\_\_

Рекомендовано до захисту:

Захищено на засіданні ЕК № \_\_

Протокол засідання кафедри  
філософії

протокол № \_\_ від \_\_\_\_\_ 2024 р.

№ \_\_ від \_\_\_\_\_ 2024 р.

Оцінка \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_  
(за національною шкалою, шкалою ECTS, бали)

Завідувач кафедри

\_\_\_\_\_ Інна ГОЛУБОВИЧ  
(підпис) (прізвище, ініціали)

Голова ЕК

\_\_\_\_\_ Сергій ШЕВЦОВ  
(підпис) (прізвище, ініціали)

Одеса – 2024

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ГЕНЕЗИС ПОНЯТТЯ РЕЛІГІЙНОГО СТРАХУ .....	6
1.1. Основні засади розгляду поняття страху в релігійних та філософських традиціях.....	6
1.2. Зв'язок релігійності та страху (на прикладі латинського слова religio).....	17
РОЗДІЛ 2. СУТНІСТЬ РЕЛІГІЙНОГО СТРАХУ В ФІЛОСОФСЬКИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ К'ЄРКЕГОРА ТА ОТТО .....	26
2.1. Серен К'єркегор: Angest та Frygt.....	26
2.2. Рудольф Отто: священне, нумінозне й страх.....	33
РОЗДІЛ 3. РЕЛІГІЙНИЙ СТРАХ В СУЧАСНОСТІ ЯК ІНСТРУМЕНТ КВАЗІРЕЛІГІЙ.....	40
ВИСНОВКИ.....	47
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	49

## ВСТУП

**Актуальність дослідження.** Страх, властивий у переживанні всім без винятку індивідам, викликав безліч дискусій щодо своєї природи та різновидів. Страх загалом і конкретні страхи зокрема є невід'ємними супутниками людини, багато в чому визначають її психологічну та ментальну природу, а також служать частим критерієм відмежування людини від тварини. Страх, будучи одним із наслідків рефлексивної діяльності свідомості, не зводиться до інстинктів, що реалізуються на рівні біологічного (тваринного) початку в людині. Філософське бачення страху не обмежується рамками того, що виявляє себе в біологічних чи психологічних реакціях (те, що К'єркегор називав «Furcht»). Філософія заглиблюється в метафізичні та онтологічні підстави страху «самого по собі» і бачить його як один з модусів буття людини. Таке бачення страху сьогодні актуалізоване у зв'язку з новою реальністю, коли гостро постали вічні філософські питання про істину і віру, вирішення яких могли б дати людині твердий ґрунт і впевненість у завтрашньому дні. Більше того, останнім часом все частіше звучить позначення епохи, в якій ми живемо, як постсекулярної епохи. Тобто епохи, в якій відбувається повернення релігії в політику, економіку, культуру та публічний простір, а в глобальному значенні у всю реальність як таку. Постсекулярне суспільство передбачає вихід за межі дихотомій і поділів у сферах науки і релігії, і, як мінімум, підштовхує до переосмислення поділу на світський і релігійний, віру і знання, розум і уяву, природне та надприродне.

Власне, **актуальність** роботи полягає в тому, що сучасна реальність, на тлі актуалізації питань моралі, етики, екзистенції, війни, релігії, ставить перед нами необхідність повернення до базисних, основних для людської істоти почуттів, відчуттів, модусів. Глибоке розуміння страху неможливе без розгляду його з онтологічної, екзистенційної та метафізичної сторони. Для цього дослідження використовуються уявлення про страх з погляду релігійних

філософів (переважно, роботи Серена К'єркегора і Рудольфа Отто), і розглядається воно в першу чергу як релігійне поняття.

**Мета дослідження** полягає у розгляді та аналізі поняття страху в контексті релігійної філософії.

Для досягнення мети були поставлені такі **завдання**:

- реконструювати історико-філософську та теологічну традицію розгляду проблеми страху;
- прослідкувати зв'язок релігійності зі страхом;
- розкрити різницю між страхом-острахом (Frygt) і страхом-тугою (Angest) та специфіку цих понять;
- проаналізувати участь страху в взаємодії з нуменозним;
- розкрити інструментальність релігійного страху в політичних квазірелігіях.

**Об'єкт дослідження** – релігійний страх як феномен людського буття.

**Предмет дослідження** – філософське осмислення релігійного страху.

**Методи дослідження.** У дипломній роботі використані такі загальні методи дослідження як: науково-пошуковий, порівняльний аналіз, історико-генетичний, метод етимологічного аналізу, герменевтичний метод.

**Ступінь розробленості проблеми:** Велику увагу страху у своїх дослідженнях приділяли С. К'єркегор, А. Камю, Р. Мей, О. Ранк, Р. Отто, К. Шмітт, Ж.-П. Сартр, К. Юнг, М. Гайдеггер, К. Хорні, З. Фрейд, О. Фролова, Е. Фромм, К. Ясперс та інші. Різні аспекти цього феномена аналізували українські вчені І. Бичко, Є. Головаха, Р. Горохова, С. Логвінов, В. Лук'янець, Т. Лютий, Н. Паніна, О. Туренко, Н. Хамітов та ін. Але потрібно відзначити, що у вітчизняній філософській думці і в суміжних дисциплінах ця проблема ще залишається маловивченою, особливо з перспективи теолого-філософського

розгляду.

**Структура та обсяг кваліфікаційної роботи.** Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків до кожного розділу, загальних висновків та списку використаної літератури. Загальний обсяг кваліфікаційної роботи 52 сторінки, основний зміст викладено на 47 сторінок.

## РОЗДІЛ 1. ГЕНЕЗИС ПОНЯТТЯ РЕЛІГІЙНОГО СТРАХУ

### 1.1. Основні засади розгляду поняття страху в релігійних та філософських традиціях

Перш ніж розпочати безпосередньо дослідження необхідно визначитися з тим, що взагалі розуміють під поняттям «страх». Страх має безліч вимірів. Різні види страхів у різних сферах мають різні форми. Культурний страх відрізняється від соціального страху, політичного страху та страху перед забобонами. Страх перед дикими тваринами відрізняється від страху перед нападом свійських тварин. Страх перед нападом кобри відрізняється від інших видів змій, тому що кобра настільки отруйна, що люди і тварини не можуть вижити більше кількох годин після її нападу. Страх перед нападом тигрів і ведмедів не можна виміряти та порівняти зі страхом перед нападом інших тварин. Страх перед бомбовим нападом, хімічним нападом, ракетним нападом, нападом з використанням зброї та куль більший за інші види нападів загалом, оскільки такі напади є джерелом руйнування та смерті.

Серед інших видів страху, релігійний страх є найсильнішим, наймогутнішим і гірше за всі інші піддається аналізу та раціоналізації. Віруюча людина одночасно і намагається відмовитися від будь-якого страху, і ставиться до страху перед Богом з благоговійним тремтінням. Камінь, на який наступали багато разів, не можна більше пинати, якщо його використовують як священний символ – можна сказати, що це відбувається через страх перед всемогутнім божеством, але будь-яка віруюча людина відповість, що це відбувається через любов. Як в релігії може поєднуватися абсолютний страх і абсолютна любов?

Відповідно до християнського вчення, страх є невід'ємною частиною людської природи, яка виникла після гріхопадіння. У Старому Завіті можна

виокремити два аспекти страху: з одного боку, страх виступає як наслідок порушення Божих заповідей та неправильного ставлення до Бога, що викликає почуття провини; з іншого боку, страх Божий є основною ознакою належного ставлення до Творця, який проявляється у благоговінні перед таємницями божественного буття. У християнстві ця характеристика відома як богобоязливість.

У філософському енциклопедичному словнику страху надається наступне визначення: «Страх – емоція, що виникає внаслідок реальної або уявної небезпеки, яка загрожує життю істоти, особистості або цінностям (ідеалам, цілям та ін.), що їх захищає особистість» [44]. Це доволі пласке й типове визначення, яке ґрунтується на «небезпеці» та «загрозі», що буде не завжди справедливо для розгляду «страху» з усієї нюансності цього поняття, особливо в контексті цієї роботи. В цілому це визначення небезпечно близько наближається до психологічних визначень страху, наприклад, якщо ми візьмемо термінологічний словник екстремальної та кризової психології, зустрінемо майже ідентичне визначення: «Страх – це емоція, що виникає в ситуаціях загрози біологічному або соціальному існуванню індивіда й спрямована на джерело дійсної або уявної небезпеки» [40].

Філософський або теологічний розгляд поняття страху ніколи не може йти від емоції, від біології, від «тварності». Справді, коли ми зустрічаємося з філософськими концепціями страху, якийсь «інстинктивний» страх вогню або фобія павуків цікавить філософів менше за все. Цей підхід до страху є більш притаманним для психологів, біхевіристів, соціологів, антропологів, ніж філософів. Частіше за все, страх як емоція в філософських вченнях є вторинним по відношенню до страху як концепції.

«Тваринний» страх є майже образливим в християнській традиції, помилковим, ознакою слабкості, він походить від зневір'я, гордості або недовіри до Бога – «дочка зневіри та породження марнославства» [42, с. 258],

«Горда душа є рабом страху; сподіваючись на себе, вона боїться слабого звуку тварюків, і самих тіней» [42, с. 261].

У цьому моменті насамперед нам варто звернутися до класифікації Серена К'єркегора про розмежування страху: Серен К'єркегор у книзі «Поняття страху» розділив поняття страху на звичайний «емпіричний» страх («Frygt» або «Furcht» німецькою) і невизначений беззвітний страх-тугу (Angest або Angst німецькою). Емпіричний страх викликають конкретні предмети та обставини, до цього страху схильні не лише люди, а й тварини. Страх-туга є метафізичним страхом, страхом перед Ніщо, до нього схильні тільки люди, тому що тільки люди мають свободу волі, тільки люди усвідомлюють скінченність свого існування – навіть якщо тільки земного, і тільки люди розуміють наслідки своїх вчинків та можуть відчувати провину. Екзистенційне розуміння страху є осмислення людиною своєї сутності. Це є те, що пізніше повністю розкривається в працях З. Фрейда та М. Гайдеггера під назвою «жах».

Тобто першим положенням, потрібним задля комплексного філософського аналізу, в розгляді страху буде те, що страх має подвійну природу – є емпіричний страх і беззвітний страх.

Серед вітчизняних дослідників (Л.М. Газнюк, Л.В. Горохова) є точка зору на страх як на «екзистенціал людського буття», де поняття «екзистенціал» розуміється як дещо, поза чим немає людини як людини [39]. Це поняття вони запозичують у Гайдеггера, де воно застосовується для характеристики модусів людського буття, що зазвичай мають апріорний характер. Екзистенціали Гайдеггера слід відрізняти від категорій, оскільки останні розкривають зміст думки, часто формалізований, тоді як екзистенціал охоплює чуттєві, вольові та інтелектуальні основи людського існування.

Подібна точка зору вже ближче до того, яким має сприйматися страх філософією. Точніше, це може реалізуватися як друге положення в розгляді страху як поняття. Страх – це екзистенціал людського буття.

В історії становлення філософської думки спроби осмислити поняття страху робилися ще до нашої ери. Заслуга філософів Стародавньої Греції полягає у цьому, що вони актуалізували проблему страху смерті. Й навіть коли в античній філософії страх інтерпретувався як проблема людства, яку треба вирішити (Епікур, Сенека, Демокріт, Арістотель), все одно дуже помітною є екзистенціальна природа страху. Наприклад, Епікур, відомий своїм вченням про подолання страху за допомогою розуму та пізнання як єдиного вірного шляху до щастя, розглядає страх саме через смерть, хоча й робить це «навпаки», через зворотне.

Епікур вважав головною метою життя людини досягнення атараксії – «незворушності», «безтурботності». Для епікурейців, а потім і стоїків, атараксія – це перевага розуму над почуттями. З погляду Епікура, тривоги у душі виникають, перш за все, від хибних думок про богів і про смерть, що викликають у людях почуття страху, у той час як «тверезе міркування» позбавляє їх від хибних думок і приводить до атараксії. Він стверджував: «Найжахливіше із лих, смерть, не має до нас жодного відношення; коли ми є, то смерті ще ні, а коли смерть настає, то нас уже нема. Таким чином, смерть не існує ні для живих, ні для мертвих, тому що для одних вона сама не існує, інші ж для неї самі не існують» [37, с. 403]. Однак, саме виникнення страху нерозривно пов'язується зі смертю.

Тут зустрічається ще одно положення щодо розгляду страху: страх – це помилка.

Значний внесок у осмислення проблеми страху вніс великий грецький мислитель Платон. Він намагався пояснити природу страху та сили, що його породжує, ствержуючи, що страх виникає внаслідок поганого розташування душі. Коли до таких станів додається зовнішній рух, цей зовнішній рух бере гору над внутрішнім рухом, що перебуває у страху та шаленстві. Отримавши верх, зовнішній рух ніби створює в душі безвітря і заспокоєння [16, с. 197].

Платон звертає увагу і на те, що життя охоронців також пронизана страхами: «А коли вони будуть володіти власною землею, будинками, грошима, то відразу ж, замість бути охоронцями, стали б господарями й рільниками, а із союзників інших громадян перетворилися б на ворожих до них тиранів, сповнених ненависті й викликаючи ненависть до себе, плекаючи зло і самі остерігаючись лихих підступів, вони упродовж цілого життя більше боялися б внутрішніх ворогів, ніж зовнішніх, і, як наслідок, і самі вони, і вся держава покотилися б тоді до своєї найшвидшої загибелі» [16, с. 106]. Говорячи про ймовірність появи страху при отриманні людиною певного статусу, Платон тим самим вказує на його соціальну природу та зазначає, що у страху можуть бути як зовнішні, так і внутрішні причини.

Або, можна згадати те, як Арістотель розглядає страх через «порушення цілісності». У Арістотеля зустрічається той самий базис, який можна побачити в найпоширеніших визначеннях страху – «страх як загроза цінностям, ідеалам, цілям тощо». Він, як і Епікур, пропонує боротися зі страхом шляхом осмислення (він навіть вперше називає страх «пафосом», сильним почуттям, що заважає розуму), раціоналізації, та навіть використовувати страх як інструмент – йти від зворотного, за допомогою страху передбачати руйнацію цілісності, прагнути до її відновлення [2, с. 271]. Чи можна сказати, що найвищим порушенням цілісності та головною загрозою цінностям людини – є смерть?

Але, якщо трохи відійти в сторону, охарактеризування страху як порушення цілісності є ще одним, неймовірно важливим, положенням в розгляді страху.

Якщо подивитися на релігійні традиції розгляду страху, можна знайти наступне визначення у Преподобного отця Йоана Ліствичника: «Страх є передбачуване лихо; чи інакше, страх є трепетне почуття серця, тривожне і нарікає від уявлення невідомих пригод. Страх є позбавленням твердої надії» [41, с. 268]. Воно цікаво перекликається з першим приведеним визначенням, й в

ньому знову зустрічається втрата – позбавлення надії. Ця позиція, разом зі згадуваними раніше уявленнями про страх як про породження гордині або зневіри, повністю розкрилася в епоху Середньовіччя, коли страх в основному інтерпретувався через положення Євангелія (Фома Аквінський, Климент Александрійський). Вважалося, що людині немає необхідності боятися, оскільки страх зачіпає лише фізичну оболонку та життя грішної людини.

Зовсім інакша ситуація з таким поняттям, як «страх Божий» або «страх Господній». Якщо від звичайних страхів, зокрема навіть такий сильний, як страх смерті, християнину слід позбавлятися, як від ознаки духовної недосконалості, то страх Божий, навпаки, слід набувати і зміцнювати в собі, і обидва ці процеси – набуття страху Божого і подолання всіх звичайних людських страхів є взаємопов'язаними. Так, богослов Климент Александрійський звертав увагу на те, що страх Божий полягає в боязні гріха та в послушному виконанні заповідей Божих. Проблема страху вирішується ним у рамках головного принципу середньовічного дуалізму душі і тіла. Він писав: «Людина, в моєму розумінні, є щось на зразок кентавра, якого шанували в Фессалії. У ній поєднуються розумне і нерозумне начала, душа і тіло. Тіло зайняте землею і гнеться до неї, душа ж прагне до Бога. Ведена істинною філософією, вона спрямовується вгору до родинного їй, усіма своїми силами працює над звільненням від похотей тіла, і серед іншого, від турбот і страхів, хоча, як ми показали вище, терпіння і страх необхідні для утвердження у доброчесності» [7, с. 10].

Особлива увага приділяється страху Господньому в Старому Заповіті, без сумнівів роблячи його «Завітом страху». Наприклад, в Приповістях Соломона зустрічається ціла низка цитат на тему страху Господнього: «Страх Господній початок премудрости, а пізнання Святого це розум» (Приповісті 9:10), «Страх Господній криниця життя, щоб віддалятися від пасток смерті» (Приповісті 14:27), «Страх Господній веде до життя, і хто його має, той ситим ночує, і зло

не досягне його» (Приповісті 19:23), «І спочине на Нім Дух Господній, дух мудрости й розуму, дух поради й лицарства, дух пізнання та страху Господнього» (Ісая 11:2). Але й в Новому Заповіті цей складний за своєю природою страх теж згадується неодноразово, наприклад: «Аж ось Ангол Господній з'явивсь коло них, і слава Господня осяяла їх. І вони перестрашилися страхом великим...» (Від Луки 2:9). Якщо заглибитися в текст Біблії та уважно проаналізувати, у якому контексті вона використовує фрази «страх Божий» чи «страх Господній», можна простежити цікавий феномен – цей страх це не просто почуття страху як жаху чи тривоги перед караючим божеством, це благоговіння, це тремтіння, це повага й шанування.

Середньовічна людина, укорінена в релігійній вірі, не відчувала глибокого екзистенційного страху, оскільки спиралася в своєму повсякденному бутті на основоположні тези про безсмертя душі й існування загробного життя. Для неї екзистенційний страх виявлявся відокремленим від релігійного, незважаючи на їхній природний невимушений зв'язок.

Святі отці постійно підкреслювали, що страх Божий, оселяючись у серці людини, виганяє всякий страх перед чимось іншим, крім Бога, і робить людину воістину безстрашною: «Хто боїться Господа, той вищий за всякий страх, той усунув і залишив далеко за собою все страхи цього віку. Далекий він від будь-якого остраху, і ніякий трепет не наблизиться до нього» [42, с. 146]; «Хто став рабом Господа, той боїться одного свого Владики; а в кому немає страху Господнього, той часто й тіні своєї боїться» [41, с. 257]. Цей аспект страху особливо детально розглядався протестантськими теологами (Мартін Лютер, Ульріх Цвінглі та Жан Кальвін), та саме завдяки їхньої діяльності та під впливом нових світоглядних імпульсів, пов'язаних з теологічним страхом Божим, екзистенційний страх поступово набував концептуального значення в часи Реформації XVI ст. Усі вони відстоювали авторитет віри, виходячи з положення про протистояння Бога та людини один одному, про необхідність

дистанції між ними, благочестя зі Страхом Господнім. Страх Божий, смиренність – єдиний шлях до спасіння і справжньої любові до ближнього. Як раз таки в цей період теологією страх екзистенційний починає розглядатися як частина страху релігійного.

З іншого боку, філософія Відродження описувала страх як щось неприродне і, відповідно, засуджуване почуття (Д. Бруно, Леонардо да Вінчі). Гуманізм, наприклад, М. Монтеня, закликав до подолання багатівікових страхів людства. Для нього страх – «це почуття дуже разуче, і лікарі кажуть, що немає іншого, яке вибило б наш розум з раціональної колії більшою мірою...» [22, с. 79]. Монтень розмірковує лише про вплив, який страх має на людину. Він може приводити людину в заціпеніння або навпаки «окрилити нам ноги», проте для Монтеня страх постає в більшості як негативна емоція, засліплююча розум людини.

Філософи Нового часу намагаються поєднати ці дві позиції та пропонують боротися з почуттям страху за допомогою прагнення до істини і спілкування з Богом (Р. Декарт, Б. Паскаль, Ф. Бекон, Б. Спіноза, Д. Юм, І. Кант). Насамперед у межах цієї епохи та у бажанні поєднати двоїстість уявлення про страх слід відзначити філософські думки Декарта щодо проблеми страху. З працями Р. Декарта у філософію увійшло вчення про людину як істоту, пристрасті якої зумовлені, з одного боку, фізіологічними процесами, а з іншого – психічною діяльністю душі. Одна й та сама причина, на думку Декарта, може викликати такі рухи тіла, які душа намагається стримати: «Це відчують, наприклад, при страху, коли духи прямують у м'язи, що служать для руху ніг при бігу, але затримуються від бажання бути хоробрим» [5, с. 78]. Власне страх, за Декартом, – це крайній ступінь боягузтва, здивування і остраху. Й у Монтеня, й у Декарта можна побачити, як знову в контексті розглядання страху виникає порушення цілісності – між розумом та почуттям, між тілом та душею.

Філософи Нового часу звертають увагу на панівну роль розуму, науки, прогресу в перетворенні природного світу, закладають передумови формування атеїстичного та матеріалістичного світогляду. Раціоналісти вважають, що, в першу чергу, незнання є джерелом страху. Просвіта ж має допомогти звільнити людей від хибних страхів, нав'язаних зокрема релігією. Вони вважають, що мисляча, інтелектуальна людина, можливо, вперше усвідомлює тлінність свого існування. Звісно, це не є зовсім правдою – як мінімум, тому, що можна побачити, що подібні думки виникають ще в Епікура.

Проблему страху неодноразово чіпає і Б. Спіноза, стверджуючи, що страх «...є постійне невдоволення, ...виникле з образу сумнівної речі» [32, с. 472]. Будучи раціоналістом, він однозначно вважав, що люди, керуючись своїм розумом, матимуть змогу в меншій мірі піддаватися страхам. Також слід зазначити, що цей мислитель одним із перших починає розглядати страх як масове соціальне явище, припускаючи, що він притаманний не тільки окремим індивідам, але й людським спільнотам. Аналізуючи різні форми державного устрою, Спіноза приходить до висновку, що одні з них можуть триматися переважно на страху – монархія, інші, навпаки, виключають страх як засіб придушення людей – республіка. Узагальнену модель концепції страху Спінози можна представити наступним чином: будучи набагато хитрішими і підступнішими, ніж тварини, люди через страх самовинищення змушені на основі угоди об'єднуватися в певні спільноти. У пошуках справді вільного розвитку люди приходять до розуміння необхідності об'єднання на основі республіканської форми спільноти, що не залишає місця масовим страхам і забобонам.

Абсолютно діалектичні для свого часу роздуми про страх представлені у творчості Д. Г'юма. Розглядаючи страх та його протилежну форму – надію, Г'юм виявляє, що вони виникають через недостовірність чи ймовірність стану душі: «Подія, яка, будучи достовірною, породила б смуток чи радість, завжди

збуджує страх чи надію, якщо вона тільки ймовірна чи недостовірна» [14, с. 582]. Стан ймовірності чи недостовірності виникає через постійну боротьбу афектів, внаслідок якої душа не може залишитися при одному з них, а невпинно переходить від одного до іншого. Якщо в уяві протилежні афекти, наприклад, горе та радість, все ж таки змішуються, то утворюються афекти надії та страху. Д. Г'юм пише, що перша релігія людства виникає переважно із тривожного страху щодо подій майбутнього, страху та надії, оскільки ці почуття у різний час збуджують людський розум і кожне з них сприяє створення відповідних їм божественних істот. І щойно ці почуття перестають володіти людиною, він забуває про релігію [14, с. 373]. Розглядаючи ці питання, Г'юм відкриває найважливіший афект паралельних причин страху, суть якого полягає в тому, що страх можуть викликати тільки можливі афекти (наприклад, зло), якщо вони виявляються в більшій мірі. Г'юм зазначає, що почуття зла буває настільки великим, що, пригнічуючи відчуття безпеки, воно викликає страх. Страх може з'явитися і внаслідок передчуття можливого лиха, але через потужний вплив зла, що у людини з'являється впевненість у достовірності цього лиха. Достовірні нещастя також викликають страх, тому що душа приходить у невірноважний стан і породжує афект, схожий на страх. Крім того, пише Г'юм, надія і страх виникають внаслідок невизначеності цих афектів. Звістка про смерть одного з синів, вважає Г'юм, не перетвориться у батька на чисте горе, доки він не впізнає кого із синів втратив [14, с. 584]. Розуміння причин страху як взаємообумовленості неможливого, можливого і дійсного безперечно є значним відкриттям Г'юма.

В епоху Нового часу народжувалась сучасна західна цивілізація з її цінностями, ідеалами, установками. Людина, з одного боку, проголошувалася вінцем природи, а з іншого боку, культивує індивідуалізм, зрештою, залишалась наодинці зі своїми страхами. Вважаючи успіхи і досягнення своєю заслугою, людина водночас почала усвідомлювати, що страхи також належать конкретному індивідууму. Цей період можна розглядати як поворотний

момент, в межах якого відбувається індивідуалізація та соціалізація людини. З розгляду страху в цей момент зникає метафізичність, страх стає дуже інтимним, індивідуалістським і психологічним.

Мислителі XIX століття продовжували розмірковувати над природою страху, вперше повною мірою піддавали осмисленню його екзистенційну сутність. Зокрема одним із перших мислителів, які зробили страх повноцінним об'єктом філософського дослідження, був С. К'єркегор. У своїй роботі «Поняття страху» данський мислитель поділяє звичайний страх-острах, що викликається зовнішньою причиною (Frygt), і несвідомий страх, страх-тугу, в якому немає нічого раціонального (Angest). Це та класифікація страху, про яку говорилося на початку цього підрозділу.

У XIX столітті була поширена ідея страху як залежності, тут страх розумівся, перш за все, як категорія, спрямована на охорону людини, регулювання її стійкості, на захист свого «Я» (Ф. Шеллінг, Л. Фейєрбах, Г. Гегель, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше).

У XX столітті проблема феномену страху отримала висвітлення в екзистенціалізмі, що зародився як філософський напрямок з вчення С. К'єркегора. Його послідовниками були К. Ясперс, М. Гайдеггер, Ж. П. Сартр та інші. У філософії цього напрямку чітку диференціацію отримали такі модуси страху, як страх, тривога і жах, де жах відрізнявся від страху тим, що він дезорганізує людську екзистенцію. Екзистенціалізм став відповіддю на виклик епохи, в якій людина тепер не тільки великий творчий геній і жахливий руйнівник, але й маленька тростинка у великому кругообігу буття, як писав Паскаль. Такі питання, як життя людини, її смерть, страх перед кінцем життя, приреченість існування, свобода та вибір, стають найбільш значущими для філософії екзистенціалізму. Завдяки філософам-екзистенціалістам погляд на феномен страху перемістився із зовнішнього опису всередину самої людини, як неминучий предикат, супутній всьому існуванню людини.

Таким чином, можна побачити, що насправді під словом «страх» ховається набагато більше, ніж здається на перший погляд. Поняття страху поєднує в собі речі, які на перший погляд здаються несумісними в нерозривності – існування та смерть, жах і шанування, біологію та духовність, свободу і пригніченість. У релігійних та філософських підходах страх постає не просто як негативне почуття, а як важливий чинник, що формує світогляд, етичні цінності та поведінку людини. Він виконує роль каталізатора внутрішньої усвідомленості, спрямовуючи індивіда до глибшого розуміння себе і світу. Це історико-генетичне дослідження підкреслює еволюцію трактування страху від архаїчних форм до сучасних філософських концепцій, розкриваючи його сутнісне значення у контексті людського буття.

## **1.2. Зв'язок релігійності та страху (на прикладі латинського слова *religio*)**

Цей підрозділ сконцентрується на питанні того, яким є зв'язок релігійності та страху – розуміння цього зв'язку є необхідним для розуміння того, чим є сам релігійний страх. Було прийнято рішення розкрити цей зв'язок через само слово «релігія» та його значення. Для зазирання в саму суть поняття буде використовуватися етимологічний та герменевтичний аналіз.

Почати треба з «потрійного» поняття «релігійний» – «релігійність» – «релігія». Згідно з Великим тлумачним словником української мови, релігійний – той, що стосується релігії, який ґрунтується на релігії, пройнятий нею [38]. Релігійність – поняття, що характеризує якісну і кількісну визначеність (ступінь, рівень, характер) суб'єктивного засвоєння релігійних ідей, цінностей, норм та їхній вплив на поведінку, життєдіяльність віруючих, релігійної спільноти. Релігія – духовний феномен, який виражає віру людини в існування надприродного Начала і є для неї засобом спілкування з ним та входження в його світ [44].

В. Джеймс взагалі відкидає необхідність і можливість визначення

сутності релігії. Під «релігією» часто розуміють те, чим вона не є – однорідне і цілісне явище. Він вводить поняття «особиста релігія», яке відповідає «релігійності». Воно відображає всі різноманітні відтінки внутрішнього духовного виміру людини (її переживаннях і сумнівів, совісті, відчуття безпорадності і самотності), але саме в них проявляється практична діяльна сторона людської природи.

Англійський соціолог Е. Гіденс вважає, що визначити релігію простіше через заперечення, проаналізувавши те, чим релігія не є. Неможна ототожнювати релігію з монотеїстичними поглядами, моральними вимогами, уявленням про надприродне. І пояснення походження світу у релігії не є первинним. На його думку, релігійність – це набір певних символів, що реалізуються в ритуалах і викликають у віруючого почуття поваги та благоговіння [12, с. 323]. Чи можна звести це до того, що релігія, насправді, це почуття? Чи може бути цим почуттям саме страх?

Не менш бурхливі дискусії в історичній науці викликає тема походження релігії та релігійності. Тут чітко простежується поділ за первинною позицією розгляду. Соціально-психологічне розуміння основ релігії домінує і варіюється від визначення релігії як стадії розвитку суспільства до психічного устрою людини. В основному переважає еволюційний погляд на релігію та її виникнення. Наприклад, Е. Б. Тайлор у своєму знаменитому дослідницькому творі «Примітивна культура» на обширному етнографічному матеріалі показує, що з первісного мислення і уявлень про видіння у снах, трансах, порівняння життя і смерті, здоров'я та хвороби поступово відбувається утворення віри в існування духів, які і приводять у рух природу. Ця віра представляє собою первинну релігійну систему, яку дослідник називає «анімізмом». За Тайлором, анімізм існує у племен, що перебувають на низьких щаблях розвитку, фактично у первісному стані, але його можна виявити і в сучасній культурі, в якій він існує донині. І яким б глибокими не були трансформації анімізму, він назавжди

залишається ядром релігії і становить, за Тайлором, «основу філософії як у дикунів, так і у цивілізованих народів» [34]. Подібного роду дослідження, які досить широко поширені (наприклад, у Г. Спенсера), відрізняються дескриптивністю і ніяк не розкривають головного – власне походження віри в духів. Незрозуміло, що являє собою ця первинна релігійна система і які психічні механізми її реалізації.

Досить часто (наприклад, у марксистській філософії) релігійність сприймається як недорозвиненість свідомості та як нездатність зрозуміти світ і чинити опір зовнішнім могутнім силам природи. Або ж релігійність безпосередньо пов'язана зі страхом людини. Цей підхід поділяли ще деякі давні греки. Теорія походження релігії зі страху людей, їхньої боязні та жаху, які викликані природними явищами, походить від Демокріта, а також від вислову римського поета Тита Петронія Арбітра «Страх створив перших богів» (*Primus in orbe deos fecit timor*).

Однак зводити релігію та причини її появи до простого страху глупо й, взагалі-то, неможливо. Хіба може простий страх змусити людину почитати та захоплюватися якимось об'єктом або явищем? І, швидше за все, стародавня людина ніколи не була повністю і абсолютно підпорядкована силам природи і поглинута страхом перед нею. Навпаки, на відміну сучасної людини, стародавня всюди (в природі) почувала себе як удома, як органічна частина навколишнього світу. Про це свідчить великий етнографічний матеріал, наданий соціологами та етнографами. Чи може бути цей страх не просто страхом, не лише страхом? Чи є взагалі підстави вважати, що страх якимось чином бере участь у формуванні релігійності – загальної та приватної? Щоб відповісти на ці питання, треба звернутися до етимології слова релігія взагалі.

Згідно з загальноприйнятим уявленням, слово «релігія» походить від латинського слова *religio* (лат. – «зв'язок»), яке, в свою чергу, бере свій початок від латинського *religare* (лат. – «пов'язувати»). Ця етимологія довгий час була

предметом для обговорення. Цицерон, наприклад, вважав, що *religio* походить від дієслова *relegere* у його значенні «перечитувати або переглядати текст», оскільки релігія є сукупністю звичаїв і законів, які потребують вивчення та передачі.

З іншого боку, християнський письменник Лактанцій, який писав на початку четвертого століття, обрав *religare*, дієслово, що означає «скріпити або зв'язати». «Ми, – говорив він у своїй книзі «*Divinae Institutiones*», – прив'язані до Бога й зв'язані з ним (*religati*) узами благочестя, і саме через це, а не, як стверджує Цицерон, від ретельного вивчення (*relegendo*), ця релігія отримала свою назву» [19, с. 98]. Великий сучасник Лактанція, Августин, віддав перевагу цій етимології, ніж етимології Цицерона, запропонувавши ще одну можливість: *re-eligere*, «обрати знову», релігія – це відновлення зв'язку з Богом, який розірвав гріх.

Згідно М. Мюллера, з філологічної точки зору не можна заперечувати і те, що *religio* походить від *religare*, і те, що воно походить від *relegere* [10, с. 28]. Але в класичній латині слово *religare* ніколи не вживалося у значенні «пов'язувати, стримувати», тому *religio* у своєму основному значенні, робить висновок дослідник, позначає лише повагу, увагу, шанування [10, с. 28-29].

Починаючи з канадського теолога Уїлфреда Кантуелла Сміта, який опублікував у 1962 р. дуже примітну роботу «Зміст і призначення релігії» [31], ціла низка авторів [8; 24] намагалася обґрунтувати точку зору, згідно з якою до певного моменту не було (і не могло бути) уявлення про «релігію взагалі». Передбачається, що в досекулярній культурі – на відміну від сучасного секулярного релігієзнавства – немає уявлення про «релігію взагалі», а є справжнє поклоніння або помилкове, шанування своїх богів або чужих; у цьому сенсі хибне богошанування чи виконання чужих ритуалів – це взагалі не «релігія», а відмова від релігії, «релігійна зрада». Гіпотези такого роду, цілком природно, припускають також, що у «досекулярній культурі» навіть саме слово

«religio» означає не релігію, але щось інше. Тому, наприклад, згадуваний вище У.К. Сміт писав на прикладі праць Аврелія Августина, що «religio» не є «ані системою норм чи вірувань ані історичною традицією, інституалізованою та сприйманою стороннім спостерігачем, але, швидше, живою та особистою зустріччю з величчю та любов'ю Бога» [31, с. 29].

Однак, цікавим є той факт, що латина була першою мовою, в якій взагалі з'явилося слово для позначення релігії [28], навіть якщо воно не було і не є повністю співвідносним з словом «релігія», так, як ми його знаємо й розуміємо. У цьому контексті римлян можна назвати першими антропологами, що змогли виокремити цей феномен серед уявлень оточуючих народів і спільнот.

Одним із перших дослідників, які звернулися до питання про первинне значення «religio», був Вільям Верд-Фавлер, який припустив, що початкове значення цього слова – «почуття страху, занепокоєння, сумніву та благоговіння, що виникає у свідомості при зіткненні з тим, що не може пояснюватися досвідом людини або природним перебігом речей і, відповідно, сприймається як надприродне» [10, с. 7-8]. Ця думка в цілому підтримується іншими вченими. Так, наприклад, Максиміліан Кобберт писав: «Споконвічне значення *religio* – почуття тривоги (*Gewissensbedenken*) або благочестивого страху» [18, с. 565]. Крім того, на думку Георга Віссова, «основа та передумова будь-якого поклоніння богам – почуття залежності від влади та патронажу з боку богів, тобто *religio*» [37, с. 318].

Однак, припущення про те, що вихідне значення «religio» – почуття благоговійного чи забобонного страху – є лише однією з можливих гіпотез, оскільки джерела не дозволяють нам судити однозначно, яке значення «religio» було первинним. Частіше за все дослідники приводять у приклад цитату з «Нотаток про громадянську війну» Гая Юлія Цезаря, де зустрічається у відповідному контексті вираз «*terroris repentini vel obiectae religionis*»: «Нарешті, вони забули про звичайні на війні випадковості, про те, як часто

найменші обставини – чи це будуть хибні підозри, раптова тривога чи релігійні сумніви (*terroris repentini vel obiectae religionis*), спричиняли великі лиха» [3, с. 296-297]. З контексту стає зрозумілим, що навряд чи «релігійні сумніви» в цьому уривку означають сумніви у своїй вірі. Скоріше, це можна трактувати як певний сильний страх релігійної природи, який є схожим на сумнів або може викликати його.

Цезар спеціально відокремлює цей вираз від «terror» (цікавим також є англійський переклад «terroris repentini» в цьому уривку – «a sudden alarm», раптова тривога, однак, відокремлена від понять *fear* або *anxiety*, про які в цій роботі буде сказано пізніше), як від простого страху, тривоги, викликаних звичайними подіями і явищами.

В латинському словнику цей вираз (*obiectae religionis*) приводиться як приклад для наступного значення: «Релігійний докір сумління, побоювання божественного гніву, страх богів, забобонний страх» [4].

Більш ранній, ніж у Цезаря, випадок вживання слова «religio» («*religiones*») у контексті релігійного страху зустрічається у Луція Акція (170 - бл. 86 р. до н.е.), у його трагедії «Астіанакт» (тепер існуючої лише у фрагментах). Акцій писав: «Поклади кінець (*finem fac*), Калхас, своїм *religiones*, залиш утримувати мене і військо від повернення додому через твоє зловісне знамення (*tuobsceneomine*)» [9, с. 197]. В даному випадку цілком очевидно, що *religiones* — це релігійний за своєю природою страх, який має своїм джерелом «зловісне знамення».

Втім, є ще більш очевидне свідчення того, що латинське «religio» вживалося у значенні «страх». Граматик Мавр Сервій Гонорат (кінець IV ст.) у своєму коментарі до «Енеїди» Вергілія писав: «*Religio* є страх (*metus*), бо *religio* називається так тому, що сковує (зв'язує) розум (*ab eo quod mentem religet dicta religio*)» [13, с. 126].

Таким чином, можна побачити, що зв'язок поняття релігійного та поняття

страху є в деякому сенсі очевидним, виникаючим достатньо давно, й прослідити цей зв'язок можна саме через царину мови. Етимологія слова «релігія» є демонстрацією цього зв'язку, його відображенням через символічність мови.

Однак якщо *religio* – це релігійний страх, то має бути й джерело цього страху. У деяких випадках це джерело могло також кваліфікуватися як *religio*. У цьому факті немає нічого дивного, можна провести просту аналогію: в українській мові слово «жах» може означати як почуття сильного страху, так й деякі явища чи стани, що породжують це почуття («жахи війни», «фільми жахів» тощо). Зазначене ставлення між джерелом релігійного страху і самим почуттям страху можна сприймати як суб'єктивний і об'єктивний вимір *religio*. Першим, хто детально описав цю діалектику латинського «*religio*», був, мабуть, Кобберт, автор роботи «Про вживання римлянами слів “*religio*” і “*religiosus*”»: «Щодо основного значення цього слова (“*religio*”), то ми маємо справу з двома протилежними один одному аспектами. Один – це суб'єктивне значення “*religio*” як почуття... З іншого боку, ми можемо розглядати основне значення цього слова в об'єктивному сенсі, як певну силу, що зобов'язує (*bindenden*), або якесь табу, пов'язані з певними місцями, днями та діями, які мають негативний вплив на людей, за чим визначають інші, суб'єктивні значення» [цит. за: 33, с. 54].

Тобто релігія завжди була пов'язана зі страхом та з табу, виникаючими на основі цього страху. Можна побачити, як це деяким чином підтверджує думку про те, що страх є регулятором моралі, в тому числі й релігійної. Римляни ухопили це, скоріше за все, підсвідомо, не усвідомлюючи, й принесли це у свою мову, тим самим демонструючи, що на той час не було сумнівів у тому, що релігія завжди йде поруч зі страхом.

Але якщо повернутися до питання, яке було поставлено раніше: чи може релігія виникати через (у значенні причини) і через (у значенні інструменту)

страх? Можна сказати, що так, але лише в тому випадку, якщо ми розглядаємо цей страх не просто як страх. Насправді, можна спробувати поєднати ці різні погляди на походження слова релігія – цей страх має бути одночасно й собою, страхом, і зв'язком, і діалогом, особистою зустріччю з Богом, і поверненням до Бога, і шануванням. Лише в такому комплексному розгляді, де страх припиняє бути лише страхом, а є відчуттям набагато вищим, страх може стати провідником релігії. Забігаючи трохи наперед, хіба почуття страху-туги (Angest) у К'єркегора не є саме таким страхом, просто спрямованим у зворотний бік – у бік Ніщо й гріха? Або, чи не є поняття *Mysterium tremendum*, введене Рудольфом Отто, саме відображенням того страху, що перестав бути просто страхом, і є складним ірраціональним почуттям, виникаючим від взаємодії з Богом?

### **Висновки до розділу 1**

На підставі аналізу поняття страху в релігійних та філософських традиціях, ми можемо зробити кілька ключових висновків:

1. Страх можна розділити на емпіричний та метафізичний. Емпіричний страх виникає перед конкретними об'єктами чи ситуаціями, тоді як метафізичний страх, або страх-туга, стосується глибших екзистенційних питань, таких як смерть чи сенс життя. Ця класифікація особливо важлива для розуміння, як страх впливає на різні аспекти людського буття.

2. Від античних філософів до сучасних мислителів поняття страху зазнало значних змін. Античні філософи, такі як Епікур і Платон, розглядали страх через призму раціональності та морального розвитку. У середньовіччі страх був тісно пов'язаний з релігійними уявленнями. У Новий час філософи почали акцентувати увагу на ролі розуму та науки у подоланні страху, що призвело до формування атеїстичного та матеріалістичного світогляду. У ХХ столітті екзистенціалісти, такі як Ясперс і Гайдеггер, розглядали страх як невід'ємну частину людського існування.

3. Філософи досліджували страх як важливий аспект людського існування. Вони підкреслювали, що страх не лише емоційна реакція на загрозу, але й концепція, яка розкриває глибокі екзистенційні питання. Філософські концепції страху допомагають розуміти його як екзистенціал людського буття, що впливає на самовизначення і сенс життя людини.

4. Вивчення етимології слова «релігія» вказує на його зв'язок зі страхом. Латинське слово «religio» має корені, що вказують на «зв'язок» або «відновлення зв'язку», а також на почуття страху і благоговіння перед невідомим і надприродним. Релігія, як пояснює Августин та інші теологи, є особистим зв'язком з Богом, який включає в себе не лише страх, але й шанування, повагу, благоговіння та любов. Цей зв'язок підкреслює важливість релігійного страху як елементу, що об'єднує людину з божественним. Сучасні теологи і філософи, такі як У. К. Сміт та Рудольф Отто, розглядають релігійний страх як складне ірраціональне почуття, що виникає в результаті особистої зустрічі з божественним. Це почуття виходить за межі простого страху і включає елементи благоговіння, поваги та трепету перед величчю Бога.

5. У релігійному контексті страх має три основні форми. По-перше, він виступає як наслідок порушення Божих заповідей та відображає почуття провини перед Творцем. По-друге, страх Божий (богобоязливість) є проявом глибокої поваги і благоговіння перед Богом. По-третє, він виконує важливу функцію регулятора моральних норм і поведінки вірян, створюючи певні табу і заборони. Таким чином, релігійний страх є не лише емоційним станом, але й духовною практикою, яка допомагає людині підтримувати належне відношення до Бога, й ірраціональним почуттям, виникаючим до Бога.

## РОЗДІЛ 2.

### СУТНІСТЬ РЕЛІГІЙНОГО СТРАХУ В ФІЛОСОФСЬКИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ К'ЄРКЕГОРА ТА ОТТО

#### 2.1. Серен К'єркегор: *Angest* та *Frygt*

Серен К'єркегор (Søren Aabye Kierkegaard) був данським філософом, теологом, поетом і соціальним критиком, чії роботи мали величезний вплив на сучасну філософію, зокрема на екзистенціалізм, теологію та психологію. Він народився 5 травня 1813 року в Копенгагені, Данія, і помер 11 листопада 1855 року у віці 42 років.

В першому розділі цієї роботи вже згадувалась класифікація страху, введена в філософію К'єркегором: поділ страху на емпіричний страх-острах та метафізичний (у випадку К'єркегора ще й глибоко релігійний) страх-тугу. У цьому підрозділі тема цієї класифікації буде розкрита повністю, й особа увага буде приділена саме поняттю *Angest* (Angst) – страху-тузі.

По-перше, аналізуючи це поняття, треба зазначити, чому воно у К'єркегора є саме релігійним. Не дивлячись на те, як своєю філософською системою розгляду страху він посприяв розвитку психології та психоаналізу, зародженню екзистенціалізму та розвитку поняття страху як філософського поняття, К'єркегор, безумовно, є саме релігійним філософом. І його страх, який нерозривно є пов'язаним з гріхом, є частиною тієї свободи волі, яку отримала людина від Бога в християнському вченні. Чи можна сприймати *Angest* у відриві від Бога? Так, можна. Цим успішно займалась ціла лінія філософів, зводячи його суть до чистої екзистенціальності, до знеособленої метафізичності та зацикленою самою-на-собі психологічності. Однак, для самого К'єркегора страх-туга не можлива без його релігійності, не можлива без Бога.

В своїх щоденниках К'єркегор наводить дуже вичерпну характеристику *Angest*: «Страх це бажання того, чого бояться, це симпатична антипатія; страх –

це чужа сила, яка захоплює індивіда, і все ж таки він не може звільнитися від неї, – та й не хоче, бо людина боїться, але боїться вона того, що бажає» [17, с. 222]. В контексті цього визначення хотілося би спочатку розглянути суть цього поняття, починаючи з його етимології.

Слово *Angest* походить від давньоверхньонімецького *angust*, яке, в свою чергу, походить від латинського «*angustiae*» – «обмеженість», «тіснина», що найчастіше трактується як фізичні прояви страху. Треба відмітити, що в філософії як окремий концепт метафізичного страху більш прижилось споріднене німецьке слово *Angst* (справедливо й для емпіричного страху – *Frygt-Furcht*), що можна пояснити як довгим часом «панування» німецької філософії, так кількістю продовжувачів окремих концепцій та ідей К'єркегора серед німецькомовних філософів (Сартр, Гайдеггер, Тілліх тощо). Словники німецької мови тлумачать слово *Angst* як «стан душі, пов'язаний з пригніченістю чи хвилюванням перед лицем якоїсь небезпеки; невиразне відчуття загрози» [6, с. 136], як «велику стурбованість, занепокоєння, невизначене, часто безпідставне почуття загрози» [35, с. 173] або ж як «гнітке, тривожне відчуття загрози». Етимологічний словник німецької мови підтверджує зв'язок слова *Angst* із відчуттям тісноти, «здавленістю, станом тісноти, стисненості» [20, с. 52].

Також, треба окреслити, чому в цієї роботі було обрано використовувати в якості найменування саме «страх-тугу» для поняття *Angst*: це було зроблено за аналогією з англійським словом *anxiety*, яке використовується в англійських перекладах праць К'єркегора. *Anxiety* разом зі значеннями тривоги, страху, занепокоєності також може означати тугу, що підтверджується прикладами:

а) “The foreign ministr admitted he was still anxious about the situation in the country” – «Міністр закордонних справ зізнався, що він все ще був стурбований ситуацією в країні»;

б) “Those anxious for reform say that the present system is too narrow” – «Ті,

хто хоче реформу, кажуть, що сьогодення система неідеальна» [1].

Тобто, можна побачити, як *anxiety* виражає себе не лише як страх або тривога, а й як туга, «туга за чимось», брак, бажання. Цей семантичний аспект є дуже важливим для розгляду поняття *Angest* у К'єркегора, тому було прийнято рішення намагатися його зберегти.

Щодо *Frygt* та його більш розповсюдженого замітника з німецької *Furcht*. Слово *Furcht*, що означає страх-боязнь, походить від зовсім іншого психологічного почуття. Однак, з точки зору вчених, різниця між *Angst* та *Furcht* у німецькій мові штучна, жива мова його не знає [36, с. 44]. *Furcht* для німців тривалий час був загальним виразом для будь-якого страху, в тому числі й для «безпідставного», беззвітного страху, наприклад, це можна помітити при розгляді праць Ніцше, який активно вживав слово *Furcht*. Він розглядає *Furcht* як той страх, що є підставою для жаги до знань, підставою моральності та гідності, честі та добра. *Furcht* для нього є матір'ю моралі [23, с. 123]. В інтерпретації Ніцше *Furcht* можна порівняти скоріше з *Angest* у К'єркегора, ніж з його *Frygt*.

Слово *Angst* набуває все більшого поширення, замінюючи собою *Furcht*. Особливо сильно на цей процес вплинули дві духовно-інтелектуальні течії минулого століття: психоаналіз та екзистенціалізм. В той час, як *Angst*, як губка, вбирав у собі всю сферу значень психоаналізу та екзистенціалізму, *Furcht* вживався дедалі рідше й, в кінці кінців, як термін відійшов на позицію позначення емпіричного страху в філософії та психології.

Розгляд поняття *Frygt* в контексті релігії можна зустріти в одній з найвідоміших праць К'єркегора – «Страх і тремтіння» [16]. Через весь цей трактат лейтмотивом проходить страх (*Frygt*), потреба та парадокс віри. К'єркегор ґрунтує цей текст на розгляді деяких біблійних моментів та персонажів – зокрема Аврамі, Діві Марії та Ісусі Христі, й наголошує, в тому числі, що при описанні цих персонажів зазвичай опускається момент, коли вони

перебувають у страху, у потребі, і опускається принцип, за яким реалізується парадокс віри через повну відмову від страху та потреби – «вірую бо абсурдно». Важливим є те, що й страх, й потреба в цьому розгляді є активними формами відчаю, його двома суттєвими аспектами – того відчаю, що виступає рушійною силою, яка дозволяє здійснити «стрибок віри», й в момент цього «стрибка» одночасно відмовитися від відчаю. Відмова від відчаю – це найвищий прояв любові та довіри до Бога.

Найбільшу увагу поняття *Angest*, поняття страху-туги, страху релігійного, метафізичного та екзистенційного, отримує в роботі К'єркегора «Поняття страху». У ньому цей страх безпосередньо пов'язується з гріховністю.

Адам, перша людина за біблійним переказом, у філософії Серена К'єркегора відіграє ключову роль у розумінні природи гріха та страху-туги. Адам є частиною людського роду, він втілює собою архетип людської істоти, яка, попри свою унікальність як індивіда, залишається частиною колективного людського досвіду. К'єркегор підкреслює, що кожна людина, подібно до Адама, належить до людського роду і не є відокремленим випадком. Це нагадує нам, що індивідуальність не виключає спільності, а людські переживання та вибори відбивають загальні закономірності, властиві всьому роду людському.

Гріховність виникає і не виникає одночасно у момент, коли Адам скоює перший гріх. Це парадоксальне твердження К'єркегора вказує на те, що гріховність не є результатом єдиного акту, а скоріше станом, який приводиться в дію через вчинок. Первородний гріх не створює нову реальність, а просто виводить на поверхню потенціал гріховності, що вже існував. Адам «проводить» гріховність у світ, роблячи її видимою, актуальною й агентною. К'єркегор характеризує гріх як якісний стрибок від невинності до вини. Це не поступовий процес, а миттєвий акт, який змінює стан буття людини. До гріху людина перебуває у стані невинності, але з моментом гріховного акту вона одразу переходить у стан вини. Цей стрибок є радикальною зміною, що має

глибокі наслідки для людської душі та свідомості. Гріховний вчинок змінює спосіб існування людини, її відносини з собою, з іншими і з Богом.

Свобода волі є невід'ємною частиною людської природи, і саме ця свобода робить гріх можливим. За К'єркегором, без свободи волі не було б гріха, оскільки гріховність виникає лише тоді, коли людина може вибирати, обирати, брати. Вільна воля дає людині можливість приймати рішення, і саме це робить її відповідальною за свої вчинки, навіть тоді, коли немає розуміння того, що є добром, а що є злом. Гріховність, таким чином, обумовлена свободою волі і є її невід'ємною складовою.

Гріховність проявляється через страх-тугу (Angest), який, як вже зазначалося, К'єркегор описує як «симпатичну антипатію» – бажання того, що тебе лякає, бажання того, що заборонено. Цей механізм є глибоко укоріненим у людській природі. Він, за уявленнями К'єркегора, виникає через присутність в людині духа, третьої сили, що зв'язує духовне й фізичне, і це те, що характерне саме тільки для людини. Природність тварин не виражається через дух. «Але яке ж тоді ставлення людини до такої двозначної сили, як ставиться дух до самого себе і до своєї умови?» – ставиться питання і одразу дається відповідь: «Він ставиться як страх» [17, с. 62]. Дух не може звільнитися від себе, а також не може повністю осягнути себе, поки він залишається в собі. Людина не може уникнути страху, оскільки любить його, але також не може по-справжньому любити страх, оскільки постійно намагається втекти від нього. Людина відчуває одночасно потяг і страх перед тим, що є забороненим, і саме це почуття є провісником гріховності. Страх-туга несе в собі передчуття можливості гріха, всездозволеність у незнанні і усвідомлення власної свободи у виборі – причому, у виборі-в-собі. Можливість свободи полягає не в тому, що людина має можливість обирати між добром та злом. Можливість полягає в тому, щоб мати можливість.

Це можна помітити й на етапі «невинності», коли «мріючий дух»

стикається в самому собі з Ніщо. К'еркегор, порівнюючи цей етап з дитячістю, описує це як «прагнення, спрагу до пригод, жахливого, загадкового» [17, с. 61]. Етап невинності, здебільшого, це етап незнання, для якого дійсність та присутність будь-якого знання у світі є страхом. Це почуття власної свободи, подібне тому, що відчуває Адам, коли в Книзі Буття Бог промовив йому: «Але з дерева Пізнання добра й зла – не їстимеш з нього; бо того дня, коли скуштуєш його, неодмінно помреш» (Бут. 2:16–17). Тоді сам факт заборони дозволяє відчутти, що Адам має свободу вибору, що Адам може це зробити – і саме цей факт розбурхує його, того, що перебуває в незнанні щодо того, чим є добро, зло чи смерть. Не так важливе саме знання, скільки можливість пізнати. Знову зустрічається цей принцип: можливість свободи полягає не в тому, що людина має можливість обирати між добром та злом, можливість полягає в тому, щоб мати можливість. Так й людина в цілому: в моменті, коли вона відчуває свою свободу та свою можливість, вона боїться її – в тому солодкому сенсі, коли страх стає тугою, стає бажанням. В цьому моменті також можна помітити, що К'еркегор поділяє страх-тугу на два. Страх у першому значенні, для якого має значення конкретний індивід та його особистий вибір, – це суб'єктивний страх. Страх у другому його значенні К'еркегор називає «об'єктивним страхом». Він «був викликаний тим, що на все творіння впав зовсім інший відтінок, коли через Адамів гріх чуттєвість була подавлена, і, в міру того як гріх продовжує входити у світ, вона подавляється все більше і більше, починаючи позначати гріховність» [17, с. 137]. Це, як можна побачити, більш глибокий метафізичний страх, вада, пов'язана з недосконалістю творіння.

Що таке Ніщо? «Страхітлива можливість могти», як трохи далі про це пише К'еркегор. Ніщо – це нескінченна перспектива можливостей, які полягають в можливості-як-такої. Це симптом людського духа, його нерозкритий потенціал, без розкриття котрого й сам дух є в деякому сенсі «ніщо». Страх виникає через скованість свободи цієї можливості, спонукається забороною або станом незнання.

Після того, як гріховність вводиться у світ, страх-туга стає ще глибшою і більш комплексною. Вона вже не тільки виражає потенціал гріха, але й включає усвідомлення наслідків гріха, включаючи смерть. Людина, яка пізнала гріх, також пізнає свою смертність.

К'єркегор розглядає і інші види страху, такі як страх бездуховності, коли страх наче заглушений, але при цьому все одно зберігається. Також філософ розрізняє страх перед долею і страх перед виною, коли людина, знаючи про діяння Адама, починає усвідомлювати, що вона теж може стати винною. Ця можливість лякає. Однак людина не може припинити вдивлятися в цю можливість вини, і «саме це пильне вдивляння є двозначним поглядом страху» [17, с. 210].

Чим більше вона в неї вдивляється, тим більше така можливість наближається до свого здійснення. Як підкреслює К'єркегор, це стало можливим тому, що після гріхопадіння у людини з'явилося уявлення про вину. Вина постійно нависає над людиною, загрожує їй, посягаючи на її свободу. Разом з тим К'єркегор виділяє ще два діалектично взаємопов'язаних види страху – це страх перед можливістю зла і страх перед добром, маючи на увазі в останньому випадку демонічну закритість від добра і страх перед свободою, яка відкриває людину назустріч світу.

Однак всі ці види страху є похідними від об'єктивного страху, який уразив творіння. Розуміння страху як основоположного і нерозривно пов'язаного з існуванням людини феномену є однією з найважливіших ідей К'єркегора.

Людина, яка, як каже К'єркегор, вже «вихована» можливістю, тобто усвідомила свою свободу і відчула страх перед нею, і яка знайшла в собі сили не відвертатися від цих сторін свого буття, по-іншому бачить світ. Вона знає, що в цьому світі все можливо, що в будь-який момент все може зруйнуватися, і тому не буде скаржитися на тяжкість свого життя, «вона буде захоплюватися

дійсністю, і навіть якщо вона тяжко тисне на неї, вона буде думати про те, що вона все ж таки набагато, набагато легша, ніж можливість» [17, с. 243]. Така людина відкрита і вільна і повинна сама зробити складний вибір, вона повинна визначитися щодо найбільш фундаментальної можливості свого життя. Своїми роздумами про страх і свободу К'єркегор підводить нас до центрального для його думки поняття вибору. Чи говорить К'єркегор про страх, чи, як у своєму творі «Хвороба до смерті», розбирає складне поняття відчаю з усіма його важко вловимими відтінками, «його аналіз завжди виконує одну й ту саму задачу: звести людину цілком до самої себе, тим самим поставити її перед Ніщо і таким чином взагалі поставити її перед рішенням “або” зневіритися (активно – в самогубстві, пасивно – в безумстві) – “або” наважитися на стрибок у віру» [36, с. 355].

## **2.2. Рудольф Отто: священне, нумінозне й страх**

Рудольф Отто був німецьким теологом, філософом та релігієзнавцем, відомим як один з важливіших методологів феноменології релігії. Найбільш відомий своєю книгою «Священне» («Das Heilige», 1917), де вводить концепцію нумінозного (нім. «das Numinose»), що описує ірраціональний, містичний аспект релігійного досвіду, який викликає відчуття благоговіння і страху. Ця його робота мала значний вплив на подальші дослідження в галузі релігієзнавства і філософії релігії. У часи Першої світової війни перед релігієзнавством стояло декілька серйозних методологічних завдань, серед яких був розвиток феноменології релігії як міждисциплінарної галузі, призначеної стати зв'язковою ланкою між історією релігії та філософією релігії, а також психологією релігії. Але якщо ідея створення науки, яка виділяє і досліджує основні компоненти феномену релігії, з'явилася вже на межі XIX і XX століть, то саме її оформлення належить до міжвоєнного періоду.

Робота Рудольфа Отто «Священне» стала одним із важливих кроків на шляху становлення феноменології релігії, визначила її предметну сферу та

методологію, а також закріпила взаємозв'язок релігієзнавства і теології, характерний для наступних кількох десятиліть. Священне розуміється тут як певне складне утворення, до якого входить декілька структур, зокрема раціональна і моральна. Останні два компоненти отримали особливе визнання у багатьох релігіях, наприклад, у християнстві. Але зведення священного до абсолютно морального чи раціонального – це дискурс про священне у переносному сенсі слова, а не у прямому, тобто своєрідна методологічна синекдоха. Поняття священного, згідно з Отто, включає в себе ще певний надлишок, що залишається після винесення за дужки вищезазначених компонентів. Щоб отримати цей «надлишок», що представляє вихідну точку і справжнє ядро будь-якої релігії, Р. Отто пропонує виключити зі священного раціональний і моральний моменти. Для позначення того, що залишається після проведеної операції (священне мінус моральне, мінус раціональне взагалі) німецький теолог і релігієзнавець використовує термін «нумінозне».

Введення нового терміна дозволило Отто позбутися усталеного значення традиційного в даному контексті слова *gottlich* (божественне) і його європейських синонімів, коли мова йде про первинну реальність, лише пізніше піддану раціональному і моральному осмисленню, а також про відчуття цієї реальності людиною. Крім того, термін «нумінозне» як більш нейтральний можна застосовувати до немонотеїстичних релігій. Термін «numinous» походить від латинського *numen*, що означає «Бог», «дух» або «божественність», і створений за аналогією з терміном «omnipous», що бере свій початок від латинського *omen* [25].

Незважаючи на те, що нумінозний об'єкт є важливою складовою поняття «нумінозне», Рудольф Отто ставить за мету, передусім, дослідження почуття нумінозного, тобто ставлення людини до даного об'єкта (в існуванні якого сам автор концепції не сумнівається, але і не потребує). Тут виникає можливість докору в непослідовності, тому спеціально обумовлюється, що йдеться не про

раціональне осмислення нумінозного, а про чітке встановлення його структури, а всі поняття і визначення є скоріше символами та ідеограмами.

У структурі нумінозного Рудольф Отто виділяє чотири основних компоненти: почуття тварності (*Kreaturgefuhl*), таємницю, що повергає в тремтіння (*Mysterium tremendum*), захоплення (*Fascinans*) і почуття нумінозної цінності священного (*Sanctum als numinoser Wert*). Можна сказати, що перелічені елементи відображають послідовний розвиток нумінозного почуття релігійного суб'єкта, і це підтверджується наявністю певного первинного нумінозного почуття (*Realitats-gefuhle*) – інтуїтивного відчуття реальності нумінозного об'єкта. З цього почуття і походять відчуття створеності і залежності від нумінозного об'єкта, власної нікчемності та священного трепету від таємничого нумінозного, захоплення перед ним, і, нарешті, переконання в його нумінозній цінності, що не піддається моральному і раціональному виправданню. Таким чином, процес проходить цикл і повертається до початкової точки, але на іншому рівні.

У цій роботі нас цікавить, в першу чергу, звісно *Mysterium tremendum*. Отто визначає *Mysterium tremendum* як сукупність кількох компонентів:

1) *Mysterium* – аспект таємничості, щось абсолютно інше і невідоме, що виходить за межі людського розуміння і пізнання. Це – досвід зустрічі з чимось трансцендентним, що не може бути повністю охоплене або зрозуміле людським розумом;

2) *Tremendum* – аспект страху, трепету, жаху. Це відчуття могутньої сили, перед якою людина відчуває себе крихітною і безпорадною. Цей страх не обов'язково пов'язаний з небезпекою, а радше з усвідомленням величі і сили того, що перевищує звичний досвід [25].

Таким чином, *Mysterium tremendum* є фундаментальним ірраціональним компонентом релігійного досвіду. Елементи страху, благоговіння, приголомшливості та створеності є найбільш очевидними вимірами нумену на

ранніх стадіях розвитку індивідуальної та культурної релігійної свідомості.

Для Отто першою реакцією, яку ми маємо, коли нумен постає перед нашою свідомістю, є страх, але не той страх, який ми можемо мати щодо природного об'єкта. Скоріше це – страх перед духовною присутністю, такий, як уявляють страх перед привидами. Страх перед природними об'єктами (які можуть загрожувати виживанню або безпеці) схильний викликати гіперактивний стан (індукований адреналіном), підвищення кров'яного тиску, паніку та/або тепловідчуття і почервоніння обличчя. Страх, який ми відчуваємо, коли стикаємося з привидом або духом (або чуємо історію про привидів), зовсім інший – він змушує нас відчувати холод, знижує кров'яний тиск, кров відливає від обличчя, а шкіра покривається «мурашками».

Хоча нумен не постає як зло, воно являє собою щось «понад нас» і здатне нас перевершити. Ми відчуваємо його нездоланну або вищу силу, навіть якщо вона проявляється в «ніжній хвилі, яка пронизує розум спокійним настроєм найглибшого поклоніння» [25, с. 48].

Вільям Джеймс описує наступний випадок зустрічі з відчуттям нумінозного: «Досконала тиша ночі була пронизана ще більш урочистою тишею. Темрява містила присутність, яка була ще більш відчутною, бо її не було видно. Я не міг більше сумніватися в тому, що Він там, й сумнівався, скоріше, у тому, що я був там. Ба більше, я відчував себе, якщо це можливо, менш реальним із нас двох» [15, с. 141].

Ця вища сила несе в собі глибоке відчуття таємниці та незбагненності. Отто описує наше сприйняття цієї незбагненої таємниці як «ступор», який він відрізняє від «тремору»: «Ступор явно відрізняється від тремору; він означає порожнє здивування, захоплення, що приголомшує нас, абсолютний подив» [25, с. 56].

Ми мовчки усвідомлюємо, що не можемо зрозуміти цю вищу силу, і тому розглядаємо її як «цілком іншу». У її нездоланній присутності ми відчуваємо

свою створеність – те, що Отто і Шлейєрмахер називають «свідомістю створеності».

Без сумнівів, поняття *Mysterium tremendum* у Отто – це спроба відтворити Страх Господній, який вже був розглянутий в цій роботі, у нейтральному, відокремленому філософському середовищі. Специфічність емоційного кластеру «*Mysterium tremendum*» проявляється в тому, що Бог не лише жахає, але й особливим чином притягує, зачаровує, дивує, повідомляє створінням блаженство. Відчуваючи страх перед Творцем, «створіння в той же час завжди тягнуться до нього, щоб якось з ним поєднатися» [26, с. 59]. Цей емоційний кластер (зачарування, здивування, блаженство, щастя, радість) у складі нумінозного переживання Р. Отто визначає терміном «*Mysterium fascinans*» («таємниця, що зачаровує»). Важливим є те, що ця особливість нумінозних емоцій (Бог одночасно жахає і зачаровує людину) репрезентується у сакральних текстах і є їх найважливішим елементом.

Прикладом може слугувати молитва Неемії: «І сказав я: Молю Тебе, Господи, Боже Небесний, Боже великий та грізний, що дотримуєш Заповіта та милість для тих, хто любить Тебе та дотримуєш заповіді Своєї, нехай же буде ухо Твоє чутке, а очі Твої відкриті, щоб прислухуватися до молитви раба Твого, якою я молюся сьогодні перед Твоїм лицем день та ніч за Ізраїлевих синів, Твоїх рабів, і сповідаюся в гріхах Ізраїлевих синів, якими грішили ми проти Тебе, і я і дім батька мого грішили! Ми сильно провинилися перед Тобою, і не дотримували заповідей, і уставів, і прав, які наказав Ти Мойсеєві, рабові Своему. Пам'ятай же те слово, що Ти наказав був Мойсеєві, Своему рабові, говорячи: як ви спроневіритеся, Я розпорошу вас поміж народами! Та коли навернетесь до Мене, і будете дотримувати заповіді Мої й виконувати їх, то якщо будуть ваші вигнанці на краю небес, то й звідти позбираю їх, і приведу до того місця, яке Я вибрав, щоб там перебувало Ім'я Моє! А вони раби Твої та народ Твій, якого Ти викупив Своєю великою силою та міцною Своєю рукою.

11 Молю Тебе, Господи, нехай же буде ухо Твоє чутке до молитви Твогого раба та до молитви Твоїх рабів, що прагнуть боятися Ймення Твого! І дай же сьогодні успіху Своему рабові, і дай знайти милосердя перед оцим мужем!» (Неемія 1:5-11).

Можна побачити, як через текст передається почуття, яке переживає Неемія в той момент, коли звертається до Бога. Мовними сігніфікаторами цього почуття виступають слова «Боже великий та грізний», але взагалі весь настрій уривку недвозначно дає зрозуміти, яким є це почуття *Mysterium tremendum*.

Іншим прикладом може слугувати наступний уривок: «І всіх жах обгорнув, і славили Бога вони. І переповнилися страхом, говорячи: Дивні речі сьогодні ми бачили!...» (від Луки, 5:26). У ньому зображується одне з чудес Христа (зцілення хворого), яке вражає свідків дива. Славлення Бога не скасовує, а, навіть, тільки підсилює страх перед дивом – як і навпаки. Вони працюють синергійно, в рамках одного комплексного почуття.

## Висновки до розділу 2

Підсумовуючи розгляд філософських підходів до страху в роботах Серена К'єркегора, можна виділити кілька важливих моментів, що мають значення для розуміння цього феномену:

1. К'єркегор вводить розмежування між двома типами страху: емпіричним страхом (Frygt/Furcht), який виникає перед конкретними об'єктами чи ситуаціями, і метафізичним страхом (Angst/Angest), що пов'язаний із екзистенційними питаннями і усвідомленням свободи волі та гріховності. Цей поділ допомагає глибше зрозуміти різноманітність людських страхів та їх вплив на свідомість і поведінку.

2. Для К'єркегора метафізична страх-туга (Angest) є невід'ємною частиною релігійного досвіду. Вона пов'язана з усвідомленням гріховності і можливості свободи волі, що походить від Бога. Це почуття не можна повністю

зрозуміти поза релігійним контекстом, оскільки воно включає в себе як страх перед гріхом, так і бажання повернутися до Бога через «стрибок віри». К'єркегор підкреслює, що метафізична страх-туга (Angest) виникає як результат усвідомлення свободи волі та гріховності. Страх-туга виникає як реакція на усвідомлення можливості вибору і відповідальності за свої вчинки. Це почуття є одночасно і потягом до забороненого, і страхом перед наслідками цього вибору. К'єркегор наголошує на важливості свободи волі у формуванні людського досвіду страху, підкреслюючи, що без свободи не було б і гріховності. Почуття страху глибоко вкорінене в людській природі і є невід'ємною частиною екзистенційного досвіду. Воно відображає боротьбу людини з її внутрішніми протиріччями та прагненням до духовного самопізнання.

3. Рудольф Отто ввів термін «нумінозне» для опису ірраціонального аспекту релігійного досвіду, що викликає відчуття страху та благоговіння, які не піддаються раціональному та моральному осмисленню. Чотири основних компоненти «нуміозного» почуття: почуття тварності, таємниці, що повергає в тремтіння (*Mysterium tremendum*), захоплення, і почуття нуміозної цінності священного. *Mysterium tremendum* включає компоненти таємничості та страху, що виникають при зустрічі з чимось трансцендентним і незбагненим для людського розуму. Емоційний кластер *Mysterium tremendum* відображає первинне релігійне почуття, що включає страх та одночасно захоплення перед духовною присутністю.

Філософські роботи Рудольфа Отто та Серена К'єркегора стали ключовими релігійними дослідженнями, що дозволяють глибше дослідити поняття релігійного страху та його вплив на релігійну свідомість. Й у Серена К'єркегора, й у Рудольфа Отто можна побачити, що релігійний страх відрізняється своєю комплексністю та поєднанням страху з «тугою», з захопленням та благоговінням.



### РОЗДІЛ 3.

## РЕЛІГІЙНИЙ СТРАХ В СУЧАСНОСТІ

### ЯК ІНСТРУМЕНТ КВАЗІРЕЛІГІЙ

Сучасна культурна ситуація регулярно демонструє певного роду перетин (а часто і справжній чи уявний збіг) політичної та релігійної сфер суспільної активності. Кожна з цих сфер ініціює як практичний, так і теоретичний інтерес до себе, що пояснюється зокрема стабільністю їхньої присутності в людській культурі. Політика є непереборним елементом системи соціальної саморегуляції. Релігія не тільки не відмирає, але міцно займає своє специфічне місце у світі; більше того, сьогодні є підстава говорити про певний релігійний «ренесанс» (постсекулярну епоху). Світ, очевидно, має й надалі жити з релігією, що є значним фактором впливу на всі сфери життя людини, не виключаючи й сфери політичної.

Релігія та політика завжди перебували у тісному зв'язку один з одним. Саме тому релігійні новації та трансформації не можуть бути зрозумілі поза політичною картиною світу, а оцінка політичних подій неможлива без урахування впливу релігії на їхній задум та хід. І сьогодні, в умовах секуляризованого світу, взаємодія релігії та політики не тільки не припинилася, але знаходить нові форми. Наприклад, ще до повороту світу до постсекулярності, у секулярну епоху виникає таке поняття, як політичні релігії. Суть теорії політичних релігій полягає у розгляді політичних феноменів як виразів так званої «мирської релігійності», що займає в епоху модерну місце традиційних релігій у «розчаклуваному» світі і, відповідно, у людській свідомості.

Політичні релігії комплексно були розглянуті італійським істориком Еміліо Джентіле, але він був далеко не першим мислителем, який побачив цей феномен: ще в 1939 р. німецький політичний філософ Ерік Фегелін написав

есе «Політичні релігії». Через кілька років до цієї проблеми звернувся французький соціолог Раймон Арон.

Починаючи з американської боротьби за незалежність і Французької революції, секулярне колективне ціле (будь то «держава», «нація», «клас», «раса» чи будь-яка інша форма колективності, здатна виступити об'єктом сакралізації) набуває рис, раніше характерних традиційним релігіям, – свої догми, свою «церкву», свої обряди, свою «Інквізицію» та своїх «еретиків». «Прихожани» цих левіафанів модерну, на думку Еміліо Джентіле, отримали можливість задоволення потреби шанування священного, причетності до вічного і великого, яку після «смерті Бога» було неможливо черпати з чистих, перевірених століттями джерел – традиційних релігій та духовних традицій своїх народів [11].

Джентіле розрізняє громадянські релігії та політичні релігії. Громадянські релігії, розглянуті Джентіле, є проявом вшанування колективного цілого (як правило, це світська ліберально-демократична держава), спільного для всіх його представників, у формі певного світського набору морально-етичних і громадянських норм – наприклад, «громадянської гордості», «поваги до Конституції і закону», «патріотизму», «вшанування героїв, полеглих за Батьківщину» тощо. При цьому значна кількість норм громадянської релігії є рекомендаційною, але не обов'язковою, іншими словами, громадянська релігія, згідно з моделлю італійського історика, залишає індивіду значний простір особистої свободи, не зобов'язуючи його до вираженої певним чином партійної, релігійної і власне громадянської позиції. Водночас від «добропорядного громадянина», безумовно, очікується «дотримання заповідей публічної етики і колективної літургії» [11, с. 40].

Політичні релігії мають «ексклюзивістський і фундаменталістський характер» [11, с. 41]. На відміну від громадянських релігій, вони нетерпимі до будь-якої думки і поведінки, яка виходить за межі приписаного секулярним

культу. Політичні релігії заперечують будь-яку автономію індивідів стосовно колективного цілого і стверджують необхідність неухильного дотримання власних догм з боку всіх громадян. Внаслідок цього політичні релігії справді тоталітарні – вони прагнуть контролювати не лише політичну поведінку громадян, але і спосіб їхнього мислення, не допускаючи вираження будь-якої іншої позиції, окрім «єдино правильної».

XX століття дало масу прикладів прояву феномену політичних релігій, детально розглянутих Джентіле у його однойменній роботі («Politics as Religion»): це і різні форми комунізму (радянського, корейського, китайського), і нацизм, і політичні релігії «нових держав», утворених у процесі деколонізації, і, з певними допущеннями, італійський фашизм. Усі вони в тій чи іншій мірі можуть розглядатися як релігійні сурогати, що бажають самостійно і автономно формувати душі громадян і підданих без будь-якого впливу традиційних інститутів, у тому числі традиційних релігій. Комуністичні політичні релігії декларували атеїзм і богоборство – вони були максимально ворожі до традиційних релігій. Водночас, як показує Джентіле, це не заважало комуністам переймати технологічні елементи власного культу у традиційних релігій, насамперед у християнства [11, с. 189].

Отже, ключова різниця між громадянськими і політичними релігіями, за Джентіле, полягає у допущенні індивідуальних свобод: якщо політичні релігії сутнісно нетерпимі, то громадянські релігії, незважаючи на наявність елементів хибної сакральності, залишають індивіду право не слідувати їхнім ціннісним і моральним приписам у тому випадку, якщо це не несе загрози для цілого. Таким чином, у теоретичній системі Джентіле будь-який рід тоталітаризму, будь він хоч «лівим», хоч «правим», зрештою продукує жахливі катастрофи з мільйонами жертв, джерелом чого часто є палка релігійна сакралізація зворотної потойбічності – «поцейбічності», секулярної сутності, безособового абстрактного принципу, у якого при цьому в «світському» житті

є цілком конкретні живі виразники – партія, політбюро, генеральний секретар, вождь. Громадянські релігії в наративі італійського історика постають досить нейтральною сутністю через відсутність з їхнього боку відкритих заборонних посягань на індивідуальні свободи – совісті, слова, віросповідання. Більше того, складається враження, що сам Джентіле вважає їх у певному сенсі неминучими через очевидну екзистенційну потребу людини у колективному, надіндивідуальному сакральному свідомості, яке не втрачає прагнення до вшанування ідеального, навіть якщо це ідеальне – уявне і «від цього світу».

Розглянута раніше в цій роботі книга Отто про священне була видана під час Першої світової війни і одразу почала користуватися величезним успіхом, що не є випадковим збігом. До теорії нумінозного відсилав італійський філософ Адріан Тільгер у своїй інтерпретації поширення нових мирських релігій, які після Першої світової війни зайняли місце культів Людства, Прогресу та Науки, за допомогою яких західна цивілізація була змушена заповнювати порожнечу в душах, утворену відходом християнства. Напередодні двох світових війн, внаслідок занепаду традиційних релігій дев'ятнадцятого століття «нумінозне почуття», як писав Тільгер у 1938 р., «блукало» у вільному та чистому стані у пошуках нових об'єктів та умов, у яких воно могло б отримати розрядку: у повоєнні роки воно отримало свою розрядку у нових об'єктах – Державі, Нації, Батьківщині, Расі, Класі – сутностях, які належало захищати від смертельної небезпеки, або сутностях, від яких очікували всього: «Таким чином, післявоєнний період засвідчив одне з найдивовижніших нумінозних вивержень у його чистому стані, які пам'ятає світова історія. На власні очі ми бачили народження нових нуменів. Справді, треба бути сліпим і глухим до будь-якого сприйняття справжньої реальності, щоб не відчувати, що для багатьох наших сучасників Держава, Батьківщина, Нація, Раса, Клас є предметом вже не просто екзальтації та ентузіазму, але містичного поклоніння, створюючи умови для почуття нумінозного, оскільки вони відчуються як присутність чогось незрівнянно трансцендентного по

відношенню до плану повсякденного життя і тому пробуджують в індивіді ті двоїсті почуття, які укладені в сенсі нумінозного: любов і жах, чарівність і страх, – і схиляють його до містичного... Двадцяте століття обіцяє додати не одну цікаву главу до історії релігійних воєн (яку дев'ятнадцяте століття вважало завершеною): ось – пророцтво, яке обіцяє справдитися» [цит. за: 11, с. 51].

Релігійний страх, точніше, його квазі-псевдо-секулярна копія, відіграє ключову роль в інструментарії політичних квазірелігій. За К'еркегором, страх є невід'ємною частиною людської природи, що було розглянуто в попередньому розділі. Це відчуття виникає з усвідомлення безмежної свободи та відповідальності, яка лежить на плечах індивіда. Але що робити зі страхом тоді, коли його сприйняття перестає бути спрямованим на гріх, а Бог оголошується мертвим? Люди починають звертатися до вождів, використовуючи їх у певному сенсі теж як інструмент, за допомогою якого вони намагаються впоратися з екзистенційною кризою та страхом можливості. Страх Господній перетворюється на страх перед Вождем. Моральність все більше ставиться під сумнів, переосмислюється й замінюється на національні цінності. Джерелом заборони тепер є не божа воля і не її закони, а політичний режим тоталітарної держави. Гріх перестає бути гріхом (хоча нікуди не зникає зі світу), а стає державною зрадою – підміняється нею, заміщається. Вождь використовує і посилює почуття страху, а його послідовники гуртуються навколо нього задля реалізації та раціоналізації внутрішнього почуття метафізичного страху.

Досвід двох світових війн, загострення націоналізму, тотальне зростання державного контролю над суспільством лише збільшили цей квазірелігійний страх, що собою підсилює сакральне сприйняття могутності та авторитету держави.

Якщо згадати ще політичного філософа Карла Шмітта та його роботу

«Політична теологія», в якій він стверджує, що «усі точні поняття сучасного вчення про державу являють собою секуляризовані теологічні поняття» [30, с. 6], то при розгляді поняття суверену та суверенитету з'ясовується, що суверенітет визначається здатністю приймати рішення в надзвичайних ситуаціях, що аналогічно концепції божественного втручання в світські справи. Суверен, як і Бог, має абсолютну владу, особливо в критичні моменти, коли стандартні норми права не застосовуються. Таким чином, теологічний вимір влади проникає в саму сутність політичного суверенітету, підкреслюючи його божественну природу і абсолютність.

Тут можна побачити, як на основі цієї абсолютної влади може активуватися сприймання політичного порядку як нумінозного за Рудольфом Отто, викликаючи у людини всі супутні відчуття з області *Mysterium tremendum*.

Хуан Донозо Кортес, на якого часто посилається Шмітт, підкреслював, що політичний порядок нерозривно пов'язаний з релігійним і моральним порядком [29, с. 124]. Кортес стверджував, що людська природа гріховна і схильна до хаосу, тому необхідний страх перед божественним покаранням для підтримання громадського порядку. Цей страх перед Богом створює умови для стабільності і порядку, оскільки він дисциплінує людські вчинки і зміцнює легітимність політичної влади.

Шмітт аналізує процес секуляризації, зазначаючи, що сучасна епоха характеризується переходом від теологічного до іманентного світогляду. У цьому процесі релігійні концепції, такі як страх перед Богом, втрачають свою силу, що веде до необхідності шукати нові форми легітимності для політичної влади. Цей перехід, на думку Шмітта, призводить до втрати трансцендентного підґрунтя політичної влади, що може спричинити дестабілізацію та анархію.

Таким чином, релігійний страх може реалізувати себе не тільки в царині релігії та й релігійного та може бути використаним також в секулярних

системах, зокрема – політичних.

### **Висновки до розділа 3**

В цьому розділі були розглянуті особливості використання релігійного страху в політичних квазірелігіях. У сучасній культурі релігійна та політична сфери постійно перетинаються, взаємно впливаючи одна на одну. В умовах секулярного світу ця взаємодія набуває нових форм, зокрема у вигляді політичних релігій, які поєднують елементи релігійного культу з політичною ідеологією. Політичні релігії замінюють традиційні релігії, виконуючи подібні функції в модерному світі. Вони можуть бути як громадянськими, так і фундаменталістськими, запроваджуючи нові національні та політичні догми.

Релігійний страх, у своїй секуляризованій формі, є важливим елементом політичних релігій. У сучасному контексті релігійний страх перед Богом трансформується в страх перед політичними лідерами та режимами. Релігійний страх не обмежується лише релігійною сферою, але також використовується у політичних системах. У сучасному світі він слугує інструментом впливу та контролю, адаптуючись до нових форм соціальної організації та колективної свідомості.

## ВИСНОВКИ

В цій роботі було проведено філософський аналіз релігійного поняття страх через детальний розгляд генезису поняття страху, виявлення зв'язку поняття релігії та поняття страху, дослідження філософських систем осмислення релігійного страху та виявлення специфіки релігійного страху в сучасності, коли релігії відходять на другий план. Було дійдено до наступних висновків:

1. Страх є складним і багатогранним феноменом, що має різні прояви в релігійних і філософських контекстах. Він може бути емпіричним, тобто пов'язаним з конкретними загрозами та ситуаціями, а також метафізичним, екзистенційним, релігійним, та в кожному своєму прояві буде залишатися страхом.

2. Філософські розгляди страху в більшості своїй залежали від епохи та культурного контексту, але можна позначити загальні тенденції поділу страху на емпіричний та метафізичний, сприйняття страху як екзистенціалу буття та помилки, симптому порушення цілісності, зв'язок страху з незнанням.

Філософські праці Серена К'єркегора та Рудольфа Отто є важливими для дослідження релігійного страху через їхні інноваційні підходи до аналізу цього феномену. Обидва філософи розширюють розуміння релігійного страху, підкреслюючи його комплексність і глибокий вплив на релігійну свідомість. Їхні праці стали ключовими для осмислення того, як релігійний страх пов'язується з іншими релігійними феноменами, формуючи основу для подальших досліджень у галузі філософії релігії.

3. Релігійний страх відіграє важливу роль у формуванні релігійного світогляду. Він є невід'ємною частиною релігійного досвіду, оскільки пов'язаний з усвідомленням гріховності, благоговінням перед божественним і прагненням до духовного очищення. Релігійне поняття страху, згідно з

проведеним аналізом, можна назвати природним почуттям, яке закладено в центр сутності людини при створенні цього світу. Це почуття може виражати себе різним чином – або як страх-туга до вибору, викликана свободою волі, яка була дарована людині Богом, або як захоплююче та хвилююче почуття, яке виникає у людини при зіткненні з священним. Об'єднуючим фактором є комплексність цього почуття, яке виходить за межі звичного для нас уявлення страху. Це поняття, безсумнівно, є екзистенційним та метафізичним, але ці його аспекти є побічними по відношенню до релігійності.

4. Також, у секулярному світі людська необхідність у страху як частині своєї природи нікуди не зникає, і релігійний страх набуває нові форми, зокрема становлячись успішним інструментом політичних релігій.

Страх є фундаментальною складовою людського існування, що впливає на формування світогляду як в релігійному, так і в філософському контекстах. Його багатовимірність та здатність адаптуватися до різних культурних і історичних умов роблять страх ключовим аспектом для розуміння як індивідуальної, так і колективної свідомості. Особливістю релігійного поняття страху, яке робить його цікавим для аналізу, – це незаперечне уявлення про страх як частину людської природи, якої неможливо позбутися, отже, треба її зрозуміти.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Anxiety. Collins Free Online Dictionary. URL: <https://www.collinsdictionary.com> (date of access: 30.04.2024).
2. Aristóteles. The Nicomachean Ethics of Aristotel. Franklin Classics, 2018. 448 p.
3. Caesar J. The Civil Wars. Loeb Classical Library, 1914. 400 pp. URL: [https://www.loebclassics.com/view/caesar-civil\\_wars/1914/pb\\_LCL039.297.xml](https://www.loebclassics.com/view/caesar-civil_wars/1914/pb_LCL039.297.xml) (date of access: 24.04.2024).
4. Charlton T. Lewis, An Elementary Latin Dictionary, religiō. Perseus Digital Library. URL: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0060:entry=religio> (date of access: 24.04.2024).
5. Descartes R. The passions of the soul. Indianapolis : Hackett Pub. Co., 1989. 165 p.
6. Duden. Deutsches Universalwörterbuch. Bibliographisches Institut & FA Brockhaus AG, 2001. 1892 p.
7. Ferguson J., Clement of Alexandria. Stromateis, Books 1-3. Catholic University of America Press, 2010. 368 p.
8. Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000. xiv, 276 pp.
9. Formisano M., Sacchi P. F. Epitomic Writing in Late Antiquity and Beyond. Bloomsbury Publishing Plc, 2022. 304 pp.
10. Fowler W. W. Roman essays and interpretations. Oxford : Clarendon Press, 1920.
11. Gentile E. Politics As Religion. Princeton University Press, 2020. 249 p.
12. Giddens A. Sociology. 6th ed. Cambridge, UK : Polity, 2009. 1194 p.

13. Hoyt S. F. The Etymology of Religion. *Journal of the American Oriental Society*. 1912. Vol. 32, no. 2. P. 126. URL: <https://doi.org/10.2307/3087765> (date of access: 24.04.2024).
14. Hume D. *Treatise of Human Nature*. HardPress, 2020. 606 p.
15. James W. *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Taylor & Francis Group, 2012.
16. Kierkegaard S. *Fear and Trembling*. A & D Publishing, 2018. 92 p.
17. Kierkegaard S. *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Oriented Deliberation in View of the Dogmatic Problem of Hereditary Sin* / trans. by A. Hannay. New York City : Liveright, 2015. 256 p.
18. Kobbert M. *Religio* / *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Zweite Reihe. Bd I A, 1. Stuttgart, 1914.
19. Lactantius. *Selections from Lactantius: Divinae institutiones*. 2nd ed. Grand Rapids : Eerdmans, 1959. 139 p.
20. Loewe R. *Deutsches etymologisches Wörterbuch*. 2nd ed. Berlin : Grunter, 1930. 186 p.
21. Löwith K. *From Hegel to Nietzsche*. New York : Garland Pub., 1984. 464 p.
22. Montaigne M. *Montaigne: The Essays*. Franklin Classics, 2018. 426 p.
23. Nietzsche F. *The Genealogy Of Morals*. Franklin Classics, 2018. 310 p.
24. Nongbri B. *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven; London: Yale University Press, 2013. ix, 275 pp.
25. Otto R. *Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Wipf & Stock Publishers, 2021. 260 p.
26. Otto R. *Religious essays: A supplement to 'The idea of the holy,'*. London : Oxford University Press, H. Milford, 1931. 160 p.
27. Plato. *Laws*. Quiet Vision Pub, 2004. 276 p.
28. Roots of 'Religion'. The Forward. URL:

<https://forward.com/news/10776/roots-of-religion/> (date of access: 23.04.2024).

29. Schmitt C. Political theology II: The myth of the closure of any political theology. Cambridge : Polity, 2008. 158 p.
30. Schmitt C. Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty (Studies in Contemporary German Social Thought). The MIT Press, 1988. 96 p.
31. Smith W.C. The Meaning and End of Religion. New York: Macmillan Co., 1962. 340 pp.
32. Spinoza B. d. The Collected Works of Spinoza: Ethics, The Philosophy, A Theologico-Political Treatise. Мультимедійне видавництво Стрельбицького, 2020. 556 p.
33. Tellegen-Couperus O. Law and Religion in the Roman Republic. BRILL, 2011. 236 p.
34. Tylor E. B. Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. HardPress, 2020. 478 p.
35. Wahrig G. Deutsches Wörterbuch. 7th ed. Gütersloh : Bertelsmann Lexikon, 2000. 1451 p.
36. Wandruszka M. Angst und Mut. 2nd ed. Stuttgart : Klett-Cotta, 1981. 200 p.
37. Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. Creative Media Partners, LLC, 2018.
38. Великий тлумачний словник сучасної української мови : 250000 / уклад. та голов. ред. В. Т. Бусел. Київ; Ірпінь: Перун, 2005. VIII, 1728 с.
39. Газнюк Л. М. Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття : монографія. Київ : ПАРАПАН, 2008. 368 с.
40. Екстремальна та кризова психологія: термінологічний словник / Ю. В. Александров, І. Є. Богданова, Ю. В. Воронова та ін. ; за заг. ред. О. В. Тімченко. Харків : ХНАДУ ; НУЦЗУ, 2010. 291 с.
41. З Поученій Єфрема Сирина. Сімович В. Хрестоматія з пам'ятників

староукраїнської мови (старого й середнього періоду до кінця XVIII стол.). Прага : "Сіяч", 1932. С. 145–147.

42. Йоан Ліствичник. Ліствиця, преподобного отця нашого Йоана, ігумена Синайської гори. м. Львів : Свічадо, 2022. 376 с.

43. Платон. Держава / Пер. з давньогр. Д. Коваль. К.: Основи, 2000. 355 с.

44. Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди; ред. В.І. Шинкарук та ін. Київ: Абрис, 2002. 742 с.