

Мельник Валерія

## СТРАХ БОЖИЙ У ОСОБИСТІСНО-ДУХОВНІЙ ІДЕНТИЧНОСТІ

*У статті розглядається страх божий в особистісно-духовній ідентичності як константна в часі і просторі сукупність рис, що дозволяє диференціювати даного індивіда. Акцентується увага на особистості, яка шукає власне «Я» у своїй протидії модусам страху, намагаючись подолати свою тривогу в духовній ідентичності.*

**Ключові слова:** ідентичність, страх божий, самість, тривога, індивід, духовність.

### **Мельник В. Страх божий в личностно-духовной идентичности**

*В статье рассматривается страх божий в личностно-духовной идентичности как константная во времени и пространстве совокупность черт, дифференцирующих данного индивида. Акцентируется внимание на личности, которая ищет собственное «Я» в своем противодействии модусам страха, стараясь преодолеть свою тревогу в духовной идентичности.*

**Ключевые слова:** идентичность, страх божий, самость, тревога индивид, духовность.

### **Melnik Valeriya. God's Fear in the personal and religious identity**

*In the article we present God fear in personal inner identity as time and space constant of unit characteristics that differentiate the given individual. The attention is given to person that searches own «I» in his/her counteraction with modi of fear, and that tries to overcome his/her alarm in inner identity.*

**Key words:** identity, God fear, self, alarm, identity.

Одночасно з процесами глобалізації, що уніфікують багато сторін життя, все більшої цінності для людства набувають культурні й індивідуальні особливості. Ми прагнемо зберегти унікальність того знайомого, комфортного і безпечного світу, який

називаємо своїм, і сповнені рішучості захищати його. Але в той же момент в нашій душі виникає страх перед невідомістю та перед богом. В наші дні людина продовжує наполегливо пізнавати видимий та трансцендентний світ, відокремлюючи себе від ворожих світів і людей і таким чином справляючись з породжуваними ним страхами [2].

Використання терміна «ідентичність» в соціально-гуманітарних науках, культурній антропології, соціології, соціальній психології довгий час йде по паралельному з філософією руслу, з останньою практично не перетинаючись. Вперше у філософському плані проблема ідентичності розробляється Джорджем Мідом і Чарльзом Кулі, які, до речі, самі терміна «ідентичність» не вживають, користуючись традиційним «самозвеличенням» (Self).

Полемізуючи з біхевіористськими теоріями особи, Мід вважає, що особова цілісність, «самість» не є «а ргіогі» людської поведінки, а складається з властивостей, що продукуються в ході соціальної взаємодії («соціальною інтеракцією»). Ідентичність – спочатку соціальна освіта; індивід бачить (а значить, і формує) себе таким, яким його бачать інші. Кулі в зв'язку з цим висуває концепт «дзеркальної самості»- the looking-glass Self (Cooley 1922). «Я-ідентичність» і «страх» невід'ємні один від одного. Мід (Mead, 1934) розрізняє дві складові «самості» – «me» і «I»: перша є результат інтерналізації соціальних ролей і очікувань, друга – активна інстанція, завдяки якій індивід може не тільки ідентифікуватися з інтерналізованими ролями, але і дистанціюватися від них [13].

Роботи Міда і Кулі лягли в підставу концепції символічного інтеракціонізму, в якому «Я-ідентичність» розглядається і як результат соціальної інтеракції, і як чинник, що зумовлює соціальну інтеракцію, а також дали поштовх розробці «теорії ролей» (Р. Тернер, Х. Беккер і ін.) [9]. Теорія ролей демонструє дуже пікантне з погляду спекулятивно-філософської традиції обставина: якщо те, що називають «індивідом», або «Я», є, по суті, сукупністю певних ролей, то про яку «ідентичність» можна взагалі говорити? Іншими словами, у індивіда не одна, а декілька ідентичностей. Але тим самим перед соціально-філософською теорією постає проблема: як привести «ідентичність» до тотожності з самою собою? Як ідентифікувати «її саму» безліччю ідентичностей?

У історії філософії особливе місце належало проблематиці так званій інтенціональній ідентичності. Коли Арістотель говорить про те, що «душа є у відомому сенсі все», то » означає тут, що «душа», будучи інтенціонально спрямованою на предмет, містить останній в собі страх як емоційної детермінанти особистісної ідентичності [2, 48].

У традиційній метафізиці від Арістотеля до наших днів ідентичність є характеристика буття, фундаментальніша, ніж відмінність. Гайдеггер, як і греки, на яких він безпосередньо спирається, розуміє під «ідентичністю» загальність буття. Всяке суще тотожне самому собі і постільки, оскільки воно є суще всякому іншому сущому. Ми вважаємо, що ідентичність виключає відмінність, адже вона виключає інше буття, а разом з ним і те, що виступає причиною інаковості – зміна. Ми в своїй роботі будемо говорити про особово-духовну ідентичність, яка бере свій початок із страху і тривоги перед Богом і невідомістю. Дж. Мід вважає, що при народженні людина не володіє ідентичністю, вона виникає як результат її соціального досвіду, взаємодії з іншими людьми. Розвиток ідентичності йде від неусвідомлюваної ідентичності до усвідомлюваної.

Ю. Хабермас розуміє особову і соціальну ідентичність як два вимірювання, в яких реалізується балансуєча «Я-ідентичність». Вертикальне вимірювання – особистісна ідентичність – забезпечує зв'язність історії життя людини. Горизонтальне вимірювання – соціальна ідентичність – забезпечує можливість виконувати різні вимоги всіх ролевих систем, до яких належить людина. «Я-ідентичність» виникає в балансі між особовою і соціальною ідентичністю. «Встановлення і підтримка цього балансу відбувається за допомогою страху. Оскільки особистісно-духовна ідентичність – істотне, постійне «Я» людини, внутрішнє, суб'єктивне поняття про себе, питання становлення і розвитку її є актуальною впродовж всього життєвого шляху особистості, бо саме її динамічна структура розвивається в процесі всього життя людини, причому цей розвиток нелінійний і нерівномірний, може йти як у прогресивному, так і регресивному напрямі [10, 158].

Ідентичність є соціальною за походженням, вона формується в результаті взаємодії індивіда з іншими людьми і засвоєння виробленого в процесі соціальної взаємодії досвіду. Зміна ідентичності також зумовлена змінами в соціальному оточенні індивіда.

Як основні функції ідентичності виділяються такі: визначення меж між «Я» і «Не-я», забезпечення внутрішньої узгодженості, розвиток особистості, інтерпретація соціального досвіду, регуляція поведінки і діяльності.

Особистісна ідентичність трактується як набір рис, що відрізняються певною постійністю або, принаймні, спадкоємністю в часі і просторі, дозволяє диференціювати даного індивіда від інших людей. Іншими словами, під особовою ідентичністю розуміється набір характеристик, який робить людину подібною Богу та самій собі і відмінною від інших [1]. На заході античності християнство, що перемогло, запропонувало нове розуміння індивідуально-духовної ідентичності. Між тим воно повинне було виробити механізми ментальної безпеки, зберегти щодо себе «піетет» віруючих. На практиці це означало підкреслення тези про порятунок (людини, душі) і насадження думки про порятунок, яка була виразом сублімованого страху. Тому в християнському догматизмі відносно мало уваги приділялося ідентичності, якою керує страх у негативному сенсі, і уявлення про страх божий (позитивний у своїй основі) також не висувалися на перший план.

Тільки у зв'язку з християнським волонтаризмом, визнанням свободи суб'єкта, в християнській літературі приділялася велика увага відчуттям людини, зокрема сорому і страху. Відповідно до сучасної православної психології, що спирається на патристичну традицію, страх, разом з переляком належить до низьких, плотських тваринних відчуттів [3, 70]. Нижчі відчуття небезпечні тим, що вони можуть володарювати над людиною, «плотувати» в ній.

У православній літературі чітко розрізняється страх божий і страх людський. Страх людський – це передчуття очікуваних незгод, унаслідок своїх ганебних дій або помислів. Зафіксовані навіть соматичні ознаки страху (блідість і так далі) [9, 65]. Як різновид страху виступає сором, який розглядається як засіб сильної непрямої дії на людину. При цьому сором рекомендується використовувати «акуратно», щоб не спонукати людину до безсоромних вчинків. У цілому страх необхідний у вихованні, при дотримання законодавчих норм і правил. Такий страх відгонить злі пристрасті і веде людину шляхом чесноти. Кажучи по-гегельовськи, страх людський «знімається» страхом божим. Останній тільки і може вести людину в правильно-му напрямі, тобто до досягнення щастя і єдності з Богом [3, 72].

Протестантський мислитель П. Тілліх акцентує не страх, а тривогу, чому сприяє специфіка німецької мови, в якому «angst» означає очікування невизначеності майбутнього. Тривогу і страх він розрізняє цілком традиційно. Страх – це переживання безпосередньої або конкретної загрози, а тривога – відчуття загрози самої по собі. Або як він пише: «тривога – це жало страху». Навіть у відчутті смерті він розрізняє два рівні, які можна назвати конкретним і абстрактним. Перший може бути знанням про смертельну загрозу, нещасний випадок або хворобу, а другий – страх небуття як такого. Це небуття Тілліх розуміє як потойбічне існування в протестантському релігійному сенсі [12, 32].

Картина світу католика цілком раціоналістична. Людина знає, що у нього попереду чистилище і Страшний суд з подякою відповідним логіці «питання – відповідь» [8]. Ця первісна за походженням логіка є в основі будь-якої ранньої релігійності. Протестантизм «генетично» сходиться до лютеровського «жаху» і саме мотиви несповідимості, непередбачуваності божества розвиває сучасний протестантський теолог [12, 264].

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

Не можна не відзначити, що П. Тілліх прагне зняти напругу там, де православ'я вимагає від людини бути в напрузі. Страх божий і страх житейський в православ'ї зв'язані між собою [12, 170], тоді як для сучасного протестанта вони взаємно виключають один одного. Хоча Тілліх і підкреслює думку, згідно з якою патологічна тривога, тривога невротика, може бути творчою, він рахує її швидше небезпечною, оскільки невротик закривається від буття (істинного?). При цьому він ігнорує сильний «девіантний» струмінь у ранньому християнстві, як і культивування відомої «аномальності» людської поведінки в подальшій інституційній християнській теорії і практиці.

Виходячи з вищевикладеного, європейська історія для Тілліха – це історія невротичних епох: тривоги долі і смерті, етичної три-

воги (епоха провини і засудження) і духовної (епоха порожнечі і втрати сенсу). Першу він пов'язує зі зльотом античності, другу – із закінченням середньовіччя, а третю – з початком нового часу і крахом абсолютизму. Зміна епох тривоги зв'язується з руйнуванням звичних систем цінностей. Можливо, з цим пов'язаний заклик Тілліха до «мужності бути частиною» [12, 95]. Сучасна католицька література дає зразки позитивного і жорсткого розуміння страху як необхідного інструменту просування людини до порятунку. Причому на перший план виступає «зовнішнє» залякування. Характерна в цьому сенсі позиція філософа, що, реабілітовуючи масові переслідування інакодумців за часів інквізиції, протиставляє в своїх релігійних есе рішучого св. Домініка «доброму» Франциску Асизському нездільного повернути людину хоча би шляхом залякування. Проте цей страх є лише продовженням страху божого і божественної любові. Сміслові ядро страху Божого складає відчуття благоговіння, переживання особливо високої містичної пошани, пов'язаної з відчуттям феноменальної величі об'єкта цього благоговіння, преклоніння перед ним, особливо зрозумілого і актуального, коли цим об'єктом є Бог, Його безмежна святість, всемогутність, всезнання, добрість. Благоговійний трепет перед величчю Бога, нерозривно пов'язаний з незмінною вірою в істину буття Божого, в дійсність існування Бога, як Творця, Промислителя, Рятівника і Судії (слов'янською Мздовоздаятеля), любов'ю до Нього, що неминуче спричиняє за собою побоювання образити Творця порушенням Його святої волі, що об'єктивувалася в заповідях і Божественному законі. Таким чином, в контексті патристичного вчення про моральність можна визначити страх божий як свідомість відчуття святині, ухилення людини від етичного зла і твердження в чесноті. Вчення про моральність в патристиці указує на всеосяжне значення чесноти страху Божого в духовно-етичному житті людини через такі причини. По-перше, страх божий, будучи феноменом релігійної свідомості й одним із проявів духовної природи людини разом з совістю і прагненням до Бога, спонукає людину ухилятися від зла, що реалізовується в гріху і тим самим сприяє відновленню «живого союзу з Богом» (св. Василь Великий). Так, чеснота страху Господня визначає як процес духовного формування людини, так і мету етичної орієнтації особистості. По-друге, страх божий безпосереднім чином пов'язаний з поняттям блага [12].

У християнстві відносять чесноту страху Господня до тих чеснот, які утворюють певний скелет, остов духовно відродженої людини. Цей остов спрямовує всю діяльність до життя богоугодного і етичного, збираючи воедино, зв'язуючи, гармонізуючи уявну, дратівливу і жадану силу душі, що є автономною в занепалому стані, і направляє до кінцевої мети життя християнина. Таким чином, страх божий утримує душевні сили у межах Божественних настанов, спонукає організовувати життя відповідно до них. Отже, якщо страх божий має всеосяжне значення в духовно-етичному житті християнина, то він невідбутний.

Страх божий як духовне явище має серйозну відмінність від страху-боязні, що трактував психологічно. Чеснота страху Господня не збігається з поняттями страждання, муки, які є наслідками звичайного страху. Страх Господній не негативний, не згубний; він не завдає збитку і не дає комплекс провини; це та внутрішня структура душі, в якій зустрічаються в примиреній діалектичній суперечності радість і скорбота. Поняття чесноти страху божого в патристиці співвідноситься з поняттями радості, душевного задоволення, любові, що виражають суб'єктивне сприйняття вищого блага, причетність до нього людської особистості.

Чеснота страху божого має всеосяжне значення в житті віруючої людини; це – одна з фундаментальних форм релігійної свідомості, причому дана чеснота є специфічно християнською. Сенс, що вкладається в це слово, не завжди однозначний. Якщо разом з настороженістю страх божий і людський викликає також інтерес, цікавість, породжує амбівалентне відчуття. Він нас одночасно і притягає, і відштовхує.

Але все-таки, набагато частіше у відносинах починає домінувати страх. Адже історично так склалося, що люди завжди побоювалися незрозумілого, непізнаного і незнайомого. Е. Фромм підкреслює, що все чуже незрозуміле, представляючи деякий інтерес, в той же час викликає страх, підозрілість і заперечення, бо вимагає неординарних рішень [14, 237]. У цьому випадку «чуже» набуває негативної валентності, оскільки поміщене у власну систему координат, не піддається випробуванню способам сприйняття, інтерпретації і поведінки. «Чуже» наповнюється особливою конкретністю, відрізняючись звичками, цінностями, поглядами, і таким чином стає не «іншим», а «чужим», а це означає – далеким, таким, що не має нічого спільного

з ким-небудь або чим-небудь, чужорідним. Тому «чужого» зазвичай стороняться, відкидають, не визнають, оскільки пояснити не можуть, відповідно заперечують. І якщо такою стороною обертається раціональне відчуття страху людини перед невідомим, то це не що інше, як ксенофобія – страх чужого і, неприязнь. Індивідуаліст повинен подолати страх не «розумом» або «істинами» (які придумані, щоб подавити його), а волею [6]. Або «волею до влади» [13]. Тільки так людина може перестати бути хворобливою твариною, яким його зробили християни [6]. Або зберегти «внутрішнє надбання», що відрізняє його від багатьох [13]. Спроба виправити людину – це «ключова ідея страху» – ухвалює вирок Ніцше зусиллям Освіти (як, втім, і християнської церкви) [7, 123]. Людина повинна не співчувати, але отримувати задоволення від спричинення страждання. У цьому сенсі вона повинна бути абсолютно безстрашною, забувши все те, що століттями «випалювали на її тілі» [7, 236]. Не можна співчувати, оскільки це зменшує кількість життя. Любов і милосердя породжені страхом. Цими культурними хворобами страждає європейська цивілізація. У зв'язку з цим живі передкультури випробовують страх перед центрами міського життя. Місто народжує «Я», а разом з «Я» народжується і усесвітній страх. Страшиться «Я», що відмовилося від свого існування. Страх пригнічує ненависть, кров, ритм; саме життя.

Таким чином, особистісна ідентичність – це сукупність індивідуальних якостей, за допомогою яких людина усвідомлює тожність самої себе (завдяки певній постійності в часі і просторі) і одночасно відрізняє себе від інших. Довіра до себе є незамінною характеристикою особистісної ідентичності. Вона допомагає нам зрозуміти себе, боротися з модусами страху, усвідомити власну ідентичність. Цей процес має і зворотний бік. Розуміючи себе, ми довіряємо собі і тим самим ставимося до своїх переживань, потреб, поглядів і бажань як до цінності [4, 5].

Ми вважаємо, що особистісна ідентичність – це базовий психологічний і філософський конструкт, який виражає сутність людини. Вона складається з уявлень, тривоги, емоцій, мотивів, знань, цінностей, стереотипів, поведінкових схем, норм і стандартів, а також несвідомих прагнень. Це концентрований згусток досвіду і страху перед Богом поколінь, що нині живуть, і всього людства, заломлений крізь призму власного існування в групі. В процесі формування ідентичності індивід усвідомлює



свою групову приналежність і своє положення в суспільстві, безперервність свого існування в системі поколінь і в контексті історії, приймає певний спосіб життя і підкоряється йому, навчаючись співвідносити свою індивідуальність з груповою системою цінностей і норм. Індивід шукає своє «Я» і несвідомо залежить від страху смерті самотності, гріха, але завжди намагається подолати свою тривогу у відповідній групі. Тому ідентичність – це, з одного боку, об'єднання, тотожність, спільність, а з іншого – відділення, відхід у себе, пошук Бога і зіставлення, конфронтація: «Я» і «Інший», «Ми» і «Вони». Захищаючи свою ідентичність, він (індивід) захищає свою групу, захищаючи свою групу, він захищає свою ідентичність.

### Література:

1. Акимов Р. А. Номологическая концепция времени // Вестник московского университета. – Сер. 7. – 1999. – № 3. – С. 82.
2. Балдин А. Религия страха или религия любви: к истории одной полемики // Творчество Ф. М. Достоевского. – Новокузнецк, 1998. – С. 46-62.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993, 2000. – 480 с.
4. Кьеркегор С. Несчастнейший. – СПб.: Изд-во «Эйдос», 1991. – 42 с.
5. Левицкий С. А. Трагедия свободы. – М.: «Канон», 1995. – 512 с.
6. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Соч.: В 2 т. – Т. I. – М.: «Мысль», 1990. – С. 108-109.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. В. В. Рынкевича / Под ред. И. В. Розовой. – М.: «Интербук», 1990. – 301 с.
8. Новицкий В. Н. Страх, как способ самосознания // Осмысление духовной целостности. – Екатеринбург, 1992. – С. 114-126.
9. Прилутская О. Н. Социализация страхов у населения // Credo. – Оренбург, 1998. – № 5. – С. 60-66.
10. Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига: Зинагте, 1988. – 334 с.
11. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: «Республика», 2000. – 639 с.
12. Тиллих П. Мужество быть // Избранное. Теология культуры. – М.: «Юрист», 1995. – 380 с.
13. Трегубов Л. З., Вагин Ю. Р. Эстетика самоубийства. – Пермь: КА-ПИК, 1993. – 188 с.
14. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: «Попурри», 1999. – 624 с.
15. Шпенглер О. Закат Европы. – М.-Пг., 1923. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 184.