

УДК 130.2

Днепровська Є. В.

СТРАЖДАННЯ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІАЛ ЧУТТЄВОСТІ ЛЮДИНИ

У статті автор досліджує феномен страждання як універсальну міру небайдужості людини. Аналіз цієї категорії відштовхується від базових форм, що представлені в давніх текстах вавилонського епосу, і розглядається через розуміння страждання як екзистенціалу буття в контексті генези теорії чуттєвості.

Ключові слова: страждання, чуттєвість, суспільство.

В статье автор исследует феномен страдания как универсальную меру безразличия человека. Анализ этой категории отталкивается от базисных форм, что представлены в древних текстах вавилонского эпоса, и рассматривается через понимание страдания как экзистенциала бытия в контексте генезы теории чувственности.

Ключевые слова: страдание, чувственность, общество.

In the article the author investigates the suffering phenomenon as the universal measure of human unindifference. The analysis of this category is build on basic forms, that are presented in the ancient texts of the Babylonian epos, and will be considered through understanding of suffering as the being existential in the genesis context of the sensuality theory.

The keywords: suffering, sensuality, society.

У сучасному філософському дискурсі поняття чуттєвості перебуває в полі загальнокультурної очевидності. «Постмодерністська чуттєвість» слугує вихідною настановою критики логоцентризму, зокрема новоєвропейської редукції почуттів до одного зі «стовбурів пізнання». Проте протягом тривалого періоду західного стилю філософування та його рефлексії над історією чуттєвості існували такі її модифікації, які не могли бути зредуковані до ґносеологічному виміру. Одним із таких базових екзистенціалів буття людини в генезі чуттєвої культури було страждання, філософському вивченню якого присвячені твори Августина, М. Кузанського, С. К'єркегора, А. Шопенгауера та інших. Метою нашого дослідження є філософський аналіз страждання як екзистенціалу буття людини в контексті генези теорії чуттєвості.

Етимологічно слово страждання сходить до індоєвропейської кореня (s)ter\ (s)tre – клякнути (вмирати), ставати жорстким, твердим, тугим. Спільнокореневі слова: пристрасть, страх, старання, стерво (в первісному значенні – мертвечина, пададь). Таким чином, спочатку в понятті «страждання» фіксуються ознаки переходу від буття (життя) до антибуття (смерті), тобто воно осмислюється як переживання вразливості існування смертю і разом з тим прагнення до подолання цієї вразливості.

На емоційному рівні, з точки зору зоопсихології, страждання є сильною негативною емоцією, що сигналізує про перешкоди в реалізації тієї чи іншої інстинктивної програми поведінки, спрямованої на задоволення природних біологічних потреб (у їжі, теплі, м'язовій активності, безпеці, продовженні роду тощо). Відповідно, успішне за сукупністю здійснення основних програм, протилежне відчуттю страждання відчуття насолоди, що виконує функцію закріплюючого сигналу. Породжувані такими програмами переживання

і реакції домовимося називати автоматизмами (термін В. Чалідзе [8, с. 5]).

На відміну від інстинктів, які забезпечують виживання окремої особини, соціальні інстинкти працюють на упорядкування відносин всередині спільноти і на виживання групи в цілому. Важливо відзначити, що в деяких типових ситуаціях соціальні інстинкти можуть вступати в суперечність з інстинктами, які працюють на виживання окремого індивіда. Наприклад, у ситуації, коли доводиться захищати з ризиком для власного життя слабких членів групи, інстинкт самозбереження вступає в суперечність із інстинктом групової солідарності. У таких випадках страждання стає непереборним, оскільки доводиться блокувати як мінімум одну з інстинктивних програм поведінки.

Якщо така ситуація зберігається тривалий час, то можна говорити про сталий осередок страждання: страждання, що сигналізує про нереалізованості *індивідуального* інстинкту, з необхідністю накладається на страждання, що сигналізує про нереалізованості *соціального* інстинкту. Таке взаємне накладення негативних сигналів зумовлює потребу у виробленні додаткових програм, здатних усувати або хоча б частково компенсувати негативні наслідки подібного роду переживань. Чим більше нереалізованих програм, тим більше страждань. Чим більше страждань, тим інтенсивніше зусилля інтелекту з конструювання нових програм і, отже, нових невдач. З одного боку, такий розвиток подій загрожує людині катастрофою, з іншого – безліч страждань змушує його активно змінюватися, розвиваючи одні властивості й здібності і позбавляючись інших. Можна з упевненістю стверджувати, що страждання стало далеко не останнім у ряду факторів, що визначили характер еволюції людини і суспільства. Зокрема, виникнення і бурхливий розвиток релігії, філософії і мистецтва в стародавньому світі з усією очевидністю є відповіддю на ескалацію страждань.

Відповідно до викладеного домовимося розуміти під людським стражданням сильне негативне почуття, в якому наявна ситуація рефлексивно осмислюється і переживається як загрозна для здійснення будь-якої з актуалізованих інстинктивних або раціонально сконструйованих програм. Схоже розуміння цього феномену можна знайти у А. Шопенгауера, який визначав страждання як хотіння, що невиконане і припинено [9, с. 85].

Особливо ясно і наочно базисні форми страждання представлені в найдавніших текстах, що дійшли до нас. Ці свідчення становлять особливу цінність в силу того, що автори стародавнього світу могли дозволити собі писати лише про найважливіші речі, оскільки процес написання текстів був трудомістким і дорогим заняттям, а ставлення до слова було надзвичайно серйозним. Страх смерті займає думки авторів багатьох стародавніх текстів. Приголомшливе свідоцтво дії цього руйнівного архітипового почуття – вавилонський епос про Гільгамеша. Головна ідея цього твору – спроба царя Гільгамеша, «на одну третину людини, на дві третини бога», знайти безсмертя і тим самим уникнути сумної долі людей. Почуття жаху перед невідворотністю смерті, приводом до якого стала смерть Енкіда, стає лейтмотивом світовідчуття головного героя: «Устрашився я смерті, не знайти мені життя...» [5, с. 202]. Таке ж саме вирішення проблеми подолання страху смерті розвиває біблійний Екклезіаст: «Живі знають, що помруть, а померлі нічого не знають, і заплати немає вже їм, бо й пам'ять про них віддана забуттю, і любов їх, і ненависть їх, та заздрощі їхні загинули вже, і нема вже їм частки навіки ні в чому, що під сонцем» [2, с. 25].

Не залишає враження, що ці тексти, що виникли в різних культурах і в різні часи,

написані однією і тією ж рукою. Збігаються не лише основна ідея і настрої, але навіть деякі художні образи. Мабуть, ця ідея знову і знову вибудовується у страждаючому знанні: адже тварина переживає цей страх, хоча вона й не знає про смерть. «Страх смерті – зворотний бік волі до життя, яку представляємо всі ми. Всякій тварині однаково природжена як турбота про самозбереження, так і страх загибелі; саме останній, а не просте прагнення уникнути страждань, позначається в тій боязкій обачності, з якою тварина намагається захистити себе» [9, с. 92]. Однак ця теза залишається у Шопенгауера недоведеною. Та обставина, що в загрозованих загибеллю ситуаціях тварина, як правило, відчуває страх, не є достатньою підставою для твердження, що воно боїться загибелі. Тварина може відчувати страх у різних ситуаціях, і страх цей завжди рефлекс, але не рефлексія. Коли заєць тікає від лисиці, він боїться не смерті, а того, від кого тікає. У програмі, яку ми називаємо інстинктом самозбереження, не міститься ні знання про смерть, ні веління її уникати. Ця програма «велить» тварині лише тікати або ховатися, коли страшно, а коли неможливо втекти або сховатися, то оборонятися. Наявність у тварини такої програми підвищує її шанси на виживання і залишення потомства, тобто воно еволюційно виправдано. Переживання ж страху смерті передбачає наявність у свідомості ідеї смерті, наявність думки «я можу померти». Не знаючи, що таке загибель, неможливо боятися загибелі.

Знання про власну смерть подібно до випущеного з пляшки джина: раз виникнувши, образ смерті переслідує людину в будь-якій ситуації, накладається на образ будь-якої події, як це сталося, наприклад, з Гільгамешем. Проблема полягає в тому, що інстинктивних програм, які забезпечують захист свідомості від руйнівної роботи цього архетипового образу, не існує. Такі програми можуть створюватися тільки при підключенні раціонального мислення, коли людина раптом виявляє, що від небуття нікуди сховатися і під загрозу поставлено всі раціональні сенси. Якщо мисленню не вдасться вбудувати знання про смерть несуперечливим чином у картину світу, то ця картина розвалиться і, отже, ситуація посилиться: до небезпеки, що йде від знання про неминучість смерті, додається небезпека втрати сенсу життя. Про почуття та прагнення середньовічної людини чудово висловився Б. Пастернак у «Докторі Живаго»: «Рим був натовпом запозичених богів і завойованих народів, тиснява в два яруси, на землі і на небі, свинством, що захлеснув навколо себе потрійним вузлом, як заворот кишок... Людей на світі було більше, ніж коли-небудь згодом, і вони були здавлені в проходах Колізею і страждали. І ось у завал цього мармурового несмаку прийшов цей легкий і одягнений в сийво, підкреслено людський, навмисно провінційний, бог. І з цієї хвилини народи і Боги припинилися і розпочалася людина... Людина, що ні крапельки не звучить гордо, людина, вдячно рознесена по всіх колискових піснях матерів і по всіх картинних галереях світу» [4, с. 16].

Як зазначає Й. Хейзінг, у середньовічній людині закладені дві протилежні життєві установки. З одного боку, «усі добродійні відчуття спрямовуються до благочестивого, аскетичного». З іншого боку, «мирське, повністю надане у розпорядження диявола, неприборкано мстить», вириваючись з-під контролю християнського почуття, якщо розпуста – то до відрази, без любові, без краси, у темряві [7, с. 195].

Ортодоксальні католицькі мислителі також проявили немало наполегливості й винахідливості в спробах вирватися з порочного кола «гріх – покаєння». Пріоритет у подоланні пов'язаною з ефектом царівни-жаби кризи, на наш погляд, належить

Августина Блаженному з його вченням про благодать. Августин, усвідомивши безперспективність спроб здобути духовну свободу у втечі від мирських спокус в пустелю, як і взагалі безперспективність будь-яких дій, скоєних з власної ініціативи, висуває тезу про те, що Бог вирішує на свій несповідимими сваволі, кого він візьме в царство своє. Христос – «єдиний, хто вільний серед мертвих» [1, с. 104], хто серед грішників один без гріха. Він один «переможець і жертва, і переможець тому, що жертва», але нам не потрібно намагатися повторити його переможну жертву, тому що він вже зробив її замість нас і заради нас. Він уже зробив нас із рабів синами Бога і отримав «ексклюзивне» право обдаровувати нас благодаттю на свій вибір. Наша справа – «жити для того, хто помер за всіх», вдячно вихваляючи і прославляючи його подвиг. Наша справа – любити свого творця і рятівника, слухати, наскільки нам доступно, красу Божого світу, залишаючись при цьому жалюгідними грішниками в земній юдолі страждань з надією, що нас удостоять своїм вибором вищі інстанції. Августин, розробляючи техніку аскетичного протистояння страждання, робить ставку не стільки на підпорядкуванні тілесного начала духовному, скільки на перевагу свідомо сконструйованих феноменів духовної реальності бажанням і фантазіям, що стихійно виникають. Тим самим він намагається за допомогою аскетичного зусилля домогтися контролю свідомості над довільній діяльністю уяви. Таким чином, набуття християнською особистістю свободи сподіватися на благодать Божу може бути досягнуто, згідно з Августином, зусиллям принесення в жертву свободи мріяти і прагнути зрівнятися з Богом. Отже, Августин начебто зумів відшукати загублену середньовічним християнством стежку Ісусової аскези.

Церква офіційно санкціонувала вчення Августина. Однак і аскеза рабської любові часом вимагає обивателя при владі пристрастей занадто багато чого, тим самим штовхаючи до гріха (тобто до бунту раба як єдино можливої для нього форми волі). До того ж вона залишає рабу можливість перекласти на пана відповідальність за вчинені непорядні вчинки. Тому багато хто і багато християн, як досвідчені в практиці духовного самообмеження, так і неосвічені, які ризикнули піти рецептами Августина, знайшли замість позбавлення від рабських мук лише тінь позбавлення – ілюзорну надію на загробну свободу.

І ось видатний мислитель Микола Кузанський, який поділяв вчення Августина про благодать, раптом зривається на крик, майже істерику мрій про містичне блаженство злиття з Богом: «Хочу, Господи, щоб Ти дав мені бажання залишити все, що від світу цього ... притягни мене, Господи, бо до тебе ніхто не може прийти, якщо ти не притягнеш ... Нехай, залучений, я відмовлюсь від світу цього і з'єднаюся з тобою, абсолютним Богом, в радості вічного життя». Тут вельми примітно це «хочу, щоб Ти дав мені бажання» [3, с. 94]. Це і визнання свого безсилля відмовитися від мирських бажань, і свідчення звабленої заздрості до божественної досконалості, бажання зрівнятися з ним. Для Кузанського тлінне існування отруєно відчуттям ущербності, ненаповненим, тоді як сутність Бога є «повнота всього», межа, у якій зливаються в нероздільне ціле краса, добро, справедливість, блаженство, істина і виникає вища реальність Божого царства. У земній реальності така межа досконалості втілилася лише один раз (Ісус), але швидко покинула її, остаточно своєю досконалістю скомпрометувавши. Християнська душа, що залишена в такому недоброму місці після того, як їй продемонстрували рай, залишається лише по-дитячому безпорадна бажанню-благанню, щоб її теж узяли в «повноту буття».

При цьому весь аскетичний порив, як вода в пісок, йде в своє усвідомлене безсилля бажання не бажати благ світу цього. Страждання осмислюється як борг і шлях до спасіння, воно добровільно обирається людиною. По суті, Ісусів проект означає повстання проти «соціальних інстинктів», що несуть зло, він закликає зруйнувати ці інстинкти, виступаючи їм наперекір: подолати страх смерті добровільним кроком їй назустріч («зневажити смерть смертю»), замінити ієрархію рівністю і братством, образу – прощенням, агресію – любов'ю і співчуттям. Буття-без-страждання для Ісуса, як і для будь-якого справжнього його послідовника, є буття-через-страждання, свобода-через-страждання, частя-через-страждання.

Таким чином, християнин становить собою новий тип людини, здатної краще за всіх інших захищатися від страждань, долати страждання, навіть звертати страждання собі на благо, людини, яка знайшла новий сенс свого існування і тим самим знайшла позитивне буття. Неминучість кризи християнської моделі подолання страждання в середні століття була обумовлена успіхами християнства, перетворенням його з маргінальної в державну релігію. У результаті вливання в ряди християн величезного числа неофітів і пристосуванців відбулося фактичне згортання Ісусового проекту створення «Царства Небесного» всередині нас, що передбачала революційну перебудову роботи механізмів «колективного несвідомого» в напрямку гармонізації міжлюдських відносин. Цікаво, що методологічні установки екзистенціалізму виявилось можливим розвивати як в рамках християнської теології (С. К'єркегор, Г. Марсель), так і в руслі атеїстичного варіанту (Ж.-П. Сартр, А. Камю, К. Ясперс).

Основоположником екзистенціалістські традиції у філософії прийнято вважати видатного датського мислителя Серена К'єркегора. За К'єркегором, форми страждання індивіда визначаються тим, на який із трьох альтернативних «етичних стадій» розвитку він перебуває. Три стадії суть три взаємовиключних моральних виглядів самосвідомості особистості.

Перша, естетична, характеризується орієнтованістю особистості на чуттєві сприйняття і насолоди, що проявляється в гонитві за задоволеннями, в одержимості грою пристрастей. Фактично тут у К'єркегора мова йде про один із варіантів стратегії святкування життя. Девіз цієї стадії, на якій перебуває більшість людей, – «бери від життя все, що можеш взяти, живи сьогоднішнім днем». Типові для цієї стадії страждання пов'язані, по-перше, з неможливістю схопити й утримати вислизаючі миті насолоди (випадок Фауста), по-друге, з «повторенням неповторного», що неминуче тягне за собою пересичення і розчарування, знецінення, профанацію і дегенерацію задоволення, які розкладають зсередини естетичне світовідчуття (випадок Дон-Жуана). Людина на цій стадії є іграшкою пристрастей: не вона насолоджується бажаним насолодою, а спрага насолоди пожирає її. Неминуче завершення цієї стадії – туга, безнадія, самотність і відчай. «Будь-яке естетичне життєрозуміння є відчай, і кожен, хто живе естетично, перебуває в розпачі, знає він про це чи ні», – пише К'єркегор в знаменитій роботі «Або – або» [6, с. 73].

Друга, етична, стадія є орієнтація на належне в значенні кантівського категоричного імперативу. Індивід на цій стадії прагне підпорядкувати «раціональним канонам» своє чуттєве життя. Максима цього світоставлення звучить так: «роби, що велить обов'язок, і нехай буде, що буде». Якщо головною цінністю естетичної стадії виступає різноманітність, зміна, непостійність, то для етичної стадії, навпаки, характерні сталість,

звичка, повторення. Так, квінтесенцією етичної стадії у сфері сексуальних відносин є абсолютно чуже «естетичній» особистості Дон-Жуана обов'язкове виконання чоловіком «подружнього обов'язку». Ригористична етика вимагає однозначної покори обов'язку, у ній відсутня свобода морального вибору. Тому друга стадія є напівміра – стан нестійкий, «проміжний». Страждання особистості на цій стадії пов'язані, по-перше, з непомірними зусиллями утриматися від «естетичних» спокус, по-друге, зі зменшенням почуттів і волі у зв'язку з монотонністю через зобов'язання дій, по-третє, з рабською залежністю особи від вимог імперативу, який аж ніяк не достатньою мірою компенсується як об'єктивною, так і суб'єктивною дійсністю. Вища, релігійна стадія заперечує орієнтацію як на гедоністичні цінності, так і на цінності моральні. Вона виражається в переорієнтації на ірраціональні цінності віри.

Віра – центральна категорія к'єркегорівської етики. Пристрасть, як ми пам'ятаємо, є наполегливе прагнення до відсутнього буття, їй притаманний вільний вибір, а значить, рішучість і ризик. Головною і невідомою пристрастю мислення (стражданням і максимальним ризиком мислення) є парадокс – думка, яку неможливо осмислити внаслідок її очевидної суперечливості. Ось характерні думки К'єркегора на цю тему: «Вище, до чого може прагнути людська думка, – це вийти за власні межі, прийшовши до парадоксу», «Я хочу піти до божевільні і побачити, чи не вирішить прірву божевілля для мене загадку життя» [6, с. 164]. Будучи об'єктивно недостовірним, парадокс разом з тим об'єктивно є істиною. У цьому значенні парадокс є диво в сфері мислення, він є хрест, на якому думка сама себе розпинає, гине і воскресає у вигляді абсурду, який, на думку К'єркегора, і є вищою істиною.

Отже, парадокс є абсурд. Абсурд же і є єдине, у що можна вірити. Віра може бути тільки ірраціональною, вона є смерть розуму, але вона ж парадоксальним чином є його нова, знайдена в акті воскресіння віра життя, що пройшла крізь смертну муку сумнівів, безсилля, ризику і «самогубного» вибору. Приписувану Тертулліану максиму «credo quia absurdum» К'єркегор не тільки повністю поділяє, а й доповнює максимою «credo ergo sum». Релігійну стадію К'єркегор розуміє як апологію страждання. Основні складові релігійного страждання – переживання свободи, гріха, провини і страху. Свобода лякає необхідністю вибору – людина відчуває себе на краю прірви, в яку вона повинна кинути (безодня притягує). Разом з тим, страждання як іманентна властивість людського буття, обумовлена суперечностями між понятійно-раціональними (соціогенними) і несвідомо-ірраціональними (біогенними) програмами відображення дійсності, стало одним із провідних факторів антропогенезу. У цій якості страждання набуває функції батога, що стимулює пошуки нових проектів самозміни й перетворення навколишнього світу. «Людина страждає», відчуває себе як «занурена в історію» як у процес, протягом якого вона перебуває «поза домом», поза буттям. Вона гостро переживає власну ущербність і минуність, а також збитковість і минуність навколишнього світу. Вона використовує для «купірування» страждань ті чи інші ілюзорні сутнісні конструкції і, наскільки їй дозволяють обставини, прагне вибудувати й реалізувати власний проект порятунку. У просторі культури представлено дві полярні змістотворних стратегії захисту від страху смерті: орієнтація на «життя після смерті» в інший, «посмертний» реальності та орієнтація на минулі радощі «досмертного» життя.

Таким чином, в історії стародавнього світу та середньовіччя центральне місце в культурних проектах подолання страждань займали релігійні практики, основані на

досвіді нумінозних переживань (містичних осяянь, одкровень, видінь, віщих снів тощо). Важливе місце в цих практиках посідала аскетика як засіб здобуття свободи від страждань через самообмеження. Новий час приніс з собою раціоналістичний модерністський проект подолання страждання, в якому робиться ставка на зростаючу міць раціонального мислення, що безперервно відкриває нові можливості в освоєнні й перетворенні природи та суспільства. В основі модерністського проекту лежить припущення, що розвиток пізнавальних здібностей та накопичення наукових знань і технологій з необхідністю приведе до вирішення проблем матеріального облаштування людини і суспільства і, тим самим, – до вирішення проблем екзистенціальних. Критика логоцентричних стратегій новоєвропейської філософії та її гносеологічних інтересів приводить до реставрації екзистенціального статусу чуттєвості людини. Тема страждання стає базовою в цьому контексті, оскільки дозволяє розрити тему укоріненості чуттєвості людини в життєсвіті в цілому.

Література:

1. *Августин*. Исповедь. История моих бедствий / А. Августин. – М. : Республика, 1992. – 332 с.
2. Еккл. 9:5.10. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:http://bibleonline.ru/bible/rus/21/09/-> Заголовок з екрану.
3. *Кузанский Н.* О видении Бога / Н. Кузанский // Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах / Н. Кузанский. – М. : Мысль, 1980. – Т. 2. – 488 с.
4. *Пастернак Б.* Доктор Живаго / Б. Пастернак. – М. : АСТ, Астрель, 2010. – 544 с.
5. Поэзия и проза Древнего Востока. – М. : Художественная литература, 1973. – С. 202.
6. *Кьеркегор С.* Или – или / С. Кьеркегор. – СПб. : Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии : Амфора, 2011. – 823 с.
7. *Хейзинг И.* Осень средневековья / И. Хейзинг // Хейзинг И. Сочинения в 3 т. Т. 1. / И. Хейзинга. – М. : Издательская группа «Прогресс – Культура», 1995. – 416 с.
8. *Чалидзе В.* Иерархический человек / В. Чалидзе. – М. : Терра, 1991. – 126 с.
9. *Шопенгауэр А.* Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр А. Избранные произведения / А. Шопенгауэр. – М. : Просвещение, 1992. – С. 81–132.