

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

Кафедра філософії, соціології та релігієзнавства

БАКАЛАВРСЬКА РОБОТА

на тему

**«Концептуалізація довіри у середньовічній містиці та філософії
екзистенціалізму»**

Виконала:

студентка IV курсу, групи ФЛ-41

напряму підготовки

033 – Філософія

Николайчук М.М.

Керівник: доцент кафедри філософії,
соціології та релігієзнавства, доцент,
к.філос.н. Возняк С.В.

Рецензент: к.філос.н., доцент
Гнатюк Я.С.

Національна шкала: _____

Університетська шкала: _____

Оцінка ECTS:

Члени комісії: _____

(підпис)

(прізвище та ініціали)

(підпис)

(прізвище та ініціали)

(підпис)

(прізвище та ініціали)

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ДОВІРА ЯК ШЛЯХ ДО ЄДНОСТІ: МІСТИЧНЕ ВЧЕННЯ МАЙСТРА ЕКГАРТА	8
1.1. Місце довіри в екгартовій містиці.....	8
1.2. Відмова від «Его» та «іскра душі»: феномен довіри у містичному досвіді .	12
1.3. Довіра як внутрішня свобода: паралелі між М. Екгартом і Григорієм Сковородою	15
РОЗДІЛ 2. ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ: МІЖ ДОВІРОЮ І ВІДЧАЄМ.....	26
2.1. Релігійно-екзистенційна самотність у філософії С. К'єркегора	26
2.2. Проблема недовіри до іншого у творчості Ж.-П. Сартра	32
2.3. Проблематика Dasein у філософії М. Гайдеггера	38
ВИСНОВКИ	43
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	50

ВСТУП

Тема є **актуальною** через сучасний філософський, соціальний і навіть екзистенційний контекст, в якому питання довіри набуває нової ваги. Людина зараз живе у світі численних нестабільних систем, воєнних конфліктів, екологічних загроз та радикального технічного прогресу, часто стикається з досвідом самотності, екзистенційної розгубленості та втрати сенсів. У таких умовах постає питання: чи можливе якесь первинне ставлення до світу, яке є не знанням, що розуміється в якості калькуюючого, утилітарно орієнтованого мислення, а довірою? І якщо так – якою є природа цієї довіри? На наш погляд, в пошуках відповідей на це питання важливо звернутися до тих двох філософських традицій, які фундаментально осмислювали довіру, відштовхуючись від різних світоглядних позицій: середньовічної містики, що розглядає довіру як метафізичне сподівання на Боже буття, і екзистенціалізму XX століття, де довіра (або її криза) розгортається вже у секуляризованому, а іноді в атеїстичному горизонті.

У цьому світлі доречно буде розрізнити релігійну та нерелігійну довіру, обидві з яких мають філософський статус. Релігійна довіра ґрунтується на передумові трансцендентного начала, тоді як атеїстична, або ж секулярна – на прийнятті непевності й визнанні відповідальності за власне буття. І все ж обидва підходи прагнуть знайти відповідь на спільне питання: чи можемо ми залишатися відкритими до світу, попри його непроясненість і ризики? Таким чином, це дослідження актуальне не лише в якості історико-філософської розвідки, а й як спроба знайти шлях до осмислення довіри у наш час, коли вона потребує не лише психологічного чи соціального, а насамперед онтологічного переосмислення, в якості фундаментальної установки та відношення людини до буття. Науково-практична актуальність теми полягає у спробі концептуалізувати довіру як граничне філософське переживання, що має потенціал для подальших досліджень у філософії.

Об'єкт дослідження: довіра як граничний екзистенціал людського існування та форма відношення людини до буття. **Предмет дослідження:** ті способи філософського розуміння довіри, що представлені у середньовічній містиці та філософії екзистенціалізму.

Метою дослідження є здійснити філософську концептуалізацію довіри як способу ставлення до буття, виявляючи її зміст у контекстах середньовічної містики та екзистенціалізму XX століття.

Досягнення даної мети передбачає виконання наступних взаємопов'язаних завдань:

- Виявити місце довіри в середньовічній містиці на прикладі Майстра Екгарта, проаналізувавши її прояви крізь ключові концепти філософа;
- Проаналізувати зв'язок між зреченням від «Его» та містичним актом довіри в екгартіанському досвіді, зосередившись на понятті «іскри душі» як осередку внутрішнього з'єднання з Богом;
- Порівняти розуміння довіри до світу у філософії Майстра Екгарта та Григорія Сковороди як шляхів до гармонії й цілісності, визначивши їхні концептуальні відмінності й точки дотику;
- Дослідити як у філософії Сьорена К'єркегора релігійно-екзистенційна самотність постає необхідним етапом для здійснення стрибка віри – індивідуального, парадоксального акту довіри до Абсолюту;
- Виявити, як зникнення релігійного Абсолюту в екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра трансформує довіру в проблему конституції себе через Іншого та чому в атеїстичному горизонті довіра поступається місцем екзистенційній вразливості;
- Визначити, чи можна вважати, що у філософії Мартіна Гайдеггера іманентно міститься довіра як відношення до буття, і як вона пов'язується із формами відкритості Dasein.

Ступінь наукової розробки проблеми. В рамках нашого дослідження існує три основні корпуси наукових текстів, до яких ми звертались з огляду на тематику. По-перше, є низка авторів, що досліджують феномен довіри у

філософському, психологічному та соціологічному аспектах. З зарубіжних дослідників слід виділити А. Baier [20], L. D'Olimpio, [21], K. Frost-Arnold [22], O. Lagerspetz [29], T. Simpson [33], J. Agassi [19]. Варто зауважити, що попри загальне визнання вмонтованості концепту довіри в історико-філософське та етичне знання, тенденція дослідження довіри у англomовній філософії тяжіє до утилітаристсько-конструктивістського розуміння довіри у комунікативному, соціальному, політичному, економічному вимірах, що є дещо поза фокусом нашої дослідницької уваги. Серед вітчизняних дослідників концепту довіри слід зазначити Т. Супрунець [15], В. Скиртач [12], Р. Мартинова [12], О. Кожем'якіну [8]. Попри вельми широкий спектр тематизації довіри в усіх зазначених авторів, звертання до історико-філософської концептуалізації довіри в них практично відсутнє (окрім статті О. Кожем'якіної), що підкреслює актуальність нашого дослідження. По-друге, є низка текстів, що стосуються самого методу концептуалізації, котрий застосовується нами в дослідженні. Тут варто виділити наступних авторів: З. Костова [9], М. Полюжин [11], C. Stagoll [34], К. Паначіо [10]. По-третє, в силу історико-філософського характеру дослідження, ми звертаємось до текстів першоджерел та критичної літератури. Це, передусім твори М. Екгарта [5], С. К'єркегора [26, 27, 28], Ж.-П. Сартра [30, 31, 32], М. Гайдеггера [4, 23, 24, 25], а також – коментуючі та аналітичні тексти В. Татаркевича [16], Ю. Шабанової [17, 18], С. Возняка [1, 2, 3], Ю. Ковальчук [7]. Оскільки зміст нашого дослідження передбачає виявлення фундаментальних аспектів довіри як в рамках релігійно-теологічної, так і секулярної установки, ми також звертаємось до текстів Г. Сковороди [13, 14], котрий, хоч і не належить до числа середньовічних містиків чи філософів-екзистенціалістів, але надає вельми цікаві та значущі конотації довіри в рамках обох установок – і як філософ, і як богослов.

Методи дослідження. В рамках даної роботи ми, в першу чергу, використовуємо корпус класичних методів історико-філософських досліджень: принцип єдності логічного та історичного, метод текстологічного аналізу (в рамках роботи з текстами першоджерел), метод категоріального аналізу та

феноменологічний метод (для виявлення поняттєвої та логічної структури довіри з її екзистенційно-феноменальної розташованості в існуванні людини), метод компаративного аналізу (для порівняння розуміння довіри у філософії М. Екгарта та Г. Сковороди, а також при встановленні взаємозв'язку між середньовічною містикою та екзистенціалізмом). Також окремо слід зауважити, що в самій темі роботи нами обрано методологічний зворот «концептуалізація», котрий є ключовою дослідницькою установкою: ми ставимо за мету розгорнути концептуальний нарис довіри в різних історико-філософських парадигмах, що дає широкі можливості для звертань та рефлексій на тему довіри як феномену та екзистенціалу і довіри як історико-філософського поняття. Тут метод концептуалізації означає, що на основі певних історико-філософських контекстуалізацій довіри ми конструємо деякі нові її значення. Акцент на конструюванні підкреслює творчо-суб'єктний характер пізнання та дослідницькі можливості; так болгарська дослідниця Здравка Костова метою концептуалізації вказує стимулювання інтелектуальної діяльності і створення відчуття творчої свободи індивіда [9, с. 20].

Наукова новизна та практичне значення дослідження. Дане дослідження володіє історико-філософським та компаративістським характером: в рамках дослідження певного феномену ми співставляємо дві різноманітні історико-філософські парадигми та форми роботи мислення, і з огляду на аналіз існуючих джерел за проблемою можна стверджувати, що розгортання способів розуміння довіри в середньовічній містиці та екзистенціалізмі здійснюється вперше, що дає можливість встановлювати нові конотаційні зв'язки між парадигмами та світоглядними установками теологічно-релігійного та секулярно-філософського характеру. Практична значущість полягає у тому, що результати дослідження можуть стати підґрунтям для досліджень у галузі історії-філософії, етики, практичної філософії, філософії релігії, а також – на основі результатів дослідження можна віднайти новий світоглядний фундамент у відношенні до довіри як практичної орієнтації, котрий частково знімає різку суперечність між релігійним та секулярно-атеїстичним мисленням.

Апробації результатів дослідження: результати дослідження мали наступні апробації:

- виступ на Звітній конференції викладачів та студентів Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника у 2025 році з темою «Майстер Екгарт та Григорій Сковорода про самопізнання: чи можна пізнати бога в собі?»; тези доповіді подано до друку.
- Виступ на Всеукраїнській науковій конференції «Авраамічні релігії в Україні і вселенське православ'я: історична традиція, ідентичність, сучасні виклики» 30.04-01.05.2025 р. з темою «Розуміння довіри в українській православній традиції та у західноєвропейській містиці (на прикладі ідей Г. Сковороди та М. Екхарта)»; статтю подано до друку.
- Николайчук М. Роль довіри в філософії Майстра Екгарта / Філософські дискурсії = Philosophical Discoursions : науковий збірник Філософської комісії Івано-Франківського осередку Наукового товариства імені Шевченка. – ІваноФранківськ : Філософська комісія ІФО НТШ, 2025. – Вип. 1 (5). – 156 с. – С.130-133.

Структура роботи: робота складається з вступу, двох розділів, шести підрозділів, висновків, списку використаних джерел (34 позиції). Загальний обсяг – 52 сторінки.

РОЗДІЛ 1. ДОВІРА ЯК ШЛЯХ ДО ЄДНОСТІ: МІСТИЧНЕ ВЧЕННЯ МАЙСТРА ЕКГАРТА

1.1. Місце довіри в екгартовій містиці

Довіра – ключове поняття у містичному вченні Майстра Екгарта. Крізь всі проповіді німецького містика проходить чуттєве сприйняття світу як дечого створеного Богом і що ним підтримується. Особливість поглядів Майстра Екгарта полягають у покладанні та проясненні однакової природи основи людської душі та Бог і, як наслідок цього, уможливлення єднання між ними.

Містичне вчення Майстра Екгарта сповнене парадоксів і радикальних ідей щодо взаємовідносин між людиною і Богом. У його вченні без довіри неможливим було б подолання розриву між тварним і Творцем. Відстань між ними була чітко поставленою догмами церкви, проте це не зупинило Екгарта в його рефлексіях, що вилилося в побудову ним нового фундаментального принципу буття – людина здатна наблизитися до Бога через їхню спільну основу. Довіра в Екгарта є засобом досягнення найвищої містичної єдності з Богом. Сам Екгарт віру Богові відрізняє від віри в Бога. Ця ідея проявляється через кілька основних концептів: духовну убогість [5, с.389] і відречення себе, самозречення, єднання через «іскру душі» та відмову від егоцентричної віри.

Одна з найвизначніших ідей Екгарта – концепція духовної убогості. За Екгартом, вона не означає відсутності матеріальних благ, а радше повне внутрішнє звільнення від усього власного – бажань, знань, навіть самої ідеї «я». Справжня довіра до Бога виявляється саме в цьому – в здатності людини прийняти стан абсолютної внутрішньої порожнечі, щоб дати місце лише Богові. Ця порожнеча не є пасивною – вона є відкритістю до трансцендентного. Довіритися Богові означає не просто сподіватися на Його милість, а бути готовим відмовитися від усіх своїх уявлень про Бога, себе та світ і таки відмовитися від них. Лише в такому стані, як стверджує Екгарт, людина здатна прийняти справжнє одкровення. Довіра тут показана і як звільнення від самого себе, і як створення «порожнечі» для здійснення Бога в ній.

Концепт «відречення», є центральним у містичній думці Екгарта. Трактувати його можна як акт повної віддачі себе волі Божій без будь-яких очікувань. Згідно вчення Майстра Екгарта, очікування суттєвим чином віддаляють людину від істини, хоча й не обов'язково означають гарантію неотримання бажаного. «Ті, що чогось шукають у Бозі: чи то знання, чи пізнання, побожності чи ще чогось, – хоч би навіть і знайшли це, не знайдуть Бога. (...) Хто не шукає нічого, той знайде Бога і всі речі в Ньому, і вони залишаться з ним.» [5, с. 389-390] Довіритися Богові означає перестати йти за на власними бажаннями, навіть якщо вони є духовними. Це стан, у якому людина більше не прагне контролювати власне життя чи навіть власне спасіння, а повністю вручає себе Божій Волі. Екгарт писав, що в Бозі є тільки єдине і воно неподільне [там же] – це можна розглянути, як одну із причин, чому людині необхідно цілковито відмовлятися від себе. Будучи розділеною і розірваною існуванням «власного», терзаннями бажань, людськістю своєї натури, ми за видовою різницею не спроможні вийти на прийняття єдиного і неподільного.

Розгляньмо довіру, як готовність до самозречення. Самозречення передбачає необхідність довіритися Абсолюту та відпустити своє «я». Такий підхід до довіри йде далі за традиційне християнське розуміння віри. Якщо в більшості теологічних систем людина довіряє Богові, сподіваючись на винагороду (спасіння, благодать, божественну допомогу), то Екгарт засуджує принцип обміну, називаючи осіб з такими очікуваннями торговцями, бо вони хочуть щось отримати за свої добрі справи, проте торгуючись вони падають в обман самих себе [5, с.127]. Отже, довіра означає втрату будь-яких мотивів для цієї довіри. Це повне самозречення, в якому залишається лише чисте Боже здійснення в душі.

З метою ретельнішого висвітлення унікальності та особливостей даного підходу, ми звернемося до періоду Середньовічної філософії, в якому панівна позиція в осмисленні теологічних питань виходила із схоластичного методу.

Схоластика – це середньовічна філософсько-теологічна традиція, в рамках якої, представники католицького християнського богослов'я намагалися

узгодити віру з раціональним мисленням. В цьому прагненні вони спиралися на діалектичний метод, аристотелівську логіку та концепцію природного розуму.

Для цього періоду характерно уявляти довіру у вигляді обґрунтованої віри. У схоластів, особливо у Томи Аквінського, довіра до Бога не є сліпою, радше навпаки, вона обґрунтовується природним розумом. І хоча він був першим, хто розвів істини розуму від істин віри, все ж залишалися деякі істини, що доступні розуму і водночас були одкровеннями. Наприклад, вірянин довіряє божественному одкровенню, оскільки розум визнає його правдивість через аргументи, такі як п'ять доводів існування Бога. У схоластиці частиною гармонії у співвідношенні між вірою і розумом є інтелект, який підсилює віру через раціональне осмислення Бога і догматів.

Крім цього довіра (як і чимало іншого) у схоластиці тісно пов'язана з авторитетом Церкви, Священного Писання та традиції. Віра приймається не лише через внутрішній досвід, а й через раціональне прийняття теологічних доктрин.

Іще одним виразним представником схоластичної традиції є Ансельм Кентерберійський. Він ще до Томи намагався узгодити віру та розум. «Згідно з його поглядами «християнин повинен через віру дійти до розуміння, а не через розуміння до віри». [16, с. 270] Раціональне осмислення і логічне обґрунтування були інструментами віри.

Ансельм сформулював принцип про віру, що шукає розуміння. [16, с. 271]. (Цей вислів пізніше фактично став девізом всієї зрілої схоластики.) Це означає, що людина спочатку довіряє Богові та Його одкровенню, а потім прагне раціонально осмислити віру. Для Ансельма довіра до Бога теж не є сліпою: вона природно веде до бажання пізнати Його розумом. Довіра тут виступає в якості інтелектуального акту.

Ансельм вважав, що світ є раціонально впорядкованим, а людський розум здатний досягнути цю впорядкованість. Довіра до Бога у його системі базується на впевненості в тому, що Бог діє розумно і справедливо. Віра у справедливість Божих законів веде до їх раціонального пізнання та прийняття. Тут довіра до

Божого задуму не є лише актом смиренної покірності, а впливає з розуміння внутрішньої логіки Божого порядку.

Раціональна довіра у схоластиці, на прикладі Ансельма Кентерберійського, базується на взаємодії віри та розуму. Віра передує розумінню, але справжня довіра до Бога спонукає до раціонального осмислення, логічного доведення релігійних істин та пізнання Божої природи. У цьому сенсі довіра є не тільки емоційним чи екзистенційним актом, а й частиною пізнавальної діяльності людини.

На відміну від схоластів Майстер Екгарт відкидав раціональне пізнання засноване на логічних аргументах, як спосіб досягнення віри. Екгарт був представником містики, яка розвивала свій погляд на пізнання. Засновком містики виступало переконання про єднання чи природну спільність Бога і душі. Для містика не було потреби раціонально зрозуміти чи пояснити Бога. Навпаки, людина має «померти для себе», щоб відкритися до Божого життя, яке перебуває в ній. Тут Бог пізнається через внутрішнє злиття а не логіку.

В ставленні до раціонального пізнання Екгарт був схильний вважати людське мислення не здатним досягти Бога в його істинній природі. Адже раціональне мислення завжди містить в собі поняття, категорії і визначення, що є вкрай обмеженими і відповідно не здатні вмістити божественне. Трансцендентна природа Бога не може бути виражена логічною конструкцією. Для Екгарта істинне знання відкривається через містичний досвід, а не раціональне осмислення.

Коли мова йде про зняття і відмову від нашарувань свого «я», на шляху до іскри душі, те ж відречення стосується і надмірного покладання на раціональне мислення. Іншими словами, рацію робить людину надто обмеженою, через що істина не проглядається, адже їй потрібне смиренне мовчання і самозречення. Містична теологія Екгарта по суті підважує традиційну схоластичну методологію (хоча він і був домініканцем [16, с. 377], тобто представником схоластики), адже підкреслює, що Бог не може бути досягнутий ні логічними доказами, ні чіткими визначеннями.

Отже, Екгарт трактує довіру як віддання себе в руки Бога, що є ключем до внутрішньої свободи і пізнання Божої волі. Містичний досвід для нього не є лише теоретичним, а передбачає глибоке переживання та практичне сприйняття довіри як відмову від власної волі й розуму на користь вищого, трансцендентного порядку. У його розумінні довіра є не лише емоційним актом, але й інтелектуальним вибором, що дозволяє людині звільнитися від обмежень його «я» і знайти справжню гармонію з Божественним. Таким чином, довіра в екгартіанській містиці визначає відносини людини з Богом, служить основою для її духовного вдосконалення і навіть більше того – перетворення.

1.2. Відмова від «Его» та «іскра душі»: феномен довіри у містичному досвіді

Екгарт розвиває містичне вчення про «іскру душі» – найглибшу частину людської душі, своєрідне дно божественної природи, що через це завжди перебуває в єдності з Богом. Ця іскра є тим, що пов'язує людину з Божественним, і саме через неї можлива містична єдність, адже якщо основа людської душі ідентична з Богом, то душа може його пізнати. Проте для того, щоб іскра могла вільно діяти, людина повинна навчитися довіряти її природі та повністю відмовитися від раціонального контролю. Тут довіра означає не лише акт віри, а й екзистенційну відкритість до власної містичної сутності. Якщо людина наполягає на своїй окремій особистості, якщо вона шукає Бога «ззовні», (тобто залишається у вимірі матеріального світу, який названий Екгартом поняттям «чисте ніщо»), то вона лише віддаляється від Нього.

Для того, щоб стати на шлях єднання із Божественним необхідно прийти у відповідність з ним. Самозречення, про яке згадувалось раніше, потрібне в першу чергу для того, щоб відвернувшись від світу зовнішніх речей, звернути погляд на себе. Цей крок дозволяє вгледіти людськість та обмеженість свого єства, через що в особі логічно з'являється рішення відректися від нього – це призводить до звільнення в основі душі. «Звільнення» проглядається тут

щонайменше в двох сенсах: по-перше, йдеться про вихід з-під тягара людської недосконалості; по-друге, там де зникає его і звідки вигнано потурання йому звільняється простір для, кажучи термінами Екгарта, «народження Бога в людині». Мається на увазі, іскра душі – найглибша частина душі вийде з позиції прихованості і проявиться там. Залишити власну волю означає самовільно забрати в себе з-під ніг ґрунт і падати в абсолютній довірі. Саме такий здавалося б безстрашний крок у прірву довіри ладен показати віддачу здійсненню Божественної волі в людині. Через довіру внутрішньому началу Божественної природи і відречення від людського людина входить в єднання з Богом.

У традиційному богослов'ї довіра до Бога часто пов'язана з надією на Його допомогу, справедливість або милість. Проте Екгарт йде далі, пропонуючи відмову навіть від цієї надії. У своєму радикальному містицизмі він закликає не просто довіряти Богові, а довіряти навіть у відсутності видимих ознак Його присутності. Тут довіра – це відмова від вигідної егоцентризму віри. Але Екгарт йде ще далі: навіть саме бажання відчувати Бога є, на його думку, формою потурання своєму его. Справжня довіра – це довіра без жодної причини, без жодного розрахунку, без страху і без очікувань.

Отже, в Екгарта довіра відповідає відкиданню навіть своїх уявлень про Бога, всеосяжного зречення себе, а Г. Сковорода є етично спрямованим філософом про практичне щоденне існування умовно простої людини, в якого впевненість, що через заглиблення в себе ти почуєш відголоски закладених в тебе природою здібностей і що ті відголоски справді є істинним «Я» – є довірою.

Довіра у містичному вченні Майстра Екгарта – це не просто впевненість у Божій доброті і точно не очікування благодаті. Це концепція, що володіє суттєвим радикалізмом і вимагає відмови від власного «я», створення порожнини в ємності, де перебувало все «моє» і «себе», повного прийняття невідомого. Це довіра, яка полягає не в тому, щоб покладатися на Бога як на зовнішню силу, а в тому, щоб відкритися Йому настільки, що навіть самопізнання перестає бути особистим актом, дією про себе – воно стає самим Божественним діянням у душі, дією про Бога.

Через цей підхід Екгарт створює унікальну концепцію містичної довіри, яка відрізняється від класичної християнської віри та передбачає глибоке внутрішнє перетворення. У цьому сенсі довіра для нього – це не лише засіб досягнення єдності з Богом, а сам шлях, практика та мета духовного життя.

Складність полягає у первинній прихованості іскри душі під «оболонками» властивих людям бажань, прив'язаностей, центрованості на своєму еґо. Головною метою концепції є не просто наблизити людину до Бога чи, що гірше – зрівняти їх. Навпаки, метою є усвідомлення, що людина завжди була з Богом через іскру душі, що знаходиться всередині неї.

«Божественна іскра є початком руху до відновлення єдності з божественною дійсністю. Дорога до божественної дійсності, що є дорогою всередину себе, в основу душі, починається тоді, коли людина звільняється від власної волі, зав'язаної на власному «я», через відречення і залишення всього. Така дорога – шлях до того, щоб стати єдиним із найвищою божественною дійсністю, яку Майстер Екгарт називає народженням Бога в душі» [5, с.37-38].

Отже, займаючись справами зовнішнього світу і реалізуючи свої бажання, людина живе наче на поверхні своєї душі. Попри це в ній завжди зберігається глибша сутність, що ніколи не відокремлювалася від Бога. Для того щоб знайти її, потрібно відмовитися від матеріального, часово-просторового світу, адже він, за Екгартом, є «чисте ніщо»; від волі, бажань та еґоцентризму.

Стан єднання з Богом вочевидь перевершує можливості осягнення словами чи мисленням і відбувається тоді, коли людині вдається «увійти» в цю іскру. Тут повністю зникає людське «Я» і випаровується далекість Бога. Це те, що Екгарт називає «народженням Бога в душі».

Процес такого народження уможлиблює самопізнання. Воно є сукупністю тих кроків, без яких неможливо наблизитися до своєї справжньої сутності. У наслідку пізнання себе людина пізнає і Бога. Самопізнання є стартом у цьому намірі, а іскра душі – це фінальний ключ до містичної трансформації. Тобто, за Екгартом, Бог не десь далеко, а вже є всередині тебе – але ти повинен це побачити, очистивши свою свідомість від усього тимчасового.

Отже, містичний досвід, який фокусується на злитті з Божественним, вимагає повної відмови від особистісного «я» адже воно є лише ілюзорним контролем над власним життям. Цей процес розглядається як очищення душі, де «іскра душі» стає символом внутрішнього світла, здатного вести через темряву сумнівів і духовної боротьби. Оскільки у містичному досвіді довіра є основою для зв'язку з трансцендентним, вона проявляється як беззаперечне віддання себе Богу, що дозволяє людині отримати доступ до вищих істин.

Таким чином, феномен довіри в містичному досвіді є центральним для розуміння того, як відмова від еґо відкриває шлях до глибшого і повнішого пізнання духовної реальності. Це дослідження показує, як через відмову від власного контролю і віднайдення внутрішнього миру людина може вступити у безпосередній контакт із Божественним, а довіра до цього процесу є необхідною для досягнення містичного злиття з вищою реальністю.

1.3. Довіра як внутрішня свобода: паралелі між Екгартом і Григорієм Сковородою

Порівнюючи філософію Майстра Екгарта та Григорія Сковороди, важливо враховувати не лише їхні концептуальні погляди, а й ширший контекст, в якому вони формувалися. Вибір саме цих двох мислителів для дослідження довіри ґрунтується на тому, що вони, попри суттєві відмінності у своєму інтелектуальному середовищі, обидва розглядали довіру як шлях до глибшого єднання з вищою реальністю. Майстер Екгарт був частиною традиції, що сформувалася в межах схоластики, яка домінувала в середньовічній Європі. В його світогляді простежуються кілька ключових філософських та теологічних впливів, серед яких Псевдо-Діонісій та Еріугена, філософи патристики і схоластики (Альберт Великий, Тома Аквінський [16, с. 377]), неоплатонізм (особливо розуміння Бога як абсолютної єдності, яка виходить за межі можливостей визначень).

Тобто Екгарт є представником західноєвропейського філософського дискурсу, де містика, раціональність та теологія розглядалися як взаємопов'язані складові. Його вчення про довіру ґрунтується на радикальному містичному зануренні у Божество.

Григорій Сковорода ж мислив у зовсім іншому контексті, який поєднував православну духовність, українське бароко та біблійний символізм. Його світогляд формувався у Києво-Могилянській академії, яка, хоча і зазнавала впливу західної схоластики, все ж залишалася в руслі православної традиції.

Західний схоластичний містицизм тяжів до абстрактного, метафізичного інтелектуального осмислення, тоді як оточення, в якому зростав Г. Сковорода (православне духовенство), більше наголошувало на безпосередньому спогляданні Бога через молитву, символізм, ритуали. Попри це в українському мислителі знайшло місце певне неприйняття офіціозу і його стиль мислення набув близькості з літературним бароко, для якого характерним є поєднання філософської глибини, алегоричності та афористичності. Він не будував жорстких теологічних систем, а радше через символічні образи показував шлях до пізнання. Хоча Г. Сковорода протягом всього життя активно працював із текстами Біблії, він використовував їх не як джерело фундаментальних догм, а радше як осердя мудрості, що знайшла свій прихисток, приховавшись у символах та алегоріях.

Майстер Екгарт і Григорій Сковорода належать до різних культурних та інтелектуальних традицій, проте їх поєднує спільна тема — пошук внутрішнього єднання з вищою реальністю, що так чи інакше впирається в довіру. Екгарт представляє радикальний містицизм західноєвропейської думки. Сковорода йде шляхом, що вкорінений у східнохристиянській та українській традиції: знаходження себе у відповідності до божественного задуму. Таким чином, зіставлення цих двох мислителів дає змогу не лише глибше зрозуміти природу довіри в містичному та етико-філософському вимірі, а й побачити два різні шляхи досягнення єдності з Богом та світом.

У філософії Г. Сковороди онтологічна структура розділяється на три умовні світи, що знаходяться у відношенні певного взаємозв'язку. Цими світами є макрокосм, мікрокосм та Біблія (або інша назва – світ символів). Їхнє визначення знаходимо у наступних згадках: «Суть же тры мыры. Первый есть всеобщій и мыр обительный, гдѣ все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великій мыр. Другіи два суть частныи и малыи мыры. Первый мікрокозм, сирѣчь – мырик, мирок, или человек. Второй мыр символичный, сирѣчь библиа» [14, с.137]. Тут макрокосм є поняттям, що збирає і включає в собі весь видимий світ. Сам термін «макрокосм» складений із двох слів грецького походження: *μακρός* – великий, і *κόσμος* – упорядкованість; будова; світобудова, порядок. З цього виходить, що мова йде не лише про так званий «великий світ», а й про його складові та будову, принципи, за яким він упорядкований. В понятті макрокосм міститься як фізичне, живе, народжене, видиме, все, що перебуває в межах об'єктивного, тобто іманентного світові, і здатне бути сприйнятим, потрапивши в органи чуття людини, так і загальний порядок, в якому все вищевказане співіснує. Макрокосм – це світ природи, матеріальний всесвіт, який має «зовнішню» і «внутрішню» (невидиму) сторону. Сковорода бачив справжньою ту реальність, що містилася не в матеріальному, а в «невидимій натурі» світу.

Коли ж ми говоримо про Екгарта, згідно його містики, зовнішній світ також вважався другорядним, проте його уявлення сягнули радикальніших вимірів. Майстер Екгарт вважав, що заради злиття із Богом зовнішній світ потрібно повністю відкинути, подолати його. Тобто світ «тлінний» не є вартісним; матеріальне надто далеке в своїй суті, надто різниться за своєю сутністю, тому від нього потрібно на різних рівнях відмовлятися у спробах слідування шляху наближення до Бога.

Мікрокосм походить від грец. *mikrós* – малий, в нього входить людина, її свідомість та самоусвідомлення, почуття, емоції, міркування, розумова діяльність, пізнання, духовний потенціал, вся її суб'єктність. Вибір термінів на позначення і розрізнення цих онтологічних складових далекий від випадкового.

В обох випадках йде мова про повноцінні світи різного масштабу (що дозволяє одному бути невід'ємною складовою іншого), та іманентний їм закон упорядкованості. Мікрокосм – це людина, яка містить у собі «невидимий світ», її душа – це відображення макрокосму. Внутрішня природа людини має божественний вимір.

У філософії німецького містика є схожа концепція – іскра душі. Це найглибша і найвища частина людської душі, та основа до якої сходиться людина з Богом, саме тут вони дотикаються. Іскра душі за своєю природою не створена, вона взагалі поза творінням, як і поза часом, простором, зовнішніми речами – вона є божественною. Це спільна основа Бога і людини у Екгарта, вона єднає людину з Богом, надає спільний знаменник і, як наслідок, уможлиблює пізнання Бога в собі. Містична точка повернення душі до єдності з Богом.

Поки Г. Сковорода у своїй філософії описував гармонійне розкриття внутрішньої природи людини згідно сродного їй, Майстер Екгарт проповідував, що людині потрібно відректися від всього чим є її «я» .

Григорій Сковорода не приймав світської та церковної ієрархії, ритуалів, не любив примусу, мав власний погляд на викладання, що розходився із тодішньою традицією, загалом він віддавав перевагу особистій духовній свободі, та поряд з цим, його світогляд значною мірою засновувався на підґрунті християнської віри.

Три світи, з його філософських уявлень, пронизані з'єднуючою ниткою, якою є Божественне творіння. Порядок, що існує в людині, відповідає законам світобудови макрокосму і навпаки. Світи між собою переплетені завдяки Божій присутності в бутті. Така присутність людині здатна відкритися через ідею невидимого світу.

У трактаті «Ікона Алківіадська» [14] Г. Сковорода розвиває думку про дві натури – тілесну (видиму) і духову (невидиму). Вони відповідають двом світам: видимий – зовнішнє, матеріальне, який Г. Сковорода вважав мінливим, недосконалим, сповненим страждань, несправедливості та обману; невидимий – внутрішній, духовний, що виступав справжньою реальністю, володів такими характеристиками як вічність і незмінність, відповідно органами чуття чи

розумом пізнаватися не міг, проте його можна було відкрити через моральне вдосконалення та самопізнання.

«Мір состоит из двух Натур: одна видимая, другая невидимая. Видимая Натура называется Тварь, а невидимая – Бог. Сія невидимая Натура, или Бог, всю Тварь пронизает и содержит, вездѣ всегда был, есть и будет» [14].

Шлях розкриття, розгортання для себе невидимого світу мав декілька обов'язкових складових. По-перше, через самопізнання, адже людина є в числі тварного світу і, як вказано (процитовано) вище, Бог/невидима натура пронизує все/проходить крізь все і є сутністю всього. Тож в людині міститься присутність Божественного. Г. Сковорода вважав, що «кров і плоть є ніщо», а істинну суть утворює духовне тіло, це схоже до концепції «чистого ніщо» у Майстра Екгарта: «Їм (людям) треба очиститися та звільнитися від бруду зовнішніх речей і повернутися до основи Бога і душі, щоб через повернення всередину пройти крізь зовнішню оболонку до народження Бога всередині, яке від віку приховано сяє в кожній людині» [5, с. 49].

В людині далеко за можливостями фізичного погляду захована основа Божественного походження. Г. Сковорода використовував гасло «Пізнай самого себе», як вказівник для знаходження сродної для особи праці. Через працю, що споріднена людині, вона реалізує задум закладений в не Богом. В кожній людині він індивідуальний.

По-друге через моральне очищення можна наблизитися до невидимого світу. Люди, що живуть у гріху, зосереджені на власних бажаннях, прагнуть в першу чергу матеріальних благ, не здатні побачити істинний світ. Їхній погляд не просто відволікається, він спрямований в протилежну сторону. Марнославство, гонитва за багатством та пристрастями утримує від шансу на «прозріння», тому лише звільнившись від них, людина стає на шлях до істини.

По-третє, найвищою метою людини Г. Сковорода вбачав втілення Божого задуму через її споріднену працю, що не було б можливим без внутрішньої спільної основи чи то гармонії в якій знаходилась людина зі світом. Невидимий світ – це і є прояв Божого задуму і його абсолютності, це не просто абстракція.

Наближення до цього світу людині відкривається як доступне не через ритуали/догми церкви, а через існування внутрішньої гармонії.

Вся ідея «невидимого світу» фундаментально засновується на гармонійній взаємодії між макросвітом і мікросвітом, між тварним і творцем, що володіє найменшою мірою відтінками наявної між ними довіри.

Сковорода не цілковито заперечував світ, в якому живе людина, а шукав у ньому символічний сенс і принцип існування, який відкриє можливість здійснювати крізь себе і свою діяльність Божий задум. Це робить його вчення більш етичним і балансним. Екгарт значно радикальніше відкидав матеріальне і вважав цілковите відречення виключним варіантом для єднання з Богом.

Виходить, обидва філософи вчили, що людина може пізнати Бога в собі, але Сковорода бачив це через сродність і символіку, а Екгарт – через містичне самозречення.

Г. Сковороду в українській філософській традиції відносять до умовного пізнього Відродження через риси його філософії, що характерні саме цьому періоду. Серед характерних рис його філософії є антропоцентризм, самопізнання, акцентуація на існуванні внутрішньої гармонії, що ідейно відсилає до ренесансного гуманізму. Критика Сковородою зовнішнього формалізму релігії, наголошування на внутрішньому особистому духовному досвіді та пріорітизація такого досвіду, апеляція до античної філософії, зокрема до стоїцизму та платонізму є характерними для мислителів Відродження.

Значна увага у філософії Г. Сковороди приділена досягненню щастя, як однієї з найважливіших цілей людського життя, концепт сродної праці, я шляху досягнення щастя перегукується із уявленнями про самореалізацію в ренесансі. Проте разом з тим його творчість має й барокові риси: алегоричність, релігійно-містичний символізм; просвітницькі мотиви: критика соціальної нерівності, критика актуальності усталених традицій у освіті, ролі самої освіти.

Майстер Екгарт та Григорій Сковорода жили у різних культурах і релігійних контекстах, проте їхні погляди показують певну духовну близькість. Можливо цю близькість можна трактувати як суттєве випередження свого часу

Майстром Екгартом чи ознайомленість Григорія Сковороди із творчістю німецьких містиків. В будь-якому разі їхні головні відмінності в першу чергу демонструють різницю місця людини в історії християнства.

Самопізнання, як шлях до істини в Г. Сковороди коротко підсумовує вислів «Пізнай себе, і ти пізнаєш світ і Бога». В Майстра Екгарта людина не володіла таким високим місцем в актуальних йому християнських реаліях, тому вона не пізнати себе мала а цілковито відмовитися, зректися і відректися від всього, що є її «я».

Екгарт писав про важливість відмови від світу, що охоплюється чуттями людини на користь духовного шляху до містичного єднання з Богом. Г. Сковорода ж вважав земні блага другорядними за вагомістю, наголошував на духовній свободі, проте не відкидав їх цілковито. Для німецького містика в людині існував центр, основа, що була ще й єднальною з Абсолютом точкою. Точкою, що її необхідно було поступово розкопати за нашаруваннями людського егоцентричного способу існування. Г. Сковорода умовно розділяв людину на «зовнішню» із її фізичним і «внутрішню» із її духовним.

В обох філософів наближення до Бога відбувається через подолання его, відмінність полягає в тому яку міру его треба здолати. В Г. Сковороди існує баланс між людською волею і Божим промислом у вигляді спорідненої праці. Погляд Екгарта ж підсумовує вислів «Чим більше ти нічого, тим більше ти Бог».

Духовна свобода набувала вигляду цілковитої відмови від власного «я» та злиття з Богом у Екгарта. В Г. Сковороди людина вільною ставала тоді, коли жила згідно з істинною природою – сродністю. Така різниця зумовлена значно нижчою самоцінністю людини в середньовіччі: вона могла бути вартісною лише в цілковитій віддачі службі вищому.

Біблію Сковорода розглядав не лише як книгу а як вказівник, що мовою символів веде до наближення знаходження Бога у внутрішньому світі людини. Він критично ставився до офіційного православ'я, відкидав ритуалізм. В Майстра Екгарта «Бог народжується в душі», його містика викликала

звинувачення в єресі через радикальність в поглядах, які суперечили офіційній теології Католицької церкви XIV століття.

Також у вченнях Екгарта і Г. Сковороди є одна цілковито фундаментальна відмінність, що пояснює подальшу різність в їхніх поглядах. Йде мова про розуміння ними Бога. У Екгарта (і за канонами церкви) це абсолютна трансцендентність, яка виходить за межі будь-яких визначень. У своїй містичній теології Екгарт говорить про «безіменного» Бога, який не може бути виражений жодними словами чи категоріями. [5, с. 227] Всеосяжність якого перевершує здатність людей оформлювати змісти в рамки слова. Бог тут є вищим за буття і будь-яке визначення обмежує Його.

Саме тому Екгарт іде шляхом апофатичної теології, говорячи про Бога «негативно» («Бог – це не...» замість «Бог є...»). У класичному християнстві Бог є Особою, але у Екгарта Його можна сприймати радше як безособову Божественну Сутність, яка виходить за межі людських уявлень і ще й від самих уявлень людині потрібно відмовлятися. У Екгарта Бог радикально потойбічний, Його не можна описати чи пізнати, окрім як через знаходження «іскри душі».

Тоді як у Сковороди Бог не лише трансцендентний, а й присутній у світі як гармонія та істина. Бог як трансцендентний не є частиною матеріального світу, бо Він вічний і невидимий. Але водночас Він присутній у світі через свою невидиму натуру, яка підтримує існування всього живого. Це суголосно із християнським вченням про Божественну присутність: Бог перебуває поза світом як його Творець, але водночас Він «розлитий» у творінні.

Григорій Сковорода бачив світ гармонійним місцем, що існує за спільними внутрішніми законами, а джерелом такої цілісності він бачив Божу присутність. Невидима натура – вічне, де Бог є невидимою основою всього, він присутній у видимій натурі, але не поза нею. Для Г. Сковороди Бог – це не абстрактна метафізична сутність, а жива присутність, яку знаходиш через звернення на самого себе і поставивши в центр пізнання самого себе. Він є наче внутрішнім голосом, який веде до знаходження сродного собі.

Майстер Екгарт радикальний містик, що писав про досягнення єдності з Богом, як найвищу мету для людини ще за часу її земного життя. Шлях до єдності прокладений не через моральні вчинки, слідування ритуалам та обрядам, а через занурення у власне я і відмову від нього. Зречення власного еґо в німецького містика займає провідну позицію, в ній він посилається на Євангеліє від Марка (Мр. 10:29) – коли хтось задля мене щось покине, той у стократ більше одержить, і хто хоче мене мати, той нехай відречеться від себе і від усіх речей, і хто хоче мені служити, той нехай іде за мною, нехай не ходить за своєю волею. Своєї волі потрібно, якщо не позбутись то уникати, ігнорувати, бо з нею неможливо служити правильно.

Зречення тут навіть більше, ніж від самого я, ще від своїх уявлень і навіть уявлень про Бога і самих бажань Його. Нічого не має бути, щоб туди зміг прийти Бог. Ніщо, яким має стати людина, звільняє місце для становлення понадлюдського, понадтварного – божественного. Поряд з цими глибокими метафізичними рефлексіями внутрішнього людського, Майстер Екгарт практично не приділяє уваги настановам про життя практичне щоденне, побутове. На перше місце він ставить рефлексію і продумування глибинного спільного між людиною і Абсолютом, моральність же виступає радше наслідком містичного досвіду.

Григорій Сковорода багато уваги в своїй філософській творчості приділяв внутрішньому світу, проте наголошував на етичному житті та моральному вдосконаленні. В картині світу, що він її змальовував у своїх текстах, одну з ключових ролей займала гармонія, в якій перебував світ і як наслідок довіри цій гармонійності – прихід до спорідненої собі праці. Самопізнання тут потрібне для здійснення етичних цілей. Ідея сквородинівського внутрішнього світу не веде до безпосереднього зближення з Богом, а до морально правильного життя в балансі, що здійснює Богом закладені в особу здібності/хист і приносить користь людському світові.

Спорідненість праці є практичним втіленням ідеалу гармонійності, в якій знаходяться макросвіт і мікросвіт. Вона відповідає природі людини. Тобто сродна

праця є складовою досягнення моральної свободи. Усвідомивши «двонатурність» світу і прийшовши до здійснення Божого задуму, людина починає жити у злагоді з Богом, який все пронизує і у всьому міститься, на відміну від містичного народження Бога в душі людини, яке ми прочитуємо в Екгарта.

У Г. Сковороди довіра реалізується як слідування шляху, здібності до якого в тобі закладені Богом. Це переконання, що ти знайшов сродну собі працю і здійснюючи її ти реалізуєш визначений природою порядок гармонії всесвіту.

Загальний погляд на світ, як дещо гармонійне – це характерна річ для християнства, адже світ створений Богом (абсолютом всемогутності і добра) не може бути незбалансованим. Проте, скільки є думок стільки ж і відмінностей пов'язаних з тим, яким шляхом людина досягає гармонії з світом/собою/Богом і т.п. Майстер Екгарт кроком до гармонії бачив відмову від себе, від усього людського, що в наслідку дозволяло створення «порожнечі», в якій ніщо не заважає здійснюватися Богові крізь тебе.

Концепція відпущення, зречення себе передбачала, що чим більше людина «порожня», тим більше вона відкрита для Божої присутності. Цей підхід дещо нагадує буддизм: позбувшись від его ми знищуємо джерело бажань, без бажань зникають перешкоди для наближення до божественного. Необхідне зречення всього земного та повне відкидання власної волі. «Іскра душі» – це внутрішній центр душі, божественного походження, але тому він є прихованим і його треба «відкрити», зняти з нього нашарування людського (низького) і звільнитися. Така віддача, стирання свого «я», відмова від усього, що заважає єдності з Богом – є найтоншою формою довіри в Екгарта (або й в усій Середньовічній містиці).

Г. Сковорода вважав життя згідно з своєю природою шляхом до гармонії. Він не закликав до знищення «я», а радше до знаходження себе у відповідності до своєї істинної природи (сродності). Усвідомлення своєї істинної природи веде до правильного життя. Через концепцію «двонатурності» світу, наявність вічного у всьому створеному, людина має пізнати це вічне/невидиме, що і є тим істинним в ній. Кожна людина має своє для неї сродне, своє «природне покликання» і

завдання його знайти на шляху пізнання себе. Потрібно стати самим собою, знайтися і здійснитися, а не зректися себе.

Таке здійснення людської природи і закладеного в неї Богом через «правильне» життя і є природною рівновагою чи іншими словами гармонією з Богом. Довіритися «невидимому світу», знайти всередині себе те «вічне», бути вірним закладеним в собі навичкам – так концептуалізується довіра у Г. Сковороди. Німецький містик каже «відпусти себе», а український філософ «знайди себе».

Проведення такого типу порівняння показує, що обидва мислителі прагнули до внутрішньої духовної трансформації, ставили акцент на самопізнанні, внутрішній свободі та безпосередньому досвіді Бога

Отже, обидва філософи, які бралися до уваги в цьому підрозділі, бачили матеріальний світ другорядним за важливістю, головна відмінність в тому, що Г. Сковорода повністю його не заперечував. Радше навпаки – він бачив у ньому присутність, символ Бога. Майстер Екгарт – містик, який бачив можливим пізнання Бога лише через зречення себе, внутрішню порожнечу та вихід за межі буття.

Г. Сковорода – це філософ-мораліст, який шукав гармонію людини з її природою, наголошував на сродності та етичному самопізнанні. Довіра в Екгарта – це готовність відмовитися від «свого» та дозволити Богові діяти через себе. Тут же довіра – це повне самозречення перед Неосяжним Абсолютом, що вимагає виходу за межі власного «я». Довіра у Сковороди – усвідомлення, що Бог уже всередині тебе, і Його можна знайти через внутрішню гармонію. Обидва вчення наголошують на тому, що Бога неможливо досягнути раціонально. Він відкривається через внутрішній досвід.

РОЗДІЛ 2. ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ: МІЖ ДОВІРОЮ І ВІДЧАЄМ

2.1. Релігійно-екзистенційна самотність у філософії С. К'єркегора

Однією із центральних проблем філософської площини екзистенціалізму є самотність. Сьорен К'єркегор у своїй філософії надав цьому поняттю унікальної глибини в своїх рефлексіях. Для нього самотність це більше ніж екзистенційна даність, вона займає позицію необхідної умови релігійного вибору, що полягає у відношенні людини до Абсолюту (Бога). Самотність тут не є відчуттям ізольованості, а відкривається як фундаментальна форма існування людини, що шукає віру як відповідь на власну граничну ситуацію перед Богом. Самотність виникає як результат переходу від зовнішнього до внутрішнього, від життя «для інших» до життя «перед Богом». Цей досвід автор описує через екзистенціали страху, тремтіння, безмовності, але також – через акт довіри, що виводить за межі раціонального й морального.

У філософії С. К'єркегора шлях до розуміння себе відповідає шляху наближення до Бога. Він пропонує модель трьох стадій пізнання людиною власного існування – це естетична, етична та релігійна. Найбільшу увагу цьому питанню він надає в своєму творі *Або/або*. [28]

Естетичній стадії властиве існування людини, в якому вона занурена в переживання цієї конкретної миті, незадоволена своїм «я» і перебуває в певному очікуванні його зміни. Має місце властива байдужість до етичного. Загалом цей рівень сприйняття можна назвати поширеним типом повсякденної свідомості. На естетичному рівні людина живе заради насолоди, уникаючи відповідальності, ухиляючись від прийняття рішень і вибору.

Естетичне життя у філософії Сьорена К'єркегора постає як перша, початкова стадія людського буття, що характеризується пошуком насолоди, краси та уникненням глибокої відповідальності. Людина, яка живе естетично, намагається витворити життя як мистецтво – витончене, багате на враження, сповнене переживань і емоційних стимулів. Проте за цим прагненням до насолоди криється глибоке бажання уникнути справжнього вибору – вибору себе.

Естет не живе в істинному сенсі цього слова, він радше споживає життя, залишаючись на його поверхні. Він не приймає остаточних рішень, уникає зобов'язань і боїться відповідальності. Це життя «у можливості», у вічному уникненні «необхідності». Його внутрішній голос часто заглушується шумом миттєвих приємностей.

Така людина може бути блискучою, дотепною, обдарованою, проте ці якості не служать пізнанню себе чи іншим, а лише створенню ілюзії гармонії, яка, зрештою, не витримує випробування часом. «Людина, яка каже, що хоче насолоджуватися життям, завжди ставить умову, яка або знаходиться поза індивідом, або всередині нього таким чином, що вона не є результатом самого індивіда» [28, с.183] Це підкреслює, що естет покладається на зовнішні обставини для досягнення щастя, уникаючи особистої відповідальності. Така людина ще не самотня у справжньому сенсі бо не стоїть перед власною свободою.

С. К'єркегор показує, що естетичний спосіб життя неминуче веде до відчаю. Це не завжди очевидно ззовні, але внутрішньо така людина переживає порожнечу, яка виникає тоді, коли більше нічого не здатне приносити справжню радість. Коли всі джерела насолоди вичерпано, коли більше немає новизни, тоді приходить відчай, як покарання за втечу від себе. «Мені нічого не хочеться робити. Я не хочу їхати верхи, це занадто хвилююче; я не хочу ходити, це занадто втомлює; я не хочу лежати, тому що мені доведеться або залишатися там, а я не хочу цього робити, або мені доведеться знову вставати, а я теж не хочу цього робити. Summa Summarum: Мені нічого не хочеться робити.» [28, с.20].

Саме тому С. К'єркегор розглядає естетичну стадію не як завершення, а як виклик: або вона стане фатальним кінцем, або ж болісним переходом до глибшого способу життя – етичного.

На відміну від естетичного, що зосереджується на зовнішньому, непостійному і приємному, етичне життя для С. К'єркегора є кроком до внутрішнього формування особистості. Воно починається там, де людина перестає тікати від себе і починає нести відповідальність за своє існування. Це стадія серйозності, де основною метою стає стати собою, не в сенсі знайти

«справжнє я» десь у глибинах душі, а в сенсі створити себе через усвідомлені вчинки, моральний вибір і вірність етичним принципам.

Етична особистість не шукає вражень і насолоди, вона шукає сенс, який може зродитися лише в напрузі між обов'язком і свободою. Вона ставить перед собою питання: «Що означає бути хорошою людиною?», і замість спокуси уникнути відповіді (як робить естет), етична особа приймає виклик. «Етичне стосується внутрішнього буття, вічного, самості, яка співвідносить себе із самою собою» [28, с.257] Наведена цитата ілюструє, що етичне життя – це рух усередину, де особа намагається усвідомити свою відповідальність і побудувати справжнє «я». Вона відкидає зовнішню орієнтацію естетика.

Центральним для цієї стадії є поняття вибору. Людина має серйозно та відповідально обрати себе й постійно підтверджувати цей вибір. Як зазначає С. К'єркегор у творі «Або-або, Ч. II», моральна особистість – це та, що сприймає життя як завдання і проєкт, а не як випадковість чи гру. Вона інтегрує внутрішній конфлікт (між тим, ким я є і ким повинен бути) в одне життя, одне «я». «Вибирати себе - це і найвища, і найглибша річ» [27, с.214]. Вибір не просто зводиться до конкретного рішення. Йдеться про вибір бути собою, прийняти себе як задачу, що має бути здійснена. Етична особа розуміє, що її «я» – це не статичний факт, а виклик і завдання, які потрібно прожити.

Однак етичне життя – це ще не остання межа. Хоча воно дозволяє людині жити цілісно і з глибшим сенсом, воно, як і естетичне, зрештою зіштовхується з досвідом граничних відчуттів: з провиною, стражданням, власною обмеженістю. Саме тому С. К'єркегор показує, що етичне життя безсиле перед гріхом і парадоксами існування, і тому потребує ще глибшої трансформації — стрибка віри, що відкриває шлях до релігійного життя.

Етичний стан означає прийняття морального обов'язку, визнання загального, соціального закону. Проте навіть етична самосвідомість ще не досягає повноти людського існування. Вона залишається в межах того, що С. К'єркегор називає загальним: «етичне є загальним/універсальним і, як таке, своєю чергою, божественним» [26, с. 81]. Лише в релігійному вимірі, в

радикальному особистому стосунку з Богом, людина переживає істинну екзистенційну самотність – ту й таку, що супроводжується страхом і тремтінням, але водночас відкриває можливість справжньої віри.

У творі «Страх і тремтіння» С. К'єркегор розглядає біблійний сюжет про Авраама, який отримує від Бога наказ принести в жертву свого сина Ісаака. Це завдання (безумовно парадоксальне і жахливе) ставить Авраама в ситуацію абсолютної самотності: ні його родина, ні спільнота, ні моральний закон не можуть виправдати чи пояснити його вчинку. Його вірність Богові суперечить етичному, людському адже він змушений «призупинити етичне» задля виконання Божої волі.

Авраам є прикладом того, кого С. К'єркегор називає «лицарем віри» [26, с. 85]. Він не може поділитися своїм досвідом із іншими, він приречений мовчати, тому що його вибір не підлягає раціональному поясненню. Цей момент – кульмінація релігійної самотності: бути один на один із Богом, не маючи підтвердження, що твій вибір правильний. Більше того С. К'єркегор підкреслює, що дещо важливе звично випадає із уваги в повісті про Авраама – це муки, страждання. [26, с.52].

С. К'єркегор зазначає, що віра не є чимось, чого можна досягти через розум або логіку. Навпаки, вона починається саме там, де розум зупиняється. Людина має зробити стрибок у невідоме, в Абсолют, без жодних гарантій і на тлі ризику. Цей стрибок не може бути вчинений колективно або за чужим прикладом – він завжди є індивідуальним і самотнім актом конкретності особистості. «(...) бо віра починається саме там, де закінчується мислення» [26, с.70]. Наведена цитата підкреслює, що віра не є результатом логічного мислення, а виникає тоді, коли розум досягає своїх меж і крізь парадокс.

У момент такого стрибка людина перебуває в граничному стані – вона залишає моральне, логічне, звичне і кидається в безодню, довіряючи тому, кого не можна побачити і з ким не можна порадитися. Така довіра не є вірою в щось очевидне – це віра всупереч очевидності. Це акт до-віри, тобто віри, що має спрямування без жодної опори. Тут довіра є вибором наосліп, що потребує повної

внутрішньої мобілізації і дозволяє людині віднайти сенс в умовах самотності, доведеної до граничного рівня.

Також самотність у С. К'єркегора не є цілковитою негативністю. Вона є необхідною умовою автентичного існування. Людині стає доступно почути голос Абсолюту, лише коли вона відрізана від усього – моралі, раціональності, суспільства. У цьому сенсі релігійна самотність не веде до ізоляції, а навпаки, відкриває шлях до нового типу зв'язку. Такий онтологічний зв'язок з Богом трансформує саму людину, адже його не можна розділити з іншими.

Самотність стає місцем, де виникає довіра, але це довіра, яка не ґрунтується на знанні. Це віра, що виникає з розпачу, з межової екзистенційної ситуації, з внутрішнього страху і страждань, які ним спричинені. І саме тому вона є найдорожчою – бо її не можна ані пояснити, ані відтворити.

У вигляді чіткого теоретичного концепту С. К'єркегор поняття довіри не розглядає, проте його філософські уявлення про віру передбачають саме таку форму граничної та безумовної віддачі, яка міститься в цьому понятті. В творі «Страх і тремтіння» С. К'єркегор розгортає ідею стрибка віри – це акт переходу від етичного життя до релігійного. Цей акт не піддається поясненню, обґрунтуванню і не належить спільному досвіду.

Людина здійснює стрибок віри не отримуючи жодних гарантій, як і певності в правильності свого рішення. Вона не може звернутися по пораду чи спертися на загальнолюдські уявлення про добро чи справедливість. В цьому випадку їй залишається тільки здійснювати акт віри, що спрямований до Абсолюту, специфічного Іншого, іншими словами – довіритися Богу. Довіра постає як акт абсолютного внутрішнього самопокладання в основі якого міститься не знання, а глибоке парадоксальне прийняття того, що перевершує розум та його здатності.

У фігурі Авраама, готового принести в жертву сина, С. К'єркегор бачить не жорстокість чи фанатизм, а величезну екзистенційну відвагу довіритися Богу без жодного людського виправдання. Віра Авраама є довірою до абсурдного, вірою в те, що Ісаак буде збережений, попри обіцяну жертву. «Він вірив силою абсурду,

бо не могло бути й мови про людський розрахунок, і це було справді абсурдно, щоб Бог, який вимагав цього від нього, наступної миті відкликав цю вимогу» [26, с.57]. Це можна вважати типовим прикладом віри як довіри, яка живе не в логіці та раціональному, а в глибині серця та в тремтінні, що його проймає.

К'єркегорова думка завжди працює з парадоксом. Віра – це впевненість у тому, що з раціональної точки зору неможливе. С. К'єркегор описує віру як пристрасний акт. «Віра - це найвища пристрасть людини» [26, с.118]. Він покликаний об'єднувати людство, але водночас є чудом, що виходить за межі раціонального розуміння. Довіра, відповідно, є тією екзистенційною силою, яка дозволяє людині триматися за це неможливе, не маючи нічого, крім надії і покори. Вона не ґрунтується на знанні чи факті, а є глибоким внутрішнім жестом втримання, навіть коли все довкола здається втраченим.

Така довіра має багато спільного з надією, але відрізняється тим, що вона не чекає, а проживає бо є актом. Вона не сперечається з Богом, а мовчки і з трепетом залишається в Його присутності. Для С. К'єркегора це не слабкість – це найвища форма людської сили, бо вона проявляється там, де всі людські можливості зникають. Саме тому Авраам є лицарем віри — не тому, що був певен у Божому плані, а тому, що довірився йому навіть у цілковито страшному та максимально незрозумілому.

Філософія С. К'єркегора виявляє, що релігійна віра – це не стан комфорту або ідеологічного заспокоєння. Це радикальний, внутрішній досвід, що починається з самотності і спрямований на Абсолют. Авраам, у творі «Страх і тремтіння» це постать, що вчинила релігійний подвиг у повній самотності, є прикладом цієї парадоксальної істини. Страх і тремтіння — не ознаки слабкості, а свідчення того, що людина стоїть перед найглибшою таємницею буття.

Отже, релігійно-екзистенційна самотність у філософії Сьорена К'єркегора – це простір, етап, стан, в якому народжується довіра. Вона є передумовою стрибка віри і водночас наслідком складного граничного вибору. Це не просто самотність через відсутність інших, це про наявність Бога, з яким неможливо радитися, якого не можна досягнути, але якому можна і необхідно довіритися.

Парадокс віри у С. К'єркегора виявляється саме в тому, що довіра до Бога можлива лише в момент екзистенційної самотності, коли всі інші звичні для людини основи (логічні, соціальні) втрачають силу. У цьому граничному досвіді народжується автентична віра як довіра без опори, що можлива лише у, відповідно, граничному чи навіть «надривному» стані суб'єкта.

Отже, С. К'єркегор визначає самотність як невід'ємну частину релігійного досвіду, пов'язану з суб'єктивним переживанням відчуження від світу і навіть від себе самого, коли людина стикається з парадоксами віри, що вимагають абсолютної відданості й довіри до Бога. Протилежність між естетичним і етичним життям, а також між емоційною самодостатністю і релігійною відданістю створює екзистенційну напругу, що визначає самотність.

Для С. К'єркегора самотність є шляхом до глибшого розуміння себе і до справжньої релігійної віри, вимагаючи від людини стрибка віри як акту відчуження від «миру» і повної довіри до Бога. З цієї точки зору, релігійно-екзистенційна самотність у філософії С. К'єркегора не є негативним феноменом, а радше навпаки – це необхідний етап на шляху до внутрішньої трансформації та єдності з Божественним. Вона відображає не ізоляцію, а процес особистісного зростання через взаємодію з власною вірою й пошук метафізичного сенсу буття.

2.2. Проблема недовіри до іншого у творчості Ж.-П. Сартра

Звертання до проблеми недовіри до Іншого у філософії Жана-Поля Сартра може розкрити додатковий шар глибини досліджуваного в цій роботі питання. Жан-Поль Сартр у своїх текстах, присвячених зокрема висвітленню екзистенціалістських поглядів, торкається теми Іншого, осмислюючи зустріч з ним як джерело конфлікту, породження та знаходження ідентичності і, водночас, можливість ізоляції. Інший конструюється як фундаментальна загроза свободі суб'єкта. Умовну «сцену недовіри» філософ розгортає у драматичному творі «За зачиненими дверима». У цьому тексті Ж.-П. Сартр осмислює присутність

Іншого, показує її як джерело дискомфорту, приреченості перебувати в «співприсутності», що обертається пеклом.

Згідно з поглядами Ж.-П. Сартра, бути сприйнятим означає втратити автономію. Момент зустрічі з Іншим загалом часто позначається певною екзистенційною напругою, попри це, він є більше ніж простою взаємодією між двома суб'єктами. Це досвід, що формує структуру в першу чергу мого буття. Коли мене хтось сприймає, я вже не вільна істота, що сама себе визначає. В цей момент із суб'єкта, який діє, обирає та створює себе, людина перетворюється в об'єкт у погляді Іншого. Об'єкт, який оцінюють, інтрепретують чи засуджують. Це явище детально розписано в творі «Буття і ніщо». «Саме в об'явленні мого буття як об'єкта для Іншого і через об'явлення його буття як суб'єкта я повинен бути здатним досягнути присутність його буття як суб'єкта» [32, с. 344]. Іншими словами – бути побаченим означає бути зведеним до предмета.

Людина усвідомлює, що Інший – це жива і свідома істота, тільки тоді, коли вона відчуває, що сама стає об'єктом в його очах. Через цю мить стає зрозуміло, що Інший теж є суб'єктом. Проте, це водночас ситуація відсутності контролю над тим, ким і якою ця людина бачиться Іншому. Адже саме Інший вписує людину у свої уявлення, і вона на це впливати не може. Тобто йдеться про умови, в яких нам хочеться чи ні, але ми віддані Іншому бо його сприйняття змінює нас. Людина існує не лише як «сама для себе», а ще й «для Іншого», вже в якості об'єкта.

В цьому ж контексті актуалізовується питання про почуття сорому. Сартр пише, що сором з'являється тоді, коли умовний «я», через погляд ззовні, відчуває себе тілом, внутрішній простір якого більше не належить лише мені. Йдеться про поширене між людьми переживання, в рамках якого, особа поводить себе вільно, допоки не помічає, що за нею хтось спостерігає. В таку мить всі рухи, слова і вигляд набувають нового сенсу, контролю над яким особа не має.

Саме через це переживання людина здатна визнавати Іншого як суб'єкта, повноцінну, автономну, самостійну людину, а стосунки між людьми обрамлені

напругою – між прагненням самостворюватися і неможливістю уникнути чужого погляду.

В «Бутті і ніщо» Сартр формулює концепт погляду Іншого як радикально формуючого досвід суб'єкта. Бути побаченим — означає втратити свою автономію, перетворитися на об'єкт, «бути» у способі, який ми не можемо контролювати. Це можна назвати точкою народження недовіри. Інший стає не просто свідком чи спостерігачем, а тим, хто конструює мене. У своїй п'єсі «За зачиненими дверима» Сартр ставить цю проблему основною драматургічною лінією. Персонажі не можуть втекти від присутності одне одного, яка є водночас і реальністю, і в'язницею.

Як можна було простежити в попередньо викладеному матеріалі, у теїстичній традиції довіра продиктована наявністю онтологічного підґрунтя. Існування Абсолюту гарантує цілісність і наявність попередньо закладеного сенсу в буття загалом, і в людину зокрема. Бог виступає не просто Іншим, тим, хто створює, знає і вбачає добро в існуванні людини, саме тому довіра до нього можлива навіть попри повну неосязність і незрозумілість його волі. Через такий фундамент довіра – це відкритість до буття, як дечого благого. Вона є не чисто моральною чи емоційною, а радше онтологічною – це спосіб бути. Наявність люблячого Творця з необхідністю передбачає довіру його волі.

В екзистенціалізмі XX століття ж, Бог вже «мертвий». Іншими словами зникає точка опори, яка «освітлює» буття, даючи йому вищий сенс, і визначати істинне «я» вже неможливо так однозначно. Виникає атеїстична лінія екзистенціалізму, зокрема через філософську творчість Жана-Поля Сартра.

Людина тепер не має опори у вигляді впевненості у сенсі свого існування чи навіть в існуванні такого сенсу. Вона не створена, а радше закинута у світ не володіючи розкішшю внутрішнього призначення. Так і Інший уже не може бути християнським Богом, особливість якого в абсолютній і безумовній любові. Погляд звернений на людину ззовні, тепер не наповнений любов'ю, він перетворює її на об'єкт. Тому відношення до Іншого стає джерелом недовіри, сорому, загрози, фальсифікації людської автономності чи/та свободи.

Тим не менш зникнення опори на Бога не означає автоматичного зникнення довіри як відношення до буття. Довіра змінюється, трансформується від онтологічної впевненості до екзистенційної вразливості. Людина постійно дана Іншому для сприйняття і мусить співіснувати з ним, тому вона не може повністю відмовитися від довіри. Це означає, що ґрунт під довірою, якщо не зникає то точно змінюється, проте вона продовжує бути необхідною людині.

В такій зміні контексту довіра є вже не покладанням божественному провидінню, творенню чи самозреченням – це вже здійснення акту ризикованої відкритості до Іншого, який на відміну від Бога, цілком здатен зраджувати, знецінювати, ненавидіти, проте якого неможливо уникнути.

Стверджувати, що йдеться саме про трансформацію довіри, а не про появу нового феномена можна, якщо розглядати довіру як структурний спосіб буття. Якщо це спосіб в якому можна знайти відкритість, вразливість, прийняття неповноти власного знання – тоді довіра не зникає, а змінюється на рівні умов і нюансів. Вона більше не звернена до всемогутності, всеприйняття Абсолюту, а до Іншого як непередбачуваного, якому особа віддана без власної на те волі, бажання чи умислу. Проте неможливості раціонального передбачення Іншого – це спільна риса із довірою до Божественного. Отже, довіра не зникає, не заперечується, а виявляє себе з нової драматичної глибини як екзистенційна дія, що вимагає від суб'єкта автономії і тієї ж мужності та безкорисливості, як в теїстичному варіанті.

Ключем до розуміння проблеми довіри й недовіри у філософії Ж.-П. Сартра є аналіз функції погляду Іншого, який постає як дзеркало і суддя водночас. Зустріч з Іншим підриває первісну автономію «я», що породжує своєрідну онтологічну тривогу.

Нам вдалося визначити, що у момент, коли людину бачать, вона перестає бути лише «собой для себе» [32, с. 344] і стає об'єктом для Іншого. Оскільки в цьому акті погляд трансформує особу в річ, яку можна оцінювати, засуджувати, спостерігати, підважується первинна свобода суб'єкта, адже від цієї миті «я»

змушене приймати своє незнання і неможливість вплинути на сприйняття себе Іншим.

«Я» більше не володіє своєю сутністю, тому це можна назвати джерелом глибинної недовіри. У цьому контексті навіть дружній чи лагідний погляд не позбавлений сили влади: у ньому все ще діє структура об'єктивації.

У С. К'єркегора довіра постає як «стрибок віри» – акт цілковитої самовіддачі Абсолюту, попри наявний абсурд у ситуації. У цьому сенсі вона вкорінена в трансцендентному порядку, що дозволяє особі пережити власну обмеженість, віднайти сенс у покорі й водночас реалізувати себе через відносини із Богом. «Страх і тремтіння» С. К'єркегора розгортає парадокс Авраама, чия довіра ґрунтується не на знанні, а на надії в силу абсурду, і саме ця парадоксальність породжує глибину релігійної довіри.

У Сартра ж, навпаки, будь-який трансцендентний орієнтир повністю заперечується. Людина – це свобода, вона «приречена на свободу», і тому не може спиратися на жодні метафізичні гарантії. Світ позбавлений сенсу, тому довіра тут не дана, а лише можлива і то як наслідок вибору, жесту, що постає всупереч онтологічній нестабільності. Саме тому Сартр пише: «Людина – це те, чим вона себе робить» [31, с. 61], і саме в цьому самотворенні постає можливість довіри як акту відповідальності.

Погляд Іншого перетворює мене на об'єкт, і я більше не є лише для себе, я – для нього. Цей досвід викликає сором, нездатність контролювати враження, яке я справляю. У п'єсі «За зачиненими дверима» ця ситуація втілюється радикально: троє персонажів замкнені разом, кожен є дзеркалом і катом для інших. Знаменита фраза «Пекло – це інші» [30, с. 47] не є лише естетичним гіперболізмом, вона ще й фіксує парадокс: людина не може уникнути Іншого, але й не здатна повноцінно йому довіряти, залишаючись на канаті протягнутому над урвищем.

І все ж ця безвихідь породжує особливий тип довіри – не як спокій чи впевненість, а як екзистенційна відкритість, вразливість, що не має гарантій. У ситуації, коли неможливо втекти від Іншого, довіра не зникає, а перетворюється

на усвідомлений ризик. Тут довіра постає як етичне покладання на можливість свободи Іншого — не як аксіома, а як жест, що формує світ.

Таким чином, у Сартра довіра не щезає з простору людського досвіду. Вона трансформується з внутрішнього стану онтологічної впевненості (що у С. К'єркегора здійснювався через Бога) у вольовий, ризикований акт прийняття Іншого без захисту вищого рівня. Ця довіра не є сліпою, вона усвідомлює власну крихкість, але саме тому є глибоко людською. Вона існує на тлі страху, екзистенційної самотності та відповідальності і саме тому належить до нового горизонту буття.

Інший, як бачимо, не є просто співрозмовником — він завжди є потенційною загрозою. У творі Ж.-П. Сартра «No Exit» немає жодного автентичного порозуміння: кожен персонаж зачинений у власній потребі бути визнаним, і водночас є нездатним визнати Іншого як повноцінного суб'єкта. Ми бачимо, що це відображає глибоку драму недовіри: не лише як психологічного феномену, а як способу буття у світі. Це і стає для них пеклом — «Де ж інструменти тортур... катівні та розпечені щипці» — в цій тезі яскраво представлено традиційні уявлення про пекло, але пізніше виявляється, що справжніми інструментами тортур є взаємини з іншими людьми та неможливість уникнути їхнього погляду.

Кожен прагне бути виправданим в очах Іншого, однак у цьому ж прагненні приховано небезпеку повної втрати себе. Ми спостерігаємо парадокс: щоб отримати визнання, «я» має розкритися, а щоб не бути знищеним поглядом Іншого — «я» має залишитися закритим. Цей онтологічний клин породжує самотність, у якій довіра виглядає не як цінність, а як небезпека. Відображення безжальності ситуації, в якій опинилися персонажі, та неможливості уникнути осуду з боку інших: «Я віддав свою долю в їхні руки» [30, с. 40] «Я у вашій милості/милосерді але ви також у моїй» [30, с.45] До згаданого милосердя можна додати й співчуття, уважність, небайдужість чи будь-яке інше почуття, що передбачає надання визнання Іншому та отримання його від нього.

Отже, зникнення релігійного абсолюту в екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра трансформує довіру у примусову відкритість до Іншого. Недовіра не звільняє, бо

ми не можемо уникнути чужого погляду – ми завжди вже є дані Іншому, і саме тому змушені довіряти, навіть якщо ця довіра є лише формою екзистенційної вразливості.

2.3. Проблематика Dasein у філософії М. Гайдеггера

Мартін Гайдеггер у своїй філософії розгортає радикальне переосмислення феноменології через фундаментальне питання: «Що таке буття?». У його головній праці «Буття і час» пропонується новий шлях розуміння феноменів, що виходить не з об'єктів чи свідомості, а з екзистенційного розкриття буття через людське існування. У центрі цієї концепції знаходиться введене М. Гайдеггером поняття Dasein, що перекладається як ось-буття. Завдяки Dasein буття взагалі може стати для нас відкритим.

Гайдеггер приймає феноменологічний метод у спадок від свого вчителя Едмунда Гуссерля, але радикально його переорієнтовує. Він вважає, що «справжня» феноменологія має не стільки описувати структури свідомості, скільки виводити в неприховане те, як буття відкривається через існування. ««Феноменологія» не вказує на об'єкт своїх досліджень і не характеризує предмет, що його складає. Це слово лише інформує нас про те, «як» виставляється і обробляється те, що підлягає розгляду в цій науці. Мати науку «про» явища означає досягнути її об'єкти таким чином, що все, що стосується їх, що підлягає обговоренню, повинно розглядатися шляхом прямого показу і безпосередньої демонстрації» [23, с. 59].

Тобто феноменологія для М. Гайдеггера це не про «що», а про «як», тобто про спосіб явлення буття. Саме в цьому контексті Гайдеггер вважає, що феноменологія повинна відкрити сам спосіб, у який буття себе явить – через досвід Dasein у світі. Передусім це про виведення в неприховане (aletheia) того, як буття відкривається через Dasein, а не описування «внутрішніх» феноменів свідомості.

У філософії М. Гайдегера постає новий принцип, згідно якого феноменологія означає дозволити тому, що показує себе, показатися таким, яким воно є. «Що таке феноменологія, щоби «дозволити нам побачити»? Що саме слід називати «феноменом» у особливому сенсі? Що за самою своєю суттю обов'язково є темою кожного разу, коли ми щось явно демонструємо? Очевидно, це те, що зблизька і здебільшого взагалі не виявляє себе: це те, що лежить приховано, на відміну від того, що зблизька і здебільшого виявляє себе;». [23, с.59] Тобто феноменологія має справу не з тим, що очевидне, а з тим, що переважно приховане, хоча саме воно є сутнісно важливим. Тобто ми повинні вчитися бачити не лише явища, а й те, що зазвичай приховане, а таким є саме буття. Таким чином, можна вважати, що феноменологія перестає бути лише аналізом актів свідомості – вона стає онтологічною, скерованою на розкриття способів, якими буття себе явить через людську присутність.

Щоб підійти до буття, Гайдеггер аналізує не абстрактну «людину» чи «розум», а конкретне існування *Dasein*. Це слово означає дослівно «ось-буття», «буття-тут». Через *Dasein* буття саме запитує про себе. Людина не просто існує, а постійно ставиться до свого буття, турбується про нього, розуміє його хоча б на перед-свідомому рівні.

Ключовим для розуміння людського способу існування, стосовно якого вживається поняття Ось-буття (*Dasein*), є поняття турботи. В цьому контексті ми не розглядаємо турботу лише як психологічне переживання чи моральну якість. Тут вона є найбільш вагомою структурою, через яку Ось-буття здійснює своє буття у світі.

Ось-буття – це не просто людина у біологічному сенсі слова. Це істота, для якої її власне буття має значення. Інакше кажучи, ось-буття – це поняття, яке включає в себе те існуюче, яке запитує про буття, усвідомлює власне існування і живе у світі серед речей і інших людей. Крім цього ось-буття постійно турбується про себе, про інших і про світ, у якому воно живе, адже це міститься в способі його існування.

У «Буття і час» М. Гайдеггер сформулював принципово важливу тезу: буття Dasein у своїй суті є турбота: «Буття Dasein – це турбота» [25, с. 465]. Через турботу прописується не чергова характеристика Dasein, а сам спосіб у який воно існує.

Можна припускати, що у філософії Мартіна Гайдеггера іманентно присутня ідея довіри до буття, хоча сам Гайдеггер прямо не формулює це поняття у термінах «довіри». Ось- буття (Dasein) у Гайдеггера визначається своєю відкритістю до буття. Людське існування завжди вже перебуває у світі, у буттєвих зв'язках, і не стоїть перед світом як сторонній спостерігач. «Dasein – це сутність, яка не просто існує серед інших сутностей. Скоріше, воно онтично вирізняється тим, що в самому своєму бутті це буття є для нього проблемою» [25, с.32]. Ця цитата підкреслює, що Dasein не просто існує серед інших сутностей, а його буття вже є предметом турботи для нього самого. Відкритість передбачає певне «довірення» буттю на первинному рівні, тому що ми взаємодіємо зі світом, діємо у ньому, сприймаємо буття як щось дане нам у розумінні й турботі (Sorge). Така екзистенційна первинна «спільність» із буттям є дуже близькою до того, що можна назвати довірою до буття.

«Будучи закинутим, Dasein справді було віддане самому собі та своїй потенційності для Буття, але як Буття-у-світі. Будучи кинутим, воно було підпорядковане «світові» і фактично існує з Іншими» [25, с. 435], – тут М. Гайдеггер показує, що ми є «закинутими» у світ без вибору. Але водночас наше ставлення до цієї закинутості не є повним запереченням і протестом. Через турботу людина бере на себе відповідальність за власне буття, приймає свою скінченність і перебуває у світі як у своєму. Прийняття закинутості та активне перебування у світі є актами, які передбачають і прийняття довіри. Тобто ми не відкидаємо буття, а вступаємо з ним у постійну взаємодію.

У тексті М. Гайдеггера знаходимо, що автентичне життя – це життя у свідомості своєї смертності й обмеженості, тобто життя, яке відверто приймає буття як даність і діє відповідно до цього розуміння. «Перш за все, ми повинні

охарактеризувати буття назустріч смерті як буття назустріч можливості – дійсно, назустріч особливій можливості самого Dasein» [25, с.261].

Людина, що живе автентичним життям, не намагається втекти від буття у «людське» (das Man), вона дивиться буттю у вічі. І ця готовність зустріти буття в його непевності й скінченності є актом глибинної довіри, навіть перед обличчям ніцшеанських «нікчемності» чи абсурду.

У пізнішій думці Мартіна Гайдеггера (наприклад в лекціях 1952р. «Що зветься мисленням?») з'являються мотиви слухання голосу буття, прихованості істини. В цих лекціях встановлена орієнтація на «навчання мисленню» як слуханню і відкритість до неприхованого, а не технічну діяльність: «Найбільше спонукає до роздумів те, що ми все ще не мислимо – поки що, хоча стан світу стає все більш спонукальним до роздумів» [24, с. 4]. Можна знайти ще глибші натяки на «вірність буттю», але це вже розширює сенс терміна «довіра» за межі звичного.

У пізнього М. Гайдеггера формується особливий тип ставлення до буття, який пояснюється термінами слухання, вірності, відкритості, непевності, прихованості. Ми не можемо його «осягнути», «контролювати», «вивести логічно», але можемо бути з ним у слуханні, витримуванні, довірі. Це й дозволяє ввести розширене тлумачення довіри до буття – не як віри і певності, а як залишання себе відкритим до поклику, який може так і не прийти у зрозумілому вигляді.

Також варто зазначити та врахувати причини для сумніву в тому, що довіра як форма відношення до буття іманентно міститься в філософських поглядах М. Гайдеггера. По-перше, М. Гайдеггер навмисне уникає афективних категорій на зразок «довіри» у ранній період своєї творчості, зокрема у праці «Буття і час». Його мова зосереджена на «розкритті», «відкритості», «турботі» – тобто на описі структур досвіду, а не емоційного ставлення. По-друге, термінологічно Гайдеггер не використовує слово «довіра» ні як центральне поняття, ні навіть побіжно.

Отже, структурно у філософії Гайдеггера іманентно присутня думка про довіру до буття, хоча вона не виведена експліцитно і не названа прямо.

Відкритість, прийняття закинутості, турбота і автентичне перебування у світі – усе це можна трактувати як форми глибинної довіри до буття.

ВИСНОВКИ

З огляду на поставлені в роботі завдання та виконане нами дослідження, ми можемо сформулювати наступні висновки:

1. У містичній філософії Майстра Екгарта довіра виступає не як епізодична чи суто моральна категорія, а як глибинна структура взаємин між людською душею та Богом, що пронизує всі рівні містичного досвіду. На відміну від раціонального або догматичного богослов'я, у містицизмі Екгарта довіра не спирається на зовнішню гарантію чи логічну послідовність. Вона виникає як наслідок внутрішнього шляху відмови від егоцентризму, що уможливлює відкриття «іскри душі», що є найглибшою точкою з'єднання людського духу з Божим началом.

Центральне місце в екгартіанській концепції довіри займає поняття внутрішнього зречення, тобто духовного полишення власної волі, намірів і бажань. Така відмова від себе не є актом самознищення, радше навпаки, формою найвищої довіри до буття як такого, до божественного порядку, що перебуває в самій основі світу. Людина, яка віддає себе Богові через відмову від власного «я», не просто довіряє Йому – вона входить у стан онтологічної відкритості, в якому довіра вже не є окремим актом, вона стає унікальною формою існування.

У цьому контексті довіра набуває містичного характеру, адже вона не стільки стосується впевненості у Божій доброті, скільки є актом тотального самозабуття і вписаності в божественний ритм творення. Людина не тримається за себе, не контролює, не вимагає. Вона дозволяє Богові цілком і повністю бути в ній і через неї. І саме ця дозволеність – це довіра без умов, без питань, без потреби в гарантіях, і вона є тим, що відкриває шлях до єднання з Абсолютом.

Важливо також, що в екгартіанській містиці довіра тісно пов'язана зі свободою. Справжня свобода криється не в самоствердженні, а у здатності довіритися трансцендентному, дозволити йому промовляти з глибини власного буття. Таким чином, довіра тут не є слабкістю, вона акт безпрецедентної духовної сили, що руйнує ілюзію автономного «Я» й відкриває шлях до тотожності з

джерелом усіх речей.

Отже, у містичній системі Екгарта довіра виявляється станом душі, що дозріває через самозречення і відмову від его, і веде до злиття з Богом у внутрішній тиші. Це не довіра як очікування, це не надія, це – смиренне «бути» у гармонії з тим, що перевищує людину і водночас в глибині її населяє.

2. Розглядаючи феномен довіри в екгартіанському містичному досвіді, ми виявляємо, що вона є не лише внутрішнім етичним спрямуванням, але, передусім, актом внутрішнього перетворення, який стає можливим лише через радикальне зречення від его. Саме его у Майстра Екгарта постає як головна перешкода до справжнього буттєвого відкриття. Воно утримує душу в самозамкненості, в постійному привласненні світу, в ілюзії автономної суб'єктності. У такому стані людина не може увійти у дійсне єднання з Богом, бо її воля постійно привласнює, нав'язує, визначає і вводить в ілюзії

Відмова від его, що також зветься самозреченням, є умовою того, щоб у людині змогла відкритися «іскра душі». Вона – це найглибше, незнищенне ядро духу, де душа вічно дотикається до Бога. Цей момент є не просто метафоричним: «іскра» володіє божественною природою і не створюється актом волі, вона не є результатом зусиль, а лише виявляється у тиші й порожнечі, коли душа перестає говорити своїм голосом і дозволяє Богові промовляти зсередини. Таким чином, у цій точці відбувається не раціональне пізнання Бога, а безмовне переживання злиття з Ним через абсолютну відкритість, яку уможлиблює довіра.

У містичній логіці Екгарта довіра не є попередньою умовою або частиною релігійної моралі, вона є самим способом перебування у Бозі. Відмова від его є актом довіри бо вона означає внутрішню згоду на втрату контролю, на деструкцію уявлення про себе як центр світу, тобто на втрату егоїзму. У цій втраті зникає страх, зникає воля до володіння і влади, зникає потреба в поясненнях і саме в цьому акті внутрішньої капітуляції перед трансцендентним, згідно з Екгартом, народжується істинна свобода.

«Іскра душі» символізує граничну близькість до Бога, і ця близькість можлива лише тоді, коли людина більше не захищає себе від Бога. Тому довіра –

це дозволеність Богу бути в людині, діяти в ній, без опору, без запитань і без страху. Інакше кажучи, довіра у містичному досвіді не є зверненням до Бога, а відпадинням у Нього, повним допущенням Його дії.

У підсумку, екгартіанська містика демонструє, що довіра є наслідком глибинної внутрішньої роботи, де шляхом поступового та складного самозречення, відмови від волі, прив'язаностей, уявлень про Бога і світ – душа входить у стан, у якому вона може бути з Богом без жодного посередництва. Це довіра як єдність, як мовчазне дозрівання в глибині, де суб'єкт перестає бути суб'єктом, а стає простором, у якому Бог промовляє.

3. Порівняння філософських підходів Майстра Екгарта і Григорія Сковороди до теми довіри до світу виявляє дві різні, але подекуди дуже глибоко споріднені перспективи на відношення людини до буття. В обох мислителів довіра не є ані суто психологічним станом, ані лише етичним обов'язком – вона постає як форма буттєвого залучення, як шлях до гармонії з порядком світу, що передує людині.

В Екгарта довіра до світу передбачає радикальне внутрішнє спустошення, тобто звільнення від власної волі, себелюбства та образу Бога, створеного розумом. Ця довіра має містичний вимір: вона є відлунням внутрішнього акту єднання із Богом у «іскрі душі» – осередку божественного у людському єстві. Через цю довіру людина повертається до світу вже не як до чогось зовнішнього, а як до прояву єдиного джерела, в якому вона перебуває сама. Гармонія тут є наслідком глибокого онтологічного самозречення.

У Г. Сковороди довіра до світу виростає з ідеї «сродності», яка є природною відповідністю між внутрішнім світом людини та її життєвим покликанням, що дане Богом. Його філософія не містить містичного радикалізму Екгарта, але натомість зосереджується на пошуку «серця», або, іншими словами, внутрішнього голосу, через який говорить істина. Довіра до світу у Г. Сковороди є шляхом до пізнання своєї природи, і водночас відкритістю до тих структур гармонії, які світ уже в собі містить. Тут довіра стає моральною інтуїцією, що веде людину до життя в злагоді з внутрішнім законом.

Концептуальні відмінності між ними проходять через глибину і спосіб самовдосконалення: у Екгарта радикальне відречення і злиття з трансцендентним, у Г. Сковороди – цілісне прийняття своєї природи в іманентному світі. Але обидва мислителі сходяться у тому, що довіра є не реакцією на досвід світу, а умовою зустрічі з ним, і тільки через цю внутрішню відкритість людина може жити в гармонії з буттям.

Таким чином, у контексті нашого дослідження можна стверджувати, що обидві філософії, хоч і різними шляхами, але намагаються окреслити ту саму ціль – зробити буття «рідним», а світ не ворожим, а таким, якому можна вільно і з гідністю довіряти.

4. У філософії Сьорена К'єркегора релігійно-екзистенційна самотність постає не випадковим станом, а структурною необхідністю для формування справжнього відношення до Абсолюту. Самотність тут – це не про ізоляцію, а про ситуацію радикальної неопосередкованості, в якій суб'єкт позбавлений опори на загальне, на колективне, на гарантоване знання чи спільну мораль. Це самотність перед Богом, у якій індивід вперше постає як одиничне, тобто як виняткове, незамінне, цілком відповідальне буття.

Через цю самотність С. К'єркегор розкриває фундаментальну істину, яка полягає в тому, що довіра до Бога не є логічно виводимою, раціональною чи моральною категорією – вона є парадоксальним актом, що порушує межі розуму. Стрибок віри, як її вищий вияв, вимагає, щоб людина добровільно зруйнувала всі гарантії, відмовилася від загального (етичного, суспільного, обґрунтованого) на користь Абсолютного. У цьому стрибку індивід не отримує нової впевненості, а лише входить у простір повної відповідальності й довіри, що не може бути перевірена.

Власне довіра у С. К'єркегора – це не впевненість, а прийняття невизначеності як простору істинного буття. Вона відбувається не попри сумнів, а разом із ним, як вибір віри, який не знімає напругу парадоксу, а утримує її. Відтак, стрибок віри є формою внутрішньої дії, що чиниться в глибокій екзистенційній тиші, у конфлікті між кінечним і нескінченним.

Така самотність стає місцем, де довіра не витікає з наявного знання, а перевершує його. Тут формується людина як духовна істота, причому не через приналежність до релігійної традиції чи колективної форми вірування, а через особистий акт безумовного звернення до Абсолюту. Саме це і робить релігійну стадію у С. К'єркегора найвищою: вона постулює таку довіру, що не шукає жодного виправдання в зовнішньому світі, її джерело і об'єкт одночасно перебуває в Богові, що пізнається лише в самотності.

Таким чином, С. К'єркегор відкриває нову онтологічну глибину довіри як шляху до самореалізації в межах абсолютної відповідальності. Самотність перед Богом, стрибок віри і вибір довіри як свободи – це ланки одного цілісного процесу, в якому людина стає собою, долаючи роздвоєність між кінцевим і нескінченним не через примирення, а через парадокс.

5. У світогляді Сартра зникнення релігійного абсолюту означає втрату ґрунту для онтологічної довіри як безумовного ставлення до буття чи до Іншого. Бог як трансцендентна інстанція, що гарантує цілісність, сенс і моральний горизонт у Сартровому атеїстичному екзистенціалізмі не існує, а отже, людина залишена сама собі, і саме вона мусить «створювати себе» через свободу і вибір. Така автономія, замість надійності, породжує екзистенційну вразливість, оскільки суб'єкт уже від початку не є вписаним у структуру сенсу, а існує у відкритості до погляду Іншого, який він не контролює.

Інший – у розумінні Сартра – не є союзником у пошуку істини чи співбуття. Його присутність становить радше загрозу для свободи особи, бо через свій погляд він «об'єктивує» її, робить «річчю», підпорядковує своєму сприйняттю. Таким чином, довіра трансформується із метафізичної відкритості (якою вона є у релігійному мисленні) стає вимушеним жестом, а точніше наслідком безвихідної ситуації. «Я» змушене бути даним Іншому, змушене бути сприйнятим, навіть якщо воно не довіряє. Знову-таки через те, що немає влади над тим, як його буде інтерпретовано. Саме в цьому і полягає парадокс: радикальна недовіра до Іншого у Сартра виявляється симптомом того, що довіра як така не зникає, а набуває форми певної підлеглості на онтологічному рівні – через відкритість моєї

екзистенції чужому погляду.

Ця форма довіри, що не є моральною або персональною, глибоко структурна. Адже вона полягає в неможливості сховатися від Іншого. Якщо К'єркегорова довіра – це акт стрибка в Абсолют, де Інший (Бог) є джерелом безумовного прийняття, то в Сартра довіра вироджується у примус бути для Іншого. І якщо в першому випадку довіра рятує, то в другому вона засуджує: ми постійно перебуваємо в позиції бути «за зачиненими дверима», де немає жодного притулку від перебування під судом Іншого, і де довіра – це не вибір, а даність, що оголює нашу екзистенційну безпорадність.

Отже, в атеїстичному горизонті екзистенціалізму довіра не зникає повністю, але трансформується в ситуацію постійної вразливості перед Іншим – як недовіру, що вимушено є формою довіри, позбавленої опори на абсолют. Таким чином, сартрівська недовіра – це не просто заперечення Іншого, це парадоксальна форма співбуття, у якій довіра та її неможливість співіснують. Це одночасно і онтологічне ув'язнення, і єдина можливість буття-в-світі. І тому можна стверджувати, що довіра в Сартра не зникає, вона лише набуває форми примусу. Вимушена відкритість, якої не можна уникнути. Людина довіряє, не бажаючи цього, як і визнає Іншого, не маючи іншого вибору.

6. У підсумку аналізу можна стверджувати, що поняття довіри як відношення до буття не артикульоване у філософії Мартіна Гайдеггера у прямій термінологічній формі, проте воно іманентно присутнє у ключових структурах його думки. Гайдеггер не розглядає довіру як психологічний акт або моральну чесноту, натомість її можна розпізнати як фундаментальну рису способу буття *Dasein*, який завжди вже є у світі і знаходиться в ситуації відкритості буттю.

Онтологічна структура *Dasein* – турбота передбачає не лише практичне залучення у світ, а й внутрішню поставу відкритості, через яку світ узагалі може з'явитися як значущий. В цій відкритості, яка є не продуктом волі, а способом самого буття, можна вбачати щось подібне до довіри: *Dasein* не контролює світ, не створює його, але перебуває в ньому як у тому, що вже є і приймає його даність, значущість як таку, що «дається» без запевнення. В цьому жесті прийняття і

включення до світу, в акті вслухання в буття виявляється глибша форма довіри, що не вимагає впевненості, але витримує непевність, неоднозначність і навіть прихованість буття.

Гайдеггера феноменологія як «дозволення тому, що показує себе, показатися» вимагає відкритості без умови – саме такого відношення, яке може бути назване довірою до з'явлення самого буття. Особливо у пізній думці філософа акцент переноситься з розуміння буття на вслухання в поклик буття, що неможливе без глибокої готовності прийняти те, що не може бути заздалегідь визначене. Тут довіра набуває значення вірності – бути вірним тому, що постає з прихованого, навіть якщо воно не відкривається остаточно.

Таким чином, довіра у Гайдеггера постає не як окреме поняття, а як онтологічна якість Dasein, його здатність бути відкритим, витримувати прихованість, дозволяти буттю бути. Ця довіра не є наївною вірою у щось незрозуміле – вона є жестом співбуття, в якому людина не панує над світом, а входить у відповідальність перед його покликом. Довіра – не аналітичне положення, а життєве налаштування, що охоплює і турботу, і екзистенційне прийняття, і готовність померти, тобто бути смертним перед лицем буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Возняк С.В. Категоріально-методологічні засади гайдеггерівського розуміння онтологічної ситуації людини / С.В. Возняк Науковий журнал «Молодий вчений». – Херсон. : Дизайн, Видавничий дім «Гельветика», 2017. - № 7 (47). – 176 с. – с.47-51 (2023). Trust: a philosophical study. New York, NY, United States of America: Oxford University Press.
2. Возняк С.В. Категоріально-методологічні засади гайдеггерівського розуміння онтологічної ситуації людини / С.В. Возняк Науковий журнал «Молодий вчений». – Херсон. : Дизайн, Видавничий дім «Гельветика», 2017. - № 7 (47). – 176 с. – с.47-51/
3. Возняк, С. (2025). Нарис розуміння мислення Ханною Арендт: Гайдеггерівський контекст. «Вісник НЮУ імені Ярослава Мудрого». Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія, 1(64). <https://doi.org/10.21564/2663-5704.64.324506>
4. Гайдеггер, М. Лист про гуманізм [Текст] / Мартін Гайдеггер // Психологія і суспільство. – 2023. – № 2. – С. 51-74.
5. Екгарт Майстер «Проповіді». К. : Темпора, 2024. 736 с.
6. Історія філософії. Античність та Середньовіччя / за ред. Умберто Еко та Рікардо Федрігі. Харків: Фоліо, 2024. 555с.
7. Ковальчук, Віталіна. «Антропологічний аспект феноменології Ж.-П. Сартра.» Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки 15 (2012): 253-259.
8. Кожем'якіна, О. М. (2017). Генеалогія феномена довіри: історико-філософський екскурс. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки, (19), 19-26.
9. Костова З. (2003). Концептуалізація и контекстуалізація в науката и образованието. Стратегии на образователната и научната политика. София, 2003. С. 12–30.

10. Паначчіо, Клод. Conceptus. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. К.: Дух і Літера, 2011. С. 279-283
11. Полюжин М. Поняття, концепт та його структура. Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Філологічні науки. Мовознавство. 2015. № 4. С. 212-222.
12. Скиртач, Віолета and Роман Мартинов. «Феномен довіри у філософії та освіті.» Духовність особистості: методологія, теорія і практика 1.1 (105) (2023).
13. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто : Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій. 2011. 1400 с.
14. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 1. 532 с.
15. Супрунець, Т. А. Концептуалізація поняття «довіра» в контексті соціогуманітарних досліджень.» Вісник Львівського університету. Серія: Соціологічна 7 (2013): 77-86.
16. Татаркевич В. Історія філософії: Т.1: Антична і середньовічна філософія / пер. з пол. А. Шкраб'юка. Львів: Свічадо, 1997. 456 с.
17. Шабанова, Ю. О. (2010). Майстер Екхарт: далекий і близький. Актуальні проблеми духовності, (11), 24-36.
18. Шабанова, Ю. О. Трансперсональна метафізика Майстра Екхарта в контексті розвитку європейської філософії. Дніпропетровськ: Національний гірничий університет (2005).
19. Agassi, Joseph. (2016). The Philosophy of Trust. 10.1007/978-3-319-43355-4_1.
20. Baier, A. (1992). Trusting people. Philosophical Perspectives, 6, 137-153.
21. D'Olimpio, Laura (2015). Trust, Well-being and the Community of Philosophical Inquiry. He Kupu 4 (2):45-57.
22. Frost-Arnold, K. The cognitive attitude of rational trust. Synthese 191, 1957–1974 (2014).

23. Heidegger M. Introduction to Metaphysics. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. New Haven & London: Yale University Press, 2001. 330 p.
24. Heidegger M. What is Called Thinking? Translated by Grey, J. New York, Harper & Row, 1968.
25. Heidegger, M. (1962). Being and time. In J. Macquarrie, & E. Robinson, (Trans.), New York, NY: Harper & Row.
26. Kierkegaard, Soren (2005). Fear and trembling. New York: Penguin Books. Edited by Alastair Hannay.
27. Kierkegaard, Søren, 1813-1855; Part I; Kierkegaard's Writings; Hong, Howard V., 1912-2010; Hong, Edna H., 1913-2007
28. Kierkegaard, Søren. Either/Or, Part II. Vol. 4. Princeton University Press, 2013.
29. Lagerspetz, O. (1997). The Notion of Trust in Philosophical Psychology. In: Alanen, L., Heinämaa, S., Wallgren, T. (eds) Commonality and Particularity in Ethics. Swansea Studies in Philosophy. Palgrave Macmillan, London.
https://doi.org/10.1007/978-1-349-25602-0_5
30. Sartre, Jean-Paul, et al. No exit. Riverside, 1957.
31. Sartre, Jean-Paul. «Existentialism is a humanism.» Psychology & society 2 (2022): 49-65.
32. Sartre, Jean-Paul. Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology. Philosophical Library, 1997.
33. Simpson, Thomas (2023). Trust: a philosophical study. New York, NY, United States of America: Oxford University Press.
34. Stagoll Cliff. Concept. The Deleuze dictionary. Revised Edition Edited by Adrian Parr. 2010. P. 53-54.