Юрій Іщенко (Дюссельдорф, ФРН)

«І САМА ТА ДУША…»

Оглядаючи минуле з висот нашого історичного часу, вже в давньоєгипетському папірусі «Розмова розчарованого зі своєю душею»[1], можна виявити такі релевантні для теперішнього досвіду свідомості диск***у***рси[2]. Як текст, шо містить міркування і фіксує певний «хід думки» й водночас історичний, літературний і культурний артефакт - він, по-перше, в сучасній когнітивній інтерпретації, свідчить про ***свідомість,*** передусім а) як свідомість самого себе (**слід** акту (факт) розмовляння), відтак й певна *самосвідомість*, котра приховується під певними знаками усвідомлення в мовомовленні, і б) яка здійснювана у *часі* в якійсь *просторовій* далині неохоплюваної *безконечності* - незбагненного і не-уявлюваного, *не-зримого й* актуально несвідомого, отже поза-мовленнєвого. По-друге, в аксіологічній площині дискурсу – це роз***чар***ована, тобто *позбавлена певних чар* дійсності свідомість, згідно папірусу – «розчарована душа», яка скидає шати зачарування якоїсь цілісної, уявлюваної *сенсової ідентичност*і, того *дечого-чогось*, що мало *цінність*, навіть свого роду інтимного значення, відтак автентичності. По-третє, онтологічно, або ж в екзистенційно-буттєвому аспекті дискурсу – це *означення* певних **меж існування** через *інтенцію злютованого сподівання/очікування* чогось *по той бік* даного чуттєвого, відтак *понадчуттєвого*, існуючого поза подихом життя саме в його подиху, тобто існуючого *на межі* і водночас *у межах* чуттєво-надчуттєвого, «чуттєво-смислово» або, як нині когнітивно позначається, - ***сенситивно***[3].

Зробимо припущення, що означені (й гіпотетичні) рівні, які, звісно, потребують свого обґрунтування. постають водночас як рівні можливого філософського осмислення давнього «концепту»[4] душі, який, безперечно, ще не будучи власне концептом, сягає своїми коренями міфо-релігійної свідомості і з'являється на її обрії, як ранньої форми людської свідомості, в образі

---

[1] В історії літератури кваліфікується як приповідка філософсько-морального змісту, текст, що не містить елементів надприродного, близький до реального історичного фону. Викладені тут «оповідання» в 1-ій особі як спогади розповідача, їхня мова і стиль образні та яскраві.

[2] Диск***у***рс тут розуміється 1) *як мовленнєвий акт*, що дає змогу мовцеві вважати свої слова відповіддю на запитання, поставлене тим, хто його слухає, власне як структура типу «запит-відповідь», яка зв'язує текст і робить можливою комунікацію (М.В. Попович), й 2) *як розмисел, міркування*, тобто його потрактування, що бере свій початок від Картезія.

[3] Сенситивність тут варто розуміти в широкому значенні, а саме не лише в психологічному зрізі як характерологічну особливість людини, що виявляється в підвищеній чутливості до себе та чутливості до психічних станів, прагнень, цінностей та цілей інших людей. Як певна когнітивна здатність вона описується на семантичному ґрунті тлумачення терміном *sēnsus*, що вербально може виражати почуття, свідомість, розум, значення, зміст, думку, і семантично пов'язаний з дієсловом *sentio* -«почуваю, розумію, думаю». **У** комунікативно-екзистенційній площині «сенситивність» передбачає наявність емпатії - здатності до відчування, емоційного резонансу та *переживання інших*, про що скажемо нижче.

[4] Ми розрізнюємо «концепт» і «поняття», дотримуючись тієї думки, що «концепт», як і термін «поняття», є формою мовосвідомості, однак, концепт включає й сенситивність, відтак чуттєвий й емоційний зміст у формі тропів (метафор, метонімій, іронії та ін.), які входять до мовленнєвої структури дискурсу раціональної (ре)презентації дійсності.

безсмертного життя і символу долання смерті («смертного безсмертя») у різних одягах вчень про «метемпсихоз»[1]. Тут також слід означити й те, що таке можливе трирівнєве осмислення не може не спиратися на філософсько-антропологічне припущення про *розум як головну відмінність людини від інших живих істот*, що стає предметом філософської рефлексії, передусім, в Аристотеля в його розрізненні рослинної, тваринної і людської душі.

Якщо звернутися до історії літератури, то «Розмова розчарованого зі своєю душею» як *мовленнєвий жанр* витворюється в контексті міфопоетичної пісенної традиції і пов'язана з улюбленою поетичною формою Стародавнього Єгипту, а саме *гімнами* на честь богів та фараонів[2], в яких водночас оспівується любов до природи, сонця, всесвіту, всього далекого й неосяжного. З іншого боку, вона перегукується з особливостями давньоєгипетської *любовної лірики*, власне любовних пісень, в яких дерева, квіти, трави, річка, вода, повітря виступають символами кохання (так дерева, вихваляючи свою красу, порівнюють себе з гарними дівчатами).

«Розмова (або ж в іншому перекладі – бесіда) розчарованого зі своєю душею» складається з 4 жалоб. Людина скаржиться «душі» (по-єгипетськи «ба») на свої негаразди і недосконаліть світу. В ній розповідається про те, як «оповідач» *невизнає своє ім'я*, йому немає, кому відкритися, бо ж навіть брати, друзі – нечесні, *вороги*. Робиться узагальнення, що добрих і справедливих людей немає, повсюди Зло на землі й немає щасливих. Ось друга «жалоба» .

Кого я маю відкрити сьогодні?
Брати нещасливі,
Друзі охололи.
Кого я маю відкрити сьогодні?
Жадібні серця,
На чуже зазіхає кожен.
Кого я маю відкрити сьогодні?
Роздолля гвалтівнику.
Вивелися добрі люди.
Кого я маю відкрити сьогодні?
Худу потурає всюди,
Благу всюди наруга.

---

[1] Метемпсихóз, метемпсихóза (грец. μετεμψύχωσις — переодушевлення, переселення душі, і грец. εμψύχωσις — оживляти, одушевляти, від грец. ψυχή — душа, дихання) - концепт давньогрецької філософії на позначення переселення душі у нове тіло (людини, тварини) після смерті попереднього; характерне для орфійської, піфагорійської, платонічної традицій. Світоглядною основою ідеї переселення душі вважають анімізм — уявлення про душу, як таку, що присутня в усіх істотах і предметах навколишнього світу та здатна час від часу полишати фізичне тіло (Див.: Міфи народів світу. У 2 т.- М.: 1991. Т.1. С.415).

[2] Резонансною до цього є «Пісня арфіста»: 15 текстів без сюжету, виконувалася під час бенкетів, в будинках багатих людей. Розповідалося про те, що царі були різними, хтось будував собі гробницю, хтось був знаменитим, але не мали покою, на зміну приходили інші царі. Але ми не повинні за це думати, треба думати тільки про хороше, бенкетувати в своє задоволення, робити те, що скаже серце, поки не помреш. Веселитися в цей день, бо багатство не забрати в могилу, і ніхто не повертається. Душа ж не поверталася, щоб розповісти як вона поживає.

Розмовник приходить висновку, що *смерть – єдиний вихід припинення страждань*. Хто прийде в загробний світ, буде живим божеством, мудрим й тим хто говорить з Ра. Відтак з тексту виявляється, що людина 1)може висловити свої потаємні думки і приховані почуття під впливом низки життєвих обставин, 2) говорити не лише про щастя і повне задоволення життям, але й про горе, страждання, тяжкі ***переживання.***

Звернемо увагу в даних аспектах погляду на бесіду «розчарованого» з «душею» спершу на підвищену *чутливість, емоційність* цього переживання, що може бути підведене під поняття «сенситивність», або сенситивне. «Кожному з нас» - і це ми в нашому спілкуванні часто-густо спонтанно мовленнєво виражаємо для інших як колективне «нам» - так от, «кожного з нас», як з ***досвіду*** **нашого** ***життя*** (а це посутньо досвід нашої свідомості) добре відомі переживання, які згідно філологічних та історико-культурних (незалежно чи безвідносно до історичного життя різних народів та етносів) мовленнєвих практик, майже однаково - ***різними мовами*** - артикульовані в таких лексемах як «душа радіє», «душа плаче», «душа скорбить», «душа болить», «душа воліє», «душа просить», «душа любить» та ін. У цих виразах виявляється напруга та апеляція до *якихось* ***непевних*** граничних станів переживання, власне вираження намагання *якось* осмислити – надати ***певний*** сенс, значимість чи цінність – почуттям, ***сенситивному*** як такому. Свідчення цьому маємо насамперед в поетичній творчості всіх народів, Візьмемо, скажімо, Сковороду, з його ***етосом***[1] та бароковою ***дидактикою*** організації внутрішнього життя, власне необхідності надавати почуттям і бажанням ***належного*** (звісно, відповідно до того як він це розумів і як вибудовував свою «філософію серця» з її стрижнем «сродної праці») ***сенсу***.

\ *Хочешь ли жить в сласти? Не завидь нигде.*
Будь сыт малой части, не убойся везде.
Плюнь на гробные прахи и на детские страхи;
Покой — смерть, не вред.
Так живал афинейский, так живал и еврейский
Епикур — Христос (Сковорода «Сад божественных песен», 30)

В іншому місті він мовить: «Нині чи хочеш бути щасливим? Не шукай щастя за морем, не проси його в людини, не мандруй по планетах, не тиняйся палацами, не плазуй по земній кулі, не броди по Єрусалиму… Золотом можеш купити село,

[1] Як відомо, термін «етос» в античній філософії відпочатку позначав «спільне мешкання», потім звички, нрави, характери, темпераменти, звичаї. Власне, з боку душевного життя – це *особливий зріз переживання людської реальності* (певний «паттерн» індивідуальних якостей, співвіднесених з певними звичними формами суспільно-спільного життя). «Етос» залежить від змін й протиставлявся «фізису», «природі людини», яка вважалася непідвладною йому та незмінною. Водночас «етос» як усталений у часі «моральнісний характер» людини протиставлявся «пафосу» як душевному переживанню. Прикметним є те, що Аристотель тлумачив «етос» як спосіб вираження характеру людини через ***стиль*** *її мовлення* та через цілеспрямованість її життя. Слід додати, що «етос» (ηθος) через (η) «ету» грецькою означає стійкий норів, характер, а «етос» (εθος) через «епсілон» – звичку.

річ трудну, бо не вельми потрібну. А щастя, як річ найбільш потрібна, дається всюди даром. Повітря і сонце завжди з тобою, всюди й даром; а все те, що від тебе геть тікає, знай, що воно чуже й зайве» (Сковорода, 1973m, с.144). «Если хощем измерить небо,землю и моря, должны, во-первых, измерить самих себе с Павлом собственною нашею мерою. А если нашея, внутри нас, меры не сыщем, то чем измерить можем?» (Сковорода, 1973l, с.167). Ці міркування Сковороди спираються на його розмисел, що людина має двоїсту природу – тіло («зовнішня людина») і дух («внутрішня людина» або «істинна людина»). «Бренный кумир ограничен, заключаем теснотою. Духовный же человек есть свобод[ен]. В высоту, в глубину, в широту летает безпредельно». Ці дві іпостасі людини співвідносяться між собою як мертве та живе, прийдешнє та вічне, матеріальне та духовне. Моральнісно ж маємо посутньо потрактування *Душі* як виявлення етосу та, відповідно, вимогу серця (душі) до етосної організації життя людини як сердешного життя - життя в любові до сродної праці, що у майбутніх рефлексіях його спадку та коментарях до нього отримало назву «філософії серця».

Головна ***пристрасть людини – це бути, відбутися,*** А без форм і *надіндивідуальних знаків й символів*, які поєднують індивіда з іншими людьми, поетично й еросно позначених в історично виробленому концепті «любові» як протилежності «байдужості» та її граничному вираженні «ненависті», це не можливо, і людина немов відкидається в безодню порожнечі. Але це має бути дискурсно виражене – когнітивно, сугестивно, експресивно, постати як певний мовленнєвий акт, і передусім як *назване*, тобто отримати *Ім'я* (тієї самої любові\ненависті, чи-то «байдужості», «розчарування»), врешті отримати життя серед живого, серед живих. Ось є (в цьому сенсі) таке міркування Мераба Мамардашвілі, який розрізнюючи «смерть» і «мертву смерть» писав: «Між ними велика різниця. Будь-який відхід з життя має бути публічним, публічно названим і відомим. Тоді це смерть, яка бере участь у житті. Адже навіть з негативного (а що може бути більшим запереченням, ніж смерть) можна щось вилущити - зерно для душі і смислу, а ось з неназваного цього зробити не можна. Це руйнує свідомість й души навіть більше, наприклад, самої війни, якщо її жертви не фігурують в публічно відомих військових списках, а ритуал оплакування їх рідними, ритуал громадянської пам'яті і болі не виконується увесь повністю… називання, *іменування* речей – один з перших актів культурного будівництва. І духовного здоров'я нації» (Мамардашвілі М. Як я розумію філософію. URL; https://stud.com.ua/42192/filosofiya/mamardashvili_rozumiyu_filosofiyu).

Яскравість публічної мови тут не є метою. Образне, символічне іменування-мовлення постає як компонента передачі загального почуття, і своєрідним вербальним засобом зворушити душі присутніх, що може бути порівняне до реальної зброї. Менше того, не потрібно багато говорити, Насамперед необхідно завоювати *довіру*, підготувати до безпосереднього *чутливого прийняття* висловлюваного сенсу (співчуття), відтак знайти відповідний тон, *емоцію*, власне виразити загальний емоційний стан. Мовлення визріває у «тіні душі», хоча можливе лише публічно.

Посутньо в таких «порухах душі» виявляються *почуття́* (пор.: старослав. «чути») як певний стан свідомості за більш-менш складного поєднання різного

роду *відчуттів*. Водночас тут **маємо певно-непевний** *стан організму (соми), що припускає тілесні зміни — в диханні, пульсі, залозовиділеннях* тощо. На ментальному рівні маємо стан *збудження чи хвилювання,* що позначається сильними почуттям, і зазвичай імпульсом щодо *певної форми поведінки.* Психологи, до яких доєднується нині й переважна більшість когнітивістів, позначають *такий граничний стан чуттєвого переживання терміном «емоція»*, раніше, принаймні до французів-просвітників ХУІІІ ст., це позначалося як *афект чи пристрасть.* Нині експериментально встановлено, якщо *емоція* – інтенсивна, то тоді виступає порушення інтелектуальних функцій, ступінь роздвоєння особистості, і тенденція щодо дії неврівноваженого чи протопатичного характеру.

Оглядаючись на сучасну когнітологію з очевидністю можна казати, що емоційний аспект душевного життя відрізняється від інтелектуального, вольового, чи діяльного, і він пов'язаний саме з чуттєвістю людини. Почуття - специфічні людські переживання, задоволення або незадоволення яких викликає позитивні або негативні емоції - радість, любов, гордість або сум, гнів, сором тощо. На відміну від емоцій і настроїв, почуття мають виражену *об'єктну* прив'язку: вони виникають щодо *чого* або *когось*, а не ситуації в цілому. «Я боюсь цієї людини» - це почуття, а «Мені страшно» - емоція. Почуття виявляють *ставлення* особистості до подій та інших людей, звісно й до самої себе, тоді як емоції схожі на сенсовий потік, своєрідні Гераклітові води, в які не можна увійти двічі. За якістю переживань відрізняють одні емоції і почуття від інших, наприклад радість від гніву, сорому, обурення, любові тощо.

Для давньої людини будь-яка річ була б безсенсовою (позбавленою смислу, сенсу), якщо б її значення вичерпувалося її безпосередньою формою і прагматичною, практичною функцією. Однак всі речі існували для людини ***дійсно в дійсності***, тобто в дійсному, відтак дієво-діяльнісному світі людини, як вони існують й нині. І якесь непідзвітне свідомості знання присутнє в ній, скажімо, в ті миттєвості, коли запах троянди, шелест дощу в листях дерев, світло від сонячних променів на воді просякає такі глибини сприйняття, до яких не дістають відчуття практичних дій і вчинків. Часом такі сприйняття можуть набувати хворобливих невротичних форм, адже речі можуть здаватися такими, що несуть загрозу життю, ведуть до смерті. Вони свідчать, знаково і символічно *набуваючи значення* ***небезпеки***, про якусь таїну, постають як свого роду *незнаєме знання*, яке потрібно знати для ***спасіння***, порятунку, але на даний момент неможливе для досвіду свідомості, Водночас така сенсорика виявляє або може виявляти свою амбівалентність, наповнюючи нас якоюсь спокійною і твердою упевненістю, що наше життя є необхідною частиною («долею») світу, відтак не позбавлене сенсу й щось *символізує, саме* в давньому значенні символу, що *поєднує людину з іншою людиною,* ***Я з Іншим***, гранично – *своє з чужим,* а в моральнісно (на жаль, не для всіх) вивіреному християнському світі, навіть, друга з ворогом як «ближнього з ближнім». Давня людина, втім, як й певна частина сучасних людей, живе в світі наповненому втаємниченими значеннями, переносними смислами, алегоріями, символами та граничними, абсолютними знаменнями, що підсвідомо асоціюються з *передчуваним* «концептом» Бога, який й конституює в сукупності переживань досвіду свідомості те, що дихає життям

– душу, структурує і кріпить її ***етос*** як *при**сутність*** людини «тут» і «тепер».

Міфопоетична і релігійна свідомість - свідчення цьому. В символічному сприйнятті природа й інші люди, навіть в своїх загрозливих і смертельних проявах, стають ***певною*** *знаковою системою*, за допомоги якої людині повертається ***надія***, тому що увесь світ – це *розмова* людини про Абсолютне зі «заслуженим співрозмовником» (О. Ухтомський) – **Богом**, яка, втім, виявляє свою амбівалетність, перетворюючись (бо так «зручніше» - інструментально вербально-психологічно – уявити і пояснити людині самій собі) на *бесіду*, яку вже сам Бог веде з душею людини.

Посутньо йдеться про «стосунки» людини з Богом, який потрактовується як те, що існує ***в середині*** людини – в *свідомості і підсвідомості*. В цьому сенсі продуктивною видається думка Віктора Франкла, який вводить поняття «духовного підсвідомого»[1], виявленням якого виступає «чуттєво-надчуттєвий» феномен совісті. ***Совість***, за В.Франклом, постає своєрідним *інтуїтивним чуттям сенсу*, яке з'являється для людини у будь-якій ситуації. Дослідники при цьому вказують, що запропонований В. Франклом екзистенційний аналіз на противагу психоаналізу, який деперсоналізує людину, перетворюючи окремі сторони її душевного життя (переживання) на самостійні сутності, на місце *автоматизму* душевного апарату ставить *автономність* духовного існування. Звідси психолог виводить ключове поняття екзистенційного аналізу – поняття ***відповідальності***. Не людина ставить питання про смисл життя, – пише В. Франкл, – радше навпаки, їй адресоване це питання, на яке вона сама мусить відповісти. Це питання ставить перед нею життя, а відповідати на нього вона повинна ***справою***. Ми не ті, хто запитує, але ті, до кого питання звернене. Ми повинні відповідати, а відповідь ***міститься*** у відповідальності нашого існування. Відповідальність, яка на всіх мовах походить від слова «відповідь» – це й є направду людський спосіб відповісти на питання про сенс, яке задає життя. В. Франкл повертає відповідальність за смисл самому суб'єкту. Справжнє людське існування починається лише там, де закінчується ***(з)вабливе існування***, а воно закінчується там, де закінчується здатність відповідати - здійснювати відповідь, відтак *нести* (хочеться згадати метафору: «як хреста») відповідальність. *Справжнє (автентичне)* людське існування з'являється там, де не «Воно» (середній рід, *середнє* – додамо) рухає людиною, а де «Я» вирішує, відповідає на виклики (голос) буття. Це посутньо ситуація протистояння духовного існування і психофізичної даності людини. Тілесне й душевне – це те що особистість **має**, а духовне – те, що **є.** Поняття **совісті й виражає наше духовне несвідоме, що може бути репрезентоване як Бог.** В. Франкл, як на мене, ототожнює уявлення Бога і явлення совісті, що виникають (з'являються) у підсвідомому людської свідомості.

З цих розмислів В. Франкла можна зробити й наступний висновок. Глибина особистості – її душевного і духовного життя – може в своїх основах не усвідомлюватися. Совість – ірраціональна, тому не піддається дослідженню. М.К. Мамардашвіли писав пізніше, що ми посилаємося на совість як на підставу

[1] Далі ми наводимо окремі положення твору Віктора Франкла «Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion».- München : Kösel Verlag, 1974., і даємо свою інтерпретацію його розмислам.

нашого рішення тоді, коли ті чи інші наші дії *ні з чого* не випливають (безпідставні). Звідси, можна дійти й до такого «епістемологічного» висновку: *причинно-наслідковий* аналіз наших вчинків, що керуються душевно-духовним життям, приховує позови совісті, отже приховує й *сенси* людського буття.

Відтак, виходячи з вищеописаного, можна констатувати, що слово «душа», історично сягаючи своє семантикою в глибини людської свідомості різних народів і культур, охоплює сферу людського ***чуттєво-сенсового переживання*** людиною світу свого буття. *Когнітивно* воно пов'язане з чуттєвістю – чуттями, почуттями та емоціями людини, власне, ***сенситивністю*** в широкому значенні, що в релігійно-гностичному плані оголювало питання співвідношення тілесного, душевного і духовного, відоме в філософській площині як психофізична проблема. В *моральнісному* зрізі ціннісно–нормативного дискурсу – з «***етосом***», і супутними йому поняттями блага, добра, зла, щастя та ін., а в *естетичному* його вимірі – з «***пафосом***» та «***стилем***», які прагнуть виявити його особистісну та індивідуальну злютованість з пошуками сенсу життя, породжуючи ідеї метемпсихозу та безсмертя душі. В *екзистенційному* плані, намагаючись виявити сенси життя, смерті, безсмертя, поняття «душі», семантично пов'язуючися з «диханням» (тому й життям рослин, тварин, людини і, навіть, неорганіки як такої), виводить в понадчуттєву сферу і потойбічне існування сущого, відтак намагається подолати магію натуралізму у спосіб *трансцендування* абсолютних сенсів поза свідомістю, або *імманізувати* останні в самій глибині свідомості, що співвідносне – перше і друге – з історично виробленими та потрактованими уявленнями про Бога. Як на мене, одним з продуктивних напрямів такого екзистенційного тлумачення є зближення - через аналіз духовного життя людини – поняття Бога з поняттям «совісті» як *відповідальної відповіді* людини на виклики (запити) буття. Поняття «душі» у такий спосіб перетворюється на метафору, яке не лише охоплює перелічені семантичні зрізі переживання світу, але й символізує всю «пойетику» людського творення *абсолютних сенсів* буття, що найбільш ємно являє себе в мові поетичного мовлення. «Пойезис» в своїй суб'єктній організації абсолютних, відтак й граничних, сенсів постає тут як «*комунікативна подія*» ***антроподицеї,*** де «Антропос» вже не є центром, а долаючи ризики і небезпеки буття, дихає разом з усім живим, неначе розчиняючись у Всесвіті. Світ ***лірично зачаровує*** нас крізь призму «*души*» поета, одухотворений *сподіванням на відгук Іншого* – відгук Ти в Я, і Я в Ти, з надією набути *безсмертя в Слові*. Скажімо, у Василя Стуса, як можна бачити з фрагменту його вірша «Даруйте радощі мої і клопоти мої…», це звучить так:

Спасибі, що росте трава
і що душа жива,
і що біліє голова,
і кільчиться трава.
Спасибі, коли ти є ти,
що ти — це ти і ти,
що досить руку простягти —
і край, і грай, і ти.
І золота твоя габа —

на руті, на піску,
і на руках, і на губах,
і на моїм віку.
Пробудь же завжди молодим,
пробудь же молодим,
в святому літеплі води
ти сам стаєш святим.
І хай-но очі як вода,
хай — як жива вода —
але ж бо й горе — не біда, і горе не біда.

Якщо резюмувати вище пропоноване тлумачення «души» з епістемологічного погляду, то воно виходить за межі поширених парадигм культурно-історичного, релігійно-міфологічного, історико-філософського, психологічного її осмислення як певного уявлення, поняття, концепту. Це радше літературно-критична деконструкція[1], яка намагається виявити в (будь-якому) художньо-поетичному творі «сліди» («сенси») космогонічних, релігійно-міфологічних, філософсько-психологічних уявлень про деяку надчуттєву нематеріальну безсмертну субстанцію, яка надає цілості індивідуальному існуванню, що дає начало життю в спроможностях *відчуття, почуттів, емоцій, мислення*, в цілому - *свідомості і волі*, відтак постає як *вітальная сила*, яка пробуджує дихання всього живого та перетворюється на своєрідний субстрат всіх свідомих і несвідомих психічних процесів в зв'язку й протиставлені *тілу*. Можна погодитися з С.Л. Франком, який ще в 1916 р. зазначав, що ми стоїмо не перед фактом зміни за змістом і характером одних вчень про душу іншими, а перед фактом цілковитого долання *вчення* про душу. Нині у всіх культурах роїться *безліч дискурсів*, в лексиці яких вспливає концепт душі, набуваючи при цьому форми ***жадання абсолютної повноти життя*** як, скажімо, в пісні «Душа без бога щастя не має…». Своєрідна зачарованість – *фасцинація* (тут як дискурсно впорядкований вербальний вплив) – словом «душа» в різних культурах і мові різних народів, не дивлячись на різну фонетичну і лексичну форму вираження, це не лише данина архетипам і символам колективного

[1] Літературна критика як деконструкція семантичних і формальних структур тексту перевершує узвичаєну («просту») «аналітику» і «критику», й *не є лише* децентрацією бінарних опозицій в сенсі Дерріда, в даному випадку «тіло-душа», «матерія –дух», «людина–світ», «бог-людина», де сенсовий «центр» («ядро») не об'єктивна властивість структури, а свого роду «фікція», що постулюється в (само)спостереженні (досвіді свідомості). Здійснюючись в аспекті «децентрації суб'єкта», вона водночас постає «децентрацією дискурсу», що має наслідком деієрархізацію і релятивізацію відношень в бінарних опозиціях «мова-мовлення», «означаєме-означаюче», «текст-контекст», «природне-культурне», і веде до подолання жорсткої смислової однозначності тексту, до розсіювання «твердих сенсів», відтак до демістифікації фантомів, які з'являються у мовомовленні. У такий спосіб літературно-критична деконструкція включає критику кодів мовомовлення й етики дискурсу та припускає наявність конкуруючих, навіть конфліктних, інтерпретацій.

підсвідомого, а насамперед виявлення глибинного семантичного зв'язку мовомовлення, відтак й різних форм духовних практик – від фольклорно-пісенних, літературно-мистецьких, релігійних до філософських - з досвідом пошуку (усвідомлення) граничних сенсів людського існування, відтак сенсу життя, смерті й безсмертя.

Георгій Панков (Харків)

ЕСХАТОЛОГІЧНИЙ ПРОСТІР ВИПРОБУВАННЯ ДУШІ (НА МАТЕРІАЛІ ПРАВОСЛАВНОГО МІФУ ПРО ПОНЕВІРЯННЯ)

Обсяг значення есхатології не повинно зводитися лише до вчення про кінець світу, як це часто вважають. Есхатологія розуміється набагато ширше – як вчення про кінцеву долю світу та людини окремо. В такому разі есхатологію поділяють на глобальну та приватну (індивідуальну). Картина поневірянь, у горизонті якої розглядається випробування душі, вказує на інтерес дослідника до осмислення індивідуальної есхатології як простору православного міфу.

Погляд на есхатологічну міфологему індивідуальної долі доцільно відмежовувати від сциєнтичного підходу до трактування міфології як вигадки, яку приймають за істину. З цією метою достатньо спертися на традицію «філософії життя», яка виводить значення міфу за межі класичної наукової парадигми і поміщає його в ширший онтологічний обрій життєвого світу, включаючи світ культури. Однак осмислення культури не обмежується винятковою інтенцією свідомості вченого на об'єктивну реальність, але виходить за її межі в обрій віртуальної реальності, що конструюється свідомістю. До неї відноситься міфологема індивідуальної долі, сенс якої у релігійній картині універсуму не вичерпується земним існуванням, але долає його і виходить у площину есхатологічних уявлень, що становлять міфологічний простір. Тому з урахуванням віри в есхатологічну перспективу існування душі у свідомості християнина виникає стан гострої стурбованості про власну долю. Вона чітко простежується в очікуванні саме доброї долі для власної душі та надії на вказане благо. Значення долі у її співвіднесеності з дискурсом «турботи про себе» є істотною характеристикою екзистенційно-персоналістичної думки в її демаркації від сциєнтизму і соціологізаторської парадигми в трактуванні людини. Тому емансипація міфологеми долі від сциентизму та соціологізаторського підходу до цієї проблеми супроводжується осмисленням її у горизонті екзистенційно-персоналітичної філософії. На відміну від сциєнтичного та соціологізаторського сприйняття реальності екзистенційно-філософський дискурс відкриває двері, що ведуть до віртуальної реальності та вводить у її простір значення душі як феномену свідомості.

Прагнення розібратися у значенні душі як феномену свідомості актуалізує феноменологію міфу у методологічному горизонті даного дослідження. У зазначеному горизонті осмислення душі відмежовується від крайнощів емпіризму та психологізму і розглядається у кореляції суб'єктно-об'єктних