

ЛІНГВОФІЛОСОФСЬКА РЕЦЕПЦІЯ КОНЦЕПТОСФЕРИ „ДУША”

У статті в загальних рисах розглянуто, якої інтерпретації набуває концепт „душа” в українській літературній та філософській традиціях. Порушено проблему десакаралізації мови. Проаналізовано, як у різних релігійних системах розв’язується питання зв’язку душі, серця, тіла.

Ключові слова: десакаралізація мови, концепт „душа”, внутрішня сутність людини, трансцендентне знання, справжнє „его”.

„Дехто дивиться на душу як на чудо, дехто говорить про неї як про чудо, хтось чує від інших, що вона подібна до чуда, а є й такі, що навіть почувши про душу, не можуть збагнути, що це”.

Бхагавад-гіта [3, с. 117]

У мовній категоризації картини світу особливе місце належить релігійно-духовним поняттям, об’єднаним назвою „сакральне”. Тим часом література, присвячена відповідним темам, тривалий час перебувала під забороною, що спричинило „недостатність і належного релігійного досвіду, і відповідного наукового потенціалу” [4, с. 76]. Тому осягнення теми сакрального в різних дискурсах, зокрема релігійно-філософської наукової спадщини або феномену вітчизняної філософської поезії, є, безперечно, на часі. Навіть коли йдеться про корпус Шевченкових поезій такого змісту, доведеться визнати „скромність” мовознавчих і літературознавчих напрацювань. Разом із тим, кожний психічний акт осягнення понять зі сфери сакрального є важливим для самоусвідомлення як своєрідне „переживання Божественного”. Карл Ясперс, один із учителів видатного українського філософа Д. Чижевського, зазначає, що таке „переживання” не досягається вольовим способом, однак до нього „веде безпосередньо шлях через усе **найбільш цінне** у розщепленому на суб’єкт і об’єкт світі – **віру, молитву, чеснотливість**” [23, с. 89].

Не беремося стверджувати „своє”, заперечуючи „інше”, радше постала власна потреба такого переживання Божественного. А згідно з дією закону мовленнєвого самовпливу, через практику озвучення думки є нагода осмислити й утвердити для себе одне з найважливіших понять у системі духовних вимірів, а саме поняття „душа”.

Як мудро повчає митрополит Іларіон, поза вельми настирливим і необхідним фізичним людиною знає необхідне й духовне життя, яке їй притаманне з народження. „Духовне життя охоплює всю людину, і воно широке й багатогранне”

[7, с. 5]. Це життя душі, що осмислюємо як належне нам, але таємниче, загадкове, до кінця не пізнаване. Проте в житті, як кажуть мудреці, треба прагнути до мети, якої в усьому Всесвіті, хоч би й обійти його, досягти неможливо. Тоді життя стає гідним людського покликання.

В українському етнокультурному світі концептосфери „душа” і „тіло” пов’язані й формують єдиний аксіологічний комплекс, що відбилося в численних паремійних формах: *і тілом і душею; погубити душу й тіло; в здоровому тілі здорова душа*. З іншого боку, у фольклорній і літературній традиції наявний дуалізм душі / тіла, що розглядається крізь призму боротьби добра і зла [8, с. 78]: *Тіло в золоті, а душа в мерзоті; Тіло блудить, ще й душу губить; Що тіло любить, те душу губить* [11, с. 98]. Такі перлини народної мудрості закладають у нашій мовній свідомості пріоритет духовного й засторогу не культивувати тілесне „коштом” духовного. У філософських діалогах „про істинне щастя в житті” Г. Сковорода писав: „Коли ставиш дім, будуй його для обох частин свого єства – душі і тіла. Коли вдягаєш і прикрашаєш тіло, не забувай і про серце. Дві хлібини, два будинки і дві одежі: два роди всього є, всього є по двоє...” [13, с. 124]. У щоденній практиці на різних життєвих етапах особистість приймає або духовну, або тілесну концепцію у власній самоідентифікації. Показовим у цьому зв’язку є світоглядне зізнання Тараса Шевченка в листі з заслання до Варвари Рєпніної: *„Ничтожны материальные нужды в сравнении с нуждами души...”* [20, с. 7]. Зважмо, це пише мужчина в розквіті літ (йому тоді було 36 років), якому гранично звужено матеріальний простір і насамперед матеріальні умови життя. А він переймається потребами душі, найперша з яких – служити любові.

Мова влаштована так, що кожне слово свідчить про наявність позначуваного ним об’єкта, хоча природа „об’єктів” може бути різною. Йдеться про те, що Г. Сковорода означував, як дві натури світу – *видима й невидима*. „Коли Сковорода розрізняє у світі видимість і невидимість і для кращого розуміння взаємного відношення цих двох принципів дає приклад яблуні і тині, то ця аналогія видається нам нині дивною, але для нього самого мала вона виразне значення, а саме: *видима матерія є тінню невидимої сутності і, як тінь від яблуні не є яблунею, так само видимий світ не є дійсним світом*” [9, с. 44]. У цьому сенсі справжня природа живої істоти відповідає її вічній ду-

ші, а не тлінному тілу.

Мовні поняття *душа*, *дух*, як і всі решта, категоризують за опозицією „конкретне / абстрактне” і, на відміну від предметних понять (*книжка*, *хрест*, *храм*), відносять до абстрактних, тобто таких, що не сприймаються (непізнаваних) органами чуття. Наражаємося на парадокс: душа, тобто те, що становить „**внутрішню сутність людини**” [5, с. 169], опиняється за межами не лише її (людини) обсервації, але й розумового осягнення. Проте саме **духовна природа душі** є причиною її **незбагненності з рівня тіла чи ума**, оскільки останні мають матеріальне походження. Про того ж, хто здобув істинне „**знання про душу**”, кажуть, що він володіє **трансцендентним, духовним знанням**” [2, с. 15]. Для вивчення матеріальних об’єктів використовуються матеріальні інструменти, але щоб бачити й вивчати духовні об’єкти, як, наприклад, *душа*, потрібні духовні засоби – зоровий апарат людини, навіть удосконалений мікроскопом, тут не зарадить.

В Етимологічному словнику української мови до лексеми „душа” називаються значення в такій послідовності: 1) „начинка в варениках”, 2) „наділ землі на душу”, 3) „приємна людина”, 4) „сукня без рукавів із вирізом ззаду”; аналогічно для лексеми „дух” першим подається значення „ковальський міх”. Як бачимо, домінантним на науково-лінгвістичному ґрунті є предметне мислення, „оскільки ми живемо у предметному світі” [23, с. 89]. Але й предметний світ змінюється. Попри ілюзорне уявлення про сталий цивілізаційний прогрес, доводиться констатувати деградаційні ознаки, що впливають на формування системи цінностей, змінюють ставлення до сакрального, а значить, не можуть не позначитися й на основному його носії в цьому світі – самій мові. Пригадалася історія зі скандальним романом відомого португальського письменника Жозе Сарамаго „Друге Євангеліє від Ісуса Христа”. Роман був опублікований 1991 р., а за сім років автор став Нобелівським лауреатом. Літературознавець А. Стоцький, проаналізувавши текстові розходження з канонічними Євангеліями („розп’яття Йосипа римлянами як бунтівника”, опис дива зі зціленням тещі Петра, стосунки Ісуса з Марією Магдалиною, мотив захисту безіменної жінки від смерті, чудо з помноженням хлібів та риби, про яке пише євангеліст Матвій, випадок із воскресінням Лазаря, навіть опис смерті Христа), показує, як Жозе Сарамаго десакаралізує євангельські тексти, підмінює „церковну риторику постмодерною” [16, с. 108–109]. Польський дослідник доходить несподіваного висновку: „Безумовно, книга підважує християнство у своїй основі, але одночасно парадоксальним чином підтверджує його **надлюдське походження**” [16, с. 110]

(читай „трансцендентальне”, „сакральне”).

Звичайно, питання десакаралізації слід вивчати в контексті загальнішої проблеми – духовного буття мови й запобігання її десакаралізації. Ми стаємо свідками того, як „*психе*” (грецьке „душа”) закріпилося в імперативному пейоративі „*не псїхуй!*”, давнє *пиво* (питво) стало алкогольним напоєм, *національно відданий* підмінено висловом „*національно заклопотаний*”, *суб’єктне право* (право окремого суб’єкта) обернулося в юриспруденції „*суб’єктивним правом*”, навіть ужиткове *спасибі* мало кому з комунікантів вістить про благословення (*Спаси тебе, Бі(з)*, тому через незнання адресат відповідає несприятливим для себе „*Нема за що*”.

Отож нам належить подолати численні суперечності й ступити бодай крок уперед до осягнення релігійно-філософського змісту поняття „душа”. В одному з найвеличніших філософсько-релігійних діалогів, відомих людству, що становить зміст перлини ведичної літератури „*Бхагавад-гіти*” (її вік 5 тисяч років), Арджуна, великий воїн, герой, скаже до духовного вчителя: „*Тепер я Твій учень, **ввіряю Тобі свою душу***” [3, с. 91]. А далі вислухає науку про душу – про самоусвідомлення, а власне науку про природу матеріального, духовного й Того, хто ними управляє. Це найдавніший „трактат” про душу.

Знаковим етапом у розвитку науки про душу є вчення Платона, згідно з яким душа є безсмертною і нематеріальною, а також передує існуванню в фізичному тілі. До народження людини душа споглядає ідеї в нематеріальному світі, а після того, як вселяється в тіло, „забуває” їх. Звідси міркування Платона про те, що всі знання є лише спогадами про забуті ідеї, пізнані душею до народження в тілі.

Для більшості християнських конфесій власне уявлення про душу як про створену Богом безсмертну нематеріальну сутність людини, що є носієм розуму, почуттів і волі. Після смерті тіла людини душа продовжує цілком свідоме існування, а її дальша доля визначається Богом на суді (попередній суд, Страшний суд). Наступним місцем перебування душі є або рай, або пекло (у римсько-католицькій церкві є ще чистилище). Такі конфесії, як *адвентисти сьомого дня* та *свідки Ієгови*, відстоюють твердження про смертність душі на підставі того, наприклад, що слово *душа* на приблизно 200 уживань у Біблії жодного разу не поєднується з поняттям „безсмертний” чи „вічний”. Тут доречно згадати, як ставився до Біблії Г. Сковорода: вважаючи священне писання „райською їжею” і „оздоровником своїх думок”, філософ дивився на Біблію як на поетичний твір, сповнений образних, символічних зображень, що потребують небуквального прочитання [9, с. 46].

Неоднозначним для розуміння є один із найвідоміших фрагментів про *душу* з Євангелія [Мт. 16 : 24, 25, 26]: „Промовив тоді Ісус учням своїм: „Коли хоче хто йти вслід за Мною, – хай зречеться самого себе, і хай візьме свого хреста, та й іде вслід за Мною. Бо **хто хоче спасти свою душу, той погубить її, хто ж за Мене свою душу погубить, той знайде її.** Яка ж користь людині, що здобуде весь світ, але душу свою занастить? Або що дасть людина взамін за душу свою” [1, Новий Заповіт, с. 24]. Вірогідно, що слово *душа* виступає в різних значеннях, як санскритський відповідник „атма” („душа”) у ведичній культурі може стосуватися *тіла, ума, розуму* чи навіть *Верховної сутності* [3, с. 820]. „Хоче спасти свою душу” – тут, мабуть, йдеться про порятунок тіла, „життя” у традиційному значенні. Але „*знайти душу*” – це досягнути свою істинну (духовну) природу. Справжні знання – це реалізовані знання, тому й говорить Ісус Христос про готовність / неготовність учнів віддати за Нього (за любов до Бога) життя.

У межах учення про душу розвинулася ідея *метемпсихозу* (реінкарнації), у найрозгорнутішій формі властива культурі індуїзму, прибічниками якої були Піфагор, Платон, Вергілій, неоплатоніки, аж до українського мислителя XVII ст. Касіяна Саковича, XVIII ст. Григорія Сковороди та філософів нової доби, як Дмитро Чижевський [18, с. 179-180, 17, с. 212–213]. Це поняття було й у християнстві до XVII ст. як „закон рівнозначного воздаяння”. Від часу церковної реформи Никона закон з певних міркувань було вилучено з християнського віровчення.

Вдамося до короткого лінгвістичного аналізу. Українська граматична форма *душа* (білор., болгар., рос. *душа*, пол. *duża*, сербохорв. *душа*; словац., нижньо- і верхньолуж. *duša*, словен. *duša*, чеськ. *duša*) підноситься до старослов'янського доуша, праслов'янського *duša* (<**dux-ja* <**dhousjā*), що є спорідненим із литовським *dvasià* „дух, дихання”. Зафіксовано аналогічний розвиток значення в латинській (*anima* – „вітер, подих” – „душа”) і грецькій мові (*ψύχω* „видихаю, дму” – *ψυχή* „душа”) [6, с. 150]. Як бачимо, сама логіка розвитку внутрішньої форми лексеми (це те, що постає як базовий рівень філософії мови) підказує смислове ядро: *душа* – це те, що „вдихає” життя в тіло, яке є мертвим без душі. „Світло душі підтримує матеріальне тіло подібно до того, як сонячне світло підтримує життя Всесвіту” [3, с. 107]. Згідно з давніми віруваннями українського народу, душа входить у людину від народження [5, с. 169], а „по смерті душа відділяється від тіла („пор. у „Слові”: „Віють душу от тіла”), яке гине, і живе окремим життям вічно, цебто, душа безсмертна, але вона їсть і п'є. Вдав-

нину було порівняння душі з перлиною, жемчужиною; так у „Слові о полку Ігоревім” 1187 року князь Із'яслав „ізрони жемчужную душу”, цебто чисту, як жемчуг, як перло” [7, с. 238]. Душа визначає як життєвий стан, так і здібності людини. „За життя душа покидає людину тільки уві сні” [5, с. 169].

Традиційно поняття „душа” визначають, як **внутрішній психічний світ людини з її настроями, переживаннями та почуттями**. Додають, що за релігійними уявленнями – це **безсмертна нематеріальна основа в людині, що становить суть її життя**, є джерелом психічних явищ і відрізняє її від тварини: *Тіло вмере, а душа ніколи не вмирає* (Мирний) [див. 15, с. 445–447, 10, с. 629–630]. Істотними є ще два значення, з якими вживається лексема „душа”:

– сукупність рис, якостей, властивих певній особі (*доброї душі, красивий душею, чисті душі, залізна душа* тощо; у Т. Шевченка: *душа невольнича, щира душа, добра душа, козацька душа, жива душа, моя душа, праведна душа, убогі душею* та ін. [14, с. 215–216];

– суть чогось, найголовніше в чомусь (*душа товариства, душа твору*).

Ці периферійні значення, а також численні фразеологізми увиразнюють семантичне ядро досліджуваного поняття: *душа* – це **справжнє „Я” („его”) живої істоти**. Суголосним є власне філософське визначення: „*душа* (лат. *anima* – душа) – поняття, що виражає **індивідуальну своєрідність внутрішнього світу** людини, здатність до переживання, співпереживання або відчуження. У більшості філософських та релігійних систем *душа* протиставляється як тілу, так і духу. Якщо дух розглядають як джерело творчих та ментально-когнітивних можливостей людини, рух до трансцендентного, то *душу* – як джерело морально-комунікативних можливостей, спрямованих до іманентного [18, с. 179]. Зауважується, що в багатьох філософських культурах, і в українській зокрема, *душа* виражається символом „серце”. Традиція ототожнювати духовну реальність із серцем з'являється внаслідок уявлень про серце як безпосереднє вмістилище душі в людському тілі. В Упанішадах сказано: „*Як Наддуша (Параматма), так і індивідуальна душа (дживатма) розміщені на тому самому дереві тіла, у тому самому серці живої істоти, і лише той, хто звільниться від усіх матеріальних бажань, а також від скорботи, може милістю Божою збагнути велич душі*” [цит. за 3, с. 110]. Порівняймо, як про це сказано в Біблії (Книга Приповістей Соломонових): „*Над усе, що стережеться, серце своє стережи, бо з нього походить життя*” [1, Старий Заповіт, с. 637]. Поширювана філософами-полемістами XVI – XVII ст. (І. Вишенсь-

кий, К. Транквіліон-Ставровецький) і розвинута Г. Сквородою, а пізніше П. Кулішем, М. Гоголем, Т. Шевченком аж до „філософії серця” П. Юркевича [17, с. 230–232] та концепції М. Бердяєва і Д. Чижевського, ця традиція виходить із „бачення” **внутрішньої (духовної) людини** всупереч ідеям „зовнішньої” (формальної) людини [18, с. 681–682]. **Моральна феноменологія світу**, на відміну від його фізичної сторони, закрита для ума, та людина може долати цю „закритість” за допомогою притаманного їй особливого „морального органу” – **серця** [18, с. 682]. Добре це втілює у слові Т. Шевченко, линучи думкою до **любові серцю**, а тепер „чужої чорнобриві” Оксани: „...*ти без мови, без слова навчила / Очима, душею, серцем розмовлять*” [21, с. 122]. Згідно з „Конкорданцією” Т. Шевченко в поетичних творах вдається до лексеми „душа” (у різних формах) 118 разів. За наявності в поета форми „душа-серце”, усі (частотні) уживання слова „серце” слід пов’язувати з поняттям „душа”. Глибоке одкровення про душу є, зокрема, у поемі „Гайдамаки”: *Як небо блакитне – нема йому краю, // Так душі почину і краю немає. // А де вона буде? Химерні слова!* [21, с. 57].

Ці трансцендентні знання, які здобуваються від святих людей або через осяяння, відповідають найвищим реєстрам філософської думки: *„Душа неруйнівна, незмірна й вічна, лише тіло, в якому вона втілюється, гине. Тому змагайся, о нащадку Бхарати”* [3, с. 107].

Найчисленніший корпус фразеологізмів пов’язаний із лексемою душа: *брати за душу, без душі, від душі, (не) до душі, до душі припадати (припасти, прийти, прийтисся), в душі похолонуло, відводити (відвести) душу, віддавати душу, вкладати душу, душу вивертати, влазити (влізти) в душу, в одну душу, душа в душу, до глибини душі, заяча душа, проклята (чортова, анахтемська) душа, стояти над душею, чорнильна душа, душею наложити (накласти), душа не лежить, душа не на місці, душі не чути (в комусь), душу рве (огортає, облягає, гнітить і т. ін.), душа в п’ятах (в п’яти ховається (заглядає), душею чути, заглядати в душу, закропити душу, западати в душу, звеселяти душу, з відкритою душею, з дорогою (радою) душею, з душею втекти (вирватися), з душі верне, (не) кривити душею, мати за душею, (не) йде на душу, не мати за душею, ні за цапову (пухлу) душу, плювати в душу, по душі дерти, скільки душа забажає, чого душа забажає.* В українській ментальності душа є правдивим агентом, самим життям живої істоти.

У ведах сказано, що істинним знанням (санскр. *пара відья* (порівняймо з укр. „видіти, „бачити) є лише знання про духовний світ, духовне життя, духовну природу і духовну душу.

Решта – то *a-пара-відья*, чи мирське, матеріальне знання. Іноді складно подолати конфесійну обмеженість, піднятися над строгим релігійним канонам, за межами якого часто все оголошується єрессю. Проте з погляду багатовимірності культу Божества немає „ніякої суперечності в прийнятті якогось нового аспекту прояву Божественності чи назви Бога, яка походить від старослов’янського чи навіть від загальноіндоевропейського слова-поняття. Прикладом такого „двоєвір’я” є культура і світогляд автора „Слова про похід Ігоря”, де світ стародавніх божеств є не тільки поетичною прикрасою поеми, а й світовідчуванням та світорозумінням самого автора” [19, с. 51]. У цьому відношенні філософські підходи Сквороди для нас також є взірцем широти й правдивості мислення: правду, на його погляд, „виявляє Бог не лише самим юдеям і християнам..., як мораль не є виключною монополією християнського світу, а знаходить дуже визначних представників також серед стародавніх народів. Тільки тепер можна зрозуміти, що язичник Платон є для нього „боговидцем” найчистішої крові” [9, с. 46]. А Платон, як відомо, тяжив до східної мудрості, і його філософія споріднена з ведичним канонам [див. 22, с. 117–128]. З ведичної філософії виразно постає, що душа – це суб’єкт, який спостерігає об’єктивний світ за допомогою розуму й почуттів, проте це, здебільшого, матеріальні почуття, що є спотвореним відображенням первісних духовних почуттів в тілі, обумовленому матеріальним. У „Бхагавад-гіті”, що становить частину світового героїчного епосу „Махабхарата”, сказано: „Тілесна душа поступово міняє дитяче тіло на юнацьке, а потім на старече, і так само по смерті вона переходить в інше тіло. Ці зміни не бентежать того, хто тверезо мислить... То ж знай: те, що пронизує все матеріальне тіло, незруйнівне. Ніхто не може знищити безсмертну душу” [3, с. 100, 104]. Брахманом називають нетлінну трансцендентну живу істоту, а індивідуальне „Я” (санскр. *адх’ятма*, звідки постало гр. *атом* – „менше за найменше”) – це її вічна природа. Кармою ж, чи діяльністю, що зумовлює наслідки, називають діяльність, у процесі якої живі істоти створюють свої майбутні матеріальні тіла [3, с. 387–388]. Та попри це переконання навіть високій, просвітленій душі важко позбутися страхів, а з них найбільшого – страху смерті, але говорити про це – вже значить долати страх: *Заворожи мені, волхве, // Друже сивоусий! // Ти вже серце запечатав, // А я ще боюся. // Боюся ще погорілу // Пустку руйнувати, // Боюся ще, мій голубе, // Серце поховати* [21, с. 211].

Волхв – це священик, святий мудрець, брахман чи саме Провидіння. Т. Шевченко говорить про серце, вічну душу навіть без тіні чародійства, навіть без натяку на містицизм. Це найвищий рі-

вень, коли слова є переконаннями, а переконання зумовлюють самий спосіб життя. „Погоріла пустка” – це тіло, до якого „прив’язана” душа і яке настає колись час покидати. Але з вірою, знаннями, що десь там „літає з козаками понад берегами” не одна „жива душа” дружня і „мене з неволі в степу виглядає” [21, с. 275–276]. „Душа – крихітна частинка енергії, невід’ємна частина Господа, що існує сама собою, вона відмінна від тіла, в серці якого перебуває, і є в ньому джерелом свідомості. Як і Господь, Вища істота, душа має індивідуальність, і складається з вічності, знання і блаженства. Однак вона завжди відмінна від Бога й ніколи не дорівнює Йому, адже, хоча й має ті ж якості, проте володіє ними в надто малій кількості. Вона становить межову енергію, оскільки може відноситися то до духовного світу, то до матеріального” [3, с. 823].

Література

1. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. – К. : Нове Життя, 1992.
2. Бхактиведанта Свами Прабхупада, А. Ч. Послание Бога / А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М. : The Bhaktivedanta Book Trast, 2011. – 64 с.
3. Бхактиведанта Свами Прабхупада, А. Ч. Бхагавад-гита как она есть / А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. – Москва – Ленинград – Колькутта – Бумбей – Нью-Дели, 1986. – 832 с.
4. Вільчинська Т. П. Концептуалізація сакрального в українській поетичній мові XVII-XVIII ст. / Монографія / Тетяна Вільчинська. – Тернопіль : Джура, 2008. – 424 с.
5. Войтович В. Українська міфологія / Валерій Войтович. – К. : Либідь, 2005. – 663 с.
6. Етимологічний словник української мови. Том другий. – К. : Наук. думка, 1985. – 570 с.
7. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : Іст.-реліг. моногр. Видання друге. – К. : АТ „Обереги”, 1994. – 424 с.
8. Мацьків П. В. Субконцепт „Народження Ісуса Христа” у фольклорному дискурсі / П. В. Мацьків // Мовознавство. – 2008. – № 4–5. – С. 75–78.
9. Мірчук І. Г. С. Сковорода. Замітки до історії української культури / Україна: філософський спадок століть. – К. : Фонд сприяння розвитку мистецтва, 2000. – 798 с.
10. Новий тлумачний словник української мови. У трьох томах. – К. : Видавництво „Аконіт”, 2007. – 1 том. – 926 с.
11. Прислів’я та приказки / Упоряд., передмова М. К. Дмитренка. – К. : Видавець Микола Дмитренко, 2008. – 176 с.
12. Скаб М. Образно-метафорична синтагматика лексеми *душа* як засіб вираження однойменного концепту / Марія Скаб. – // Словянське мовознавство. – 1961. – Вип. 3. – С. 71–76.
13. Сковорода Г. Сад пісень : Вибрані твори [Пер. М. К. Зерова, П. М. Пелеха, В. О. Шевчука] / Григорій Сковорода. – К. : Веселка, 1983. – 190 с., іл.
14. Словник мови Шевченка: в двох томах. Том I. – К. : Наукова думка, 1964. – 484 с.
15. Словник української мови: В 11 т. – К.: Наук. думка, 1971. – Т. 2. – 550 с.
16. Стоцький А. Жозе Сарамого та його роман „Друге Євангеліє від Ісуса Христа” / Андрій Стоцький // Філологічні науки. Збірник наукових праць. Вип. 2 (5). – Полтава, 2010. – С. 104–110.
17. Філософська думка в Україні: Бібліогр. словник / Авт. кол.: В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. – К. : Унів. вид-во „Пульсарі”, 2002. – 244 с.: іл.
18. Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
19. Шаян В. Джерело споконвічної сили культури українців // Народна творчість та етнографія. – № 1–2. – 2001. – С. 46–55.
20. Шевченкова Криниця: Збірник афоризмів із творів Тараса Шевченка / Вступ. слово Л. І. Андрієвського. Упорядн. В. Дорошенко, Т. В. Майданович. – К. : Криниця, 2003. – 288 с.
21. Шевченко Т. Кобзар / Тарас Шевченко. – К. : Дніпро, 1974. – 623 с.
22. Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия / С. Я. Шейнман-Топштейн / Изд. 2-е. – М. : Книжный дом „Либроком”, 2010. – 200 с.
23. Ясперс К. Психологія світоглядів / К. Ясперс [пре. з нім. О. Кислюк, Р. Осадчук]. – К. : Юніверс, 2009. – 464 с.

В статтє в обцих чертах рассматривается интерпретация концепта „душа” в украинской литературной и философской традициях. Затрагивается проблема десакрализации языка. Проанализировано, как в разных религиозных системах решается вопрос связи души, сердца, тела.

Ключевые слова: десакрализация языка, концепт „душа”, внутренняя сущность человека, трансцендентное знание, истинное „эго”.

The article is devoted to the interpretation of the concept „soul” in Ukrainian literary and philosophical traditions. We pay attention to the problem of language desacralization. We also analyzed the issue of connection of the soul, heart and body in various religious systems.

Key words: desacralization of the language, the concept of, the inner nature of man, transcendental knowledge, true „ego”.