

НЕКЛАСИЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ РОЗУМІННЯ ДУШІ ЛЮДИНИ

NON-CLASSICAL INTERPRETATION OF THE HUMAN'S SOUL

Веремейчик С. В.,

здобувач кафедри філософії, Національний
університет водного господарства та
природокористування (Рівне, Україна),
e-mail: s.v.veremeichyk@nuwm.edu.ua, ORCID
ID: <https://orcid.org/0000-0002-9012-3623>

Veremeychik S. V.,

Applicant at the Department of Philosophy,
National University of Water and Environmental
Engineering (Rivne, Ukraine),
e-mail: s.v.veremeichyk@nuwm.edu.ua,
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9012-3623>

У статті висвітлено витоки некласичного філософування у контексті дослідження проблематики душі. Прослідковано еволюцію філософського розуміння душі людини в релігійному екзистенціалізмі його розвитку від К'єркегора до крайнього індивідуалізму у Шестова. У дослідженні здійснено порівняльну характеристику некласичного та класичного підходів щодо розкриття сутності душі, встановлено основні опозиційні моменти в обговоренні природи душі та наведено основні чинники впливу на своєрідність некласичного трактування.

Ключові слова: дух, душа, тіло, екзистенціалізм, крайній індивідуалізм, філософія трагедії.

The article is devoted to the non-classical philosophy origins to determine the essence of the soul. The evolution of philosophical thought in the religious existentialism of its development from Kierkegaard to the extreme individualism of Shestov is described. The study identified the comparative characteristic of the non-classical and classical approach to the disclosure of the essence of the soul. The main oppositional points in discussing the nature of the soul are identified and the main factors influencing the originality of non-classical interpretation are given in the article.

Keywords: spirit, soul, body, existentialism, extreme individualism, tragedy philosophy.

Постановка проблеми. Філософія у різні періоди свого розвитку проблему душі ставила або на перший план у дослідженнях, або її нівелювала чи взагалі остаточно ліквідувала, замінюючи її при цьому іншими проблемами. Як відомо, некласична філософія по своїй сутності претендує на місце класичного філософування, що пояснюється запереченням основних ідей, положень та принципів філософії класики. Це сигналізує про появу двох різних шляхів у філософії. Однак, при цьому, зазначимо, що некласична філософія в тій чи іншій мірі продовжує вирішувати класичну проблему душі.

Проблема душі привертала увагу мислителів ще з античних часів, набуваючи різних під-

ходів у Сократа, Платона, Арістотеля, Плотіна. В середньовічному світогляді окреслена тематика є домінуючою й розкривається крізь призму теоцентричної домінанти і осмислення людини як образу і подоби Божої з особливим виокремленням людини як духовної істоти. Починаючи з XVII ст., природознавчі підходи утверджують розуміння людини як суб'єкта пізнання та володіння [2, с. 202]. Своєрідні уявлення про людську сутність, її внутрішній світ і надання душі людини досить протилежних та опозиційних характеристик формуються у період розквіту некласичного філософування.

Аналіз публікацій та досліджень. Дослідження проблематики некласичних інтерпретацій розуміння душі людини висвітлюється у працях як вітчизняних, так і закордонних вчених: С. Кримського, С. Сидоренко, В. Скотного, М. Яковенко, Б. Братусь, В. Васильєва, В. Волкова, П. Гайденко, В. Зінченко, Г. Кириленко, Є. Марєєвої, С. Стюпіна, К. Чепуріна, Т. Базулева, І. А. Протопопова, Н. Л. Румянцева, В. М. Півоева та ін. Зазначені дослідження розкривають особливість некласичної філософської думки про душу людини.

Мета статті полягає у визначенні сутнісної характеристики душі людини у співвідношенні з такими поняттями як «життя», «тіло», «дух», «свобода», «вибір», «віра», «смерть», «вічність» на основі досліджень некласичних підходів. Для досягнення поставленої мети потрібно здійснити дослідження еволюції філософської думки в релігійному екзистенціалізмі її розвитку від К'єркегора до крайнього індивідуалізму у Шестова та встановити основні підходи до розуміння некласичної природи душі людини.

Виклад основного матеріалу. Сторінку некласичного філософування відкриває датський мислитель С. К'єркегор, який почитає свою творчу діяльність саме з критики позицій «всезагального» Гегеля. Тут філософ зазначає, що шляхом виходу з меж всезагального є такі стани як страх, страждання та відчай. Відомо, що С. К'єркегор сам переживав внутрішній неспокій та був схильний до меланхолічних станів. На власному досвіді філософ приходить до висновку, що страх меланхоліка може долатися творчою роботою. Так, філософ «забував життєві страждання і неприємності та повністю поринав у свої думки» [3, с. 201].

Продовжуючи цю думку С. К'єркегор відзначає, що страждання у житті людини не позбавлені сенсу та є не даремними, вони відіграють особливу роль у душевному житті людини. Саме в них мислитель закликає розпізнати Божий дар та особливе їх призначення. Адже «завдяки неоціненному дару

Бога, людина, яка зазнає удари долі, стає подібна рідкісному інструменту. При кожному новому виробовуванні ліра її душі не лише розстроюється, але навпаки, набуває ще одну струну» [3, с. 352] – пише філософ у власному щоденнику. Тому слід відмітити, що негативні переживання стають складовою частиною існування людини та формують умови для її творчості. Таким чином, у філософії С. К'єркегора душа починає шукати страждання, перенаправляючи їх у творчу діяльність.

Ще у давньогрецькій філософії пригніченість духу у меланхоліка має не зовнішню, а внутрішню причину. Страх у меланхоліка викликаний не зовнішньою загрозою його існування, а відповідно внутрішні негативні переживання не мають чітко визначеного об'єкту, а відчай людини має несвідомий характер. К'єркегор вбачає у меланхолії не аномалію фізичного розвитку, а щось метафізичне. При цьому, меланхолія як Божий дар у нього безпосередньо співпадає з Божою карою, яка і відкриває шлях до спасіння.

Філософ надає фактам приватного життя людини глобальний вимір, здійснюючи співвідношення їх з вічністю і Богом. Він здійснює протиставлення власного філософування загальним філософським системам, зокрема філософії Гегеля. Тут, К'єркегор робить акцент на тому, що якщо логіка може використовуватися лише до минулого, то майбутнє як сфера індивідуального вибору та свободи потребує певного екзистенціального досвіду. Таким чином, в розрізі власного екзистенціального підходу, філософ стверджує, що основна проблема кожної людини – її існування, майбутнє та доля.

Вищезазначене приводить К'єркегора до думки, що філософська істина є дійсною у випадку втілення її в образ життя людини. Так, заперечуючи традиційний суб'єктивізм та протиставляючи спекулятивному знанню екзистенціальний підхід, філософ підтверджує індивідуальний характер істини, яка наповнює життя сенсом та спонукає людину до вибору і свободи. К'єркегор протиставляє теоретичним засадам філософського знання християнське вчення, а логіці – віру. На основі цього, філософ підкреслює християнську основу істини та вважає істинним те, що індивідуально проживається людиною. Відповідно така істина складає частину душі людини. І саме на даному етапі філософ здійснює дослідження взаємозв'язку індивідуального духу, душі і тіла.

Таким чином, К'єркегор приходив до думки, що істина знаходиться всередині індивіда. Однак, саме тут прослідковуємо відмінність від платонівської позиції. Якщо Платон вічні ідеї протиставляє кінцевим речам та вважає, що істина знаходиться за межами земного життя, то датський мислитель роздумує саме про поєднання вічного та смертного в індивідуальному дусі людини. І тут основний акцент філософ робить саме на внутрішньому, тобто духовному стані людини, на її стремління до ідеального. У даному контексті постає питання взаємозв'язку вічності та тимчасового земного життя людини. І це спонукає людську душу до протидії суєтності повсякденного життя.

Проблему конфлікту з життям, тобто протистояння духу, ідеального і реального у взаємозв'язку з особистістю, філософ пов'язує з безпосередністю людини як окремих її станом. Тобто, філософ здійснює розгляд даного конфлікту на основі дослідження палітри особливостей характерів людей, яких об'єднує бажання до земних насолод. Таких людей датський мислитель називає послідовними естетиками, тобто тими, хто живе тілесними потребами та поведінка яких залежить від зовнішніх умов задоволення тіла. Відповідно людина визначається не розумовим чи душевним розвитком, а безпосередньо чуттєвим бажанням [4, с. 220-221]. Так, для одних людей, зазначає К'єркегор, основою життя є здоров'я, для інших – насолода від зовнішньої краси, багатство, пошесті, задоволення від власного таланту та ін. Відповідно, бажання, яке людина плекала в собі з дитинства перетворюється в її пристрасть, що в результаті перешкоджає повноцінному формуванню цілісності особистості. Адже, таким чином, в ній відсутнє духовне життя.

З іншого боку, філософ у своїй першій книзі «Або-або» в образі етика Вільгельма зазначає, що у певний момент життя безпосередність втрачає свою провідну роль, а на його місці прокидається дух, що «прагне проявити себе у вищій формі свідомого буття» [4, с. 229]. Саме дух звільняє людину від земної залежності та допомагає усвідомити її у взаємозв'язку з вічністю. Відповідно єдність людської душі визначається не бажаннями та діями тіла, а стремлінням духу. Відповідно дух являється для душі людини основною силою, що формує її цілісність та єдність. Порушення даної єдності для філософа асоціюється з критичними та недопустимими наслідками існування людини. Властиво, що філософ, використовуючи Святе Письмо, зазначає, що людина, незважаючи на всі її земні здобутки може позбавитися найголовнішого, того, що наповнює її життя сенсом. Саме так звертається етик Вільгельм до естетика Івана у книзі В. К'єркегора «Або-або»: «Ти можеш бути, і здобудеш увесь світ, але загубиш себе самого, нашкодиш душі своїй» [4, с. 206].

Отже, перед людиною постає дві різні альтернативи, два способи детермінації людської сутності, обумовлених незмінним бажанням тіла або дією духа. Межа між цими станами людської душі і лежить саме у контексті власного вибору. Так, у книзі В. К'єркегора, на необхідності вибору з двох варіантів акцентує свою увагу етик Вільгельм, однак естетик Іван схильний до нейтрального рішення «або-або», він здебільшого показує байдужу позицію або взагалі ігнорує вибір. Зазначає, що співвідношення протилежних позицій сягає своїми витокami ще у класичну німецьку філософію Канта і Гегеля. Однак, на відміну від гегелівської думки, де два суперечливих судження нівелюються в процесі свого розвитку у синтезі, датський мислитель притримується позиції непримиримості протилежностей і неможливості їхнього опосередкування діалектичним зв'язком [7, с. 300].

Тому, з одного боку, К'єркегор, як і представники класичного філософування, наділяють людську

душу такими характеристиками як єдність та цілісність, що формують її основу у морально-філософському сенсі. Однак, з іншого боку, філософ притримується власної позиції щодо сутності рушійної сили, яка забезпечує цілісність та індивідуальність людської душі. Адже К'єркегора хвилює перш за все проблема визначення особистого Я, яка у філософуванні його сучасників-постмодерністів трансформувалася з недопустимих, жажливих наслідків в норму людського існування. У зв'язку з цим, К'єркегор не співвідносить цю силу з всезагальним ні через трансцендентальний суб'єкт, як у філософії Канта і Фіхте, ні через гегелівський суб'єктивний дух. Рушійна сила створюється у душі людини саме через власну її дію як емпіричного суб'єкта, який в момент екзистенціального вибору вступає в приєднання до вічності. Саме така позиція філософа формує витоки неklasичного підходу до розуміння сутності душі людини [7, с. 304].

Таким чином, якщо сила індивіда визначається стремлінням до насолод, то саме тілесна сутність перешкоджає розвитку її особистості. А душа людини стає прив'язана до певних життєвих обставин і не має основного принципу, який би виконував провідну роль у здійсненні вибору. За таких умов дія духу не виростає до вільного розвитку, стає заручником обставин та керується довільними іграми, що згідно позиції К'єркегора, притаманні естетику. Якщо останній керується пристрастю та бажанням тілесних насолод, то відповідно етик керується власним індивідуальним вибором на основі внутрішнього принципу, що і робить його дійсно наділений свободою вибору та незалежним від певних обставин.

У контексті вищенаведеного, філософ піднімає тему романтичної особистості, яка знаходиться саме між етиком і естетиком. В роботі Гайденко такий тип підпорядкування чуттєвості охарактеризовано як «романтичний естетизм» [1, с. 118-126]. Творчий порив духу романтика мислитель розглядає як досить рушійну силу, що можна протиставити дійсності. Ось як пише К'єркегор в образі Вільгельма про естетикоромантика Івана в праці «Або-або»: «Не належачи дійсному світові, він тим не менш завжди обертався в ньому, однак при цьому навіть у ті хвилини, коли повністю віддавався йому тілом і душею, залишався якби поза ним, точніше сказати на його поверхні» [4, с. 34]. Автор вбачає сутність даного польоту також саме у насолоді, яка здатна прив'язати до суетності, зовнішньої характеристики справи.

Дія духу романтика спроможна тримати душу людини у досить бадьорому стані, однак в неспокійному. Таким чином, відсторонюючись від реальності, така людина стає її заручником та здатна до блукання у самому собі, адже «незабаром помічає, що потрапила в якийсь кругообіг, з якого немає виходу; думки і почуття в ній змішуються, і вона у відчай перестає, нарешті, сама розуміти себе» [4, с. 37]. Відповідно дух пронизується суетністю, безглуздістю та не має перспективності.

З наведеного вище, можна стверджувати, що критичні підходи К'єркегора щодо романтизму

є витоком критичного сприйняття суб'єктивізму. Адже мислитель вважав, що суб'єктивізм зароджується саме з залежності духу від тіла. Наслідки такого протистояння проявляються у тому, що духовне життя людини не має внутрішньої основи, певних базових принципів та ідеалів. За таких умов душа характеризуватиметься різносторонністю своєї природи, однак не матиме «внутрішнього стрижня» [7, с. 309].

Таким чином, викриваючи хибність романтичного підходу, який був обмежений лише почуттями та не мав ідеалу, а також спекулятивних позицій, які відокремлюють істину від індивідуального життя, К'єркегор вбачає справжнє життя людини у пошуках духовних, а не матеріальних, а в основі душі – віру, з'єднану з моральним обов'язком. Однак моральність – це не лише обов'язок, але і вибір своїм ідеалом Бога. Таким чином, моральний ідеал для філософа є релігійним. Відповідно саме християнська віра може спасти сучасну людину від руйнації душі та, згідно переконань філософа, спроможна перетворити ідеал в образ життя людини.

Саме віра як осередок душі, основа її єдності та перепона до її руйнування – є об'єднуючим моментом у філософських поглядах С. К'єркегора та І. Киреевського. І тут варто відмітити, що С. К'єркегор у праці «Або-або» не уточняє приналежність людини до конфесії, з історії відомо лише його протистояння офіційній протестантській церкві. Однак, питання конфесійності саме для І. Киреевського було визначальним. Останній писав, що під дією західного життя відбувається суцільне «роздвоєння духу, думок, наук, держави, суспільства, сімейних пар, морального і сердечного стану» [5, с. 351]. Таким чином, філософ вважав, що католицизм вплинув на деградацію духу та роздроблення людських здібностей. А спасінню душі допомагає саме православна віра, яка заснована на святоотцівській позиції.

С. К'єркегор зауважував, що життя перетворюється на звичайні, «пусті» розваги людини тоді, коли її душа не знає морального обов'язку і прагне до задоволення почуттів. Те саме пише і Киреевський про мислення, яке відокремлюючись від сердечного стремління, стає грою та «розвагою для душі». І чим «глибше» таке мислення, пише філософ, тим легкодумною робить воно людину» [6, с. 250].

Так, згідно І. Киреевського, в глибині душі людини знаходиться «осередок для всіх сил розуму, що прихований від звичайного стану духу людського» [6, с. 249]. Відповідно філософ приходить до думки, що потрібно «підняти розум вище звичайного його рівня та шукати в глибині душі того внутрішнього кореня мислення, де всі окремі сили зливаються в один живий і цільний зір розуму» [6, с. 249]. Таким чином, одна з основних проблем, яку виокремлюють К'єркегор та Киреевський у філософії XIX ст. є проблема розпорошення людської душі на окремі властивості, які при цьому можуть мати досить хороші культурні якості. Втім, за таких умов людина може стати хорошим професіоналом, однак зовсім не особистістю.

Отже, слід відмітити, що основоположник не-класичного підходу до розуміння душі К'єркегор у власному філософуванні приходиться до розв'язки проблеми душі людини, а саме звільнення її залежності від тіла. Ця залежність руйнується саме через дію духу з моменту його прокидання у людини. Саме дух спроможний звеличити й піднести душу над тілом та стати її наповненням. Відповідно життя духу видозмінює душу людини, яка саме під його дією виконує вже функцію не провідника, а поводиря. І як зазначалося вище ця зміна відбувається через індивідуальний вибір.

У зв'язку з тим, що існує множина варіантів здійснення вольового акту, мстним вибором, вважає філософ, є саме той, який націлений не на предмет, а на саму людину. Тут К'єркегор робить кореляцію з душею етика, який вибрав своє «Я», а не земні блага та звертається до Святого письма, де вказується на те, що людина не матиме користі, якщо здобує весь світ, а зашкодить власній душі. Тобто позбувшись земних благ, які є цінними для душі естетика, людина ніяким чином не нашкодить своїй душі. Виходячи з цього, датський мислитель ставить риторичне питання «Що ж таке тоді моя душа? Що ж таке ця внутрішня внутрішніх моєї істоти, котра залишається неушкодженою при подібних утратах?» [4, с. 263].

Хоча вищенаведене питання залишається без відповіді, філософ у зв'язку з цим виокремлює відчай, який допомагає душі та відчай, який наносить їй шкоду. К'єркегор зауважує, що під дією тимчасового, життєвого відчаю «душа не виходить із горнила відчаю очищеною і просвітленою, а, навпаки, немовби ціпеніє в ньому обрублюється і черствіє» [4, с. 263]. У даному контексті мислитель зауважує, що людина шкодить душі незалежно від того «чи прагне вона в своєму відчаї здобути світ і здобуває його або розчаровується в тому, що позбулася світу,— в обох випадках вона дивиться на себе тільки як на земну, кінцеву величину» [4, с. 263].

На противагу звичайному життєвому відчаю, мислитель наводить абсолютний відчай, у якому людина вибирає себе. Власне «Я» К'єркегор пов'язує з абсолютотом та свободою, однак при цьому не забуває про Всевишнього. З цього моменту його погляди набувають двоїстого характеру. Тепер, відчай перетворюється у блаженство. А свобода людини стає підкорятися волі Божій. Відповідно, вибираючи себе, людина виявляється у лоні Бога. Така двоїстість поглядів мислителя дає виток своєрідній релігійності філософії некласичної епохи. Не лише К'єркегор, але і Шестов та Ясперс, відзначають, що у відносинах з Богом доміантною виявляється людина. Тобто, абсолютотом в акті віри виступає не Бог, а сама віруюча людина.

У праці «Страх і трепет» К'єркегор досліджує здебільшого проблематику тимчасового «Я» людини, а тематика єдності душі відходить на другорядний план. Мислитель у даному дослідженні розглядає вічного Бога як гаранта абсолютності людського «Я». Відповідно спасіння людини прив'язується до утвердження людського тимчасового «Я», а не до вічного життя душі, її безсмертя

у потойбічному житті. Таким чином, К'єркегор, називаючи себе «коректором епохи», привносить певні богоборські мотиви у християнську віру. Адже, віра у тлумаченні К'єркегора формується на основі такого індивідуалізму, що з часом вплине на появу ніцшеанського атеїзму.

Філософські погляди С. К'єркегора посилюються у Л. Шестова. Останній теж вважає, як і його попередник, що саме відчай відкриває шлях до екзистенціалізму та пов'язує його з вірою. Однак, віра, у своєрідному трактуванні Шестова, перетворюється з терпеливої, смиренної відданості у вимогливий протест. Відповідно і сама назва праці мислителя «Кіргеґард і екзистенціальна філософія (Голос волаючого у пустелі)» свідчить про те, що у Шестова образ праведника Іова не є смиренным та покірним Богу, в його криках філософ прослідковує не лише відчайдушну віру у Бога, але і відчайдушну впевненість у собі.

Таким чином, для Л. Шестова вихідним пунктом дослідження сутності душі стає трагедія людського життя. Але якщо Достоевський і Ніцше лише ставлять питання щодо можливості існування «філософії трагедії», то Шестов вже відповідає на нього ствердно. Відтак, трагедія, страждання та страхи життя повноцінно стають частиною душі людини. Вже на початку свого творчого шляху філософ стверджує про непримиримість зі стражданнями, які безкінечно нагромаджуються у житті людини.

Шестов поринає у пошуки відповіді на питання залежності долі людини від безглузлого випадку. Він категорично стверджує, що «з випадком жити не можна» [9, с. 14] і якщо його не можна подолати, то він повинен бути виправданим. Саме у книзі «Шекспір і його критик Брандес», здійснюючи порівняння духу у героїв Шекспіра до і після трагедії, Шестов робить висновок про очищаючу силу страждань та наділяє їх моральним сенсом. Однак, у наступних своїх працях філософ міняє вектор досліджень. І якщо спочатку філософ примиряв страждаючу людину і її душу зі світом через моральність, то в двох наступних своїх працях «Добро у вченні Толстого та Ф. Ніцше (Філософія і проповідь)» та «Достоевський і Ніцше» саме моральні чесноти стають його основними опонентами. У цих працях, відповідно, як і у самого Ніцше, простежується критика лицемірної моралі співчуття. Таким чином, Шестов, на основі роздумів про безплідність моралі співчуття та добро як синонім людського безсилля, залишає страждаючу людину і її душу один на один зі своїми муками. Відповідно людина повинна поклатися лише сама на себе. Тому, у Шестова протиставляється світ з лицемірною релігійністю і мораллю, з одної сторони, та страждаючий індивід, з іншої.

Отже, слідом за Ніцше, Шестов стає прихильником крайнього індивідуалізму. Варто відмітити, що саме ніцшеанство дає поштовх до розкриття сутності душі в релігійному екзистенціалізмі його розвитку від К'єркегора до крайнього індивідуалізму у Шестова. І тут, зазначимо, що життєві перспективи страждаючої людини філософ зовсім

не пов'язує зі спасінням душі в традиційно-християнському розумінні, а здійснює їх прив'язку до права людини на крайні форми егоїзму [7, с. 351].

Доречно згадати однодумця Шестова, Гейне, який на схилі своїх днів сказав: «... Бог вільний скільки завгодно терзати моє тіло і мою душу, але я сам знаю, чого мені потрібно, чого я хочу, я сам вирішую, що добре, що погано» [8, с. 173]. Саме в розмові про Гейне, Шестов ставить питання: чи повинен дух перемагати тіло, а розум пристрасті? У відповідь філософ процитував поета: «Тіла, тіла шукаю я, молодого і ніжного тіла. Душу можете хоч зовсім в землю зарити, – душі у мене самого досить» [8, с. 168]. Відповідно людське Я стає мірою самого себе, місце Бога займає прагнення людини до самоутвердження.

Відповідно, якщо у К'єркегора єдність людської душі визначається не бажаннями та діями тіла, а стремлінням духу, то у працях Шестова прослідковується залежність душі від тіла людини. Зі зміною напрямку своїх поглядів, Шестов з 1897 року постає проти ідеалів істини і добра як найбільш характерних чинників «загального», що протистоїть окремій людині. Саме у віддаленні людини від культури – основний пафос «філософії трагедії» Шестова, що стає вихідним пунктом її еволюції до «філософії абсурду».

Шестов вбачає в основі біблійної віри бажання до життя і самоствердження, що виступають у ролі Божої волі. Це і виступає атиподом до будь-яких ідеалів. Егоїстична свобода людини прирівнюється до божественної стихії. Однак, як вірно зауважує мислитель Зінківський, у Шестова віра не має схожості ні з православною соборністю, ні з біблійною смиренністю. Відмітимо, що Бог, у трактуванні Шестова, який признає віру «бідних духом», сам не являється Духом. Більш того, Бог у філософа не має відношення до вічності. І тут Шестов, безумовно, перевершує свого однодумця К'єркегора.

Висновки. Отже, наслідком неklasичного філософування про душу є виокремлення відносної самостійності духовного чинника як основи людської душі. Другим наслідком цього процесу стає відносна незалежність душі як зосередження діяльних здібностей особистості. Однак, головна опозиція в обговоренні природи душі в неklasичній філософії полягає в тому, що вона розглядається як похідна від тіла і є смертною або визначається безсмертною як щось первісно безтілесне та є похідним від духу. Якщо у К'єркегора саме дух спроможний звеличити й піднести душу над тілом та стати її наповненням, то Шестов потребами тіла визначає життєві перспективи страждаючої людини та наповненість її душі. У даному контексті перспективою подальших досліджень є визначення впливу даних підходів на розвиток філософської думки у подальшій трансформації класичного розуміння душі людини.

Список використаних джерел

1. Гайденко П. П. *Порыв к трансцендентному: Новая онтология XX века*. М.: Республика, 1997. 495 с.

2. Залужна А. Є., Душа в контексті релігійно-морального дискурсу української культури кінця XIX-першої половини XX ст. Філософсько-гуманітарні читання: 36. наук. праць, Дніпро: ДЗ «ДМА», 2017. С. 201-208.

3. Киркегор С. Из дневников. *Серен Киркегор сам о себе в изложении Петера П. Рода*. Челябинск: Урал ЛТД, 1998.430 с.

4. Киркегор С. *Или - или: Фрагмент из жизни*. СПб.: РХГА, Амфора.2011. 829 с.

5. Киреевский И. В. *Критика и эстетика*. М.: Искусство, 1979. 439 с.

6. Киреевский И. В. Соч. Т1-2., Т.1. М.: Тип. Импр. Моск. ун-та, 1911. 289 с

7. Мареева Е. В. *Проблема души в классической и неклассической философии*. М.: Академический проект, 2017. 454 с.

8. Шестов Л. *Начала и концы: Сборник статей*. Т. V. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1908. 197 с.

9. Шестов Л. Собр. соч.: в 6т. СПб. 1911. Т1. С.14.

Reference

1. Haidenko P. P. *Poryv k transtsendentnomu: Novaia ontolohyia XX veka*. М.: Respublyka, 1997. 495 s.

2. Zaluzhna A. Ye., *Dusha v konteksti relihiino-moralnoho dyskursu ukrainskoi kultury kintsia KhIKh-pershoi polovyny KhKh st. Filosofsko-humanitarni chytannia: Zb. nauk. prats, Dnipro: DZ «DMA», 2017. S. 201-208.*

3. Kyrkehor S. *Yz dnevnokov. Seren Kyrkehor sam o sebe v izlozhenii Petera P.Rode*. Cheliabynsk: Ural LTD, 1998.430 s.

4. Kyrkehor S. *Yly - yly: Frahment yz zhyzny*. SPb.: RKhHA, Amfora.2011.829s.

5. Kyreevskiy Y. V. *Krytyka y estetyka*. М.: Yskusstvo, 1979. 439 s.

6. Kyreevskiy Y. V. *Soch. T1-2., T.1. М.: Typ. Ymp. Mosk. un-ta, 1911. 289 s*

7. Mareeva E. V. *Problema dushy v klassycheskoi y neklassycheskoi fylosofyy*. М.: Akademycheskiy proekt, 2017. 454 s.

8. Shestov L. *Nachala i kontsy: Sbornyk statei*. Т. V. SPb.: Typ. М. М. Stasiulevycha, 1908. 197 s.

9. Shestov L. *Sobr. soch.: v 6t. SPb., 1911. T1. S.14.*