

8. Чижевський Д. Філософія Г. Сковороди / Д. Чижевський / Підготовка тексту й переднє слово проф. Леоніда Ушкалова. – Х. : Прапор, 2004. – 272 с.

9. Шпет Г. Г. Философское наследие П. Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) / Г. Г. Шпет // Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – С. 578–638. – (приложение к журналу «Вопросы философии»).

Георгій Панков (Харків)

ДОСВІД АНТРОПОЛОГІЇ «ВГЛЯДУВАННЯ У СЕБЕ» В ПРОЛОЗІ СКОВОРОДИНІВСЬКОГО «НАРКІСА»

«Хай буде світло!» Хай стане сонце!» Хай утвердиться сонце!»
(Г. Сковорода. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе)

Постановка питання про «антропологію вглядування у себе» виглядає метафоричною формою вираження філософії самопізнання, що орієнтує роздум про пізнання в антропологічну площину. Виникає питання про філософський сенс вживання названої метафори. Її вживання в історико-філософській думці автору ще не доводилося виявляти. Близьке до даної метафори зустрічається вираз «погляд», який вказує на інтенціональність філософського пізнання. Однак антропологічна філософія вимагає звернути погляд на осмислення самої людини. М. Фуко, наприклад, пропонував звернути серйозну увагу на антропологічний дискурс «турботи про себе», при якому погляд переноситься з усього зовнішнього на внутрішній світ особистості [8, с. 23]. За своєю суттю дискурс «турботи про себе» виражає персоналістичну антропологію, у якій центральне значення становить роздум про особистість, але не про емпіричний суб'єкт. Персоналістична думка не лише пропонує, але наполягає на необхідності з боку людини уважно вдивитися у свою надбіологічну істоту та усвідомити особливе покликання у здійсненні сенсу свого існування.

«Я» як предмет персоналістичної заклопотаності мотивує процес «вглядування у себе». *Вдивитися у себе – не означає лише звернути погляд на самого себе, а вимагає виробити цей погляд.* Позиція «звернути на себе погляд» вказує тільки на пізнавальну інтенцію, тоді як позиція «виробити про самого себе погляд» – на її результат. Між цими двома позиціями, відповідними пізнавальному старту і фінішу, пролягає шлях «вглядування у себе» як процесуальна сторона самопізнання. При цьому метафора «вдивлятися» характеризується такими якостями як інтенсивність, пильність, ретельність осягнення об'єкту – не тільки по широті обсягу, але

і по глибині. «Вглядування» вказує на динамічність пізнавального процесу, а також на його емоційну насиченість.

Особливо яскраво антропологічна інтенція «вглядування» проявляється в аскетичній філософській думці з її містичною складовою. У Катка упанішаді, наприклад, бог Яма так наставляв юнака Начікетаса: «Цього недоступного погляду, що проник у приховане, що знаходиться у схованці [серця], найглибшого, початкового Бога мудрець осягає шляхом самозаглядання і залишає позаду радість і горе» [6, с. 552]. Мова йде про осягнення Атмана, але не в зовнішньому середовищі, куди постійно спрямовує свій погляд звичайна людина, а в «схованці серця», куди вдивляються саме мудреці, побачивши там для себе безсмертя [6, с. 556]. «Вглядування» розуміється у вигляді споглядання самого себе, за допомогою якого висвічується Абсолют. У даному випадку *«антропологія вглядування»* набуває характеру кордологічної антропології, націленої на містичне осягнення Абсолюту.

Аналогічна позиція простежується у християнській аскетичній містиці. Відомий середньовічний мислитель Фома Кемпійський у своєму творі «Наслідування Христу» присвятив настановам до внутрішнього життя християнина спеціальний розділ, у якому закликав «зійти всередину себе», відвертаючи свідомість від інтенції на зовнішній і минулий світ. «Багато хто бажає споглядання, але не намагаються вправлятися у тому, що для споглядання потрібно. І є велика тому перешкода, що люди зупиняються на обрядах і на чуттєвих речах і мало піклуються про досконале умиртвіння..., бо на нікчемне і на тлінне вживаємо стільки праці і великого старання, а про своє внутрішнє хіба рідко коли думаємо з досконалою увагою», – писав Фома Кемпійський [7, с. 118]. У даному висловлюванні стверджується цінність не пасивного, але активного споглядання, що представляє собою «вправа розуму», «розумова праця», «велике старання» і напруга роздуму. Предметом споглядального роздуму має послужити проблема відносини між Богом і людиною, «коли думаю про Твою велич і про свою нікчемність, тріпочу я великим трепетом і бентежуся» [7, с. 162]. У даному випадку процедура «вглядування у себе» подвоюється на «вглядування у себе» у ставленні до Бога та «вглядування у Бога» по відношенню до самого себе. Результатом такого виду «вглядування» має послужити стан збентеження і трепету про себе самого перед обличчям Бога. «Старанно досліджуй свою совість, і як тільки можеш, оголи і осяй її в істинному розтрощенні серця і в смиренному сповіданні; так щоб нічого за тобою не було і в думці не залишалось, що б тебе догризало і бентежило б твою духовну свободу. З відразу поглянь на всі взагалі гріхи свої; журитися і стогнати особливо про кожного їх щоденних своїх гріхів; і якщо дозволить час, всю скверну пристрастей своїх у таємниці серця Богу сповідуй» [7, с.162]. Наведене повчання надає

«вглядування у себе» характеру критичної самосвідомості, покликаної спонукати до аскетичної дії – внутрішньої сповіді: «Очисти старий свій квас і прибери житло свого серця» [7, с.170]. У даній ситуації «антропологія вглядування» набуває характеру аскетичної антропології, націленої не тільки на досягнення свого недосконалого емпіричного, а й гріховного, зіпсованого вадами, людського «я». У аскетичному дискурсі вглядування мотивує духовну працю аскези як «духовну лайку» проти пристрастей. Цим самим *«антропологія вглядування» долає свою споглядальну природу і упередметнюється в аскетичну практику.*

У вітчизняній і світовій філософській думці унікальний досвід «антропології вглядування» виявляється у творчості Г.С. Сковороди і особливо яскраво представлений в творі «Наркіс», у якому його автор здійснив оригінальну філософську інтерпретацію відомого стародавнього міфу про Нарциса. «Нарцисизм, – писав М.О. Бердяєв, – є більш глибоке явище, ніж думають, він пов'язаний з істотою “я”. “Я” дивиться у дзеркало і хоче побачити своє відображення у воді, щоб підтвердити своє існування в іншому. Насправді “я” хоче відбитися не в дзеркалі, не в воді, а в іншому “я”, у “ти”, у спілкуванні <...> нарцисизм є невдача любові, відображення в об'єкті, при якому суб'єкт залишається у самому собі, не виходить з самого себе» [1, с.269]. Тим часом Г.С. Сковорода в своїй творчості уявив оригінальний образ Нарциса, що не збігається з бердяєвською оцінкою нарцисизму і спонукає внесення корективу в його інтерпретацію.

Назва твору «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе» вказує на образ Нарциса, який пізнає себе самого, а також на постановку проблеми самопізнання, що вимагає філософського її вирішення. Якщо звернутися до давньогрецького міфу про Нарциса, перед читацьким поглядом постає образ самозакоханого юнака. Характер інтерпретації даного міфу Сковороди полягає у наданні образу, що вдивляється у себе, активної пізнавальної діяльності. Тому міф набуває гносеологічне звучання у його орієнтації на філософсько-антропологічну проблематику. При цьому образ самозакоханого Нарциса Г.С. Сковороди зберігається, проте органічно поєднується зі святістю і мудрістю. «Воістину, блаженна є самолюбність, коли вона свята; гей, свята, коли вона істинна, гей, кажу, істинна, коли знайшла та уздріла одну таку істину та красу» [5, с. 151]. Апеляція до святості та істинності служить способом аксіологізації самозакоханості, завдяки яким вона наділяється значенням блаженної самозакоханості, що підносить останню над егоїстичним характером її вираження.

Сковородинівський «справжній» Наркіс, на відміну від «буйних» наркісів, які безпутно хитаються по околицях, «амуриться» у власному своєму будинку, де він займається пошуком «витоку». Імператив «повернися у дім свій», який вживається Г.С. Сковородою [5, с. 151], по

суті означає «вдивися у самого себе!». Самопізнання являє собою специфічний тип раціональності, оскільки воно необхідно вимагає додатки людського розуму. Однак у Г.С. Сковороди мова ведеться про істинне самопізнання, сенс якого розуміється у осягненні людиною своєї суті, але ніяк не зовнішньої, тлінної своєї краси. Ось чому образ Наркіса, який вдивляється у свою суть, наділяється епітетами мудреця і розумного праведника, що підносить його над «буйними наркісами» як збірного образу обивательського антропологічного типу.

«Наркіс мій справді палиться, розпалюючись вугіллям любові, ревнуючи рветься, мечеться й мучиться, ласкаво дбає, печеться і мовить усіма мовами, але не про багато що, не про порожнє що, але о собі, про себе і в себе. Печеться тільки про себе. Це єдине, що є йому в потребу», – продовжує свою розповідь про Наркіса Г. Сковорода [5, с. 151]. У процитованому наративі виявляється новий аспект авторської інтерпретації цінності пізнання себе: пізнавальний процес долає суто раціоналістичну процедуру і розширюється до рівня повноти активності духу. Цим самим підкреслюється пізнавальна активність не тільки розуму, але всього душевного змісту людського єства. Пізнавальний процес щодо себе самого наділяється значною емоційною насиченістю, і цим самим Сковорода акцентує увагу на ролі актів глибокого переживання з боку самопізнання особистості. Осягаючи себе, Наркіс рветься, метається, мучиться у шуканні своєї суті, що вказує на глибокий екзистенційний порив особистості, котра пізнає себе саму. Духовний витік такого пориву вбачається Г.С. Сковородою у любові, вогнем якої розпалюється душевна натура Наркіса. Цим самим у пізнавальний процес включається ірраціональний фактор любові, який служить істотною рушійною силою «вглядування у себе». Екзистенційний порив особистості у процесі самопізнання підкреслює гостроту і глибоке напруження пізнавального акту як шукання себе, і у такому випадку раціональний фактор поступає домінуюче місце ірраціональному чиннику. Цінність мудреця розглядається не в когнітивно-сциєнтичному, а в екзистенційному тлумаченні.

Висвітлення пізнавального процесу передбачає не тільки осмислення суб'єкта, який пізнає себе, пізнавального процесу, а також передбачуваного його результату. У випадку з Наркісом відбувається чудове його перетворення у джерело, в який той уважно вдивлявся. Зрозуміло, що джерело розглядається Сковородою метафорою, що несе в собі певну цінність. Цінність даної метафори затверджується за допомогою її протиставлення групі метафор, до складу якої включаються метафори моря, річки, потоку, струмка і золота.

Сковородинівський Наркіс визнається у своїй любові до джерела, співвідносного з серцем, у якому знаходиться духовна сила і від якого

виходять струмені. У порівнянні з джерелом море трактується у вигляді стану мирського гною, а річки, потоки і струмки – минуцими цінностями, що протікають і зникають. Джерело, в якому зосереджена духовна сила, вічно дихає, тоді як все інше становить умовно-мирське оточення. Джерело наділяється характеристиками чистоти, святості і голови (керівної і направляючої життєвої сили), тоді як все інше (мирське) означається станом відходів, підніжжя, тіні й хвоста. У такому випадку перетворення у джерело особистості, котра пізнає саму себе, означає здійснення радикальної духовної трансформації, суть якої розуміється у досягненні стану духовної чистоти і святості. Така трансформація супроводжується відкиданням мирської аксіологічної шкали і досягненням свободи від зовнішнього тиску на особистість. Мирському серцю протиставляється чисте і святе серце як стан духовного ідеалу. Мирська аксіошкала також виражена у Г.С. Сковороди за допомогою символів золота і дорогоцінного каменю, а значення перетворитися у золото або в дорогоцінний камінь постає символом прагнення до перенасичення матеріальним багатством навколишнього світу.

У Пролозі також йдеться про перетворення Наркіса в сонце, цінність якого в символічному значенні зрівнюється з цінністю джерела, коли відзначається, що «сонце є джерело світла» [5, с. 152]. «Сонце ж є джерело світла. Джерело водне виточує струмені вод, наповнюючи, проходжуючи, змиваючи бруд. Вогненне-бо джерело виточує проміння світла, просвічуючи, зігріваючи, омиваючи морок. Джерело водне водному морю початок. Сонце ж є глава водному морю» [5, с. 152]. Як очевидно, сонце представляється не тільки джерелом і подавцем життя, воно також очищає від бруду водний простір. Перетворитися у сонце означає стати божою людиною, яка виточує «животворні струмені й проміння Божества» [5, с. 152]. Таким чином, особистість, котра вдивляється у себе, виявляючи у власній природі образ Божий, досягає християнського ідеалу обоження, очищає людську природу від «мирської бруду» і підносить її до рівня божественного буття. Процес «вглядування у себе» в повчанні Г.С. Сковороди виглядає шляхом людини до зазначеного ідеалу.

Антропологія «вглядування у себе» Г.С. Сковороди орієнтує самопізнання у напрямок внутрішнього світу людини, протиставляючи його зовнішнім формам вираження людської особистості. У даному питанні мислителем вживаються метафори серця і обличчя, які розглядаються в їх опозиційному співвідношенні. Г.С. Сковорода закликає особистість, яка в себе «вдивляється», стежити не за своїм обличчям, а за серцем, здатним проявлятися у різноманітних модифікаціях, як, наприклад, істинний вовк має вовче серце, хоча і з людським обличчям. «Кожен є тим, чие серце в нім», – пояснює мислитель [5, с. 152-153], тоді коли «лице ж бо і серце – речі різні» [5, с. 153]. З цього впливає відповідна культура

оцінки людської особистості, що вимагає її судити не за зовнішнім лицьовому вигляду, а за внутрішньо-духовним змістом, уособлюваного серцем. Український філософ відносив до лицемірів тих, хто звертає свій погляд переважно на своє обличчя, але не на серце. В аксіологічному сенсі значення обличчя ставиться на один рівень з ідолом і плоттю, і при цьому підкреслюється, що «плоть ніщо, дух животворить» [5, с. 153].

У християнській думці дух і плоть осмислюються у якості двох найсуттєвіших діаметрально протилежних мотивуючих і регулюючих факторів стосовно до визначення сенсу життя. Це очевидно з повчання апостола Павла: «Думки плотські суть смерть, а думки духовні – життя і світ... але ви не по плоті живете, а по духу, якщо тільки Дух Божий живе в вас» [2, Рим. 8: 6,9]. Відповідно до обох альтернативних інтенцій свідомості Г.С. Сковорода демонструє ціннісний вибір Наркіса, котрий, вдивляючись у свою природу, побачив (як і біблійний Давид) справжнє сонце і перетворився на нього. Г.С. Сковорода акцентує увагу на необхідності диференціювати сонце на істинне і пусте сонце: «Бачите, що в золотій голові кумира вашого світу ... живе і суботствує незаходимий наш світ і не ваше морочне, але наше сонце прославляється такою трубною піснею: “Джерело, що виходить і наповнює все”» [5, с. 153]. Тут «наш світ» не лише відокремлюється, протиставляється, а й підноситься над «вашим», тобто чужим світом, підставою якого становить «золота голова», що направляє свідомість мирських людей до «плотських помислів». Одночасно відокремлюється, протиставляється і підноситься «наше сонце», що здійснює життєву повноту у порівнянні з «морочним сонцем» як носієм мороку. В аксіологічній опозиції плотського та духовного прославляється вибір Наркіса на користь духовного витоку, а постановка сковородинівського героя в один ряд з біблійним Давидом має важливе значення у піднесенні Наркіса як праведника, котрий встав на вірний шлях пізнання себе.

У процитованому вище фрагменті доцільно звернути серйозну увагу на онто-аксіологічну диспозицію «нашого» (духовного) і «вашого», чужого (плотського) світу: неминущий духовний світ живе і «суботствує» у межах умовного, минулого світу, подібно світлу у темряві, який розсікає темряву ззовні і створює у його просторі альтернативний простір справжнього сонячного світла. Однак розглянута диспозиція істотно змінюється, коли Сковорода виводить стан одухотвореної особистості зі сфери іманентного буття і переміщує його в трансцендентну площину. Наркіси, які пізнали себе, переправляються на інший бік моря, де знаходять премудрість, рай і справжню любов. Лицеміри ж залишаються по цей бік життєвого моря, під своїм мирським сонцем і зазнають муки в їх же вогняному озері. Пролог Наркісу закінчується пафосом на адресу наркісів, котрі пізнали себе: «Радуйтеся!». «Дерзайте! Мир вам! Не бійтеся! Я є світло! Я світло

сонцевому кумиру і його світу». «Прагни, хай прийде до мене і хай співає!» [5, с. 153].

Що ж побачив у водах «прекрасний Наркіс» і хто ж йому там з'явився? Відповідь на поставлене запитання дається у наступному за Прологом фрагменті під назвою «Чудо, явлене у водах Наркісові»: «Уздрів я на полотні плоті моєї, яка протікає, нерукотворний образ, “що сіяння слави отчої” “Поклади мене як печатку, на м'язі твоєму”...» [5, с. 154]. Таким чином, результатом нарцистичного вдивляння у власну природу послужило знання не просто про трансцендентного Бога, але про Бога в його теофанії, що виявляється у просторі природної тілесності людини. Згідно з зауваженням В.В. Зеньковського, узріння «слідів Божих» співвідноситься Г.С. Сковородою з рівнем вищого пізнання, що досягається через осяяння духу [3, с. 71]. Звернення до Наркіса зі словами «поклади мене як печатку, на м'язі твоєму» слід розуміти як сакральний заклик прийняти Бога абсолютним керівником життєвого принципу.

Далі йде серія сакральних закликів у світлі біблійних текстів: «душа моя зійде у слово твоє», «це все залишаємо і вслід за тобою підемо», «зникне серце моє і плоть моя», «зникнути очі для спасіння твого», «світ мені розп'явся і я світу», «не живу я, але живе в мені Христос» та ін. [5, с. 154]. Усі вищеназвані імперативи вказують на самопізнання як на богопізнання, здійснюване людиною у собі і через себе, а підсумком такого пізнавального процесу служить священна партиципація у христоцентричній її модифікації. Необхідними її умовами проголошуються такі обставини. Перша – це аскетична вимога залишити все – не тільки мирське, що становить зовнішнє оточення по відношенню до людини, але також мирський вимір людської природи, який становить емпіричне «я» («розуміння серця мого і плоті моєї», «пізнання моїх очей», «я розп'явся світу»). Друге – інтенція свідомості до Христа («інтеграція души мого «я» у «слово Твоє», прагнення слідувати тільки за Христом і до набуття спасіння, прийняти святе життя Христа керівним духовним фактором для життя власного «я»). Усе це роз'яснює у Пролозі метафору розплавлення Наркіса, який «розпалюючись вугіллям любові», «нарешті весь, ніби лід, розтопившись од самолюбного полум'я, перетворюється у джерело» [5, с. 151]. Розплавлення Наркіса наділене аскетичним значенням самознищення власного емпіричного «я» та його духовної трансформації у ситуації життя у-Христі. Фраза «не живу я, але живе в мені Христос», що запозичена з послань апостола Павла, містить у собі істотний екзистенційний смисловий компонент.

Усе викладене дозволяє висловити думку, згідно з якою Г.С. Сковорода у своїй філософській творчості створив принципово новий образ Нарциса в порівнянні з відомим міфічним його образом, а саме образ

не самозакоханої людини, але особистості, котра пізнає себе за допомогою ретельного вглядування у власну свою природу. Ключовими рисами сковородинівського Наркісу як специфічного антропологічного типу представляються наступні позиції. Перше – *духовний кордологізм*, що орієнтує пізнавальний процес не в зовнішнє, тілесне середовище, але у внутрішню духовну площину особистості (серце). Друге – *теоцентричність і христоцентричність* пізнавального процесу, що орієнтуються на богопізнання: ретельне вглядування у себе розчищає погляд від тілесно-мирського і егоцентричного бачення, за якими виявляються контури божественного буття і партиципація з ним екзистенції. По-третє, характер орієнтування пізнавальної діяльності на внутрішню глибину особистості з осягненням у ній божественного початку вказує на утвердження цінності *містико-іrrаціональної інтенції* порівняно з логіко-дискурсивним засобом самопізнання. По-четверте, образ Наркіса, який вдивляється у свою природу, демонструє собою *аскетичний дискурс* з його позицією радикального відкидання світу і радикальною переорієнтацією свідомості на божественну сферу. Нарешті, *характер представленої Сковородою трансформації Наркіса вказує на трансцендувальний сенс пізнавального процесу як «вглядування у себе», націлений на радикальну трансформацію особистості у напрямку християнського ідеалу обожнення.*

Виявлені ключові характеристики образу Наркіса в розглянутому фрагменті творчості Г. С. Сковороди дають підставу до перегляду оцінки М.О. Бердяєвим нарцисизму, яка була приведена вище. *Г.С. Сковородою змодельований принципово інший антропологічний типаж Наркіса, на відміну від бердяєвського розуміння нарцисизму.* Вдивляючись у себе, Наркіс Г.С. Сковороди вийшов за межі свого власного існування, затвердивши свою особистість в Іншому, яким представлена Божественна істота. В такому випадку *сковородинівський Наркіс має право називатися особистістю, що трансцендує.* Трансцендування розглядається однією з істотних характеристик персоналізму, що стверджує пріоритетне значення цінності особистості над суспільним організмом і соціумним виміром людини. Згідно думки М. Бердяєва «“я” має своє існування лише оскільки воно не об'єктивується і не соціалізується у світі», а також «лише оскільки “я” трансцендує себе» [1, с.267]. Акт трансцендування розглядається суттєвим аспектом «творчості себе» як необхідного атрибуту буття особистості. «Остаточно “бути” духом є теозис, входження у Божественне життя», – підкреслював філософ [1, с. 448]. Саме до даного результату призвело самопізнання сковородинівського Наркіса: *ретельно вдивляючись*

у власну природу, він розплавив своє емпіричне «я», трансформувавши його в «обожнене я».

Таким чином, образ Наркіса, який у творчості Г.С. Сковороди «вдивляється» у свою природу, дозволяє внести істотний коректив у тлумачення М.О. Бердяєвим нарцисизму у напрямку відходу від однозначного його трактування як стану свідомості людини, що замикається виключно на своїй «я-чості» і не бажає трансцендувати свою свідомість, у напрямку до іншого. Навпаки, вивчення досвіду конструювання Г. Сковородою «антропології вглядування» дозволяє звернути увагу на *парадигму персоналістичного нарцисизму в якості альтернативи нарцисизму егоїстичному*. Однак у вченні Г.С. Сковороди персоналістична парадигма органічно пов'язується з теїзмом, що уточнює її характер як *парадигми теїстичного персоналізму* щодо розглянутого нарцисизму. Одночасно сформульований висновок дозволяє внести коректив у зауваження відомого українського вченого М.В. Поповича про антропологічний поворот, здійснений у філософії Сковородою [4, с. 3], підкресливши важливість констатації *персоналістичного повороту творчості видатного українського філософа*.

Література

1. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Смысл философии одиночества и общения / Сост. П. В. Алексеев // Н. А. Бердяев. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 229–316.
2. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. – К.: Біблійні товариства, 1995. – 960+296 с.
3. Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т. т. / Сост. А. В. Поляков. Т. 1. – Ч. 1. – Л. : Эго, 1991. – 222 с.
4. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / М. Попович. – К.: Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.
5. Сковорода Г. С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Пер. В. Шевчука // Сковорода Григорій. Твори в двох томах. Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги — Укр. Науковий інститут Гарвардського ун.-ту. Інститут л-ри ім. Т.Г. Шевченка НАН України, 1994. – С. 151–195.
6. Упанишады / Пер. и коммент. А. Я. Сыркина. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – 782 с.
7. Фома Кемпийский. О подражании Христу / Сост. и ред. И. А. Настенко. – М.: Русская панорама, 2009. – 294 с.
8. Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко. Пер. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.