

Георгій Панков (Харків)

ПЕРСОНАЛІСТИЧНІ АСПЕКТИ В СКОВОРОДИНІВСЬКОМУ «НАРКІСІ»

Персоналістична традиція щодо творчості Г.С. Сковороди не повинна розглядатися лише у вигляді культурного вмістилища його філософії. Цінності персоналізму органічно вплетені у змісті філософських праць мислителя і утворюють в їх системі дискурсивне поле, що вказує на персоналістичний зразок філософствування. У зв'язку із зазначеною обставиною творчість Г.С. Сковороди правомірно розглядати філософським полігоном персоналістичного дискурсу та одним із варіантів його реалізації у світовій філософській думці. Сковородинівський «Наркіс» як предмет філософської розмови виглядає не тільки розмовою про філософію українського гуманіста, але також розмовою про персоналістичну парадигму з її гуманістичними цінностями.

Згідно Е. Муньє, одного з фундаторів західноєвропейської персоналістичної думки XX ст., суть персоналізму полягає у постановці значення особистості як духовної цінності, що розуміється осередком і коренем усіх інших цінностей. «Особистість, – писав він у «Маніфесті персоналізму», – це не один з коефіцієнтів соціальної арифметики в ряду інших, як нерідко вважають. Вона противиться тому, щоб її зводили до ролі простого корективу чужої їй системи духу» [7, с. 318]. Духовний вимір являє собою істотну грань персоналістичного означення людини в якості особистості, істотну умову демаркації від соціумного способу його визначення, і через цю демаркацію здійснюється піднесення людської гідності.

Духовний вимір людини вказує на його есенціальну модальність, що підноситься над біологічною природою індивіду. Однак духовне єство людини вимагає своєї реалізації у широкому полі буття, і тільки за такої умови в людині виявляється особистісний початок: бути особистістю – значить здійснити гідну людську есенціальність, звернувши її в площину

екзистенціювання. Дух охоплює свідомість людини, спонукаючи її екстеріоризуватися у навколишнє людське середовище, співвідносячи її з людською самотністю, творити зовнішній світ і самотність. Тому особистість маніфестує себе в актах духовної творчості і свободи, завдяки яким реалізуються дух творчості і творчий дух. Зразки такого роду людини (тобто особистості) набули широкого поширення у різноманітних регіонах гуманістичної культури, включаючи філософську думку. Такий зразок доцільно виявити в скородинівському «Наркісі», у якому позиціонується особистість, що пізнає себе в творчості, свободі і трансцендуванні.

Хто такий сковородинівський Наркіс? Це – антропологічний еталон, який, пізнаючи себе, виявив у собі Христа. Однак персоналістична парадигма переносить цінність пізнання з зовнішніх об'єктів на пізнання самотності у її сходженні до ідеалу, і таке сходження повинно призводити до духовної трансформації людини. Наприклад, М. Фуко розглядав самопізнання як вид «турботи про себе», наслідком якої має послужити зміна себе, очищення, перетворення [10, с.23]. У такому випадку доречно поставити питання: що сталося з Наркісом, який пізнав Христа? Відповіддю на це питання служить вислів: «не живу я, але живе в мені Христос» [9, с.154]. У даній ситуації представлений результат самопізнання, який полягає у виявленні у власному єстві Божественного Сина. У Г.С. Сковороди виявлення трансцендентного в іманентній природі Наркіса представлено не послідовною гносеологічною процедурою з виробленою методологією осягнення невідомого, але миттєвим спалахом осяяння. Усі наступні вислови створюють містичну панораму просвітлення особистості, яка споглядає: божественне світло як світло єдиної безумовної істини охопило її свідомість, піднявши її на духовну висоту. Цю картину людської трансформації Г.С. Сковорода назвав дивом, явленому в водах Наркісу, цим самим підкреслюючи значення надзвичайності такого роду трансформації. Диво тут виступає семіотичним способом вираження персоналістичного акту, яке можна позначити *персоналістичним дивом*. Це диво доречно назвати *персоналістичним вибухом*.

Перейдемо до аналізу викладеної у «Наркісі» картини персоналістичного процесу. Навколо нього в «Пролозі» Г.С. Сковорода створив атмосферу усамітнення. В її топосі інтенція свідомості особистості звертається до власної самотності, відмежовуючись від навколишнього її середовища. Наркіс «амуриться» у себе в будинку і не уподібнюється старозавітній Мелхолі, котру Сковорода назвав матір'ю і царицею людей, які залишили свій рідний дім і безцільно хитаються по околицях до тих пір, поки який-небудь пастух не заведе кого-небудь з них у будинок як буйну худобу. Для того, щоб запобігти такій ганьбі для людини, філософ закликає повернутися у свій будинок і звернутися до джерела, що знаходиться саме в своєму будинку, але не в чужому [9, с. 151]. «Блажен муж, котрий знайде

в домі своєму джерело втіхи і не жене вітри з Ісавом, займаючись ловитвою по порожніх околицях», – писав Сковорода [9, с.151]. Біблійному образу вітряного Ісава, протиставляється мудрий Наркіс, котрий не бачить необхідності звертатися до зовнішнього світу за «ловлею» цінностей, але звертає погляд на самого себе, щоб там виявити щось сокровенне.

Згідно з вченням Епіктета, видного представника античного стоїцизму, людина створена не для самотнього життя, але для спільного. Однак вона повинна вміти обходитися без розваг і користуватися самотністю для того, щоб розмовляти з саме собою, міркувати про Бога і про своє призначення у світі [11, С.250]. Іntenція на самоту безпосередньо узгоджується з дуже відомим висловлюванням Г.С. Сковороди «світ ловив мене, але не спіймав». Світу з його пристрастями не вдалося підловити душу мудреця тому, що мудрість дозволила обійти розставлені світом капкани, призначені для лову людських душ. Біблійні персонажі Мелхола і Ісав, які відправилися за межі власного будинку в світ за ловлею, видобутку, який їх залучив, виявилися спійманими світом, а жаданий видобуток – лише приманкою для лову душ. Пастух, що підстерігає блукаючу по околицях зовнішнього світу душу з наміром загнати її в свій будинок, являє собою метафоричний образ світу. У такому випадку *усамітнення представляється від-єднанням від світу*. Якщо Сенека закликав в одному зі своїх листів до Луцилія жити в осілості і в цьому стані залишатися собою [6, с. 28], то Г.С. Сковорода представив осілість у вигляді ідеальної гносеологічної інфраструктури.

Г.С. Сковорода підкреслює, що, залишившись у своєму будинку, Наркіс дбає тільки про себе [9, с. 151]. «Піклуватися про себе значить деяким чином звертати свій погляд, переносити його з усього зовнішнього на... я хотів сказати внутрішній світ», – писав М. Фуко [10, с. 23]. Французький філософ прямо підкреслював, що турбота про себе повинна полягати в пізнанні себе [10, с. 83], зосередженні на собі [10, с. 248].

З пізнавальною діяльністю Г.С. Сковорода тісно співвідносив любов і висловив обидві ці чесноти в єдиному потоці самовираження самотності. Любов у свою чергу виводилася з мудрості: «Любов є Софіїна дочка» [9, с. 151]. Цим Г.С. Сковорода висловлює думку, згідно з якою любов виникає з мудрості. Справа в тому, що пізнання спрямоване до пошуку невідомого, тому і ставиться риторичне питання: як можна закохатися у невідоме? Любов необхідно передбачає певний адресат, який би збуджував до себе любов і притягував до себе люблячого суб'єкта. Як, наприклад, здатне любити серце, якщо воно не бачить краси або горіти сіно, не охоплене вогнем? Ось це, щось невідоме створює мудрість, направляючи любов на встановлений нею об'єкт і визначаючи її предмет. З кінцевого результату зробленого Наркісом пізнавальної процедури ми дізнаємося, що цим

невідомим є Христос, котрий знаходиться за межами видимої натури в якості Невидимого.

Висловлення «пізнай себе» являє собою імператив, встановлений ще античною мудрістю, і вказує на людську самотність у якості пізнавального суб'єкту-об'єкту. Значить, мудрість орієнтує любов самотності на себе саму. Створюється видимість егоцентризму, що засуджується гуманістичною етикою. Однак у даній ситуації Г. Сковорода має на увазі «святую самозакоханість», осяяну істиною. У такому випадку істина освячує особистість, а мудрість виявляє у ній священну красу [9, с. 151]. Краса освяченої особистості збуджує до себе любов з боку свідомості самотності, зверненої на адресу власної персони. У наведеній ситуації чітко простежується *персоналістична рефлексія як специфічний спосіб маніфестації особистості*.

У пролозі до «Наркісу» священна краса виражається метафорою сонця – «володаря всього живого» і «джерела світла» [9, с. 152]. Саме на це джерело Наркіс звернув свою пильну увагу. Воно таїться у людині, але ніяк не в зовнішньому світі. Результат досконалого Наркісом пізнавального акту дозволяє визначити, що під метафорою сонця тут мається на увазі Ісус Христос, який в християнській думці наділяється солярним значенням (Христос – Сонце). У даному моменті чітко вимальовується містична гносеологія, що заснована на містичній антропології. Якщо Христос-сонце світить всередині людського єства, в такому випадку самопізнання актуалізується у напрямку руху свідомості до свого внутрішнього витоку, але не до зовнішнього середовища людського буття. Ось чому Наркіс як антропологічний еталон «амуриться вдома» [9, с. 151], але не спрямовується у зовнішній світ, на зразок біблійної Мелхоли. Г. Сковорода наділяє даний образ мудрістю, яка направляє свідомість всередину душі, до сонця, і тільки до нього збуджує любов. Викладена обставина служить відповіддю на питання як можна любити невидиме і яким чином це невидиме, здатне охопити любов'ю душу, пізнає невидиме. Невидиме – це божественне Сонце, здатне обпалювати своєю сонячною енергією душу за умовою її прагнення до Сонця.

Філософська думка Г.С. Сковороди втілює у собі традицію «філософії серця», що розглядає серце духовним осередком людського єства і його екзистенційних інтенцій. У духовному плані серце є виток любові, спрямованої на певний об'єкт, проте зі свого боку цей об'єкт здатний притягувати до себе серце, захоплювати і спонукати його до любові. Тому «філософія серця» нерозривно пов'язана з етикою любові. У даній етиці значення серця, любові та її можливих об'єктів охоплюються інтенціональністю свідомості і пізнавальною діяльністю. Єдиною інтенцією любові Г.С. Сковородою висувається любить джерело, в якому

виявляється сонце: «Одне джерело люблю і зникаю. Все інше для мене стеч, сеча, підніжжя, тінь, хвіст» [9, с. 152].

Святому джерелу протиставляється мирський простір: джерело уособлює собою вічний початок і основу життя, все, що розташоване поза ним становить умовне, мінливе буття – «гній», «стеч», «січа», «підніжжя», «хвіст» [9, с. 152]. Обидва ці полюси ставляться перед свідомістю людини в якості полярних об'єктів для вибору спрямованості любові. Цей вибір визначається у його безумовній однозначності. Людина живе в миру як у великому морі, проте море оцінюється Г.С. Сковородою як гній, цим самим підкреслюючи низовину мирського буття. Однак, перебуваючи в миру з бурхливими в ньому пристрастями, людина здатна обійти їх, кинувшись до пізнання власної суті. За такої умови в світовому просторі він виявляє у своїй природі святе джерело, як це сталося з Наркісом.

Радикалізм розриву людського буття зі світом набув широкого поширення у християнській аскетичності, що справила сильний вплив на світогляд Г. Сковороди. Такий радикалізм простежується у Новому Заповіті, де в одному з послань апостола Івана міститься заклик не любити світу і не того, що в світі [3, 1 Іван. 2: 15]. «Зречення від світу, – підкреслював відомий християнський подвижник Іван Лествичник, – є доволі глибокою ненавистю до речовини, яка вихваляється мирськими, та відкидання єства, для отримання тих благ, які понад єства» [5, с. 17]. Усвідомивши прихильність до тілесних цінностей (речей і людей) у якості перешкоди для досягнення божественного ідеалу, подвижник благочестя залишає їх і відправляється у мандрівку. У наведеному контексті сквородинівський Наркіс виглядає мандрівником, який обрав шлях не в зовнішньому світі, але занурив свідомість у власний внутрішній світ для пізнання самого себе.

Позиція негативного ставлення до світу як до простору ціннісних прагнень людини не тільки виявляється у православній аскетичності, але і в західно-європейському персоналізмі. Зокрема Е. Муньє, посилаючись на М. Гайдеггера, позначив світ (у значенні гайдеггерівського «*man*») нижчим щаблем людської спільноти, що представляє собою «світ дрімаючої свідомості знеособлених інстинктів», «світ натовпу, анонімних мас, безвідповідальних виконавців», «світ спустошений, позбавлений життєвих сил, де будь-яка особистість спочатку себе відкидає, щоб стати яким-небудь хтось, якого завжди можна замінити» [8, с. 483]. Ось чому сквородинівський «мудрий Наркіс» «амуриться у власному домі», але не в світі, де його чекає розчинення у натовпі: Г.С. Сковорода побажав бачити свого героя незалежною від зовнішнього світу самотністю, зверненою у свій внутрішній світ.

Протиставлення святому джерелу мирського простору здійснюється Г.С. Сковородою у значенні опозиції невидимого / видимого: невидиме становить суть людського єства, його дух і серце [9, с. 152], до видимого ж відносяться особа, плоть, ідол [9, с. 153]. Звертає на себе увагу обставина, згідно з якою значення ідолу поставлено в одному ряду з значеннями видимого, обличчя і плоті, об'єднаних загальним значенням – «є те ж саме, а також ніщо» [9, с. 153]. У такому випадку любов до мирського і окремих його «видимих» цінностей розцінюється у вигляді любові до ідолу. Ця думка пояснюється Г.С. Сковородою на прикладі біблійного образу деїрського ідола із золотою головою, якому відмовилися вклонитися праведні юдейські мужі [див.: 3, Дан. 3: 1]. Наркіс відмовляється від любові до золотого ідола, оскільки «не в якусь зовнішність, не у тління свого воду, але в самого себе і в саму свою суть» він закохався [9, с. 151]. Ця суть корениться у божественному початку, в Ісусі Христі, який уособлює собою Сонце і Витік. Вираз українського філософа «стежки свої посеред себе заспокоїш» [9, с. 151] означає концентрацію пізнання навколо божественної суті, котра невидимо присутня у кожній людині та зсередини обпалює його серце, збуджуючи в ньому святу любов у її інтенції до божественного, але не до видимого мирського буття. *«Священний Ерос» не тільки стає зовнішньою умовою пізнання самого себе, але і його основоположним принципом, органічно включеним у систему священного гнозису.*

У філософії Г.С. Сковороди любов розглядається магічною силою, впливу якої не тільки піддається адресат любові з боку люблячого його суб'єкта, а й сам суб'єкт з боку адресата любові. Наведена думка пояснюється українським філософом просто: «У що хто залюбився, в те перетворився» [9, с. 152]. Ця думка вказує на здатність любові надавати радикальний вплив на люблячого суб'єкта тим, що підводить до стану його якісної трансформації. Автору розглянутого твору важливо підкреслити, що Наркіс не перетворився у струмок, річку або море, що символізують собою текучий світ, але саме в «святе джерело», «що оживлює й прохолоджує», «вічно парою дихає» [9, с. 152]. Такий результат виявився досяжним за причиною, згідно з якою Наркісу вдалося побороти в собі «мирське серце», звернувши любов до «святого джерела».

Вдивляючись у себе самого під впливом полум'яної любові до Невидимого (але не до видимої власної особи), Наркіс виявив «на полотні плоті» власного єства нерукотворний образ, «що є сіяння слави отчої» [9, с. 154]. Цей образ несподівано сплив з акватичної глибини джерела і став печаткою на серці. Дану картину Г.С. Сковорода назвав дивом, «явленням у наркісових водах» [9, с.154], яке вказує на транспозицію невидимого сакрального в стан видимого, явленого особистості, котра пізнає себе саму. Явище Христа-Сонця означається явищем «Царя зі славою». Зустріч явленого Царя означає віддалення від землі людського погляду,

спрямованого до явленої слави. Характер цієї зустрічі визначається не дистанцією між явленим Ісусом Христом та особистістю, що очікує його, але радикальним перетворенням особистості у напрямку її обоження: «Божий я є» [9, с. 195].

Перетворення особистості розглядається у вигляді добровільної її відмови від власної самотності і прийняття на себе Божого образу: «Його єдиного люблю, розтаю, зникаю і перетворююся», «Зникне серце моє і плоть моя» [9, с. 154]. Перетворення особистості у значенні її обоження розглядається духовним актом самопожертвування: «Світ мені розп'явився і я світу» [9, с.154]. Ідея співрозп'яття Христу виглядає подячною жертвою у відповідь на жертвний дар з боку Ісуса. Відповідно до зазначеної ідеї, жертводавець жертвує ідентичністю з власним «я» на користь ідентичності з Христом: «Не живу я, але живе в мені Христос» [9, с.154].

Ситуація, у якій опинився сквородинівський Наркіс, виявляє амбівалентність буття особистості, яка знаходиться у світі, але усвідомлює свою приналежність іншому буттю, що перевершує готівковий світ, а саме – трансценденцію. Процес такого пере-сходження отримав назву трансцендування, у якому особистість виходить за власні межі у напрямку до Іншого. У випадку з Наркісом мається на увазі божественний Інший, котрий окреслює горизонт свідомості особистості, що трансцендує. Згідно думки М.О. Бердяєва, «“я” має своє існування лише оскільки “я” трансцендує себе, у внутрішньому існуванні своєму виходить до іншого та інших, до “ти:”, до іншої людини, до Божого світу» [2, с. 267].

Образ Наркіса, котрий пізнає себе, демонструє трансцендування як внутрішній духовний досвід особистості. «Трансцендентне, – зазначав М.О. Бердяєв, – приходить до людини не ззовні, а зсередини, з глибини. Бог більш глибоко всередині мене, ніж я сам. < ... > Я повинен до самого себе трансцендувати. Глибина може закриватися у людині, і глибина ця вимагає прориву, трансцендування» [1, с.279]. Глибину екзистенційного пориву Наркіса, що трансцендує, становить любов до Невидимого. В акті екзистенційного пере-сходження Наркіс відкидає своє нарцисичне «я» і, спрямовуючись до Сонця і Джерела, знаходить їх суть, а в набутій суті трансформує своє єство, стає обпаленою особистістю. Трансцендування являє собою глибокий персоналістичний акт, а разом з ним воно вказує на істотну рису персоналістичної антропології.

Таким чином, Наркіс, котрий познає саме себе, представляється взірцем особистості, що трансцендує. Для Г.С. Сковороди важливо представити картину трансцендування, що відбувається не тільки в розумовому процесі, але і в любові до Невидимого, завдяки якій Невидиме стало явним. Явлення Невидимого не слід зводити лише до зовнішнього його виявлення. Крім даного значення, явлення Невидимого полягає у

явищі його перетворюючою силою, що підносить цінність особистості у її перевершенні над емпіричним «я».

Розглянутий образ Наркіса дозволяє усвідомити два істотні аспекти процедури самопізнання.

Перший аспект: *самопізнання як стан глибокої самотності і вихід за його межі*. Можна позначити два види стану самотності особистості: 1) *самотність як стан буття-у-натовпі*, 2) *самотність як стан буття втікача-від-натовпу*. Сковородинівський Наркіс відчуває самотність другого плану, оскільки його не влаштовує буття «людини-натовпу», від типу якого він усувається. Згідно з зауваженням М.О. Бердяєва, самотність не властива масі людства, яка живе в колективному побуті, однак вихід з цього побуту супроводжується почуттям самотності [1, с. 267]. При цьому самотність особистості, яка відмовилася від долі «буття-у-натовпі», не тільки формує її *стан «буття-поза-натовпу»*, але також усвідомлення трансцендентного, яке інтуїтивно усвідомлюється як *буття Невидимого у видимому*. Саме в жадобі близькості «трансцендентного Іншого» виражається самотність екзистенції, яка прагне його досягнути. «Через момент самотності народжується особистість, самосвідомість особистості», – зазначалося М.О. Бердяєвим [1, с. 267].

Така самосвідомість являє собою транспозицію від нарцисичної егономії у напрямок теonomії. У цьому полягає інший аспект пізнавальної процедури: *пізнання як перебудова себе, як прояв творчого акту людського духу в його інтенції на самотність*. Воно полягає у розриві зі світом разом зі своїм егономічним «я», а основою такого розриву служить усвідомлення «Божий я є» [9, с.195]. У зв'язку із зазначеною обставиною Е. Левінас висловив наступну думку: «Говорити про пізнання як про саме існування створеного, як про прорив за межі обставин назустріч Іншому, що має основоположний характер, значить порвати з цілою філософською традицією, що шукала обґрунтування “я” у самому “я”, поза гетерономії. Ми вважаємо, що вищим змістом пізнання є не існування *для себе*; він – у тому, що “я” ставиться під питання, він – у зверненні до того, що передує “я”, – до присутності Іншого» [4, с. 118]. У світлі наведеного висловлювання цілком доречно оцінка Наркіса як гетерономічної особистості у її теonomічній модифікації, а філософії Г.С. Сковороди з точки зору розриву з антропоцентричною антропологією, замість якої стверджується цінність теoцентричної антропології в її персоналістичній парадигмі.

Оцінюючи формулу «пізнай самого себе», Е. Муньє назвав її «першим революційним заклик персоналістичного змісту» [8, с.463], що прозвучала в античній філософській думці. У зазначеному відношенні філософія Г.С. Сковороди актуалізувала даний заклик у змінній

соціокультурній ситуації, надавши йому значення християнського персоналістичного гуманізму.

Література

1. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека / Сост. Л. И. Греков, А. Н. Поляков. – М.: Республика, 1993. С. 253–357.
2. 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.
3. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. – К.: Біблійні товариства, 1995. – 960+296 с.
4. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Сост. С. Я. Левит // Тотальность и Бесконечное. – М.: Изд-во Modern, 2013. – С. 66–291.
5. Лествица преподобного Иоанна, игумена горы Синайской / Лествица. – 3-е изд. – К.: Киево-Печерская Успенская Лавра, 2007. – 320 с.
6. Луций Анний Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер. С. Ошерова. – М.: Эксмо, 2010. – 576 с.
7. Мунье Э. Манифест персонализма / Пер. И. С. Вдовиной // Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. – С. 267–410.
8. Мунье Э. Персонализм / Пер. И. С. Вдовиной // Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. – С. 459–538.
9. Сковорода Г. С. Наркiс. 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.
10. Фуко М. Герменевтика суб'єкта / М. Фуко. Пер. А. Г. Погоняйло. Спб.: Наука, 2007. – 677 с.
11. Эпиктет В чем наше благо? Избранные мысли римского мудреца / Сост. В. В. Сапов // Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – С. 206–251.