

ОБРАЗ ТРАНСЦЕНДИРУЮЩЕЙ ЛИЧНОСТИ В ПРОЛОГЕ СКОВОРОДИНОВСКОГО «НАРКИСА»

«Человек комфорта» как специфический антропологический тип с доминирующей смысло-жизненной интенцией на обладание внешними благами для удовлетворения собственного эмпирического «я» прочно укоренился в современной цивилизации, обуславливая в ее среде глубокий антропологический кризис, который можно выразить как дефицит духовно-личностного измерения человеческой природы. Однако в среде гуманистической мысли сформировались философские традиции персонализма и экзистенциализма, выдвинувшие идеал трансцендирующей личности, осуществление которого призвано положить конец доминированию в обществе «человека комфорта» и утвердить духовно-личностное измерение в человеческой жизни. «Реализация личности, – подчеркивал Э. Мунье, фундатор западно-европейского персонализма, – это отнюдь не концентрация в индивидуе или в персоне приобретенных богатств, напротив, это ее трансцендентность (или, если быть более скромным в выражениях, «трансцендирующее движение»), то есть постоянное усилие превосходения и избавления от обладания, усилия отвержения, отказа от владений, тяга к одухотворению» [3, с. 306]. Процесс одухотворения рассматривался философом в единстве персонализации и избавления от модуса обладания как доминирующей жизненной интенции [3, с. 307]. К. Ясперс усматривал бытие самости (экзистенции) как пребывание в состоянии трансцендирования, а трансцендирование им трактовалось как напряженный поиск предельной основы бытия. «Я пребываю в трансцендировании, где открывается мне эта глубина и где во временном существовании как таковое становится находкой: ибо трансцендирующее существование человека во времени способно, как возможная экзистенция, сделаться единством присутствия и искания: присутствием, которое действительно только как искание, которое не отрезано от того, что оно ищет» [6, с. 5-6].

В гуманистической мысли опыт ищущей самости выражается не только посредством логико-понятийного языка, но в образных формах, о чем наглядно свидетельствует творчество Г.С. Сковороды. Обращение современной философской мысли к историческому опыту своих предшественников и изучение его гуманистического содержания составляет важнейшую задачу, стоящую перед философскими исследованиями. В данной связи изучение творческого наследия Г.С. Сковороды следует признать актуальным не только в собственно философском, но также в более широком – общегуманистическом значении.

Объектом настоящей работы служит содержание Пролога произведения Григория Сковороды «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе», а предметом –

осмысление представленного в нем образа Наркиса как трансцендирующей личности. В данном произведении его автор осуществил оригинальную философскую интерпретацию известного древнего мифа о Нарциссе. «Нарциссизм, – писал Н.А. Бердяев, – есть более глубокое явление, чем думают, он связан с существом «я». «Я» смотрит в зеркало и хочет увидеть свое отражение в воде, чтобы подтвердить свое существование в другом. В действительности «я» хочет отразиться не в зеркале, не в воде, а в другом «я», в «ты», в общении... Нарциссизм есть неудача любви, отражение в объекте, при котором субъект остается в самом себе, не выходит из самого себя» [1, с. 269]. Между тем, сквородиновский образ Нарцисса выглядит диаметрально противоположным бердяевской оценке нарциссизма, что побуждает внесение существенного корректива в интерпретацию нарциссизма как антропологического типа.

Название рассматриваемого произведения указывает на образ познающего себя самого Нарцисса, а также на постановку проблемы самопознания, требующей философского ее решения. Если обратиться к самому мифу о Нарциссе, перед взором читателя предстает образ самовлюбленного юноши. Характер интерпретации данного мифа Скворородою состоит в придании всматривающемуся в себя мифическому образу познавательной деятельности, в результате чего миф приобретает гносеологическое звучание в его ориентации на философско-антропологическую проблематику. При этом образ самовлюбленного Нарцисса Скворородою сохраняется, однако его статус возвышается на уровень святости, истины и красоты. «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]. Аппелляция к данным значениям служит знаковыми средствами аксиологизации самовлюбленности, благодаря которым она наделяется значением блаженной самовлюбленности, что возвышает последнюю над эгоистическим характером ее выражения.

Сквородиновский Наркис, в отличие от «буйных Наркисов», беспутно шатающихся по околицам, «амурится» в собственном своем доме, и в нем он занимается поиском «истока». Императив «повернися в дім свій», который употребляется Скворородою [5, с. 151], по сути означает «всмотришься в самого себя!» Самопознание представляет собой специфический тип рациональности, поскольку оно необходимо требует приложения человеческого разума. Однако у Сквороды речь ведется об истинном самопознании, смысл которого понимается в постижении человеком своей сути, но никак не внешней, тленной своей красоты. Вот почему образ всматривающегося в свою суть Наркиса наделяется эпитетами мудреца и разумного праведника, что возвышает его над «буйными Наркисами» как собирательного образа обывательского антропологического типа.

«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», – продолжает свое повествование о Нарциссе Г. Сковорода [5, с. 151]. В процитированном нарративе обнаруживается новый аспект авторской интерпретации ценности познания себя: познавательный процесс преодолевает сугубо рационалистическую процедуру и расширяется до уровня полноты активности духа. Этим самым подчеркивается познавательная активность не только разума, но всего душевного содержания человеческого естества. Познавательный процесс в отношении себя самого наделяется значительной эмоциональной насыщенностью, и этим самым Сковорода акцентирует внимание на роли актов глубокого переживания со стороны самопознающей личности. Постигающий себя Наркис рвется, мечется, мучается в поисках своей сути, что указывает на глубокий экзистенциальный порыв познающей себя личности. Духовный исток такого порыва усматривается Сковородою в любви, огнем которой распаливается душевная натура Наркиса. Этим самым в познавательный процесс включается иррациональный фактор любви, который служит существенной движущей силой трансцендирующего акта. Экзистенциальный порыв личности в процессе самопознания подчеркивает остроту и глубокое напряжение акта как поиска себя, и в таком случае рациональный фактор уступает доминирующее место иррациональному. Ценность мудреца рассматривается не в когнитивно-сциентическом, но в экзистенциальном истолковании.

Освещение познавательного процесса предусматривает не только осмысление познающего субъекта, познавательного процесса, но также предполагаемого его результата. В случае с Наркисом происходит чудесное его превращение в источник, в который тот внимательно всматривался. Понятно, что источник рассматривается Сковородою в качестве символа, несущего в себе определенную ценность. Ценность данного символа утверждается посредством его противопоставления символической группе, в состав которой включаются символы моря, реки, потока, ручья и золота.

Сковородинский Наркис признается в своей любви к источнику, соотносимого с сердцем, в котором находится духовная сила и от которого исходят струи. В сравнении с источником, море трактуется как состояние мирского гноя, а реки, потоки и ручьи – как преходящие ценности, которые протекают и исчезают. Источник, в котором сосредоточена духовная сила, вечно дышит, тогда как все остальное составляет условно-мирское окружение. Источник наделяется характеристиками чистоты, святости и головы (руководящей и направляющей жизненной силы), тогда как все остальное (мирское) означает состоянием отходов, подножья, тени и хвоста. В таком случае преображение познающего собственной самости в источник означает осуществление радикальной духовной трансформации, суть которой понимается в достижении состояния духовной чистоты и святости. Такая трансформация сопровождается отвержением мирской аксиошкaлы и

достижением свободы от внешнего давления на личность. Мирскому сердцу противопоставляется чистое и святое сердце как состояние духовного идеала. Мирская аксиошкала также выражена у Сковороды посредством символов золота и драгоценного камня, а значение преобразиться в золото или в драгоценный камень – символом стремления к перенасыщению материальным богатством «мира сего».

В Прологе также говорится о преображении Наркиса в солнце, ценность которого в символическом значении уравнивается с ценностью источника, когда отмечается, что «сонце є джерело світла» [5, с. 152]. «Сонце 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]. Как очевидно, солнце представляется не только источником и подателем жизни, но также очищающей от грязи силой. Преобразиться в солнце означает стать божьим человеком, «що виточує животворні струмені й проміння Божества» [5, с. 152]. Таким образом, всматривающаяся в себя личность, обнаруживая в собственной природе образ Божий, достигает христианского идеала обожения, очищающего человека от «мирской грязи» и возвышающего его до уровня божественного бытия. Процесс «всматривания в себя» в наставлении Сковороды выглядит путем человека к указанному идеалу.

«Всматривание в себя» как трансцендирующее состояние означает ориентацию самопознания в направление внутреннего мира самости, противопоставляя его внешним формам выражения человеческой личности. В данном вопросе мыслителем употребляются символы сердца и лица, которые рассматриваются в их оппозиционном соотношении. Сковорода призывает «всматривающуюся» личность следить не за лицом своим, но за сердцем, способным проявляться в разнообразных модификациях, как, например, истинный волк имеет волчье сердце, хотя и с человеческим лицом. «Кожен є тим, чие серце в нім», – поясняет мыслитель [5, с. 152-153], тогда как «лице ж бо і серце – різні речі» [5, с.153]. Из этого вытекает соответствующая культура оценки человеческой личности, требующая ее судить не по внешнему лицевому виду, но по внутренне-духовному содержанию, олицетворяемому сердцем. Философ относил к лицемерам тех, кто обращает свой взор преимущественно на свое лицо, но не на сердце. В аксиологическом значении лицо ставится на один уровень с идолом и плотью, и при этом подчеркивается, что «плоть ніщо, дух животворит» [5, с. 153].

В христианской мысли дух и плоть осмысливаются в качестве двух существеннейших диаметрально противоположных факторов мотивирования и регулирования смысло-жизненного ориентирования, что очевидно из поучения апостола Павла: «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные – жизнь и мир... Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас» [2, Рим. 8 : 6,9]. В соответствии с обеими альтернативными

интенциями сознания, Сковорода демонстрирует ценностный выбор всматривающегося в свою природу Наркиса, увидевшего (как и библейский Давид) истинное солнце и преобразившегося в него. При этом акцентируется внимание на необходимости дифференцировать солнце на «истинное» и «пустое» его состояние: «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]. Здесь «наш світ» не просто обособляется, противопоставляется, но и возвышается от «вашого», то есть чужого «світу», который преподносится в коннотации чужого мира, основание которого составляет «золотая голова», направляющая сознание «мирских людей» к «плотским помышлениям». Одновременно обособляется, противопоставляется и возвышается «наше сонце», осуществляющее жизненную полноту, по сравнению с «морочним сонцем» как носителя мрака. В аксиологической оппозиции плотского и духовного прославляется выбор Наркиса в пользу жизнеутверждающего духовного начала, а постановка сквородиновского героя в один ряд с библейским Давидом имеет важное значение в возвышении Наркиса как праведника, вставшего на истинный путь познания себя.

В процитированном выше фрагменте следует обратить серьезное внимание на онто-аксиологическую диспозицию «нашего» (духовного) и «вашего», чужого (плотского) мира: непреходящий духовный мир живет и «субботствует» в пределах условного, преходящего мира, подобно свету во тьме, который рассекает тьму изнутри и создает в его пространстве альтернативное пространство подлинного солнечного света. Однако рассматриваемая диспозиция существенно меняется, когда Сковорода выводит состояние одухотворенной личности из сферы имманентного бытия и перемещает его в трансцендентную сферу. Наркисы, которые познали себя, переправляются на другую сторону моря, где обретают премудрость, рай и подлинную любовь. Лицемеры же остаются по эту сторону житейского моря, под своим мирским солнцем и претерпевают муки в их же огненном озере. Пролог Наркиса заканчивается пафосом в адрес познавших себя наркисов: «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].

Что же увидел в водах «прекрасный Наркис» и кто ему там явился? Ответ на поставленный вопрос дается в следующем за Прологом фрагменте под названием «Чудо, явлене у водах Наркісові»: «Узрів 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 образом, результатом нарцисстического всматривания в собственную природу послужило знание не просто о трансцендентном Боге, но о Боге в его теофании, обнаруживаемой в пространстве естественной телесности человека. Обращение к Наркису со словами «поклади мене як печатку, на м'язі твоєму» следует понимать как

сакральный призыв принять Бога в качестве руководящего жизненного принципа.

Далее следует серия сакральных призывов в свете библейских текстов: «душа моя зійде у слово твоє», «це все залишаємо і вслід за тобою підемо», «зникне серце і плоть моя», «зникнуть очі для спасіння твого», «світ мені розп'явся і я світу», «не живу я, але живе в мені Христос» и др. [5, с. 154].

Все эти значения указывают на самопознание как на богопознание, осуществляемое человеком в себе и через себя, а итогом такого познавательного процесса служит священная партиципация в христоцентрической ее модификации. Необходимыми ее условиями провозглашаются следующие обстоятельства. Первое – аскетическое требование «залишите все» – не только мирское, составляющее внешнее окружение по отношению к человеку, но также мирское измерение человеческой природы, составляющее эмпирическое «я» («зникнення серця мого і плоті моєї», «зникнення моїх очей», «я розп'явся світу»). Второе – интенция сознания на Христа («интеграция души моего «я» в «слово Твое», стремление следовать только за Христом и принять святую жизнь Христа руководящим духовным фактором для жизни моего «я»). Все это разъясняет встречающуюся в Прологе метафору расплавившегося Наркиса, который «розпалюючись вугіллям любові», «нарешті весь, ніби лід, розтопившись од самолюбного полум'я, перетворюється у джерело» [5, с. 151]. Расплавление Наркиса наделено аскетическим значением самоуничтожения своего эмпирического «я» и его духовной трансформации в жизни во-Христе. Фраза «не живу я, але живе в мені Христос» содержит в себе существенный экзистенциальный смысловой компонент. Согласно замечанию К. Ясперса, в таком состоянии, которое выглядит трансцендирующим состоянием экзистенции, происходит упразднение самодостаточности в себе и прекращение свободы, которая, вместе с несвободой, поглощена трансценденцией [6, с. 8].

Все изложенное позволяет выразить мысль, согласно которой Г.С. Сковорода в своем философском творчестве создал принципиально новый образ Нарцисса по сравнению с известным мифическим его образом, а именно образ не самовлюбленного человека, но трансцендирующей личности, тщательно всматривающуюся в собственную свою природу. Ключевыми чертами трансцендирующего Наркиса как специфического антропологического типа представляются следующие позиции. Первое – *духовный кардиологизм*, ориентирующий познавательный процесс не во внешнюю, телесную среду, но во внутреннюю духовную плоскость личности (сердце). Второе – *теоцентричность и христоцентричность* познавательного процесса, который ориентируется на богопознание: тщательное всматривание в себя расчищает взор от телесно-мирского и эгоцентрического, за которыми обнаруживаются контуры божественного бытия и партиципация с ним экзистенции. В-третьих, характер ориентирования познавательной деятельности на внутреннюю

глубину личности с постижением в ней божественного начала указывает на утверждение ценности *мистико-иррациональной интенции* по сравнению с логико-дискурсивным способом самопознания. В-четвертых, образ Наркиса демонстрирует собой *аскетический дискурс* с его позицией радикального отвержения мира и радикальной переориентацией сознания на божественную сферу. Наконец, характер представленной Сковородою трансформации Наркиса указывает на трансцендирующий смысл познавательного процесса как «всматривания в себя», нацеленного на радикальную трансформацию личности в направлении обожения как христианского идеала.

Обнаруженные ключевые характеристики образа трансцендирующего Наркиса, созданного Г.С. Сковородою, дают основание к пересмотру оценки Н.А. Бердяевым нарциссизма, которая была приведена выше. *Сковородою смоделирован принципиально иной антропологический тип Нарцисса, в отличие от бердяевского понимания нарциссизма.* Всматриваясь в себя, Нарцисс Сковороды вышел за пределы своего собственного существования, утвердив свою самость в Другом, каковым представлена божественная самость. В таком случае сквородиновский Нарцисс вправе называться трансцендирующей личностью. Трансцендирование рассматривается как одна из существенных характеристик персонализма, утверждающего приоритетное значение ценности личности над общественным организмом и социальным измерением человека. Согласно мысли Бердяева, ««я» имеет свое существование лишь поскольку оно не объективируется и не социализируется в мире», а также «лишь поскольку «я» трансцендирует себя» [1, с. 267]. Акт трансцендирования рассматривается существенным аспектом «творчества себя» как необходимого атрибута личности. «Окончательно «быть» духом есть теозис, вхождение в Божественную жизнь, – подчеркивал философ [1, с. 448]. Именно к данному результату привело самопознание сквородиновского Нарцисса: тщательно всматриваясь в собственную природу, он расплавил свое эмпирическое «я», трансформировав его в «обоженное я».

Образ трансцендирующего Нарцисса в творчестве Г.С. Сковороды позволяет внести существенный корректив в истолкование Н.А. Бердяевым нарциссизма в направлении отхода от однозначной его трактовки как состояния сознания человека, замыкающегося исключительно на своем «я-честве» и нежелающего трансцендировать свое сознание в направлении к другому. Напротив, изучение опыта «антропологии всматривания» в творчестве Сковороды позволяет обратить внимание на парадигму **персоналистического нарциссизма в качестве альтернативы нарциссизму эгоистическому**. В рассматриваемом творчестве персоналистическая парадигма органически увязывается с теизмом, что уточняет ее характер как парадигмы теистического персонализма в отношении сквородиновского нарциссизма. Одновременно сформулированный вывод позволяет внести корректив в замечание известного украинского ученого М.В. Поповича об антропологическом повороте,

осуществленного в философии Сковородою [4, с. 3], подчекнув важность констатации **персоналистического поворота** творчества украинского философа.

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. Мунье Э. Манифест персонализма // Манифест персонализма: Пер. с фр. И. С. Вдовиной и В. М. Володина. — М. : Республика, 1999. — С. 267-410.
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. Ясперс К. Философия : в 3 кн. — Кн. 3. Метафизика / пер. А. К. Судакова. — М.: «Канон» РООИ «Реабилитация», 2012. — 296 с.

Елена Величко (Киев)

УЧЕНИЕ О МОЛИТВЕ КАК ДУХОВНОМ ХУДОЖЕСТВЕ преп. ПАИСИЯ ВЕЛИЧКОВСКОГО

В православном церковном календаре память о преп. Паисии Величковском совершается 28 ноября – в первый день Рождественского поста. Удостоился преп. Паисий великой чести быть прославленным за многие заслуги, в списке которых значится как святая подвижническая жизнь, так и восстановление в монашеском пространстве восточнославянских и балканских народов подвига старчества. Известным этот подвижник стал и как собиратель «крин сельных и цветов прекрасных» – бесценного и глубоко почитаемого труда «Добротолюбие», и, наконец, как молитвенник, совершитель и учитель умной Иисусовой молитвы. О нём, как об истинном восстановителе утраченного опыта творения непрестанной молитвы Иисусовой и продолжателе дела преп. Антония Печерского, написаны эти слова: «Сей приснопоминаемый блаженный наш отец Паісій подобеньбаше преподобному отцу нашему Антонію Печерському яко истинный правнукъ его, аще и по многих вѣдѣхъвозсія <...>» [1, с. 1941].

Значимо также отметить, что для старца-учителя умного делания молитвенный опыт был не только средством достижения великой цели – «умно прилепляться Тебе, Богу нашему», но и предметом непрестанных