

ТЕОРІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 1[477]"654"

Межєвікіна О. С.

СВІТЛО-ЗОРОВА МЕТАФОРА ПІЗНАННЯ У ТВОРАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Статтю присвячено дослідженню смислової конструкції, що зближує світло, зір та пізнання, імпліцитно властивої як побутовому слововживанню, так і філософській риторичі Європи. Автор показує, як світло-зорова метафора пізнання включається до концепції Сквороди про дві природи та три світи, а також до його ідеї розвитку пізнання в трьох напрямках: пізнання через світ речей, пізнання через символічний світ — Біблію, пізнання через людину (самопізнання).

Важливе місце в полі концептів європейської думки займає метафоричний вузол, що об'єднує зір, світло і пізнання. Ми говоримо про точку зору, горизонт розуміння, світло розуму, ясність, темні місця, рефлексію, спекуляцію, інсайт.

Згадана метафора є основою європейського способу говорити про істину та пізнання, так би мовити, загальним місцем, що через свою присутність у всіх європейських риториках перестає бути помітним. Можливо, саме тому предметом спеціального наукового обговорення ця смислова конструкція стала лише у другій половині ХХ століття.

Першим, хто побачив цю тему, став Ганс Блуменберг, який ще 1957 року опублікував статтю «Світло як метафора істини: підґрунтя побудови філософського поняття» [1]. У своєму дослідженні він поєднав аналізи християнської думки з міркуваннями античних філософів. У 1970–1980 рр. розробку цього питання продовжив Хартмут Бьоме (Hartmut Böhme). На відміну від Блуменберга, який відштовхується від філософських текстів і шукає в них вузол *істина—світло*, Бьоме більш схильний до реконструкції чуттєвості, в яких пунктом відправлення є органи чуття. В нього зв'язка *істина—світло* неможлива без третього елемента - «око» [2]. Варто згадати дотичну до цієї теми роботу «Опущені очі» (Downcast eyes) під авторством Джея Мартіна (Jay Martin), яка являє собою огляд літератури щодо символічних репрезентацій зору у творах

європейських інтелектуалів. Автор статті також використовував роботу Стівена П. Марроуна (Steven P. Marrone) «Світло розуму. Наука і знання про Бога в 13-му столітті», присвячену світловій метафоричі середньовіччя.

Із російськомовних текстів слід згадати роботу І. В. Попова про психологію пізнання у блаженного Августина, в якій він розбирає співвідношення розуму, зору (й інших чуттів) та світла, ретельно вичитуючи це з Августинових писань [3]. Щодо українського бароко важливо згадати книги Л. Ушкалова «Українське барокове богосмислення. Сім етюдів про Григорія Сквороди» і «3 історії української літератури XVII—XVIII століть» [4], що є збірками статей, окремі з яких стосувалися барокової чуттєвості.

Згадана література дає загальне уявлення про існування та розвиток світло-зорової метафори пізнання в історії культури Європи, але жодного дослідження, спеціально присвяченого цій тематичі стосовно теренів України, не існує. Автор статті хотів би звернутися до текстів Григорія Сквороди - не тільки однієї з найбільших постатей української філософської думки, але й автора, дотичного до традиції одного з найбільш плідних періодів інтелектуальної історії України — доби бароко. Завдання статті - показати, як Григорій Скворода використовує світлову метафорику, а також яким чином він вибудовує на її основі свої власні концепції. Однак зробити це неможливо, не розглянувши спочатку загально-

європейський контекст, у якому виникає світлова метафора пізнання.

1. Історія метафори

Уже в Емпедокла присутнє уявлення про зір як промінь: із ока виходить промінь полум'я і, стикаючись із предметом, відображає на собі його відтиск. Таке уявлення про сприйняття чуже одному з основоположних для філософії протиставлень - суб'єктові та об'єкту. Відтак зовнішній світ перетікає у сприйняття, а сприйняття - у мислення. Так само Демокріт і Епікур вважали, що око бачить завдяки тому, що у промені, який поєднує предмети світу з оком, відбиваються печатки речей. Такий «натиск» речей на око перетворює зір на тактильне відчуття і на *враження* (німецькою *ELEIDEN* (від *leiden* — страждати), грецькою *pathos*) [5].

Єдність зору вогню і розуму, про яку йшлося у досократиків, значно розвинув Платон. Він твердить, що людське око здатне бачити світло, бо воно сутнісно подібне до джерела світла — сонця. Аналогічна подібність поєднує й інтелект, який він називає «оком розуму» з вищим Благом. Себто, як око не може бачити без світла, а світло неможливе без сонця, так і око розуму не може бачити без світла Буття, яке випромінює Благо. У «печерній» метафорі Благу відповідає сонце, ейдосам - речі, що їх проносять повз вхід до печери, а речам світу — тіні речей, людей і тварин, що їх в'язні бачать на стіні. Платон розрізняє зір двох фізичних людських очей і надфізичний погляд ока розуму, твердячи, що перший заводить в оману і лише другий справді веде до істини. Ми бачимо не очима, а *крізь* очі. У Платона знято дуалізм світла з темрявою. Пізнання являє собою не боротьбу світлого і темного начал, а послідовне розгортання прояснення [6]. Цим бачення Платона відрізняється від християнських трактувань його ж «печерної метафори».

Неоплатонізм, з одного боку, розвиває античні традиції, з другого — закладає фундамент для християнського тлумачення світло-зорової метафори. Уявлення Плотіна про пізнання інтеріоризує світло щодо душі і закладає основи для середньовічного уявлення про *illuminatio* (про-світлення та ясновидіння). Логоси всіх речей, як і всіх понять, містяться в душі. Щоб пізнати, вона торкається відповідних логосів у собі, від чого вони прояснюються (починають світлитися). Таким чином, образ речі і поняття завжди притаманний душі, а в момент сприйняття із потенції він перетворюється на енергію душі (Енеади, IV, 6, 3).

Блаженний Августин визначив основні шляхи розвитку світлової метафори в середньовічній думці. Августин підтримує античну ідею про світловий промінь, що виходить з ока, і про відбитки зовнішніх речей, які спричиняють враження як страждання. Він підтримує і паралелізм між зором та пізнанням істини: для зорових відчуттів необхідне око, здатність бачити і погляд; оку відповідає *mens* — сама субстанція розуму, здатності ока бачити чи не бачити — *ratio*, інтелектуальна здатність, а результатом цього стає внутрішнє бачення або розуміння — *intellectus* [7]. Умовою зорових відчуттів є фізичне світло, а для інтелектуального зору цю роль виконує нематеріальне світло. Іноді під нематеріальним світлом Августин розуміє саму здатність відчувати і мислити. Для того щоб побачити, необхідне не лише світло, а і зряче око. Таким органом для інтелектуального зору є розум, але не у всіх він функціонує як здоровий орган, тому, хоча інтелектуальне світло проливається на всі розумні істоти, не всі вони здатні його побачити (Про Град Божий, XI, 27, 2). Світло тут для Августина - сукупність принципів, на основі яких практичний розум здійснює свої судження, які стають предметом споглядання теоретичного розуму (цей розум над розумом виступає в ролі судді) (Про книгу Буття, I, 6, XII, 57).

Однією з найважливіших трансформацій, яку до світлової метафори пізнання принесло християнство, був дуалізм світла і темряви. Але і цей дуалізм від самого початку не був прямолінійним. Наприклад, Псевдо-Діонісій Ареопіт розвиває богослов'я істини як божественної «пресвітлої темряви» [8].

Твори Псевдо-Діонісія Ареопіта вплинули на мислителів як Сходу, так і Заходу Європи. Слід окремо акцентувати показовий для середньовіччя мотив дуалізму фізичного (натурального) світла (*lux naturale*) і світла розуму (*lux intelligibilis*), що ототожнювався з божественним світлом (*lumen Dei*). Тут дилема розгортається між змінними творіннями і незмінним Творцем. Йдеться, з одного боку, про матеріальність світла, з другого ж боку, про його надфізичні властивості. Зір може бути сконструйований і як достовірний погляд «ока розуму», і як неідеальний погляд живої пари очей. Коли йдеться про перше, ідеальна лінійна форма розглядалася як сама суть прояснення (*illumination*), що існує незалежно від того, сприймає її людське око чи ні. Світло в цьому сенсі стало відомим як *lumen* [9]. Альтернативне уявлення про світло, відоме під назвою *lux*, навпаки, робить наголос на актуальному досвіді людського зору. У філософії

Платона, у неоплатоніків та в християнській метафізиці світла першість, безперечно, належить світлові розуму. Власне, і далі - в XVI, XVII та XVIII ст. філософія не ставила чуттєве сприйняття, якому відповідає натуральне світло, над розумом і світлом розуму. Інша річ, що джерелом цього світла стає не Бог, а людина, а саме її розумність (при цьому розум не втрачає свої якості вічного, незмінного та об'єктивного).

Українська ж барокова традиція продовжує християнську теоцентричну модель пізнання. У схематиці пізнання українські барокові інтелектуали чуття ставлять нижче від розуму, а розум нижче за віру (божественне просвітлення) [10]. Степан Яворський висловив це так: «Око не видит, ниже ум вмещает, яже едина вера постигаєт» [11]. Але відкриваються певні можливості і для органів чуттів. За чуттєвими образами визнається здатність зробити людину причетною до сфери супернатурального. Образ здатний бути знаменням «присущія вещи» першообразу. Це приводить барокових інтелектуалів до роздумів про символізм як численні відображення. Відтак, тілесне око може бути символом (відображенням) «многозрительного» розуму, а той, у свою чергу, - символом самого Бога [12]. Виходячи з цього, усі речі світу можуть бути знаменням божественних істин, що певною мірою легітимізує чуттєве пізнання. Тут варто згадати популярну серед українських тогочасних інтелектуалів метафору чуттів як віконце душі, через які вона здатна пізнавати світ. У цьому ж контексті переосмислюється максима Аристотеля: «Немає нічого в розумі, чого б не було в чуттях». Проте в бароковому образі пізнання чуттєві сприйняття є лише першою сходинкою, за якою має йти розум і божественна істина. Остання, за традицією, що розпочав ще Августин, уявлялася як вічне світло, яке не має форм, — «вечный свет непристанный, день нескончаемый» [13]. Таким чином, українська барокова думка власне відтворює середньовічне протиставлення натурального та супернатурального світла. Перевага, звичайно ж, віддається божественному нематеріальному світлу.

На території сучасної України за доби бароко ще продовжувалася і традиція уявляти зір як промінь, що виходить з ока. Принаймні вже у 1705-1709 рр. саме цю версію у своїй «Фізиці» подає Феофан Прокопович.

Усі згадані інтелектуальні імпульси від античності до доби бароко брали участь у створенні того мовного простору, перебуваючи в якому Григорій Сковорода розбудовує свою світлову метафорику, але про прямі впливи можна з упев-

неністю говорити лише у випадку Платона та Августина, імена яких він сам згадує, і української барокової традиції, представником якої він, власне, і є.

2. Специфіка використання світло-зорової метафорики Г. Сковородою

Григорій Сковорода перебуває всередині європейської мовної традиції, тому слововживання, пов'язане зі смисловим вузлом око-світло-істина, у його текстах настільки природне, що проходить непоміченим. Так само природно в контексті християнства сприймається і застосування ним цієї метафори для етичних оцінок, де сліпці представляють грішників. Ці згадки вплетені в його тексти на правах риторичних фігур і є маркерами залученості до загальної для Європи мовної традиції. Але в текстах Сковороди є й такі згадки про світло і зір як метафору пізнання, на основі яких він вибудовує свої судження, і в такому разі вони вже можуть претендувати на статус концепту. Перше можна назвати вживанням метафори, в той час як друге, наприклад, розбудовою.

Зокрема в одній із байок він говорить про *око* як про «зерцало міра, свѣта прїятилище, дверь истиньї» [14]. А у вступі до діалогу «Наркісс» він проводить паралель між баченням світла і рухом розуму в напрямі істини: «...блага мудрость есть человѣку, паче же видящим солнце» [15]. Григорій Сковорода вживає зорову метафору пізнання істини в піснях із «Саду божественних пісень» [16], в «Мелодії» [17], в латиномовному вірші «Про вічність» [18], в байках «Про навоз і алмаз» [19] та «Крот й линкс» [20], у пролозі до «Наркісса» [21], в «Розмові п'яти путників о истинном щастїи в жизни» [22], в посвяті до розмови «Алфавіт, или Букварь мира», у творі «Пря беса со Варсавою» [23] і т. ін. Звичайно ж, є вони і в діалозі «Потоп зміин». Наприклад, у третій главі Дух повчає Душу: «Нѣт труднѣе, как прозрѣть вѣчность грязью засоренному оку» [24], а в останній, 6-й главі автор пише: «Тма твоим очам сосна, а на истину смотрѣть не терпишь» [26].

Однак у тому, що стосується такого застосування метафори, можна лише констатувати його наявність, значно цікавіше аналізувати ті місця, де Сковорода розкриває і розвиває світлову метафору пізнання, використовуючи її як будівельний матеріал для своїх подальших розмірковувань.

Три світи і два єства

По-перше, це, звичайно, один із центральних сюжетів у текстах Сковороди — про **три світи**

і два ества. Діалог «Потоп змін» відкривається притчею про сліпого і зрячого, «очитого». Потрапивши до прекрасного храму, сліпий заявляє, що не бачить його краси [27]. Заява цікава тим, що сліпець має на увазі не особисту фізичну нездатність побачити щось, а висловлює власне судження, вважаючи своє «бачення» проблеми *об'єктивною реальністю*. Таким чином він не помічає своєї сліпоти, а ще краще сказати - є сліпцем за переконанням. Цей самий сюжет зустрічаємо і в іншому творі Сковороди - «Бесіді першій, названій *observatorium*». Але там він посилює своє ставлення до діючих осіб тим, що сліпий, обмацуючи речі, ранив руку об гострі зуби золотого лева [28]. Зрячі ж друзі замість того, щоб висловити співчуття, починають його повчати, що дивитися і пізнавати є благо, а намагатися пізнати світ через мацання — «язва і смерть». Це підтверджує здогадку про «сліпоту за переконанням».

Другу главу діалогу «Потоп змін» Сковорода починає із твердження, вкладеного в уста персонажа, якого він називає нетлінним Духом, про те, що світ, у якому ми живемо, є таким храмом, і кожна людина в цьому світі може займати позицію сліпого або ж зрячого, тобто приймати шлях, яким можна розуміти цей світ, або не приймати. Цей шлях полягає в усвідомленні і прийнятті того факту, що світ має два «естества»: тварне і нетварне, «божіє» і «вещественное» [29]. Висуваючи такий постулат, Сковорода спирається на авторитет Платона. Він згадує як історію про печеру, щоб ілюструвати образ сліпця, який сприймає тіні речей за самі речі, так і ейдоси Платона «первородніи мыры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую стьнь содержащія» [30]. Ці дві сутності в діалозі «Потоп змін» Сковорода називає *матерією* і *формою*. (Вони ж «плоть і дух, стьнь й истина, смерть й жизнь» [31].) Подвійне ество світу справді багато в чому відповідає Платоновому уявленню про речі світу як відображення або тіні ейдосів, ідей цих речей.

Так само, як у Платона, у нього є і *начало* [32] (вічність, Бог, натура). В одному з латиномовних віршів - «Про вічність» він розкриває своє уявлення про це нетлінне начало, причому буде його на світло-зоровій метафориці пізнання. У першій строфі він постулює подвійну природу світу, розмежовуючи фізичний зір очей із плоті й крові та зір розуму: «Плотію видишь ты хлѣбъ й вино: но умом созерцается сам бог, который под видом плоти скрывается» [33]. Далі автор дає таке визначення начала: «Ты солнца луч незаслоняемый тенію...: без тебя нет ни одной

вещи, да й никакой тени не бывает. Ты вещь йтело теней, но не вещам ты тень, тобою всякая вещь бытие свое имеет». Це також знаходиться в рамках того, як Платон висловлюється про Буття і Начало.

Але є те, що відрізняє картину, яку розгортає перед нами Сковорода, від Платонових міркувань. Платон вочевидь вважає реальність фізичних речей і їхніх ідей до певної міри альтернативними, принаймні в тому, що стосується основи пізнання: у «Державі» він говорить, що справжні мудреці зможуть вийти з печери і дивитися на світ як він є (тобто на ідеї). У Сковороди відсутній цей сюжет, він пропонує змінити не об'єкт споглядання, а оптику. Для нього «тіні» цього світу можуть бути не тільки тим, що закриває справжній світ, а й *шляхом* до нього. «Как не темновато лежащему в грязь невѣрія! Продирай пожалуй око й прочищай взор; царствіе блаженной натуры, хотя утаенное, однако внѣшними знаками не несвидѣтельствовано себѣ дѣлает, печатая следы свои по пустому веществу, будто справедливѣйшій рисунок по живописним краскам. Все вещество есть красная грязь й грязная краска й живописный порошок, а блаженная натура есть сама началом, то есть безначальною инвенцією, всю видимую фарбу носящею, которая нетлѣнной своей силъ й существу так сообразна, будто одежда тѣлу» [34]. Ця інтенція була основою барокового символізму, який в усьому вбачав нескінченні ланцюги відображень. Бароковий символізм не представляє іншу реальність, а вихоплює окремі ключові образи цієї фізичної реальності і групує їх так, щоб вони *привели* глядача/читача до іншої реальності. Саме на такому символізмі побудовані феномени барокової емблематичної книги, ієрогліфа, численних риторичних прийомів. Як теоретичне обґрунтування такого функціонування символу барокові інтелектуали використовували, знову ж таки, античні авторитети. Автори, які розмірковують над цим питанням, посилаються на Аристотелеве твердження про те, що «нічого немає в розумі, чого б не було перше в чуттях» [35]. Саме така пропозиція руху пізнання від тварного до нетварного стає основою теорії пізнання, яку розвиває Сковорода. Її він розвиває у трьох напрямках: як пізнання істини через світ речей, через Текст і через самопізнання. Розвиток настанови пізнання справжньої природи під тіннями і відображеннями у кожному з трьох світів окремо буде розгорнуто далі.

Світ речей

Найменш розвинутим у текстах Сковороди із трьох згаданих є сюжет про проникнення до істини

через пізнання тварного світу речей. Власне, він майже збігається з постуляцією того, що шлях до істини лежить через матерію, але не слід затримуватися на першій, так би мовити, підготовчій стадії. Звідси виникає образ вченого дурня, який природній мудрості в сенсі відчуття загального закону функціонування всього намагається протиставити людську вченість. Він висловлює це, наприклад, так: «Не хочу й наук нових, кроме здравого ума, кроме умностей Христовых, в коих сладостна дума» [39]. Цей самий мотив повторюється і в бесіді 1-й, названій *Observatorium*: «Что пособит знать, по сколько очей во лбу имеют жители лунные и дозеваться через всепрехваленнейшее штеглянное око до чернеющих в Луне п'ятен, если наша зеница дома не прозрачна» [40]. Причому, як правило, в ролі такої зовнішньої вченості у Сковороди виступає астрономія: «Брось пожалуй думать мне, сколько жителей в луне, брось Коперниковскі сферы, глянь в сердечныя пещеры» [41]. Спершу спадає на думку, що вона може бути збірним образом усіх природничих наук, але в цьому контексті можна згадати і «Державу» Платона, де він вчиняє ціннісний суд над науками і мистецтвами. Астрономію Платон оцінює не надто високо, оскільки вона займається вимірюванням зовнішності тіл (щоправда, там само Платон ще гірше, ніж астрономію, засуджує мистецтво й поезію, які не просто зациклені на світі-копії, а ще й копіюють копію, заводячи розум на манівці). У Сковороди негативні конотації мистецтва абсолютно відсутні. Він часто використовує образ картини для пояснення співвідношення матерії і форми, пояснюючи, що форми для світу є тим, чим рисунку картині або план в архітектурі. Він іде навіть далі, стверджуючи, що «разумным людям мудрая картина есть планом, представляющим обширность целой книги» [42]. Таке протиставлення «природної» мудрості і навченої людської мудрості іде в загальному напрямі думки Сковороди про природну «сродність» як відповідність закону світу, яким для Сковороди є Бог («Бог, природа и Минерва есть то же» [43]).

Людина - мікрокосм

Розвиткові сюжету про пізнання нетварної істини через тварне по осі «мікрокосму» — людині Сковорода присвячує більше уваги. Власне, саме він і пропонується як альтернатива дурній вченості, описаній вище. Усі заклики на кшталт «если ж ты дома слеп, а в людях очит, знай притчу: "врачу, сам прежде исцелись!"... Чучел тот, не мудрец, что не прежде учит сам себе» [44] є варіаціями на тему радикальної вигоди, користуючись якою Сковорода посилається

на сімох давньогрецьких мудреців, але розвиває її у власній риториці та концепціях. Заклик пізнати себе у нього підкріплюється ідеєю про внутрішню людину — «нового Адама».

У діалозі «Потоп змін» розробці цього питання присвячується шоста глава - «О преображеніи». Сковорода починає розгортати свою думку від констатації подвійної природи всього і застосування цього факту до кількох біблійних сюжетів невпізнання: Фамар, що закрила своє обличчя тканиною, Мойсей, не впізнаний «синами Ізраїлевими» [45]. За Сковородою, сучасні християни так само не впізнають Христа, бо намагаються пізнати його через історичні факти і забувають про найголовніше: Христос - це *істинна людина*, яку можна побачити, лише навчившись проникати оком крізь «плотяну завесу». Втім, Христос, як і Ізраїль, якого він згадує тут же в главі про Преображення, — лише метафора справжньої людини. Істинна людина як потенція міститься в кожній людині, поняття Сковороди про неї багато в чому перегукується з уявленням про образ і подобу. Бог створив людину за своїм образом і подобою, і цей образ божий як певний закон або порядок, нематеріальна натура міститься в кожній людині, але не кожна людина слідує своїй природі [46]. Однак для того, щоб пізнати істинну людину в собі, необхідно докласти зусиль, принаймні вольових, і змінити свою оптику. Ось як Сковорода описує такий зсув бачення: «...от самого начала око нашего ума не может никак проникнуть до того, что одно достойно есть нашего почтения и любви. ...ты должен тепер усмотреть *то, чего* ты от рождения не видал. Всего ты тепер по *двое* видишь: две воды, две земли. И вся твар тепер у тебе на две части разделенна... поньже ты не видел кроме одной лжи, будто стени закрывающа *истину*, для того он тепер тебе сделал *новое небо*, новую землю. Когда усмотрел ты *новим* оком и истинным бога, тогда уже ты все в нем, как во источнике, как в зеркале увидел *то, что* всегда в нем было, а ты никогда не видел. И что самое есть древнейшее, тое для тебя, *нового* зрителя *новое* есть» [47]. Важливу роль у настроюванні нової оптики пізнання у Сковороди відіграє світло. На цьому він наголошує і в шостій главі діалогу «Потоп змін», звертаючись до істини: «Блесни светом твоим на нас столько, сколько может по крайній мере око наше стерпеть» [48]. Цю думку він розкриває і в розмові «Наркісс»: «Ты видел одну только тму. Тепер подними очи твои, если они озарены *духом истины*, и взглянь на *ее*. Тепер же видишь *свят*» [49].

Світ символічний - Біблія

У третій, четвертій і п'ятій главах діалогу «Поптоп змін» Сковорода звертається до можливостей і рамок пізнання, які пропонує Біблія - «символічний світ». Він подає цей сюжет через образ змія, дракона, який і дав назву всьому діалогові.

Змій, що є алюзією на змія-спокусника, спочатку постає в діалозі як демонічний образ. Однак пізніше з'ясовується, що змій являє собою Біблію. З одного боку, це начебто підриває авторитет Біблії, і Душа, персонаж, що позначає в діалозі людське в людині, починає з ентузіазмом згадувати всі місця в Біблії, що були їй незрозумілими, і критикувати їх як прояви брехні. Але безсмертний Дух розвінчує окремі критики Душі стосовно Біблії і спрямовує хід розмови в інше русло — те, що змій є Біблією, не є закидом Біблії, але компліментом змієві. Він справляє ефект довідкою про історію слова *дракон*, у якій зір стає не просто провідником знання істини, а й самої істинності. Сковорода твердить, що грецьке слово *дерко* означає «бачу», а слово *дракон*, що від нього походить, означає «побачу», «дракон, могутий впродь узреть, сиречь прозорливый» [50]. Він продовжує: «нет сложнее, как прозреть вечность, грязью засоренному оку. ... Біблія, все свое фигурное слово во видение *вѣчнаго* простирая, сделалася й сама богом. "Й бог бѣ словом" — так, как на золотую монету вексель й сам сделался золотом...» [51]. Порівняння Біблії зі змієм не соромить Біблію і не підносить змія, а свідчить про її подвійну природу, про яку вже говорилося вище: «он (змій) не всегда юродствует, но бывает й вкусный й полезный» [52].

Про особливості Біблії, які роблять її, на відміну від інших текстів, світом, порівнюваним із макрокосмом та мікрокосмом, Сковорода говорить також у «Книжечці, называемой *Silenius Alcibiadis*, сиречь икона алквіадская»: «Біблія есть ложь й буйство божіе не в том, чтоб лжи нас научала, но только во лжи напечатленные следы й стези, ползущий ум возводящія к превьспренній истине» [53].

У передмові до «Байок харківських» Сковорода пояснює можливість проходу розуму від матеріальних образів до істини через демонстрацію функціонування символу в Біблії. виправдовуючи байки, він твердить, що це — не просто історії з химерними сюжетами, а речі, подібні до «hieroglyphika, emblemata, symbola». (Варто згадати, що ієрогліфи за доби бароко в усій Європі, включаючи й українські території, вважалися не стільки алфавітом невідомої мови, скільки образами-знаками, що мали відкрити людині таємне

знання.) «Й как самая хитрая картина неученым очам кажется враками, так й здесь делается» [54]. Навіть Біблія, що у порівнянні з іншими текстами є немовби сонце для всіх планет, має таку подвійність природи: «Вся она вылеплена из глинки й называется у Павла буйством. Но в сию глинку вдохнен дух жизни, а в сем буйстве кроется мудре всего смертнаго» [55].

Усе це знову повертає нас до символу в сенсі того, що об'єднує тварне і нетварне, належить одночасно іманентному і трансцендентному. Сковорода знову і знову підкреслює важливість матеріального світу речей, лиця, або власної волі в людині, і слова, притчі, уподібнення в Біблії. Лише звернувши увагу на тінь від предмета, можна роздивитися, як мав би виглядати цей предмет. «Вся твар есть лож непостоянна й обманлива й вся твар есть то поле следов божих» [56]. Тоді зображення чогось набуває значення свідомого користування шляхом символу. Саме тому художник і поет не виступають у Сковороди антигероями. Адже ті, хто створює образи, не відвертають таким чином уваги від оригіналу до копії, як це представляється у «Державі» Платона, а вказують шлях до істини, єдино прийнятний для недосконалої людської природи.

На початку цього параграфа автор статті заявив, що покаже, як Григорій Сковорода вибудовує на основі світло-зорової метафори пізнання *власну* концепцію, але з тексту параграфа видно, що практично всі згадані в ньому сюжети, важливі в текстах Сковороди, знаходять аналогії у його попередників. Тому необхідно сказати кілька слів про можливість поєднання такої інтертекстуальності та новизни. Г. Сковорода — християнський мислитель, і для нього важливо легітимізувати свої міркування, підкреслюючи їхню належність до традиції. Він не відчуває дистанції до цієї традиції, наприклад, часто цитує не лише Біблію та отців церкви, а й античні тексти, не посилаючись на джерело. Тому часто серед цитат, натяків і відсилок буває важко знайти власні слова Сковороди. Проте навіть прямі цитати, поставлені у незвичному поєднанні, здатні творити новий сенс. Саме така новизна колажу характерна для текстів Григорія Сковороди. Зокрема його концепція про три світи та два ества має свою аналогію в уявленнях про макрота-мікрокосм, про ієрархію сенсів Біблії, про подвійність видимого і невидимого. Як один із компонентів фундаменту цієї концепції у його текстах функціонує і світло-зорова метафора пізнання. Водночас можна твердити про оригінальність побудови, яка виростає на цьому фундаменті.

Підсумовуючи, можна твердити, що джерелом світло-зорової метафори пізнання стали ще античні уявлення про природу зору, підтримані традицією. Зближення зору і світла стало можливим завдяки уявленням про погляд як промінь світла, що виходить з ока і відображує на собі печатки речей. Цей образ зору виникає ще у доократиків і, підтриманий і розвинутий класичною грецькою філософією, через тексти блаженного Августина потрапляє до християнської середньовічної традиції. В Україні він, очевидно, ще існував і за часів Сковороди.

Інший смисловий вектор світло-зорової метафори — зв'язок зору та істини, де розум порівнюється з оком, а істина із джерелом світла, виникає вже у Платона. Важливе місце цій аналогії присвячує у своїх текстах блаженний Августин. У Григорія Сковороди згадана аналогія присутня як важливий момент його мови про пізнання. Очевидно, він користується нею як загальним місцем, пам'ятаючи при цьому і про Платона, і про Августина. Адже Платон і Августин є серед тих небагатьох імен, які згадуються

в його текстах. З упевненістю про таке посилання можна говорити, коли Сковорода звертається до «міфу про печеру» Платона. Очевидно, саме він є джерелом розмірковувань Григорія Савича про тіні та відображення і можливість покладатися на адекватність зору/пізнання. Але на те, як Григорій Сковорода розробляє тему тіні та відображення, більше впливає барокове уявлення про символ, ніж Платонові тіні як аналогія матеріальних копій ейдосів. Усі ці відомі сюжети він використовує для побудови концепції про три світи та два ества, яка, власне, також є синтезом давніших уявлень. Проте така синтетичність не робить її менш важливою, а дає їй змогу залишатися у християнській традиції.

Отже, розглянувши наведені у статті матеріали, можна дійти висновку, що, використовуючи світло-зорову метафору і пов'язані з нею сюжети як будівельний матеріал, Григорій Сковорода вибудовує свою власну концепцію. Тому ті ж самі сюжети, які можна знайти у давнішій традиції, набувають у контексті його творів нового звучання.

1. Blumenberg H. Licht als Metapher der Wahrheit: im Vorfeld der Philosophischen Begriffsbildung // *Stadium General.* — № 7.- 1957.- 68 p.
2. Вокте Н. Natur und Subjekt.- Frankfurt am Mein, 1988. - 335 p.
3. Попов Й. В. Труды по патрологии.- Т. 2. Личность и учение блаженного Августина.- Сергиев Посад: Сергиев Посад, 2005.- 460 с.
4. Ушкалов Л. З історії української літератури XVII—XVIII століть. - Х.: Харківська школа, 1999.— 215 с.
5. Вокте Н. Оп. cit.
6. Blumenberg H. Оп. cit.— P. 32.
7. Попов Й. В. Вказ. праця.- С. 72.
8. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // *Мистическое богословие Восточной Церкви.*- Харків: Фолио, 2001.- 592 с.
9. Щодо розрізнення lux/lumen див.: *Vasco Ronchi Optics: The Science of Vision.* - New-York, 1957.
10. Ушкалов Л. Вказ. праця.- С. 92.
11. Цит. за: Ушкалов Л. Вказ. праця.- С. 93.
12. Там само.- С. 90.
13. Там само.- С. 99.
14. Сковорода Г. Вірші, пісні, байки, діалоги, трактати, притчі. - К.: Наук. думка, 1983.- С. 98.
15. Там само.- С. 122.
16. Там само. - С. 41-54 (Пісні 11-я, 14-я, 21-я, 22-я, 24-я, 25-я, 26-я).
17. Там само.- С. 67.
18. Там само.- С. 76—78.
19. Там само.- С. 101.
20. Там само.- С. 102.
21. Там само.- С. 121.
22. Там само.- С. 177.
23. Там само.- С. 177.
24. Там само.- С. 287.
25. Там само.- С. 348.
26. Там само.- С. 363.
27. Там само.- С. 337—338.
28. Там само.- С. 148-149.
29. Там само.- С. 339.
30. Там само.- С. 340.
31. Там само.- С. 340.
32. Там само.- С. 341.
33. Там само.- С. 76.
34. Там само.- С. 189.
35. Напр., див.: *Полоцький С.* Жезл правління, утвердження, наказанія, казнення.- Арк. 120; *Яворський С.* Камень веры. - С. 77-78.
36. Сковорода Г. Вказ. праця.- С. 42.
37. Там само.- С. 154.
38. Там само.- С. 57.
39. Там само.- С. 237.
40. Там само.- С. 97.
41. Там само.- С. 57.
42. Там само.- С. 154.
43. Там само.- С. 363.
44. Там само.- С. 120-144.
45. Там само.- С. 139, 140.
46. Там само.- С. 365.
47. Там само.- С. 139.
48. Там само.- С. 248.
49. Там само.- С. 348.
50. Там само.- С. 349.
51. Там само.- С. 253.
52. Там само.- С. 87.
53. Там само.- С. 87.
54. Там само.- С. 253.
55. Там само.- С. 340.
56. Там само.- С. 87.

O. Mezkevikina

**THE VISUAL METAPHOR OF LIGHT AS COGNITION
IN TEXTS OF HRYHORI SKOVORODA**

The article deals with a conceptual construction, which includes light, sight, cognition and truth and is an idiom of common speech as well as that of philosophical rhetoric of Europe. Author tends to show how the visual metaphor of light as cognition was developed to be included into conception of two natures and three worlds of Hryhori Skovoroda and his idea of movement of cognition in three directions: cognition through the world of things, cognition through the symbolical world of Bible, cognition through human being, the microcosm.