

УДК 821.161.2'04:[82'04/15":11]

МЕТАФІЗИЧНА СТРАТЕГІЯ «ПЕРШОНАЧАЛЬНОЇ» ЛІТЕРАТУРИ В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОГО ПИСЬМЕНСТВА

Назар ФЕДОРАК

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000*

Порушено історичного співіснування в українській літературі логоцентричного й антропоцентричного типів письменства. Особливу увагу звернено на з'ясування ознак і середньовічних витоків цієї літератури, якій надано означення «першоначальної». У широкому сенсі запропоновано погляд на історію української літератури з метафізичного ракурсу, іманентного літературній свідомості Середніх віків, Ренесансу та Бароко, а водночас важливого для розуміння подальшого розвитку національного письменства.

Ключові слова: метафізика, «першоначальна» література, слово-логос, онтологія, гносеологія, канон, літературна традиція.

Якщо метафізика – це «відкриття остаточної підстави речей, їхнє перше і універсальне начало», то одним із перших варто поставити питання про «підстави» та про «перше і універсальне начало» [2, с. 8] літератури. І якщо «споконвіку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було – Бог» (Йо. 1, 1), то чи немає підстав поділити всі написані й ті, які ще будуть написані, літературні твори на такі, в яких домінує Слово, й такі, в яких домінує авторське «я»? Література, в якій людина підпорядковує себе Слову (за святим Августином – самій Істині, що «не слідує після Єдиного або після Слова, а ототожнюється з Єдиним і Словом» [2, с. 28]), вочевидь, зберігає своє «перше начало». Безумовно, література як явище – сфера антропологічна, проте художній світ витворів літератури «першоначальної» передбачає певну поглибленість свого хронотопу заради потреби вмістити не просто слово, а сам Логос, який забезпечує буття, зокрема й суто літературне. Ознакою «першоначальної» літератури є її своєрідна іманентна відданість ідеї нерозривної та постійної злуки Бога і Його сотворінь – сповідування цієї ідеї. На переконання видатного еспанського письменника та християнського мислителя епохи Відродження Хуана Де Ля Круса (святого Йоана від Хреста), «така злука між Богом і всіма створіннями існує завжди, адже завдяки їй Бог уділяє їм буття, яке підтримує своєю присутністю» [3, с. 158–159]. Відтак, фабула чи, скажімо, ліричний сюжет твору «першоначальної» літератури органічно та несилувано визнають над собою дію та опіку Логосу і готові розгортатися немовби за його, а не за своєю власною волею. Коли це епічний твір, то за відповідними параметрами покори та спротиву Логосу він роздає

оцінки своїм подіям і персонажам (корпус «Літопису Руського», «Києво-Печерський патерик»), якщо ліричний – почуттям і прагненням свого ліричного суб'єкта (гимнографія, українська барокова лірика).

У процесі своєрідного літературного змагання людини зі Словом і поступового розгортання та зміцнення тенденції до превалювання людини над Словом з'являється література «другоначальна» – не універсальна, а суб'єктивно-індивідуалістична (очевидно, що можна вести мову і про певні «проміжні» етапи та явища, однак наразі для увиразнення картини їх варто знехтувати). Тобто описана вище злука Бога та сотворіння поступово слабне, аж поки перед нами постає її розрив. Загрозу цього розриву передчували і навіть описували, перестерігаючи перед ним, ще книжники періоду княжої Русі [7, с. 837–846; 4, с. 39–44]. При тому ці умовні перше та друге начала літератури вони однозначно розташовували на категоричній і універсальній шкалі координат – шкалі праведності і гріха. Адже, «якби ця злука раптом зникла, то всі створіння вмить перетворилися б у ніщо і перестали б існувати» [3, с. 159], – як перестає існувати – помирає для Бога, опиняючись у стані гріха – «першоначальна», істинна, людина, втрачаючи свою сутність і прикриваючи цю втрату оболонкою людини «другоначальної». Святий Тома Аквінський міг би назвати таку людину пародією на янгола, котрий, за його метафізичною концепцією, є «чистою формою», – тобто назвати таку людину «чистою антиформою», так само як «ніщо» Хуана Де Ля Круса – «антибуттям» [2, с. 63].

З метафізичного погляду, першим кроком від літературної «праведності» до літературної «гріховності» в українському середньовічному письменстві було смакування в раю «монументального» стилю (за М. Гнатишаком і Д. Чижевським) плодом «орнаменталізму», який відкрив перед київським письменником поч. XII століття (а може, «Адамом» у цьому сенсі варто визнати ще Іларіона – автора «Слова про Закон і Благодать») перспективи розвитку форми при зовнішній (біблійній, жанровій, функціональній) заданості змісту. Простоту літературного раю вперше було порушено тоді, коли предмет літератури раптом виявився потенційно та реально подільним на те, *про що треба писати*, і на те, *як можна писати* – на канон і на його стильову інтерпретацію. *Спокушення* авторським «я» ще не відбулося, та *спокушення* вже з'явилося. Середньовічний метафізик Дунс Скот окреслив би це приблизно як втрату ідентичності між суттю і сутністю. *Потенційно* цей розрив закладено у природі будь-якого мистецтва і творчої діяльності людини, та є момент, коли тріщина з'являється *реально*. Лише «ти, о Господи, перебуваєш на вершині простоти, бо не маєш несхожих частин, не маєш такої сутності, що не була б реально ідентичною із твоєю суттю» (Scoto Duns. *De principio primo IV, 155*) [6, с. 251]. Перебування у гравітаційному полі Слова обмежується своєрідним ланцюжком «Святе Письмо – літургія (гимнографія) – література» (Н. Сиротинська¹). Розрив між будь-якими з цих ланок утворює прогалину, яку поспішає заповнити вже суто авторське «я».

¹ З доповіді Наталії Сиротинської «Сакральна гимнографія і українська література: від княжої доби до ранньомодерного часу» на науковому семінарі «Mediaevistica Leopoliensis» кафедри української літератури імені академіка Михайла Возняка у Львівському національному університеті імені Івана Франка 12 березня 2013 року.

І та, і та («першо-» та «другоначальна») літератури є, як і будь-який акт творення, вільним рішенням (за августинівською парадигмою метафізики [2, с. 29]). Різниця полягає в меті й у функції того чи того «сотвореного». А також – у спонуках (і зовнішніх, і внутрішніх) певного творення. До речі, першим експериментально спробував зважити суб'єкта (себе самого) й істину (читай: автора та Слово) саме святий Августин – творець так званої «метафізики внутрішності». Констатувавши, що істина частково міститься в нас самих, він «запитує про онтологічний статус, який належить істині, і виключає, що істина онтологічно займає нижчий рівень щодо нашого розуму...» (S. Agostino. *De libero arbitrio II*, 12, 34) [2, с. 29] І не тільки нижчий, а й ідентичний! Це можна екстраполювати і на художню творчість: людина-творець часто зізнається, що не вона, приміром, пише, а «нею» щось чи хтось «пише»; загальним місцем психології творчості, теорії літератури та літературної критики є також те, що твір високого рівня містить значно більше художньої енергії, ніж у нього її вкладав автор.

Зрештою, Августинова метафізична концепція – аж ніяк не єдина можлива й оприямлена у християнській філософській думці. Приміром, святий Тома Аквінський, міркуючи про феномен і про закони співдії творця і створеного (твореного) – тобто про своєрідне чудо творчості загалом, – доходить до такого його ферменту, як аналогія, ґрунтована на дієвій причиновості [2, с. 91]. Відношення причини, на його думку, «обов'язково виявляє певну подібність між причиною і тим, що спричинене, між причиною і наслідком: *Omne agens agit simile sibi* (Всякий виконавець утворює щось подібне до самого себе)... Жоден наслідок не може бути адекватним відображенням своєї причини, що справджується як тоді, коли причиною є Бог, так і тоді, коли причиною є сотворіння. Якщо причиною є Бог, результат його дії, будучи безумовно скінченим творінням, не може бути йому рівним, бо володіє лише скінченною здатністю наслідувати безконечну досконалість своєї причини. Коли причиною є сотворіння, то воно ніколи не може творити результату, що був би цілковито подібним до нього, жодне сотворіння не є цілковитою причиною своєї дії» [2, с. 91]. Утім, святого Тому не задовольняли лише встановлення, доведення та констатація подібності причини та наслідку. Він рухався далі й зробив висновок про те, що можуть існувати т. зв. «однозначна» та «двозначна» причини (трактат «*De Potentia*»). Тому що, з одного боку, «кожен, хто діє, утворює дещо подібне до себе» (власне, *omne agens agit simile sibi*), а з другого – форма результату початково «існує у природному виконавцеві», то «утворення подібного» (аналогія) може відбуватися двома способами: «а) коли результат несе із собою досконалу схожість з тим, хто діє, оскільки він пропорційний до сили того, хто діє, тоді форма того, хто діє, у наслідку є того самого ступеня, як у випадку з однойменними учасниками дії (наприклад, вогонь породжує вогонь); б) коли результат не є досконало подібним до того, хто діє, не будучи пропорційним до його сили, тоді форма результату не є у виконавцеві того самого, а вищого ступеня: це випадок із двозначними учасниками дії (сонце породжує вогонь)» (S. Tommaso d'Aquino. *De Potentia*, q. 7, a. 1, ad. 8) [8]. Цей метафізичний

«аналогічний» аналіз творчості як процесу, що починається від виконавця і через дію досягає певної подібності як форми результату, екстрапольований на творчість суто літературну, немовби підштовхує до розуміння двох «способів» натхнення: *природного, людського*, коли «вогень породжує вогень», і *над-природного, божественного*, коли той самий вогень «породжує» вже «сонце». Такі вислови, які є вишуканими метафорами, насправді водночас належать і до термінологічного апарату метафізики святого Томи й окреслюють ще одну різницю між літературами «другонаочною» (вогень–вогень) і «персональною» (сонце–вогень), – а радше між джерелами натхнення для постання форм результатів тієї й тієї літератури.

Так чи так, а єдність руслу думання та вірування, безумовно притаманна, приміром, святим Августинові Аврелію і Томі Аквінському, не означає його вузькості, й історія середньовічної філософії засвідчує, що «у християнстві є місце для багатьох напрямів метафізики буття, адже на міркувальному (суб'єктивному! – *Н. Ф.*) рівні стосовно буття існують різні поняття», тож «усі підвиди метафізики буття св. Томи, св. Бонавентури, Скота... збудовані на основі канону істотної гармонії між вірою і розумом» [2, с. 49], а відтак усі вони мають рівне право на існування, перебуваючи при цьому поза шкалою якісних оцінок.

Варто, проте, звернути пильну увагу на такі щойно згадані маркери, як «міркувальний рівень» та «гармонія між вірою і розумом». Щодо останньої, то «персональна» література є зазвичай або продуктом цієї гармонії, або змаганням до неї, або (і це не виключає співучасті першого та другого чи участі одного з них) свідомством чи показом шляху – подоланого чи доданого – до неї на рівні, якщо висловлюватися, не виходячи за межі класичної літературознавчої термінології, ліричного, епічного чи драматичного героя. Проте, якщо застановитися над цим глибше, то доведеться визнати, що «персональний» літературі йдеться не стільки про поступ самого героя, скільки про зростання його душі (досягнуте, процесуальне, потенційне, бажане тощо). У цьому полягає ще одна відмінність між тими «двома літературами», межі й особливості яких тут намагаємось окреслити. Адже для літератури «другонаочної» часто як про остаточну мету може йтися про поступ персонажа у сферах суто матеріальній (т. зв. соціальна проблематика і не тільки) чи особистісно-амбітній (кар'єра, т. зв. життєвий успіх тощо). Така вузькість і плиткість погляду – хай навіть художнього – не залишає місця для траєкторії (в координатах довжини та глибини) шляху зростання душі, а відтак персонажі такої літератури майже неминуче перетворюються на певні моделі, схеми – врешті-решт, на *типи*.

Тим часом «персональна» література, зазвичай не типізуючи своїх персонажів і не виносячи локус художньо-психологічного конфлікту за межі їхнього внутрішнього світу, залишає за собою значно більшу художню територію, ніж на позір «розкутіша» та «каноноборча» література «другоначна». При цьому перша здатна до виходу на щаблі, вищі за суто «міркувальний рівень», пов'язаний зі здатностями людського раціо до логічного аналізу. Святий Йоан від Хреста (Хуан Де Ля Крус) у своєму другому трактаті – коментарі «Темна ніч» – означив цей «міркувальний рівень» як «дискурсивне розважання» [3, с. 528],

органічно пов'язане зі сферою та з можливостями суто людських відчуттів. Натомість наступним щаблем зростання душі є рівень споглядання – тобто «інший, цілковито відмінний від першого шлях», який «пролягає поза межами, що їх може охопити уява і дискурсивні роздуми» [3, с. 528–529]. Передати стан перебування душі ліричного (чи епічного) героя на цьому щаблі зростання з допомогою художніх засобів доволі складно, та ще складніше – сприйняти це передання. На рівні суто літературних прийомів тут зазвичай відбувається перехід від оперування тропами до оперування символами. У будь-якому разі шлях від розважання до споглядання, поборюючи волю та відчуттєве «я» персонажа, в дивовижний спосіб особливо рельєфно увиразнює його внутрішню індивідуальність.

Більш як через тисячу років після святого Августина та через півстоліття після святого Йоана від Хреста на суб'єктивному (чи радше суб'єктному?) началі наголосив, зробивши його взагалі наріжним каменем своєї філософії пізнання (отже, таки поставив понад істиною) та принагідно створеної метафізичної парадигми, Рене Декарт – творець «цієї ‘‘епохальної революції у мисленні’’, яку визначає як первинний об'єкт філософського міркування не буття, а пізнання, суб'єкт, який пізнає, а не пізнаний об'єкт, Я, а не Світ. Усе мусить виходити від *Cogito*, бо від вирішення, яке дається у питанні *Cogito*, залежатиме усе інше» [2, с. 37]. Якщо коротко, він подарував літературі, яку ми умовно назвали «другонаочною», її власне метафізичне підґрунтя – не онтологічне (єдине, яке існувало в античній і християнській метафізиці до Декарта), а гносеологічне: «Із Декартом метафізика... вже не проходить довгими стежками Єдиного, Краси, Субстанції, Істини, Буття. Декарт вказує на нову стезю чи, вживаючи платонівський образ навігації, слідує за новим курсом, у якому перемінив пункт відправлення із онтологічного терену на гносеологічний» [2, с. 38]. Відповідником (але не наслідком, як, очевидно, і не причиною чи передумовою) цієї філософської революції в літературі є перехід від «першонаочної» середньовічної *індивідности* – сприйняття окремого «Я», проте лише «в контексті певної причетності», коли «альфою будь-якого індивіда та його омегою була суспільна та метафізична спільність», тобто надособистісна, авторитарна й абсолютна інстанція, з якої виводилось і до якої поверталось «будь-яке вирізнення з натовпу» [1, с. 154–155], – до «другонаочної» *індивідуальности*, появу чи принаймні декларацію якої в культурі традиційно пов'язують із настанням т. зв. Нового часу. При цьому питомими ознаками індивідности як способу представлення середньовічного літературного персонажа є її заданість і незмінність початкового та кінцевого статусу саме суспільного та метафізичного, як було вказано вище. Коротша чи триваліша «мандрівка душі» такого епічного чи ліричного героя мала, відтак, надійно зафіксовані в певній сюжетній і жанровій точці, а також і у свідомості читача константи «відчалення» та «повернення». Напевно, першим в історії літератури жанром, який почав руйнувати шляхетну прогнозованість розв'язки індивідної долі персонажа, стала новела з її обов'язковим «пуантом»-викликом для розвитку дії. Натомість поява персонажа-індивідуальности неминуче мусила перенести (і перенесла!) дію

цілого твору з атмосфери метафізичного спокою в площину гносеологічної тривоги, принципово вибивши з-під ніг цієї дії надійну опору символічного «подвійного дна». Персонаж відтепер не лише оприявнював суджену йому долю та Божу волю щодо нього, а й був покликаний виконати певне *завдання*. Якщо вдуматися, то сенс цього завдання для «другоначальної» літератури полягав і полягає в *пошуку* певного надійного життєвого статусу – тієї самої, до речі, «суспільної та метафізичної спільности», відмову від якої гносеологія проголосила чи не головним своїм здобутком у виграній, на її думку, боротьбі з онтологією. Чимось це нагадує епохальний вихід людини у відкритий космос – епохальний, якщо не зважати на тоненьку еластичну трубочку, через яку до легень героя надходить таке банальне, проте життєво необхідне і надійне повітря... А якщо продовжити цю розгорнуту метафору в бік безпосередньо до реалізму, то чи не виявиться, що *тун* – найвищий його художній винахід – насправді є типом не людини, а тільки скафандра на ній – речі, без якої справді не обійтися, та лише за вельми специфічних і загалом виняткових у житті людини обставин? Прожити ціле життя у скафандрі певного *туну*, не маючи ні зовнішніх шансів, ані внутрішнього бажання звільнитися від нього – таке до снаги хіба що персонажеві позитивістського роману.

Попри Декартову велич і революційність його філософії *Cogito* в історичній площині, – з погляду метафізичного, сам він зі своєю системою постає (як і будь-яка інша людина, зрештою) лише як функція свого часу – часу в розумінні не конкретно історичному, а символічному. Поступове виокремлювання та виборсування людини з її природного, соціального та духовного довілля, яке тривало либонь від часів Адама й Еви, врешті досягло критичної точки, маркером якої Боже провидіння обрало Декарта. І питання дрейфування від традиційно-канонічної онтології до індивідуалістичної гносеології є актуальним для історичного розвитку кожної європейської літератури Середніх віків і «ранньомодерного часу», зокрема і для української. Можливо, саме в уповільненій течії цього «дрейфування по-українськи» і криється розгадка та обґрунтування нашого «великого Середньовіччя» – з XVIII століттям включно?

Адепти концепції історично невпинного якісного розвитку літератури, «літературного прогресу», наголошують на такому «позитивному» факті, як те, що «внаслідок розгорнутого за доби Відродження інтенсивного духовного зрушення світ, людина та суспільство стали проблемами, актуальне наукове дослідження яких буде органічною складовою вже епохи Нового часу» [1, с. 234]. Метафізичний ракурс погляду на цей самий факт, очевидно, ставить під сумнів його як однозначне досягнення. Розщеплення художнього погляду на «світ, людину та суспільство» не тільки окреслює перспективи *невідомого* та *неможливого* доти літературного заглиблення в кожну з цих філософських сфер зокрема, але й указує на втрату усвідомлення їхньої єдності, притаманного «першоначальній літературі», а також – імовірно – і на *непотрібність* (а не лише на, так би мовити, синкретичну *неспроможність*) такого розщеплення в попередній, світоглядно метафізичній, традиції. Можливо, завдяки порівняно

слабкому та нетривалому (в зіставленні зі західноєвропейським) українському Ренесансу утвердження в нашій літературі такої розокремленої проблематики відбувалося не надто виразно та вельми повільно, дотривавши аж до межі XVIII-XIX століття. Відтак і наслідки та безпосередні свідчення «всесвітньо-історичної переорієнтації з *індивідуальності* на особистісну *індивідуальність*» [1, с. 234], які в Західній Європі даються взнаки вже з XV століття, в українській літературі не *з'являються*, а лише дуже поступово *проявляються* впродовж барокового періоду її розвитку від кінця XVI до кінця XVIII століття включно.

Незважаючи на це хай і повільне, проте історично зумовлене та в обставинах європейської парадигми, вочевидь, неминуче «дрейфування», впродовж цілого цього періоду (XI–XVIII століття) українська література на лінії свого магістрального розвитку зберігає глибоке внутрішнє розуміння суті «найважливішого», а «найважливіше в метафізиці – це «друга експедиція»: вихід із непевного і зрадницького земного, скінченного і проминального, щоб досягти безпечного берега безконечного і вічного світу» [2, с. 37], – тобто та єдність початку і кінця у вічності, яку найвиразніше репрезентує філософсько-поетикальна система Григорія Сковороди. Тому не таким важливим є напрям метафізичного руху душі, як її готовність і спромога здійснювати цей рух. Стосовно літератури, то, попри неминучі хронологічні координати тих чи тих творів як раніших чи пізніших щодо інших, найбільшу етичну та єдину метафізичну вагомість мають ті з них, які здатні сприяти цьому руху душі або навіть забезпечувати його. Цікаво, що сам Г. Сковорода став, так би мовити, подвійним маркером на шляху розвитку української літератури. Не відкидаючи онтології як основи загальної метафізики і цим продовжуючи цілу попередню традицію, він водночас і завершив її (не лише традицію бароко з відомою метафорою «рівного світла» Д. Чижевського [5, с. 244], а й середньовічну традицію загалом), адже його наріжна філософська «триєдність»: світ символів Біблії, «мікрокосм» і «макрокосм» – майже ідентична «трём китам» Декартової гносеологічної часткової метафізики: природному богослов'ю, психології та космології, «яка має до діла з *матеріальними речами*» [2, с. 38]. Таке перенесення акцентів із онтології як «абстрактного теоретизування Аристотеля» на гносеологію, «щоб зосередити увагу тільки на реально існуючих речах: Богові, душі та світі» [2, с. 38], – є вододілом між мисленням середньовічним і новочасним, між світоглядом теоцентричним і антропоцентричним, між розумінням світу («картиною світу») універсальним і фрагментарним. У цьому, а не в суто «мовному перевороті» – головна причина та глибинний сенс переходу від давньої до нової української літератури. Змінюється та розширюється проблематика літератури, а Святе Письмо втрачає методологічну монополію на вирішення цих проблем. Згодом – уже після Г. Сковороди, в середині XIX століття – італієць Антоніо Розміні-Сербаті, намагаючись наново склеїти уламки класичної метафізики, що розбилася під молотом кантівської практичної етики, виразно назвав три головні площини буття: Бога, людину і світ [2, с. 48]... Щодо Г. Сковороди, то його позиція та роль «українського Декарта» чи «Декарта української літератури», як і виразні ознаки його суб'єктивізму, індивідуалізму та

численні прояви специфічного – сказати б, етично-антропоцентричного – світогляду, аж ніяк не роблять із нього (як і з Декарта) атеїста чи пантеїста. Декартівська метафізика (і сковородинівська також) хоч і виходить від суб'єкта, «від Я», проте «слідує в напрямку світу і Бога, навіть спершу Бога, а тоді світу» [2, с. 39–40].

Тобто українська література XI–XVIII століть зі Сковородою включно повністю залишається на ґрунті «якісної онтології» [1, с. 48]. Її картина світу має виразно метафізичні хронотопні координати. Приміром, «категорія *сакрального часу* як **історії одкровення** співіснує у середньовічній свідомості з категорією *земного часу* як **історії гріхопадіння**, і обидві ці категорії поєднуються в категорію *історичного часу* як **історії спасіння**» [1, с. 53]. При цьому не варто забувати про відмінність між людським сприйняттям того ж таки часу в емпіриці буття і міркуванням – у нашому випадку про час і про його сутність у самому бутті. За М. Гайдегером, людське міркування (про буття) «завжди є історичним, а тому частковим об'явленням» [2, с. 51]. Щодо простору, то його можна визначити як закритий та ієрархічний, де «всі стосунки будуються *по вертикалі*, а місце й цінність будь-якої речі визначаються її наближеністю чи віддаленістю від Бога» [1, с. 48]. До цього варто додати ще таку специфічну ознаку простору середньовічної картини світу, як його векторну інтенційність (т. зв. анагогічний аспект), тобто спрямованість чи неспрямованість особи («речі») до Бога. Відтак закономірно, що «уявлення про кожен предмет включало в себе відомості про його фізичну природу та знання його символічного сенсу, тобто його значення в багатоаспектних стосунках людського світу і світу Божественного» [1, с. 48].

Можливо, своєрідним індикатором належності тих чи тих творів до сфери «першонаочної» літератури є їхня здатність «вступати в реакцію» з чотирма виробленими в Середньовіччі християнським неоплятонізмом (либонь, починаючи від святого Августина) інтерпретаціями текстів: спершу Святого Письма, а далі поширеними й на цілу тогочасну літературу. Ідеться про одну буквальну і три містичні інтерпретації: «Текст тлумачився «історично» (з фактичного боку, буквальный сенс), «алегорично» (як аналог чогось іншого), «тропо логічно» (як моральний взірєць поведінки) й «анагогічно» (в аспекті розкриття сакраментальної істини)» [1, с. 63]. І. Козлик наводить середньовічний дворядковий латинський вірш, який стисло доносить до нас ідею таких інтерпретацій:

*Littera gesta docet, quid credes allegoria,
Moralis quod agas, quo tendas anagogia.*

«(Буквальний сенс вчить про те, що сталося;
про те, у що віруєш, вчить алегорія;
мораль наставляє, як чинити;
твої ж прагнення відкриває анагогія)» [1, с. 63].

Власне, вагоме місце в літературі, писаній і рецептованій у християнських координатах, посідає мораль – етика людини та людських стосунків. Що більше,

«в такій системі світосприйняття немає етично нейтральних предметів, точок і напрямів руху» [1, с. 48]. Хоча сама етична сфера, до якої належать, зокрема, такі важливі й у житті, й у літературі речі, як повага та гідність, ніби «за замовчуванням», значно більшою мірою належить до метафізичної сфери, ніж до фізичної, – проте ця сфера, вочевидь, виявилася «замалою» для «великої метафізики» і Плятона, й Аристотеля – неперсоналістичної у своїй основі. Тому підвищення уваги до етики спершу в декартівській, а далі в кантівській парадигмах призвело до поступового руйнування метафізики онтологічної – тобто плятонівсько-аристотелівської. Але ж «друга експедиція» (чи «друга навігація») не мусить проходити «лише безособовим шляхом матеріальних речей і космічного плавання, але також може проходити від світу людської особи, щоб переправити її до світу божественних осіб» [2, с. 53]. У філософії це припущення Батисти Мондина, яке він спробував утілити у своїй «Онтології і метафізиці», може ще довго залишатися дискусійним чи принаймні проблематичним для нового парадигмального метафізичного втілення. Проте такої проблеми не існує для літератури, що як один із видів мистецтва творить підвалини культури, бо ж література, за своєю природою, суттю і функцією, є водночас і персоналістичною, і (надто «персональна») онтологічною.

Список використаної літератури

1. Козлик І. Світова література доби Середньовіччя та епохи Відродження («Картина світу». Естетика. Поетика) : навч. посібник / І. Козлик. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2011. – 344 с.
2. Мондін Б. Підручники систематичної філософії : Том 3. Онтологія і метафізика / Б. Мондін; пер. з італ. Б. Завідняка. – Жовква : Місіонер, 2010. – 284 с.
3. Св. Йоан від Хреста. Сходження на гору Кармель. Темна ніч / св. Йоан від Хреста ; пер. А. Маслоуха. – Львів : Свічадо, 2012. – 656 с.
4. Федорак Н. Книжність, література та хрещення Руси в рецепції західної медієвістики / Н. Федорак // Записки НТШ. – Т. CCLVII. Праці Філологічної секції. – Львів, 2009. – С. 21–44.
5. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Д. Чижевський. – Тернопіль, 1994. – 480 с.
6. Duns Scotus Johannes. De primo principio // Opera Omnia / Duns Scotus Johannes. – Bd. III. – Hildesheim, 1968. – S. 210–259.
7. Franklin S. Booklearning and Bookmen in Kievan Rus': A Survey of an idea / S. Franklin // Harvard Ukrainian Studies. – Vol. XII/XIII. Proceedings of the International Congress Commemorating the Millenium of Christianity in Rus'-Ukraine. – Harvard, 1988/1989. – P. 830–848.
8. Sancti Thomae de Aquino. Quaestiones disputatae de potentia / Sancti Thomae de Aquino. – Режим доступу: <http://www.corpusthomicum.org/qdp7.html#60093>.

Стаття надійшла до редакції 04.04.2013

Прийнята до друку 26.04.2013

**METAPHYSICAL STRATEGY OF THE «FIRST-BEGINNING»
LITERATURE
IN THE HISTORY OF UKRAINIAN WRITING**

Nazar FEDORAK

*Ivan Franko National University of Lviv Philology Department
Universytetska st., 1, Lviv, Ukraine, 79000*

The article highlights the problem of the historical coexistence of logocentric and anthropocentric types of literature. Particular attention is drawn to the study of the features and medieval origins of that kind of literature, which provided the definition as the «first-beginning». In the broadest sense there is a look at the history of Ukrainian literature of the metaphysical perspective, which is the immanent to the literary consciousness of the Middle ages, Renaissance and Baroque, but also is important for the understanding of the further development of our national literature.

Key words: metaphysics, «first-beginning» literature, word-logos, ontology, gnoseology, canon, literary tradition.

**МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ «ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ»
ЛИТЕРАТУРЫ В ИСТОРИИ УКРАИНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ**

Назар ФЭДОРАК

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, Львов, Украина, 79000*

Затронута проблема исторического сосуществования в украинской литературе логоцентрического и антропоцентрического типов письменности. Особенное внимание обращено на исследование признаков и средневековых истоков той литературы, которую определено как «первоначальную». В широком смысле предложен взгляд на историю украинской литературы с метафизической точки зрения, иманентной литературному сознанию Средних веков, Ренессанса и Барокко, а в то же время важной для понимания дальнейшего развития национальной письменности.

Ключевые слова: метафизика, «первоначальная» литература, слово-логос, онтология, гносеология, канон, литературная традиция.

