



AD FONTES!

<https://doi.org/10.33608/0236-1477.2022.01.52-68>
УДК 821.161.2-1-92 "158/159":09 :11

Богдана КРИСА, доктор філологічних наук, професор
Львівський національний університет ім. Івана Франка
вул. Університетська, 1, Львів, 29001
e-mail: bohdanakrysa@gmail.com
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-7266-2797>

МЕТАФІЗИЧНІ ПІДВАЛИНИ ВІРШОВАНОГО ПОЛЕМІЧНОГО КОМПЛЕКСУ 80—90-х років XVI ст.

Авторка статті обґрунтовує кореляцію між полемічними мотивами віршованих текстів і метафізичним принципом причиновості, дослідивши, що опору полемічного дискурсу становлять, власне, образи, якими Бог (Причина всього суцього, згідно з ученням середньовічної метафізики) оприявнює свою присутність у світі. Це дає підстави трактувати емоційну напругу полемічного дискурсу, властиві йому фігури зниження чи спрощення не як альтернативу внутрішньому метафізичному сенсу, а лише як різновид його децентрування, переклад на мову інших обставин або на мову особистого духовного досвіду. Метафізичний вимір полемічних віршів співвідноситься з перспективою відновлення їх ширшого літературного контексту й повнішої рецепції.

Ключові слова: полемічний мотив, метафізика, структура, христологія, пневматологія, монастирське письмо.

Композиція віршованого полемічного комплексу 80—90-х років XVI ст. — це вибір можливого, зреалізований у процесі публікації трьох циклів — «Скарги нищих до Бога» й віршів із Києво-Михайлівського та Загоровського збірників [18, 71—136]. Зі вступної статті до видання 1978 р. [6, 25—55] можна довідатися, що на послідовність подачі текстів впливало кілька чинників, об'єднаних спробою наблизитися до їх імовірної спільної основи, яка вгадується і в загальній тональності, і в дослівних повторах, та простежити ширший спектр «похідних» явищ.

Цитування: Криса Б. Метафізичні підвалини віршованого полемічного комплексу 80—90-х років XVI ст. // Слово і Час. 2022. № 1 (721). С. 52—68. <https://doi.org/10.33608/0236-1477.2022.01.52-68>

Проблематичність такої спроби компенсує ґрунтовний текстологічний розгляд: аналіз філіграней, водяних знаків паперу, історії папірень, різних рукописних версій, їх фрагментів і раніших публікацій. Спираючись на попередній досвід Амвросія Добротворського й Софії Щеглової, на співпрацю з Володимиром Кречетом, Вікторія Колосова доклала немало зусиль, щоб увести вірші з рукописних збірників до їх часового континууму, акцентуючи увагу на ознаках, важливих для повнішої реконструкції літературного процесу останніх десятиліть XVI — початку XVII ст. І ці джерелознавчі студії залишаються підставою для нового прочитання відомого, здавалось би, літературного матеріалу, в чому переконує, наприклад, доповідь Миколи Сулими «Український віршований полемічний комплекс кінця XVI ст. у “війні” з аріанством» на міжнародному конгресі «*Guerras poetizadas y escritura polémica en la Edad Moderna*» (Бухарест, 10—12 вересня 2020 р.).

Власне, досліджуючи метафізичні мотиви в давніх українських віршах, авторка статті також не наслідилася обійти цей комплекс, зустрівшись із певною дилемою: виразна заангажованість, з одного боку, тут найменше асоціюється з «метафізичною надбудовою національної історії» [10, 97]. А з іншого, — метафізика, у найближчому для цього контексту сенсі, отже, як «розумення и упатрования в прироженю и над прироженя невѣдомых речій» [14, без пагін.], стає тією прихованою підвалиною чи фундаментом, що дає змогу незваним авторам захищати історичну пам'ять і гідність своєї спільноти.

Мета статті — дослідити метафізичну основу цього комплексу, який на тлі віршованої літератури вирізняється полемічним змістом, а на тлі конфесійної полеміки — незвичним ритмічним способом викладу. Завдання полягає в тому, щоб виявити можливі кореляції між метафізикою і літературою, котрі склалися на основі вчення отців церкви, як, скажімо, «Богословіє» Івана Дамаскина, що відчитується в «Зерцалі богословія» Кирила Транквіліона Ставровецького [8, 79].

Образи, якими Бог оприявлює людині свою присутність, становлять вічну тему, тож поезія щоразу знаходить інші можливості, щоб повідомити про це. Однак для ранніх українських віршів, навіть із найближчої барокової перспективи, таке повідомлення має раціональний характер і впливає зі загального знання про Божественну дійсність. Саме тому важливо простежити, як формується й міняється спосіб дискурсу, як «комунікують» між собою віршовані цикли, об'єднані дослідницькою концепцією, та увиразнюються певні тенденції чи з'являються нові ознаки. Не менш важливо так само виявити зв'язки між текстами, які відразу «вийшли у світ», і тими, що, як вірші полемічного комплексу, довше перебували на «запасних» шляхах письменства.

Постійне, немов рух думки, оновлення метафізики не завжди збігалося зі станом віршованої мови, а критичне сприйняття віршованого тексту не раз викликало асоціації з «метафізикою» як зі «штучністю» чи «схематичністю» вислову. Зауваження Д. Чижевського про те, що давніші дослідники «взагалі не вмiли цiнувати поезiї бароко»

[19, 263], треба розуміти, очевидно, як потребу акцентувати на історичності форми. На перший погляд, такий підхід мало торкається полемічного комплексу, та насправді протиставлення між метафізикою і не метафізикою актуальне й тут, бо налаштовує на певний ступінь розрізнення, отже, і на споглядання взаємодії між ними. Коли Іммануїл Кант, докладаючи зусиль, щоб розвивати метафізику як науку, протиставляв розсудок і чуттєву інтуїцію, порівнюючи її з рапсодією, «де ніколи не знати, чи того, що маємо, вже досить, або чи і де ще може щось не вистачати» [3, 183], то, попри філософський скепсис, таке міркування трохи прояснює метафізичну природу вірша як явища сингулярності, того початкового моменту, в якому подив уможливає зустріч із невідомим і незвичайним.

Очевидно, друковані й недруковані вірші 80—90-х років XVI — початку XVII ст. тісніше, ніж будь-коли, пов'язані між собою вузьким авторським колом, вихованим у тій самій традиції, школі чи на тій самій лектурі. «Паралельне» буття друкованих і недрукованих текстів суттєво увиразнює їх спільний історичний контекст, ускладнюючи спроби визначити, що було першим, а що наступним, тим паче — що було кращим. А ось увага до того, що було інакшим, — це вже певна можливість зрозуміти Цілість як проект метафізики, для якого «інакшість» стає проявленням і доповненням, бажанням повернутися до «вихідних засад» [7, 36]. Власне, так виникає можливість споглядати процес формування дискурсивного плану, на якому в різний спосіб позначається сенс і промовлюваність трансцендентальних ідей (І. Кант) як таких, що вможливають практично-моральний досвід.

Можна збагнути, що впорядники першої академічної публікації, помістивши полемічний комплекс після творів Герасима Смотрицького й Андрія Римші та перед анонімною «Просфонемою», керувалися мотивами атрибуції текстів. А зазначені спроби перекомпонувати умовну первісну основу, виокремити й акцентувати семантичні поля додатково ускладнювали це завдання, виказуючи неможливість лінійного підходу, бо й саме поняття «комплексу» передбачає багатоплановість простору, відлуння мотивів, «заломлення» голосів. Зрештою, навіть сам порядок публікації впливає на сприйняття кожної із частин цього комплексу, надаючи їй додаткових структурних конотацій. Із цього погляду заслуговує на увагу пояснення Вікторії Колосової:

Логічно було б за «Скаргою нищих до Бога» подавати вірші Загоровського збірника, бо цей рукопис найповніше відтворює весь кількісний склад першотвору та його структуру і за ідейно-образною системою своїх віршів стоїть значно ближче до авторського складу, ніж кардинально перероблені вірші Києво-Михайлівського збірника [6, 26].

Однак порядок публікації 1978 р. визначило те, що зі Загоровського циклу збереглася лише та частина, яку переписав 1851 р., а згодом опублікував професор Волинської семінарії Амвросій Добротворський, подавши також і назви віршів, яких не переписував [6, 36]. А що деякі ки-

ївські вірші мали ті самі назви, то їх було сприйнято як імовірну підставу для повніших уявлень про втрачене.

Утім, логічний підхід проявлявся так чи так: і тоді, коли слідом за А. Добротворським В. Колосова вважала Загоровський збірник «ко пією, списком, редакцією» [6, 36], і тоді, коли підверджувала, що київські вірші виходять поза традиційне полемічне поле. Тим паче нелогічним постає твердження, що загоровські вірші так відрізняються від київських, як оригінал від копії [6, 44]. У цьому формулюванні, крім можливої помилки чи особистих уподобань дослідниці, відчитуються українські реалії 1970-х років, коли розмову про духовні вірші полегшувало їх «укриття» православною риторикою.

Власне кажучи, вірші Києво-Михайлівського збірника істотно вирізняються в полемічному контексті. І треба віддати належне В. Колосовій, бо її спостереження над структурно-композиційними й мовними ознаками цього циклу виявляють не лише сліди віддалення від полемічної традиції, але також і сліди повернення до її праджерел.

Очевидно, зв'язок між трьома частинами комплексу залежить від «пункту погляду», кажучи словами Д. Чижевського. А припущення стосовно невідомого протографа залишається лише здогадом. Отже, треба виходити з того, що найбільше збережений літературний текст, котрий надається на роль протографа («Скарга нищих до Бога»), постає на тлі православно-візантійських полемічних писань як їх добре зінтегрована версія чи віршований еквівалент першої полемічної хвилі, що набула в Острозі особливої висоти.

«Острозький» слід удається простежити й у складі рукописної частини конволюта, де «Скарга нищих до Бога» збереглася разом із бесідами Івана Золотоустого, друкованими в Острозі, з «Отписом на лист в бозѣ велебного отца Ипатія...» до Костянтина Острозького, «Зерцалом» («Починається зерцало живота вѣчного...»). Та й паперовий знак той самий, що й у книжках, виданих під протекторатом Костянтина Острозького в перших роках XVII ст.: «Топір, зверху орел» [6, 30]. Острозька тональність і перегук із прозовими передмовами до Острозької Біблії впізнаються в рядках: «Научил нас господь таких вѣлков знати, / именем таким их достоить называти. / Котрые тылом а не дверми входятъ» [18, 71].

Отже, «Скарга нищих до Бога» — це скарга *Божого народу*, який усім життям утілює заповідь Христових блаженств і блаженство вбогості насамперед:

Събраніє нищих вѣпієт къ тебѣ,
владико господи, прійми вѣ слух собѣ.
Бѣдныи нужници, але рабы твои,
иже провожаютъ вѣ скорѣби лѣта свои [18, 71].

Можна припустити, що назва твору якоюсь мірою асоціювалася з головним опонентом, Петром Скаргою, і його тезами про непридатність церковнослов'янської мови для ведення полеміки чи про неосвіченість православного духовництва. І появу «Скарги нищих до Бога», і форми

її функціонування зумовили події релігійно-церковного життя, що наклалися на канву біблійної історії як на універсальну матрицю проявлення семантики цих подій.

На широкому полемічному полі «Скарга нищих до Бога» стає тією ритмічною формою, що маркує релігійні протистояння як явище світової марноти, акцентує на потребі християнської єдності, тобто на поверненні до «потаємної сутності» джерела. І мотив «шестисот літ», повторюваний у *загоровських* віршах, указує на тривалий шлях до християнської зрілості та право захищати християнські цінності.

Незалежно від того, чи вірші з'являлися водночас із полемічними трактатами, чи слідом за ними, вони спрямовують потік мовлення понад щоденність: віршована форма так чи так «контрапунктно сперечається зі “змістом”, із людським голосом, що говорить своє, пристрасне, болюче, немилосердне, протиставляючи йому метричність як нагадування про “все”, про “універсум”, про “Божий світ”» [1, 410]. І якщо ритм як теодицея (С. Аверинцев) сам по собі несе подолання протистоянь і поділу, то на полемічному полі це набуває особливого значення.

Очевидно, рівень «поетичного» у формі давнього вірша співвідноситься передусім із рівнем «етичного» і тримається на близькості метафізичного і релігійного сенсів. Однак у метафізиці, що розглядає Бога як Причину, Начало всіх речей, ініціатива належить людині, котра раціонально дошукується основи того, що відбувається, а «на завершення свого пошуку» може зустрітися з Богом [9, 14]. У релігії ініціатива належить Богові, до якого людина наближається через побожне визнання Його участі у своєму житті, через поклоніння й молитву. Вірші полемічного комплексу засвідчують тісне співіснування рацію й емоцію. І якщо художня форма загалом потребує розуміння й тлумачення, то це особливо стосується такого вірша як своєрідного поперемінного «перекладу» божественного сенсу на людські уявлення й переживання. Це процес тлумачення, що заховає в собі історичні форми метафізики й віршованого, тобто особливого мовлення.

Навіть кризь полемічно-емоційну напругу «Скарги нищих до Бога» виразно проступають знаки Божої присутності у світі — Святе Письмо, образи Сина Божого Ісуса Христа, святих апостолів, із котрих вийшли перші єпископи («их же обырали, як честнии снопы»), праведників, що дотримуються Божих настанов і «тїсною стежею до Христа приходять». І так само виразно постає образ світу, що для свого утвердження в Істині потребує людської віри й духовної співпраці, зречення того шляху, на якому ангел світла став сином темряви. Картина «мирської бути» (пихи. — Б. К.) виписана з такою повнотою, що залишається актуальною для літератури всього наступного періоду українського бароко.

Віршований текст, переконуючи, що лише практика християнського життя засвідчує вірність Творцеві та присутність «великого в малому», спроектований на духовну основу. Напругу релігійних протистоянь між

різними таборами або й ступінь «православності» між своїми надовго визначає тлумачення складної метафізично-богословської проблеми — походження Святого Духа. Інша річ, що в полемічно-риторичній стратегії тут особливо увиразнюється фігура спрощення: і саме питання («Якій евангеліст так тебе научил, / дабы и от сына дух святыи походил?»), і відповідь на нього служить для того, щоб навести низку прикладів порушення Божих заповідей. Насправді підставою для оскарження є не те, як вірити, а як поводитися, бо апостол Петро знехтував благами світу, наслідуючи свого Учителя, а ті, що вважають себе його наступниками, «все противное дѣлают Христови, и не послѣдуютъ святому Петрови, И божую славу мирскою прикрили, и духовный разум плѣтским помрачили» [18, 74]. Отже, «народний голос» сповіщає про порушення аналогії між Учителем і учнем, між апостолом Петром і Папою Римським, унаслідок чого місто, яке вважає себе другим Сіоном, перетворюється на торжище світової марноти.

У подібний спосіб експліковано і проблему чистилища («Не важив ся кламства [облуди. — Б. К.] на свѣт удавати / и в чистецъ по смеръти души посылати...» [18, 82]; «Але то[го] чистьцу, яко Рим поведает, святыи Петръ и Павелъ не проповедает...» [18, 83]), і літургійний обряд (органи, труби, що «яко смокы [дракони. — Б. К.] рыкають», облачення католицьких єпископів, недотримання постів). Усе разом постає ближчим до світу, ніж до Бога, утрачаючи таїнство, «метафізику звичаїв» (І. Кант). А на противагу цьому «гласы ж безчисленны въздух наполняют, / а потом, яко дым, поставы нѣ мають», терпіння і вбогість, пам'ять про батьків, котрі ходили Христовими дорогами й, найголовніше, пам'ять про київську традицію святості, яку започаткували «Володымер Великий», «преподобный Аньтоний» і «блаженный Феодосий». Власне, київська святість — останній аргумент скарги-молитви, бо «аще мы умолчим, камение возопіет, / и блажащих злобу гнѣв божий побіет» [18, 83].

Концепція полемічного комплексу безпосередньо спирається на тісніше чи вільніше співіснування і співпроекцію трьох циклів. Із цього погляду вірші Загорівського збірника, навіть попри фрагментарність збереження, висвітлюють особливу ситуацію, коли той самий «зміст» у процесі формальних змін веде до помітних «збоїв». Це виявляється насамперед у зіставленні з віршами «Скарги нищих до Бога»: інша послідовність тих самих мотивів, ослаблення опозиції між логічними аргументами і емоційною тональністю й виразний дидактично-виховний, прикладний характер. А те, що в процесі копіювання тексту та підготовки його до публікації 1863 р. не обійшлося без технічних помилок або й без перекручень [6, 53], ілюструють рядки, в яких зникає образ «мирської бути» (пихи) як семантичне ядро розділу «О отступныхъ пастырох от святой вѣри и церкви вѣстѣчнои» [18, 76]: «О мирская! будго богу догожаеш / и умиление зъ людей выганяеш» [18, 119].

Попри це, на рівні визнання русько-візантійської християнської традиції як основи «нашої» святості, загорівська редакція засвідчує не лише збереження конвенційності, а й розширення аргументаційного

поля, акцентуючи, усупереч тим, чий «дух не з Богом, а зі земною мудрістю», на *первозванності* апостола Андрія:

Не бѣ въ немъ гордости, ниже златолюбства,
але намъ оставилъ чины братолюбства [18,132].

Інакше, ніж у «Скарзі нищих до Бога», розгортається й мотив «святих книг», виказуючи традиційний консерватизм щодо античної спадщини:

Книги — солнце душам, мысли освѣщаютъ.
книги грѣховъ черностьъ въ людехъ убѣждаютъ,
Книги въ юности премудрыми творятъ.
простыхъ и невѣжовъ риторически сотворятъ.
Ни Платон, ни Пифагор, ниже Аристотель,
не обрѣтается духовный сказатель,
Съ которыхъ латини наукъ ся повчатъ
и безумную Русь къ собѣ потягаютъ [18, 131].

Неприйняття античної вченості неабияк резонує з поглядами Івана Вишенського. На відміну від нього, інтенсивна інтелектуальна праця острозьких книжників успішно долає цивілізаційні стереотипи: у віршах Герасима Смотрицького чи Дем'яна Наливайка репліки щодо античного досвіду були або нейтральними, або позитивними.

Отже, заговорські вірші, з одного боку, дають змогу спостерігати за «пригодами» прототексту, зумовленими сприйняттям монастирського православного середовища. А з другого, — і ці вірші, і весь віршований полемічний комплекс як функціональна частина дискурсу маркує певний рух і розвиток через низку вічних, здавалось би, протиставлень і віднаходить свою мету в розбудові Цілого. Прикладів чимало, а серед них — рядки з другої частини «Скарги нищих до Бога» під назвою «О отступныхъ пастырохъ отъ святой вѣри и церкви вѣстѣчной» [18,75] та їх повторення в заговорському вірші «Вѣра что есть» [18, 118]:

Златоструйны[й] потокъ, любимици, пійте,
отческую ж вѣру хранити умѣйте,
Як святіи книги намъ оповедають
и всякую ересь явно обличаютъ.

Саме цей «золотострумний» потік, що, напевне, є алюзією на вчення Івана Золотоустого, розливаючись і виблискуючи чи не вперше у львівській «Просфонемі» (1591), виводить до обрію, на якому «комплексне» співбуття текстів не лише сприяє розрізненню характеру кожного з них у міру віддзеркалення морально-практичного й літературного досвідів, а й переконує в існуванні прихованих ліній літературного розвитку, зумовлених незанимає джерелами чи обставинами. І тому полемічні чинники варто сприймати як лише одні з тих, що стверджують неподільність Цілого.

Власне, у такому контексті Києво-Михайлівський віршований цикл дає змогу розгледіти складнішу літературну перспективу з «витриманою

і стрункою» черговістю віршів, з українськими граматичними ознаками церковнослов'янської мови, з увиразненням мовленнєвих форм, що нагадують «зав'язь» оказійної декламації, зразком якої стала та сама «Просфонема» [6, 46, 49], не єдиний, мабуть, анонімний твір, що дає підстави припускати авторство Кирила Транквіліона Ставровецького [17]. Утім, важливішою з огляду на цю перспективу є зміна полемічної тональності, що помітно збігається з головним творчим наміром Кирила: «всякое нечестіе и беззаконіе отсѣкаючи хуленій еретическихъ» [15, без пагін.]. Власне, не так зміна, як повернення й ампліфікація мотиву, що звучав у передмові до Острозької Біблії, — мотиву зброї проти тих, які «приинкши закону господню оутро, въ вечер же оучителями зватися изволяючи» [11, 15]. Так само вірші Києво-Михайлівського збірника суголосні з метафізичними інтенціями Кирилового «Зерцала богословії» — відкрити «світ розуму» [13, без пагін.] Очевидно, упізнаваність індивідуальних авторських ознак тут дещо нагадує міражі в гірському тумані: очікуване з'являється не з того боку й не в той момент, на який сподіваєшся. Проте сам процес упізнавання стає неминучим способом осмислювати книжну традицію за її відбитками на індивідуальній творчій постаті, бо, репрезентована фрагментарно, традиція оживає в тих небагатьох текстах, кожен із яких входить до першої «антології» літературної реальності, виказуючи можливості її розвитку й на формальному, і на тематичному рівнях.

Києво-Михайлівський віршований цикл заховає в собі цікавий процес структурування, що виявляється, зокрема, у повторенні окремих віршів чи їх фрагментів. В. Колосова мала рацію, коли заперечила припущення Софії Щеглової, першої публікаторки київського циклу, що такі повторення могли бути наслідком імовірної технічної неухважності [6, 34]. Помітне тяжіння до декламаційно-мовленнєвої цілісності, основу якої становить бажання досягнути духовну Цілість, пов'язане з молитовністю як досяганням неосягненого. І презумпція неухважності — «невидимый ангелом со нами быст явно» («О доброты сына божия») — це джерело непроминального метафізичного переживання, коли єдиною достойною відповіддю на Його велич може бути прославлення й подив. Рядки «Молитви до Христа»: «Разбойнику за вѣру рая отверзаеш, / блудницъ и мытарей з грѣхов очищаеш. / Тому вси вѣрнии величіе дайте, / славу и похвалу весело спѣвайте», — повторюються дослівно у вірші «О ликованию всей твари [1]». А шість із восьми рядків вірша «О ликованию всей твари [11]», що мовиться слідом за «О ликованию всей твари [1]», дослівно повторюють початок попереднього, значно довшого віршованого тексту:

Да играет нынѣ и небесная твар,
приходит бо вѣчный къ Сионови цар.
Вы же всѣ вѣрные господа витайте,
и послушность ему чистую подайте.
Священици з людьми п[ок]лон приносите,
и старци и дѣви богами служите.

І лише останні рядки («Они бо кровию пращи [битви. — Б. К.] знаменали, / мы же знамение крестное приняли» [18,90]) виконують у другому варіанті функцію своєрідної суплікації-ствердження:

Мудрость сый и сила от отча състава
святей его церкви и пастыр и глава [18, 91].

Подібним чином пов'язані вірші «Чадонаказателем [1]» і «Чадонаказателем [11]» (у квадратних дужках подано варіанти в публікації), де другий вірш складається зі шести рядків, чотири з яких дослівно повторюють початок першого вірша, а два останні рядки замість «Если ми умолчим, камень возопиет, / а непокоривых гнѣв божий побьет» [18, 102] звучать так: «На увѣрание хулным еретиком, / а на веселие вѣрным человеком» [18, 103]. Власне, повторення в цьому випадку виказує ситуативно-оказійний характер тексту, «перемикання» з полемічної тональності на святкову.

На «ясном позорі» Києво-Михайлівського циклу чи не вперше постають теми Різдва й Воскресіння Ісуса Христа. Третина з усіх 52 віршованих текстів безпосередньо пов'язана з різдвяною подією, і ще кілька з них несуть на собі знак «різдвяної префації» — сприйняття та переживання у видимому невидимого, переконуючи в їх святковій приуроченості, на що слідом за С. Щегловою вказує В. Колосова. І водночас наскрізний, хоч і менш виражений, також воскресний мотив, що починається з першого вірша — «Господь гряде», щоб зруйнувати «преисподний Ад» («Упадок Сатаны і Ада»), а зі всією повнотою проявляється у віршах «О воскресении Христовом», «О чести Воскресения», «О чудах Господних», «О крестѣ Господнем», «О радости сионян».

Христологічні рефлексії безпосередньо пов'язані з усвідомленням змін людської дійсності — з появою «роду духовного»: Синові-бо належить «Отчую же волю паки съвершити. / І тѣми естество наше обожити» [18, 93]. Містерія сповнення Божого Промислу і Божого Слова, про що «всѣ пророцѣ свѣдѣцтво давали, / И патриархове увидѣти ждали» [18, 93], відбувається «днесь», обдаровуючи торжеством радості людську душу, здатну відповідати на Божий прихід достойністю чистоти, посту й ревної праці на духовній ниві.

Насправді ці віршовані тексти виразно засвідчують зустрічний рух христології «згори» і христології «знизу» і можуть бути аргументом на користь того, що «метою теологічно осмисленої христології “знизу” не є звільнення від класичної христології “згори” і протиставлення їй як цілком нової христології» [5, x]. Інша річ, що завжди існує та історична конкретика, у якій проявляє себе цей зустрічний рух.

Сенс христології у віршах Києво-Михайлівського циклу збігається з повнотою тлумачення Святої Трійці. У контексті полемічного комплексу це та освітлена вершина, що виказує усвідомлення єдності Отця, Сина і Духа Святого, нерозділених щодо природи і розділених щодо прикмет, на чому також акцентував Кирило Ставровецький у «Зерцалі богословія». Що більше, ці вірші розкривають ту повноту об'явлення

в Ісусі Христі тринітарного таїнства, яка стала предметом сучасних богословсько-філософських студій (Баттіста Мондін):

Суший от сушаго, иже свѣт от свѣта,
Измѣряя вѣки и съдержа лѣта,
Отцevi и духу бозствомъ съединен,
Треипостасного собства нераздѣлен
Им же Богъ пребый яже небу прият
И нашего своистова въ онѣхъ въсприят [18, 92—93].

Помітно, що особливої переконливості в досвіді віри набуває метафізика світла, яке супроводжує сходження й піднесення Ісуса Христа, просвічує кожну людину, визначає її співучасть і свідчення («Но приймѣте вкусити животного древа, / Дѣвичого Сына, Божиего Слова» [18, 106]), проявляється у великому й у малому.

Два найголовніші християнські сюжети — Різдво й Воскресіння — творять взаємну проекцію початку і завершення. Христові сліди маркують дорогу «з невѣрія въ вѣру избранну». І таворське світло потрактовано як прообраз Воскресіння:

Слѣпыи бо свѣтлость в него получили,
и разслабленныи им ся улѣчили.
Иже на Фаворѣ божество объявил,
и на крестѣ главу святыю преклонил [18, 91].

Попри генетичні й ситуативні зв'язки із двома іншими текстами полемічного комплексу, Києво-Михайлівський віршований цикл оприявнює повноту духовного життя, бо той, хто поєднав у собі божественність і людськість, у Слові і Словом творить незнищенність Цілого:

На престолѣ седиши сый на херовѣмех,
въ троици божества славим в серафимех.
Здѣ малыи дѣтии осанна спѣвають,
а там ся въ вышнихъ страшно удивляютъ
Небесныя силы, иже тя предстоять,
отца и сына и святыи дух немолчено славятъ [18, 89].

Хто підіймається вгору, той мусить бути пильним: «Смотрити дьявола яко не лѣннеться а вас, яко птицу, половити тщится» («До лѣннихъ») [18, 101]; розуміти схильність людини до гріха: «...письмо оглашает в вас живущих волков, кламливое вѣры еретицкихъ дѣтей» («Осторожность от ереси») [18, 102]; боротися зі спокусами, бо «хитро дьявол половил, угодныхъ собѣ» («На чревоугодныхъ») [18, 109]. І шукати Царства Божого: «Єгда Царство его над нами трывает, тогда дѣмон з вами, якъ прах, ищезает» («На идолы») [18, 104]. А коли «властво нынѣ мира сего» захоплює князь темряви, то «на тот часъ бѣсове триумфы мѣвають» («О князю тмѣ» [18, 110], «Зрада еритиком» [18, 110]), і в цьому беруть участь «дѣти Ариевы»: «Вѣрою бо бога видѣти сказуютъ, а уста хульные пики отверзаютъ» [18, 111]. Лжеучителі та лжепророки («Отца обычаютъ, духа похуляютъ, сына от божества они отдѣляютъ» [18, 111]).

збирають навколо себе «нововірців», які, не прийнявши «тройческою світлостю», не можуть досягнути Божої Премудрості.

Самі назви цих віршів («О лжепророках», «О лжеучителях», «На нововірци») асоціюються зі сповненням видіння апостола Івана про переслідування Христової церкви: «звір із землі — лжепророки» (Об. 13:11—18); з гирким докором апостола Павла за те, що «так швидко покинули того, хто вас покликав Христовою благодаттю, і перейшли на іншу євангелію» (До галатів, 1:6).

Утім, тема відступництва сприймається як частина Божого допущення: «Почто бо ангели тебе не вмолили, / егда з сатаною себе отлучили / Но вьскори отпали от твоея славы / и тако погнали, якъ бурейю плъвы?» [18, 111]. І в цьому контексті євангельські слова «коли мовчатимуть люди, то заволає каміння» (Лк. 28:40), що повторюються у двох інших циклах полемічного комплексу, набувають особливої актуальності, бо підкреслюють людське покликання стати на захист істини, що є, власне, єдиним захистом і для того, хто наважується говорити [2, 89]:

Нехай же заплаты сея ожидають,
иж Христа и церков, бѣдни, отступають.
Титулом Христовым злости их покрыли,
а истинны его и любви забыли.
Если мы умолчим, камень възопиет,
а непобожников гнѣв божий побьет [18, 111].

Узагальнений образ релігійних протистоянь впливає з усвідомлення руйнівної хвилі ересей як виклику для всіх християнських спільнот. Полемічна напруга не спадає, але риси конфесійно-обрядового плану — відмінності в літургійній практиці, визнання чи невизнання чистилища — утрачають вагу, бо сама людина шукає можливості стати «яко живья гусли», немов «псалтыр десятиструнен», пройти через піст і молитву, підкорити духові «плотеския мысли». Власне, життя святих — приклад віри «неотмѣнным» словам Євангелія, що оживають у вчинках. Тепер мотив святих книг, імовірно у відповідь на протестантське вчення про Святе Письмо як єдине джерело Об'явлення [2, 83], розгортається навколо потреби чесної праці «за любов Христову» («Достойность чистоты»). Ставати «живою книгою» означає «одержити в ризу нетлѣния нову» і «чисто в тѣли пробывати» («Достойность дѣвства»). І лише так відкривається духовна перспектива — «превыше мирная съдѣлайся книга, и тако станеш тогда близ Бога» [18, 96].

Отже, між Божою книгою і «книгою світу» з'являється своєрідна проекція: зібрання мотивів, що розвиватимуться впродовж століть, викликаючи асоціації не лише з текстами Кирила Транквіліона Ставропільського. Мотив «вѣрно работати Христу» нагадує вибір Віталія Дубенського, а постанова себе «молчанием обучити» як рефлексія на вчення ісихазму про божественну таємницю, що зберігається в мовчанні, — духовну практику Івана Вишенського та Йова Княгиницького. Внутрішній ритм оновлення вибудовується на співвідношенні мови і

мовлення, і «Бесіду старця з молодиком» можна сприйняти як своєрідний «золотий переділ» усієї композиції:

Молю отийти вас неже испытати,
не дѣйте мя, старца, много глаголати.
Молчания хощу себе обучити,
не достоить же ми тайну объявити.
Прости, бога ради, бѣгу въ пустыню
упросити бога о его простию [18, 96].

Вірші Києво-Михайлівського збірника засвідчують появу особливо-го монастирського письма, яке, випливаючи зі Святих Книг, стверджує можливість почути «с писания истинную мову», отже, служить христологічному обґрунтуванню антропології — народженню нової людини. Аскетичний мотив — «Веселися пустыни, ижес породила, / без болѣзни чада многии сплodiла» [18, 94] — має своїм джерелом «христологічну рефлексію, що ґрунтується на духовному досвіді», на «здійсненні пневматологічної христології» як дії «божественного Духа в єдності Отця і Сина» [5, xxiii]. Віршований ритм немовби відновлює «вічне само-розкриття Отця в Синові» та вплив Йоанової теології Логосу на зміни людської дійсності [5, xii]:

Да предстанет с нами мудрости источник
апостол Иоан, небесный вѣнечник.
Рѣка богословии, небесныя уста,
любезный Христови и вѣры красота.
На ясном позори у Христова свѣта,
открыти на земли вышнего совѣта.
Иже бѣ исперва без телесѣ слово,
свѣт от свѣта и въ плоти божество Христово.
И слово бѣ у бога нам свидѣтельствуе,
и бог бѣ слово ясно извѣствуе.
Въ нѣдрех сый отчиих пред вѣки родися,
второе же на земли з матерѣ явися [18, 101].

На основі євангельського читання вірш безпосередньо транслює процес «укоріненості» чи причетності людини до «незбагненої таємниці» [4, 44]. І те, про що свідчить апостол Йоан («мудрости источник, рѣка богословии, небесныя уста»), звістуючи про два народження Бога-Сина — предвічне й земне, відкриваючи таїнство Божого Задуму в його послідовності та триванні, повторюється наново для кожного, хто прагне чистоти помислів і звершень, хто стає людиною слова — почутого, написаного і сповненого, людиною, яка орієнтується на «ідеал розутіленої самості», культивує в собі здатність «абстрагуватися не лише від навколишнього світу, але також від своїх власних емоцій і схильностей, страхів і непереборних бажань, і через це спроможної досягати певної відстороненості й стриманості, які дозволяють їй діяти розумно, “раціонально”» (Ч. Тейлор) [16, 37]. Знаками наведення (лапками) автор акцентує на зміні значення «раціонально» [16, 37]. Власне, процес розутілення — відмови від тілесних потреб і підпорядкування їх духовним

випробуванням — у киево-михайлівських віршах стає такою раціональною відповіддю людини на втілення Слова Божого: щоденність неминуче маліє і стає водночас спасенним шляхом наближення до себе самого.

Отже, вірші Києво-Михайлівського циклу — це спроба окреслити духовний простір, у якому триває втілення Слова Божого в людському слові й людському житті. І попри те що основа цього процесу вибудовується здебільшого на «первісній рефлексії», себто на редукції та об'єктивізації канонічного біблійного тексту, тут можна спостерегти також і явище «другої рефлексії» — поновлення біблійного сенсу на рівні живого досвіду [12, 9]. Це проявляється у відчутті особливої моральної єдності та близькості зі Сином Божим. І якщо у «Скарзі нищих до Бога» та у віршах Загоровського збірника слова «більше не прийде» (про Спасителя) звучать немов присуд, то тут, навпаки, Ісус Христос є тим буттям, яке оберігає від «душевного потопу». І в питанні «Где ты нынѣ живеш съ святым ти отцем?» [18, 99], яке майже дослівно повторить Григорій Сковорода, звучить надія на Боже милосердя — прилучити «грѣшнаго твоей благостинѣ» [18, 99].

Очевидно, цю скромну мову «раціональної віри» легко пов'язати з монашим станом авторів, із їх зануреністю у Святе Письмо, з бажанням бути Христовими «робітниками», для котрих найбільшим нещастям було б «відпасти від віри». Варта уваги прозора аналогія між «послушністю моря», яке «от словес его волны укротило», і послушниками, які «немов вінець» прийняли «спасенні обіти». І, як «Богови ученик», кожен із них прагне наслідувати «доброту Сина Божого» [18, 91]. Вірш щоразу стає «рапсодією» (І. Кант), справджуючи повноту метафізичного переживання єдності у Христі Божественного і людського — нескінченності і скінченності, духовності і тілесності:

Его же безлѣтно отецъ порождает,
И въ пророцехъ Святыи Дух о немъ вѣспѣваетъ
З безлѣтного безлѣтныи, плотныи и безплотныи.
Богъ неописанныи, Господь неизреченыи... [18, 92].

Покора Ісуса Христа, який «смерти вѣкусил за всѣ челоуѣки», якого «терновымъ вѣнцемъ с копиемъ витали» і який «неправедно судим єдин справедливый» [18, 90], зобов'язувала до пильнування «дарований Божих» [18, 112]. На формально-риторичній структурі Києво-Михайлівського циклу віршів позначилося наближення до того стану, коли людина «осягає свою сутність як реально стверджену Богом через Його абсолютну, незворотну обітницю перед Собою. Це саморозкриття Бога передбачає, що людина приймає його у вільному акті» (В. Каспер) [4, 45], сподіваючись, що Бог її прийме:

Не отрини мене въ время напасти,
не дай же ми тебе въ вѣки отпасти.
Исполни радости мене оскорблена,
нехай душа моя будетъ умиленна,
увидѣти тебе въ святыхъ ти градахъ
въ вѣчной радости свѣтовидныхъ садахъ [18, 99].

Певну частку невпевненості в надії на спасіння зумовлює визнання Божої таємниці щодо кожного творіння, інакше кажучи, та ж, із людського погляду, парадоксальність Божого Задуму. Повнота христології щоразу оновлюється, а головна риторична «фігура сенсу» незмінно виникає на межі подиву й парадоксальності як поєднання непоєднуваного («Того бо Іоан Предотеча крестил, он же его руци и воды освятил») [18, 91], виражаючи людську надію на «оний вѣнецъ», що його «Отець и владыка, пастыр и младенець» приготував [18, 91]. І немов вершина, чи не вперше в українському тексті на основі євангельської тези — «Зі слів своїх будеш виправданий, і зі слів своїх будеш засуджений» (Мт. 12:37) — постає усвідомлення ваги слова й відповідальності перед словом:

От словес своих или оправдишися,
или осудишися. Слово ваше да бывает въ благодать
солюю раствороно, сырѣч розумом
духовным, еже отсѣкает гнилость
плотскоя мудрости [18, 100].

Духовний досвід неминуче співвідноситься з мовною інтерпретацією, з мовленням: «Въ душь словеса со страхом изрещи / и к тобѣ вѣроу в небеса притещи» [18, 101]; з містерією втіленого Слова, прийнятого через «духовную лучу» апостола Івана, через «рѣку богословии».

Метафізичність літературного тексту — це увага до того, що було й залишається серцевиною метафізики, — увага до сутності буття. Сучасна поезія може, але не мусить звертатись до понять і означень метафізики, повідомляючи про сліди вічності в плині життєвої реальності: у її художньому арсеналі існує для цього незмірний запас можливостей. Натомість український вірш від своєї появи в останні десятиліття XVI ст. і впродовж усього барокового періоду так активно вбирає в себе формули й поняття «чистого знання», що досвід «першої філософії», або науки про Бога і Його творіння, відіграє важливу роль у його прочитанні.

Отже, віршований полемічний комплекс 80—90-х років XVI ст., попри всю злободенність тематики, спирається на принцип метафізичної герменевтики: пояснення актуальних подій відбувається у процесі зіставлення джерел (Об'явлення, апостольських свідчень, усного передання) з історією християнства. На цій основі відкривається сутність актуальних подій, як і потреба стати на захист не людської, а Божої Істини. Полемічний дискурс, особливо у «Скарзі нищих до Бога», спирається на послідовність образів, якими Бог відкриває себе людині. І цей ряд потребує, щоб його продовжували особисто, свободою власного вибору, що стверджують, власне, вірші Києво-Михайлівського збірника. Певна відмінність віршованих циклів проявляється в тому, наскільки цілісна його метафізична основа. І якщо фрагментарність збереження віршів Загорівського циклу дає підстави лише для певних припущень, то загалом концепція комплексу вможливує взаємне відображення і взаємне доповнення всіх трьох віршованих циклів, у яких проступають також і сліди літературного досвіду, опертого на концепцію Втіленого Слова та

на пильнування «ріки богословія» — особистої відповідальності за сказане чи промовчане.

Ні подібність, ні відмінність мотивів «критики світу» не свідчать про їх альтернативу внутрішньому виміру, а радше стають його доповненням, децентруванням, своєрідним перекладом метафізичних принципів причиновості на мову історичної реальності й особистого духовного досвіду.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.* Ритм как теодицея // *Аверинцев С.* Связь времен. Київ: Дух і Літера, 2005. С. 408—411.
2. *Ісиченко Ігор, архиєп.* Поетика трансформації: «Apoloigia» Мелетія Смотрицького (1628) // *Смотрицький Мелетій, архиєп.* Аполוגія паломництва до східних країв / пер. з польс. Р. Паранько. Харків: Акта, 2020. С. 15—123.
3. *Кант І.* Прологемени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступити як наука / пер. з нім. за ред. І. Мірчука. Мюнхен: Український вільний університет, 2004. 324 с.
4. *Каспер В.* Ісус Христос / пер. з нім. Київ: Дух і Літера, 2008. 380 с.
5. *Каспер В., Друм Й.* Передмова до одинадцятого видання // *Каспер В.* Ісус Христос / пер. з нім. Київ: Дух і Літера, 2008. С. vii—xxix.
6. *Колосова В.* Віршований полемічний комплекс 80—90-х років XVI ст. // Українська поезія. Кінець XVI — початок XVII ст. / упор. В. П. Колосова, В. І. Кречотень. Київ: Наук. думка, 1978. С. 25—55.
7. *Лой А.* Попереднє слово до видання 2004 року // *Кант І.* Прологемени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступити як наука / пер. з нім. за ред. І. Мірчука. Мюнхен: Український вільний університет, 2004. С. 30—36.
8. *Маслов С. И.* Кирилл Транквилион Ставроецкий и его литературная деятельность. Киев: Наукова думка, 1984. 244 с.
9. *Мондін Б.* Онтологія і метафізика / пер. з італ. Богдан Завідняк. Львів: Місіонер, 2010. 282 с.
10. *Пахльовська О.* Симбіоз культури та ідеології в Україні XVII ст. // Україна між Заходом та Сходом Європи. Матеріали I-го українсько-італійського симпозіуму 13—16 вересня 1994. Київ-Венеція. 1996. С. 85—107.
11. Предсловіє // *Острозька Біблія.* Вступи, гравюри, дослідження / опрацював і підготував до друку ермнх. архимандрит д-р Рафаїл (Роман Торконяк). Львів, 2005. С. 11—14.
12. *Рікер П.* Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість / пер. з франц. Київ: Дух і Літера, 2002. 114 с.
13. *Ставровецький Кирило Транквіліон.* До чительника предмова належит // *Ставровецький Кирило Транквіліон.* Зерцало богословія. Почаїв, 1618. Без пагінації.
14. *Ставровецький Кирило Транквіліон.* Лексикон // *Ставровецький Кирило Транквіліон.* Зерцало богословія. Почаїв, 1618. Без пагінації.
15. *Ставровецький Кирило Транквіліон.* Предмова до чительника // *Ставровецький Кирило Транквіліон.* Євангеліє учителное... Рахманів, 1619. Без пагінації.
16. *Тейлор Ч.* Джерела себе / пер. з англ. А. Васильченко. Київ: Дух і Літера, 2005. 691 с.
17. *Трунте Г.* Двомовні частини «Просфонемі». До проблеми авторства і створення львівського панегірика 1 лютого 1591 року / пер. з нім. Д. Сироїд // ПРОСФВННМА: текст і контекст. (Львівська медієвістика. Вип. 4). Львів: Свічадо. 2013. С. 293—318.
18. Українська поезія. Кінець XVI — початок XVII ст. / упор. В. П. Колосова, В. І. Кречотень. Київ: Наукова думка, 1978. 412 с.

19. Чижевський Д. Історія української літератури. Від початків до доби реалізму. Тернопіль: Феміна, 1994. 479 с.

Отримано 10 квітня 2021 р.

REFERENCES

1. Averintsev, S. (2005). Ritm kak teoditseia. In S. Averintsev, Sviaz vremen (pp. 408—411). Kyiv: Dukh i Litera. [in Russian]
2. Isichenko, I. (2020). Poetyka transformatsii: “Apologia” Meletii Smotrytskoho (1628). In Meletiusz Smotrytski, archiepiskop. *Apologia peregrinatiey do kraiov Wschdnychy // Meletii Smotrytskiy, arkhiepyskop. Apolohiia palomnystva do skhidnykh kraiv* (R. Paranko, Trans.; pp. 15—123). Kharkiv: Akta. [in Polish and Ukrainian]
3. Kant, I. *Prolegomeny do kozhnoi maibutnoi metafizyky, yaka zmozhe vystupyty yak nauka* (I. Mirchuk, Ed.; Trans.). Munich: Ukrainskyi vilnyi universytet. [in Ukrainian]
4. Kasper, W. (2008). *Isus Khrystos*. (Trans.). Kyiv: Dukh i Litera. [in Ukrainian]
5. Kasper, W., & Drum, Y. (2008). Peredmova do odyndatsiatoho vydannia (Trans.). In W. Kasper, *Isus Khrystos*. (pp. vii—xxix). Kyiv: Dukh i Litera. [in Ukrainian]
6. Kolosova, V. (1978). Virshovanyi polemichnyi kompleks 80—90-kh rokiv XVI st. In V. P. Kolosova, & V. I. Krekoten, (Eds.), *Ukrainska poeziia. Kinets XVI — pochatok XVII st.* (pp. 25—55). Kyiv: Naukova dumka. [in Ukrainian]
7. Loi, A. (2004). Poperednie slovo do vydannia 2004 roku. In I Kant, I. Mirchuk, Ed.; Trans.; *Prolegomeny do kozhnoi maibutnoi metafizyky, yaka zmozhe vystupyty yak nauka*. (Trans.; pp. 30—36). Munich: Ukrainskyi vilnyi universytet. [in Ukrainian]
8. Maslov, S. I. (1984). *Kirill Trankvilion Stavrovetskii i yego literaturnaia deiatelnost*. Kyiv: Naukova dumka. [in Russian]
9. Mondin, B. (2010). *Ontolohiia i metafizyka* (B. Zavidniak, Trans.). Lviv: Misioner. [in Ukrainian]
10. Pakhlovsk, O. (1996). Symbioz kultury ta ideolohii v Ukraini XVII st. In *Ukraina mizh Zakhodom ta Skhodom Yevropy. Materialy I-ho ukrainsko-italiiskoho sympoziumu 13—16 veresnia 1994* (pp. 85—107). Kyiv—Venice. [in Ukrainian]
11. Priedsloviie. (2005). In R. Torkoniak (Ed.). *Bybliia syrēch knyhy vietkhabo i novoho zavēta...* (pp. 11—14). Lviv. [in Church Slavonic and Ukrainian]
12. Ricœur, P. (2002). *Intelektualna avtobiografii. Liubov i spravedlyvist* (Trans.). Kyiv: Dukh i Litera. [in Ukrainian]
13. Stavrovetsky-Tranquillon, K. (1618). Do chytelnyka predmova nalezhyt. In K. Stavrovetsky-Tranquillon, *Zertsalo boboslovii*. Pochaiv. [in Middle Ukrainian]
14. Stavrovetsky-Tranquillon, K. (1618). Leksykon. In K. Stavrovetsky-Tranquillon, *Zertsalo boboslovii*. Pochaiv. [in Middle Ukrainian]
15. Stavrovetsky-Tranquillon, K. (1619). Predmova do chytelnyka. In K. Stavrovetsky-Tranquillon, *Yevanheliie uchytelnoie...* Rakhmaniv. [in Middle Ukrainian]
16. Taylor, Ch. (2005). Dzherela sebe (A. Vasylenko, Trans.). Kyiv: Dukh i Litera. [in Ukrainian]
17. Trunte, H. (2013). Dvovovni chastyny “Prosfonemy”. Do problemy avtorstva istvorennia lvivskoho panehyryka 1 liutoho 1591 roku (D. Syroid, Trans.) In *PROSFONEMA: tekst i kontekst* (pp. 293—318). Lviv: Svichado. [in Ukrainian]
18. Kolosova, V. P., & Krekoten, V. I. (Eds.). (1978). *Ukrainska poeziia. Kinets XVI — pochatok XVII st.* Kyiv: Naukova dumka. [in Middle Ukrainian]
19. Chyzhevskiy, D. (1994). *Istoriia ukrainskoi literatury. Vid pochatkiv do doby realizmu*. Ternopil: Femina. [in Ukrainian]

Received 10 April 2021

Bohdana Krysa, doctor of philology, professor
Ivan Franko National University of Lviv
1 Universytetska st., Lviv, 79000
e-mail: bohdanakrysa@gmail.com
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-7266-2797>

METAPHYSICAL FOUNDATIONS IN THE POLEMICAL VERSE COMPLEX OF THE 1580—90S

The aim of the paper is to justify the correlation between polemical motifs in verses and the metaphysical principle of causation. It is possible due to revealing that the mainstay of polemical discourse lies in the images by which God, as the Cause of all things, manifests His presence in the world, according to the teachings of medieval metaphysics. This gives grounds for interpreting the emotional tension of polemical discourse and its inherent figures of reduction or simplification not as an alternative to the inner metaphysical sense but only as a kind of decentralizing and translating it into the language of other circumstances or the language of personal spiritual experience. The metaphysical dimension of polemical poems correlates with the prospect of restoring their broader literary context and broader reception.

The paper is to investigate the extent to which the structure as a choice, focused on the publication and perception of texts in certain historical circumstances, makes it possible to manifest certain metaphysical factors by causing a special nonlinear nature of interrelationship, the reverberation of individual motifs and voices between the texts, which are quite different from each other. The historical-literary and hermeneutic approaches let us observe the manifestation forms of metaphysical sense not only in relation to the literary subtext but also in terms of the development and functioning of sovereign metaphysical motifs. Interpretation of the praxis of religious life and the nature of church confrontations and heresies discloses the 'inner' image of the individual in the light of Christology and the Christian concept of the Word. The study of the metaphysical foundation of polemical verse complex determines general tendencies in Ukrainian poetry and their transformation in certain milieus. At the same time, it testifies to the changes and development of poetic discourse, the awareness of God's Word, and human responsibility for the said and written.

Keywords: polemic motif, metaphysics, structure, Christology, spiritual experience, monastic writing.