

ДЕЯКІ ВИЯВИ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИ В СЕРЕДНЬОВІЧНОМУ ЛІТЕРАТУРНОМУ ТВОРІ

Назар ФЕДОРАК

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
кафедра української літератури імені академіка Михайла Возняка,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000,
e-mail: nfedorak@ukr.net*

Розглянуто конкретні вияви в українській літературній середньовічній традиції таких метафізичних антропологічних категорій, як субсистентність, безперервність, самосвідомість і свобода. Без розуміння цих і низки інших духовних координат людини неможливо адекватно сприйняти й відтворити систему цінностей середньовічного літературного твору і його логоцентричних підвалин. Субсистентність як участь особи у бутті, перебування у бутті, тобто органічна й автономна приналежність до буття, набуває для персонажа середньовічної літератури справжньої вагомості не у фізичних, а в духовних вимірах. Власне, сутнісною умовою буття особи субсистентність є завжди лишень у духовному порядку. Безперервність особи метафізика пов'язує насамперед із цілісністю і безмежністю внутрішнього світу людини – помешкання її духа та навіть Бога. Водночас не йдеться про щось ірраціональне. Навпаки, оскільки визначальним принципом особи в контексті її безперервності є вона (особа) як мета в собі, то цей контекст нерозривно пов'язаний із такою цілеспрямованою духовною діяльністю, як самовдосконалення, вишколення та поглиблення розуму, плекання почуття відповідальності. Духовна цілісність особи з її безмежним і безперервним внутрішнім світом, а також її розумне тяжіння до самозаглиблення, самовивчення та самовдосконалення тісно пов'язані зі загалом видовим, але, фактично, родовим щодо них виявом – виявом самосвідомості. У контексті самосвідомості (і просто свідомості) постає питання несвідомого чи позасвідомого. І хоч уже раннє Середньовіччя в особі святого Августина, до речі, і виявило, і сформулювало проблему опозиції свідомого та несвідомого, проте воно ж таки дуже виразно збагнуло ризиковану відчуженість сфери несвідомого від сфери духовного. Особливу увагу в статті звернуто на протиставлення понять «воля» і «свобода», означень «вільний» і «свобідний»

крізь призму поезії Григорія Сковороди. У його філософсько-етичній системі таке протиставлення близьких у повсякденній мові понять набуло окремого символічного навантаження.

Ключові слова: метафізична концепція людини, субсистентність, безперервність, самосвідомість, свобода, дух і тіло, воплощення, онтологія.

Метафізична концепція людини як особи, зароджена й остаточно сформована в Середні віки зусиллями насамперед тогочасних мислителів, котрі істотно поглибили платонівську й аристотелівську метафізику, шляхом пропозицій, добору, експерименту й відсіювання виробила скінченний набір так званих головних сутнісних виявів людської особи. Такими виявами є *субсистентність, безперервність, самосвідомість, свобода, воплощення, співіснування, жертовність, інакшість, близькість, проєктувальність і трансцендентність* [3, с. 202]. Перевівши цей антропологічний перелік у площину аналізу художнього твору (зокрема, літературного), отримуємо певну матрицю з комірками, наповненість чи порожнеча яких є визначальними і, так би мовити, індикаторними. Насправді цей перелік головних сутнісних виявів людської особи на рівні персонажів художнього твору є, можливо, універсальним. Не заглиблюючись у докладний аналіз людських характерів і ситуацій у межах різних часових та стильових періодів розвитку української літератури, згадаю лише двох відомих і вельми віддалених один від одного в найрізноманітніших можливих аспектах персонажів: осліпленого князя Василька зі середньовічної монументальної «Повѣсти временныхъ лѣтъ» і дітовбивцю Івана Гонту з романтичних Шевченкових «Гайдамаків». *Співіснування, жертовність, інакшість, близькість* як ракурси дослідження цих осіб – уже не історичних, а суто літературних героїв – відкривають широке поле для метафізичних розмислів і вказують на тяглість традиції нашого письменства, особливо в морально-етичних християнських вимірах. Обидва згадані персонажі мають певну **фізичну** владу, проте стають цілковито безвладними – просто жертвами – в **метафізичних** координатах.

Субсистентність як участь особи у бутті, перебування у бутті чи – ще точніше – органічна й автономна приналежність до буття набуває для персонажа середньовічної літератури справжньої вагомості не у фізичних, а в духовних вимірах. Власне, сутнісною умовою буття особи *субсистентність* є завжди лишень у духовному порядку [3, с. 203]. Не випадково Володимир Мономах у «Повчанні дітям», наводячи довгу низку розмаїтих життєвих прикладів із власної біографії, проєктував їх не на побутовий і навіть не на егоїстичний рівень, а на рівень духовної *субсистентності* особи – у цьому конкретному випадку особи як князя, тобто апріорі активної суспільно й вагомої історично. Та головне, що автор «Повчання...» трактував княжу активність і вагомість не як привілей, а як велику відповідальність, що має бути закладена в обраній феноменом княжого походження й народження особі онтологічно. Для того, щоби фізичний, інтелектуальний, суспільний, культурний і духовний чин князя становили певну систему, а не набір принагідних дій і вчинків, потрібно змалку вибудувати для себе виразний і принциповий метафізичний шлях особистісного розвитку та прямування. Із цього погляду – з погляду духовної *субсистентності* – насправді немає значних відмінностей між «автогероєм» Мономахового «Повчання...» та, наприклад, Іваном Вишенським часів не лише його письменницької активності, а й тривалого ісихаського **атоського** «мовчання». Лише напружена робота внутрішньої зосередженості, спрямована на духовне самоочищення й осяяння душі, могла акумулювати ту творчу енергію, що певними вибухами проявляла себе у відомих писаннях Івана з Вишні. Княжа «сродність» Володимира Мономаха та чернеча схимницька «сродність» Івана Вишенського передбачали кардинально різну суспільну поведінку й позірну активність, а проте їхні духовні зусилля, які мали відмінні початкові пункти і загалом координати відліку, було сфокусовано в точці вже спільній, причому не тільки для цих двох діячів і письменників українського Середньовіччя, а й для середньовічного світогляду загалом. Життєвий і творчий приклад цих двох осіб увиразнює те, що «йдеться про певну субсистентність у духовному порядку,

яка віднаходить у дії те сповнення, яке співприродне з власним єством» [3, с. 203], – тобто те, що стало найвідомішим в афористичній формулі «сродної праці» Григорія Сковороди. А субсистентно «сродною» може бути лише та «праця», яку вивірено і вибрано духовно.

Так звану *безперервність* особи метафізика пов'язує насамперед із цілісністю та безмежністю внутрішнього світу людини – помешкання її духа та навіть Бога: «...Насправді наш дух є помешканням Бога більшою мірою, ніж небозвід. Бог є усередині нас. Той, хто «перебуває» у собі, рано чи пізно відкриває, що у ньому живе Бог» [3, с. 204]. Водночас аж ніяк не йдеться про щось ірраціональне. Навпаки, тому що визначальним принципом особи в контексті її *безперервності* є вона (особа) як мета в собі (середньовічний схолястичний термін – «буття-по-собі» [3, с. 204]), то цей контекст нерозривно пов'язаний із такою цілеспрямованою духовною діяльністю, як самовдосконалення, вишколення та поглиблення розуму, плекання почуття відповідальності – зокрема, не тільки за свої дії, але й такої специфічної, як відповідальність за власну свободу, за власний вибір тощо, – причому, що вищого ступеня відповідальності досягнуто, то меншою проблемою є вибір, який від статусу дилеми невпинно наближається до статусу вільного прийняття з боку особи її обов'язку у світі. *Безперервність* – внутрішній світ – особи полягає в тому, що «особа відбувається не через вплив Усесвіту, а через відповідальність за свої дії. Та свобода, яку особа отримує через визнання своєї відповідальності, є не вибором між різними можливостями, а реалізацією через дійсне прийняття своїх різних обов'язків у світі» [7, с. 355]. Такий раціональний підхід і вишкіл, сформований і практикований на базі християнської антропологічної доктрини в Середньовіччі, який, безумовно, наклав свій ідейний та морально-філософський відбиток і на досягнення середньовічної літератури, на перший погляд, оцією раціональністю ніби суперечить усталеним спрощеним уявленням про Середні віки як про епоху духовної інтуїтивності, візійності тощо. Насправді ж, ми маємо й у західній, і в нашій літературній традиції твори, які на рівні особи-персонажа

демонструють гармонійне поєднання глибокої *внутрішньої* віри та раціональної праці задля її неупинного вдосконалення. Не важко здогадатися, що клясичним із клясичних прикладів такого поєднання є особа Поета Данте в його «Божественній комедії» – особа, здатна бачити і розуміти, жахатися й аналізувати, відчувати блаженство та пояснювати. Проте і в українській середньовічній літературі, причому ще майже при самих її початках, доклавши доволі незначних зусиль неупереджености, можна спостерегти таких осіб-персонажів. При цій нагоді – дуже стисло – хочу згадати про образ мандрівника у Святу Землю Данила з першої пам'ятки паломницького письменства в нашій традиції – авторства Данила ж таки, ігумена «Руської землі». Річ у тому, що антропологічно мета мандрів Данте в потойбіччя та Данила до Єрусалима є ідентичною. Обидва автологічні персонажі постають у своїх творах і як мета, і як засіб: усе побачене, якого вони прагнуть, стає ферментом для їхнього духовного самовдосконалення, а водночас самі вони виконують цілком усвідомлену функцію медіумів між побаченим і витлумаченим на сторінках своїх «мандрів», з одного боку, та сприйнятим розумом і уявою середньовічного читача – їхнього сучасника – з іншого. Звісно, цьому сприяє і сама вироблена в середньовічній літературі жанрова «поетика ходінь», зокрема з її «апологією дороги». Петро Білоус виокремив чотири аспекти середньовічних літературних мандрів як алегорії духовної дороги людини, її духовного сходження: а) проща; б) зміцнення віри, що відбувається через її випробування стражданнями і поневір'яннями в дорозі; в) наближення до Бога завдяки безпосередньому перебуванню на місцях його діянь; г) пізнання шляхів Сина Божого, яке з часом еволюціонує до пізнання світу [2, с. 267].

Оця духовна цілісність особи з її безмежним і безперервним внутрішнім світом, а також її розумне тяжіння до самозаглиблення, самовивчення та самовдосконалення тісно пов'язані зі загальним видовим, але, фактично, родовим щодо них виявом – виявом *самосвідомости*. Логічно, що «у внутрішньому світі (безперервності) уже міститься самосвідомість, специфічна видова властивість особи. Інші живі істоти її не мають» [3, с. 205]. Це пов'язано саме з духовною

сутністю людини – з погляду метафізики, визначальною в її структурі. Адже «самосвідомість, здатність вертатися до себе самих, до власних дій, входити у себе самих, углиб свого буття, у внутрішній світ, до переоцінки власних дій, власного проектування людської природи, щоб її визначити, виправити, здійснити, до власних прогрішень і власних провин, до власної відповідальності тощо – все це властиве лише людині, а властиве саме тому, що вона є особою, тобто самобутньою істотою духовного порядку. Людина у глибині свого єства є духом: її акт буття є актом духовного порядку. Завдяки духові людина є самосвідомою» [3, с. 205]. Звичайно, в контексті *самосвідомості* (та й просто свідомості) виникає питання несвідомого чи позасвідомого. І хоч уже раннє Середньовіччя в особі святого Августина, фактично, і виявило, і сформулювало проблему опозиції свідомого та несвідомого (див. міркування святого Августина в його «Сповіді» про те, чи дитина в колисці не має гріха (Сповідь. – Кн. I. – Част. VII) [1, с. 8–9]), проте воно ж таки дуже виразно збагнуло ризиковану відчуженість сфери несвідомого від сфери духовного. Тож і середньовічна література майже не зверталася до художнього дослідження чи до художніх експериментів із несвідомим, а відтак і не виробила відомих уже з новітніх часів відповідних літературних прийомів чи міметичних систем на кшталт «потoku свідомості» чи «магічного реалізму» (з останнім аж ніяк не варто ототожнювати чи навіть зближувати прийоми та манеру зображення в такому літературному середньовічному жанрі, як видіння). А щодо своєрідної літературної *самосвідомості* і її шляху розвитку в межах середньовічної літератури, то чи не найяскравішим виявом цієї постійної духовної роботи над самовдосконаленням на рівні, наприклад, ословленого трикутника «автор–текст–читач» став тут відомий «топос скромності». Постає він цілком органічно з огляду саме на духовний вимір насиченого життя особи, бо ж якраз «самосвідомість показує нас недосконалими, незвершеними, убогими, можливо, часом неуспішними та розчарованими. Чимало наших задумів, мрій, прагнень відходять нездійсненими. Свідомість постійно розкриває нам прірву між нашим актуальним і ідеальним “Я”. Ця свідомість

нагадує загадкову книгу ностальгійних спогадів, цінностей і щоразу вдивляється в далечінь, в майбутнє» [3, с. 208]. Тому передовсім метафізичне самоспрямування авторської особистости, а також духовно наснажене потрактування самого феномена літератури водили пером Кирила Ставровецького, Івана Величковського, Самійла Величка та низки інших авторів, відомих своєю позначеністю «топосом скромности» передмов до тих чи тих поетичних або прозових творів навіть XVII–XVIII століть, – а не лише певний «літературний етикет» (приміром, суто бароковий), абстрактна «данина традиції» чи якісь неписані туманні «вимоги» (наприклад, до самого жанру передмови).

Хай там як, а відданість певній традиції чи, навпаки, спротив стосовно неї є значною мірою наслідком вибору як свідомого акту діяльності самої людської (в нашому випадку – авторської) *свободи*. Тут у цікаві діалектичні стосунки вступають такі істотні й належні до першочергових ознаки (атрибути) людської особи, як воля і, власне, *свобода*. З одного боку, особливо на рівні радше побутово-емпіричному, ці поняття часто видаються близькими чи навіть цілковито синонімічними; у мовній царині це також помітно за близькістю гніздових значень похідних від них прикметників: «вільний» і «свобідний». При тому 11-томний «Словник української мови» подає їх як абсолютні синоніми, зазначаючи навпроти прикметника «свобідний», що це слово – застаріле [5, с. 98]. Тим часом термінологічне розрізнення прикметників «вільний» і «свобідний» у філософській сфері онтології застарілим аж ніяк не є і не може бути. Починаючи розмову про *свободу* як про один із головних сутнісних виявів людської особи, Батиста Мондин писав: «Людина є *вільною*: відкриває себе *свобідною*, є і прагне бути такою... (виокремлення курсивом моє. – Н. Ф.)» [3, с. 209]. Те, що це не якась помилка чи вада перекладу, переконливо доводять твори та супровідні до них роздуми навіть Григорія Сковороди.

Такі «межові» для його збірки «Сад божественних п'єсней», як «Пісня 14-та» й «Пісня 28-ма», у символічний спосіб демонструють взаємопов'язаність «адів» зовнішнього світу і світу людської душі. Прикметно, що до обох цих

поетичних творів сам Сковорода подав особливі прозові пояснення. Власні рядки з «Пісні 14-ої»:

*О Израиль! Кита звѣря –
Се тебѣ толк, мѣть и мѣра!*

Плоть не насыщает [4, с. 65], –

він прокоментував, розгорнувши справжній нескінченний символічний ряд: «Кит значит страсть. Что есть страсть? Есть то же, что смертный грѣх. Но что есть грѣх? Грѣх есть мучительная воля. Она-то есть сребролюбіе, честолюбіе, сластолюбіе. Сія-то гидра и кит пожирает и мучит на морѣ міра сего всѣх. Она же то есть и ад. Блажен! кто нѣсть раб сему трегубому языку! (виокремлення курсивом моє. – Н. Ф.)» [4, с. 65]. Водночас бачимо тут окреслений шлях від спокус зовнішнього світу до «аду» людської душі. Згодом, до «Пісні 28-ої», а саме до перифразу одного твердження Аврелія Августина: «*Правду Августин пѣвал: ада нѣт и не бывал*» [4, с. 82], – появляється протилежне, та водночас глибоко діалектичне й не менш символічне пояснення: «Ад слово еллинское, значит темницу, мѣсто преисподнее, лишнее свѣта, веселія и дражайшія злата *свободы*. Адській узник есть зеркалом плѣнниковъ мучительныя своя *воли*, и сія лютая фурія непрерывно, вѣчно их мучит (виокремлення курсивом моє. – Н. Ф.)» [4, с. 82]. Із цих слів мусимо зрозуміти, що зовнішнього «аду» взагалі нема. Є лишень «ад» внутрішній, прями́й синоні́м якого – воля, а символічний антоні́м («*дражайшее злато*») – свобода.

У філософсько-етичній системі Сковороди таке протиставлення близьких у повсякденній мові понять набуло окремого символічного навантаження. Вінцем поєднання і водночас остаточного розмежування волі та свободи стала символічна картина серединного вірша збірки «Сад божественних пѣсней» – «Пісні 15-ої», «прозябшої» зі слів Святого Письма про відпочинок Бога на сьомий день після сотворення світу: «Почи Бог в день седьмый». «Аще внидут в покой мой» [4, с. 66], – а саму пісню почато такими словами:

*Лежиши во гробѣ. Празднуеш Субботу
По трудах тяжких. По кровавом поту.
Князь никоих дѣл в тебѣ не имѣет.*

Князь сего міра, что всѣми владѣет [4, с. 66].

Як Бог-Отець «*по трудах тяжких*» відпочивав у суботу, так і Бог-Син – «*по кровавом поту*». Таке символічне зведення воєдино двох, здавалося би, різночасових, а насправді метафізично однопланових подій безпосередньо пов'язано з опозицією «*волі–свободи*», яка нас зараз цікавить. І творення світу, і страждання та смерть на хресті були волею Божою. Тим часом сам суботній день, безпосередньо пов'язаний зі семантикою спокою, відпочинку, миру, постає символічним утіленням тієї абсолютної *свободи*, якої можна досягнути лише після смерті своєї волі. Сам Ісус Христос умертвив Свою волю, прийнявши тілесну смерть, завдяки чому здобув і перемогу над «адам» цієї волі, й абсолютну *свободу*, емпіричним виявом якої стало Його воскресіння.

Тож узалежнення *свободи* винятково від розуму та самосвідомости, яке пропонували, наприклад, Сократ і Плятон [3, с. 209], у межах метафізичних координат є занадто спрощеним, а узалежнення *свободи* винятково від волі «у виконанні» різночасових і цілковито «різномисленневих» Дунса Скота, Вільяма Окама й Артура Шопенгавера [3, с. 209] – взагалі неможливим у цих координатах. Окрім того, що «свобода – це цілісне явище, яке є плодом постійного діалогу та наполегливої співпраці між інтелектом і волею, між пізнанням і бажанням» [3, с. 209], причому ця співпраця часто є радше боротьбою за досягнення згоди, ніж самою цією згодою, – гідної уваги та обмірковування (як-от у наведених віршових зразках Сковороди) є лише справжня, або ж автентична, свобода – тобто та, яка «обирає справжній проект людської природи і домагається його здійснення, обирає за керманича безконечного Бога, сприймаючи Його за модель людської природи [...], працює над здійсненням *imago Dei*, тобто творить людину на образ Божий» [3, с. 211–212]. Як це нагадує Шевченкове:

Ми восени таки похожі

Хоч капельку на образ Божий... [6, с. 206].

І яким влучним, що відмежовує справжню (автентичну) *свободу* з її «керманичем безконечного Бога», у чому й «полягає основний принцип етики»

[3, с. 212], – від, так би мовити, «просто свободи», є продовження цього початку вірша:

*Звичайне, що не всі, а так,
Хоч деякі [6, с. 206].*

Оцими «хоч деякими» винятково і переймається середньовічна література в межах свого метафізичного гуманізму. Далеко не кожен «людський проєкт» є предметом її зацікавлення, бо «не кожний *людський проєкт* відображає відкритість до безконечності (св. Тома називає її *capacitas infiniti*), притаманну людині [...]. Ми усвідомлюємо, що наша свобода є скінченною, і це схиляє нас до повної реалізації проєкту людської природи, який задовольняв би наші надії, бажання й очікування, які несли б «досконалу радість», що мовою класичної філософії означено як «блаженство», тобто володіння повним і досконалим життям: «*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*» (Боецій)» [3, с. 211]. А ці «досконала радість», «блаженство» та «володіння повним і досконалим життям» знову ведуть нас навпростець до Григорія Сковороди з його якнайпростішим рецептом щастя: пізнай себе – знайди «сродну» для себе працю – і будь щасливий, тобто осягни сам сенс людського існування!

Окреслені тут *субсистенність, безперервність, самосвідомість і свобода* людини належать до феноменів духовного реєстру чи ладу людини. Проте її особа у світі фізичних координат («її домом є земля, а не зірки» [3, с. 212]) є нерозривно, природно та сутнісно пов'язаною з матерією у вигляді тіла. Чи може обмежена короткочасністю тривалість тіла та людської тілесности у світі – іншими словами, *вплочення* – бути об'єктом зацікавлення метафізики чи бодай онтології? З одного боку, тіло не лише як носій матерії, а і як «гарант» соматичности, емоційности й усвідомлення цієї емоційности, щоразу по-різному оприявлюваної з допомогою таких подразників, як симпатія чи ворожість, задоволення чи обурення, урешті, любов чи ненависть, є добрим індикатором процесу теоцентрично-антропоцентричної еволюції в межах середньовічно-ренесансного та ренесансно-барокового етапів розвитку літератури; з другого – в різних творах і навіть цілих жанрових структурах

середньовічного письменства саме тіло стає одним із найвиразніших зовнішніх маркерів і сигналів того переходу (або ж, навпаки, не-переходу) душі певного суб'єкта, який акцентує, наприклад, містичне вчення святого Йоана від Хреста (Хуана Де Ля Круса).

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Августин* Святий. Сповідь / пер. з латини Ю. Мушака. Київ: Основи, 1996. 319 с.
2. *Білоус П.* Літературна медієвістика. Вибрані студії: у 3 т. Т. 3. Українська паломницька проза. Історія. Поетика. Постаті. Житомир: ПП «Рута», 2012. 392 с.
3. *Мондін Б.* Підручники систематичної філософії. Т. 3. Онтологія і метафізика / пер. з італ. Б. Завідняка. Жовква: Місіонер, 2010. 284 с.
4. *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / за редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків: Майдан, 2010. 1400 с.
5. Словник української мови: в 11 т. Т. 9. Київ: Наукова думка, 1978. 916 с.
6. *Шевченко Т.* Зібрання творів: у 12 т. Т. 2: Поезія 1847 – 1861. Київ: Наукова думка, 2003. 589 с.
7. *Gilbert P. P.* La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica. Casale Monferrato, 1992. 384 p.

REFERENCES

1. Avhustyn Sviatyi. (1996). *Spovid* / per. z latyny Yu. Mushaka. Kyiv: Osnovy.
2. Bilous, P. (2012). *Literaturna mediievistyka. Vybrani studii: u 3 t. T. 3. Ukrainaska palomnytska proza. Istoriiia. Poetyka. Postati. Zhytomyr: PP "Ruta"*.
3. Mondin, B. (2010). *Pidruchnyky systematychnoi filosofii. T. 3. Ontolohiia i metafizyka* / per. z ital. B. Zavidniaka. Zhovkva: Misioner.
4. Skovoroda, H. (2010). *Povna akademichna zbirka tvoriv / za redaktsiieiu prof. Leonida Ushkalova. Kharkiv: Maidan.*
5. *Slovyuk ukrainskoi movy: v 11 t. T. 9.* (1978). Kyiv: Naukova dumka.
6. Shevchenko, T. (2003). *Zibrannia tvoriv: u 12 t. T. 2: Poeziia 1847–1861.* Kyiv: Naukova dumka.
7. Gilbert, P. P. (1992). *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica.* Casale Monferrato.

**SOME MANIFESTATIONS OF AN INDIVIDUAL HUMAN
IN THE MEDIEVAL LITERARY WORK**

Nazar FEDORAK

*The Ivan Franko National University of L'viv,
Academician Mykhailo Vozniak Department of Ukrainian Literature,
1, Universytets'ka Str., L'viv, Ukraine, 79000,
e-mail: nfedorak@ukr.net*

The article examines particular manifestations in the Ukrainian literary medieval tradition of metaphysical anthropological categories, such as subsistence, continuity, self-consciousness and freedom. It is impossible to perceive adequately and recreate the system of values in the medieval literary work and its logocentric foundations without comprehending these and a number of other spiritual coordinates of man. Subsistence as an individual's participation in being, stay-in-being, i.e. organic and autonomous attachment-to-being, acquires a real importance for the medieval literary character not in physical, but in spiritual dimensions. In fact, the essential condition of a person's existence is always a spiritual one. Metaphysics connects the continuity of the individual, first and foremost, with the integrity and infinity of the inner world of man – the dwelling place of his spirit and even of God. Simultaneously, the talk is not of something irrational. On the contrary, as the decisive principle of a person in the context of his/her continuity is the individual as an end-in-itself, this context is inextricably linked to such purposeful spiritual activity as self-improvement, training and deepening of the mind, fostering a sense of responsibility. The spiritual integrity of an individual with his boundless and continuous inner world, as well as his rational gravitation for self-absorption, self-exploration and self-improvement, are closely related to the general species, but, in fact – to the generic one in relation to them – that of self-consciousness. Within the context of self-consciousness (and simply consciousness) there arises the question of the unconscious or extra-conscious. And though the early Middle Ages as impersonated by St. Augustine, in fact, both identified and formulated the problem of opposition of the conscious and the unconscious, it came none the less to grasp in a very clear way the risky alienation of the sphere of the unconscious from that of the spiritual. The paper pays a particular attention to the contrast between the concepts of *volia* [freedom] and *svoboda* [liberty], the notions *vil'nyy* [free] and *svobodnyy* [at liberty] through the prism of Hryhoriy Skovoroda's poetry. In his philosophical and ethical system this opposition of similar concepts has acquired a particular symbolic load in everyday speech.

Keywords: metaphysical concept of man, subsistence, continuity, self-consciousness, freedom, spirit and body, embodiment, ontology.