

“БОЖЕСТВЕННЕ МОВЧАННЯ” Й РИТОРИКА АСКЕТИЧНОГО ТЕКСТУ

“DIVINE SILENCE” AND RHETORIC OF THE ASCETIC TEXT

The fundamental basis of Christian asceticism is to lead a man out of secular communicative relations and put him on the path of spiritual improvement. What is paradoxical in a hermit's discourse activity is its purposeful getting beyond the bounds of verbal space. The culture of “tacit praying”, or “hesychasm”, spreads in Kyiv metropolitan area due to its acquaintance with the live ascetic tradition of Constantinople's and Athos' monasteries. One comes across its influence in the annalistic entry concerning 1074, in the messages of Simon and Polycarp, – compilers of the Patericon of the Kievan Cave Monastery, in pilgrim notes of Father Superior Danyil. Kyivan Rus' ascetic life craves to attain uttermost quietness, extinguishes man's individualistic desires, elevates him to sensation of the Divine presence at which usual communicative acts and the corresponding to them discourse activity become extraneous. Introducing the reader into the rough life of solitary improvement, the text suggests to reappraise the system of communicative relations. The text becomes a developing in the context of contemplating life factor of the world's transfiguration in the light of Divine love.

Фундаментальною засадою християнської аскези є виведення людини, яка стає на шлях духовного вдосконалення, поза межі комунікативних стосунків світу. Роль мовчання для подолання спокус сучасний автор порівнює з відомим вчинком Сима та Яфета з книги Буття: “Коли Ви не стурбовані помилками іншого, йдіть за прикладом Сима та Яфета: покрийте їх мантиєю тиші (Бут., 9: 23); таким чином ви придушите ваше прагнення судити перед тим, як воно спалахне полум'ям. Тиша може бути заповнена чуйною молитвою, як чаша водою”¹. Парадокс дискурсивної діяльності подвижника полягає в тому, що метою цієї діяльності є вихід поза межі вербального простору. Прп. Ісаак Сирин визначає мовчання як таїнство майбутнього віку.

В одному з рукописів визначної пам'ятки аскетичної культури візантійського Сходу, *Лимонаря* Йоана Мосха (бл. 550 – бл. 650 рр.), вміщено вельми показову новелу, котру нагадав Сергій Аверінцев: “Прийшли одного разу шукачі мудрости до якогось старця; вони помолилися, а він продовжував мовчати й креслив кола, не здіймаючи очей. Тоді вони попрохали його: «Скажи нам слово, авво». Він же мовчав. Вони говорять йому: «Ми задля того прийшли, щоб почути твоє слово й дістати для душі користь». Говорить до них старець: «Ось ви змарнували ваше добро, аби навчитися говорити, а я зрікся світу, аби навчитися мовчати». Почувши це, вони здумувалися й пішли геть не без користі для своїх душ»².

¹ Tito Colliander, *Way of the Ascetics: The Ancient Tradition of Discipline and Inner Growth*, Transl. by Katharine Ferré, Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press 1985, p. 73.

² *История всемирной литературы*, Москва: Наука 1984, Том 1, с. 350.

Феноменом, що визначив риторичну програму середньовічної християнської культури на православному Сході Європи, є ісихазм³. Терміном “ісихазм” (від грецк. ησυχία – спокій, мир, тиша, мовчанка самотність⁴ зазвичай окреслюється потужний духовний рух, що поширився на візантійському Сході з Афону в XIV-XV ст. й дістав своє теоретичне обґрунтування в концепції “нетварного світла” свт. Григорія Палами. Цей рух ґрунтовно дослідив о. Іоан Мейєндорф, а його вплив на український літературний процес пізнього Середньовіччя широко показано в монографії Юрія Пелешенка *Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII-XV ст.)*⁵.

Однак саме поняття ісихазму як споглядального молитовного стану, що досягається напруженою аскетичною працею й дистанціюванням від гамірливого світу, було присутнім у східній духовності набагато давніше. У «містичному богослов’ї» св. Діонісія Ареопагіта піднесення до таємниць Богопізнання вже узалежнюється від зречення всіх форм людської повсякденної діяльності та влади почуттів і розуму. “Тільки будучи вільним і незалежним від усього, тільки цілком відмовившись і від себе самого, і від усього сутнього, тобто все відсторонивши й від усього звільнившись, ти можеш здійснитися до надприродного сйива Божественного Мороку”⁶, – пише св. Діонісій до Тимофія.

Молитовне усамітнення задля повної посвяти Богові, суворе обмеження інформаційного простору життя, цілковите підпорядкування дискурсивної діяльності аскетичній меті й поступове подолання вербального складника молитви з розширенням емоційної місткості кожного слова, зверненого до Бога, – ці риси єгипетського монашества вже в III-IV ст. набувають доктринального значення в християнській цивілізації Східного Середземномор’я. Тут набуває особливої ваги чування (вдѣніє) – молитовний чин, сполучений з численними поклонами, тривалим утриманням від їжі та сну. Нічна молитва, вільна від богослужбового оточення, сполучається з ізоляцією від зануреного в темряву довколишнього світу й напруженим концентруванням уваги на невидимому об’єкті молитовних інтенцій, таїнственна присутність котрого в житті світу не затьмарюється в цей час звичайними денними перешкодами. Мовчазне довкілля, що лежить уві сні, дає вірець подолання не тільки гамірливого побуту, але й самодостатньої вербальної діяльності.

Є глибока закономірність у тому, що аскетична альтернатива культурі всевладного слова оформлюється в країні найдавнішої світової цивілізації в безпосередній близькості до Александрії: столиці елліністичного світу з найвідомішим в історії храмом слова – славетною Александрійською бібліотекою. Божественне мовчання протиставляється імперській величі античного письменства, грайливому світові театру, зануреному в мітологему епосові, підступній дотепності філософських змагань. І серед цього божественного мовчання чути лише

³ John Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies*, London: Variorum Reprints 1974.

⁴ А. Д. Вейсман, *Греческо-русский словарь*, 5-е изд., СПб. 1899, стлб. 593.

⁵ Юрій Пелешенко, *Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII-XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції*, Київ: Фоліант 2004, с. 207-234.

⁶ *Мистическое богословие*, Киев: Путь к истине 1991, с. 5.

глибоке ритмічне дихання, що відбиває темп поклонів і повторювані фрази короткої молитви...

У дев'ятому ікосі *Акафісту до Пресвятої Богородиці* візантійський автор вживе чудового й вельми показового образу "промовці велемовні, наче риби німі перед Тобою, Богородице", а серед хайретизмів подасть кілька версій мотиву перевищення мовчазною скромністю Пречистої Богородиці мистецьких й інтелектуальних здобутків античного світу:

Радуйся, бо Ти мудреців немудрими виявляєш;
 радуйся, бо красномовці перед Тобою німіють;
 радуйся, бо завзяті дослідники перед Тобою розум втратили
 радуйся, бо перед Тобою замовкли казкарі;
 радуйся, бо Ти афінські лукаві хитрощі розвіяла⁷.

Прозора чистота євангельського слова, репрезентована тією, що носила неосяжне Слово в своєму лоні (ікос 9 – "мешкання Бога і Слова"), виступає альтернативою до хворобливої багатослівності поганського світу не лише для неписьменного єгипетського аскета, але й для добре обізнаного в античній поезії константинопольського інтелектуала VI або й VII віку, що ним був автор *Акафісту*.

Популярні праці про східний аскетизм виділяють такі основні риси ісихастського методу молитви:

1. Прагнення до здобуття стану повного спокою й мовчанки, що виключає читання, спів псалмів, медитацію тощо.
2. Повторення *Ісусової молитви*.
3. Концентрація уваги за допомогою фізичної нерухомості, контролю дихання тощо.
4. Відчуття внутрішнього тепла й фізичне сприйняття "божественного світла" або "Фаворського світла"⁸.

Вчення про "молитву розуму" ("умову" молитву") й сам цей термін, згодом вельми популярний у східній аскетичній, у IV ст. запроваджує авва Євагрій Понтійський. У його трактуванні молитва означає перебування розуму в "сутнісному союзі" з божеством. Учитель Євагрія прп. Макарій Великий доповнює ці міркування виразним акцентом на ролі серця як осередку психосоматичного життя людини. А вже в прп. Йоана Ліствичника з'являються терміни "ησυχια" (мовчання, спокій) та "ησυχαστοφ" (дослівно – мовчальник) для позначення відлюдницького споглядального життя самотнього монаха, що вправляється в *Ісусовій молитві*⁹.

Один із тридцяти ступенів духовного зростання, визначених у *Ліствиці* прп. Йоана, 27-ий, був присвячений саме цьому "священному мовчанню тіла й душі", випереджаючи 28-ий ступінь – "Про матір чеснот, священну й блаженну молитву, і про перебування в ній розумом і тілом". Прп. Йоан Ліствичник визначає мовчання як "відкладення усіх думок, що не стосуються справи спасіння, і

⁷ З вірою і любов'ю: Молитовник православної родини з Псалтирем, Харків-Львів 2003, с. 72.

⁸ Православная духовность: Очерк православной аскетической и мистической традиции, Пер. с англ., Краків: Кайрос 1998, с. 25.

⁹ Прот. Иоанн Мейендорф, Византийское богословие: Исторические направления и вероучение, Москва: Когелет 2001, с. 128-129.

відкинення усіх турбот, навіть і тих, котрі, напевне, обґрунтовані"¹⁰, "безперервну службу Богові й стояння перед Ним"¹¹. Він же дає й основні ознаки "мовчальників" ("ісихастів"): "Небентежный разум, очищена думка, піднесення до Господа, уявлення про вічні муки, пам'ять про близькість смерті, невпинна молитва, невисипуща сторожа, умертвлення розпусти, незнання пристрасти, умертвлення себе світові, відвернення від обжерства, початок богословствування, джерело міркування, співдружність сліз, винищення багатослівності, і все подібне до цього, несумісне з перебуванням у велелюдності"¹².

Культура "молитви розуму" поширюється в Київській митрополії не стільки через вплив богословських праць, скільки через знайомство з живою аскетичною традицією тогочасних монаших осередків, насамперед константинопольських і афонських монастирів. Додатковою спонукою до поширення практики Ісусової молитви серед новонаверненого й ще не вельми письменного народу була елементарна простота її тексту, легкість для запам'ятовування. Києворуські літературні тексти XI-XIII ст. відображають високий авторитет і поширення Ісусової молитви.

У літописній статті за 1074 р. наводяться поради прп. Феодосія Печерського, в яких Ісусова молитва ставиться на перше місце як зброя боротьби з бісівськими підступами: "Бѣси во рече, всѣвѣають черноризьцемь. Похотѣння, лукава вжагающе смѣ помысли. Тѣмъ же врежаеми бывають имѣ молитвы, да приходящая таковыя мысли възбранити и знаменемъ крестнымъ, глаголюще сице: *Господи Исусе Христе, Боже нашъ, помилуй насъ. Аминь*"¹³.

Духовна досконалість прп. Миколи Святоші виявляється в постійному практикуванні ним Ісусової молитви: "Въ устѣхъ же всегда имяше молитву Ісусову беспрестани: *Господи Исусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя*"¹⁴. І коли для прп. Миколи постійна молитва є загалом природним монашим заняттям, заповіт князя Володимира Мономаха до невпинної молитви, звернений до його нащадків, світських людей, свідчить про перейняття духом християнського подвигу християнської свідомості різних суспільних верств новонаверненої України-Руси: "Аще и на кони ѣздяче не будеть ни с кым орудья, аще инѣх молитвъ не умѣете молвити, а *Господи помилуй* зовѣте беспрестани, втайнѣ".

Високе молитовне напруження страсних богослужінь передається ігуменом Данилом при описі перебування в храмі Гробу Господнього словами: "И ти людие вси въ церкви и внѣ церкве иного не глаголють ничто же, но токмо *Господи, помилуй!* зовѣт неославно и вопиють силно, яко тѣтнати и гремѣти всемѣ мѣстѣ тому от вопля людий тѣхъ"¹⁵.

Він же намагається відтворити стан високого молитовного піднесення, котрий не потребує слів, оповідаючи про радість вірних після появи нетварного вог-

¹⁰ Прп. Иоанн Лествичник, *Лествица, возводящая на небо*, Москва: Лествица 1997, с. 426.

¹¹ *Ibid.*, с. 428.

¹² *Ibid.*, с. 420.

¹³ Полное собрание русских летописей, СПб. 1908, Том 2, *Ипатьевская летопись*, стлб. 173-174.

¹⁴ Дмитро Абрамович, *Киево-Печерський патерик*, Київ 1931, с. 114.

¹⁵ *Памятники литературы Древней Руси: XII век*, Москва: Художественная литература 1980, с. 108.

ню в храмі Гробу Господнього у Велику суботу: "И тако вси людие стоятъ съ свѣщами горящими, и вопиють вси людие велегласно *Господи, помилуй!* съ радостию великою и с веселием. Така во радость не можетъ быти человекѹ, ака же радость бываетъ тогда всякомѹ христианинѹ, видѣвши свѣтъ Божий святой... Егда же свѣтъ восия въ Гробѣ святѣмъ, тогда же и пѣнне преста, и вся возпиша *Кирие, ейленсонъ* и поидоша въ церковь съ свѣщами горящими и с радостию великою"¹⁶.

Таким чином, ознакою найвищого молитовного піднесення християнської спільноти стає цілковите зосередження на коротких словах відповіді на екстенійні заклики: "Господи, помилуй!" ("Κυrie ελεησον") та споглядання всепроникного Божого світла. Показово, що й Київський літопис, передаючи радість війська Ізяслава Мстиславича від того, що князь лишився живий, згадує про загальний вигук "Κυrie ελεησον" ("кирелейсанъ"): "и то слышавше мнози, и всъхъйтиша и руками своими, с радостью яко царя и князя своего, и тако възваша *кирелейсанъ*"¹⁷. А св. Симон, розповідаючи в посланні до Полікарпа про каяття чорноризця Арефи, згадує про те, як напучений ангелами чернець з жахом усвідомлює свою недугу грошоловства й волає: "Господи, помилуй! Господи, прости! Господи, съгрѣших! Господи, Твое есть, не жалю си!"¹⁸. І саме це емоційне каяття допомогло йому врятувати душу й обернути вкрадене злодіями в милостиню: "И тѹ авіе бѣси ищезоша, и аггели възрадовашеся, и вписавше ми въ милостинню погыбшее сребро"¹⁹. Сам прп. Симон у вступному слові звертає увагу Полікарпа на особливу силу соборної молитви: "Вся во, елико сътвориши в келіи, ничто же сѹтъ: аще Псалтырь чтеши или ованадєсятъ псалма поєши, то ни єдиномѹ *Господи помилуй* ѹподобитъся съворномѹ"²⁰.

Аскетичні практики в східній християнській традиції включають тривале утримання від сну й фізичного відпочинку, сполучене з молитовним зверненням до Бога – "вдѣніє" (сучасна українська мова використовує натомість полонізм "чування"). Обмеження тілесного відпочинку коли й не спричиняє цілковиту відмову від сну, неможливу через фізіологічні потреби людини, то визначає ставлення до розслаблення тіла як до слабкості, що її має долати аскет. Житіє з пошаною пише про прп. Феодосія: "И никтоже его николиже видѣ на ребрѣхъ своихъ лежаща"²¹, звертаючи увагу на принаймні часткове подолання ним потреби відпочивати лежачи.

Сам прп. Феодосій, за житієм, уночі обходить келії, пильнуючи, аби там не провадилося порожніх розмов. Він навчає братів, "въ ѹтрѣй днь призъвавъ я, нѣ не тѹ авіе обличааше ихъ, нѣ якоже издаলেখа притѣчами нагоня, глаголааше къ нимъ, хотя ѹвѣдѣти, еже къ Богу тѣщание ихъ"²²: "моли-

¹⁶ *Ibid.*, с. 110-112.

¹⁷ Полное собрание русских летописей, СПб. 1908, Том 2..., стлб. 439.

¹⁸ Дмитро Абрамович, *Києво-Печерський патерик...*, с. 121.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibid.*, с. 99.

²¹ Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века, Москва: Художественная литература 1978, с. 344.

²² *Ibid.*, с. 336.

тися къ Господу и не вѣсѣдовати ни къ кому же по павечеръний молитвѣ, и не преходити отъ келиѣ въ келию, нѣ въ своей келии Бога молити"²³.

Велемовність є швидше ознакою душевної хвороби, що підтверджує приклад з життя Лаврентія Затворника: біснуватий виявляє ознаки присутності в собі диявольської сили, серед іншого, тим, що "нача глаголати жидовскыи и потом латынскы, таже греческыи и спроста рещи, всѣми языки, их же николи же слышалъ, яко воятися и водящим его измѣненію языка и разногласію"²⁴.

Ніч у східній духовній традиції сприймається як пора молитви, а не сну. Її проймає спогад про самотню молитву Спасителя в Гетсиманському саді й звернений до апостолів заклик: "Пильнуйте й молитесь, щоб не впасти на спробу, бадьорий бо дух, але немічне тіло" (Мт., 26: 41). Прп. Феодосій "по вся нощи бе-съна пребываше, моля Бога съ плачьмъ и часто къ земли колѣнѣ прекланяя"²⁵. Не спить ночами, перебуваючи в молитві й читанні творів Святих Отців, монах Даміян²⁶.

Нагородою для подвижника стає споглядання нествореного саява, котре в культурі ісихазму є ознакою Божої присутності в світі. Таке світло осяває прп. Йоана Затворника після пережиття ним найбільших випробувань і одержання Божої допомоги та молитовної підтримки прп. Мойсея Угрина²⁷. Старійшина міста та його супровід бачать тіло св. Гліба, знайдене на місці його загибелі, "свѣтящася яко молнии"²⁸. Коли ж тіла святих Бориса і Гліба вже були покладені у вишгородській церкві, "многажды нощию на мѣстѣ томъ видяху идеже лежашеть тѣло святою страсготерпицю Бориса и Глѣва овогда свѣщѣ, овогда столпъ огньнъ съ невестѣ сущъ"²⁹. За розповіддю прп. Нестора Літописця, цей вогонь навіть обпалив ноги варягові, який, не знаючи про перебування під землею тіл святих, став на цьому місці.

Такі зворушливі побутові деталі стимулюють пошук агіографом євангельського тлумачення містики світла, виявленої в образі світильника, поставленого на вершині гори, з Нагірної проповіді: "Никто же свѣтильника вѣжагаєть подо спѣдомъ, поставлять инъ на свѣщъницѣ, да свѣтитъ иже во храмѣ. Свѣтильнице си сѣть ѹгодици Божии, иже не лѣпо бѣ такыма свѣтильникомъ скровенома быти подъ землею нѣ на сѣцѣ мѣстѣ положенома быти, да свѣтита всѣмъ"³⁰. (Пор.: "Ви світло для світу. Не може сховатися місто, що стоїть на верховині гори. І не запалюють світильника, щоб поставити його під посудину, але на свічник, і світить воно всім у домі. Отак ваше світло нехай світить перед людьми, щоб вони бачили ваші добрі діла, та прославляли Отця вашого, що на небі". – Мт., 5: 14-16).

²³ Ibid., с. 338.

²⁴ Дмитро Абрамович, *Києво-Печерський патерик...*, с. 128.

²⁵ *Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века...*, с. 350.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Дмитро Абрамович, *Києво-Печерський патерик...*, с. 141.

²⁸ Сергій Бугославський, *Україно-руські пам'ятки XI-XVIII вв. про князів Бориса та Гліба: Розвідка й тексти*, Київ 1928, с. 194.

²⁹ Ibid., с. 196.

³⁰ Ibid., с. 197.

Дарування святими зцілень прп. Нестор уподібнює до сяяння сонячних променів, вигляд же відкритих нетлінними мощів захоплює його подібністю до урочистого саява білого снігу – “акы снѣгъ вѣлѣющася”³¹. Пригадаймо, що цей самий образ використовує євангелист Марко для опису преображеного Христа: “І стала одежа Його осяйна, дуже біла, як сніг, якої білильник не зміг би так вибілити на землі!” (Мк., 9: 3). У євангелиста Матвія – “одежа Його стала біла, як світло” (Мт., 17: 2), в Луки просто – “одежа Його стала біла й блискуча” (Лк., 9: 29).

Преображення людського ества стає можливим завдяки “синергії”, тобто спільної дії двох сил: Божої благодати й людської волі. Свт. Климент Александрійський, котрому східне богослов’я завдячує введенням названого терміна³², пояснює через символіку євхаристійного таїнства, що “пити Ісусову кров – означає причащатися Господнього безсмертя; а Дух є сила Слова, так само як кров є сила тіла... Як вино змішується з водою, так само, за аналогією, Дух змішується з людиною. Ця суміш живить людину для віри; Дух провадить до безсмертя”³³. А співдія з Божою благодаттю вимагає подолання людської самодостатності, виявленої, зокрема, в індивідуальній мовленнєвій практиці. Преображення ставить людину перед іншою, невідомою їй реальністю, що викликає відчуття, висловлені найвно-безпосереднім вигуком апостола Петра: “Господи, добре бути нам тут!” (Мт., 17: 4).

Східна культура молитви чужа традиції споглядалної молитви, що передбачає залучення образної уяви суб’єкта молитви. Візантійська, відтак же й руська аскеза прагне досягнути цілковитий спокій, згасити індивідуалістичні волевиявлення особи, піднести її до відчуття Божої присутності, за котрої стають непотрібними звичайні акти комунікації та пов’язана з ними дискурсивна діяльність. Людина відокремлюється від свого звичайного світовідчуття, віддаючи себе в цілковите володіння дарів Святого Духа.

З цим пов’язується феномен затворництва, відомий монашам спільнотам середньовічного Києва. Однак усамітнення у затворі викликає швидше насторожене ставлення киеворуського книжника, ставлячись розташовуючись у ієрархії форм подвижницької праці нижче за кіновіальне життя в діяльній любові й покорі ігуменові. Літопис у статті за 1074 рік подає історію падіння прп. Ісаакія, котрий, усамітнівшись, не зумів розпізнати бісівських підступів і став їхньою жертвою, а потім ледве вижив, після чого прийняв подвиг юродства й у ньому досягнув досконалості³⁴. У посланні прп. Полікарпа до ігумена Акиндина наводяться історії затворників Микити й Лаврентія, досвід яких засвідчив більшу плідність спільнотного життя. Микита був відвернений бісами від молитви й зумів повернутися до душевного здоров’я лише завдяки звичайним для кіновії засобам: «въздръжанію и послушанію и чистому смиренному житію»³⁵.

³¹ *Ibidem*.

³² *Православная духовность...*, с. 30.

³³ Прот. Иоанн Мейендорф. *Введение в святоотеческое богословие*, 2-е изд., Клин: Фонд «Христианская жизнь» 2001, с. 101.

³⁴ *Полное собрание русских летописей*, СПб. 1908, Том 2..., стлб. 183-189.

³⁵ Дмитро Абрамович, *Киево-Печерський патерик...*, с. 127.

Лаврентій же, попри суворе життя в Свято-Дмитрівському монастирі, виявився неспроможним вчинити те, що було до снаги тридцяти печерським ченцям: вигнати біса з опанованого ним киянина³⁶.

Затворницьке життя прп. Івана Багатотерпеливого з послання прп. Полікарпа, на відміну від попередників, здійснюється з благословення прп. Антонія Печерського. Він провів у затворі тридцять років, споживаючи трохи їжі, лише аби підтримати життя, відмовився від одягу, носив на тілі залізо, а потім ще й закопав себе на час посту в порох, – однак не зумів подолати пожадливих думок, доки не заручився молитвою прп. Мойсея Угрина. "И прииде на мя свѣтъ неизречененъ, в нем же и нынѣ есмъ и не тревѣю свѣщи в нощи и въ дньи; но и вси достойнии насыщаются такового свѣта, приходящей къ мнѣ"³⁷, – розповідає святий безіменному печерському монахові, що прийшов дістати від нього допомогу.

Таким чином, багаторічне перебування в затворі не змогло дати тієї винагороди, котру дістав від Бога подвижник, що зумів зберегти чистоту в світі, живучи при багатому дворі польської шляхтянки.

Парадокс риторичної програми аскетичного тексту епохи Середньовіччя визначається тим, що її головним рушієм виявляється прагнення подолати інформаційну насиченість світу, його багатоголосся. Впроваджуючи читача в суворий світ усамітненого вдосконалення, текст пропонує переусвідомити систему комунікативних стосунків. Її ідеальна модель виростає зі споглядального життя в чужині й молитві, де адресатом тексту є Бог, а людська спільнота лише входить до комунікативної ситуації як чинник побутування тексту. Текст стає чинником переображення світу в саяві Божої любови, складаючись у контексті споглядального життя. Божественне мовчання протиставляється галасливій культурі людського повсякдення й виробляє свою риторику, що постає внаслідок співдії двох сил: Божої благодати й людської волі. Риторику переображеного світу, гідну споконвічного Слова.

ARCYBISKUP IHOR ISICZENKO (Charków). "BOŻE MILCZENIE" I RETORYKA TEKSTU ASCETYCZNEGO

Zasadą fundamentalną ascezy chrześcijańskiej jest wyprowadzenie człowieka, który wstępuje na drogę duchowej doskonałości, poza granicę stosunków komunikacyjnych świata. Paradoxs działalności dyskursywnej *podwyznika* polega na tym, że celem tej działalności jest wyjście poza granice przestrzeni werbalnej. Kultura „modlitwy rozumu” rozpowszechnia się w Mitologii Kijowskiej dzięki znajomości żywej tradycji ascetycznej konstantynopolskich i ateńskich monastyrów. Jej wpływ widoczny jest w latopisie z 1074 roku w orędziu Symeona i Polikarpa, którzy z czasem złożyli *Pateryk Kijowsko-Peczerski*, w zapiskach pielgrzymich przeora Danyła. Ruśka (ukraińska) asceza pragnie osiągnąć całkowity spokój, zatrzyć indywidualność jednostki, podnieść ją do pocucia bożej obecności, przy której niepotrzebne okazują się zwykle akty komunikacji i związana z nimi działalność dyskursywna. Wprowadzając czytelnika w surowy świat osamotnionej doskonałości, tekst proponuje zrozumienie systemu stosunków komunikacyjnych. Tekst jest sposobem przeobrażania świata w świetle bożej chwały powstając w kontekście życia.

³⁶ *Ibid.*, c. 127-128.

³⁷ *Ibid.*, c. 141.