

праці німецьких учених протестантського спрямування, розвивали державотворчі ідеї Ю. Ліпсія, С. Пуфендорфа, Й. Буддея та інших.

Велике значення у становленні гуманістичного світогляду українських вчених-архієреїв мало переосмислення ними здобутків античності, вивчення якої було підпорою у боротьбі з середньовічними догмами, у формуванні нових суспільних і естетичних ідеалів. Одним із найпопулярніших античних мислителів, яким захоплювалися вихованці Києво-Могилянської академії, був знаменитий римський філософ Сенека. Як вказує І. Захара, практично всі відомі на той час його твори зберігалися в академічній бібліотеці і в особистих книгозбірнях відомих церковних і культурних діячів. Зокрема, Стефан Яворський і Феофан Прокопович широко використовували ідеї Сенеки у своїх курсах із етики, логіки і натурфілософії і давали високу оцінку його вченості [3].

Активний вплив західної вченості призвів до значних змін у світоглядних орієнтаціях тогочасної української інтелектуальної еліти. Під впливом західних вчень Стефан Яворський і Феофан Прокопович сформували власні концепції абсолютистсько-монархічного правління. Спільним у них було те, що в їх основі лежала теорія освіченого абсолютизму, яка формувала ідеологію Російської імперії. Її визначальним принципом служило обґрунтування ідеального монархічного правління, яке уособлювалося в образі правителя Петра I. Водночас, якщо Прокопович ставив царську владу вище церковної, то Яворський – навпаки, це заперечував, дотримуючись традиційного для українських світських і церковних кіл сприйняття керівної ролі Церкви у вигляді патріархальної форми правління.

На думку В. Нічик, «обізнаність з ідеями й іменами італійських та інших зарубіжних поетів, учених, філософів ще не означала, що київські професори перебували на рівні найвидатніших досягнень тогочасної європейської науки і культури. Але це засвідчувало, що готувався і визрівав ґрунт для породження власних аналогічних ідей і вчень, адже для створення і розвитку свого треба було осмислити і засвоїти доробок у галузі науки й літератури інших народів» [10, с. 96].

Отже, діяльність української церковної еліти після навчання в Києво-Могилянській академії та закордонних навчальних закладах у різних сферах йшла в річищі започаткованого ще Петром Могилою синтезу духовних надбань Заходу і Сходу. Європейські впливи значною мірою позначилися на становленні і творчій активності української православної ієрархії, що, зокрема, простежується на формуванні приватних книгозбірень та творчих церковних учених.

1. Голубев С. Т. Археологическая заметка о памятниках старины, находящихся по некоторым монастырях Волынской епархии // Труды Киевской духовной академии. – 1876. – № 3. – С. 620.
2. Горський В. Європейська академічна традиція в Києво-Могилянській академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2002. – С. 8–38.
3. Захара І. С. Філософське насліддя Сенеки в Києво-Могилянській академії // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 266–273.
4. Ісаєвич Я. Д. Освітній рух в Україні: східна традиція і західні впливи // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. Матеріали 1-го українсько-італійського симпозиуму 13–16 вересня 1994 р. – К.; Венеція, 1994. – С. 114–135.
5. Ісаєвич Я. Д. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. – Львів, 2002. – 520 с.
6. Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. – К., 2001. – С. 24.
7. Лабунцев Ю., Щавинська Л. Библиотека святителя Димитрия. – М., 2009. – С. 11.
8. Лосієвський І. Библиотека Мелетія Смотрицького // Київська старовина. – 1992. – № 5. – С. 59–65.
9. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом / Григорій Лужницький. – Львів: Свічадо, 2008. – 640 с.
10. Нічик В. М. Від ренесансної Італії до реформаційної Німеччини / Валерія Нічик. // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2002. – С. 78–98.
11. Нічик В. М. Києво-Могилянська академія і німецька культура / Валерія Нічик. – К.: Український Центр духовної культури, 2001. – 204 с.
12. Нічик В. М. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії / Валерія Нічик. – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2001. – 48 с.
13. Очерк истории литературы и церкви западно-русской за XVI–XVIII ст. // Киевские епархиальные ведомости. – 1877. – № 4. – С. 535.
14. Пахльовська О. Києво-Могилянська академія як чинник становлення національної самобутності української культури. Парадокси еволюції // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. – К., 2001. – С. 24.
15. Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст / Редкол. В. С. Горський та ін. – К., 2002.
16. Схід-Захід. – Вип. 7: Університети та нації в Російській імперії: історико-культурологічний збірник. – Харків: К., 2005.
17. Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. Матеріали 1-го українсько-італійського симпозиуму 13–16 вересня 1994 р. – К.; Венеція, 1994. – 500 с.
18. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст. / Ігор Шевченко. – Львів: Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2001. – 250 с.

Наталя Коловоротна

Феномен мовчання в релігійно-міфологічному дискурсі

У статті розглядається мовчання як невербальний компонент комунікації з позиції міфолого-релігійного потрактування. Увага зосереджена на мовчанні як умові й засобі спілкування з Богом, пізнання одкровення слова Божого.

In this article silence as nonverbal communication component of mythological and religious positions correctly is interpreted. The focus is on silence as conditions and means of communication with God, revelation knowledge of God's word.

Феномен мовчання віддавна привертав до себе увагу представників різних наук. Ця невербальна складова людського спілкування перебувала в полі зору передусім антропологів, філософів, психологів, психіатрів, соціологів, де акцентувалася увага на вагомості невербальних засобів для вираження емоцій, адже емоційність лежить на поверхні, а комунікативність невербальних компонентів має глибинний характер через їх двоїсту природу як у плані виконання, так і в плані інтеракції [13, с. 18].

Як будь-якому абстрактному поняттю, в українській лінгвокультурі мовчанню складно дати чітке визначення, тим більше, що воно є культурно значущим концептом, під яким розуміємо ті одиниці ментального рівня, що в певній мовній системі виконують роль стрижневого елемента, несуть куль-

турно ціннісну інформацію, простежуються через погляди мислителів, письменників і пересічних носіїв мови від давніх часів і по сьогодні [12, с. 275; 7, с. 370–371; 8, с. 26]. Стосовно таких концептів завжди доречним є регулярно поновлюване запитання: Що є?.. (Що є пам'ять, істина, краса, добро?..). Н. Брагіна зазначає: «Культурні концепти створюють навколо себе лакуни смислової невизначеності і тим самим провокують висловлювання про себе. Вони не можуть бути витлумачені «раз і назавжди», у них закладене нарративне очікування» [3, с. 37]. Дослідниця порівнює їх із класичними п'єсами Шекспіра, що впродовж кількох століть входять до репертуару театрів світу, і в кожному поколінні створюється своя (як правило, не єдина) інтерпретація / версія Гамлета, Отелло, Ромео і Джульєтти, короля Ліра [3, с. 37].

Складність у витлумаченні мовчання пов'язана з його поліпарадигмальністю, адже, будучи об'єктом вивчення кількох наук, цей феномен в кожній конкретній дисципліні потребує свого аспекту аналізу. Разом із тим поліпарадигмальні дослідження афазіологів, психологів, лінгвістів, літературознавців, антропологів, педагогів та ін. значно розширили теорію мовчання.

Очевидно, що для лінгвістичного дослідження найбільш вагомими є дані про мовчання, які наявні в царинах релігійнознавства, філософії, літературознавства, де цей феномен розглядається як такий, що реалізує певні ментальні пропозиції, що складають імпліцитне значення цього виду невербальної діяльності.

Міфолого-релігійний дискурс є найдавнішим й одним з основних для панхронічного підходу до вивчення культурного компонента в мові, що відбилося і в трактуванні мовчання, де воно зазнало значного впливу з боку міфології та релігії.

Ще в стародавній міфології спостерігаються спроби осмислення феномена мовчання, намагання відгадати й зрозуміти його. Розрізняють гарпократійське та ларундійське мовчання за іменами героїв міфів Гарпократ та Ларунди. Гарпократ – відповідає єгипетському богу Горі, сину богині Ізиди, який був народжений після смерті свого батька Озіріса. Гарпократу приписувались простота та невігядливість. З огляду на це він зображувався як дитина. В Ермонтському храмі, спорудженому за Птоломеїв, Гарпократ показаний немовлям, яке тримає палець у роті.

За міфологією, німфа Ларунда (лат. *Muta* «німа», *Tacita* «мовчазна») була покарана Зевсом за надмірну балакучість, бо розповіла дружині Зевса про його любовні пригоди. За це розгніваний Зевс вирвав у Ларунди язик і відправив її в Аїд – царство мертвих, – куди її супроводжував бог Гермес. Із часом Гермес навчився розуміти її безсловесну мову, звідки й походить герменевтика.

Гарпократійське мовчання пов'язане з ритуальною поведінкою, а мовчання Ларунди представлене імпліцитними, прихованими формами, що потребують тлумачення й осмислення невимовленого. «Гарпократійське мовчання має ефект дзеркала, яке примушує нас поглянути на себе, зібратися з думками, відрефлексувати душевний стан та стимулювати творчий пошук. ...Ларундійське мовчання передбачає обмеження в мовленнєвій поведінці, замовчування деяких феноменів, заборону ословлення» [5, с. 194].

У релігійному дискурсі мовчання є умовою «інакшої розмови» – спілкування з Богом і Природою, їх прямого пізнання [1, с. 114]. Плотін вважав, що сама Природа закликає не до свавільного її підкорення як запиту щодо її улаштування, а до вслухання у неї у власному мовчанні. На думку Прокла, Логосу повинно передувати мовчання, в якому він закорінений [9].

У багатьох релігіях мовчанню надавався особливий сакральний зміст як джерелу смислу – невираженого, незбагненого, трансцендентного. За переказами, єгипетський Сфінкс, перш ніж висловлювати віщування, мовчав ціле тисячоліття. Під час просвітління Будда кілька днів сидів у мовчанні. Христос перед тим, як проповідувати, сорок днів провів на самоті в пустелі. У багатьох міфологіях мовчання – це оберіг, який допомагає від зурочення. Відомо, зокрема, що в культурі давніх слов'ян мовчання як відмова від мовлення означала приналежність до іншобуття, надсил. «Мовчання в язичництві могло також символізувати тимчасову смерть і як обрядове утримання від мовлення допомагало людині у встановленні зв'язку з потойбічним

світом. У народній медицині особливі лікувальні й магічні функції мала «мовчазна вода», яку набирали перед сходом сонця» [10]. Магічного значення набуває мовчання при ворожінні, у поховальній обрядовості (під час «розлучення душі з тілом», під час поминок тощо).

Мовчання може розглядатися як випробування чи покарання. «В Елевсинських містеріях ключовою формою прозріння і напучування було мовчазне повчання. У цих діях мали місце лише поодинокі літургійні вигуки. Така безмовна ініціація вела до знання, яке неможливо було висловити» [9]. Як перевірку, мовчання практикували й у школі Піфагора, де в процесі навчання послухники мусили незворушно мовчати, не маючи права переривати чи чогось допитуватися в близьких наставників. Про Сократа, незважаючи на його майстерність провадити довготривалий діалог, теж розповідають, що під час битви під Амфіополем він простояв у глибокому мовчанні весь день.

У буддизмі прозріння й пізнання істини можливі за довгої медитації – мовчазного зосередження на певному об'єкті, звідки й випливають доміанти теорії й практики дзен – не спиратися на слова й запитання, а передавати знання поза вченням. Дослідники японського живопису, поезії, екібана, тяною (чайної церемонії) відзначають, що недомолвка – основний їх компонент. Важливим є не те, що сказане, а те, що «за словами». За визначенням Д. Крішнамурті, медитація – це «безмовність, у якій із самого початку перестав існувати спостерігач». Це видається цілком природним, оскільки «бог не комунікабельний. Він не готовий базикати про дрібниці» [2, с. 17]].

У даосизмі мовчання вважається показником привілейованої мудрості, бо той, хто знає, – не говорить. Дао ж не піддається вербалізації. У буддизмі махаяни просвітління настає тоді, коли людина звільняється від відданості слову. Будда промовляв «безсловесними словами» і «громоподібним мовчанням», у якому вчувалася заповідь повернутися до цілісного, нерозчленованого осередку психічного досвіду, не порушеного вербалізацією [9].

У християнстві одне з перших свідчень вагомості мовчання знаходимо в Біблії: Христос не сперечався з Пілатом, відповідаючи на його запитання мовчанням. «Німота тут постає як красномовний жест, сповнений смислу і вміння витримати паузу» [9].

В історії християнської думки наявна низка авторів, які проголошували мовчання й сумнівалися в могутності слова – Ориген, Климент Александрійський, Псевдо-Діонісій Ареопіт, Григорій Палама, а в Новий час – йєнські романтики, у першу чергу Ваккенродер і Тік. «Вічна, непохитна краса *hesyche* – містичного долучення до безсловесної божественної енергії – виступила в ролі серйозної альтернативи розгулу майданного слова, діалогічної суєти, безперервного потоку балагурства в дусі Панурга, гротескної еквілібристики й інших проявів того, що Бахтін називав народною сміховою культурою» [14, с. 35].

Св. Авва Ісаїя відносить мовчання до чотирьох найголовніших чеснот, що очищують душу, св. Григорій Синаїт у своїх напучуваннях описує всі найбільш важливі моменти розумної молитви (тихе усне промовляння молитви – «умное деланье молитвы»), оскільки голос відволікає увагу розуму й перериває молитву. Якщо ж богомолець звикне до безсловесної молитви («умное деланье молитвы») і прийме силу від Духа, то в нього не буде потреби вимовляти молитву усно. Очевидно, що така розумна молитва може розглядатися як відмова від молитви-мовлення, молитви-слова. «Слово, мовлення ніби приносяться в жертву Богу в ім'я його пізнання» [4, с. 119].

У християнському світоспогляданні мовчання онтологічно передує слову. Пролог Євангелія від Іоанна «Спочатку було слово» зовсім не суперечить цьому твердженню: Іоанн говорить про початок світу і про творчу силу Логоса – Сина Божого, яким Бог приводить усе в буття. Біблійне богослів'я стверджує передумання божественного мовчання початку світу. «Друга Особа Трійці виступає як Логос саме відносно світу, але в Бозі спілкування здійснюється в модусі мовчання в силу того, що Животворяща Трійця Єдиносущна, у Ній немає розділення, немає необхідності вербальної комунікації, яка передбачає інструментальне посередництво мови» [11]. Св. Ігнатій Антіохійський називає Сина Словом Божим, який «вийшов із мовчання». Таким чином, рефлексуючи включеність безмовності в дискурсивну тканину людського існування, богослів'я враховує й незалежність буття мовчання як фундаментального екзистенційного стану, подібного немислимій повноті Святої Трійці [там само]. Саме на богословській інтуїції мовчання як верхинній й адекватній формі богоспількування засновується вчення й практика ісихазму, що визнає мовчання як «залишення всякої розумової дії», прорив до сенсу, очищеного від спотвореної дискурсивності.

Ісихазм як релігійний напрям зародився на Афоні на початку XIV ст. Ісихати вважали, що безмовність допомагає очищенню душі. Безсловесна молитва є найкращим способом єднання з Абсолютом.

На основі ісихазму на Русі виникла традиція затворництва. Самітники-мовчальники прирікали себе на добровільну ізоляцію й мовчання з метою поринути у внутрішній світ буття.

Характерно, що рефлексії традиції мовчальництва тривають і у XX ст., що, зокрема, зображено М. Дочинцем у романі «Вічник». Головний герой твору волею долі потрапляє до чернечого скиту, де знайомиться з братом Кирилом, який «плекав мовчання» – жив у безмовності:

*«А мовчати він скільки буде? – не вгавав я. – Довго?
«Се як Господь укаже. Мовчання – найкраща музика»*

Мешканці скиту пояснюють, що слово без любові нічого не варте порівняно з мовчазним спілкуванням з Богом, проведеним з любов'ю до нього: «У досконалості шукай себе і в любові. Бо все любов покриває, всьому вірить, всього надіється, все переносить. Писано ж: «Якщо я говорю мовами людськими й ангельськими, а не маю любові, то я ніщо, мідь бриняча...». Поєднання праці, мовчання й молитви і є благодатту для ченців-аскетів: «В праці, безнастанній молитві й мовчанні спливали ті благодатні дні» (М. Дочинець).

Мовчання в апофатичному богослів'ї, що сягає Діонісія Ареопагіта, в досвіді західних містиків (Мейстера Екхарта, Терези Авільської, Іоанна Креста, Якоба Беме, Ангеламуса Силезіуса), в ісихатській традиції постає як прорив у Ніщо, рівне божественній присутності. Філософи, зокрема М. Михайлова, вказують 2 шляхи до бачення Бога в релігійній традиції: через кафатичне, позитивне здивування й радіння створеному світу й через апофатичну відмову від реальностей світу заради найреальнішої реальності Творця. У досвіді Церкви ці шляхи відповідають відкритості Бога у творінні й Писанні й одночасному Його утаєнні, таємничості. «Якщо катафатика розкриває вимір священного в просторі можливого досвіду, не переходячи межі можливого, то основний прорив апофатика – трансцензус, прорив за межу до прямого спілкування з «незнаним Ніщо» (Анджела да Фоліньо)» [11]. На думку М. Михайлової, європейська культура, що в перші століття християнства зберігала рівновагу апофатичного й катафатичного підходів, поступово зсувається в бік ката-

фатика: «Логоцентризм виявився можливим тому, що забули, що Логос – «Слово мовчання», як говорить один із давніх християнських текстів. Це призводить до того, що рівновага в богослів'ї порушується в бік Сина, втіленого Логосу, в христології – в бік людськості Христа, і в епоху позитивізму апофазис як принцип не лише теологічний, але й загальнокультурний, виявляється остаточно маргіналізованим» [11].

З релігійного погляду зору в житті людини завжди повинно бути місце мовчанню. У християнській практиці в процесі спілкування священника й парафіянина використання пауз і мовчання дуже важливе: «Пауза підкреслює постійну увагу до того, як слово духовного наставника відгукнулося в душі співрозмовника. Мовчання ж, на відміну від пауз, може використовуватися після закінчення бесіди чи її частини. Пастир може запропонувати людині просто посидіти й помовчати кілька хвилин. ...Спільне мовчання в такому разі сприяє тому, щоб людина не відчувала себе покинутою» [6, с. 71]. Саме під час мовчання людині може відкритися сокровенне Боже Слово.

Отже, мовчання є одним з вагомих культурно значущих концептів, інтерпретація якого можлива за умови врахування поліпарадигмальних наукових досліджень. Перш за все це стосується царини релігієзнавства, філософії, літературознавства, де феномен мовчання розглядається як такий, що реалізує певні ментальні пропозиції, що складають його імпліцитне значення.

Міфолого-релігійний дискурс важливий для розуміння ритуального мовчання, мовчання як умови спілкування з Богом, пізнання одкровення слова Божого, що простежується в усіх світових релігіях. Особливо виразно вагомість мовчання як засобу очищення душі, єднання з Абсолютом уаочнена в християнській практиці ісихазму й пізніше – затворництва.

У подальших розвідках перспективним видається дослідження мовчання в інших наукових парадигмах.

1. Арутюнова Н. Д. Молчание: Контексты употребления / Н. Д. Арутюнова // Логический анализ языка: Язык речевых действий. – М.: Наука, 1994. – С. 106–117.
2. Богданов В. В. Молчание как нулевой речевой акт и его роль в вербальной коммуникации / В. В. Богданов // Языковое общение и его единицы: Межвузовский сборник научных трудов. – Калинин, 1986. – С. 12–18.
3. Брагина Н. Д. Память в языке и культуре / Брагина Н. Д. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 520 с. – (Studia philologica).
4. Грек А. Г. О словах со значением речи и молчания в русской духовной традиции / А. Г. Грек // Логический анализ языка: Язык речевых действий. – М.: Наука, 1994. – 117–125.
5. Кобяков О. О. Глибинні витоки мовчання / О. О. Кобяков // Вісник Житомирського державного університету. – Вип. 51. Філологічні науки. – 2010. – С. 194–197.
6. Корнилова Н. Б. Онтология молчания (на примере ранней прозы Л. Андреева): дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19. – теория языка / Корнилова Надежда Борисовна. – Ярославль, 2002. – 153 с.
7. Космеда Т. Концепти думка, думка в українському мовленні крізь призму аксіологічної прагмалінгвістики / Тетяна Космеда // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Вип. 34. – Ч. 1. – 2004. – С. 367–371.
8. Левченко О. П. Фразеологічна символіка: лінгвокультурний аспект: [монографія] / Левченко О. П. – Львів: ЛРІДУ НАДУ, 2005. – 352 с.
9. Лютий Т. В. Владний аспект, акти мовчання та трансгесивна властивість мовного середовища / Т. В. Лютий // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2006. – № 56. – С. 48.
10. Мещерина Е. Г. Метафізика молчания и «безмолвное пение» в традиции исихазма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/creation/iTiescherina.htm>.
11. Михайлова М. В. Молчание как форма духовного опыта (эстетико-культурологический аспект) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.phil63.ru/molchanie-kak-forma-dukhovnogo-opyta>.
12. Селіванова О. О. Сучасна лінгвістика: напрями та проблеми: [підручник] / Селіванова О. О. – Полтава: Довкілля. – К., 2008. – 712 с.
13. Солощук Л. В. Вербальні й невербальні компоненти комунікації в англomовному дискурсі: [монографія] / Солощук Людмила Василівна. – Харків: Константа, 2006. – 300 с.
14. Щукин В. Г. О диалогіе и его альтернативах. Вариации на тему М. М. Бахтина / В. Г. Щукин // Вопросы философии. – 2006. – № 7. – С. 32–44.