

УДК 821.161.2-1.09

Ісіченко Ігор, архиєпископ

ЛІТЕРАТУРНА СПАДЩИНА СВ. ТЕРЕЗИ АВІЛЬСЬКОЇ В РЕЦЕПЦІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ КНИЖНОСТІ

У статті досліджено генетичний зв'язок творчості св. Терези Авільської з патристичною традицією, канали впливу літературних творів іспанської кармелітки на культури православного цивілізаційного простору, особливості рецепції терезіянської духовності письменниками візантійського кола. Визначено типологічну спорідненість аскези св. Терези Авільської та монашої традиції християнського Сходу епохи Бароко. Відкриття духовної спадщини св. Терези Авільської православною культурою розглядається в контексті формування екуменічної перспективи розвитку християнської церкви.

Ключові слова: Тереза Авільська, Паїсій Величковський, Никодим Святогорець, бароко, рецепція, Афон, Лівшиця, Добротолюбіє, патерик, кармеліти, монаший.

Методологічні застереження

Для коректного висвітлення проблеми рецепції «Шляху досконалости» прп. Терези Авільської східною християнською спільнотою необхідно врахувати три методологічно важливі деталі.

По-перше, поширене в православній літературі стереотипне заперечення сумісності духовності Терези Авільської з візантійською аскетичною традицією.

По-друге, динаміку розвитку православних спільнот ранньомодерного й модерного часу, що впливала і на теоретичну рецепцію праць іспанських мистиків, і на її оцінку православним монашеством.

По-третє, багатство каналів впливу терезіянської духовності на християн Сходу, незвідне до суто кармелітських джерел.

Спробую пояснити.

1. Небезпека стереотипів

Нині ми маємо справу з системою стереотипів, закріплених у євроатлантичній цивілізації протягом XIX–XX ст., коли східне християнство репрезентувала в світі головно російська традиція. Часом у творах православних богословів і, тим більше, публіцистів, можна знайти дуже різкі оцінки містичного досвіду прп. Терези від Ісуса.

Польський православний дослідник спадщини св. Іоана від Хреста диференціює погляди

православних богословів на католицьку духовність, виділяючи три позиції:

- цілковитого заперечення – еклезіальний екс-клюдизм (свт. Ігнатій Брянчанінов);
- вибіркового визнання – еклезіальний градуалізм (свт. Феофан Затворник);
- безумовного прийняття – синкретична духовність (о. Олександр Мень) [6, с. 6–7].

Популярний у сучасній Росії диякон Андрій Кураєв рішуче протиставляє іспанську містику православній аскезі, охоче посилаючись на критичні відгуки свт. Ігнатія Брянчанінова, свт. Феофана Затворника, Олексія Лосева про західну медитативну молитву [31]. Однак звернімо увагу: всі згадані автори належать до однієї національної традиції та фактично до однієї епохи, позначеної войовничим ствердженням візантійсько-слов'янської ідентичності як цілковитої альтернативи західному християнству. Підсумовуючи, диякон Августин Соколовський пише про духовну спадщину прп. Терези: «Слід зазначити, що цей духовний досвід ще недостатньо вивчений православним богослов'ям. Його критика ведеться без урахування контексту епохи... Можливо, стилістичне вираження духовності Терези Авільської обумовлюється цим контекстом, контекстом чуттєвого, земного переживання духовної реальності. Тут доречно паралель з іконографією, досвід Терези Авільської так само відрізняється від досвіду східних отців, як пра-

вославна ікона – від натуралістичних живописних полотен часів Ренесансу» [41].

Може, саме із цієї категоричної заяви варто почати розмову про православну рецепцію духовної спадщини прп. Терези. Відразу ж годилося б відзначити прочитаний у познанському Інституті Духовности «Carmelitanum» 2005–2006 рр. монографічний лекційний курс о. Петра Нікольського «Св. Іоан від Хреста стосовно православної аскетичної традиції» [6] як надійну методологічну основу для огляду православної перспективи терезіанської духовності.

2. Рецептивне середовище

Терезіанська реформа Кармелю відбувається за часів кризи візантійського монашества, приреченого на повсякденну боротьбу за виживання за умов підневільного життя в Османській імперії. Православні історики констатують занепад монашого життя на грецькому Сході протягом XVI–XVIII ст. [25, с. 125]. За свідчення цього приймають, зокрема, падіння монаших покликань і збезлюдніння монастирів (на терені майбутньої Грецької держави було близько 245 монастирів із 1–2 монахами) [25, с. 126].

На Близькому Сході, що 1517 р. увійшов до Османської імперії, діяли дві стародавні Православні Церкви: Антіохійська та Єрусалимська. За часів Османської імперії вони опиняються в залежності від Константинопольського Патріарха як глави православної спільноти (Rum millet). Більшість християн належала до селян і ремісників. Бракувало шкіл. Кандидатів до священства готували при патріаршій або архієрейській резиденціях, дбаючи переважно про засвоєння грецької та арабської мов, Святого Письма, творів Святих Отців. Православні християни становили не більше 10 % населення Сирії, а їхнє число сягало 60–100 тис. Монастирів в Антіохійській церкві ще на початку XIX ст. було 17 із 110 ченцями [38, с. 520]. Щоправда, тяглість монастирської традиції втілював на візантійському Сході Синайський монастир. Натомість на батьківщині християнського монашества, в Єгипті, православний Олександрійський патріархат скоротився буквально до кількох парафій та кількохсот вірних, що їх обслуговували не більше десяти священнослужителів [13, с. 588; 25, с. 231].

Грузинські монастирі регулярно переживали руйнівні наслідки нападів арабських, перських, тюркських завойовників. У православної агіографії знаком сюжетом стала історія мученицької смерті у великодню ніч 1616 р. чи то 600, чи навіть 6000 монахів із монастиря Воскресіння Христового на схилах хребта Гареджі в 60 км від Тбілісі [30]. Певною мірою реалізував духовний і культуротворчий потенціал гру-

зинського монашества Іверський монастир на Афоні, заснований грузинами в 980–983 рр. Попри втрату ним грузинського характеру в XIV–XV ст., він і надалі зберігав особливий зв'язок із батьківщиною своїх засновників [15, с. 335–373; 39, с. 405–410]. Але під владою Османської імперії духовне життя Іверського монастиря занепадає. Як і інші афонські монастирі, він занурюється в пошук коштів для сплати непосильних податків, втрачає значну частину своїх земельних володінь. Скорочується кількість монахів [19; 39, с. 903–904].

Зі втратою Сербією державності починаються утиски християнського населення османською адміністрацією. Але тоді ж, у XV–XVI ст., поряд із монастирями Косово й Метохії виникає новий осередок монашого життя – на Фрушкій горі у Сремі (теперішня Воєводина). Першорядне місце в духовному житті Сербії зберігав Хиландарський монастир на Афоні, заснований св. Савою та його батьком, сербським королем Стефаном Неманею [15, с. 43–136; 39, с. 653–654; 40, с. 106–108, 135–141]. Брак державної незалежності покладає особливу відповідальність на Сербську Православну Церкву, яка набуває центральної ролі в плеканні етнокультурної ідентичності. Аналогічна ситуація складається в Болгарії та Македонії [40, с. 290–296]. Чорногорія, зберігаючи незалежність від Османської імперії, платила за це необхідністю постійного збройного протистояння ворогові. Церква мусила приймати в цей час невластиву їй місію в організації збройного опору, влаштуванні державного життя тощо. Зрозуміло, що це не сприяло розвиткові споглядального життя в монастирях [26, с. 399–400].

У XIV–XV ст. обидва румунські князівства, Валахія і Молдова, послаблюють релігійні зв'язки з південнослов'янськими духовними центрами й переходять під юрисдикцію Константинопольського Патріарха. В цей же час фактично започатковується історія самобутньої румунської монашої традиції, що належить до найбагатших серед православних народів. До її формування спричинилися:

- автентичний досвід монашого життя, джерела якого можна виявити в пізньоримські часи;
- південнослов'янський вплив, носіями якого були емігранти з захоплених османами балканських країн;
- зв'язок із Святою горою Афон, представлений, зокрема, прп. Никодимом Тисманським († 1406), засновником монастирів Водиця на Дунаї та Тисмана.

Учні прп. Никодима заснували чи не найвідоміший румунський монастир – Нямецький, уперше згаданий 1407 р. А господар Стефан Великий (1457–1504), одержуючи кожен зі своїх чи то 34,

чи то 36 перемог, на честь чергової перемоги засновував монастир або споруджував храм. Так постали, зокрема, й славетні монастирі Путна (1460) та Воронеж (1488) [2, р. 23–38, 253–260].

У Московському царстві розвиток монашества в XV–XVI ст. виявлявся, головним чином, у створенні сотень нових монастирів (їх налічують у XVI ст. до 400), освоєнні східноєвропейської Півночі, колонізації нових земель, а найголовніше – творенні нового аскетичного ідеалу, властивого російській ментальності [36, с. 81–149]. Динаміка формування цього ідеалу та його змагання з ідеологією «третього Риму» виявилася у відомій дискусії між «йосифлянами» та «нестяжателами» [27, с. 396–425]. Послідовники Йосифа Волоцького (1433–1508), яких називали «йосифлянами», прагнули посилити Церкву, зміцнити її вплив на світську владу. У володінні їхніх монастирів перебували великі земельні маєтності. «Нестяжателі», як називали послідовників Нила Сорського (1433–1508), прагнули обмежити втручання Церкви в державні справи. Перемогу «йосифлян» знаменував Московський Помісний собор 1551 р., названий «Стоглавим собором». А доктрина «нестяжателів» зі втечею князя Андрія Курбського до Речі Посполитої 1564 р. перетворюється на програму політичної опозиції [33, с. 103–120]. Наскрізною ідеєю «нестяжателів» була відмова від монастирського землеволодіння й повернення до первісної простоти чернечого життя. Пригадаймо, що 1560 р. в прп. Терези народжується ідея реформи монашого життя [9, I, с. 423–424].

Перша половина XVII ст. демонструє зростання монаших покликань і в нас в Україні, яка з XIV ст. входила до складу Польсько-Литовської держави. Панівне становище в цій державі належало Римсько-Католицькій Церкві. Однак у Речі Посполитій, яку Януш Тазбір називає «державою без вогнищ інквізиції» [8], Православна Церква мала захищені права й гарантований суспільний статус. До 1686 р. Київська митрополія перебувала під юрисдикцією Константинопольського патріарха.

Константинопольський патріарх надав Києво-Печерському монастиреві у 1598 р. статус лаври та право ставропігії – безпосереднього підпорядкування патріархові. У 1610-х рр. при лаврі починає діяти друкарня. Київська лаврська друкарня стала найпродуктивнішим у світі осередком видання церковнослов'янських книг. Але друкувалися тут тексти й українською, польською, латинською, а згодом і російською мовами. При Київському Богоявленському монастирі, заснованому 1615 р., утворюється братство й перша вища школа України – Києво-Могилянська академія. За часів ігуменства прп. Йова Заліза

(1602 або 1604–1651) монаша спільнота на Почаївській горі на Волині організується в кінівальний монастир, що став згодом найбільшою православною святинею на Західній Україні [20, с. 229–280].

Протягом першої половини XVII ст. було збудовано до 55 нових монастирів в Україні та до 45 монастирів у Білорусі. Духовна віднова православною чернечого життя в Речі Посполитій пов'язується з діяльністю монаха-афоніта прп. Йова Княгиницького. Після 12-річного перебування на Афоні Йов Княгиницький повертається в Україну. Він очолює Унівський монастир неподалік від Львова (нині головна святиня греко-католицьких монахів Студійського уставу), реформує Угорницький монастир на Прикарпатті, Дерманський монастир на Волині, а потім засновує Скит Манявський у Карпатах на острові поміж річками. Роль Скита Манявського в чернечому житті України Юліан Целевич порівнює із відомою роллю абатства Кюні в бенедиктинському чернецтві Заходу [48, с. 19]. Ще наступник Йова зберігав статус головного настоятеля монастирів Руського, Белзького, Подільського воєводств Речі Посполитої. А лише в двох єпархіях на терені Руського воєводства налічували в ті часи понад 200 монастирів.

Устав Скита Манявського уклад сам Йов Княгиницький. Правила монашого життя були надзвичайно суворими, відроджуючи давню східну аскезу. Церковні богослужіння за афонським уставом сполучалися з інтенсивною особистою молитвою. Сам ігумен харчувався лише хлібом і водою, монахам же дозволяв варити одну пісну страву на день. У суботу й неділю дозволялося готувати дві страви. Масла, сиру, вина монахи не їли. Рибу й олію вони споживали на великі свята. Жили монахи з праці власних рук: різьбили ложки, хрестики, кошики [19, с. 23–26].

Як бачимо, провідні тенденції монашого життя в православних країнах Східної Європи та Близького Сходу в XVI–XVII ст. виявлялися суголосними духовним пошукам прп. Терези Авільської. Попри насторожене ставлення до західної конфесійної традиції, вони створювали сприятливий ґрунт для рецепції реформ, започаткованих Терезою, та її праць, що почали виходити друком.

3. Східний досвід і терезіянська духовність

Стратегія аскетичного пошуку прп. Терези визначається поверненням до джерел кармелітської духовності, до первісної суворості уставу. А отже – до близькосхідних витоків ордену, так тісно пов'язаних із візантійською та сирійською традицією. Це зумовлює суголосність тенденцій терезіянської реформи з рухами духовної відно-

ви східного монашества, що жились головно ісихастськими імпульсами.

Прикметною рисою духовності прп. Терези є акцентування на визначальній ролі чесноти послуху в простуванні до справжньої свободи духу. Послух вона ставить вище за молитву, а в беззастережному зреченні власної волі [44, с. 96–97], виконанні розпоряджень настоятеля вбачає найпевніший шлях поступу в досконалості [9, 2, с. 480]. «Де немає послуху, там немає й монахинь» [44, с. 129]. Сама прп. Тереза не раз давала приклад цілковитого послуху – досить згадати драматичну історію публікації «Шляху досконалості» [5, с. 72–74].

Східні патерики ряснюють прикладами досконалого послуху, коли навіть позірна абсурдність наказів авви набуває глибокого сенсу в перспективі відкриття учневі шляхів досконалості. Досить згадати відомий епізод із випробуванням прп. Антонієм Великим прп. Павла Препростого [24, с. 80–82]. У «Ліствиці» прп. Іоана Синайського послух визначається як «цілковите зречення своєї душі, засвідчуване тілесними діями», «гріб власної волі й воскресіння смирення» [32, с. 61]. Пропонована «Ліствицею» схема духовного вдосконалення послухові відводить четверту сходинку, насичуючи відповідний розділ прикладами досконалого втілення цієї чесноти [32, с. 60–129].

Послух прп. Терези тісно пов'язаний зі смиренням, котре «дарує їй мир, насолоду і спокій» [44, с. 247] та є «головною опорою молитви» [44, с. 120]. Це також цілком відповідає православній аскетичній традиції. Прп. Ісаак Сирин назвав був смирення «одягом Божества», прибраним Словом Божим, Котре смиренням прикриває свою славу [23, с. 232]. А прп. Іоан Касіян Римлянин трактував смирення як головну зброю проти гордині, без якої годі досягти чистоти й досконалості. Прп. Іоан Касіян Римлянин надавав смиренню важливого метафізичного й глибокого містичного значення [22, с. 157]. Пригадаймо захоплення прп. Терези «Співбесідами» прп. Касіяна й житіями Отців Пустелі [44, с. 140–141]. Застереження проти спілкування монахинь із ріднею [44, с. 85–87] нагадують православному про драматичний досвід прп. Феодосія Печерського в подоланні деспотичної любові його матері [12, с. 23–32].

Східній аскетичній свідомості дуже імпонує обережне ставлення прп. Терези до дискурсивного роздумування (медитації) як поширеного в добу Реформи способу молитви. Сама свята скромно пояснює власне ставлення до медитативної молитви браком уяви [9, 1, с. 133–134]. І хоча образне переживання біблійних епізодів викликало б застереження у східних Отців, сама засада використання сюжетів і образів зі Свято-

го Письма для збудження молитовної ревності [1, с. 37–48] близька логіці прп. Ісаака Сирина з його порадами: «Займайся читанням Святого Письма, що відкриває тобі шлях тонкості споглядання... І коли станеш на молитву... то замість роздумів про те, що чув і бачив у світі, знайдеш у собі роздуми про прочитані тобою Божественні Писання» [23, с. 285, 286]. А прп. Єфрем Сирин навіть оперує алегорією, такою близькою для мислення прп. Терези: читання Святого Письма він уподібнює до споживання з Божественного Джерела спасительної для душі надії [17, с. 137].

Образ молитви як бесіди з Богом, воплощеним в Ісусі Христі, цілком відповідає візантійському розумінню, сформульованому свт. Іоаном Золотоустим та Григорієм Ніським [18, с. 597]. При цьому перспектива зростання від усної до мисленої молитви суголосна закріпленому ісихазмом уявленню про молитву серця. Прп. Симеон Новий Богослов нагадує порівняння Іоаном Ліствичником цього зростання з драбиною до неба: «Спершу треба подвизатися, щоб угамувалися й уляглися пристрасті; по-друге, треба вправлятися в псалмоспіві, себто, щоб молилися уста; коли вляжуться пристрасті, тоді вже молитва за природою подає веселість і насолоду язикові і її вважають за благодію Богів; по-третє, нехай молиться умово; і, по-четверте, нехай восходить до видіння» [16, с. 102–103]. До речі, звернімо увагу, що прп. Григорій Синаїт, акцентуючи на визначальній ролі Божої ласки в плеканні дару молитви серця, виявляє цю ласку в епізоді об'явлення Бога пророкові Іллі на Хориві (3 Цар. 19:12). Бог, як пояснює прп. Григорій Синаїт, явився Іллі «в тонкому віянні світла – і там Господь, що показав досконалий молитву» [16, с. 152]. Так один із основоположників ісихазму виводить досвід молитви серця з явлення Бога попередникові кармелітів.

4. Канали впливу

Найбезпосереднішим каналом, через який здійснюється знайомство православного світу з духовною спадщиною прп. Терези, стали монастирі кармелітів босих. Для православних громад Близького Сходу, що перебували під юрисдикцією Константинопольського, Антіохійського та Єрусалимського патріархів і опинилися на терені Османської імперії, виняткову роль відіграло повернення кармелітів до серця їхньої духовної традиції, на гору Кармель. Вже з 1627 р. кармелітський монастир, очолюваний тоді о. Проспером від Святого Духа, діє в Халебі, економічному центрі Сирії й найважливішому осередкові Антіохійської Православної Церкви. Халебська громада, котра в XVII ст. відіграла провідну роль у житті Антіохійської Церкви, в наступному сто-

літти приєдналася до унійної Церкви. Після її тривалого невизнання османським урядом з'єднана з Римом громада дістала незалежність від Антіохійського патріаршого престолу 1731 р.

Халебський монастир став центром кармелітської місії на Близькому Сході. До нього долучилися шпиталі в Ливані, засновані в 1643, 1645, 1646 роках. Нарешті, 1631 р. настоятелеві халебського монастиря вдалося придбати землю на горі Кармель. З цього розпочалася історія відновленого монастиря в гроті «пророчої школи», трохи згодом перенесеного до «гроту пророчих синів» [3, s. 145–147].

Присутність кармелітів на Близькому Сході створювала передумову для знайомства з традиціями їхньої духовності всіх чотирьох стародавніх східних патріархатів, тісно пов'язаних у ті часи між собою.

У XVII ст. починається формування польської провінції босих кармелітів. Ініціатива запрошення ордену до Речі Посполитої належала як латинському митрополитові Кракова Бернардові Мацейовському, так і митрополитові з'єднаної з Римом Київської Церкви східного обряду Іпатієві Потію [3, s. 81]. У Кракові перший монастир засновано вже 1605 р. Жіноче відгалуження ордену з'явилося в Речі Посполитій 1612 р. [7, s. 118–121]. А вже 1617 р. проголошується самостійна польська провінція Святого Духа, яка на 1698 р. налічувала 234 монахи [3, с. 83–84].

Невдовзі кармеліти оселяються й на етнічних українських землях, серед православного оточення. У Львові – 1613 р., у Перемишлі – 1620 р., у Кам'янці-Подільському – 1623 р., в Бердичеві – 1630 р. У Львові монастир кармеліток босих було засновано 1642 р., хоча козацькі війни спричинили згодом тривалу перерву в його функціонуванні [3, s. 107–108]. Кармелітські монастирі з'являлися й на білоруських землях. Особисті контакти з монахами, відвідання кармелітських монастирів, присутність на відправлюваних там богослужіннях долучають тисячі українців і білорусів східного обряду, і з'єднаних, і не з'єднаних із Римом, до традицій терезіанської духовності.

Крім того, численні видання творів Терези Авільської латинською та польською мовами (до кінця XVI ст. – 13 видань, протягом XVII ст. – 243 видання) [3, s. 162] потрапляють і до православного читача. У Речі Посполитій практично всі особи з середньою освітою володіли латинською мовою, а польська часто входила до побуту українців і білорусів як друга рідна мова. Це знімало проблему мовного бар'єру в доступі до терезіанських текстів.

Очевидно, що ситуація міжконфесійного протистояння унеможливила пряме й відвер-

те використання досвіду Терези Авільської. Але не має сумніву, що в освічених колах митрополита Петра Могили та єпископа Лазаря Барановича її твори читали. Богословські курси українських православних шкіл: Києво-Могилянської академії, Чернігівської, Харківської та Переяславської колегій – викладалися за латинськими підручниками й згодом звинувачувалися у «внутрішній інтоксикації релігійним латинізмом», «крипто-романізмі» [47, с. 49]. Оскільки ж українські богословські школи протягом XVII ст. лишалися провідними в країнах православного кола, то знайомство з західною містиккою приносилося їхніми випускниками й до Росії (Симеон Полоцький) [28, с. 434–436; 29], Румунії (Софроній Почаський) [28, с. 442], Сербії (Мануїл Козачинський) [28, с. 262–263] та інших православних країн. Аналогічну роль могли відігравати грецькі вчені гуртки в країнах масового поселення греків, насамперед у Венеції.

5. Типологічні аспекти

Цікаві в зіставленні з терезіанською відновою Кармелю процеси відбуваються в другій половині XVIII ст. на Афоні, де на той час перебувало три тисячі монахів (перепис 1765 р.) [39, с. 1043]. Невдовзі після прийняття від Константинопольського патріарха Гавриїла (1783 р.) нового уставу Святої Гори починається перехід тамтешніх монастирів, де панував ідіоритмічний устрій, на кіновіальний устав [39, с. 1043–1047]. Реформа передбачала повернення до устрою раннях східних монастирів із суворою покорою настоятелеві, спільною трапезою, загальною участю в богослужіннях і відмовою від особистої власності. Тоді ж на Афоні розгортається літературно-богословська діяльність прп. Никодима Святогорця (Агіорита) (1749–1809). Її метою стало відкриття духовної скарбниці візантійської містики для сучасників. Никодим здійснює підготовку публікації найавторитетнішої антології східної містики, «Добротолубія» («Філокалії» – Венеція, 1782), редагує праці одного з чільних представників ісихазму Симеона Нового Богослова (двотомне зібрання його праць вийшло у Венеції 1790 р.) та готує до друку твори іншого видатного ісихаста, Григорія Палами. Його книга «Про постійне причастя Святих Христових Таїн» започаткувала на православному Сході повернення до традицій частого причастя Тіла і Крови Христової [34, с. 321].

Латинські виміри контексту діяльності прп. Никодима годі помітити на перший погляд. Очевидно, що афонське середовище XVIII ст. не відзначалося ані толерантністю, ані відкритістю до неправославних традицій. Але саме на цьому

тлі вражають і змушують замислитися дві праці, опубліковані прп. Никодимом спільно з прп. Макарієм Коринфським: «Невидима боротьба» та «Духовні вправи». Перша з них, видана 1796 р., згодом здобула надзвичайну популярність у слов'янських країнах після підготовки свт. Феофаном Затворником її російської версії (1892). Як відомо, «Невидима боротьба» належала італійському монахові-театинцеві Лоренцо Скуполі й була видана ним уперше анонімно 1589 р. Прп. Никодим лише адаптував її для східного читача. «Духовні вправи» ж, видані у Венеції 1800 р., як неважко здогадатися, є грецьким перекладом класичної праці Ігнатія Лойоли. Таким чином, афонський монах Никодим у перебігу популяризації містичної традиції Сходу інкультурує в православне середовище досвід ігнатіанської духовності й засвідчує сприйняття латинської містики ранньомодерного часу як інтегральної частини загальнохристиянської традиції.

Церковнослов'янська версія «Філокалії», «Добротолюбіє», була упорядкована українцем із Полтави прп. Паїсієм Величковським уже після його перебування на Афоні (1746–1763). Двічі видане в Петербурзі (1793 і 1822), «Добротолюбіє» згодом перекладалося російською мовою, а за її посередництва – англійською, французькою, німецькою. Переклад «Філокалії» став для прп. Паїсія Величковського важливим етапом в інкультурації патристичного досвіду в сучасне йому духовне життя. Румунський період життя прп. Паїсія, що тривав з 1763 до 1794 рр., започаткував могутню хвилю духовної віднови Православної Церкви, найпомітніше втілену в феномені «старчества» [21; 37; 49].

Драматична проща Величковського до духовних глибин Отців Церкви починалася в Києві з дивної й несподіваної для юнака присяги: «Да не будет отречение наше от мира и постриг во обителях, всякое изобилие имущих в пищи и питии и во всяком телесном упокоении. Занеже в таковых обителях постригшися, не быхом возмогли по обьту монашескому нищете Христовой последовати и воздержное житіе проходить» [37, с. 50]. Хіба не нагадують ці застереження прп. Паїсія критичного ставлення прп. Терези до багатого монастиря Воплочення, життя в якому раптом здалося їй таким невідповідним до радикалізму чернечих обітів [9, I, s. 424–425]? Безпосереднього зв'язку між цими двома суголосними епізодами не можна виявити. Неможливо також встановити, чи не був знайомий прп. Паїсій із творами прп. Терези або досвідом її життя. Та, попри це, немає сумніву щодо належності обох згаданих епізодів до єдиної аскетичної тенденції здобуття *убогости духом* (Мт. 5:3) через радикальне дотримання монаших обітів.

6. Динаміка екуменічної перспективи

Нове прочитання спадщини Терези Авільської православним Сходом має свої витoki в періоді розквіту російської культури, названому «срібним віком». Його хронологічні межі визначають 90-ми роками XIX – початком 20-х рр. XX ст. Особливу роль у формуванні нових тенденцій у Росії відіграли письменники-символісти, серед них Дмитро Мережковський, Зінаїда Гіппіус, Визначні російські філософи Микола Бердяєв, Лев Шестов, Семен Франк прагнули до синтезу раціональної думки й релігійної віри, мріяли про перетворення суспільства через зміну особистості. У цьому середовищі зростає зацікавлення екуменічними ідеями Володимира Соловйова з його мріями про час, «коли ми, православні й католики, що перебувають у єдності тіла Христового, усвідомимо цю містичну єдність і візьмемося зміцнити її моральним союзом спілкування й любові» [42, с. 85]. Дмитро Мережковський протягом 1901–1903 рр. організує в Петербурзі «Релігійно-філософські зібрання» для поєднання пошуку священнослужителями й позацерковними мислителями шляхів до усвідомлення духовних засад світу. Згодом у Петербурзі, Москві, Києві виникають релігійно-філософські товариства. Їхній досвід продовжить і розвине кварталник «Путь», що видаватиметься в Парижі протягом 1925–1940 рр. Релігійно-філософською академією на чолі з Миколою Бердяєвим [14].

Одному з чільних представників «срібного віку», Дмитрові Мережковському, належить перша в Росії спроба есеїстичного опису життя прп. Терези Авільської (1941). Домінантою життя прп. Терези Мережковський вважатиме коливання між дією та спогляданням, мучеництвом і монашеством [35, с. 27], а головний релігійний досвід її життя він визначить як «подружжя з Богом» («Богосупружество») [35, с. 28]. Внутрішньо суперечлива інтерпретація «подружжя з Богом» та містичного екстазу в душі популярного в першій половині XX ст. психоаналізу, здійснена Дмитром Мережковським, істотно позначилася на пізнішому сприйнятті терезіанської духовності російськомовним світом. У свідомості православних росіян закріпився стереотип надмірної чуттєвості прп. Терези та перенесення нею на містичні стосунки з Христом нерезалізованої жіночої сексуальності.

У знайомстві російського читача з духовною спадщиною прп. Терези важливу роль відіграло брюссельське видавництво «Жизнь с Богом», що діяло протягом 1950–2000 рр. Саме в цьому видавництві 1992 р. вийшов російський переклад «Внутрішнього замку» прп. Терези. Перекладач сховався за псевдонімом Н. Т. [45].

Український читач знайомиться з творами прп. Терези вже в наші дні завдяки ініціативі оо. езуїтів, які спільно зі львівським видавництвом «Свічадо» здійснюють публікацію класичних творів західної містики в «Ігнатіанській серії». Після видання «Заповіту прочанина» (2004) й «Духовних вправ» (2006) Ігнатія Лойоли в цій серії було опубліковано українські переклади «Шляху досконалості» (2007) [44] та «Внутрішнього замку» (2008) [43] св. Терези Авільської. Життєвий досвід прп. Терези вже знайомий українському читачеві завдяки агіографічним публікаціям Греко-Католицької Церкви, зокрема, чотиристороннім «Життям святих» о. Андрія Йосафата Григорія Труха, ЧСВВ, опублікованим у Канаді протягом 1952–1959 рр. В останньому томі, котрий вийшов уже по смерті автора, під 15 жовтня міститься докладна агіографічна довідка про прп. Терезу [46, с. 44–57].

Драматичні події ХХ ст. радикально змінили етноконфесійну карту світу. Большевицький переворот у Росії, окупація советською армією східноєвропейських країн і встановлення в них сателітарних атеїстичних режимів спонукала до еміграції мільйони православних росіян, українців, румунів, грузинів, білорусів, південних слов'ян. Велика катастрофа грецького народу та масовий вихід греків із Понту й Малої Азії істотно розширили сферу присутності в світі грецьких земляцтв. У Західній Європі, Північній і Південній Америці вже в міжвоєнний час створюються православні парафії та монастирі, які об'єднуються в єпархії різних юрисдикцій. Етноконфесійні меншини, попри спокусу замикання у власному середовищі, неминуче входять у

більш або менш дієві контакти з місцевою релігійною традицією. Досить згадати феномен кращої православної богословської школи минулого сторіччя – Свято-Сергіївський інститут у Парижі або ж бенедиктинське абатство Аме-Шевтонь у Бельгії. Це створює ширші передумови для об'єктивного знайомства з досвідом латинської, зокрема, кармелітської, духовності.

І все ж визначальним для реінтерпретації православною думкою спадщини прп. Терези Авільської стало падіння Берлінського муру й повільне, але неухильне інтегрування східноєвропейських народів до глобалізованої постіндустріальної цивілізації. Руйнування політичних і психологічних бар'єрів між народами та культурами сполучається з викликами лібералізму та нової секуляризації, що приходить на зміну короткочасному релігійному похваленню в посткомуністичних країнах. За цих умов досвід контемплятивного монашого життя, суголосний східній аскетичній традиції, та богословська мудрість прп. Терези Авільської привертають увагу багатьох християн, що належать до православних громад. Навряд чи це варто розглядати з позицій змагання Сходу й Заходу та пошуку примар католицького прозелітизму. Я б волів бачити в зацікавленні духовністю прп. Терези Авільської, як і в популярності серед західних християн «Відвертих розповідей прочанина» та «Добротолубія», спільну обнадійливу тенденцію сучасної людини до пошуку оздоровчої пустельної тиші. Універсальність мови пустелі єднає християнський Схід із Заходом в очікуванні почутого духовним праотцем прп. Терези «тихого лагідного голосу» (3 Цар. 19:12) [10].

Література

1. Álvarez Tomás OCD. Św. Teresa od Jezusa uczy modlitwy / Tomás Álvarez, OCD; Tłum. Dariusz Wandzioch. – Poznań : Flos Carmeli, 2003. – 128 s.
2. Bicerica Orthodoxa Romana : Monografie – album. – Bucuresti, 1987. – 365 p.
3. Gil Czesław, OCD. Historia Karmelu Terezjańskiego / Czesław Gil, OCD. – Kraków, 2002. – 557 s.
4. Ilarion, metropolitan. The Ukrainian Church: Outlines of History of the Ukrainian Church / Metropolitan Ilarion. – Winnipeg, Canada : Ukrainian Orthodox Church of Canada, 1986. – XVII; 306 p.
5. Michał od Jezusa Maryi, OCD (Tadeusz Machejek). Wstęp / Michał od Jezusa Maryi, OCD // Teresa od Jezusa, św. Dzieła : Z hiszp. przeł. Ks. Bp. Henryk Piotr Kossowski. – 4 wyd. – Kraków : Wyd-wo Karmelitów Bosych, 1997. – T. 1. – S. 20–111.
6. Nikolski Piotr, ks. dr. Św. Jan od Krzyża wobec prawosławnej tradycji ascetycznej / Ks. dr. Piotr Nikolski. – Poznań : Flos Carmeli, 2006. – 160 s.
7. Stabińska Jadwiga, OSBap. Mniszki pierwszej Rzeczypospolitej / Jadwiga Stabińska, OSBap. – Kraków : WAM, 2009. – 211 s.
8. Tazbir Janusz. Państwo bez stosów: Szkice z dziejów tolerancji w Polsce w XVI i XVII w. / Tazbir Janusz Tazbir. – Warszawa : PIW, 1967. – 296 s.
9. Teresa od Jezusa, św. Dzieła / św. Teresa od Jezusa; Z hiszp. przeł. Ks. Bp. Henryk Piotr Kossowski. – 3 wyd. – Kraków : Wyd-wo Karmelitów Bosych, 1997. – T. 1–3.
10. The Holy Bible : Quatercentenary Edition. An Exact Reprint in Roman Type... of the King James Version. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 2010. – 1 v. (various pagings) : ill., map.
11. The Life of Paisij Velyckovs'kyj / transl. by J. M. E. Featherstone; Introduction by Antony-Emil N. Tachiaos. – Harvard University Press, 1989. – xxxvi; 172 p.
12. Абрамович Дмитро. Києво-Печерський патерик : Вступ. Текст. Примітки / Дмитро Абрамович. – К., 1931. – xxvi; 278 p.
13. Александрийская Православная Церковь // Православная энциклопедия. – М. : Церк.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2000. – Т. 1. – С. 559–594.
14. Аржаковский А. А. Журнал «Путь» (1925–1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции / А. А. Аржаковский. – К. : Феникс, 2000. – 656 с.
15. Афонский патерик, или Жизнеописания святых, на Святой Афонской горе просиявших. – М. : Благовест, 2001. – 912 с.
16. Добротолубіє, або Слова й глави священного тверезіння, вибрані з творів святих і богонатхненних отців / пер. з церковносл. С. Матіяш. – Львів : Свічадо, 2009. – Т. 1. – 346 с.

17. Ефрем Сирий, св. Творения / Св. Ефрем Сирий. – М. : Изд. Отдел. Московского Патриархата, 1994. – Т. 3. – 431 с. – Репринт. изд.
18. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению : Этико-богословское исследование / С. М. Зарин. – СПб., 1907. – Т. 1. Основоположительный. – xvi; 694 с.
19. Иверский монастырь // Православная энциклопедия. – М. : Церк.-научн. центр «Православная энциклопедия», 2009. – Т. 21. – С. 24–60.
20. Ігор Ісиченко, архієпископ. Історія Христової Церкви в Україні : підручник для вищих духовних шкіл / Архієпископ Ігор Ісиченко. – 4-те вид. – Харків : Акта, 2008. – 697 с.
21. Іларіон, митрополит. Старець Паїсій Величковський: Його життя, праця та наука / Митрополит Іларіон. – Вінніпег, Канада : Т-во «Волинь», 1975. – 151 с.
22. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания : пер. с лат. / Иоанн Кассиан Римлянин. – М., 1892. – 653 с.
23. Исаак Сириянин, авва. Слова подвижнические : [пер. с греч.] / Авва Исаак Сириянин. – М. : Правило веры, 1993. – xii; 435; x; 87 с.
24. История египетских монахов. – М. : Православный Свято-Тихоновский богословский ин-т, 2001. – 127 с.
25. История Православной Церкви в XIX веке: Православный Восток. – М., 1998. – Репринт изд. 1901 г. – 335; iv с.
26. История Православной Церкви в XIX веке: Славянские Церкви. – М., 1998. – Репринт изд. 1901 г. – 336–758; xii с.
27. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви / А. В. Карташев. – М. : Терра, 1993. – Т. 1. – 686 с.
28. Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. : Енцикл. вид. / упоряд. З. І. Хижняк ; за ред. В. С. Брюховецького. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2001. – 735 с.
29. Корзо М. А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века / М. А. Корзо. – М. : ИФРАН, 2011. – 155 с.
30. Крашенинкова Н. Н. Гареджийские преподобномученики / Н. Н. Крашенинкова // Православная энциклопедия. – М. : Церк.-научн. центр «Православная энциклопедия», 2005. – Т. 10. – С. 423.
31. Кураев Андрей, диакон. Вызов екуменизма [Электронный ресурс] / Диакон Кураев Андрей. – Режим доступа : http://azbyka.ru/religii/Kuraev_vyzov_ekumenizma13-2-all.shtml#_ftn78. – Назва з екрана.
32. Лествица, возводящая на небо преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы / Иоанн, игумен Синайской горы. – М. : Лествица, 1999. – 671 с.
33. Лурье В. М. Русское православие между Киевом и Москвой: Очерк истории русской православной традиции между XV и XVI веками / В. М. Лурье. – М. : Три квадрата, 2009. – 295 с.
34. Мейендорф Иоанн, протопресв. История Церкви и восточно-христианская мистика / Протопресв. Иоанн Мейендорф. – М. : Институт ДИ-ДИК, 2000. – 576 с.
35. Мережковский Д. С. Испанские мистики: Св. Тереза Авильская. Св. Иоанн Креста / Д. С. Мережковский. – Томск : Водолей, 1998. – С. 27.
36. Монастыри и монашество в России XI–XX века : Исторические очерки. – М. : Наука, 2005. – 346 с.
37. Паисий Величковский, прп. Автобиография. Житие / Прп. Паисий Величковский. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2006. – 207 с.
38. Наджим Михаил, свящ. и др. Антиохийская Православная Церковь / Свящ. Михаил Наджим и др. // Православная энциклопедия. – М. : Церк.-научн. центр «Православная энциклопедия», 2001. – Т. 2. – С. 501–528.
39. Порфирий (Успенский), еп. История Афона / Еп. Порфирий (Успенский). – М. : Дарь, 2007. – Т. 1. – С. 1043.
40. Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей : учебное пособие : в 2 т. / К. Е. Скурат. – М. : Русские огни, 1994. – Т. 1. – 336 с.
41. Соколовски Августин, диакон. Сложный вопрос [Электронный ресурс] / Диакон Августин Соколовски. – Режим доступа : <http://www.pravmir.ru/slozhnyj-vopros/>. – Назва з екрана.
42. Соловьёв В. С. О христианском единстве / В. С. Соловьёв. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1967. – 489 с.
43. Тереза з Авілі, св. Внутрішній замок / Св. Тереза з Авілі ; пер. з англ. Андрія Маслюха. – Львів : Свічачо, 2008. – 259 с.
44. Тереза з Авілі, св. Шлях досконалості / Св. Тереза з Авілі ; пер. з англ. Андрія Маслюха. – Львів : Свічачо, 2007. – 302 с.
45. Тереза Авильская, св. Внутренний замок или Обители : пер. с исп. / Св. Тереза Авильская. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1992. – 164 с.
46. Трух Андрій Йосафат Григорій, ЧСВВ. Життя святих : у 4 кн. / Андрій Йосафат Григорій Трух, ЧСВВ. – 2-е вид. – Львів : Місіонер, 1999. – Т. 4. – 319 с.
47. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия / Прот. Георгий Флоровский. – 3-е изд. – Париж : YMCA-Press, 1983. – xvi; 600 с.
48. Целевич Юліан. Історія Скиту Маньявського від його основа-ня аж до замкнення (1611–1785) / Юліан Целевич. – Львів, 1887. – 136 с.
49. Четвериков Сергей, прот. Молдавский старец Паисий Величковский, его жизнь, учение и влияние на православное монашество / Прот. Сергей Четвериков. – Минск : Изд-во Свято-Елизаветинского монастыря, 2006. – 375 с.

I. Isichenko, archbishop

THE LITERARY LEGACY OF ST. TERESA OF AVILA IN THE RECEPTION OF THE ORTHODOX BOOK TRADITION

The article identifies a genetic link between St. Teresa of Avila works and patristic tradition, the channels of influence of the Spanish Carmelite's literary works on the culture of the Orthodox civilizational space, characteristics of the reception of the Theresian spirituality by writers of the Byzantine circle. It defines typological relationship of the St. Teresa of Avila asceticism and monastic traditions of the Christian East of Baroque epoch. Opening of the spiritual heritage of St. Teresa of Avila by Orthodox culture is considered in the context of ecumenical perspective of the Christian Church.

Keywords: Teresa of Avila, Paisii Velychkovskyi, Nikodemos the Hagiorite, Baroque, reception, Athos, Ladder, Philokalia, patericon, Carmelites, monastic.

Матеріал надійшов