

Олександр Пронкевич

Свята Тереза Авільська і українська література

Методологічні зауваги

«Неповторним магічним німим кіно, про існування якого знали тільки фахівці»¹, назвав сучасний український літературознавець Микола Сулима прозу і поезію св. Терези Авільської. Він мав на увазі, що український читач, на жаль, протягом кількох століть був позбавлений можливості відкрити для себе світ її книг в українських перекладах. 2015 рік, п'ятисотий від дня народження цієї видатної реформаторки ордену кармелітів і письменниці, позначений подіями, які дали змогу всім освіченим українцям (не тільки іспаністам або богословам) почути її неповторний голос. Святкування в католицьких церквах різних міст України, наукові й артистичні заходи в Українському католицькому університеті (Львів) та в Національному університеті імені Тараса Шевченка (Київ) привернули увагу широкої громадськості до постаті іспанської святої, дозволивши зрозуміти, який непростий і тривалий був шлях її літературної спадщини до українського читача.

Ця стаття – перша спроба осмислити слід, залишений св. Терезою в українській словесності. Проте, перш ніж приступити до цього непростого завдання, варто стисло охарактеризувати

¹ М. Сулима. Неповторне магічне німе кіно // *Сучасність. Література, мистецтво, суспільне життя* 12 (грудень 1992) 7.

підходи, що будуть використані під час дослідження. Насамперед потрібно визначитися з розумінням специфіки письменницької діяльності св. Терези від Ісуса в контексті її служіння як реформаторки ордену кармелітів і представниці богословської думки загалом. Вона, як і св. Йоан від Хреста (1542–1591), є представницею іспанської містичної літератури. На мій погляд, сам термін «література» варто б узяти в лапки, адже, незважаючи на те, що її перу належить десять книг прози, значна кількість листів, понад тридцять поезій (хоча науковці ставлять авторство деяких з них під сумнів), св. Терезу важко назвати письменницею в сучасному розумінні цього слова. Її не надихали ні прагнення самовиразитися, ні слава, ні бажання посісти місце в історії духовності завдяки своєму неповторному стилю. Вона була байдужою до стимулів, якими зазвичай керуються професійні літератори. Переважну більшість творів св. Тереза написала не за власним бажанням, а виконуючи накази своїх духовних наставників і сповідників. Інакше бути не могло, тому що місією її життя було реформування ордену кармелітів, який опинився в ситуації гострої боротьби. Вона турбувалася майбутнім Католицької Церкви, яка зазнала глибокої кризи внаслідок Реформації, та започаткувала рух кармелітів босих, завданням якого було культивувати молитовно-аскетичні практики споглядання і реформувати чернече життя.

Тому слово й увесь процес писання св. Терези розглядатимемо як частину програми оновлення Церкви. Як реформаторсько-засновницьку, так і письменницьку складові цієї програми пронизує містичний досвід. Саме поняття «містика» тлумачиться тут у традиційному значенні, як його розуміє Церква. Як зазначає Ф. Себастьян Мед'явілья, св. Тереза завжди використовує слово «містика» «відповідно до наданого йому в той час прикметникового значення, єдино прийняттого від часів патристики і до її доби: вона покликала на приховане й глибоке поширення Божої мудрості –

myesterion апостола Павла (1 Кор 2, 1–16)»². Як відомо, християни можуть наблизитися до розуміння Всевишнього чотирма способами: розумом; розумом, просвітленим вірою; безпосереднім досвідом, «коли Бог являється душі невираженим фізично досвідом (містика), що буде таким собі попередником (четвертого – О. П.) способу, яким душа безпосередньо – *face ad faciem* – пізнає Бога на небесах (блаженне видіння)»³. Свята Тереза йде містичним шляхом, намагаючись досягти повної єдності з Господом. Для цього вона застосовує систему духовних вправ, які побудовані на аскезі й спогляданні.

Письменницька творчість св. Терези – це вербальна транскрипція її містичних практик. Отже, українські сліди іспанської святої варто шукати не лише в «літературі» (в сучасному розумінні цього слова), а й у богословських працях і трактатах та, ширше, у молитовно-споглядальних практиках, які застосовували ченці, священики, книжники-інтелектуали, письменники від доби бароко до наших днів.

Водночас стиль творів св. Терези Авільської вирізняє справжня духовна вишуканість, яка є результатом її видатного літературного таланту й високої, як сказали б сьогодні, письменницької культури. Її суто літературна обдарованість: уміння вибирати різноманітні стратегії викладу, майстерність у використанні жанрових конвенцій, застосування широкого спектру прийомів творення художніх текстів – непересічна. Ось чому для вивчення присутності св. Терези в історії української словесності необхідно послуговуватися також і цілою низкою філологічних підходів. Без них неможливо, зокрема, дослідити такий важливий вимір українського буття святої, як історію перекладів її поезії українською мовою.

² Santa Teresa de Jesús. *Libro de la vida* / ред. F. Sebastian Mediavilla. Madrid 2014, с. 426.

³ Там само, с. 427.

Нарешті, звертаємо увагу на образ знаменитої реформаторки ордену в українській літературі, зокрема в циклі віршів *Гімни св. Терезі*, автором якого є футурист Михайль Семенко⁴. Характеризуючи це звернення лідера українського авангарду до постаті й творчості представниці іспанської містичної поезії, М. Сулима написав такі натхненні слова:

Футурист став на коліна перед черницею. Безбожник хоче, щоб його покохала свята. Покохала в той час, коли її серце належить Богові, коли вона мріє лише про «злиття» з божеством через екстатичну любов. Звідси – пронизливий трагізм, який осягає кожний рядок усіх 26 віршів, що входять до циклу. Екзотичність і холод іспанки, нетутешня пристрасть українця породили вишукану поетичну драму, місце якій серед перлин української інтимної лірики⁵.

Наведена цитата виражає щире захоплення як особистістю іспанської святої, так і творчістю Михайля Семенка, але, як завжди буває з емоційними оцінками, багато з того, що в них говориться, потребує подальшої ретельної наукової перевірки. Для цього варто застосувати до циклу віршів методичку «уважного читання», зосередившись на вивченні форм сполучення містицизму й еротизму, які так цікавили Михайля Семенка.

Таким чином, подальший виклад матеріалу складатиметься з трьох частин, у яких ітиметься про українську рецепцію творчості св. Терези Авільської в богословських і філософських колах протягом XVII–XX ст.; історію перекладів її віршів українською мовою; цикл поезій *Гімни св. Терезі* Михайля Семенка.

⁴ Михайло Васильович Семєнко, псевдонім Михайль Семенко (1892–1937) – український поет, засновник і теоретик українського футуризму.

⁵ М. Сулима. Неповторне магічне німе кіно, с. 7.

Свята Тереза на українських землях

Знайомство з ідеями і творами св. Терези Авільської на українських землях має довгу історію. Воно розпочинається разом із рухом на схід католицьких чернечих орденів, зокрема кармелітів взутих, а потім і босих. Починаючи з XVII ст., аскетизм і містичний шлях осягнення Бога, який уособлювала св. Тереза, знаходять підтримку насамперед серед українських латинників, а також уніатів. Її містичні практики і реформа викликали глибоку зацікавленість також у представників Православної Церкви, адже, незважаючи на міжконфесійні суперечності, тогочасні християни намагалися розв'язати подібні завдання: і на Заході, і на Сході щиро прагнули оновлення релігійного життя шляхом культивування молитовно-споглядальних практик, тому повертали-ся до першооснов християнської духовності.

Архієпископ Ігор (Ісіченко) зауважує, що терезіанська реформа Кармелю збігається в часі з низкою драматичних подій, які визначили життя православних Церков Центральної та Східної Європи XVI–XVII ст.⁶ Серед них він згадує тяжкі наслідки зіткнення з мусульманським світом: підневільний стан православних в Османській імперії, на Близькому Сході та Балканах і втрату багатьох монастирів у Грузії. Центри духовного життя православних перемістилися з Візантії до Румунії, Києва і Московського царства, де в монастирях усе гучніше лунали вимоги відродити давню східну аскезу, а також звернутися до традиції апофатичного богослов'я.

Як відомо, і православні, і католики визнають два методи (або духовні шляхи) осягнення Бога: це «катафатична духовність» – позитивний шлях через пошук досконалого

⁶ І. Ісіченко, архієп. Літературна спадщина св. Терези Авільської в рецепції православної книжності // *Наукові записки НаУКМА, Філологічні науки (Літературознавство)* 124 (2011) 3–10.

визначення Бога й «апофатична духовність» – шлях заперечення через відкидання визначень Бога, через встановлення того, чим Він не є, що веде до повного погашення інтелекту й відчуттів аж до повної єдності з Господом. Становлення св. Терези як особистості, реформаторки ордену та християнської письменниці, відбувалося в період, коли серед богословів, клиру й освічених вірян пошаралося зацікавлення містичними підходами до осягнення Бога через «зосередження в собі». Такі духовні практики набули найбільшого поширення серед францисканців і найповніше відображені в *Третій духовній абетці* Франсіско де Осуна (1492–1540), одній з найулюбленіших книг св. Терези. Серед авторів, які мали на неї глибокий вплив і через твори яких вона також могла долучитися до апофатичного богослов'я, варто згадати схильних до містики отця Хуана де Авіла, брата Луїса де Гранада, Педро де Алькантара та ін. Вона, безумовно, була «свідомою того, що заперечення відчуттів, властиве апофатичній духовності, містить суперечність, адже твердження про те, що явлення Христа у Його божественній Людськості відбувається через відчуття, – це фундаментальне положення християнського вчення»⁷, та, попри все, не виникає сумніву в тому, що «всі твори святої Терези мають відбиток апофатизму»⁸.

Свідченням цього може бути *Книга життя*, в якій міститься чимало яскравих образів, що унаочнюють «містичний» шлях осягнення Бога. Один із них – образ чотирьох вод, а точніше опис чотирьох способів отримати воду, якими може скористатися садівник для поливу свого саду. Тут сад уособлює душу, а вода – духовне знання про Всевишнього. Перший спосіб – черпати воду з колодязя. Символічно, він відповідає молитовно-аскетичному зреченню людини від гріхів і плоті. Другий – використовувати водогін (досягнення віруючим спокою і благодаті через очищення).

⁷ B. Mujica. *Women Writers of Early Modern Spain*. New Haven 2004, с. 8.

⁸ Там само.

Третій – викопувати рівчаки, якими вода сама тектиме до саду (душі дається більше Божої благодаті, хоча садівник докладає значно менше зусиль, ніж у попередніх двох випадках). І четвертий спосіб – отримання води з небес без жодних зусиль – у вигляді дощу, що живить сад за волею Бога (відповідником цієї зливи є злиття душі з Всевишнім, яке є чистим дарунком Господа людині).

Ще один незабутній образ, близький за духом апофатичному богослов'ю, читач знаходить у трактаті *Внутрішній замок, або Житла* (1577) – найвищому досягненні містичної прози св. Терези. Тут шлях до Бога представлено як пересування замком, що побудований у вигляді сімох концентричних осель. У центрі споруди розташоване житло володаря замку, тобто Господа Бога. Потрапити до нього можна тільки через двері молитви, пройшовши одну за одною всі сім осель. Кожне житло символізує певний етап духовного становлення людини шляхом самозаперечення: від приборкання власного егоїстичного *ego* крізь стан «солодкої смерті», що відриває душу від усього земного, до повного злиття з Богом. «За мурами суцільна темрява, – захоплено переказує твір архієпископ Ігор (Ісиченко), – замок оточує рів із бридкими повторами. За її [св. Терези] вченням, дискурсивна молитва є лише прологом молитви містичної, яка дозволяє повністю зануритись у лоно божественної любові»⁹.

Свята Тереза Авільська, мабуть, найповніше представляє вплив «апофатичної духовності» в Католицькій Церкві. Тому зовсім не дивує, що саме вона, з її неперевершеним містичним даром, так привертає увагу (хоч іноді недоброзичливу) християн Центральної та Східної Європи, зокрема України, адже корені апофатичного богослов'я в цьому регіоні надзвичайно глибокі. Залишається тільки погодитися зі словами архієпископа Ігоря, який стверджує:

⁹ І. Ісиченко, архієп. *Історія української літератури: Епоха Бароко (XVII–XVIII ст.): Навч. посібник*. Львів 2011, с. 72.

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 друком¹⁰.

Протягом XVII ст. головними каналами проникнення інформації про життя і творчість св. Терези до країн Центральної та Східної Європи були монастирі кармелітів узутих і босих, які з'являлися в Речі Посполитій. 1605 р. засновано монастир кармелітів босих у Кракові, 1617-го проголошується самостійна польська провінція Святого Духа, яка в 1698 р. налічувала 234 монахи. Практично в той самий час кармеліти селяться і на руських землях, поруч із православними: у Львові це сталося 1613 р., Перемишлі – 1620 р., Кам'янці-Подільському – 1623 р., а в Бердичеві – 1630 р. У 1642 р. у Львові було засновано монастир кармеліток босих.

Обителі вели активну видавничу діяльність, завдяки чому поширювалися твори св. Терези в перекладах латинською та польською мовами. За підрахунками Ісиченка, до кінця XVI ст. таких видань було 13, а впродовж XVII ст. – 243¹¹. Ці книги, безумовно, доходили до православного читача й опинялися в бібліотеках щойно реформованих духовних шкіл східного обряду:

Ситуація міжконфесійного протистояння унеможливила пряме й відверте використання досвіду Терези Авільської. Але немає сумніву, що в освічених колах митрополита Петра Могили та єпископа Лазаря Барановича її твори читали. Богословські курси українських православних шкіл: Києво-Могилянської академії, Чернігівської,

¹⁰ І. Ісиченко, архиєп. Літературна спадщина св. Терези Авільської, с. 7.

¹¹ Там само.

Харківської та Переяславської колегій – викладалися за латинськими підручниками й згодом звинувачувалися у «внутрішній інтоксикації релігійним латинізмом», «крипто-романізм»¹².

Упродовж XVII–XVIII ст. можна вести мову про доволі помітний вплив св. Терези Авільської на богословську думку і барокову літературу України, Білорусі та Московії. Про це, зокрема, пише у своїй розвідці Світлана Журавльова. Вона відштовхується від висновків архієпископа Ігоря (Ісіченка), який зауважив, що зацікавленості творами видатних представників іспанського богослов'я «в українському інтелектуальному середовищі сприяла співзвучність їх містичного шляху з традиціями православної духовності»¹³. До того ж, прийняття київськими богословами методів католицької схоластики «служило як допоміжний засіб в інтерпретації патристичного візантійського Сходу, що зберігало свою центральну роль у богомисленні цієї доби»¹⁴. Інші українські науковці: Тетяна Рязанцева, Валентина Вздольська і Микола Сулима – також вказують, що між поезією українського бароко і творами іспанських містиків існує певна спорідненість, про що свідчать тексти польськомовних збірок *Żywoty świętych...* та *Lutnia Apollinowa...* Лазаря (Барановича, 1620–1693) і твори св. Йоана (Максимовича, 1651–1715) *Театрон, или позор нравоучительный...* та *Иліотропiон*.

С. Журавльова, звертаючи увагу на агіографічні вірші св. Йоана (Максимовича), представлені в книзі *Алфавит собранный, римбами сложенный...*, припускає, що їх автор міг

¹² І. Ісіченко, архієп. Літературна спадщина св. Терези Авільської, с. 7.

¹³ С. Журавльова. Із заходу на схід: вплив іспанських містиків на українське поетичне бароко // *Богословський портал* (http://theology.in.ua/ua/bp/theological_source/art/50969/).

¹⁴ І. Ісіченко, архієп. Східна аскеза і бароковий текст: досвід могилянського Києва // *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура: Зб. наук. праць на пошану пам'яті проф. В. М. Нічик*. Київ 2005, с. 202.

безпосередньо ознайомитися зі спадщиною католицьких богословів¹⁵. Аргументами на користь цієї гіпотези є низка мотивів й образів, які зустрічаються у св. Йона і, можливо, походять із творів іспанських містиків. Насамперед ідеться про розуміння життя як духовної праці, спрямованої на примноження слави Христа й поглиблення любові до Нього. Цього досягають через очищення душі, самозречення та прозріння – через ланцюг випробувань, символічно представлених в образі сходження на Кармель-гору, на вершині якої, згідно зі св. Терезою Авільською і св. Йоаном від Христа, відбувається злиття з Богом. В українського автора відповідником Кармель-гори є гора Хорів. Максимовича зближає з іспанськими містиками використання такого прийому медитації (до речі, не прийнятого східною молитовною культурою), як «залучення образної уяви суб'єкта», а також принципів байдужого ставлення до всього тлінного і «розважання за допомогою трьох сил душі» над гріхами людини, які були невід'ємною складовою духовних вправ, розроблених св. Ігнатієм Лойолою (1491–1556). Нарешті, С. Журавльова постулює, що в агіографічних віршах св. Йоана (Максимовича) присутні теми, які пронизують усю творчість св. Терези Авільської: заклики до вірян «любити Бога, бути відстороненими від світських турбот і смиренними»¹⁶.

Отже, поза сумнівом, між творами св. Йоана (Максимовича) й інших представників українського бароко і писаннями іспанських містиків, зокрема св. Терези Авільської, існують інтертекстуальні зв'язки, серед яких можна натрапити на опосередковані іншими текстами і навіть прямі покликання на трактати західних Учителів Церкви. Дослідження доводять, що українські книжники мали змогу читати латинські й польські переклади цих творів. Водночас багато богословських ідей і практик, у т. ч. містичних, київські

¹⁵ С. Журавльова. Із заходу на схід.

¹⁶ Там само.

інтелектуали могли знайти й у духовній традиції, сформованій християнами раннього періоду, ще до розколу Церков, а згодом розвиненій у православних монастирях без контактів із західним світом.

Вплив св. Терези на релігійну думку Центральної та Східної Європи, у тому числі й України, триває впродовж XVIII–XXI ст. Глибшим стає осмислення її доробку. Зокрема, архієпископ Ігор (Ісіченко) стверджує, що афонські ченці були знайомі з працями св. Терези та по-своєму адаптували їх у рамках такого важливого феномену православної духовності, як «старцество». Доказом цього слугує діяльність Паїсія (Величковського, 1722–1794), автора *Добротолюбія*. Наприкінці XIX – на початку XX ст. низка представників т. зв. «срібної доби» в російській культурі (Дмитро Мережковський, Лев Шестов, Семен Франк та ін.) пропагували вчення й духовний досвід св. Терези від Ісуса як альтернативу тій духовній кризі, в якій опинилося людство.

Знайомство з доробком Терези Авільської українською мовою розпочинається в XX ст. У чотири томному виданні *Життя святих* о. Андрія Йосафата Григорія (Труха, 1894–1959), ЧСВВ, опублікованому в Канаді впродовж 1952–1959 рр., подано докладну агіографічну довідку про іспанську святу. Та лише на початку XXI ст., завдяки ініціативі отців єзуїтів, львівське видавництво «Свічадо» опублікувало в «Ігнатіанській серії» українські переклади (на жаль, з англійської мови) *Шляху досконалості* (2007) та *Внутрішнього замку* (2008).

Поетія святої Терези від Ісуса українською мовою

Оригінальні тексти св. Терези Авільської – серйозний виклик перекладачеві. По-перше, вона писала іспанською (кастильською) мовою, що перебувала в стані формування, а це ускладнює інтерпретацію створених нею текстів. По-друге, стиль її поезії та прози містить багато засобів виразності. До того ж, сама словесна тканина творів св. Терези

несе в собі містичну енергетику, яку перекладач повинен відтворити максимально точно й повно. Через ці причини вважаємо, що на сучасному етапі знайомство з її творами шляхом перекладу з англійської, як це зробили отці єзуїти, є неприпустимим. Треба звертатися безпосередньо до іспанського оригіналу, що дасть змогу українському читачеві не тільки пізнати її ідеї, а й відкрити для себе надзвичайно талановиту письменницю.

Переклади віршів Терези Авільської – це окрема сторінка української словесності. Її поезії не є ліричними творами в традиційному розумінні цього слова, а становлять, як і проза, поетичне відтворення релігійного досвіду авторки: вона писала віршовані тексти для релігійних свят або церемоній, що відбувалися в монастирях, під час яких співала разом з іншими черницями (хоча зізнавалася, що мала не дуже гарний голос) або грала на музичних інструментах. У віршах представлена вся повнота містичного світобачення св. Терези, але найяскравіше в них утілено образ ідеалізованої любові, в якій коханим є Бог, а закоханою і коханою – вона сама. У її поезії також широко представлена метафорика християнської традиції (Христос – пастих, християнин – воїн та інше), а також фольклорна образність, якій надається релігійного тлумачення. Будуючи поетичне висловлювання, св. Тереза використовує як короткий метр традиційної поезії, так і вишукану строфіку, майстерно «грає» поетичним синтаксисом. Таким чином, перекладачеві треба виявляти чималий талант, аби відтворити ту спонтанність і пісенність інтонації, ту складну ритміко-метричну текстуру поезій, ті смислові відтінки, ту чистоту переживань і стилю, які так зачаровують в іспанському оригіналі.

Огляд історії перекладів поезій св. Терези Авільської українською мовою варто розпочати, мабуть, із найвідомішого її вірша *Vivo sin vivir en mí* (Живу, не живучи в собі). З погляду жанру, текст належить до *villancico* –

поетично-пісенної форми з рефреном для виконання на декілька голосів. Спочатку то були світські пісні, згодом їх почали використовувати в церквах, зокрема під час святкування Різдва. Поезія є розвитком рефрену «*Vivo sin vivir en mí / Y tan alta vida espero / Que tuero porque no tuero*» («Живу, не живучи в собі, / і на таке високе життя я жду, / що я вмираю, бо не вмираю»), який складається з трьох віршів-восьмискладників. Перший рядок рефрену завершується наголосом на останньому складі, а передостанній і останній рядки мають наголос на передостанньому складі та римуються між собою консонантною парною римою. У тексті вірша рефрен повторюється вісім разів наприкінці кожної строфи. Строфа, своєю чергою, має складну структуру: перші чотири рядки становлять редонділю з чотирьох восьмискладних віршів, після якої йдуть три завершальні рядки, що римуються з рефреном. Таким чином, свята Тереза дотримується схеми римування deeddbb. Текст насичений алітераціями й асонансами.

В основу тексту покладено парадоксальний вислів «жити і водночас не жити», поширений у релігійних писаннях. Власне, він містить два мотиви: земне життя – це смерть, бо воно є несправжнім життям, а справжнє життя – це вічність, яка розпочинається після фізичної смерті; земне життя – це помирання, бо ґрунтується на фальшивих цінностях. З погляду віруючої в Бога людини, у виразі «жити і водночас не жити» нема нічого парадоксального, адже вона «жадає смерті, аби з'єднатися з Богом. Поки смерть не приходить, душа сильно страждає (помирає). Крім того, життя перетворюється на муку або «смерть», бо не приносить справжнього задоволення; смерть стає «життям». Душа «живе, не живучи в собі», тому що земне життя не є тим, чого вона бажає; вона «вмирає, тому що не вмирає», тому що очікує моменту, коли «з'єднається з Богом»¹⁷.

¹⁷ B. Mujica. *Women Writers of Early Modern Spain*, с. 12.

Історія української літератури знає дві спроби перекласти цей текст. Перша з них належить Михайлові Оресту¹⁸. Йому вдається відтворити складні переживання людини, що перебуває в містичному контакті з Богом, про який пише св. Тереза Авільська в оригіналі¹⁹.

Михайло Орест знайшов способи для того, щоб цей шедевр містичної поезії гідно звучав українською мовою. Йому вдається зберегти складну систему римування у строфі, відтворити засоби милозвучності, а також гру розвиненими синонімічними рядами концептів «життя» і «смерть». На жаль, не обійшлося без втрат. Це стосується першого рядка поезії «*vivo ya fuera de mí*» – дослівно: «я живу за межами себе». Він римується з першим рядком рефрену, який задає модель римування, розвинену в строфі. Перекладач подав цей рефрен прозою і розмістив у примітці наприкінці сторінки, що нівелює значення його як формотворчого елементу всього тексту вірша. Крім того, смисл фрази український перекладач передає не точно: «живу я поза колом днів». Певний спротив викликає використання церковнослов'янзмів («*cuando el corazón le dí*» перекладається як «І в серці, яко дар дарів»; «*letrero*» – як «речиво нестерте») і вибір дещо громіздких синтаксичних конструкцій. Ці мовні засоби, безумовно, забезпечують урочисто-піднесене звучання тексту, але водночас надають поетичному мовленню св. Терези звучання книжної поезії.

Згаданий вище текст містить лише перші чотири строфи знаменитого вірша. Повністю поезію переклав Микола Сулима. Йому ж належать переклади ще двох віршів св. Терези: *Si el padecer con amor...* (Захворієш на любов...) і *Sea mi*

¹⁸ Зеров Михайло Костянтинович, псевдонім Михайло Орест (1901–1963) – український поет і перекладач, брат Миколи Зерова.

¹⁹ Антологія іспанської літератури доби барокко / Упоряд. і коментар О. Пронкевича // *Вікно в світ* 3 (12) (2000) 84–85. Цей та інші переклади віршів Терези від Ісуса див. в «Антології поезії святої Терези від Ісуса» у цьому виданні.

gozo en el llanto... (Я утішуся в сльозині...). Ці переклади робилися з підрядників, тому в них можна знайти чимало смислових і формальних відхилень від оригіналу, але попри це М. Сулимі вдалося передати засобами української мови особливості строфіки, образність, головні настрої, що наповнюють душу св. Терези під час споглядання Бога²⁰.

Ще один переклад поезії св. Терези від Ісуса з'явився в середовищі українських кармелітів. Це вірш *Caminemos hacia el cielo* (Рушаємо до неба), відомий також під назвою *Hacia la Patria* (До вітчизни). Його авторами є відома українська іспаністка Олена Олексієнко й Олег Белінський. Вибір для перекладу саме цього твору цілком передбачуваний, адже його призначення – підтримувати дух вірних, які стали на шлях випробувань і самозречення. У цьому перекладі систему римування і побудову строфи не збережено. Український текст більше нагадує вільний переспів оригіналу, в якому, попри всі його «недоліки», авторам вдається передати ті духовні стани, яких досягають послідовниці св. Терези Авільської на шляху до Бога: вірш звучить сконцентровано піднесено²¹.

Переклади творів св. Терези Авільської у виконанні Сергія Борщевського, нашого сучасника й знаного майстра перекладу з іспанської мови на українську, дають змогу значно розширити уявлення про можливості поетичного Слова як посередника містичного діалогу між людиною і Богом. С. Борщевський намагається якомога точніше слідувати оригіналу як з формальної, так і змістової точок зору. Підтвердженням цих слів є переклад поезії *Mi amado para tí* (Той, кого люблю я ревно), що є записом переживань віруючої людини у час, коли вона досягає готовності укласти

²⁰ Тереса де Хесус. Поезії // *Сучасність* 12 (1992) 16.

²¹ Тереза від Ісуса. Шлях до Вітчизни / перекл. О. Олексієнко, OCDS та О. Белінського // *Орден Босих Кармелітів в Україні* (<http://karmel.org.ua/ua/saints/teresa-of-avila/item/107>).

духовний шлюб із Господом. Оригінальний текст вирізняється складністю й вишуканістю форми: чотиривірш задає тему, наступні дві октави її розвивають, завершуючись повтором рефрену, що з'являється в початкову катрені й складається з двох рядків: «*que es mi Amado para mí, / у yo soy para mi Amado*» – «Той, кого люблю я ревню, / відтепер назавжди мій». Українському перекладачеві вдається відтворити твір рідною мовою з мінімальними втратами.

Ще два тексти, перекладені С. Борщевським, – *Dichoso el corazón enamorado* (Блаженне серце те, що любить Бога) і *Nada te turbe...* (Ані тривог), – це віршовані молитви. Обидва виражають сумирні настрої, що є наслідком повного покладання на волю Бога. Перший текст, написаний у формі октави (abababcc), мов драбина Якова, веде до просвітлення духу. Другий складається з низки рядків, записаних дуже коротким метром. Початок твору неможливо перекласти українською мовою, копіюючи граматичні форми оригіналу: з п'яти- або шестискладників («*Nada te turbe, / nada te espante, / todo se pasa, / Dios no se muda...*»), що містять дієслова в негативному імперативному стані, виходять рядки значно більшої довжини («*Хай тебе нічого не бентежить, / Хай тебе нічого не лякає, / Минає все / Бог не змінюється*»). С. Борщевський знаходить просте і красиве рішення. Він зовсім відмовляється від уживання дієслів у першому катрені та перекладає рядки, використовуючи виключно іменники: «*Ані тривог, / ані страхів, / всі речі плинні. / Незмінний Бог*». Лапідарність коротких фраз дозволяє зберегти медитативну енергетику поезії, що слугує словесною підтримкою під час виконання тих суворих вправ, які виконує душа, прямуючи до досконалості.

Таку ж непересічну майстерність і винахідливість С. Борщевський продемонстрував при перекладі двох різдвяних віршів св. Терези – *Ya viene el alba* (Сходить світанок) і *Veante mis Ojos, dulce Jesús Bueno* (Хай тебе побачу, Ісусе, любий пане). Українські версії цих поезій сповнені радістю

й ніжністю, які переживає людина, що віддала своє серце служінню Ісусові Христу. Перекладач зміг знайти еквіваленти для яскравої образності та відтворив розмовну, вільну й співочу інтонацію мовлення поезій св. Терези Авільської. Українські тексти звучать так само спонтанно і «просто», як в іспанському оригіналі, та зберігають ритміко-метричну організацію і милозвучність першотвору.

Свята Тереза від Михайля Семенка

У дослідників української літератури звернення Михайля Семенка до постаті св. Терези Авільської нерідко викликає здивування, адже на той момент її творчість була практично невідомою широкому культурному загалу. М. Сулима припускає, що ймовірним джерелом інформації про життя святої Терези «міг бути чотиритомник Міня “Подвиги святої Терези”, виданий у Парижі в 1863 р., або ж стаття С. Боткіна “Свята Тереза”, надрукована в № 8 “Вестника Европы” за 1915 р.»²². М. Сулима та Ірина Скакун також знаходять інтертекстуальні перегуки між ранніми віршами українського поета, які передували появі *Гімнів*, і знаменитою поезією *Vivo sin vivir en mí*.

Характеризуючи *Гімни*, І. Скакун відзначає, що загалом поезія цього циклу справді помітно вирізняється на загальному фоні футуристичної лірики Семенка. Вона не зовсім вписується в обрану ним концепцію світогляду і літературної діяльності. Футурист став на коліна перед черницею. Безбожник хоче, щоб його покохала свята. Тут немає традиційних урбаністичних мотивів і технократичних метафор. Це ніжні вірші, сповнені інтимних потаємно-еротичних відчужень²³.

²² М. Сулима. *Книжниця у семи розділах: Літературно-критичні статті й дослідження*. Київ 2006, с. 287.

²³ І. Скакун. Лірична маска паладина у циклі поезій Михайля Семенка «Святій Терезі» // *Літературознавчі студії* 42/2 (2014) 288.

У циклі віршів Михайль Семенко, як пише дослідниця, використовує прийом створення маски, до якого звертається протягом усього життя. Цього разу його ліричний герой «надягає» на себе маску паладина, «лицаря-ченця, що страждає від нещасного кохання, переживає муки від неможливості доторкнутись, злитись із об'єктом свого бажання. Вірність дамі серця, прекрасній святій, почасти переростає в далеко не платонічні бажання»²⁴.

З таким прочитанням циклу принципово можна погодитися; щоправда, різка відмінність тематики і настрою поезій від інших творів Михайля Семенка, на наш погляд, не свідчить про його відхилення від футуризму. По-перше, деякі технократичні образи, як це буде показано нижче, залишаються та відіграють важливу роль у реалізації авторського задуму. По-друге, «урбаністичні» й «технократичні» вірші і *Гімни св. Терезі*²⁵ Михайля Семенка об'єднує естетика шоку – настанова на епатаж, який пробуджує свідомість українського читача, аби вести її шляхами оновлення. У цьому конкретному випадку епатажність виражається в надмірному еротизмі текстів.

Загалом, у змішуванні релігійної містики й еротики, якими намагається вразити читача Михайль Семенко в *Гімнах св. Терезі*, немає нічого нового. Саме цим вирізнялися духовні практики так званих *alumbrados* (просвітлених) – духовної течії, що виникла в Іспанії на початку XVI ст. й існувала в той час, коли творила св. Тереза. Як відомо, Католицька Церква засудила *alumbardos* як еретиків. «1579 року, – пише Джо Лабаньї, – кілька черниць *alumbrados* було спалено на аутодафе за зізнання в тому, що Христос з'являвся їм у їхніх еротичних видіннях, тобто вони прикривали містикою свої сексуальні оргії. Цей факт кинув підозру на описи

²⁴ Там само.

²⁵ Михайль Семенко. Гімни св. Терезі // *Сучасність. Література, мистецтво, суспільне життя* 12 (1992) 7–13.

екстатичних трансів, які переживала Тереза»²⁶. Такі інтерпретації доробку св. Терези Авільської є наслідком вульгаризації її слів про Божественний шлюб як вищу фазу містичного злиття з Господом, адже цей акт можливий тільки після очищення душі від еротизму й жодним чином не є наслідком компенсації незадоволених сексуальних бажань візіями, що містять релігійну образність.

У циклі Михайля Семенка ліричний герой, споглядаючи св. Терезу, розпалює свої сексуальні бажання, а не приборкує їх, як того вимагає містичний шлях наближення до Бога. Перед нами, насправді, є маска паладина, що приховує типову декадентську людину: чоловіка в меланхолійному стані, сповненого розгубленості, зануреного у свої еротичні мрії: «Прагненням чуда серце освітлене / Опромінь бажанням кризи. / Зійде бог у тіло привітлене, (тут мається на увазі тіло паладина, очевидно, розпалене уявою – О. П.) / Як з тебе спадають ризи» (VI). Показово, що ключовими для опису його переживань є слова «біль», «втома», «розгубленість», «самотність», «відчай», «сльози». Ліричний герой «дисонантний», його серце готове розірватися, мов «піроксілінна бомба» (I) (цікавий випадок використання «технократичної» образності). Його роздирають протиріччя: «Гострять крильми, тичуться крайности, / Без границь» (II). Він шукає опертя у жінки, падає перед нею на коліна, вимолюючи не любов, а забуття від болю: «В сутінь вечірню я припадаю до ніг, / У серці – леза. / Вся моя воля, всі мої думи цютні – / в Тобі, Терезо.» (III).

Наближення ліричного героя до св. Терези є водночас покутуванням, блюзнірством і богозневагою. Жінка виконує роль матері, сестри та коханки одночасно. Вірш VIII описує побачення паладина, яке завершується цілуванням святої у перса: «Я до Тебе, до Тебе, до Тебе прийду, / Коли ми –

²⁶ J. Labanyi. *Spanish Literature: A Very Short Introduction*. Oxford 2010, с. 80.

одно. / Я цілую в перса Святу – / Затули вікно». У вірші IX втомлений паладин відпочиває в обіймах жінки після згаданих поцілунків. Свята Тереза тепер не кохана, а дружина або матуся, проте, як можна очікувати, все закінчується черговою еротичною сценою: «І буду цілувати стримано / Святий рисунок губів. / Зраню пристрасть непризану / Холодом зубів». Мотив цілування святої в губи зустрічається ще раз у вірші XV: «І, червоніючи, як жених, – одверто, / Поцілую в губи святу». Ще один еротичний жест – стискання рук, як правило, вночі: «Сестра безпрозорих мук – моя вибранка, Нічних стисків рук / Коханка» (XIII). А ось опис колін святої у вірші XIV: вони м'які, приємні, сексуально привабливі: «Я осріблюю пам'ять твою / Струмком сонатини. / Нараз... забачив змію. / Сховай на колінах! // Сумною блакитністю зим / Серце закрий од стін. / Вночі я тобі розповім / Про м'якість твоїх колін». Цікаво, як у процитованому уривку поєднуються ролі матері, яка захищає чоловіка від змії, тобто небезпек, і коханки, що є звабливою змією.

У віршах XVIII–XXI відчутно лунають мотиви каяття в блюзнірстві, нецільності, непослідовності, слабкодухості. Ліричний герой прохає захисту від самого себе: «Іноді я заплутуюсь в високости, / Де білі хрести, / Іноді я темнію від злоти – / Вибранко моя, прости. // Захисти прагнення душі розхристаної / В темряві кризи. / В погляді тайни розрізненої / Мої інтуїзи» (XX). Проте каяття передбачувано переходить у хизування своєю зухвалістю, яке супроводжується спробою зобразити власну незрілість як щирість: «З тебе не зводжу я зір напругий, / У моїх відносинах – девізне (очевидне, показне – О. П.) свавілля. / Прийми мій посміх і стид наруги, / Тобі присвячую своє божевілля» (XXI). Фінальні вірші сприймаються як своєрідна автокритика, що містить самовизначення жанру. Виявляється, що перед нами зовсім не гімни, а «суворий глум» (XXIII). Вірш XXIV звучить як маніфест цього глуму: «Я іду шляхом, віками утопаним, / До твоїх входів перемучених. / Я молюсь символам

душі безпромінним / Твоїх святощів опроститутчених». XXV вірш містить відверте проголошення атеїзму: «Відхиляюся від тебе, незрівнянної, / Бо твій сум – біль зміцнюючий. / Бо я під владою мрії незнаої, / Бо я невіруючий». Гімн XXVI – апофеоз блюзнірства, адже в ньому паладин зазнає садистсько-мазохістського задоволення від того, що принижує святу:

*Твої очі – моєї душі безмежний сум,
Твоя фігура – легкість моєї мрії.
Твою святість я віддаю на всесвітній глум,
Я цілую твій прозорий стрій.
Твій невільник схилився у блакитний кут,
Прийде час і ти будеш – рабиня.
Серце охопить, мозок охопить ненажерний спрут,
Острах, презирство, ганьба – мою пристрасть не спине.
Твої губи – мій містичний біль,
Моя думка – екстазна пристрасть.
Зустрінь у захваті мій жадаючий автомобіль,
Всю силу своєї уяви на мене витрать!*

Отже, футурист аж ніяк не став перед іспанською святою на коліна, а зробив усе можливе для того, щоби звульгаризувати її містичні практики. Його падання долу перед нею – суцільне позерство, маска, за якою ховається не тільки типово декадентська людина, а й чоловік-підліток, якому ще далеко до справжнього лицаря. Переповнене незадоволеною сексуальною енергією тіло («мій жадаючий автомобіль» – ще один ключовий урбаністично-технократичний образ) перетворює «паладина» на дикуна, розпаленого пристрастю. Виставлення святості Терези «на всесвітній глум» – лише додатковий привід для втіхи, якої зазнає повсталий раб, попираючи святині (не випадково Тереза в останньому вірші циклу стає рабинєю). Таким чином, ліричний герой у Михайля Семенка вийшов якимось істеричним, сексуально незадоволеним, із роздертою на шматки душею,

слабким і малокультурним чоловіком. Цей образ стає черговим підтвердженням постійної, ніколи не подоланої кризи маскулінізму в українській культурі. Проте найголовнішим є інше: св. Тереза Авільська в циклі *Гімнів*, названих її ім'ям, взагалі відсутня як постать і як письменниця. На її місце в цьому циклі блюзнірських «гімнів» можна сміливо поставити будь-яку іншу святу, наприклад, св. Агату з вірша VI, чиї перса ліричному герою так само не дають спокою. Складається враження, що Михайль Семенко обирає св. Терезу Авільську тільки тому, що вона – всевітньо відомий символ (як сказали би сьогодні, «бренд») героїчної боротьби людини з плоттю. Таким чином, для українського поета іспанська свята – це привід похизуватися атеїзмом і дати чергового ляпаса суспільному смаку заради ефектного жесту в душі футуристичної естетики.

Висновки

Свята Тереза Авільська залишила глибокий слід в українській культурі. Її проза і поезія, та навіть образ, стали невід'ємною складовою української словесності. Її вплив відчувається в містичних практиках латинників, греко-католиків, православних. Вона надихала богословські пошуки багатьох видатних мислителів, починаючи від доби бароко й закінчуючи сьогоднішнім. Проте справжнє знайомство з її доробком в Україні щойно розпочинається. Насамперед це стосується наукового осмислення її ролі як християнської мислительки, реформаторки та «письменниці» ранньої модерності. Абсолютно очевидно, що, аби висвітлити цю роль, українським дослідникам доведеться зробити цілу низку розвідок: написати її науково вивірену біографію, розкрити особливості богословського вчення, ретельно вивчити культурний контекст, у якому вона реалізовувала свою місію, осмислити суто філологічні особливості її текстів, підготувати академічно обґрунтоване видання її творів. На часі

також узятися за систематичний переклад її прози і поезії з іспанської мови, а не з англійської, польської, латинської або російської, як це робилося досі. Для виконання цих завдань, очевидно, доведеться об'єднувати зусилля богословів, істориків, культурологів та філологів. Інакше бути не може, тому що тільки в такий спосіб можна повною мірою осягнути значення св. Терези Авільської як знакової постаті світової духовності.

Oleksandr Pronkevich

Santa Teresa de Ávila y la literatura ucraniana

Notas metodológicas

“Es un cine mágico, mudo e incomparable que solo conocían los especialistas”¹. Así describió la prosa y la poesía de Sta. Teresa de Ávila el crítico literario ucraniano actual Mykola Sulyma. Daba por hecho que, lamentablemente, durante siglos el lector ucraniano no había tenido la posibilidad de leer sus libros traducidos al ucraniano. El año 2015, el aniversario quingentésimo del nacimiento de esta escritora y célebre reformadora de la orden carmelita, estuvo marcado por una serie de eventos que han dado la posibilidad de escuchar a todos los ucranianos cultos (no solo a los hispanistas o teólogos) su inconfundible palabra. Las celebraciones en las iglesias católicas de diferentes ciudades de Ucrania, las reuniones científicas y artísticas en la Universidad Católica Ucraniana (Lviv) y en la Universidad Nacional Tarás Shevchenko (Kyiv) han despertado un gran interés de toda la sociedad ucraniana hacia la persona de Sta. Teresa de Ávila y han sido una buena oportunidad para analizar en profundidad el camino complicado y largo que ha recorrido su obra literaria hasta llegar al lector ucraniano.

El artículo que se presenta a continuación es el primer intento de comprender la huella que dejó Sta. Teresa de Ávila en

¹ М. Сулима. Неповторне магічне німе кіно // *Сучасність. Література, мистецтво, суспільне життя* 12 (грудень 1992) 7.

la literatura ucraniana. Antes de empezar a resolver esta tarea complicada, hace falta caracterizar de manera más breve los enfoques metodológicos que se aplicarán durante esta investigación. En primer lugar es obligatorio determinar cómo entendemos la particularidad de la actividad escritora de Teresa de Ávila en el contexto de su dedicación como reformadora de la Orden de los Carmelitas y, en general, como representante del pensamiento teológico. Ella, junto con S. Juan de la Cruz (1542–1591), es una de las más importantes representantes de la literatura mística. Por esta causa, el mismo término “literatura” lo deberíamos escribir entre comillas, ya que, a pesar de que a Teresa le pertenecen diez libros en prosa, gran cantidad de cartas y más de treinta poesías (aunque los investigadores dudan de la autoría de algunas), es difícil llamarla escritora en el sentido actual de esta palabra: no la inspiraban ni el deseo de autoexpresión, ni la fama, ni el deseo de ocupar un lugar importante en la historia del espíritu humano gracias a su estilo incomparable. Ella fue indiferente a los estímulos con los cuales se rigen los escritores profesionales. La mayoría de sus obras las escribió no por su propia voluntad sino cumpliendo la orden de sus tutores y confesores espirituales. No pudo ser de otra manera, porque la misión de su vida fue la reforma de la Orden de los Carmelitas, que se encontraba en una situación de enfrentamiento. Estaba preocupada por el futuro de la Iglesia católica, que estaba sufriendo una crisis profunda provocada por la Reforma protestante y, por tanto, sus anhelos tienen mucho que ver con la Contrarreforma. A ella se debe la fundación de los Carmelitas Descalzos, cuya tarea consistía en la vuelta al rigor de las prácticas oracionales y ascéticas de la regla carmelita original, así como la reconstrucción de la vida conventual contemplativa.

Así, la palabra y toda la escritura de Sta. Teresa de Ávila serán analizadas en este trabajo como una parte del programa de renovación de la Iglesia que ella se impuso por mandato divino. Su labor reformadora y fundadora, tanto como la literaria que generó, están muy influidas por la experiencia mística. El mismo concepto de *mística* se interpreta aquí tradicionalmente, como

lo entiende la Iglesia. Como determina Fidel Sebastián Mediavilla, Sta. Teresa siempre utiliza el término *mística* “según el valor que se le daba entonces, como adjetivo, con la única acepción que tuvo desde la patrística hasta su tiempo: aludía a la dimensión velada y profunda de la sabiduría de Dios, el *mysterion* paulino (1 Cor., 2, 1–16)”². Como es sabido, los cristianos pueden acercarse al entendimiento de Dios de cuatro maneras: con la razón; con la razón iluminada por la fe; con la experiencia inmediata, “cuando Dios se da a conocer al alma de un modo inefable (*mística*); y este modo sería como un anticipo de aquel (cuarto – *O.P.*) en el que el alma conoce directamente –*facie ad faciem*– a Dios en el cielo (visión beatífica)”³. Sta. Teresa sigue el camino místico, tratando de lograr la unión entera con Dios. Para ello aplica un sistema de ejercicios espirituales que se apoyan en el ascetismo y la contemplación.

La actividad literaria de Sta. Teresa de Ávila es una transcripción verbal de sus prácticas místicas. Conforme a este principio, hay que buscar las huellas ucranianas de Sta. Teresa no solo en la “literatura”, en su sentido actual de la palabra, sino también en las obras teológicas y en los tratados; y, en un sentido más amplio, en las prácticas oracionales y contemplativas que hacían los monjes y monjas, sacerdotes, bibliófilos-intelectuales, escritores y escritoras desde el barroco hasta el siglo XXI.

Al mismo tiempo, el estilo de la obra de Sta. Teresa de Ávila se caracteriza por una verdadera elegancia espiritual que es el resultado de su extraordinario don literario y de su alto nivel, como podría decirse hoy día, cultural como escritora. Su exclusivo talento literario (el artificio de elegir diferentes estrategias de redacción, maestría en el uso de las convenciones de género o en la aplicación de un amplio espectro de modos de creación de textos artísticos) es poco ordinario. Es por eso que, para el estudio de

² Santa Teresa de Jesús. *Libro de la vida* / F. Sebastián Mediavilla, ed. Madrid 2014, p. 426.

³ *Ibíd.*, p. 427.

la presencia de Sta. Teresa en la historia de literatura ucraniana, hay que utilizar también una serie de enfoques filológicos, dado que sin ellos es imposible investigar correctamente la dimensión importante de Sta. Teresa de Ávila en la cultura ucraniana. Estos enfoques son tan importantes o más que el estudio de la historia de la traducción de su poesía al ucraniano.

Por falta de espacio, en este artículo planeamos centrar la atención en la imagen de la famosa reformadora de la orden del Carmelo en la literatura ucraniana, especialmente, en el ciclo de poesías *Himnos a Santa Teresa*, cuyo autor es el futurista Mykhayl Semenkó⁴. Para describir esta invocación del líder de la vanguardia ucraniana a la persona y a la obra de la representante de la poesía mística española, Mykola Sulyma escribió las siguientes palabras inspiradas:

El futurista se puso de rodillas delante de la monja. El ateo quiere que lo ame una santa. Que lo ame, aunque el corazón suyo pertenece a Dios, aunque ella sueña solo con “la unión”, con lo divino mediante el amor extático. De ahí, la tragedia penetrante que ilumina cada estrofa de todos estos 26 versos que constituyen el ciclo. El exotismo y la frialdad de la española, junto a la pasión forastera del ucraniano engendraron un drama poético exclusivo que está entre las joyas de la lírica íntima ucraniana⁵.

La cita anterior expresa la admiración sincera de M. Sulyma por la personalidad de la santa española y por la obra de Mykhayl Semenkó, pero como ocurre con las valoraciones emocionales, mucho de lo dicho en los versos exige una revisión científica más escrupulosa. Para realizarlo hay que aplicar al ciclo de poesía la metodología *close reading*, centrándose en el estudio de las formas de conexión entre el misticismo y el erotismo, que tanto interesaban a Mykhayl Semenkó.

⁴ Seménko Myjaylo, seudónimo Myjayl Semenkó (1892–1937), fue un poeta ucraniano, fundador y teórico del futurismo ucraniano.

⁵ М. Сулима. Неповторне магiчне нiме кiно, р. 7.

Por eso, la siguiente redacción va a estructurarse en tres partes que, por orden, tratarán de los siguientes aspectos: la recepción de la obra de Sta. Teresa de Ávila en los círculos teológicos y filosóficos entre los siglos XVII y XX, la historia de las traducciones de los versos al ucraniano y el ciclo de poesías *Himnos a Santa Teresa* de Mykhayl Semenkó.

Santa Teresa en tierras ucranianas

El conocimiento de las ideas y de las obras de Sta. Teresa de Ávila en tierras ucranianas tiene una larga historia. Empieza con el movimiento hacia el Este de las órdenes religiosas católicas, especialmente, las de las carmelitas calzadas y luego las de las descalzas. Empezando desde el siglo XVII, el ascetismo y el camino místico que encarna Sta. Teresa de Ávila, encuentran un apoyo en primer lugar entre los católicos y los greco-católicos ucranianos. Pero sus prácticas místicas y su reforma despertaron pronto también un profundo interés por parte de los representantes de la Iglesia ortodoxa que se explica por el hecho de que ambas confesiones cristianas, a pesar de su oposición, en aquel entonces trataban de resolver las mismas tareas de depuración de la vida religiosa, cultivando las prácticas religiosas de rezo y contemplación y volviendo a las fuentes de la espiritualidad.

El arzobispo Igor Isichenko observa que la reforma teresiana del Carmelo coincide temporalmente con una serie de acontecimientos dramáticos que determinaron la existencia de las Iglesias ortodoxas de la Europa Central y la del Este en los siglos XVI–XVII⁶. Entre ellos, menciona las graves consecuencias de la pugna con el mundo islámico: por la dependencia de los ortodoxos en el territorio del Imperio otomano en el Oriente Medio

⁶ І. Ісиченко, архієп. Літературна спадщина св. Терези Авільської в рецепції православної книжності // *Наукові записки НаУКМА*, т. 124, Філологічні науки (Літературознавство). Київ 2011, pp. 3–10.

y en los Balcanes y por las grandes pérdidas en los monasterios georgianos. Los centros de la vida espiritual de los ortodoxos se trasladaron de Bizancio a Rumania, Kyiv y Moscú, donde en los monasterios cada vez sonaban más alto las exigencias de renovar el ascetismo oriental y acercarse hacia la tradición de teología apofática.

Como es sabido, tanto los ortodoxos como los católicos reconocen dos métodos o dos vías espirituales de la concepción de Dios: la “espiritualidad catafática” (camino positivo tras la búsqueda de la determinación ideal de Dios) y la “espiritualidad apofática” (camino de negación de lo que no es, que lleva a la negación completa de la razón y los sentimientos mundanos hasta conseguir la unión completa con Dios). El devenir de Sta. Teresa como personalidad, reformadora de la iglesia y escritora cristiana transcurrió en un tiempo cuando entre los teólogos, clérigos y feligreses cultos se había despertado cierto interés por los enfoques místicos para alcanzar a Dios mediante la introversión. Esas prácticas espirituales adquirieron mayor popularidad entre los franciscanos y se expresaron más ampliamente en el *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, que era uno de los libros favoritos de Sta. Teresa. Entre los autores que influyeron de manera notable y gracias a los cuales pudo familiarizarse con la teología apofática hay que mencionar a otros autores inclinados a la mística: el padre Juan de Ávila, fray Luis de Granada, Pedro de Alcántara, etc. No cabe duda que ella “es consciente de que la negación de los sentidos propia de la espiritualidad apofática encierra una contradicción, puesto que la revelación de Cristo en su divina Humanidad a través de los sentidos es la noción más fundamental del cristianismo”⁷, pero, sea como sea, es indiscutible que “todas las obras de Santa Teresa evidencian la influencia del apofaticismo”⁸.

⁷ B. Mujica. *Women Writers of Early Modern Spain*. New Haven, 2004, p. 8.

⁸ Ibid.

Prueba de ello es el *Libro de la vida* que contiene muchas imágenes que ejemplifican el camino “místico” de la concepción de Dios. Una de ellas es la imagen de cuatro aguas y más concretamente de cuatro modos que puede aplicar el jardinero para obtener el agua para regar su jardín. Aquí el jardín personifica el alma y el agua es el conocimiento espiritual del Señor y la experiencia de su Gracia. El primer modo es sacar agua del pozo con la fuerza de los brazos, lo que simbólicamente corresponde a la negación ascética y de oración y penitencia de los pecados de la carne por parte del ser humano. El segundo modo es usar una noria (es la etapa cuando el creyente logra la paciencia y la gracia tras la depuración). El tercer modo es cavar unos surcos por los cuales correrá el agua hacia el jardín por sí sola (al alma se le da así más gracia de Dios, aunque el jardinero se esfuerce menos que en los modos anteriores). El cuarto modo es recibir el agua del cielo sin esfuerzo en forma de lluvia que beneficiará al jardín según la voluntad de Dios (el análogo de este chaparrón es la fusión del alma con el Señor, que es un puro don de Dios al ser humano).

Otra imagen inolvidable, vinculada en su espíritu con la teología apofática, se encuentra en el tratado *Castillo interior o Las Moradas* (1577), obra superior de la prosa mística de Sta. Teresa. Aquí el camino hacia Dios se presenta como un movimiento por el castillo construido en forma de siete moradas concéntricas. En el centro de la morada está situada la vivienda del señor del castillo, es decir, del Señor Dios. Se puede entrar en esta vivienda solo por las puertas de la oración, cruzando una tras otra todas esas siete puertas. Cada una de las puertas simboliza una etapa del devenir espiritual del hombre mediante la autonegación: por la supresión del propio ego se llega al estado de “la dulce muerte”, por el que el alma se desprende de todo lo terrenal, hasta alcanzar la fusión completa con Dios. “Detrás de las murallas está la oscuridad total –así relata entusiasmado el arzobispo Igor Isichenko–, el castillo está rodeado por un foso con monstruos asquerosos. Según su teoría, la oración discursiva es solo un

prólogo a la oración mística que lleva a sumergirse enteramente en el seno del amor divino”⁹.

Probablemente, Sta. Teresa de Ávila representa con más plenitud que nadie la influencia de la “espiritualidad apofática” en la Iglesia católica, y no hay nada raro en que sea ella, precisamente, la que con su talento místico e incomparable atraiga tanta atención (a veces poco benévola) entre los cristianos de la Europa Central y del Este, en particular, de Ucrania. Tanto en las Iglesias católicas como ortodoxas, las raíces de la teología apofática en estas regiones del mundo son muy profundas. Por eso, estamos de acuerdo con las palabras del arzobispo Igor Isichenko, cuando afirma:

Las tendencias principales de la vida monacal en los países ortodoxos de la Europa Central y del Este y del Oriente Medio en los siglos XVI–XVII resultaron parecidas a las búsquedas espirituales de la venerada Teresa de Ávila. A pesar de la actitud cautelosa a la tradición confesional occidental, había un terreno favorable para la recepción de las reformas iniciadas por Teresa y para la recepción de sus obras cuando empezaron a publicarse¹⁰.

A lo largo del s. XVII las vías principales de penetración de la información sobre la vida y obra de Sta. Teresa en los países de la Europa Central y del Este eran los conventos de carmelitas calzados y descalzos, que surgieron en la Mancomunidad Polaco-Lituana. En el año 1605 fue fundado el convento de carmelitas descalzos de Cracovia. En 1617 fue proclamada la provincia independiente polaca del Espíritu Santo, que en el año 1698 contaba con 234 monjes y monjas. Prácticamente al mismo tiempo los carmelitas se domiciliaron en tierras ucranianas, en medio del ambiente ortodoxo: en Lviv esto ocurre en 1613, en Przemyśl en 1620, en Kamianéts-Podilsky en 1623 y en Berdychiv en 1630.

⁹ І. Ісіченко, архиєп. *Історія української літератури: Епоха Бароко (XVII–XVIII ст.): Навч. посібник*. Львів 2011, р. 72.

¹⁰ І. Ісіченко, архиєп. *Літературна спадщина св. Терези Авільської в рецесії православної книжності*, р. 7.

En el año 1642 fue fundado en Lviv el convento de carmelitas descalzas.

Los conventos ejercían una actividad editorial activa, gracias a la cual se difundían las obras de Sta. Teresa en traducciones en latín y en polaco. Según los cálculos del arzobispo Igor Isichenko, hasta finales del siglo XVI hubo 13 publicaciones parecidas y a lo largo del XVII hubo 243 publicaciones¹¹. Seguramente, estos libros llegaban al lector ortodoxo y aparecían en las bibliotecas de las escuelas conciliares recién reformadas de rito oriental:

La situación del enfrentamiento entre las confesiones hacía imposible el uso directo y abierto de la experiencia de Teresa de Ávila. Pero no hay dudas de que en el entorno instruido del arzobispo Pedro Mohyla y del obispo Lázaro Baranovych se leían sus obras. Los cursos teológicos de las escuelas ortodoxas ucranianas –los de la Academia Kyiv Mohyla, los de los colegios de Chernihiv, Kharkiv y Pereyaslav– se enseñaban según los manuales latinos, aunque luego se acusaron de “la intoxicación interior por el latinismo religioso”, “cripto-romanismo”¹².

Durante los ss. XVII–XVIII se puede hablar de una influencia bastante visible de Sta. Teresa de Ávila en el pensamiento teológico y en la literatura barroca de Ucrania, Rusia y Bielorrusia. De esto escribe Svitlana Zhuravliova en su investigación. Ella parte de las conclusiones del arzobispo Igor, quien observó que el interés por las obras de los representantes célebres de la teología española “en el ambiente intelectual ucraniano se debía a la consonancia de su camino místico con las tradiciones de la espiritualidad ortodoxa”¹³. Y, además, la aceptación por

¹¹ І. Ісіченко, архієп. Літературна спадщина св. Терези Авільської в рецепції православної книжності, р. 7.

¹² Ibid.

¹³ С. Журавльова. Із заходу на схід: вплив іспанських містиків на українське поетичне бароко // *Боголосвський портал* (http://theology.in.ua/ua/bp/theological_source/art/50969/).

los teólogos de Kyiv de los métodos de escolástica católica “servía de medio complementario en la interpretación del Este patrístico bizantino, que conservaba su papel central en la teología de esta época”¹⁴. Otros investigadores ucranianos como Tetiana Riazantseva, Valentyna Vzdulska y Mykola Sulyma también indican que existe cierta afinidad entre la poesía barroca ucraniana y las obras de los místicos españoles, lo que revelan los textos en polaco de las colecciones *Żywoty świętych...* y *Lutnia Apollonowa...* de Lázaro (Baranovych, 1620–1693) y las obras del santísimo Ioán (Maksymovych, 1651–1715) *Өeatrón, o la deshonra moralizado-ra... e Iliotropion*.

Al centrarse en los versos hagiográficos del santísimo Ioán (Maksymovych) que están presentes en el libro *Alfabeto recogido, con los versos compuesto...*, S. Zhuravliova defiende la hipótesis de que el santísimo Ioán hubiera podido tener conocimiento directo del patrimonio de los teólogos católicos¹⁵. Los argumentos a favor de esta hipótesis son la cadena de motivos e imágenes que se encuentran en el santísimo Ioán y que, probablemente, brotan de las obras de los místicos españoles. En primer lugar, se considera el entendimiento de la vida como una labor espiritual orientada al crecimiento de la gloria de Cristo y la profundización del amor hacia Él que se consigue mediante la depuración del alma, la abnegación y la vista clara, y mediante una cadena de pruebas, simbólicamente representadas en la imagen de una subida al monte Carmelo, en la cima del cual, según Sta. Teresa de Ávila y S. Juan de la Cruz, sucede la unión con Dios. Para el autor ucraniano, el equivalente del monte Carmelo es el monte Khoriv. A Maksymovych le acerca a los místicos españoles el uso de la meditación (a propósito, algo no admitido por la

¹⁴ І. Ісіченко, архієп. Східна аскеза і бароковий текст: досвід могилянського Києва // *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура: Зб. наук. праць на пошану пам'яті проф. В. М. Нічик*. Київ 2005, р. 202.

¹⁵ С. Журавльова. Із заходу на схід.

cultura de rezo oriental), que es “la atracción de la imaginación figurada del sujeto”, y también de los principios de actitud indiferente a todo lo perecedero, que eran parte inseparable de los ejercicios espirituales, elaborados por S. Ignacio de Loyola. Al final, S. Zhuravliova afirma que, en los versos hagiográficos del santísimo Ioán (Maksymovych), están presentes los temas que vertebran toda la obra de Sta. Teresa de Ávila: llamadas a los creyentes a “amar a Dios, a estar alejado de los desvelos profanos y a ser humildes”¹⁶.

Pues, no cabe duda de que entre las obras del santísimo Ioán (Maksymovych), o las de otros representantes del barroco ucraniano, y entre las escrituras de los místicos españoles, en particular de Sta. Teresa de Ávila, existen lazos intertextuales. Estos pueden ser indirectos en otros textos o, incluso, referencias directas a los tratados de los maestros occidentales de la Iglesia, porque las investigaciones constatan que los bibliófilos ucranianos tenían la posibilidad de leer sus traducciones en latín y en polaco. Al mismo tiempo, muchas ideas y prácticas teológicas, incluso, las místicas, eran comunes a las que los intelectuales de Kyiv podían encontrar también en la tradición espiritual formada por los cristianos del periodo inicial hasta el cisma de las Iglesias, y que luego siguieron practicándose en los monasterios ortodoxos, aunque no hubiera contacto con el mundo occidental.

La influencia de Sta. Teresa en el pensamiento religioso de la Europa Central y Oriental y, en particular, en el de Ucrania, continúa y, durante los siglos XVIII–XXI, el análisis de su obra se hace más profundo. En particular, el padre Igor Isichenko confirma que los monjes del Monte Athos conocían las obras suyas de donde las ideas teresianas penetraron a la espiritualidad ortodoxa practicada por “los Startsy”. Lo demuestra, en particular, la actividad de Paísio (Velychkovsky, 1722–1794), el autor de *Dobrotoliubie (Filocalia)* y, a finales del XIX y principios del XX, un importante número de los representantes de la denominada

¹⁶ Ibid.

Edad de Plata de la cultura rusa (Dmitriy Merezkovskiy, Lev Shestov, Semen Frank, etc.) propagaron la doctrina y la experiencia espiritual de Sta. Teresa de Ávila como alternativa a la crisis espiritual padecida por la humanidad.

El conocimiento con la obra de Sta. Teresa de Ávila en ucraniano comienza en el siglo XX. En la edición en cuatro tomos de *Vida de los santos* del padre Andriy Yosafát Grygoriy (Trukh, 1894–1959), que fue publicada durante los años 1952–1959 en Canadá, aparece una detallada información hagiográfica sobre ella. Y a principios del s. XXI, gracias a la iniciativa de los padres jesuitas junto con la editorial de Lviv “Svichado”, en “Series Ignatiana”, se publicaron las traducciones ucranianas (desgraciadamente, traducidas del inglés) de *Camino de perfección* (2007) y *Castillo interior* (2008).

Poesía de santa Teresa de Jesús en ucraniano

Los textos originales de Sta. Teresa de Ávila son un desafío serio para el traductor. Primero, porque escribió en un español en estado de formación, lo que complica la interpretación de los textos creados por ella; y segundo, porque el estilo de su poesía y su prosa concentra en sí gran cantidad de medios de expresión. Por último, el tejido verbal de la prosa y la poesía de Sta. Teresa de Ávila contiene una energía mística que debe ser reflejada con la máxima precisión y vigor por parte del traductor. Por esas razones, con los conocimientos que tenemos en la actualidad, una traducción de su prosa del inglés, como han hecho los padres jesuitas, se considera inadmisibles. Hay que utilizar inmediatamente el original español para dar la posibilidad al lector ucraniano no solo de conocer las ideas sino de descubrir a una autora extraordinariamente talentosa.

Las traducciones de la poesía de Sta. Teresa de Ávila enriquecen la literatura ucraniana. Sus versos no son obras líricas en el sentido tradicional de esta palabra, sino que, junto con la prosa, constituyen además la representación poética de la experiencia

religiosa de su autora: ella escribió textos en verso para fiestas y ceremonias religiosas que se celebraban en los conventos, durante las cuales ella cantaba junto con las otras monjas (aunque reconocía que su voz no era muy bonita) o tocaba instrumentos musicales. En los versos está reflejada toda la plenitud del ideario de Sta. Teresa de Ávila, en el que se plasmó de la forma más perfecta la imagen del amor idealizado en la cual el amante es Dios, y la enamorada y amada por Dios es ella misma. En su poesía también están presentes plenamente las metáforas derivadas de la tradición cristiana (Cristo, el pastor; el cristiano, el guerrero; etc.) y también las imágenes folclóricas que adquieren una interpretación religiosa. Construyendo la expresión poética, utiliza tanto el metro corto de la poesía tradicional, como las estrofas más elaboradas, en las que “juega” profesionalmente con la sintaxis poética. Por eso el traductor tiene que demostrar un gran talento para reflejar esa espontaneidad y melodía de su entonación, esa compleja textura rítmico-métrica de su poesía, esos matices semánticos, esa pureza de emociones y estilo que tanto fascinan en el original español.

El estudio de la historia de las traducciones de la poesía de Sta. Teresa de Ávila al ucraniano comienza con su verso más famoso “Vivo sin vivir en mí” (“Живу, не живучи в собі”). Desde el punto de vista genérico, se trata de un villancico, una forma poética cantada con un estribillo que se repite varias veces. Primero fueron canciones profanas, pero luego empezaron a usarse en las iglesias, particularmente durante las celebraciones navideñas. La poesía es la evolución del estribillo “*Vivo sin vivir en mí / Y tan alta vida espero / Que muero porque no muero*” que se compone de tres versos octosílabos. El primer verso del estribillo acaba con el acento sobre la última sílaba, y los versos penúltimo y último riman entre sí con rima doble. En el texto del verso el estribillo se repite ocho veces al final de cada estrofa. La estrofa, a su vez, tiene una estructura complicada: los primeros cuatro versos forman una redondilla de cuatro versos octosílabos, después de los cuales siguen tres versos finales

que riman con el estribillo. De esa manera, Sta. Teresa sigue el esquema de la rima deeedbb. El texto está enriquecido con aliteraciones y asonancias.

En la base del texto está la frase paradójica “vivir y no vivir a la vez”, extendido en las escrituras religiosas. Este verso precisamente contiene dos motivos: 1) La vida terrenal es la muerte porque no es una vida verdadera: la verdadera es la eternidad que comienza después de la muerte física; 2) La vida terrenal es una agonía/muerte lenta, porque funda las esperanzas en valores falsos. Desde el punto de vista de una persona que cree en Dios, en la frase “vivir y no vivir a la vez” no hay nada paradójico, porque ella “desea morir para unirse a Dios”. Al tardar la muerte, el alma sufre (“muere”) intensamente. Además, como la vida no da satisfacciones verdaderas, es un tormento o “muerte”, mientras que la muerte es “vida”. El alma “vive sin vivir en sí” porque la vida terrenal no es la que desea; “muere porque no muere” porque padece esperando el momento en que se “unirá a Dios”¹⁷.

La historia de la literatura ucraniana conoce dos intentos de traducción de este texto. El primero pertenece a Mykhaylo Orest¹⁸, quien reprodujo las complicadas emociones de una persona que permanece en un contacto religioso místico con Dios, sobre lo que escribe Sta. Teresa de Ávila en la versión original¹⁹.

Mykhaylo Orest encontró ciertas técnicas para que esta obra maestra de la poesía mística sonara en ucraniano con dignidad. Él conservó el complejo sistema de rimas en la estrofa, repitiendo los medios melódicos y también conservando el juego con las líneas sinonímicas originadas de los conceptos “vida” y “muerte”.

¹⁷ B. Mujica. *Women Writers of Early Modern Spain*, p. 12.

¹⁸ Zerov Myjaylo Kostantynovych, pseudónimo Myjáylo Orest (1901–1963), fue un poeta y traductor ucraniano, hermano del poeta Mykola Zerov.

¹⁹ Антологія іспанської літератури доби бароко / Упорядк. і коментар О. Пронкевич // *Вікно в світ* 3 (12) (2000) 84–85. Véanse esta y otras traducciones de la poesía de Teresa de Jesús en la “Antología poética de santa Teresa de Jesús” en la presente edición.

Desgraciadamente, esta traducción no resultó sin pérdidas. Sobre todo el primer verso “vivo ya fuera de mí”, literalmente: “vivo tras los límites de mí mismo” (“я живу за межами себе”). Ese verso rima con el primer verso del estribillo que marca el modelo de la rima, elaborada en la estrofa. Mykhaylo Orest traduce este estribillo en prosa y lo coloca en la nota al final de la página, que disminuye por completo el significado del elemento formativo de todo el texto del verso. Además, el sentido de la frase está traducido por el traductor ucraniano de manera inexacta: “vivo fuera de los círculos de los días” (“живу я поза колом днів”). Alguna resistencia despierta el uso de las palabras eslavas eclesiásticas (“cuando el corazón le di” se traduce como “І в серці, яко дар дарів”; “letrado” como “речиво нестерте”), con una elección de las construcciones sintácticas más complicadas. Esos medios lingüísticos, sin duda, viabilizan la resonancia elevada y solemne del texto, pero a la vez dan al lenguaje poético de Sta. Teresa una resonancia libresca.

El texto presentado anteriormente contiene solo las primeras cuatro estrofas del famoso verso. El poema completo lo tradujo Mykola Sulyma. Le pertenecen también las versiones ucranianas de dos poemas de Sta. Teresa más “Si el padecer con amor...” (“Захворієш на любов...”) y “Sea mi gozo en el llanto...” (“Я утішуся в сльозині...”). M. Sulyma no domina el castellano y por esto sus traducciones tienen muchas desviaciones de significado y de forma en comparación con el original teresiano. Sin embargo, M. Sulyma logró transmitir con los medios de la lengua ucraniana las particularidades de la estrofa, su riqueza de imágenes, los principales estados de ánimo que llenan el alma de Sta. Teresa durante su contemplación de Dios²⁰.

Otra traducción de la poesía de Sta. Teresa de Jesús apareció en el ambiente de los carmelitas ucranianos. Es el poema “Caminemos hacia el cielo”, también conocido como “Hacia la Patria”. Sus autores son Oleg Belinskiy y la famosa hispanista ucraniana

²⁰ Тереса де Хесус. Поезії // *Сучасність* 12 (1992) 16.

Olena Oleksiyyenko. La elección de la traducción precisamente de este poema es bastante acertada, ya que la predestinación de la que habla es el apoyo de los creyentes que transitan por un camino repleto de pruebas y abnegación. En la traducción el sistema de rima y estructura estrófica no han sido conservados. Pero el texto ucraniano recoge la interpretación del original; pese a los “defectos”, los autores lograron transmitir esos estados espirituales que experimentan las discípulas de Sta. Teresa de Ávila en el camino hacia Dios: el poema suena de manera concentrada y elevada²¹.

Las traducciones de las obras de Sta. Teresa de Ávila realizadas por Serhiy Borschevskiy, célebre maestro en la traducción del español al ucraniano, permiten ampliar moderadamente la noción sobre las posibilidades de la *palabra poética* como mediadora entre el hombre y Dios. S. Borschevskiy intenta seguir el original lo más fielmente posible en lo que toca a los puntos de vista formal y semántico. Esto se comprueba con la traducción del poema “Mi amado para mí” (“Той, кого люблю я ревню”), que es el registro de los sentimientos propios de un creyente, cuando alcanza la disposición a contraer matrimonio espiritual con Dios. El texto original se distingue por su complejidad y refinamiento en la forma: el cuarteto determina el tema, las dos octavas siguientes lo interrumpen, termina con la repetición del estribillo que aparece en la cuarteta inicial y se compone de dos versos (“*que es mi Amado para mí, / y yo soy para mi Amado*” – “Той, кого люблю я ревню, / відтепер назавжди мій”). El traductor ucraniano consiguió trasladar la obra a su idioma nativo con mínimas pérdidas.

Dos textos más, traducidos por S. Borschevskiy, “Dichoso el corazón enamorado” (“Блаженне серце те, що любить Бога”) y “Nada te turbe...” (“Ані тривога”) son oraciones en verso. Ambos expresan estados de ánimo consecuencia de una confianza

²¹ Тереза від Ісуса. Шлях до Вітчизни / Traducción de O. Олексієнко OCDS i O. Белінський // Орден Босих Кармелітів в Україні (<http://karmel.org.ua/ua/saints/teresa-of-avila/item/107>).

total en la voluntad de Dios. El primer texto, escrito en octavas (abababcc), como si fuera una escalera de Jacob, conduce a la iluminación del espíritu. El segundo se compone de versos escritos en un metro muy corto. Es imposible traducir al ucraniano el inicio de la obra copiando las fórmulas gramaticales del original: de las quintillas o sextillas (“*Nada te turbe, / nada te espante, / todo se pasa, / Dios no se muda...*”), que tienen verbos e imperativos negativos, salen versos mucho más largos (“*Хай тебе нічого не бентежить, / Хай тебе нічого не лякає, / Минає все/ Бог не змінюється*”). S. Borschevskiy encuentra una solución simple y hermosa. Renuncia a utilizar los verbos en el primer cuarteto y traduce los versos, utilizando solamente los nombres sustantivos negativos: “*Ані тривога, / ані страхів, / всі речі плінні. / Незмінний Бог*”. La concisión de las frases cortas permite conservar la energía meditativa de la poesía que sirve de apoyo verbal durante el ejercicio de las acciones realizadas por el alma en su camino hacia la perfección.

S. Borschevskiy también demostró un arte e ingenio incomparables al traducir dos poemas navideños de Sta. Teresa: “Ya viene el alba” (“*Сходить світанок*”) y “Ve ante mis Ojos, dulce Jesús Bueno” (“*Хай тебе побачу, Ісусе, любий пане*”). Las versiones ucranianas de estos poemas están llenas de alegría y cariño revividos por el hombre que se sacrifica al servicio de Jesucristo. El traductor pudo encontrar los equivalentes para transmitir la riqueza de las imágenes y reprodujo también la entonación hablada, libre y melódica del lenguaje poético de Sta. Teresa de Ávila. Los textos ucranianos suenan igual de espontáneos y “simples” que el original español y, al mismo tiempo, conservan la organización rítmico-métrica y melodía del original.

La Santa Teresa de Mykhayl Semenkó

El acercamiento de Mykhayl Semenkó a la persona de Sta. Teresa de Ávila asombra muchas veces a los investigadores de literatura ucraniana, porque en el momento en que creó el ciclo de la obra

de la Santa era prácticamente desconocida para la amplia sociedad. M. Sulyma supone que la fuente más probable de información de la que se nutrió pudieron ser los cuatro tomos de *Oeuvres très-complètes de Sainte Thérèse* que salieron en París en 1863, traducidos y editados por J. P. Migne; o el artículo de S. Botkin “Santa Teresa”, publicado en el núm. 8 de *Vestnik Europy* en el año 1915²². M. Sulyma e Iryna Skakun encuentran también lazos intertextuales entre los primeros poemas del poeta ucraniano que anteceden a los *Himnos* y el poema famoso “Vivo sin vivir en mí”.

Comentando los *Himnos*, I. Skakun señala:

...en general, la poesía de este ciclo se diferencia notablemente del conjunto general de la lírica futurista de Mykhayl Semenkó. Son poemas que no encajan en el manifiesto de su ideario, ni en su actividad literaria. El futurista se puso de rodillas delante de la monja. El ateo quiere que una santa se enamore de él. Aquí no hay motivos tradicionales urbanos ni metáforas tecnocráticas. Esos poemas cariñosos están llenos de sentimientos íntimos y de sensaciones secretas eróticas²³.

Escribe la investigadora que, en el ciclo de poemas, Mykhayl Semenkó aplica el método de creación de máscara que se utiliza a lo largo de toda la vida. Esta vez el héroe lírico “se pone” la máscara de cortesano, “de caballero-monje, que sufre de desamor, padece suplicios por la imposibilidad de tocar, de unirse al objeto de su deseo. La fidelidad a la dueña del corazón, a la hermosa santa, en parte se transforma por las ansias no platónicas”²⁴.

Con esta interpretación del ciclo se puede estar de acuerdo en general; sin embargo, la diferencia brusca entre los temas, el estado de ánimo de las poesías y de otras obras de Mykhayl

²² М. Сулима. Книжниця у семи розділах: Літературно-критичні статті й дослідження. Київ 2006, р. 287.

²³ І. Скакун. Лірична маска паладина у циклі поезій Михайля Семенка «Святій Терезі» // Літературознавчі студії: Збірник наукових праць 42/2 (2014) 288.

²⁴ Ibid.

Semenkó, según nosotros, no implica una desviación del futurismo. Primero, se dan algunas imágenes tecnocráticas que juegan un importante papel en la realización de la idea del autor, como veremos en adelante. Segundo, los poemas “urbanos” y “tecnocráticos” y *Los himnos a santa Teresa* de Mykhayl Semenkó²⁵ están unidos por la estética del choque: orientación a la extrañeza, que busca despertar la conciencia del lector ucraniano, para llevarla por los caminos de la renovación. En este caso concreto, la extrañeza se expresa mediante el erotismo excesivo de los textos.

En general, no hay nada nuevo en la mezcla de la mística religiosa con el erotismo, con la cual quiere impresionar al lector Mykhayl Semenkó en *Himnos a santa Teresa*. Precisamente era lo que distinguía a las prácticas espirituales de los así llamados *alumbrados*, una corriente escindida que se formó a finales del siglo XVI en España y existía en los tiempos de Sta. Teresa. Como es sabido, la Iglesia católica condenó a los *alumbrados* como herejes. “En 1579 –escribe Jo Labany– unas monjas *alumbradas* fueron quemadas en un auto de fe por confesar que se les apareció Jesucristo en unas visiones eróticas, es decir, que encubrieron con la mística ciertas orgías sexuales. Este hecho despertó la sospecha sobre las descripciones del éxtasis que sentía Teresa”²⁶. Las interpretaciones semejantes de la obra de Sta. Teresa de Ávila son consecuencia de la vulgarización de las palabras sobre el matrimonio divino como fase máxima de la unión mística con Dios, porque este hecho es posible solo a consecuencia de la depuración del alma de todo tipo de erotismo, y no como resultado de los deseos sexuales insatisfechos, mediante las visiones que contienen las metáforas religiosas.

En el ciclo de Mykhayl Semenkó, contemplando a Sta. Teresa, el héroe lírico encona sus deseos sexuales y no los reprime como lo exige el camino místico para acercarse a Dios. Delante

²⁵ Михайль Семенко. Гімни св. Терезі // *Сучасність* 12 (1992) 7–13.

²⁶ J. Labanyi. *Spanish Literature: A Very Short Introduction*. Oxford 2010, p. 80.

de nosotros está la máscara de un cortesano, pero esta esconde a un ser típicamente decadente: a un varón en estado melancólico de confusión completa, sumergido en sus sueños eróticos: “*Al corazón iluminado por el anhelo del milagro / Inflama por ganas de la crisis. / El dios bajará al cuerpo alumbrado / cuando tus vestiduras caigan de ti*” (aquí se tiene en cuenta el cuerpo del cortesano, probablemente, encendido por la imaginación – O.P.) (“*Прагненням чуда серце освітлене / Опромінь бажанням кризи. / Зійде бог у тіло привітлене, / Як з тебе спадуть ризи*”) (VI). Llama la atención que para la descripción de sus sentimientos se usan las palabras *dolor, fatiga, perplejidad, soledad, desolación, lágrimas*. El héroe lírico es “disonante”, su corazón está dispuesto a romperse como si fuera “una bomba de piroxilina” (I) (es un caso interesante el uso las “metáforas tecnocráticas”). Le desgarran las contradicciones: “*Se afilan por las alas, se chocan los extremos, / sin límites*” (“*Гострять крильми, тичуться крайности, / Без границь*”). (II). Él busca apoyo en la mujer, cae de rodillas delante de ella y mendiga no el amor, sino el olvido causado por el dolor: “*Bajo la luz crepuscular de la noche me pongo de rodillas ante ti / Con un cuchillo en mi corazón / Toda mi voluntad, todos mis pensamientos piadosos – en Ti, Teresa*” (“*В сутінь вечірню я припадаю до ніг, / У серці – леза / Вся моя воля, всі мої думи цнотні – в Тобі, Терезо*). (III).

El acercamiento del héroe lírico hacia Santa Teresa es a la vez arrepentimiento, blasfemia y menosprecio de Dios. La mujer cumple el papel de madre, hermana y amante a la vez. La estrofa VIII describe la cita del cortesano que acaba besando a la Santa en los senos: “*Yo a Ti, a Ti, a Ti vendré / cuando nosotros nos hagamos un solo cuerpo. Yo beso a la Santa en los pechos / Cierra la ventana*” (“*Я до Тебе, до Тебе, до Тебе прийду, / Коли ми – одно. / Я цілую в перса Святу – / Затули вікно*”). En la estrofa IX el cortesano cansado descansa en los abrazos de la mujer después de besarle en los senos. Ahora Sta. Teresa no es la amada sino la esposa o la madre; sin embargo, como se puede esperar, todo se acaba con una nueva escena erótica: “*Yo besaré de un modo reservado el contorno*

Sagrado de tus labios. / Heriré la pasión desconocida / Por el frío de los dientes.” (“І буду цілувати стримано Святий рисунок губів. / Зраню пристрасть непризнану / Холодом зубів”). El motivo del besar a la Santa en los labios va a aparecer otra vez en la estrofa XV: “*Y ruborizándome como novio, de un modo abierto, / Besaré a la santa en sus labios*” (“І, червоніючи, як жених, – одверто, / Поцілую в губи святу”). Un gesto erótico más es el apretón de manos que suele ocurrir por la noche: “*La hermana de mis sufrimientos inacabables, mi elegida de corazón, Apretones nocturnos de manos / Amante.*” (“Сестра безпрозорих мук – моя вибранка, Нічних стисків рук / Коханка” (XIII)). Está presente también la descripción de las rodillas de la Santa en la estrofa XIV: son tiernas, sensuales, atractivas sexualmente: “*Argento la memoria de ti / Por el arroyo de sonatina. / Pero... me asusta la sierpe. / ¡Escóndeme en tus rodillas! // Con la triste azul celeste luz de inviernos / defiende el corazón contra las paredes. / Por la noche te contaré / de la suavidad de tus rodillas*” (“Я осріблюю пам’ять твою / Струмком сонатини. / Нараз... забачив змію. / Сховай на колінах! // Сумною блакитністю зим / Серце закрив од стін. / Вночі я тобі розповім / Про м’якість твоїх колін”). Es interesante que en la parte citada se junten los papeles de la madre que defiende al hombre contra las serpientes, es decir, contra el peligro, y de la amante, que es aquella serpiente que seduce.

En los versos XVIII–XXI se notan claramente los motivos de arrepentimiento por el sacrilegio, integridad, inconsistencia y pusilanimidad. El héroe lírico suplica la protección contra sí mismo: “*Algunas veces me pierdo en la altura, / Donde se encuentran cruces blancas / Otras veces me hago negro de rabia / La elegida de mi corazón, perdóname. // Protege las ganas del alma dispersa / En la oscuridad de la crisis. / En la mirada del misterio discernido / Mis intuiciones*” (“Іноді я заплутуюсь в високості, / Де білі хрести, / Іноді я темнію від злості – / Вибранко моя, прости. // Захисти прагнення душі розхристаної/ В темряві кризи. / В погляді тайни розрізненої / Мої інтуїзи.”) (XX). Pero el arrepentimiento de manera prevista se transforma en

jactancia con su presunción acompañada con el intento de representar su propia inmadurez como sinceridad: “*Te devoro con mi mirada inquieta, / en mis relaciones, despotismo demostrativo. / Toma mi sonrisa y vergüenza de violencia, / A Ti dedico mi locura*”. (“З тебе не зводжу я зір напругий, / У моїх відносинах – девізне свавілля (девізне, очевидно показне – О.П.). / Прийми мій посміх і стид наруги, / Тобі присвячую своє божевілля”) (XXI). Los versos finales se entienden como una autocrítica especial que contiene la autodeterminación del género. Resulta que delante de nosotros no están los himnos, sino “el escarnio severo” (XXIII). El verso XXIV suena como manifiesto de este escarnio: “*Camino la carretera apisonada por los siglos, / Hacia tus entradas sufridas. / Adoro a los símbolos del alma oscura / De tus virtudes prostituidas*” (“Я іду шляхом, віками утоптаним, / До твоїх входів перемучених. / Я молюсь символам душі безпромінним / Твоїх святощів опроститутчених”). El verso XXV proclama abiertamente su ateísmo: “*Me largo de ti, la incomparable, / Porque tu tristeza es dolor fortificante. / Porque estoy poseído por el sueño desconocido, / Porque soy ateo*” (“Відхиляюся від тебе, незрівнянної, / Бо твій сум – біль зміцнюючий. / Бо я під владою мрії незнанної, / Бо я невіруючий”). El Himno XXVI es apoteosis de sacrilegio porque en él el cortesano siente la satisfacción sado-masoquista de humillar a la Santa:

*Tus ojos son la tristeza inmensa de mi alma,
 Tu talle es la agilidad de mi sueño.
 Tu santidad me convierte en hazmerreir de todo el mundo,
 Beso tus vestiduras transparentes.
 Tu cautivo se inclinó en el rincón azul,
 El tiempo vendrá y tú serás esclava,
 Al corazón envolverá, al cerebro envolverá el pulpo insaciable,
 Pavor, desprecio, infamia no podrán detener mi pasión.
 Tus labios son mi dolor místico,
 Mi pensamiento es mi pasión extática.
 Recibe en arrobamiento mi automóvil lleno de deseos.
 ¡Gasta en mí toda la potencia de tu imaginación!*

Así que, el futurista no se puso de rodillas delante de la santa española, sino, al revés, hizo todo lo posible por vulgarizar sus prácticas místicas. Su inclinación ante ella es una presuntuosidad total, una máscara detrás de la cual se esconde no solo una persona típicamente decadente, sino un hombre-adolescente que está muy lejos de ser un caballero verdadero. El cuerpo lleno de energía sexual insatisfecha (“mi automóvil lleno de deseos” es una imagen más en clave urbana tecnocrática) transforma al “cortesano” en un salvaje enconado de pasión. La exposición de santidad de Teresa a la burla universal es un motivo más para la satisfacción que siente un esclavo sublevado pisoteando los santuarios (y no es casual, que en el último ciclo de versos Teresa se convierta en una esclava). De esta manera, el héroe lírico de Mykhayl Semenkó resultó un hombre bastante histérico, insatisfecho sexualmente, con un alma destrozada, débil y de poca cultura. Esta imagen es una muestra más de la crisis constante y nunca superada de la masculinidad en la cultura ucraniana. Sin embargo, lo principal aquí es otro tema: Sta. Teresa de Ávila en el ciclo *Himnos*, titulados con su nombre, está ausente por completo como persona y escritora. En este ciclo de “himnos” sacrílegos podría estar en su lugar cualquier otra santa, por ejemplo, la Sta. Águeda del verso VI, cuyos senos no dejan descansar tampoco al héroe lírico. Crea la impresión de que Mykhayl Semenkó elige a Sta. Teresa de Ávila solo porque ella es un símbolo conocido por todo el mundo (como dirían hoy, una “marca”/”бренд”) de la lucha heroica del hombre con el cuerpo. En conclusión, para el poeta ucraniano, Sta. Teresa solo es un pretexto para jactarse de su ateísmo y abofetear de nuevo el gusto social dominante: para, en definitiva, hacer un gesto impresionante más característico de la estética futurista.

Resumen

Sta. Teresa de Ávila dejó su huella en la cultura ucraniana. Su prosa y poesía e, incluso, su imagen pública se convirtieron en una parte integrante del arte literario ucraniano. Su influencia se

siente en las prácticas místicas de los católicos, greco-católicos y ortodoxos. Ella inspiró las búsquedas teológicas de muchos pensadores célebres desde la época barroca hasta la actualidad. Pero el conocimiento verdadero de su obra en Ucrania solo acaba de comenzar. En primer lugar, hay que estudiar adecuadamente su papel de pensadora cristiana, reformadora de la Iglesia y “escritora” de principios de la época de modernidad. Es evidente que para reflejar su papel literario los investigadores ucranianos deberán emprender muchas acciones previas: escribir su biografía de un modo científicamente reconocido, abrirse a las particularidades de su ejercicio teológico, estudiar escrupulosamente el contexto cultural en el que realizó su misión y, después, pensar exclusivamente en las particularidades filológicas de sus textos, y en preparar la edición académica de sus obras. Está pendiente también dedicarse a la traducción sistemática de su prosa y poesía del español al ucraniano, y no del inglés, polaco, latín o ruso, como se ha hecho hasta ahora. Obviamente, para la realización de estas tareas hay que unir los esfuerzos de los teólogos, historiadores, culturólogos y filólogos. Solo de esta manera se puede abarcar la plenitud del valor de Sta. Teresa de Ávila como personalidad significativa de la espiritualidad religiosa y de la cultura literaria en general.