

ПОРІВНЯЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ ДУХОВНОСТІ МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО: УЯВА, СЕРЦЕ, *LECTIO DIVINA*

Дотеперішні дослідження особи митрополита Андрія Шептицького були обмежені переважно історичними підходами, які розглядали його спадщину в рамках історії Церкви й історії богословської думки. У статті автор пропонує порівняльну антропологію духовності як альтернативну методологію. Остання дає можливість представити духовний профіль митрополита як поступову інтеграцію множини розрізнених елементів, не обмежуючись лише східною традицією. Крім цього, порівняльна антропологія духовності виявляє недоліки, яких допустились історики, позаяк не брали до уваги трансформацію думки митрополита під впливом різних форм духовного досвіду.

Ключові слова: містична софіологія, порівняльна антропологія духовності, богословський авангард, Андрей Шептицький, духовні справи, св. Катерина Сієнська, *lectio divina*.

Вступ

Нині більшість дослідників розглядають постать митрополита Андрія Шептицького в контексті його ролі в історії Греко-Католицької Церкви і назагал українського народу¹. До популярних тем належить соціальна етика митрополита Андрія², його еклезіологія³ та екуменічна діяльність⁴. Останніх

¹ Л. Гентош. *Митрополит Шептицький, 1923–1939: випробування ідеалів*. Львів 2015. До найновіших досліджень в історичній і націєтворчій тематиці належить монографія польської дослідниці Магдалени Новак: М. Nowak. *Dwa światy. Zagadnienie identyfikacji narodowej Andrzeja Szeptyckiego w latach 1865–1914*. Gdańsk 2018.

² А. Krawchuk. *Christian Social Ethics in Ukraine: the Legacy of Andrei Sheptytsky*. Edmonton – Toronto 1997.

³ Я. Москалик. *Концепція Церкви митрополита Андрія Шептицького: органічно-пневматологічна суть Церкви* / перекл. з пол. Н. Николин. Львів 1997.

⁴ Л. Гузар. *Андрей Шептицький Митрополит Галицький (1901–1944) – провісник екуменізму*, 2-ге вид. Львів 2015.

кілька років помітно не лише жваве зацікавлення, а й особливе акцентування на економічній і політичній харизмі Шептицького⁵. Попри очевидний позитив – можливість презентувати великого митрополита як носія та реалізатора ідей, що набагато випереджували час, – за лаштунками останньої тенденції криється і певна небезпека, а саме: формування вихолощеного, секуляризованого образу митрополита Андрея Шептицького, позбавленого характеристик його як особи духовної. Не маю наміру стверджувати, що за цим стоїть якийсь цілеспрямований злий умисел. Це радше тенденція, котра супроводжує будь-яке суспільство на шляху до секуляризації. Останнє вимагає селективного підходу до всіх явищ суспільного життя і його видатних постатей. Однією зі складових цього процесу є бажання зробити релігійні інститути суспільства та пов'язані з ними постаті комфортними для сприйняття тих, хто відкидає релігійний світогляд, ба навіть агресивно його заперечує.

Реакція на секуляризаційні процеси може бути позитивною і негативною. Зайняти позицію агресивної оборони, підкріплену тезами про «наступ секуляризації» та теоріями «змови супроти Церкви», – найпростіше. Значно складніше сприйняти секуляризаційні процеси як позитивний виклик, що може вказати самій Церкві на наявні в ній проблеми⁶. Якщо про митрополита Андрея Шептицького хочуть говорити як про «менеджера», «бізнесмена у митрі»⁷ – це ознака, що всюдишуца мантра українських політиків «відродимо економіку, а тоді візьмемося за духовність і культуру» почала перемагати в житті церковному, попри те, що в житті суспільно-державному помітних зрушень вона не продемонструвала, ба навпаки. Якщо в Церкві існує бажання позитивно сприйняти секуляризаційні процеси, то, на противагу секуляризованим інтерпретаціям Шептицького, зростатиме потреба духовної інтерпретації його спадщини. Секуляризований образ «бізнесмена в митрі» спонукає розпочати мову про великого митрополита з позиції богослов'я духовності. У цьому разі велике значення матимуть дослідження, що подають цілісний аналіз усієї богословської спадщини Андрея Шептицького, на кшталт праці о. Петра Ґаладзи⁸. Однак іще більшою мірою – ті,

⁵ М. Маринович. *Митрополит Андрей Шептицький і принцип «позитивної суми»*. Львів 2019. Див. також: Л. Гентош. Діяльність Шептицького – школа для української спільноти // *Збруч*. URL: zbruc.eu/node/79518 (дата звернення: 03.10.19).

⁶ Т. Галік. Виклики та оновлення традиційної Церкви // *Збруч*. URL: zbruc.eu/node/89245 (дата звернення: 03.10.19).

⁷ О. Пасіцька. Менеджер Андрей Шептицький // *Збруч*. URL: <https://zbruc.eu/node/82863> (дата звернення: 03.10.19); А. Дутка. Бізнесмен у митрі // *Milites Christi Imperatoris*. URL: christusimperat.org/uk/node/20446 (дата звернення: 03.10.19).

⁸ P. Galadza. *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865–1944)*. Roma – Ottawa 2004.

котрі пропонують оригінальний методологічний підхід, як у випадку праці о. Андрія Чировського, який запропонував зануритися в духовний світ митрополита Андрія крізь призму *містичної софіології*⁹. На превеликий жаль, обидві праці досі не перекладені українською, тому доступ до них обмежений.

Містична софіологія і порівняльна антропологія духовності

Отець Андрій Чировський, бажаючи розкрити працю «Божа Мудрість» – *opus magnum* митрополита Андрія Шептицького – як містичну софіологію, поставив перед собою дуже непросте завдання. Проблема не тільки в тому, що з усього корпусу запланованих чотирьох частин трактату за життя митрополита було опубліковано лише дві, тобто «Божа Мудрість» і «Християнська праведність», а й у тому, що їх традиційно сприймають як окремі твори. Втім, Чировський доводить, що обидва є складовими одного великого задуму, котрий зароджувався в Шептицького поступово, аж поки він не відчув необхідність викласти систематично вчення про Божу Мудрість¹⁰. Найбільша складність для Чировського впливає з містичної софіології, яка диктує особливий тон методологічного підходу. У трьох російських софіологів: Володимира Соловйова, Сергія Булгакова та Павла Флоренського, які й розвинули софіологію як релігійно-філософське вчення, – головні проблеми виникали на ґрунті трактування Софії – Божої Премудрості, чий персоналізований образ розпливався в нечітких інтерпретаціях на межі з гностицизмом¹¹. Цю нечіткість, наприклад, Флоренський виправдовував особливістю містичного осяяння¹². З іншого боку, містична софіологія у творах російських авторів легко відчитується, позаяк справді-таки лежить на поверхні текстів, написаних на межі релігійного екстазу. Натомість «Божа Мудрість» Шептицького – це достоту «тверда їжа», сухий текст, засвоєння якого вимагає молитовного прохання про мудрість і проникливого читання, наділеного даром уваги до деталей. Однак, попри кардинальну стилістичну різницю, котра відразу впадає у вічі під час порівняльного аналізу текстів Шептицького і росіян, Чировський вважає нерозумним відкидати можливість впливу ідей російських софіологів

⁹ A. Chirovsky. *Pray for God's Wisdom. The Mystical Sophiology of Metropolitan Andrey Sheptytsky*. Chicago – Ottawa – Lviv 1992.

¹⁰ Там само, с. 40–43.

¹¹ Російським софіологам о. Чировський присвячує четвертий розділ своєї праці – «The Russian Sophiologists», у якому згадує, окрім решти, і про гностичне підґрунтя їхнього вчення. Див.: Там само, с. 147–186.

¹² П. Флоренський. *Столи и утверждение истины: опыт православной теодицеи*. Москва 2003, с. 262–317.

на думку митрополита. Зокрема в царині еклезіології, яка виходить за межі дослідження Чировського, можна говорити про близькість поглядів Андрея Шептицького і Володимира Соловйова. На це звернув увагу блаженніший Любомир Гузар у докторській дисертації «Андрей Шептицький Митрополит Галицький (1901–1944) – провісник екуменізму» (1972 р.), хоча конкретних аргументів на користь тези, що «формування своїх богословських поглядів А. Шептицький багато в чому завдячує російському мислителю Владіміру Соловйову»¹³, так і не подав. У всякому разі, питання реляції між митрополитом і російськими софіологами Чировський вважав справою майбутнього опрацювання архівів Шептицького, які на час публікації книжки дослідника (1992 р.) допіру були відкриті для доступу¹⁴. Проте він не забуває наголосити також на тому, що в багатьох аспектах учення Шептицького про Божу Мудрість було відмінним від трактування російських релігійних філософів, вважаючи малоімовірним суттєві запозичення від росіян. Питання не лише в джерельній базі, яка в російських софіологів і митрополита Андрея була різною: якщо росіяни намагалися синтезувати патристичні джерела з німецьким ідеалізмом, то у випадку Шептицького замість німецького ідеалізму філософське підґрунтя забезпечила схоластика, передовсім томізм¹⁵. Однак, навіть попри часті покликання Шептицького на св. Тому Аквінського¹⁶, о. Андрій Чировський не вбачає ексклюзивного впливу окремого автора чи окремого джерела на містичну софіологію митрополита Андрея, вважаючи її плодом персонального молитовного досвіду і біблійної *lectio divina*, передовсім послання апостола Якова, що буквально «відкрило очі» Шептицькому, стало ключем для розуміння Божої Мудрості¹⁷. Щобільше, Чировський до певної міри розчарований, що вчення про *богочоловіцтво* – центральне поняття у мисленні російських софіологів – у випадку Шептицького не викладено безпосередньо в «Божій Мудрості» і про нього лише коротко йдеться в пізнішому творі митрополита Андрея, «Дар П'ятидесятниці»¹⁸. Автор має на увазі такі слова митрополита:

Люди християнським життям за натхненням Св. Духа, очевидно більшим або меншим, відповідно до ступеня покори кожного зокрема, малюють на своїй душі Христову ікону. Душпастирською працею й проповідями

¹³ Гузар. *Андрей Шептицький Митрополит Галицький*, с. 58–68.

¹⁴ Chirovski. *The Mystical Sophiology*, с. 147.

¹⁵ Там само, с. 215–216.

¹⁶ Отець Петро Галадза детально дослідив джерела богослов'я митрополита Андрея: у «Божій Мудрості» та «Християнській праведності» св. Тома Аквінський є на першому місці серед авторів, на яких покликається Шептицький. Див.: Galadza. *The Theology and Liturgical Work*, с. 80–97.

¹⁷ Chirovski. *The Mystical Sophiology*, с. 216–217.

¹⁸ Там само, с. 69–70.

Євангелія, себто родженням духовних дітей, малюють таку ікону і на серцях вірних; бо християнське життя є іконою Христа. Кожна ікона є ділом *чоловіко-Бога*, себто чоловіка, що в ньому Бог мешкає як життєтворча, оживляюча, побуджуюча, провідна життєва сила.¹⁹

До поняття «чоловіко-Бог» у цитованому виданні подано такий коментар (на який покликається і Чировський):

Автор вживає трьох різних понять, що звуком подібні, однак не можна їх мішати: «Богочоловіка (Христа)» і «чоловіка-Бога (Христа)» та «чоловіко-Бога». Перше з них: «Богочоловік» – це загально знана в богослов'ї особа Ісуса Христа з двома природами, Божою і людською. Друге: «чоловік-Бог Христос» – це Христос (Богочоловік) у людстві себто Містичне Тіло Христа, Його Церква (як автор самий пояснює повище «містичне тіло Божої Премудрости»... «якого душею Христовий Дух»). Третє: «чоловіко-Бог» (загально) – «себто чоловік, що в ньому Бог мешкає».²⁰

Тут я полишаю тему містичної софіології, не полишаючи, втім, «Дару П'ятидесятниці», позаяк продовження цитати-коментаря наштовхнуло мене на ідею *порівняльної антропології духовності*. Отже:

Кожна ікона є в дечім подібна до первовзору, але ніодин не вичерпує первовзору. Христос у Своїх безконечних Божих і людських прикметах перевищає в безконечність кожне людське поняття, хоч би воно і як було надхнене Св. Духом. Тому й кожна ікона може бути така різна, мусить бути такою маніфестацією безконечности, що кожна з них є правдивою у повному значенні того слова – надхненою теологією.²¹

Тобто богослов'я – це не моноліт, не гранітна плита, яка важким тягарем лягає на душу вірян, воно радше проростає, як євангельське гірчичне зерно, із практичного життя кожного християнина. Богослов'я – це процес, який митрополит Андрей описує через антропологічні символи як малювання ікони Христової на власній душі і серцях тих, кому проповідують Євангеліє. У такому разі кожен вірянин, малюючи в собі ікону Христа, через неї відкриває вічність, чи пак маніфестує безконечність. Оскільки процес духовного життя у кожного християнина інший, відповідно, кожна написана в серці віруючого ікона стає правдивим, у повному значенні того слова автентичним богослов'ям. Богословський ландшафт, який намагається накреслити Шептицький, не вписується в категорії *універсуму*, – чи,

¹⁹ А. Шептицький. Дар П'ятидесятниці // його ж. *Твори аскетично-моральні*. Рим 1978, с. 455.

²⁰ Там само, коментар із позначкою (**).

²¹ Там само, с. 455–456.

радше, *мультиверсуму*, – що відкрився апостолам у день П'ятидесятниці як дар розуміння мов різних народів і культур (Дії 2:5–13). Образно кажучи, богословський ландшафт Шептицького – мозаїчний лик Христа, зітканий з безмежної кількості камінців, кожен із яких закорінений у вічності та скріплений взаємно даром П'ятидесятниці – Духом Святим. Саме ці думки митрополита наштовхнули мене на ідею порівняльної антропології духовності як методології – себто вчення про методи²², які використовую в *богословському авангарді*²³.

Уперше ідею порівняльної антропології духовності я озвучив у квітні 2018 р. на відкритому науковому семінарі кафедри богослов'я УКУ «Східний поворот як *mysterium fascinans* митрополита Андрея Шептицького: від історичних досліджень до порівняльної антропології духовності»²⁴. В семінарі, окрім іншого, я звернув увагу на домінування істориків в інтелектуальній думці УГКЦ та академічному середовищі УКУ, що привело до обмеженого позитивізмом лінійної послідовності історичного підходу в трактуванні знакових постатей церковного життя, передусім особи митрополита Андрея Шептицького. Як наслідок, поза увагою опинилося духовне життя. Не врівноважений богослов'ям духовності надмір досліджень історичного спрямування, зокрема в царині богословській, здатний сформувати образ церковної спільноти як такої, що живе лише своїм минулим, утративши здатність перебувати в актуальному *hic et nunc* (тут і тепер), не кажучи про виклики, які пророкує майбутнє. Згаданий семінар, рівно ж як і презентований тут текст, покликаний звернути увагу на цю проблему та започаткувати своєрідний *антропологічний поворот*.

Окрім *антропологічного* і *компаративного* (порівняльного) методів, які присутні в самій назві запропонованої методології, одним із найважливіших у ній є *мозаїчний* підхід, який я запозичив із «Галактики Гутенберга» Маршалла Мак-Люена. Завдання *мозаїчного методу* – «під різними кутами

²² «Питання *методології* досить складне, оскільки саме це поняття тлумачать по-різному. Багато закордонних шкіл не розмежовують *методологію* і *методи* дослідження. Вітчизняна наукова традиція розглядає методологію як вчення про методи пізнання або систему наукових принципів, на основі яких базується дослідження і здійснюється вибір сукупності пізнавальних засобів, методів, прийомів» (В. Зацерковний та ін. *Методологія наукових досліджень*. Ніжин 2017, с. 72).

²³ Детальніше про сучасний напрямок «богословський авангард» див.: О. Гірник. У пошуках моделі постконфесійної рефлексії: богословський авангард // *Наукові записки УКУ*, ч. V. Серія: *Богослов'я*, вип. 2. Львів 2015, с. 433–462. Від 2015 р. тривають відкриті семінари з «богословського авангарду», які організовує кафедра богослов'я УКУ. Дотепер їх відбулося шість, з текстами можна ознайомитися в інтернет-виданні «Збруч», див.: <https://zbruc.eu/taxonomy/term/16676> (дата звернення: 03.10.19).

²⁴ Див. публікацію семінару в інтернет-виданні «Збруч»: <https://zbruc.eu/node/78503> (дата звернення: 03.10.19).

зору викласти бачення статично зрозумілих проблем»²⁵. Тобто, перефразовуючи Мак-Люена, за допомогою мозаїчного методу я намагатимусь охопити галактику внутрішнього життя митрополита Андрея, або констеляцію духовних подій, «що самі собою становлять не що інше, як мозаїку переплетінь вічно перемінних форм, що трансформуються наче в калейдоскопі»²⁶. Духовне життя «не вписується в моделі лінійної послідовності, створені соціальними й економічними еволюційними теоріями німецької історичної школи»; якщо ж їх відкинути, то духовне життя постає як багатовекторний процес, у якому спостерігаємо «поступову інтеграцію множини розрізнених елементів»²⁷. Отже, мозаїчний підхід залишається єдино можливим, щоби простежити «революцію у формах думки й соціальної організації», яку, за влучним спостереженням Маршалла Мак-Люена, проґавили історики²⁸. У випадку *порівняльної антропології духовності*, перефразовуючи Мак-Люена, йдеться про революцію у формах богословської думки і духовної організації, яка залишилася поза увагою історичних досліджень, зокрема й у випадку богословської спадщини Андрея Шептицького. Обмежена хронологічними і географічними рамками лінійна послідовність історичного методу зробила б неможливими будь-які паралелі, хоч би на рівні запозичення мозаїчного підходу, між Шептицьким і Мак-Люеном, попри те що останнього вважають не лише засновником медіаекології, а й релігійним мислителем²⁹.

Також слід наголосити, що у випадку порівняльної антропології духовності поділ на сферу *сакрального* (священного) і *профанного* (світського) є радше умовним. Цю ідею я запозичив від авангардного мистця й іконописця Юрія Новосільського, який вважав, що в його випадку «такий поділ можливий лише формально, за зовнішніми ознаками і тематикою»³⁰. Видається, що і Шептицький мав ті самі погляди, сформулювавши їх у дещо інший спосіб у «Дарі П'ятидесятниці»:

Св. Дух мусить у християнстві відповідати тому, що в людській природі є натхнення геніальності. Звичайно буває між людьми, що цей елемент не дається схопити ані в формулки, ані в ніякі норми, ані межі. Натхнення геніальних людей виломлюється з-під усяких форм, принципів і схем та не дається ані обчислити, ані звести в русло людських передань,

²⁵ М. Мак-Люен. *Галактика Гутенберга: становлення людини друкованої книги*. Київ 2008, с. 11.

²⁶ Там само, с. 11.

²⁷ Там само, с. 20.

²⁸ Там само, с. 14.

²⁹ Див.: М. McLuhan. *The Medium and the Light: Reflections on Religion*. Toronto 1999.

³⁰ З. Подгужец. *Розмови з Єжи Новосільським про мистецтво*. Київ 2011, с. 218.

формул, людських спостережень. Воно до якоїсь міри необраховане й непочитальне.³¹

Умовність існування межі між сакральним і профанним змушує окреслити поняття духовності, відштовхуючись від трихотомічного визначення людини. Останнє стало основою християнської антропології, а саме: людина складається з трьох елементів – тіла, душі і духа. Дух надає єдності й форми структурі людського тіла, тоді як душа перебуває між ними³². Відповідно, *духовність* – це процес сходження душі в царину духа, внаслідок чого відбувається *одуховлення* не лише людської душевності, а й тілесності³³. З цим пов'язана одна з найбільших таємниць християнського життя – таємниця стосунків душі з Божим духом³⁴. Духовні письменники, особливо Східні Отці, остерігалися змішувати нематеріальність душі і її духовність, позаяк остання належить до сфери дії Святого Духа³⁵. Якщо ж Святий Дух є особою, напрошується питання: «Як духовне життя може бути нашим життям, коли в його основі – хтось “інший”?»³⁶. Автентична духовність, яка формується під час одуховлення душі й тіла, взорується на таїнстві Воплочення:

Подібно до того, як Слово, набуваючи природи конкретної людини – Ісуса з Назарету – не знищило цієї природи, а навпаки, вдосконалило, так і Святий Дух, сходячи на народи, не знищив їхньої колишньої сутності, а зміцнив її.³⁷

Схожі питання хвилювали й самого митрополита Андрея, хоч у дещо іншому аспекті, а саме: як поєднати віщий елемент натхнення, якому в християнстві відповідає Святий Дух, з догматичними формулами, котрі визначають розуміння віри Церквою? «Як віщого Духа зв'язати з догматичними формулами? Як лишити Йому необмежену свободу, яку сам Христос порівнює з буйним вітром, що “куди хоче, віє, і голос його чуєш, та не знаєш, звідки приходить та куди йде” (Йо 3:8)?»³⁸ Або навпаки: «Якщо функцією Св. Духа є тільки доповнити, звершити, поглибити науку Церкви й Христа, то де ж тоді творчість науки Св. Духа?»³⁹. Митрополит не заперечує, що пояснення, чи пак формулювання догматичних істин, як це робили

³¹ Шептицький. *Дар П'ятидесятниці*, с. 435.

³² Т. Шпідлік, І. Гарґано. *Духовність грецьких і східних отців*. Львів 2007, с. 12.

³³ Т. Шпідлік. *Духовність християнського Сходу*. Львів 1999, с. 39.

³⁴ Там само, с. 36.

³⁵ Шпідлік, Гарґано. *Духовність грецьких і східних отців*, с. 59.

³⁶ Там само, с. 12.

³⁷ Там само, с. 13.

³⁸ Шептицький. *Дар П'ятидесятниці*, с. 435.

³⁹ Там само, с. 443.

Отці Вселенських соборів, теж містить творчий елемент. Твір християнської літератури або писання богословів-схоластиків через слово мудрості й знання також випромінюють творчу силу Духа. Та все це не влаштовує Шептицького, позаяк його продовжує непокоїти одна проблема: «Якщо школа Св. Духа має вести лише у такого роду творчість, то що ж скажуть ті, що не мали ніякої геніальної ідеї й не склали ніякого слова мудрості чи знання?»⁴⁰. Як бути в такому разі з пророцтвом Йоїла: «І буде потому, виллю Я Духа Свого на кожне тіло, і пророкуватимуть ваші сини й ваші дочки, а вашим старим будуть снитися сни, юнаки ваші бачити будуть видіння» (3:1)? Сповнення цього пророцтва підтвердив апостол Петро в перший же день П'ятидесятниці (див. Дії 2:14–21). Митрополит ставить риторичне запитання: «Чи може бути, щоб те пролиття Божого Духа на людство викликало тільки ті творчі ідеї, аналогічні з геніальними ідеями?»⁴¹. І відповідає:

Це нехай буде бодай оправданням, що віщого й творчого Св. Духа шукаємо не тільки в премудрих Божою премудрістю творах церковної літератури й не лише у геніальних творчих словах церковного життя, але й так широко, як широко розливається Божий Дух на людство.⁴²

Саме таке завдання ставить перед собою порівняльна антропологія духовності.

Духовність уяви

Однією з найважливіших антропологічних характеристик людини як істоти духовної є її здатність уявляти. Однак ставлення християнських духовних письменників та аскетів до використання уяви в духовному житті не було однозначним. *Апофатична* традиція – як на Сході, так і на Заході – категорично відкидала можливість використання уяви у практиках молитви і споглядання. «Остерігайся, щоб під час молитви ти не приковував уваги до жодних уявлень, а намагався перебувати у глибокій тиші», – застерігає Євагрій Понтійський⁴³. Йоан від Хреста описує духовний шлях як поступове зречення будь-яких чуттєвих образів:

Крок за кроком наближаючись у своїх стосунках із Богом до життя духу, душа очищується й потроху позбавляється чуттєвих засобів, тобто дискурсивного і уявного розважання. [...] Тим-то досконалий дух не звертає на чуття жодної уваги. Він ані нічого через них не сприймає, ані взагалі

⁴⁰ Там само, с. 444.

⁴¹ Там само.

⁴² Там само, с. 445.

⁴³ Цит. за: А. Грюн. *Небо починається в тобі: мудрість Отців пустелі для сьогоднішнього*. Львів 2012, с. 99.

не послуговується ними у своєму спілкуванні з Богом, як то робив раніше, перед тим, як почав духовно зростати.⁴⁴

Щобільше, бажання душі опинитися в позбавленій видінь і чуттєвих образів темряві є ознакою її зростання в богословських чеснотах:

Тож що більше душа прагне опинитися в темряві й позбутися всіх видінь, які надходять до неї чи то зовнішньо, чи внутрішнім шляхом, то повніше її сповнює віра, а відтак і любов та надія, оскільки ці три Божі чесноти завше зростають разом.⁴⁵

Натомість св. Ігнатій Лойола пішов шляхом, цілком протилежним до аскетичної традиції, яка домінувала на Сході й Заході, а саме – надав уяві статусу важливого середника духовного життя. У «Духовних вправах» він радить максимально використовувати уяву в практиці медитації над євангельськими сюжетами. «Витворення в уяві певного місця» є першим впровадженням у процес медитації, згідно зі св. Ігнатієм. При цьому він розрізняє застосування уяви щодо речей видимих і речей абстрактних:

Якщо споглядання чи розважання стосується чогось видимого, наприклад, подій із життя Господа нашого Ісуса Христа, то таке витворення полягатиме у тому, що ясно і чітко уявимо собі місце, де відбулася подія, яку хочемо споглядати, приміром, храм або гору, де перебуває Ісус Христос чи Пресвята Діва, відповідно до теми розважання.

Якщо ж споглядання чи розважання торкається речей абстрактних і невидимих, [...] то витворення місця полягатиме у наступному: уявляємо свою душу, ув'язнену у тлінному тілі, а ціле своє ество, складене з душі й тіла, – вигнанцем у цій долині сліз серед лютих звірів (ДВ 47).⁴⁶

Як зазначає сучасний дослідник ігнатіанської духовності о. Юзеф Августин, пропозиція св. Ігнатія – через споглядання речей видимих схопити глибший духовний сенс, який ховається за лаштунками видимого, – згідна з наукою і практикою Церкви:

Уважний аналіз того, що діється в людській уяві, відкриває те, що діється в людському серці – у свідомості і підсвідомості. [...] Через уяву – як через привідчинені двері – медитувальник може побачити те, чого найчастіше не усвідомлює і від чого спонтанно втікає. Глибока внутрішня зміна людини призводить також і до зміни її уяви.⁴⁷

⁴⁴ Йоан від Хреста. *Сходження на гору Кармель. Темна ніч*. Львів 2012, с. 232–233.

⁴⁵ Там само, с. 292–293.

⁴⁶ Тут і далі цит. за: Ігнатій Лойола. *Духовні вправи*. Львів 2006. Після цитати в дужках вказую скорочено назву «ДВ» і номер абзацу, який відповідає нумерації в усіх сучасних іншомовних виданнях «Духовних вправ» св. Ігнатія.

⁴⁷ Ю. Августин. *Ігнатіанська медитація: генеза і практика*. Київ 2015, с. 32–33.

При цьому не слід забувати, що св. Ігнатій надавав великої ваги двом важливим складовим християнської аскетичної традиції та практики: духовному розпізнаванню і духовному прововоді⁴⁸.

Я не випадково зробив цей екскурс у проблеми трактування уяви в християнській аскетичній традиції, особливо щодо її значення в «Духовних вправах» св. Ігнатія Лойоли. За свідченням Софії з Фредрів Шептицької, чітке усвідомлення про власне покликання до Чину св. Василя Великого її син Роман отримав у 1883 р. під час духовних вправ, які проходив під керівництвом єзуїта о. Генриха Яцковського. Однією з характерних рис Шептицького була його стриманість і скромність у висловлюваннях щодо особистого духовного життя. На прохання Софії детальніше розповісти про духовний досвід під час реколекцій, який утвердив його в покликанні, Роман завжди сухо й однаково відповідав: «Я відправляв реколекції звичайним порядком. Отець Яцковський подав мені звичайні точки й пояснював, щоб я над ними розважав; одного разу, коли він вийшов, я зачав розважати і почув виразно внутрішній голос: “Маєш бути Василянцем!”»⁴⁹. Тобто, не відомо нічого про перебіг і зміст «точок», які подав о. Яцковський. Відповідно, нічого не можемо сказати, яким був предмет уяви, що став доленосним у покликанні митрополита Андрея. Можемо констатувати лише, що о. Яцковський і Шептицький дотримувались інструкцій, які подає св. Ігнатій Лойола у вступних заувагах до «Духовних вправ». А саме, коли Роман розпочав реколекції, через кілька днів до реколекційного дому прибула його мати Софія. Із сином вона вже не могла зустрітися, позаяк інструкції з «Духовних вправ» забороняли це, натомість зустрілася з о. Яцковським, від якого довідалася, що «хлопець солідно поводиться». Останнє могло означати, що Роман Шептицький серйозно сприйняв *заувагу п'яту* до «Духовних вправ»:

Тим, хто приймає вправи, вельми корисно приступити до них з великодушністю і щедрістю стосовно Творця і Господа свого, приносячи Йому в жертву всі свої воління і свободу, щоби Його Божа Велич послуговувалася згідно зі своєю найсвятішою волею як ним самим, так і всім, чим він володіє (ДВ 5).

Відтак графиня Софія, ніби жартома, звернулася до о. Генриха з проханням: «А могли б Ви, отче, сказати Ромтухові, щоб колись став добрим Ісусовцем?» Останнє о. Яцковський, сміючись, категорично відкинув⁵⁰. І справді, *заувага п'ятнадцята* до «Духовних вправ» рекомендує:

⁴⁸ Див.: Ю. Августин. *Духовне розпізнавання*. Київ 2015; його ж. *Духовне керівництво*. Київ 2015.

⁴⁹ С. з Фредрів Шептицька. *Молодість і покликання о. Романа Шептицького*. Львів 2015, с. 43.

⁵⁰ Там само, с. 41–42.

Той, хто проводить вправи, не повинен спонукати того, хто їх виконує, до вбогості чи до якогось іншого обіту або ж певного способу чи стану життя як кращого за інші. [...] Під час духовних вправ для того, хто шукає Божу волю, набагато доцільніше, щоб Творець і Господь сам являв себе відданій душі, огортаючи її любов'ю і славою та вказуючи той шлях, на якому вона в майбутньому зможе служити Йому найкраще. Відтак керівникові не слід схилитися ні в той бік, ні в інший; навпаки, нехай перебуває у рівновазі, наче стрілка ваги, дозволивши безпосередньо спілкуватися і діяти Творцеві зі створінням і створінню з Його Творцем і Господом (ДВ 15).

Тож, судячи з результату, а саме з почутого під час розважання внутрішнього голосу, який вказав той шлях, на якому майбутній митрополит Андрей Шептицький зумів найкраще зреалізувати своє служіння Богові і своєму народові, реколекції були вельми успішними, щоби́льше – доленосними. «Духовні вправи» св. Ігнатія Лойоли – це не література для духовного читання, позаяк автор не розвиває змісту своїх медитацій. Це радше посібник, який вимагає виконання його інструкцій. Не випадково св. Ігнатія вважають «генієм методу, особливого методу молитви й методу духовного розпізнавання»⁵¹. Останнє, а саме «метод духовного розпізнавання», помічаємо під час чергового духовного випробування, мабуть, найважчого, що дало можливість Шептицькому ще сильніше утвердитись у своєму покликанні до чернечого життя у василіянському чині.

Йдеться про його перебування в бенедиктинському монастирі в Монте-Кассіно. У листі до матері Шептицький висловлює задоволення, що має нагоду перебувати «далеко від світського шуму», максимально використувуючи час на те, «щоб краще пізнати Божий шлях та щоб краще зрозуміти Божу волю»⁵². Останні слова дуже важливі, бо написані Шептицьким, як зазначає графиня Софія, напередодні важливої проби, про яку він розповів їй згодом у Римі:

Це була страшна мить, хоч вона тривала декілька хвилин. Під час молитви заволоділо мною таке глибоке пізнання – візія такої могутності й величності Латинської Церкви, її краси й духовних скарбів, що мені здавалося, що я не можу від неї відірватися і поза нею не зможу служити Богові. І все зачало хитатися й валитися в мені. Тоді я вчинив совершенно постанову повної посвяти Господеві, цілковитого прийняття Його пресвятої волі й знова все пішло як блискавка, після блискавиці наступили по собі неначе три удари грому, а тоді я відзискав повну свідомість і розуміння, що Бог хоче мати мене серед Василіян.⁵³

⁵¹ Августин. *Ігнатіанська медитація*, с. 15.

⁵² Шептицька. *Молодість і покликання о. Романа Шептицького*, с. 134.

⁵³ Там само, с. 135.

Зазначу, що йдеться про надзвичайно важку спокусу, бо не стояло питання про служіння Господеві в чернечому стані, яке Шептицький міг чудово реалізувати і в Латинській Церкві, ставши бенедиктинцем. Це не спокуса світом. Це спокуса місцем духовної реалізації. Досвід у Монте-Кассіно є значно витонченішого характеру, і без методичності «Духовних вправ», яка проявилася в негайній «постанові повної посвяти Господеві, цілковитого прийняття Його пресвятої волі», Шептицький навряд чи зміг би вистояти під час тієї «страшної миті». Зрозуміло, що без постійної участі в реколекціях духовна структура Шептицького, швидше за все, не виявила б такої стійкості. Бо, як він пізніше зізнався матері Софії, «якщо це було би сталося перед чотирма роками, тоді хто знає, чи я витримав би отсю пробу й не став би Бенедиктином»⁵⁴.

Від динамічної духовності уяви, розвиненої в «Духовних вправах» св. Ігнатія Лойоли, перейдімо до статичної духовності уяви, яка безпосередньо пов'язана зі східнохристиянською традицією споглядання ікони. Адже і при використанні уяви під час розважання над євангельським сюжетом, і при спогляданні ікони Христа чи Богородиці працює той самий принцип: дух, споглядаючи видиме, не зупиняється на цьому, а проникає в невидиму суть, яка стоїть за лаштунками видимого зображення. Духовну практику молитви перед іконою на певному етапі історії Церкви ставили під сумнів, ба навіть більший, ніж використання уяви під час молитви, позаяк вона торкалася важливих христологічних і антропологічних питань: «Йшлося про те, наскільки і в який спосіб людина – образ Христа – може переносити це своє освячення “згідно з образом” на видиме творіння, перетворюючи і його, за допомогою мистецтва, на справжній образ Христа»⁵⁵. Саме ця тема є головним лейтмотивом «Дару П'ятидесятниці» Андрея Шептицького, особливо її останньої, чотирнадцятої глави, названої «Творча, пророча богословія Св. Духа». Практика споглядання ікони сильно позначилася на структурі духовності Андрея Шептицького, адже із нею він зустрівся ще в дуже ранньому дитинстві:

Ще заки я навчився читати й писати, ще дитиною, коли я не здавав собі справи з почувань, а серцем відчував красу старої нашої ікони. Я був, відай, дуже малим хлопчиком, коли в нашій старенькій древліній церкві у Прилбичах, стоячи перед іконостасом, відчував я ту якусь непойняту емоцію, що її я нині назвав артистичною емоцією... Гієратичні [від ієрофанія – поява священного. – О. Г.] постаті в іконостасі, на мене звернений зір Христа Спасителя і святої Його Матері та якась містична темрява, в якій світили тільки свічки і їх відблиск на золотих тлах ікон, дим

⁵⁴ Там само.

⁵⁵ Шпідлік, Гаргано. *Духовність грецьких і східних отців*, с. 56.

кадила, що взносився до неба разом із звуком пісні, – все те разом складалося на якийсь вражіння таке глибоке, яке ледве коли в житті пам'ятаю. А глибоке було вражіння якраз тому, що поза тими зовнішніми проявами відчувало серце якусь таємничу глибину, що, наче промінчик, спливала на душу з-поза світа, наче з неба.⁵⁶

Без сумніву, це одне з наймістичніших свідчень митрополита, якого я вище охарактеризував як дуже стриманого в подачі внутрішніх, духовних переживань. Можливо, саме цей досвід і спонукав його пізніше до написання «Дару П'ятидесятниці», хоч там не йдеться безпосередньо про споглядання ікони, а говориться радше про внутрішнє писання ікони Христа духовним життям у серцях вірних, що Шептицький назвав «автентичною теологією».

Духовність серця

Серце є однією з найважливіших складових, точніше – інструментів духовного життя, місцем його містичних маніфестацій. Очищене від пристрастей серце стає органом споглядання Бога, про що свідчить Євангеліє: «Блаженні чисті серцем, бо вони побачать Бога» (Мт 5:8). Втім, через аналогію із серцем як органом людського тілесного організму, духовне окреслення «серця» належить до найнеоднозначніших, що вимагає тривалого екскурсу в біблійну та святоотцівську антропологію. Не маючи такої можливості, обмежуся коротким визначенням: серце в духовному розумінні – це точка дотику між людиною і Богом⁵⁷. При цьому не можу не згадати питання *кордоцентризму* як специфічної риси української ментальності та спроби окреслити українську філософію як *філософію серця*⁵⁸. У цьому сенсі *духовність серця* як один з аспектів порівняльної антропології духовності Андрея Шептицького набуває особливої ваги і значення.

Найбільше матеріалів для порівняльної антропології духовності Андрея Шептицького, зокрема в контексті духовності серця, віднаходимо у спогадах його матері, Софії з Фредрів Шептицької, «Молодість і покликання о. Романа Шептицького: 1865–1892». Як зазначає блаженніший Любомир Гузар, книжка Софії з Фредрів «не задовольнить істориків, які прагнуть висвітлити фактичну інформацію», позаяк вона «більше уваги звертає на внутрішній розвиток і внутрішню боротьбу, ніж на зовнішні чинники»⁵⁹. І він має рацію, адже

⁵⁶ А. Шептицький. Мої спогади про предмет музейних збірок // *До 25-ліття Національного музею у Львові, 1905–1930*. Львів 1931, с. 1–2. Цит. за: Гузар. *Андрей Шептицький Митрополит Галицький*, с. 39.

⁵⁷ Шпідлік. *Духовність християнського Сходу*, с. 96.

⁵⁸ Див.: Я. Гнатюк. *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій*. Івано-Франківськ 2010.

⁵⁹ Гузар. *Андрей Шептицький Митрополит Галицький*, с. 31.

внутрішній розвиток і внутрішня боротьба – це царина не лінійної послідовності історичних досліджень, а порівняльної антропології духовності.

Спогади Софії зберегли дуже цінні свідчення містичного характеру про відкриття для себе молодим Романом Шептицьким постаті св. Катерини Сієнської, яку графиня охарактеризувала «одною з найбільших ласк, що проявилися згодом чимраз обильнішим змістом»⁶⁰. Усе почалося в 1887 р., коли вийшла друком книжечка єзуїта о. Мар'яна Моравського «Про почитання Серця Христового», з якої молодий Роман і дізнався про св. Катерину. Софія з Фредрів переказує слова свого сина, які свідчать про його неймовірне захоплення цією святою:

Це ім'я «Катерина Сієнська», здається мені, я перший раз почув і прочитав про неї, і не можу навіть розказати, що сталося в тій хвилині зі мною. Це було, мабуть, почування, яке в світі має назву любови з першого погляду. Аж до тієї пори я не знав нічого про ту святу, а вона сама стала мені дорожчою, ніж рідна сестра, з якою я ніколи не розлучався; мені здавалося, що я віднайшов її щойно тепер, хоч завжди любив її людською любов'ю, вирощеною на безперервних близьких взаєминах.⁶¹

Далі графиня зазначає, що св. Катерина Сієнська стала для Шептицького опікункою, справжнім даром із неба, янголом-хоронителем. Софія не знає ліку тисячам доказів опіки св. Катерини, про які розповідав Роман. Тому він спонукав, щоб родина Шептицьких обрала святу із Сієни опікункою свого роду, а сам передав святій в опіку власне покликання з наміром бачити її «Христовим намісником на Сході»⁶². Саме від св. Катерини Шептицький почув коротке слово «покора», що «впало наче грім»⁶³. Відтак, мандруючи Росією і покидаючи «тяжку атмосферу» Москви, він висловлює бажання перенести на ці терени специфіку католицького світу, де «як в атмосфері, так і у воді [...] щось такого, що облягшує серце»⁶⁴, сподіваючись і тут на поміч св. Катерини. А в 1888 р., перед відходом у Доброміль, на новіціат отців-василіян, Шептицький укладає молитву, в якій є такі слова: «Перед Твоім Хрестом, Ісусе Христе, стаю разом із Твоєю Матір'ю, яка є й нашою Матір'ю, разом зі св. Йосафатом і св. Катериною зі Сієни, нашими Покровителями, і передаю Тобі в опіку цілу мою родину»⁶⁵.

Цікаво, що більшість дослідників не надають значення особливому, містичному характерові почитання митрополитом Андреем св. Катерини

⁶⁰ Шептицька. *Молодість і покликання о. Романа Шептицького*, с. 114.

⁶¹ Там само.

⁶² Там само.

⁶³ Там само, с. 115.

⁶⁴ Там само, с. 124.

⁶⁵ Там само, с. 152.

Сієнської, ба навіть ігнорують його. Щобільше, вони навіть не припускають, що містична близькість святої мала вплив на формування головної харизми Шептицького – праці над єдністю Церкви та його місії на Сході, зокрема в Росії. І це при тому, що фактів, які свідчать на користь впливу італійської святої, значно більше, ніж у випадку Соловйова. Чировський лише констатує, що до вступу в новіціат отців-василіян Шептицький був, природно, під впливом лише латинської духовності, та подає коротку згадку, що у віці двадцяти двох років він прочитав житіє св. Катерини Сієнської й обрав її разом зі св. Йосафатом Полоцьким покровителями у справі «повернення слов'янського Сходу під владу Верховного Понтифіка»⁶⁶. У Гузара взагалі немає жодної згадки про італійську святу, за винятком цитованої молитви Шептицького перед новіціатом отців-василіян⁶⁷.

Лише в о. Кирила Королевського – він мав у розпорядженні один із п'яти примірників оригінального тексту графині Софії з Фредрів Шептицької, а також рукопис французького перекладу, який вона розпочала⁶⁸ – натрапляємо на розлогіше повідомлення:

Дивна річ: 1887 року Роман натрапив на згадку про св. Катерину Сієнську, добре знану своїми стараннями задля повернення Папи до Риму після довгого перебування в Авіньйоні. [...] Лишень прочитавши житіє святої, переконався, що Небо йому дало її як особливу заступницю й опікунку всієї його діяльності, особливо коли він думав про навернення Сходу до Вселенського патріярха.⁶⁹

Згодом, у розділі про греко-католицьку громаду Москви, у контексті діяльності родини Абрикосових натрапляємо на коротку згадку, що «Анна (Абрикосова) прибрала ім'я сестри Катерини на згадку про св. Катерину Сієнську, яку Митрополит дуже почитав, як ми знаємо, від днів своєї юности»⁷⁰. Повертаючись із російського заслання, «в Петрограді Кир Андрей без вагання рукоположив його [Володимира Абрикосова, чоловіка Анни Абрикосової. – О. Г.] на священника 29 травня 1917 р. у церкві Пажеського корпусу»⁷¹. Відповідно, не лише Володимир, а й Анна Абрикосова, на думку Королевського, були безпосередньо знайомі з митрополитом Андреем. Якщо ж пригадаємо, що молодий Роман Шептицький проголосив св. Катерину Сієнську «Христовим намісником на Сході», то в особі сестри Катерини Абрикосової – остання, за прикладом своєї духовної опікунки, стала

⁶⁶ Chirovski. *The Mystical Sophiology*, с. 5.

⁶⁷ Гузар. *Андрей Шептицький Митрополит Галицький*, с. 45.

⁶⁸ К. Королевський. *Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944)*. Львів 2015, с. 29–30.

⁶⁹ Там само, с. 52.

⁷⁰ Там само, с. 287.

⁷¹ Там само, с. 288.

домініканкою третього чину і продовжила духовне життя в Росії у надзвичайно важких обставинах постійних арештів і заслання за проповідь Євангелія – маємо наочне свідчення реалізації цього прохання, свідчення великої ласки, отриманої за посередництвом св. Катерини Сієнської.

Що ще, крім харизматичної діяльності святої в дуже важкий період Католицької Церкви, могло так вразити молодого Романа Шептицького в особі Катерини Сієнської? Вище я вже згадував, що вперше Шептицький почув про святу із Сієни, читаючи невеличку брошуру «Про почитання Серця Христового», а згодом прочитав і її житіє. На жаль, нічого не відомо про текст житія, який читав молодий Роман⁷². Це могла бути «*Legenda maior*», неодноразово перевидана італійською, французькою, німецькою, англійською та польською мовами, автором якої був сповідник, сподвижник і перший біограф святої, чернець-домініканець блаж. Раймондо да Капуа⁷³. Останній детально описав усі чуда й інші випадки надприродного характеру, що відбулися в житті святої, збагативши їх богословськими коментарями та ілюстраціями⁷⁴. З поміж численних містичних дарів, які прийняла за свого короткого (лише 33 роки) життя св. Катерина, житіє переповідає дивовижний містичний випадок, названий *lo scambio dei cuori* (італ. – «обмін серцями»). Одного разу Катерина молилася палкіше, ніж зазвичай, повторюючи слова псалма: «Серце чисте сотвори в мені Боже, і духа правого обнови в нутрі моєму» (Пс 50:12). Відтак їй зненацька з'явився Христос і, розтявши її груди, вийняв звідтіля серце. Видіння було чітким, і Катерина дійсно відчула, що в неї немає серця, про що вона негайно переповіла своєму сповідникові. Останній лише посміявся з неї, мовляв, вона з'їхала з глузду, бо людина не може й миті прожити без серця. Приблизно через тиждень Катерина знову в часі молитви мала видіння Христа, який, даючи власне серце, сказав: «Бачиш, моя улюблена, вірна дочко, я забрав твоє серце, щоб натомість дати тобі своє. Воно битиметься в тобі протягом усього твого життя»⁷⁵.

⁷² Цікаво, що з другої половини XIX ст. неймовірно зростає зацікавлення святою та її популярність. Саме тоді з'являються дослідження італійця Капечелатро (Caprecelatro) «Історія життя св. Катерини Сієнської і Понтифіків її епохи» (1856) та «Історія життя св. Катерини та її учнів» ченця-домініканця М. Дране (M. T. Drane). Див.: G. Cavallini. Aktualność nauczania św. Katarzyny // *Katarzyna ze Sieny. Teresa z Avila* / ред. J. Misiurek, A. Novak, J. Poplavski. Lublin 1997, с. 67.

⁷³ А. М. Martinelli. Św. Katarzyna – dominikanka – Doktor Kościola (1347–1380) // *Katarzyna ze Sieny, Teresa z Avila*, с. 28.

⁷⁴ У Нюрнберзі, де в останні роки життя перебував блаж. Раймондо да Капуа, під безпосереднім керівництвом останнього було підготовано ілюстрований текст житія св. Катерини «Духовний розарій», котрий вважають найпопулярнішим. Див.: А. Топорова. «Духовный розарий»: иллюстрированное житие святой Екатерины Сиенской. Германская рукопись XV века // *Екатерина Сиенская. Письма* / ред. і перекл. А. Топорова. Москва 2013, с. 398–399.

⁷⁵ L. Ferretti. *Saint Catherine of Siena*. Siena 1996. Див.: П. Слотердаjk. *Сфери: нузыри*, т. I. Санкт-Петербург 2005, с. 110–111.

Цікаво, що саме після містичного «обміну серцями» свята із Сієни розпочала неймовірно активну діяльність у церковній і соціально-політичній царині. Відтоді вона мала тверде переконання, що справа повернення папи Григорія XI з Авіньйона в Рим – це воля Божа. Тож не дивно, що його наступник – Урбан VI – мав Катерину Сієнську в числі своїх радників. Будучи слабкою жінкою в патріархальному середньовічному суспільстві, з тим самим твердим переконанням про сповнення Божої місії свята зверталася з листами-посланнями до кардиналів, королів Франції й Угорщини, королеви Неаполя, влади міста Сієни й інших тодішніх визначних політичних і суспільних діячів⁷⁶. Тут напрошується риторичне питання: чи за феноменом «соціальної містики»⁷⁷ італійської святої ми не розпізнаємо соціально-політичну, культурну та церковно-об'єднавчу діяльність митрополита Андрея Шептицького, реалізовану відповідно до вимог часу й українського релігійного і культурно-політичного контексту? Як св. Катерина передусім була містиком, а відтак із містичного досвіду виростала її проповідницька, богословська й політична харизма, так і митрополит Андрей передусім був монахом, а його пастирська, богословська, меценатська та політична харизма виростала допіру з його духовного досвіду⁷⁸.

Духовність *lectio divina*

Містичний досвід св. Катерини Сієнської ще далекий від культу Серця Христового, котрий розвинувся і поширився в традиції Латинської Церкви після об'явлень св. Маргареті Марії Алякок у 1675 р.⁷⁹ Досвід «обміну серцями», на мою думку, більше закорінений у біблійній традиції і дуже нагадує пророцтво пророка Єзекиїла: «Я окроплю вас чистою водою, і ви очиститесь; я вас очищу від усіх ваших гидот і від усіх ваших кумирів. Я дам вам нове серце, і новий дух вкладу в ваше нутро. Я вийму кам'яне серце з вашого тіла й дам вам серце тілесне. Я вкладу в ваше нутро дух мій

⁷⁶ А. Топорова. «Письма» святой Екатерины Сиенской // Екатерина Сиенская. *Письма*, с. 289–295.

⁷⁷ А. Топорова. Св. Екатерина Сиенская: феномен «социальной мистики» // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 1 (2011) 100–105.

⁷⁸ Блаженніший Любомир Гузар подає фрагмент неопублікованого листа кардинала Євгенія (Евдженіо) Тіссерана, в якому останній засвідчив про митрополита Андрея таке: «Для нас він не лише великий патріот, а ще й святий. Я мав нагоду під час зустрічі з ним захоплюватися піднесеністю його духовного життя. Ставши монахом – бо ж прагнув досконалости – він завжди жив так, як живе святий монах, хоч і посідає високий щабель на ієрархічній драбині, й був незаперечним главою цілої спільноти» (Гузар. *Андрей Шептицький Митрополит Галицький*, с. 27–28).

⁷⁹ Г. Хомишин. *Набожењство до Найсвятішого Серця Господа нашого Ісуса Христа: підручник для священників*. Станіславів 1920, с. 67–70.

і вчиню так, що ви будете ходити в моїх заповідях та берегти й виконувати мої установи. Ви житимете в країні, що я дав батькам вашим, і будете моїм народом, а я буду вашим Богом» (Єз 36:25–27). Разом із тим, і практика безперервної рецитації рядка з 50-го псалма: «Серце чисте сотвори в мені, Боже, і духа правого обнови в нутрі моєму», – радше належить до спільних витоків монашої традиції, яка ще не знає поділу на латинську чи візантійську, маючи за основу практику молитовного читання Святого Письма, відому як *lectio divina*. Так постійне вправління в читанні Святого Письма ставало «хлібом насущним» для душі монаха як досконалого християнина, а «навернення серця» – остаточною метою духовного життя⁸⁰.

Видатний французький знавець середньовічної культури Жорж Дюбі так характеризував монашу практику *lectio divina*:

Святе Письмо досконало засвоєне, де кожне його слово прийняте за Божий знак, збережений як скарб, виважений, сприйнятий на дотик, відчутний почуттями настільки, що з несподіваним наближенням його до такого самого іншого враз спалахує сяйво. Так народжується думка, яка розгортається згідно з різними гранями ремінісценцій, підпорядковуючись поєднанню певної символіки, а саме символіки Літургії.⁸¹

Ці рядки мимоволі наводять на думку про досвід Ісусових учнів, які після подій Страсної П'ятниці прямували в Емаус. Дорогою до них приєднався незнайомиць, що пояснив їм все Писання, починаючи від Мойсея і Пророків, а відтак розламав із ними, поблагословивши, хліб. Допіру по тому відкрилися в Ісусових учнів очі, і вони пізнали Його, запитуючи: «Чи не палало наше серце в нас в грудях, коли він промовляв до нас у дорозі та вияснявав Писання?» (Лук 24:32).

Без сумніву, для Андрея Шептицького як монаха практика молитовного читання Святого Письма була основою його духовного життя і досвіду. Навіть при поверховому огляді трактатів «Божа Мудрість», «Християнська Праведність» і «Дар П'ятидесятниці» помітно досконале знання митрополитом Андреем Святого Письма, вміння застосовувати його при вирішенні різних питань духовного життя і проблем моралі. Духовний досвід, здобутий практикуванням щоденної *lectio divina*, він описував так:

Це досвід кожної днини в житті людини, що цікавиться об'явленою правдою і любить слухати, а ще більше читати слово Боже, що часом на якусь слово тієї Книги над усіма книгами, а нею є св. Письмо, впаде промінчик сонця з неба. Тоді в тім слові душа спостерігає таку безодню

⁸⁰ Шпідлік, Ґарґано. *Духовність грецьких і східних отців*, с. 113–117.

⁸¹ Ж. Дюбі. *Доба соборів: мистецтво та суспільство 980–1420 років*. Київ 2003, с. 74.

тайн і правд та бачить таке надприродне світло, яке десь у глибині серця відкриває укритий скарб Божої науки – правду, що їй видається – небо над нею отворене.⁸²

Тут, на відміну від того, до чого вдаються сучасні біблійні науки, йдеться не про якийсь теоретичне тлумачення, пояснення незрозумілих рядків, історичну критику чи критику літературних форм. Символіка слів «промінчик сонця з неба», «безодня тайн», «надприродне світло», «глибина серця», «укритий скарб», «небо отворене» радше вказує на «герменевтику з глибин», яка виростає з особистого духовного досвіду, де саме життя виконує роль герменевтичного ключа⁸³.

Саме про «герменевтику з глибин» голосить одна із сентенцій «Галактики Гутенберга» Мак-Люена: «Рукописна культура та готична архітектура були пов'язані зі світлом, яке не *падає* на предмет, а *проникає* крізь нього»⁸⁴. У сентенції канадець аналізує проблему дихотомії, що міститься в написаному тексті та виявляє себе як *дух* і *літера*, переростаючи в бінарну опозицію *візуального* і *невізуального*. Зокрема, Мак-Люен покликається на цитату з Орігена: «Слово прийшло у світ утіленим, завдячуючи Марії, проте “бачити” не означало “розуміти”; всі бачили плоть – але пізнання божественного відкрилося небагатьом. [...] Благословенні очі, які прозирають божественний дух крізь завіси літер»⁸⁵.

Очевидно, йдеться про духовне тлумачення Святого Письма, яке, судячи з поданої цитати, було основою духовного життя митрополита Андрея. Вище я вже згадував про роль, яку відіграв текст послання апостола Якова, точніше один його рядок, у духовному житті Шептицького: «Коли комусь із вас мудрости бракує, нехай просить у Бога, який дає всім щедро й за це не докоряє – і вона йому дається. Тільки ж хай просить з вірою, без жадного вагання» (Як 1:5–6). Власне ці слова, зізнається митрополит, відкрили йому очі на загальну проблему Мудрості:

Це уступ, який здається не може минути уваги християнина, не лишаючи в його душі глибокого та довготривалого враження. Належить до тих уступів, що нашому *умові* й нашому *серцю* [курсив – О. Г.] накидається з такою могутньою силою, що може стати провідною гадкою цілого духовного життя, а передовсім провідною гадкою цілого життя молитви, а відтак і керницею безмірних дібр і дарів, не менше в нашому досвіді, як і в Божому об'явленню.⁸⁶

⁸² Шептицький. Дар П'ятидесятниці, с. 432.

⁸³ Шпідлік, Гарґано. *Духовність грецьких і східних отців*, с. 17–18.

⁸⁴ Мак-Люен. *Галактика Гутенберга*, с. 146.

⁸⁵ Там само.

⁸⁶ А. Шептицький. *Божа Мудрість // його ж. Твори аскетично-моральні*, с. 11.

Остаточно практика *lectio divina* має поступово перейти в особисту внутрішню молитву. Тому Шептицький підсумовує трактат «Божа Мудрість» фрагментами з творів «двох великих вчителів духовного життя» – св. Григорія Нисського і св. Бонавентури, доповнюючи їх власними настановами: «Якщо бажаєте знати, чим є мудрість, будьте людьми молитви; якщо бажаєте набути мудрість, будьте людьми молитви. Якщо хочете бути людьми молитви, просіть Божої мудрості»⁸⁷.

Висновок

Було б цілком несправедливим применшувати внесок істориків Церкви й істориків богослов'я у дослідження спадщини митрополита Андрея Шептицького. Втім, очевидні і їхні прогалини. Важко зрозуміти, чому досі ніхто не брав до уваги можливого впливу св. Катерини Сієнської на формування не лише духовності та богословських поглядів, а й суспільно-політичного світогляду Шептицького. Може, на це вплинуло бажання максимально презентувати митрополита в рамках започаткованого ним «східного повороту», елімінувавши по змозі все, що стосувалося латинської традиції. Не виключено, що тут позначився і позитивізм історичної науки, яка скептично ставиться до всього, що може містити ознаки містичного досвіду.

Очевидно, що вже час доповнити дослідження спадщини великого митрополита новими методологічними підходами. Саме для цього я використав *порівняльну антропологію духовності*. Презентоване тут дослідження не претендує на вичерпне представлення всіх процесів трансформації думки і духовного життя Митрополита, а радше є спробою продемонструвати, як перехід від історичних досліджень до методології порівняльної антропології духовності дає можливість, навіть із мінімальним використанням джерельної бази, презентувати мозаїку лику Андрея Шептицького в несподіваних ракурсах духовного життя. Трихотомія, яку я запропонував: *духовність уяви, духовність серця та духовність lectio divina*, – є радше умовною. Бо ж зрозуміло, що під час заглибленого, молитовного читання Святого Письма уява і серце працюють одночасно. З іншого боку, на прикладі спадщини митрополита Андрея Шептицького я міг продемонструвати методологію порівняльної антропології духовності, яку розробляю як учення про методи *богословського авангарду*. Одним із завдань останнього є виявлення, реактуалізація та впровадження в сучасний контекст духовних ідей, що побутували в минулому. Натомість залишаючись у рамках лише історичного підходу, було б неможливим помістити в калейдоскоп констеляції духовних ідей разом митрополита Андрея Шептицького, св. Катерину Сієнську і Маршала Мак-Люена.

⁸⁷ Там само, с. 126.

Сподіваюся, що історики, котрі досліджують спадщину митрополита Андрея, звернуть увагу не лише на архівні матеріали, в яких може бути якась згадка про запозичення Шептицьким ідей Володимира Соловйова, чого очікував о. Андрій Чировський ще на початку 1990-х, а приглянуться також до архівних документів (особливо епістолярної спадщини), в яких можуть бути згадки про св. Катерину Сієнську і прямі цитати з її житія, листів чи «Діалогу про Боже Провидіння». Все разом буде корисним для повнішого представлення духовності великого митрополита, а методологія порівняльної антропології духовності сприятиме подоланню меж умовного поділу на західну і східну традицію духовності, презентуючи постать Андрея Шептицького як інтегральну духовну особистість, що формувала свій духовний профіль на основі обох традицій.

Бібліографія – Bibliography

Джерела – Sources

Йоан від Хреста. *Сходження на гору Кармель. Темна ніч* / перекл. з англ. А. Маслох. Львів 2012.

Екатерина Сиенская. *Письма* / перекл. з італ. А. Топорова. Москва 2013.

Королевський К. *Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944)* / перекл. з фран. Я. Кравець. Львів 2015.

Лойола І. *Духовні вправи* / перекл. з англ. А. Маслох. Львів 2006.

Хомишин Г. *Набожність до Найсвятішого Серця Господа нашого Ісуса Христа: підручник для священників*. Станиславів 1920.

Шептицький А. *Твори аскетично-моральні* [= Праці Греко-Католицької Богословської Академії, XLV–XLVII]. Рим 1978.

Шептицька з Фредрів С. *Молодість і покликання о. Романа Шептицького* / перекл. з пол. Д. Горняткевич, 3-тє вид. Львів 2015.

Опрацювання – Studies

Августин Ю. *Ігнатіанська медитація: генеза і практика* / перекл. з пол. О. Кривобочок. Київ 2015.

Augustyn J. *Innatianska medytacja: geneza i praktyka* / tr. O. Kryvobochok. Kyiv 2015.

Августин Ю. *Духовне розпізнавання* / перекл. з пол. О. Кривобочок. Київ 2015.

Augustyn J. *Dukhovne rozpoznavannia* / tr. O. Kryvobochok. Kyiv 2015.

Августин Ю. *Духовне керівництво* / перекл. з пол. О. Кривобочок. Київ 2015.

Augustyn J. *Dukhovne kerivnytstvo* / tr. O. Kryvobochok. Kyiv 2015.

Галік Т. Виклики та оновлення традиційної Церкви // *Збруч*. URL: zbruc.eu/node/89245 (дата звернення: 03.10.19).

Halik T. *Vyklyky ta onovlennia tradytsiinoi Tserkvy* // *Zbruch*. URL: zbruc.eu/node/89245 (access: 03.10.19).

- Гентош Л. *Митрополит Шептицький, 1923–1939: випробування ідеалів*. Львів 2015.
Hentosh L. *Mytropolyt Sheptytskyi, 1923–1939: vyprobuvannia idealiv*. Lviv 2015
- Гентош Л. Діяльність Шептицького – школа для української спільноти // *Збруч*. URL: zbruc.eu/node/79518 (дата звернення: 03.10.19).
Hentosh L. Diialnist Sheptytskoho – shkola dlia ukrainskoi spilnoty // *Zbruch*. URL: zbruc.eu/node/79518 (access: 03.10.19).
- Гірник О. У пошуках моделі постконфесійної рефлексії: богословський авангард // *Наукові записки УКУ: Богослов'я* 2 (2015) 433–462.
Hirnyk O. U poshukakh modeli postkonfesiinoi refleksii: bohoslovskyi avanhard // *Analecta of the UCU: Theology* 2 (2015) 433–462.
- Гнатюк Я. *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій*. Івано-Франківськ 2010.
Hnatiuk Ya. *Ukrainskyi kordotsentryzm u konflikti mifolohii ta interpretatsii*. Ivano-Frankivsk 2010.
- Гузар Л. *Андрей Шептицький Митрополит Галицький (1901–1944) – провісник екуменізму*, 2-ге вид. Львів 2015.
Huzar L. *Andrei Sheptytskyi Mytropolyt Halytskyi (1901–1944) – provisnyk eku-
menizmu*, 2 ed. Lviv 2015.
- Грюн А. *Небо починається в тобі: мудрість Отців пустелі для сьогоднішнього* / перекл. з нім. О. Мандрика. Львів 2012.
Grün A. *Nebo pochynaietsia v tobi: mudrist Ottsiv pusteli dlia sohodennia* / tr. O. Mandryka. Lviv 2012.
- Дутка А. Бізнесмен у митрі // *Milites Christi Imperatoris*. URL: christusimperat.org/uk/node/20446 (дата звернення: 03.10.19).
Dutka A. Biznesmen u mytri // *Milites Christi Imperatoris*. URL: christusimperat.org/uk/node/20446 (access: 03.10.19).
- Дюбі Ж. *Доба соборів: мистецтво та суспільство 980–1420 років* / перекл. з франц. Г. Філіпчук, З. Борисюк. Київ 2003.
Duby G. *Doba soboriv: mystetstvo ta suspilstvo 980–1420 rokiv* / tr. H. Filipchuk. Kyiv 2003.
- Зацерковний В. та ін. *Методологія наукових досліджень: навчальний посібник*. Ніжин 2017.
Zatserkovnyi V. et al. *Metodolohiia naukovykh doslidzhen: navchalny posibnyk*. Nizhyn 2017.
- Мак-Люен М. *Галактика Гутенберга: становлення людини друкованої книги*, 2-ге вид. / перекл. з англ. А. Галушка, В. Постніков; наук. ред. В. М. Самойленко. Київ 2008.
McLuhan M. *Halaktyka Gutenberga: stanovlennia liudyny drukovanoi knyhu*, 2 ed. / tr. A. Halushka, V. Postnikov; ed. V. M. Samoilenko. Kyiv 2008.
- Маринович М. *Митрополит Андрей Шептицький і принцип «позитивної суми»*. Львів 2019.
Marynovych M. *Mytropolyt Andrei Sheptytskyi i pryntsyv «pozytyvnoi sumy»*. Lviv 2019.

- Москалик Я. *Концепція Церкви митрополита Андрія Шептицького: органічно-пневматологічна суть Церкви* / перекл. з пол. Н. Николин. Львів 1997.
Moskalyk Ya. *Kontsepsiia Tserkvy mytropolyta Andreia Sheptytskoho: orhanichno-pnevmatolohichna sut Tserkvy* / tr. N. Nykolyn. Lviv 1997.
- Пасіцька О. Менеджер Андрей Шептицький // *Збруч*. URL: <https://zbruc.eu/node/82863> (дата звернення: 03.10.19).
Pasitska O. Menedzher Andrei Sheptytskyi // *Zbruch*. URL: <https://zbruc.eu/node/82863> (access: 03.10.19).
- Подгужец З. *Розмови з Єжи Новосельським про мистецтво* / перекл. з пол. Д. Матіаш. Київ 2011.
Podgórzec Z. *Rozmowy z Jerzy Nowosielskim pro mystetstvo* / tr. D. Matiash. Kyiv 2011.
- Слотердайк П. *Сфери: пузыри*, т. I / перекл. з нім. К. Лощевский. Санкт-Петербург 2005.
Sloterdijk P. *Sfery: puzyri*, vol. I / tr. K. Loshchevskij. Sankt-Peterburg 2005.
- Топорова А. Св. Екатерина Сиенская: феномен «социальной мистики» // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 1 (2011) 100–105.
Toporova A. Sv. Ekaterina Sienskaya: fenomen «social'noj mistiki» // *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom* 1 (2011) 100–105.
- Топорова А. «Духовный розарий»: иллюстрированное житие святой Екатерины Сиенской. Германская рукопись XV века // Екатерина Сиенская. *Письма* / ред. і перекл. А. Топорова. Москва 2013, 397-400.
Toporova A. «Duhovnyj rozarij»: illyustrirovannoe zhitie svyatoj Ekateriny Sienskoj. Germanskaya rukopis' XV veka // Ekaterina Sienskaya. *Pis'ma* / ed., tr. A. Toporova. Moskva 2013, 397-400.
- Флоренский П. *Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи*. Москва 2003.
Florenskij P. *Stolp i utverzhdenie istiny: opyt pravoslavnoj teodicei*. Moskva 2003.
- Шпідлік Т. *Духовність християнського Сходу* / перекл. з італ. М. Прокопович. Львів 1999.
Špidlík T. *Dukhovnist khrystyianskoho Skhodu* / tr. M. Prokopovych. Lviv 1999.
- Шпідлік Т., Гаргано І. *Духовність грецьких і східних отців* / перекл. з італ. Я. Приріз, Р. Паранько. Львів 2007.
Špidlík T., Gargano I. *Dukhovnist hretskykh i skhidnykh ottsv* / tr. Y. Pryriz, R. Paranko. Lviv 2007.
- Cavallini G. Aktualność nauczania św. Katarzyny // *Katarzyna ze Sieny. Teresa z Avila* / ed. J. Misiurek, A. Novak, J. Poplavski. Lublin 1997.
- Chirovsky A. *Pray for God's Wisdom. The Mystical Sophiology of Metropolitan Andrey Sheptytsky*. Chicago – Ottawa – Lviv 1992.
- Galadza P. *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865–1944)* [= *Oriental Christiana Analecta*, 272]. Roma – Ottawa 2004.
- Ferretti L. *Saint Catherine of Siena*. Siena 1996.

- Krawchuk A. *Christian Social Ethics in Ukraine: the Legacy of Andrei Sheptytsky*. Edmon-
ton – Toronto 1997.
- Martinelli A. M. Św. Katarzyna – dominikanka – Doktor Kościoła (1347–1380) // *Katar-
zyna ze Sieny. Teresa z Avila* / ed. J. Misiurek, A. Novak, J. Poplavski. Lublin 1997.
- McLuhan M. *The Medium and the Light: Reflections on Religion* / ed. E. McLuhan, J. Szkla-
rek. Toronto 1999.
- Nowak M. *Dwa światy. Zagadnienie identyfikacji narodowej Andrzeja Szeptyckiego w la-
tach 1865–1914*. Gdańsk 2018.

Oleh Hirnyk

COMPARATIVE ANTHROPOLOGY
OF METROPOLITAN ANDREY SHEPTYTSKY'S SPIRITUALITY:
IMAGINATION, HEART, *LECTIO DIVINA*

Metropolitan Andrei Sheptytsky's studies, which have been done until now, were limited largely by historical approaches that have considered his legacy within the framework of Church history and the history of theological thought. The author proposes a comparative anthropology of spirituality as an alternative methodology. The latter makes it possible to present the spiritual profile of the Metropolitan as a gradual integration of many disparate elements, not limited to the Eastern tradition. In addition, the comparative anthropology of spirituality reveals the shortcomings that historians have made, since they did not consider the transformation of Metropolitan thought under the influence of various forms of spiritual experience.

Keywords: mystical sophiology, comparative anthropology of spirituality, theological avantgarde, Andrey Sheptytsky, spiritual exercises, St. Catherine of Sienna, *lectio divina*.