

KRIKŠČIONIŠKŲJŲ RYTŲ DVASINGUMAS

BRONĖ GUDAITYTĖ

Įvadas. Sąvoka *dvasingumas* dažnai asocijuojasi su sąvoka *vidinis gyvenimas*, tačiau jų nederėtų tapatinti. Sąvoka *vidinis gyvenimas* apima psichinius potyrius (jausmus, norus, geismus, troškimus), intelektinę (mintys, idėjos, koncepcijos) ir valios (sprendimai, nutarimai) sferas. Vidinio gyvenimo objektas gali būti pasaulis, gamtos grožis, kitas žmogus. Poetų ir menininkų vidinis gyvenimas turtingas ir nepriklauso nuo jų santykio su tikėjimu. Sąvoką *vidinis gyvenimas* galima tapatinti, pavyzdžiui, su vaizduote. Tačiau apie *dvasinį gyvenimą* kalbame tada, kai žmogaus gyvenimo raidai yra būdingas sąmoningas ryšys su dvasine tikrove. Krikščionio dvasinio gyvenimo centras yra Dievas, apreiškęs save per Jėzų Kristų ir nepaliaujamai veikiantis Šv. Dvasios galia. Triasmenį Dievą pažįstame iš Šv. Rašte ir Tradicijoje esančio Apreiškimo, vienijamės su Juo per sakramentus ir maldą. Dvasinis gyvenimas yra siekis dar labiau susivienyti su Dievu, kuris per Kristų yra prie mūsų priartėjęs¹.

Žodžiu *dvasingumas* apibūdiname tiek dvasinio gyvenimo praktiką, tiek sistemingą dvasinio gyvenimo stebėseną, kurią vadiname dvasingumo arba *dvasios teologija*². Tačiau teorinis vartojimas pirmiausia nublankino žodį *teologija*, kuris, tikriausiai, sugalvotas Platono, reiškė kalbėjimą (*logos*) apie dievus ir buvo susijęs daugiau su poetais negu filosofais³. Krikščioniškoje tradicijoje evangelistas Jonas vadinamas *teologu*, kadangi savo Evangelijos pradžioje liudija Žodžio (*Logos*) dieviškumą, („Žodis (*Logos*) buvo Dievas (*Theos*)“ (*Jn* 1, 1)), įveddamas mus į trinitarinį slėpinį. Senovės vienuoliams *teologija* buvo aukščiausias dvasinio pažinimo laipsnis, kuriame išgyvenamas ir kontempliuojamas šis trinitarinis slėpinys. Jiems buvo nesuvokiama

¹ Plg. David Perrin, *Studying Cristian Spirituality*, New York: Routledge, 2007, p. 9.

² Plačiau apie „dvasios teologija“ žr. *Christianity: The Complete Guide*, edited by John Bowden, London: Continuum, 2005, p. 1139.

³ Plg. Platonas, *Valstybė*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, (ser. *Iš filosofijos palikimo*), Vilnius: Mintis, 1981, p. 88, XVIII, 379a.

teologija, nesiremianti asmeniniu santykiu su *Theos* (Tėvu) per *Logos* (Kristų) ir *Pneuma* (Šv. Dvasioje), kuris ugdomas dorybių praktika ir padedant vidinei maldai.

Taigi tiek Rytų, tiek Vakarų teologija yra neatsiejama nuo maldos praktikos. Tačiau krikščioniškieji Rytai niekada neturėjo sisteminių dvasinės teologijos vadovėlių, kaip mes, vakariečiai, dar šiandien juos suprantame, tad ten labiau išsivystė pamokymų rinkinių ir traktatų apie maldą žanrai. Klasikinis rusų dvasinis rašytojas šv. Teofanas Atsiskyrėlis (1815–1894) itin pabrėžė šį aspektą, pastebėjęs, kad būtų verta surinkti šventųjų Tėvų sukurtas maldas, nes jos sudarytų tikrą išganymo vadovėlį⁴. Šv. Evagrijaus manymu, tikrasis teologas yra tas, kuris meldžiasi, nes kas nesikreipia į Dievą, neturėtų apie jį kalbėti. Tokia malda, persunkta teologijos, neišvengiamai yra *dvasinė*, nes pati malda yra „Dvasios kvėpavimas“ (šv. Teofanas Atsiskyrėlis)⁵.

Remiantis šiuolaikine samprata, teologija yra tas visa apimantis mokslas, kuris susijęs tiek su dieviškuoju apreiškimu, tiek su į jį atsiliepiančiu tikėjimu⁶. Paprastai išskiriamos dvi šio mokslo dalys: pirmoji kalba apie patį Dievą, o antroji apie Dievo darbus (*de operibus divinis*). Dvasinė teologija įeina į šią antrąją šaką, nes žmogaus pašventinimas ir yra Dievo „darbas“. Tačiau ši modernioji terminologija neatitinka senosios Rytų Bažnyčios Tėvų tradicijos. Jiems *theologia* yra „mokslas apie Švč. Trejybę“, o Dievo „darbai“ yra *oikonomia* dalis⁷.

⁴ Plg. *The Catholic Tradition: 2000 years of Great Writings. The Savior*, vol. 1, editors Charles J. Dollen, James K. McGowan, James J. Megivern, USA: McGrath Publishing Company, 1979, p. 133.

⁵ Plg. Tomáš Špidlík, *Krikščioniškųjų Rytų dvasingumas*, iš italų kalbos vertė Asta Venskuskaitė, Vilnius: Dialogo kultūros institutas, 2007, p. 4.

⁶ Karlas Rahneris šiuolaikinę teologiją aiškina ją siedamas su dieviškosiomis dorybėmis: tikėjimu, viltimi ir meile; plačiau apie tai žr. Karl Rahner, *The Practise of faith: A Handbook of Contemporary Spirituality*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1983.

⁷ Apvaizda yra tapatinama su tuo Dievo veikimu, kuris krikščioniškoje literatūroje gavo vardą *oikonomia*. Šv. Jonas Auksaburnis šį žodį vartoja apibūdindamas išmintingo žmogaus elgseną, kuris prieš veikdamas įvertina aplinkybes. Tas pats žodis vartojamas apibrėžiant diplomatiją ar strategiją, taip pat Dievo elgseną žmogaus atžvilgiu, galiausiai – Kristaus įsikūnijimą, kuris vadinamas kūno *oikonomia*. Bet dažniausiai šv. Jonas Auksaburnis šį žodį taiko Dievo planui žmogaus atžvilgiu. Ši *oikonomia* eina link tikslo – išganymo ir garbės, apimdama du gyvenimus: dabartinį ir būsimąjį. Blogų žmonių veikla pasaulyje, erezijos, velnias, demonai, Antikristas, sunkumai, audros, kentėjimai – visi šie dalykai, anot autoriaus, įeina į Dievo *oikonomia*. „Ekonomiškas“ Dievo veikimas – tai išmintingas pasaulio vedimas kosminiame ir istoriniame lygmenyje. Šis vedimas žmogaus

Derinantis prie ankstyvosios Rytų tradicijos, dėmesys šiame straipsnyje yra nukreiptas ne į *dvasinę teologiją*, o į *dvasinį mokymą*, nes tikrasis *dvasinis mokslas* yra ne mokymo, o krikščioniškųjų dorybių praktikos ir asmeninės maldos vaisius.

Dvasinis gyvenimas – gyvenimas Dvasia. Biblinėje kalboje dvasia yra *gyvybės dvelksmas*⁸. Graikų filosofai, nors ir ne visi, pabrėždavo jos nematerialumą. Tačiau visi vieningai dvasią laiko žmogaus veiklos pradmeniu, suteikiančiu jai bendrą kryptį. Galima sakyti, kad ši *gyvybinė* dvasios interpretacija yra artimesnė biblinei reikšmei.

Tačiau svarbiausias *dvasios* Šv. Rašto prasme bruožas, skiriantis ją nuo filosofinės šio žodžio prasmės, – tai jos tiesioginis ryšys su dieviškuoju Asmeniu (ne tik su daugiau ar mažiau dievišku žmogaus elementu). Išganymo istorija mums parodo nuolat veikiančią Dievo Dvasią; šv. Pauliaus raštuose dvasia tampa krikščioniškojo gyvenimo pamatu: *Dievo Dvasia, Kristaus Dvasia, Viešpaties Dvasia* ir *Šventąja Dvasia*. Kalbėdamas apie Dievo Dvasios veikimą šv. Paulius išskiria krikščionio „dvasią, sielą ir kūną“ (1 Tes 5, 23). Taigi pirmieji Bažnyčios Tėvai naudojami šia trinare formule, kuri vėliau Rytuose tapo tradicine, o jos pagrindinis elementas buvo biblinė *Pneuma*.

Panašiai kaip ir šv. Paulius, polemizuodamas su gnostikais šv. Ireniejus įvedė sąvoką *dvasinis iš prigimties* (nematerialumo prasme). Šv. Ireniejus aiškiai atskiria Dvasios dovaną, kurią scholastai pavadins antgamtinė, nuo gyvybės dvelksmo, kuris būdingas žmogui kaip gyvai būtybei. Jų manymu, tobulus žmogus susideda iš trijų elementų: *kūno, sielos ir Dvasios*; Dvasia išgano ir duoda formą; kūnas yra sujungtas ir gauna tą formą; tarp jų yra siela, kuri kartais prisišlieja prie Dvasios ir yra pakylėjama, o kartais nusileidžia kūnui ir papuola į žemiškus troškimus. Daug žmonių neturi Dvasios, kuri išgano ir teikia formą; šv. Paulius juos vadina kūnu ir krauju. Tačiau tie, kurie bijo Dievo, kurie tiki jo Sūnaus atėjimu ir kurie tikėjimo dėka leidžia savo širdyje gyventi Dievo Dvasiai, nusipelno būti vadinami dvasiniais, nes turi Tėvo Dvasią, kuri apvalo žmogų ir pakelia juos į dievišką gyvenimą⁹. Tikėjimas Dvasia vis labiau tvirtėjo: žmogus apibūdinamas kaip *pneumatikos* dėl to, kad jame veikia Dvasia.

žvilgsniui atrodo kaip stebuklas, prieš kurį jis „pilnas nuostabos ir susižavėjimo“; plg. David Perrin, *op. cit.*, p. 12.

⁸ Žr. Herbert Vorgrimler, *Naujasis teologijos žodynas*, iš vokiečių kalbos vertė Gediminas Žukas, Kaunas: Katalikų interneto tarnyba, 2003, p. 158.

⁹ Plg. *The Catholic Tradition*, p. 5–6.

Vakarų teologija kalba apie nesukurtą dovaną, t. y. Šv. Dvasią, gyvenančią mumyse, ir apie sukurtą dovaną, kuri sielai duoda naują kokybę ir yra tikras pamatas naujiems malonės ryšiams tarp sielos ir Dvasios, tačiau pastaroji dovana yra dieviško visiems trims Asmenims bendro veikimo *ad extra* vaisius. Graikų Tėvai, kaip yra vieningai pripažįstama, pristato Šv. Dvasią kaip svarbiausią mūsų pašventintoją ir kalba apie asmeninę vienybę su Dvasia, o lotyniškoji scholastika daugiau kalba apie malonę, apie antgamtinį *habitus*, apie sukurtą dovaną.

Skirtumo tarp Dvasios ir sielos pabrėžimas, kaip pastebi krikščioniškųjų Rytų dvasingumo tyrinėtojas Tomášas Špidlíkas, yra reikalingas. Dievo meilės slėpinys – tai vienybės, bet kartu ir skirtybės slėpinys. Susivienijusi su Dvasia žmogaus siela nepradingsta lyg nirvanoje, bet kaip tik dar labiau įtvirtina savo asmenybę ir ją išvysto iki aukščiausio laipsnio. Ir vis dėlto dėl antikinės mąstysenos netikslumo ir lingvistinio dviprasmiškumo buvo pabrėžiamas taip pat ir Dvasios artumas krikščioniui arba, tiksliau, krikščionio perkeitimas ir jo įžengimas į asmeninį Dievo gyvenimą. Pavyzdžiui, anot Afraato Siriečio, Kristaus Dvasia mums duota dovanai tokiu intymiu būdu, kad tampa pačia giliausia mūsų dvasios dalimi, mūsų tikroju aš. Bazilijus sako, kad pasmerktieji bus „padalyti į dvi dalis“: tai reikia suprasti kaip „visišką atskyrimą nuo Dvasios“¹⁰.

Tad didysis krikščioniškojo gyvenimo (o tai yra dalyvavimas Dievo Vienybėje ir Trejybėje) slėpinys – tai daugialypių žmogaus dvasios ryšių su Dievo Dvasia slėpinys.

Krikščioniškasis gyvenimas – sekti Kristų. Tiek Rytų, tiek Vakarų tradicijoje akcentuojama, kad malda, pasninkas, budėjimai ir visi kiti krikščioniški darbai kūnui ir sielai, nors patys savaime yra labai kilnūs, tačiau nėra krikščioniško gyvenimo tikslas, o vien tik dvasiniam tobulėjimui būtinos priemonės. Tikrasis krikščioniško gyvenimo tikslas – įgyti Dievo Dvasią, Šv. Dvasios malonę. Krikščioniškas gyvenimas yra kristologinis gyvenimas, apie kurį šv. Paulius sako: „Aš gyvenu, tačiau nebe aš, o gyvena manyje Kristus“ (*Gal 2, 20*). Vis dėlto, kad krikščionis pasiektų šią aukščiausią dvasinio gyvenimo viršūnę, turi pradėti nuo pirmo žingsnio – sekti Kristų.

Rytų ir Vakarų tradicijose yra pamėgtos *Kristaus sekimo* knygos¹¹. Rytų krikščioniškosios tradicijos knyga, kurią kaip pavyzdį Kristaus sekimo es-

¹⁰ Plg. Tomáš Špidlík, *op. cit.*, p. 36.

¹¹ Vakarų tradicijoje ypač pamėgta: Tomas Kempietis, *Kristaus sekimas*, iš prancūzų kalbos vertė Ona Labanauskaitė, Vilnius: Ardor, 1994.

mei suprasti pateikia Špidlíkas, – tai Nikolajaus Kabasilos *Gyvenimas Kristuje*. Autorius tvirtina, kad čia nėra jokio skirtumo: sekti Kristumi ir gyventi pagal Kristų – tai gyventi Kristuje, o tai reiškia laisvos valios veiksmą, kuriuo savo valią visiškai atiduodame Dievo valiai¹². Šia prasme Rytų dvasingume labai svarbi *imitacijos* sąvoka. Kristaus imitacija siejasi su panašumo doktrina ir yra ne kas kita kaip laipsniškas „panašumo“ realizavimas, t. y. Kristaus imitacija žodžiais, veiksmais, mintimis.

Aleksandrijos teologas Origenas laikosi kiek kitokio požiūrio. Jo manymu, sekti Kristumi – tai reiškia praktikuoti dorybes: protingumą, išmintį, tiesą, teisingumą. O juk tai yra *Logos* dieviškojo gyvenimo bruožai¹³. Kiekviena Jėzaus sekimo doktrinos detalė reikalauja sekėjo *dalyvavimo*. Krikščioniškas dalyvavimo būdas atitinka liturginės anamnezės (gr. *anamnesis* – priminimas) esmę, kadangi Kristus gyvena Bažnyčios apeigose: per Kalėdas tikrai gimsta, o per Velykas tikrai miršta. Suvokdamas absoliutų Jėzaus Kristaus unikalumą, krikščionis išvengia formalaus mėgdžiojimo pavojaus. Čia nekalbama apie matomą Kristaus gestų kartojimą, o apie jo dvasinio nusiteikimo imitavimą, apie dvasinę laikyseną kasdienybėje. Todėl Kristaus imitacija gali būti labai skirtinga, priklausomai nuo kiekvieno asmeninio pašaukimo ir suvokimo.

Būtina paminėti *šventųjų gyvenimo mėgdžiojimą*, būdingą tiek Rytų, tiek Vakarų krikščioniškai dvasingumo tradicijai. Pirmųjų amžių krikščionys buvo įsisąmoninę, kad Kristus turi pasižymėjusių sekėjų ir kad pirmiausia dėl jų pavyzdžio Bažnyčia tampa ženklu visoms tautoms. Tačiau mėgdžiojimo kultūra atėjo iš graikiškojo pasaulio. Antikinėje literatūroje labai reikšmingas *exempla* (lot. pavyzdžių) vaidmuo, ypač stoikų mokyklos krypties tekstuose. Tačiau klausimas, kiek krikščionis galėjo semtis gyvenimo išminties iš pagoniškosios kultūros, lieka atviras nesibaigiančioms diskusijoms, kaip ir klausimas, liečiantis antikinės kultūros ir krikščionybės santykių problemą. Kaip priešprieša pagoniškai literatūrai krikščioniškoje tradicijoje gana greitai atsiranda gausybė pavyzdžių iš Senojo ir Naujojo Testamento: Abraomas, Mozė, Elijas, Jonas Krikštytojas. Svarbūs sekimo modeliai yra Jėzaus mokiniai – apaštalai. Šv. Paulius aiškiai ragina tikinčiuosius būti sekėjais „mūsų (apaštalu) ir Viešpaties“ (1 Tes 1, 6).

¹² Plg. Tomáš Špidlík, *op. cit.*, p. 47.

¹³ Vakarų tradicijoje labiau iškeliamas įsikūnijusio Žodžio imitacija, turint galvoje jo žemiškojo gyvenimo slėpinius. Tuo tarpu Rytuose griežtai laikomasi pozicijos, kurią labai tiksliai nusako šv. Grigalius Nazianzietis: „imituoti Kristų – tai tapti tuo, kuo jis tapo dėl mūsų“; žr. *The Catholic Tradition*, p. 87.

Taigi nieko stebėtina, jeigu krikščioniškoji tradicija skaitymą apie šventųjų gyvenimus visada laikė naudingu sielai. Pirmieji šios literatūros paminklai, tokie kaip *Šv. Antano gyvenimas* ir *Tėvų pamokymai*, gimė iš troškimo turėti pavyzdžių, kuriais būtų galima sekti. Apie tai rašoma *Apoftegmų* prologe: „Šioje knygoje rasime surašytą šventųjų ir palaimintųjų Tėvų dorybingą askezę, stebėtiną elgesį gyvenime ir jų posakius tam, kad būtume pamokyti ir paskatinti jais sekti“¹⁴, nors ir nepatariama jų mėgdžioti tiesiogiai, tačiau iki šių dienų yra populiarūs skaitiniai apie šventųjų gyvenimus¹⁵.

Vakarų kultūroje, kuri iš dalies yra graikų kultūros sekėja, labiau siektinas yra *Dievo pažinimas*. Krikščionybė gimė tuo laiku, kai graikų ir romėnų pasaulis išgyveno gilų religijos poreikį. Visos filosofijos kalbėjo apie Dievą, laimės šaltinį, Gėrio ir Grožio versmę. Filosofinės mokyklos, nors ir labai skirtingos, turėjo vieną bendrą bruožą – ieškojo kelių į laimę. Platonas šią palaimą – tikrąjį žmogaus gyvenimo tikslą – apibrėžia kaip aktyvią pažinimo būseną, kurioje protas kontempliuoja pačią tikriausią būtybę – Dievą. Kadangi tik panašus pažįsta panašų, troškimas pažinti Dievą verčia žmogų jį imituoti¹⁶. Vakarų Bažnyčios Tėvai perėmė šiuos apmąstymus ir juos išplėtojo.

Tačiau svarbiausias religijos ir filosofijos susitikimo taškas – tai, kad filosofijoje Dievo klausimas yra glaudžiai susijęs su būties klausimu. Pastangos prasiskverbti į būtį to, kas turi ribotą egzistenciją, graikams visada žadino ugningą begalinės Būties troškimą. Tad *theologia* Aristotelio *Metafizikoje* tampa viena iš trijų pagrindinių filosofijos dalių, žmogiškojo mąstymo aukščiausia viršūne¹⁷.

Vis dėlto toks filosofinis požiūris į Dievo problemą kėlė sunkumų religijos išgyvenimui. Išreikšta proto sąvokomis, aukščiausioji tobula Būtybė iš tikrųjų tampa *idėja*, nepajudinama, transcendentine ir negalinčia bendrauti su pasauliu varomąja jėga arba visuotiniu dėsniumi, slypinčiu pasaulio įvykiuose tarsi aklas likimas. Šiame kontekste malda, esminis religijos veiksmas, gali būti suprantamas kaip dvasios pakėlimas į Dievą, nes būtis yra iš esmės pažini, bet negali tapti dialogu. Iš to kyla keistas prieštaravimas. Dievas yra aukščiausioji žmonių laimė, tačiau neišvaduoja iš tų blogybių, kurios taip gąsdino Antikos žmogų: mirties, vienatvės, likimo (*fatum*). Galų

¹⁴ Plg. Tomáš Špidlík, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵ Jokūbas Voraginietis, *Aukso legenda, arba Šventųjų skaitiniai*, kn. 2, iš lotynų kalbos vertė Veronika Gerliakienė, Sigitas Narbutas, Vaidilė Stalioraitytė ir Tomas Veteikis, (ser. *Viduramžių biblioteka*), Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2008.

¹⁶ Plg. Anthony Kenny, *Ancient Philosophy*, vol. I, Oxford: Clarendon Press, 2006, p. 57.

¹⁷ Plg. *Ibid.*, p. 225.

gale, idealas imituoti Dievą tampa nepakenčiama *mega phronein* (gr. didybės manija), tuo *hybris* arba saiko trūkumu, kuris veda į pražūtį ribotą būtybę, užsigeidusią pamėgdžioti absoliutą – *būti kaip Dievas*¹⁸.

Saikas labiausiai pasitvirtina dorybių praktikoje. Be šios praktikos neįmanomas dvasingumo kelias. Sokratas mokė, kad *dorybės yra žinojimas*, tačiau šis žinojimas įgyjamas per praktiką, laikantis saiko visose gyvenimo srityse.

Dvasinis tobulėjimas praktikuojant dorybes. Jau pagoniškoje Antikoje įvairios filosofinės doktrinos aistringai propagavo dorybes. Vėliau krikščionims dorybių doktrina tampa svarbiausia mokymo apie moralę ir askezę dalimi. Rytų autoriai šiuo klausimu buvo ne tokie sistemingi kaip šv. Tomas Akvinietis veikale *Summa Theologica*, tačiau ir jie dažnai svarstė apie dorybes. Šv. Atanasas askezę vadina dorybe arba dorybių keliu, Kasianui dorybė yra „tai, dėl ko mes atiduodame savo širdies karališkumą... Kristui“, o anot šv. Simeono Naujojo Teologo, dorybės yra tarsi dvasinio žmogaus kūno nariai¹⁹.

Tačiau pirminė žodžio *aretė* prasmė neturėjo taip aiškiai apibrėžto moralinio aspekto, reiškė paprasčiausiai bet kokią kilnią žmogaus savybę arba paties žmogaus tos savybės vertės įsisąmoninimą. Pirmiausia žavėjo fizinė žmogaus jėga, *andreia, virtus*, t. y. drąsa, vyriškumas. Visuomenė, susiorganizavusi į polius, buvo linkusi žavėtis tarnyste bendruomenei, gerais piliečių įpročiais, pilietinėmis ir moralinėmis dorybėmis. Galiausiai sokratiškoji *aretė* samprata reiškia pažinimą, mokslą, išmintį. Platonas nepamiršo, kad žmogaus orumas pasireiškia ne vien mokslu, t. y. teoriniu žinojimu. Aristotelio pasiūlytas skirstymas į dianoetines ir etines dorybes siekia teisingos pusiausvyros, įveikiant moralinį intelektualizmą. Pagaliau stoikams dorybės sąvoka pradeda aiškiai skirtis nuo mokslo ir vis labiau susitapatinti su etinėmis dorybėmis²⁰. Kleantas apibrėžia dorybę kaip *tonos*, arba sielos jėgą, energiją, reikalingą gyventi pagal *logos*. Filono raštuose randame su-

¹⁸ Šv. Augustinas savo teodicėjoje pastebi, kad *būti Dievu* ir *būti kaip Dievas* yra iš esmės skirtingi dalykai. Dievas yra visokio gėrio šaltinis. Pirmojo angelo – Liuciferio – troškimas *būti kaip Dievas* tapo kiekvienos nuodėmės ir blogio pradžia. Šis troškimas, kilęs iš sąmoningo refleksijos veiksmo, tapo gėrį ardančia ir naikinančia jėga; plg. Aurelijus Augustinas, *Apie laisvąjį sprendimą*, iš lotynų kalbos vertė Ona Daukšienė, Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001, p. 97.

¹⁹ Plg. Tomáš Špidlík, *op. cit.*, p. 274.

²⁰ Plg. Anthony Kenny, *op. cit.*, p. 289–293.

gretintas Aristotelio, stoikų formules ir Biblijos palikimą. Dorybes sieloje sėja ir išbulina Dievo galybė²¹. Iš tikrųjų nei Senasis, nei Naujasis Testamentas neaukština žmogaus išskirtinumo ar galios, bet visada ir vien tik Dievo galybę.

Apibrėždami dorybes, Bažnyčios Tėvai neišsako visos krikščioniškos prasmės ir daugiausia apsiriboja pakartodami tam tikras liaudiškas aksiomas, dažnai paveldėtas iš graikų mokymo apie dorybes. Pateiksime pagrindines aksiomas:

1. *Dorybė yra vienintelis gėris, yda – vienintelis blogis, o visa kita yra nesvarbu.* Ši dorybė kaip didžiausią gėrį išaukštinanti maksima visiškai perimta krikščionių autorių, atkeliauja iš Sokrato raštų. Šv. Grigalius Nazianzietis priduria paaiškinimą, kuris siejasi su šv. Pauliumi (*Rom 8, 28*): „Geriesiems viskas pasitarnauja gėriui, o blogiesiems viskas yra bjauru“²².

2. *Dorybė – aukso vidurys tarp dviejų kraštutimumų.* Šis posakis yra Aristotelio dorybės matas. Dorybė, būtina išsaugoti fizinei moralinei sveikatai, tampa *mesótēs* (gr. vidurys), pavyzdžiui, drąsa yra vidurys tarp bailumo ir įžūlumo. Bažnyčios Tėvai stengiasi šį principą pagrįsti Šv. Rašto tektais, ypač remdamiesi Koheleto knyga: kiekvienam dalykui yra savas laikas (*Koh 3, 1*).

Vis dėlto toks sutapatinimas lieka problemiškas: jeigu dorybės yra dalyvavimas dieviškame gyvenime, tai kaip galima manyti, kad tobulumas slypi nuosaikume? Atsakydama į šį klausimą, Viduramžių scholastika išskyrė dvi dorybių rūšis: *teologines dorybes*, kurios auga be ribų, ir *moralines dorybes*, kurių tobulumas slypi *in medietate* (lot. viduryje, centre). Tačiau tuo nenorima pasakyti, kad dorybė turi būti praktikuojama tik pusėtinai. Nenorima apriboti užmojo, siekiant gėrio, bet tik atskirti tai, kas yra gera, nuo to, kas nėra gera. Ir Bažnyčios Tėvai ragina praktikuoti dorybes, nesuardant nuostabios kūrinijos tvarkos, kur kiekviena būtybė turi sau skirtą vietą, kur kiekvienas veiksmas turi atitikti nustatytus matmenis, nes, priešingu atveju, gėris virsta blogiu.

Svarbu yra suvokti, kad dorybių praktika yra laimę teikiantis gyvenimo būdas. Antikos žmonės laikėsi nuostatos, kad dorybė yra praktikuojama dėl jos pačios, nes pačioje dorybėje slypi laimės receptas. Tėvai apologetai labai išaukštino šią dorybės autarkiją (gr. *Autarkeia* – pakankamumas), ypač kanikynstės akivaizdoje. Justinas tvirtina, kad ji suteikia tikrąją *eudaimonia*, t. y.

²¹ Plg. Tomáš Špidlík, *op. cit.*, p. 279–284.

²² *The Catholic Tradition*, p. 121.

tobulą laimę, o šv. Grigalius Nazianzietis moko, kad dorybė (kad išliktų dorybe) turi būti be atlygio²³. Taip suvokiant dorybę, kilo pavojus likti vien su abstrakčiomis aukštesniosiomis vertybėmis. Reikėjo pagilinti šios aksiomos reikšmę, kad ji būtų pakelta į krikščionišką lygmenį, kad būtų parodyta jos tikrovė – dalyvavimas dieviškame gyvenime.

Dorybė – kelias į Dievą. Antikos laikais Platonas buvo pripažinęs, kad tikrai dorybingo gyvenimo tikslas turi būti panašumas į Dievą. Anot Filono, tik tos sielos, kurios mato savo tikslą – supanašėjimą su Kūrėju, – keliauja dorybės keliu. Bažnyčios Tėvai gerai suprato glaudų ryšį tarp moralinės žmogaus elgsenos ir jo dalyvavimo dieviškame gyvenime, kuris jame vyksta pagal dangiškąjį paveikslą. Šv. Grigalius Nazianzietis moko, kad Dievas yra vadinamas meile, ramybe, ir šiais vardais ragina mus pasikeisti, siekiant tų dorybių, kurios jį apibūdina. Taigi dorybės yra mūsų sudievinimo matas. Ir kadangi mes esame sukurti pagal Dievo paveikslą, tai Origenas sako, kad esame ir tos pačios formos kaip Kristus. Jis teigia, kad dorybės susilieja su Išganytoju: Kristus yra dorybės, tad ir mes jas turime. Tik Jėzus nesiskiria nuo dorybių, kurių yra perpildytas. Jis tuo pat metu yra teisingumas, išmintis, tiesa. Tad šių dorybių praktika yra tikras dalyvavimas Jėzaus Kristaus esmėje²⁴.

Dorybių praktika buvo vertinama skirtingai. Antikos išmintis pripažino, kad dorybių kelias yra sunkus ir reikalauja daug pastangų, o ydų kelias, priešingai, yra lengvas. Taip pat ir kai kurie krikščionių autoriai mokė, kad dorybė įgyjama per vargus ir prakaitą, tačiau didysis Antano pamokslas kalba visiškai priešingais žodžiais: „Dorybė yra netoli nuo mūsų, ji formuojasi ne šalia mūsų, ji veikia mumyse, ir tai yra lengva, jeigu tik to norime. Amonai, dorybė yra netgi poilsis (*anâpauasis*)“²⁵. Gilioji šio tariamo prieštaravimo priežastis yra išganyto darbu *teandrinis* (gr. *théandros* – Dievas ir žmogus) pobūdis: nusidėjėlio žmogaus veikla tikrai yra varginanti, bet malonė pamažu suteikia lengvumo (*elaphrôtês*), į kuri įsilieja darbas tų, kurie įnirtingai praktikuoja „dvasinę žemdirbystę“, todėl didysis mūsų už dorybę iš pradžių yra vargas, o vėliau – neapsakomas džiaugsmas.

Platonas, palygindamas pagrindines dorybes su veido dalimis, tvirtina dorybių vienvė. Aristotelis paliečia šį klausimą teigdamas, kad be *phronesis*

²³ Plg. David Perrin, *op. cit.*, p. 38.

²⁴ Plg. *Ibid.*, p. 38–39.

²⁵ Plg. Tomáš Špidlík, *op. cit.*, p. 278.

(arba supratingumo) visos kitos dorybės nieko vertos. Stoikams visos dorybės yra vienos vienintelės dorybės aspektai ir formos²⁶. Filono manymu, dorybė sudaro visumą, vieną giminę, bet yra dalijama į rūšis. Tokia samprata paplito tarp krikščionių. Šv. Efreimas ragina stengtis įgyti tobulą dorybę, papuoštą viskuo, kas patinka Dievui. Šv. Grigalius Nysietis mėgina patvirtinti dorybių vienovę remdamasis šv. Pauliumi (1 Kor 12, 26): „Kenčia vienas narys? Visi kenčia drauge su juo“. Anot šv. Klemenso Aleksandriečio, tas, kuris turi vieną dorybę, pažinimu jau turi visas, nes jos lydi viena kitą. Šv. Grigalius Nazianzietis sako, kad kiekvienas praktikuotų savo dorybę, nes siekdamas vienos dorybės, atveri kelią daugeliui, o Dievas atlygina už visas²⁷.

Meilė kaip Dievo paveikslas žmoguje. Scholastika kruopščiai skyrė prigimtines, pastangų dėka įgytas dorybes nuo *įlietuju*, t. y. antgamtinių arba malonės dovanų. Šis antgamtinis arba malonės pobūdis ypač galioja trims *teologinėms* dorybėms: tikėjimui, vilčiai ir meilei. Rytuose laikomasi požiūrio, kad visos dorybės yra kelias į *Dievo gyvenimą* ir visos jos reikalauja tam tikrų žmogaus pastangų. Tačiau tikėjimas, viltis ir meilė abiejose tradicijose laikomos ypatinga Dievo dovana. Šv. Ignatas Antiochietis pastebi, kad tikėjimas gali būti tapatinamas su dorybių pradžia, o meilė – su pabaiga. Šv. Klemensas Aleksandrietis moko, kad tikėjimas yra pirmasis judesys išganymo link, paskui eina pagarbi baimė, viltis ir gailėstis, kurie išauga kartu su susivaldymu bei ištverme ir veda į meilę bei pažinimą²⁸. Meilė įveda mus į Dievo slėpinį.

Bet kuris Bažnyčios Tėvas pritarė šv. Tomui Akviniečiui, kurio manymu, krikščioniško gyvenimo tobulumas glūdi meilėje²⁹. Anot Pseudo-Barnabo laiško, mes esame sukurti mylėti, nes esame *meilės vaikai*. Panašus požiūris būdingas šv. Ireniejaus polemikai su gnostikais, kurio manymu, be meilės Dievui pažinimas yra niekam vertas, taip pat ir slėpinių supratimas arba tikėjimas. Viskas yra nereikalinga ir tuščia be meilės. Šv. Jonui Auksaburniui meilė yra dvasinio dorybių kalno viršukalnė³⁰.

Meilė yra dieviška tikrovė, nes Dievas yra meilė. Prie Dievo kaip meilės slėpinio priartėjama per Jėzų Kristų (1 Jn 4, 8.16), išpažįstant Jėzuje Kristuje

²⁶ Plg. Anthony Kenny, *op. cit.*, p. 257–260.

²⁷ Plg. Tomáš Špidlík, *op. cit.*, p. 278.

²⁸ David Perrin, *op. cit.*, p. 64.

²⁹ Anthony Kenny, *Medieval Philosophy*, vol. II, Oxford: Clarendon Press, 2007, p. 278.

³⁰ David Perrin, *op. cit.*, p. 66.

„meilę, kuria Dievas mus myli“ (1 Jn 4, 16). Taigi meilė išreiškia patį Dievo gyvenimą. Dėl to dvasiniai autoriai taip atkakliai laikėsi šios temos. Jeigu žmogus myli Dievą, ta „meilė yra iš Dievo“ (1 Jn 4, 7). Anot evangelisto Jono, amžinasis gyvenimas remiasi ryšiu, kurį Dievas panorėjo užmegzti su žmogumi, apreikšdamas savo meilę per Sūnų (Jn 17, 3).

Dievo meilė, kitaip negu platoniška *érôs* sąvoka, negali būti savo tobulumo troškimas. Dieviškoji *agâpê* – tai perteklius. Dangiškas Tėvas neieško ko nors daugiau, kas jį papildytų, bet, priešingai, atveria žmogui savo turtais. Todėl Dievas yra apibrėžiamas kaip *agâpê*. Bet mūsų, kaip Dievo vaikų, veiklos versmė yra dvejopa: *eros*, grynai žmogiškas būdas mylėti, kuriuo stengiamės įgyvendinti savo paskirtį, ir *agâpê*, mylėjimas dieviškai, dalyvavimas trijų Švč. Trejybės, kuri yra dovanos ir pasiaukojimo šaltinis, asmenų dosnioje meilėje. *Eros* išreiškia nepasotinamą žmogaus širdies troškimą, o *agâpê* – Dvasios, kuri gyvena toje širdyje malonės dėka, dovana. Todėl šios dvi meilės, nors ir skirtingos, yra susivienijusios. Filosofams troškimas yra vienos krypties judesys, o Dievas Tėvas sužadina troškimą tik tam, kad jį patenkintų, todėl *eros* jau iš anksto yra išgirstas ir numalšintas troškimas³¹. Šv. Grigaliaus Nysiečio raštuose *eros* galima palyginti su apsvaigimu ir ekstaze, kaip Dievo-Meilės artumo patirtimi. Bazilijus tvirtina, kad Dievo meilės negalima išmokyti, kad ji egzistuoja kaip esminis troškimas, kaip išankstinis nusiteikimas, kaip prigimtinei užuomazga sieloje. Stoikų ir Filono mokymą apie *dorybių sėklas* meilei pritaikė Origenas. Meilė kaip *dorybių karalienė* negimsta savaime, o iš vidinės laisvės, kuri yra kiekvienos dorybės pagrindas³².

Platono doktrinoje Dievo meilė (*eros*) yra troškimas (*epithymia*)³³. Taip pat ir Bazilijaus nuomone, Dievo meilė, kadangi yra *proto sėkla*, psichologiniame lygmenyje pirmiausia pasireiškia kaip didis savo tobulumo troškimas, aistringas, kamuojantis, stiprus, nesutramdomas troškimas. Bazilijus taip išsako savo asmeninį jausmą apie Dievo meilę:

Per Kristaus teisumą jis [velnias] parodys mūsų teisėjui mūsų panieką Dievo meilei kaip įžeidimą pačiam Viešpačiui... Šis išpuolis tiesiai prieš Viešpaties veidą ir ši velnio puikybė, kai jis didžiulis pasiekęs pergalę, man atrodo dar sunkesnė bausmė, negu visos pragaro kancios.³⁴

³¹ Plg. *The Catholic Tradition*, p. 170–171.

³² Plg. David Perrin, *op. cit.*, p. 68.

³³ Anthony Kenny, *Ancient Philosophy*, vol. I, p. 268.

³⁴ *The Catholic Tradition*, p. 170.

Jau nebe rūpinimasis savimi įkvepia Bazilijui tokį asmeninį jausmą, o meilė, kuri, regis, užmiršta savo atlygį, bent jau tiek, kiek tai gali pasiekti ribota būtybė, padedama Dievo malonės. Ir toji *agâpê* jau yra jo atlygis, nes meilė yra Dievas: Dievas tikrai yra Dievas tik tiems, kurie yra susivieniję su juo per meilę.

Dievas sukūrė žmogų pagal savo paveikslą ir panašumą, pašaukė jį į būtį iš meilės, kartu pašaukdamas meilei. Todėl meilė yra dvasinio gyvenimo pamatas ir įgimtas kiekvieno žmogaus pašaukimas. Mylėti Dievą dėl jo paties – reiškia rinktis visą Dievo darbą, mylėti visą kūriniją ir nuostabią joje viešpataujančią tvarką, vadinasi, laikytis 10 Dievo įsakymų, ypač *didžiojo*, kuris reikalauja mylėti ne tik Dievą, bet ir artimą. Šv. Maksimas Išpažinėjas sako, kad neįmanoma tikrai mylėti Dievo, nemylint artimo, nei tikrai mylėti artimą, nemylint Dievo. Būtent ši neperskiriama dviejų meilių vienybė mus įgalina mylėti Dievą meile *agâpê*, kuri nelaukia atlyginimo, meile, kuri dovanoja save kitam. Evangelisto Mato žodžiais: „buvau išalkęs, ir jūs mane pavalgydinote [...]. Viešpatie, kada gi mes tave matėme alkaną [...]? [...] Iš tiesų sakau jums, kiek kartų tai padarėte vienam iš šitų mažiausiųjų mano brolių, man padarėte“ (Mt 25, 35–40). Tad Dievo meilė reiškia su kiekvienu *Dievo paveikslu* elgtis lygiai taip kaip su Dievu.

Tokia meilė yra dvasinė, nes jos pasekmė arba prielaida yra panašumas į Dievą-Meilę. Šia prasme galima sakyti, kad meilė sudievina žmogų, pakeičia žmogų iki Dievo. Meilės dėka įvyksta paslaptingi mainai, kuriuose kiekvienas pasisavina kito savybes. Senasis Testamentas stropiai saugo Dievo transcendencijos neliečiamumą, o Antikos graikų religinė mintis svyruoja tarp suvokimo, kad žmogui neįmanoma įveikti savo ribotumo ir panašumo į Dievą, t. y. nuojautos, jog esame iš Dievo giminės. Apaštalas Paulius savo pamoksle labai aiškiai išreiškia šią mintį: „Mes esame iš jo [Dievo] giminės“ (Apd 17, 28).

Šv. Ignotas Antiochietis krikščionis vadina *Dievo nešėjais*, bet tik šv. Klemensas Aleksandrietis šiai doktrinai suteiks tinkamą išraišką, tiesiogiai paaiškindamas sudievinimo sąvoką: Dievo Žodis tapo žmogumi, kad žmogus išmoktų iš Žmogaus, kaip gali tapti Dievu³⁵. Pseudo-Dionizijaus Aeropagiečio raštuose sudievinimas įeina į neoplatonišką sugrįžimo pas Dievą schemą. Šv. Maksimas Išpažinėjas paveda Aristotelio ir Platono logikai ir fizikai tarnauti teologinei pasaulio vizijai, kurios pagrindas yra sudievinimas, laikų, erų ir viso to, ką jos apima, užbaigimas³⁶. Vėliau Rytų teologas

³⁵ Plg. *Ibid.*, p. 173.

³⁶ Plg. Anthony Kenny, *op. cit.*, p. 298.

šv. Grigalius Palamas sudievinimą padarys savo teologinės sintezės pamatu. Sudievinimo terminas gali išreikšti daugybę temų: žmogaus sukūrimą pagal Dievo paveikslą ir panašumą, jo dieviškąją išūnybę, Dievo ir Kristaus imitaciją, be to, kontempliacijos, artimo meilės, dorybių praktikos, maldos temas.

Dvasinis tobulėjimas per maldą. Šalia dorybių praktikos, kitas dvasinio tobulėjimo pamatas yra *malda*. Šv. Jonas Auksaburnis sako, kad nėra nieko vertingesnio už maldą. Ji padaro įmanoma tai, kas neįmanoma, lengva tai, kas sunku. Šv. Teofanas Atsiskyrėlis paaiškina, kodėl Bažnyčios Tėvai prirašė tiek daug traktatų apie maldą. Jo manymu, malda yra viskas, apima viską: tikėjimą, gyvenimą pagal tikėjimą, išganymą. Būtų sveikintina, jeigu kas surinktų šventųjų Bažnyčios Tėvų sukurtas maldas, – tas rinkinys būtų išganymo vadovėlis³⁷. Malda yra Šv. Dvasios gyvenimo mūmyse išraiška, *dvasios kvėpavimas*, dvasinio gyvenimo barometras. Galima sakyti, kad visa Bažnyčia *kvėpuoja malda*. Kažkada vienuoliai vadino maldą dieviškąja filosofija, *mokslų mokslu*. Filosofija visada ieškojo giliausio pamato, visa ko egzistavimo pagrindo, o krikščionims toks pamatas yra Tėvas, kurio link per Sūnų mus veda Šv. Dvasia. Tačiau krikščionių Dievas yra Asmuo, o ne pasaulio dėsnis, todėl artintis prie jo – tai kalbėtis, ir tas pokalbis yra *malda*.

Maldoje žmogaus dvasiai vadovauja Dvasia, todėl malda yra *kreipimasis Dvasioje*. Tad tai yra tikras *įkvėpimas*, nes Dvasia meldžiasi mūmyse ir moko mus, ko prašyti. Taip mūsų balsas pasiekia Dievą. Be to, malda yra dalyvavimas Dievo Žodžio maldoje, kuri, anot gražaus Origeno posakio, yra ne tik jo malda. Meldamiesi, galime sakyti, dalyvaujame mistinio Kristaus maldoje.

Maldos laipsniai ir rūšys. Maldoje veikia visos žmogaus galios ir sugebėjimai. Tačiau priklausomai nuo to, koks elementas išryškintas, galima kalbėti apie įvairius maldos laipsnius. Šv. Teofanas Atsiskyrėlis nubrėžia tradicinę šių laipsnių schemą, atitinkančią žmogaus sandarą: 1) kūno, arba lūpų, malda; 2) minčių malda; 3) proto iš širdies arba tik širdies, jausmų malda; 4) dvasios malda arba kontempliacija. Kitaip negu pirmoji, likusios trys maldos formos kartu dar vadinamos *vidine malda*. Trumpai aptarsime kiekvieną maldos rūšį.

³⁷ Plg. *The Catholic Tradition*, p. 189.

1. *Kūno malda* – tai tekstų skaitymas arba recitavimas, puolimas ant kelių ir t. t. Dvasios mokytojai šią maldos formą laiko visų pirma būtinu pasirėngimu aukštesnei maldai, lapu, kuris eina prieš žiedą ir vaisių, pirmuoju prisilietimu prie Jėzaus kūno arba dar mūsų žmogiško žodžio dalyvavimu kuriančiame Dievo žodyje ir jo galioje, kuri veikia pasaulyje. Tačiau ši malda nėra laisva nuo išsiblaškimų. Tie, kurie ją praktikuoja kaip pirmąjį įrankį pakilti į aukštesnius maldos laipsnius, tegu griežtai smerkia paprastą formulę kartojimą, be dėmesio ir be jausmų.

2. *Minčių malda* susijusi su proto veikla. Tai, kas Vakaruose vadinama svarstymu, apmąstymu, meditacija. Negalima sakyti, kad šios minties maldos formos nežinomos Rytuose. Intelektualus svarstymas reikalingas, bet tik kaip pasirėngimas *širdies maldai*. Perskaityti žodžiai medituojami, vis giliau apmąstomi, kad būtų galima geriau jais skonėtis. Kai jausmai pamažu pradės kaitinti širdį, malda taps sielos atodūsiu į Dievą.

3–4. Malda, kuri tampa *širdies būseną*, jau turi visus elementus, būtinus tikrai maldai, bet tik išrinktiesiems yra rezervuota *aukštesnioji kontempliacija*, kuri įvyksta, kai dvasinis elementas nugalė kūniškąjį, taip pat žmogiškas mintis bei jausmus, kai malda liejasi Dvasios gelmėje, tylint viskam, kas žmogiška (tylos malda), ekstazėje³⁸.

Nuolatinė malda: „Be paliovos melskitės!“ (1 Tes 5, 17). Špidlíkas Rytų dvasingume akcentuoja nuolatinės maldos svarbą kaip prigimtine žmogaus savybę. Jis pastebi, kad šių dviejų žodžių: *visada melstis* interpretacija nebuvo vienareikšmė. Mesalianai (nuo aramėjų k. žodžio *mètzalim* – besimeldžiantieji) šį įsakymą suprato paraidžiui, tvirtindami, kad melstis – tai reiškia kalbėti maldas, o visada – reiškia atsisakyti bet kokios profaniškos veiklos, ypač rankų darbo. Akemetai (gr. *akoimetos* – neužmiegantis), atvirksčiai, manė, kad nuolatinę maldą įgyvendina bendradarbiaudami, pakaitomis dirbdami bendruomenėje, viena po kitos einančiomis vienuolių grupėmis atlikdami liturgines maldas taip, kad vienuolyno viduje niekada nenutrūktų malda; kaip tik dėl to buvo pavadinti akemetais, t. y. nemiegančiais³⁹.

Šios problemos klasikinį sprendimą randame Origeno raštuose, kur jis tvirtina, kad nepaliaudamas meldžiasi tik tas, kuris sujungia maldą su būtiniais darbais ir darbus su malda. Tik taip galima melstis be paliovos. Visas šventojo gyvenimas laikomas ištisine malda, bet malda siaurąja prasme yra

³⁸ Plg. Tomáš Špidlík, *op. cit.*, p. 296.

³⁹ Plg. *Ibid.*, p. 300.

tik viena jo gyvenimo dalis. Koks turi būti teisingas santykis tarp maldos tiesiogine prasme ir darbų? Origenas mano, kad pakanka melstis tris kartus per dieną⁴⁰. Akemetų įkūrėjas Aleksandras siūlo kasdien dvidešimt keturias pratybas, atitinkančias dvidešimt keturias paros valandas. Vėliau išsivystė septynių kanoninių valandų tvarka, bet galima teigti, kad kiekvienas šventasis maldos laikus susidėliodavo pagal save.

Klasikinis sprendimas darbus paverčia malda, bet pabrėžiama, kad turi būti dirbama su geru vidiniu nusiteikimu, kuris gimsta ir auga kontempliacijoje, o tai reiškia – tikrojoje maldoje. Todėl vienuoliai visada stengėsi kuo daugiau laiko skirti tiesiogiai maldai, mėgindami gyventi nuolatinėje maldos būsenoje (*orationis status*). Išorinis maldos aktų tęstinumas nepanaikina pastangų, neapsaugo nuo išsiblaškimų; maldos gyvenimas yra būseną (*katästasis*), pastovus širdies nusiteikimas. Tad reikia išsiugdyti tokį pastovų širdies nusiteikimą, kuris pats savaime vienaip ar kitaip būtų vertas maldos vardo, nepriklausomai nuo dažniau ar rečiau atliekamų maldos aktų.

Nuolatinė malda nepasiekiamą vienu mirksniu. Reikia pradėti nuo ištikimos lūpų maldos ir ją gerai atlikti. Šv. Teofanas Atsiskyrėlis dažnai kalba apie *maldos regulą*, kurią kiekvienas geras krikščionis turi sudaryti kartu su dvasios tėvu ir į kurią vėliau bus galima spontaniškai įjungti kitas maldas, pasiūlytas ypatingų reikmių ar širdies įkvėpimų.

Norėdami išvengti išsiblaškimų, Bažnyčios Tėvai išrado trumpas lūpų maldas. Jos buvo paplitusios Egipte, taip pat Sinajaus pusiasalyje, Palestinoje, Sirijoje ir visame krikščioniškame pasaulyje. Šių maldų specifinis bruožas – trumpumas ir paprastumas, nuolatinis apmąstymas (*meletän* – medituoti). Iš pradžių buvo labai didelė šių maldos formulių įvairovė, ypač tarp asketų, bet laikui bėgant kai kurios jų buvo labiau pamėgtos, pavyzdžiui, „Dieve, ateik man padėti, Viešpatie, skubėk manęs gelbėti“ (*Ps 69, 2*). Vėliau laisvos formulės bus atmestos, paliekant vieną – *Jėzaus maldą*.

Lūpų maldų praktika: Jėzaus malda. Jėzaus malda – tai pažodinis rusiško posakio *molitva Jisusova* vertimas, kurio atitikmuo graikų kalboje – *euchē Iesou* (*Iesou* – pažyminio kilmininkas). Jau daugelį amžių ši malda yra išsikristalizavusi į tokią formą: „Viešpatie Jėzau Kristau, Dievo Sūnau, pasigailėk manęs“ („nusidėjėlio“, – pridėda rusai). Ši malda buvo pavadinta Ortodoksijos širdimi, praktika, kuri, nors ir siekia tolimą praeitį, iki šandien lieka labai gyva krikščioniškuose Rytuose.

⁴⁰ Plg. *The Catholic Tradition*, p. 93.

Bizantijos ir rusų vienuoliai sujungia Jėzaus maldą su vėriniu (*kombologion, komboskoinon, lestovka, vervitsa, čiotki*), kuris padeda suskaičiuoti invokacijas ir jas lydinčius nusilenkimus. Iki XI a. vidurio ši malda nebuvo plačiai žinoma, tačiau nuo XIV a. prasideda tikras jos klestėjimo laikotarpis. Įvairūs autoriai rungtyniauja tarpusavyje, girdami jos išskirtinumą. Šv. Teofanas Atsiskyrėlis, sekdamas abato Filemono mokymu, kviečia šauktis Viešpaties su užsidegimu: Viešpatie Jėzau Kristau, Dievo Sūnau, pasigailėk manęs nusidėjėlio ar nusidėjėlės! Šį šaukinį reikia kartoti nuolat: bažnyčioje, namuose, dirbant ir valgant, prieš užmiegant ir pabudus, žodžiu, nuo tos akimirkos, kai tik atsimerki ir iki tos, kai užmerki akis. Būti šioje maldoje, reiškia būti nuolatinėje saulės atokaitoje arba, kitaip tariant, būti Dievo aki-vaizdoje, kuris yra dvasinio pasaulio saulė.

Trys Jėzaus maldos etapai. Lygiai kaip kalbant apie maldą apskritai, taip ir *Jėzaus maldoje* galima išskirti tris etapus: lūpų, minties ir širdies. Ištarimas lūpomis neabejotinai turi vertę, ir tai tinka visoms trumpoms bei dažnai kartojamoms maldoms. Tačiau šv. Teofanas Atsiskyrėlis pasipriešino tiems, kurie norėjo šiai maldai priskirti vos ne sakramentinę vertę, tiems, kurie manėsi radę joje tam tikrą „talismaną“. Kalbant apie turinį, nuo XIV a. nemažai autorių rungtyniavo, kas labiau išaukštins šios maldos formulės neprilygstamumą ir visas jos gerąsias savybes. Tačiau galima labiau pabrėžti pirmąjį (lūpų) arba antrąjį (minties ir širdies) maldos elementus. Pastaruoju atveju *Jėzaus malda* yra viena iš daugelio kataniktinių (gr. *katanyssô* – sukelti skausmą) maldų, madingų vienuolinėje aplinkoje, kuria buvo siekiama įeiti į tam tikrą sąmonės būseną. O mūsų laikams artimesni autoriai labiau mėgsta pabrėžti pirmąjį elementą, ypatingą *Jėzaus vardo jėgą*. Iš tiesų geriau būtų neatskirti garbinimo nuo gailesčio, bedugnės tarp Dievo ir žmogaus suvokimo nuo Dievo–žmogaus gailestingumo, kuris įveikia bet kokią bedugnę. Trečias etapas – širdies. Šv. Teofanas Atsiskyrėlis moko, kad reikia įprasti melstis susitelkus širdyje. Malda „Viešpatie, Dievo Sūnau, pasigailėk manęs!“ atveria širdį, numaldo protą, gražina sielai ramybę. Jis šią maldą vertina kaip tinkamiausią priemonę atrasti ramybę ir susitaikinimą savyje, kadangi ši malda sujungia dvasią su širdimi ir užkerta kelią bet kokiam vidiniam susiskaldymui.

Šios maldos tikslas – sukurti ir įtvirtinti tam tikrą širdies būseną. Hesichastai (nuo gr. *hesychia* – ramybė) Atono kalno vienuoliai, norėdami palengvinti šį vidinės asimiliacijos procesą, sukūrė psichosomatinį metodą, kurį pirmą kartą susistemino, kiek mums žinoma, vienuolis Nikiforas XIII a. antroje pusėje. Šis metodas reikalauja moralinio pasirengimo, tyros

sąžinės, *amerimnia* (gr. rūpesčių nuraminimo), bet reikalingos ir išorinės sąlygos: uždara celė, atsisėdimas ant žemo krėslo, barzdos atrėmimas į krūtinę, nukreipiant kūno akį su visa dvasia į pilvo vidurį, vadinamą bamba. Pats pratimas apima kvėpavimo sulėtinimą (kol bus pasiektas sinchroniškumas tarp formulės kartojimo ir sulėtinto kvėpavimo ritmo) ir reikalauja mintyse tirti savo giluminį aš, ieškant širdies vietos, bei išsvermingai šauktis Jėzaus. Dvasios suvienijimas, kuris yra šios maldos vaisius, iš pradžių atrodo vargingas ir pilnas šešėlių, bet greitai atneša džiaugsmą, neapsakomą malonumą, atsparumą prieš atakoms, augančią Dievo meilę ir didelę šviesą, vadinamą *Taboro šviesa*⁴¹.

Svarstymai apie Jėzaus maldą. Atviri keliauninko pasakojimai savo *dvasios tėvui*, išversti į daugybę kalbų, paskleidė tarp Vakarų skaitytojų *Jėzaus maldos* pažinimą. Anot pasakojimo, keliauninkas, paprastas valstietis, ieško atsakymo į tradicinį klausimą apie nuolatinę maldą. *Starec*, dvasios tėvas, pasiūlo jam supaprastintą metodą. Reikia pradėti nuo Jėzaus vardo kartojimo, didinant invokacijų skaičių nuo 3000 iki 6000, galiausiai iki 12 000 kartų per dieną. Paskui keliauninkas nebeskaičiuos, nes jo lūpos pačios judės be jokių pastangų, netgi jam miegant.

Antrajame etape judesys iš lūpų, kurios turi nebejudėti, persikelia ant liežuvio. Paskui nuo liežuvio malda pereina į širdį, ir tada keliauninkas pastebi, kad jo malda prisiderino prie širdies dūžių ritmo, tarsi pati širdis su kiekvienu dūžiu kartotų žodį. Anot pasakojimo, kas suvienija savo maldą su širdies plakimu, niekada nebegalės nustoti melstis: malda taps jo egzistencijos gyvybine funkcija. Ar tai tobula malda? Keliauninkas aiškiai to netvirtina, tačiau tiki, kad yra gerame kelyje, kad su Dievo malone tai pasieks⁴².

Mūsų laikų komentatoriai rūpestingai atskiria tikrą maldą nuo ją lydincios psychosomatines technikas, kuri yra tik pagalbini priemonė. Pamaldumas Jėzaus vardui yra susijęs su lėtu krikščioniškos nuovokos prabudimu. Šio pamaldumo atspalviai yra įvairiausi, pavyzdžiui, Hesichijui Jėzaus vardo šaukimasis yra susijęs su *nēpsis* (gr. budrumu) ir todėl yra veiksminga priemonė *antirrhēsis* (gr. prieštaravimas, atsikirtimas) prieš visus demonus⁴³.

⁴¹ Plg. Tomáš Špidlík, *op. cit.*, p. 302–303.

⁴² *Atviri keliauninko pasakojimai savo dvasios tėvui*, iš rusų kalbos vertė Marius Norkūnas, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1999.

⁴³ *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, edited by Aloys Grillmeier, translated by John Bowden, Atlanta: John Knox Press, 1975, p. 464.

Tačiau nereikia užmiršti susidomėjimo, kurį religijos psichologijai kelia psichosomatinis metodas, turintis įvairių aspektų ir komponentų. Jau Antikos gydytojai keldavo klausimą, kaip kvėpavimas susijęs su organizmo elementais. Bažnyčios Tėvams kvėpavime vyksta *pneūma* ir kraujo, sielos, balso, susitikimas. Šiandien hesichastų kvėpavimo technika kartais yra prilyginama indų jogos kvėpavimui (*prandyama*), kuris suvienija sąmonę ir paruošia meditacijai⁴⁴.

Rusų keliauninko autoriai teigiamai vertina šilumos ir paguodos pojūčius, kurie lydi ištikimą šio maldos metodo praktikavimą, bet kartu ragina nesumaišyti natūralaus efekto, kylančio iš kalbančiojo gebėjimo sutelkti dėmesį į savo vidų, su Dvasios malone, ir pabrėžia šios klaidos sunkumą. Tą patį galima pasakyti apie visus poveikius, kylančius iš dėmesio sutelkimo į širdį (suprastą tiesiogine, materialia prasme, o ne simboliškai); turimi galvoje įvairūs kinesteziniai pojūčiai, ateinantys iš širdies srities, kurie palengvina intraversijos judesį. Rami aplinka, tamsa, sėdima kūno padėtis, raumenų įtempimas – visa tai susiveda į bendrą patirtį, kad sielos dėmesys priklauso ir nuo kūno padėties, kuri maldai yra tarsi pamatas pastatui. Ant ra vertus, visi dvasios mokytojai sutartinai tvirtina, kad šis metodas neturi būti laikomas pagreitinta priemone arba kelio sutrumpinimu kontempliacijai pasiekti, aplenkiant arba ignoruojant įprastinius krikščioniškos praktikos būdus.

Kontempliatyviosios maldos objektas. Žodis *kontempliacija*, vis labiau į jį gilinantis, įgijo įvairių prasmų, bet krikščioniškųjų Rytų dvasiniams mokytojams jo prasmė greitai susidėliojo į apibrėžimą, kuris, deja, remiasi tik jiems žinoma etimologija, anot kurios *theōria* turėtų reikšti *Theon orân*, matyti Dievą visame kame. Ar kontempliaciją būtų galima sutapatinti su malda? Tikra tiesa, kad pažinimas auga tiek, kiek auga malda, ir tikrai, pagal šv. Evagrijų, aukštesniąją kontempliaciją (*theologia*) galima prilyginti aukščiausiam maldos laipsniui? Ar tikrai esi teologas (žinantysis) tik tuo atveju, jeigu tikrai meldiesi? O jeigu tikrai meldiesi, ar esi teologas?

Žodis *theōria* tikriausiai yra kilęs iš *théa* (regėjimas), ir labai stipriai išreiškia matymo, žiūrėjimo, ėjimo į kokį nors reginį idėją, o plačiąja prasme – apmąstymo, meditacijos, filosofavimo veiksmą. Tad paprastas matymas gali būti lydimas apmąstymo protu. Kai tas protavimas pamažu pradeda įgyti

⁴⁴ Viktor Byčkov, „Estetiniai rusiškos sociologijos aspektai“, iš rusų kalbos vertė Simona Skaisgirytė, *Šiaurės Atėnai*, 1996-11-30, Nr. 46 (340), p. 11.

mokslinio samprotavimo formą, sąvoka *theôria* imama laikyti priešingybe praktikai, įgyvendinimui. Tačiau religinėje kalboje krikščionių dvasingumo autoriams *theôria* turėjo regėjimo, apsireiškimo ir ypač tikrosios mūsų dėmesio objekto kontempliacijos reikšmę⁴⁵.

Kadangi, kaip rašo Aristotelis, visi žmonės trokšta natūraliai pažinti, graikams negalėjo būti svarbesnės sielos galios už pažinimą. Ir jeigu palaima priklauso nuo pažinimo objekto, juk tarp visų įmanomų išivaizduoti objektų aukščiausias yra tas, kuris yra gražus pats savaime, – Dievas. Tad helenistiniame laikotarpyje dominavo troškimas pasiekti Dievą. Krikščioniškoje aplinkoje gnostikai nuvertino tikėjimą ir meilę, išskeldami vien tik pažinimą. Tai, kad ortodoksai juos pasmerkė, nereiškia, kad racionalumas nėra viena iš dieviškos prigimties savybių taip pat ir daugumos Tėvų nuomone, kurie juk tvirtino, kad viskas buvo sukurta Dievo pažinimui ir kad tas, kurio akys yra nuolat atkreiptos į Viešpatį, viską sako ir daro dėl Dievo pažinimo⁴⁶. Bet matydami Eunomijaus klaidą, IV a. pabaigoje Bažnyčios Tėvai buvo priversti pabrėžtinai teigti Dievo esmės nesuvokiamumą. Ši reakcija prieš Eunomijų pagimdys daug poleminių raštų ir privers pagilinti Dievo slėpinio prasmę, ypač šv. Grigaliaus Nysiečio mistiniuose veikaluose.

Tokia evoliucija praturtins graikiškąjį terminą *theôria* naujais prasminiais atspalviais ir priartins jį prie hebrajiškojo *yd*. Semitui pažinimo sąvoka nesutampa su abstrakčiu žinojimu, bet išreiškia egzistencinį santykį. Dievas pažįstamas, kai su juo sudaroma sandora (*Jer* 31, 34) ir kai pamažu esame įvedami į intymų ryšį su juo. Naujajame Testamente Jėzus Kristus yra Tiesa (*Jn* 14, 6), tad aukščiausias slėpinys yra ne idėja, o Asmuo, Sūnus, kito Asmens – Tėvo paveikslas. Tyrinėjant graikų Bažnyčios Tėvų raštų vietas, susijusias su Dievo pažinimu, taip pat galima išvelgti daugybę skirtumų, lyginant su platoniškaisiais šaltiniais, nors yra ir daug sąlyčio taškų.

Jau graikų *sôphoi* (gr. *sôphos* – išminčius) ieškodami tiesos buvo patyrę, kad pojūčių dėka galime susidaryti tik nuomones (*doxa*). Platonas sako, kad jeigu žmogus kada nors yra matęs ką nors gražaus ar gero, jis tai suvokė kitaip, t. y. pojūčiu, kuris nėra kūniškas. Iš tikrųjų graikų Bažnyčios Tėvai nebuvo abejingi regimojo pasaulio grožiui, bet šis grožis yra kitoks negu estetinė kontempliacija. Antikos vienuolynai dažnai būdavo kuriami nuostabiose vietose, nors vienuoliai mažai rūpinosi ugdyti gamtos pajautą šiuolaikine prasme.

⁴⁵ Žr. Herbert Vorgrimler, *op. cit.*, p. 543.

⁴⁶ Plg. *The Catholic Tradition*, p. 142.

Platonas sako, kad kontempliacija mato tai, kas yra būtybėse geriausia, mato dieviškąjį grožį, aiškų tyrumą. Tačiau krikščionių dvasiniai autoriai yra tvirtai įsitikinę, kad toks pažinimas dar nėra tikroji kontempliacija. Jie išskiria ir priešpriešina *paprastąjį (psilê)* ir *dvasinį mokslą (pneumatikê)*. Yra dvejopas pasaulio pažinimas: pragmatinis, kurį pasiekia net ir bedieviai, ir pneumatinis, dvasinis, prieinamas šventiesiems. Paprastas mokslas yra nepaliečiantis sielos, nepadedantis pasiruoti Dievo karalystei.

Kontempliacija pasiekia giliausią tiesą apie būtybes, kuri nesutampa nei su Platono idėja, nei su Aristotelio apibrėžimu, nei su stoikų *logos sêklo*mis, nors yra akivaizdžių analogijų. Kontempliuoti – tai matyti dalykus aktualiaime santykyje su Dievu, kaip jie yra susiję su apvaizda. Sukurtų dalykų prigimties esmė yra juose paslėptas *lògos*, kuris veržiasi į Dievą, *theotelês lògos*, dieviškoji intencija (*theta thelêmata*), kuri pagrindžia ir paaiškina kiekvieną būtį. Žodžiais sunku tai išreikšti, nes čia prisiliečiame prie dieviškojo slėpnio, kurį galima pažinti tik „apgraibomis“.

Kai kalbame apie Šv. Raštą, ši įtampa virsta dvasinės, pneumatinės prasmės ieškojimu. Šv. Raštas yra tarsi didelis gyvas kūnas, kuris skelbia *Logos*, tą vienintelį Žodį, sudarytą iš daugybės frazių, kurių kiekviena yra visumos, to paties *Logos*, dalis. Dėl šio dvasinės prasmės ieškojimo, savaime aišku, yra daug įvairių mokyklų (tipologinė, alegorinė, moralinė etc. egzegezė), bet iš tikrųjų nė vienas iš šių metodų atskirai nėra pakankamas, kad kiekvienas žmogus skaitydamas rastų sau tinkamą dvasinį maistą.

Kai susiduriame su regimojo pasaulio paslapties iššifravimu, šis *theotelês lògos* gali būti išreikštas tik vienu būdu, kurį galima vadinti kristologiniu arba *sofianiniu*. Tai reiškia, kad Visatos sukūrimo paslaptis, *ratio mundi*, pamažu išaiškėja Sūnuje, kuris yra kūrinių *lógoi* prieglobstis, jų ryšių paaiškinimas. Tad kontempliacija – tai Logos-Kristaus įsikūnijimo suvokimas, todėl neveltui garsioji *Jėzaus malda* stengiasi Išganytojo prisiminimą sujungti su viskuo, kas egzistuoja.

Kalbant apie kontempliaciją, būtina prisiminti, kad Rytų Bažnyčia dažnai lyginama su Marija, o Vakarų Bažnyčia – su Morta, ir iš tiesų Rytų dvasiniai mokytojai liaupsino kontempliacijos palaimą, o visas šios Bažnyčios dvasinis gyvenimas turi polinkį į kontempliaciją, kuri, remiantis Justinijono taisyklėmis, yra vienuolinio gyvenimo tikslas. Dievo Karalystė įsikuria mumyse per dvasinį mokslą, o pati meilė yra apibrėžiama kaip aukštesnioji protingos sielos būseną, kai neįmanoma pasaulyje mylėti ko nors labiau už Dievo pažinimą. Dvasios užteršimas, nuodėmė – tai klaidingas pažinimas, Dievo nepažinimo būseną. Galima daryti išvadą, kad

Rytų tradicijoje kontempliacija tapatinama su tobulumu, dangaus ragavimu ir grįžimu į rojų.

Kontempliacijos laipsniai. Anot Origeno, po mirties sieloms pirmiausia bus atskleistos jutiminio pasaulio paslaptys, o tik paskui žmogus bus pakeltas į dangiškosios tikrovės regėjimą. Šv. Evagrijus rėmėsi šiuo Origeno skirstymu, įtvirtindamas jį sava terminologija ir išskirdamas du kontempliacijos lygius: 1) natūrali kontempliacija, *theôria physikê, theôria dentera* (gr. antrinė), *ton somatôn* (gr. kūniškų būtybių), *ton aisthêtôn* (gr. juslinių dalykų), *toû kósmou toutou toû horatoû* (gr. viso regimojo pasaulio); 2) teologija, *theologia, theôria prôtê* (gr. pirminė.), *ton asômâtên* (gr. bekūnių būtybių), *ton pneumatikôn* (gr. dvasinių dalykų), *ton noêtôn* (gr. protu suvokiamų).

Tačiau šis skirstymas įgauna vis kitas formas ir pavadinimus. Pagal Bažnyčios Tėvus, yra penki pagrindiniai pažinimo būdai, kurie apima visus kitus: pirmasis yra garbinimo vertos Trejybės pažinimas, antrasis ir trečiasis yra bekūnių ir kūniškųjų būtybių pažinimas, ketvirtasis ir penktasis – nuosprendžio pažinimas ir Dievo apvaizdos pažinimas.

Šv. Grigaliaus Nysiečio raštuose dažniau randame trigubą skirstymą: Dievo apsireiškimas Mozei pirmiausia įvyko šviesoje (*dia photos*), paskui su juo kalbėjo per debesį (*dia nephêles*), galiausiai... tamsoje (*en gnopho*).

Natūraliojoje kontempliacijoje telpa ir vadinamoji antikinė *fizinė* kontempliacija, bet ji eina toliau. Todėl dar vadinama *theôria physikê, theôria ton ontôn* (gr. esančių dalykų). Visi Bažnyčios Tėvai skelbė Dievo pažinimą per jo darbus. Tad kiekvienas žmogus yra pajėgus pažinti Dievą per kūriniją. Regimoji Visata yra tarsi atversta knyga Dievo bičiuliams, mokykla sieloms. Ir jeigu Pradžios knygoje sakoma: „Ir Dievas matė, kad tai gera“ (*Pr 1, 10*), tai tik todėl, kad Dievas kontempliavo daiktų *lógoi*, kurie jau yra „prinokę pjūčiai“ (*Jn 4, 35*), – taip šį tekstą interpretuoja Origenas.

Origenui neregimųjų būtybių – angelų ir demonų – pažinimas yra būsimąjo prisikėlimo slėpinys. Bet jau dabar Sūnus ruošia tos dienos ir tos valandos pažinimą. Tad reikia atpažinti, kad, prisidengdamos pasaulio įvykių išore, virš mūsų ir mumyse kaunasi angeliškosios jėgos, gerosios ir blogosios. Šia prasme svarbu yra kontempliacijos pagalba atpažinti skirtingų dvasių veikimą, apie kurį savo dvasinėse pratybose kalba šv. Ignacas Lojola⁴⁷.

Apvaizdos kontempliacija yra vienas iš natūraliosios kontempliacijos aspektų. Jos esmė – kūrinuose atpažinti dieviškosios išminties pėdsakus.

⁴⁷ Plačiau apie tai žr. Ignacas Lojola, *Autobiografija. Dvasinės pratybos*, iš ispanų kalbos vertė Lionginas Virbalas, Vilnius: Aidai, 1998, p. 95–135.

Taip išvelgiama tėviška, istorinė tiek išganymo istorijos raidos, tiek kasdienio gyvenimo istorijos pusė.

Teologija kaip kontempliacijos rūšis tikrai nėra tiesioginė Dievo esmės intuicija ir juo labiau negali būti sutapatinama su pojūčiais patiriamomis vizijomis ar su racionaliosios dialektikos išvadomis. Vis dėlto labai dažnai vartojami posakiai „regėti Dievą“, „Dievo regėjimas“. Be abejo, čia kalbama apie veidrodinį regėjimą, ne apie žemesniųjų kūrinių regėjimą, bet netiesioginį paties Dievo regėjimą sieloje, sudievinatame intelekto, tapusiam Dievo atvaizdu.

Dievo regėjimas sieloje susipina su Dievo vietos regėjimu. Šv. Evagrius panaudoja Išėjimo knygos ištrauką (*Iš 24, 9–11*, pagal Septuagintos vertimą) tam, kad prilygintų savo būsenos matymą su Trejybės regėjimu. Šv. Evagriui savo paties būseną yra suprantama kaip proto būseną, o daugumai Rytų dvasinių mokytojų žmogaus būseną tapatinama su širdies būseną. Tad *theôria* viršūnė yra Dievo kontempliacija širdyje⁴⁸.

Idėja *Dievą regėti įvaizdyje* atskleidžia atstumą tarp Kūrėjo ir kūrinio, o žodžių išraiška *Dievo vieta* žymi judėjimą artimesnio susitikimo link, bet visa tai lieka, galima sakyti, mūsų sielos žemėje ir niekada neįvyksta akis į akį. Kad būtų mūsų kontempliacijos objektas, Dievas turi kažkaip išėiti iš savęs, parodyti savo šlovę, perkeisti sielą ir visą Visatą savo energija, savo šviesa. *Taboro šviesa* ir yra šiai dieviškai energijai nusakyti parinktas teiginys, kuriuo norima išreikšti dievišką spindesį.

Aukščiausias kontempliacijos laipsnis: ekstazė. Labai sunku vertinti panašius į ekstazę reiškinius nekrikščioniškoje aplinkoje. Graikų filosofų veikaluose ekstazė užima gana reikšmingą vietą. Kad būtų išnagrinėta ekstazė Šv. Rašte, turime per mažai medžiagos, bet, antra vertus, yra žinoma aiškiai kurių egzegetų nuostata, jog kiekvienos pranašystės esminė patirtis yra ekstazė. Pirmosiose krikščionių bendruomenėse Šv. Dvasia tikrai sužadindavo ekstaziško entuziazmo apraiškas.

Vis dėlto pirmųjų vienuolių gyvenime entuziastingas ekstazės siekimas arba angažuotumas tokiam dvasiniam siekiui nebuvo jų dvasinio kelio tikslas ir vienintelis siekis. Terminas *ekstazė* įėjo į kontempliatyviųjų vienuolių žodyną, nes nusako tam tikrą dvasinį patyrimą. Tačiau jų ekstazės turi vizijos, o ne proto pranokimo bruožų. Anot šv. Teofano Atsiskyrėlio, tobulumas – tai harmoningas visų žmogų sudarančių komponentų (kūno, sielos ir Dvasios) bendradarbiavimas. Būtų prieš prigimtį, jeigu žemesnioji dalis,

⁴⁸ Plg. Tomáš Špidlík, *op. cit.*, p. 320.

pavyzdžiui, kūnas, taip pradėtų imti viršų, kad nutildytų aukštesniąsias dalis; tačiau priešingas dalykas yra tiesiog girtinas. Tad, anot tos pačios šv. Teofano Atsiskyrėlio doktrinos, aukščiausioje kontempliacijoje, ekstazėje, būna kaip tik toks prigimtinių žmogaus galių laikinas sustabdymas, nesuvaržant Dvasios. Šis sustabdymas vyksta įvairiais lygmenimis. Pirmoji ekstazė, remiantis šv. Nilo pateiktu maldos apibrėžimu, yra dvasios pagavimas ir visiškas nejautrumas, – kai bet koks nežinojimas, ateinantis iš pojūčių, yra užmiršamas. Dažnai šis pirmas ekstazės lygmuo būna susijęs su sapnu, ypač pranašišku. Ekstazėje protas gali užmiršti viską, kas nėra Dievas. Pavyzdžiui, atrodo, kad sirų autoriai ekstazę suvokia kaip būseną sielos, tobulai išvadotos nuo išsiblaškimų, ir toje būsenoje mato atlygį už moralinį tyrumą, už aistrų nugalėjimą.

Šv. Evagrijaus ekstazė yra apofatinės (gr. *apofasis* – be vaizdinių, įvaizdžių) teologijos vaisius. Ji yra radikalesnė ir gali būti nusakoma kaip proto būseną *Noūs*, Dievo atvaizdas, tampa gryna šviesa ir iš šios intelektualinės aukštumos atspindi Švč. Trejybės šviesą, tačiau neišeina iš savęs. Tad jis nėra ekstazinis, o katastazinis (gr. *katastasis* – ramybė, pastovumas). Įžengimas į gnostinį gyvenimą vadinasi *apodemia* (gr. kelionė), *endemia* (gr. buvimas čia pat). Tai *šviesos mistika*. *Tamsos mistika* yra kitas žingsnis, apie kurį kalba šv. Grigalius Nysietis. Jo suformuluotas mokymas išskiria tris kopimo Dievo link laipsnius: 1) šviesoje (*did photos*), ir tai yra apvalymo laikas; 2) per debesį (*dia nephelēs*), kai įžengiama į suprantamų dalykų kontempliaciją; 3) galiausiai tamsoje (*en gnopho*) užkopiama ant paskutiniojo intelektualaus pažinimo laiptelio, ir tada siela pradeda kitą kelią, meilės kelią, įgyja tarsi meilės sparnus. Tai jau yra tikroji *ekstasis*, išėjimas iš intelektualios būsenos. Patiriant deginantį Dievo troškimą, įgyjamas naujas Dievo kaip meilės pažinimas, pati meilė tampa pažinimu.

Šv. Teofano Atsiskyrėlio schemoje reikėtų išskirti dar vieną, paskutinį ekstazės laipsnį: visų sielos galių sustabdymą ir vien tik Dvasios jėgos veikimą. Ši ekstazės forma turbūt sutampa su psichologine būseną, vadinama *budraus miego* būseną. Miego metu siela būna atimta iš savęs ir atiduota sapnams, o mistinis miegas pajungia sielą aukščiausiai Šv. Dvasios buvimo joje tikrovei ir tuo pat metu yra tarsi pabudimas, nes siela pastatoma prieš vienintelę realią tikrovę⁴⁹.

Kontempliacijos vaisiai. Pasaulyje, kuriam būdingas Dievo užmiršimas (*lêthê*), kontempliacija kviečia į nuolatinę vienybę su Viešpačiu, į Dievo ma-

⁴⁹ Plg. *Ibid.*, p. 324–326.

tymą visame kame. Posakis *mnēmē theoū* (gr. Dievo prisiminimas) yra savas Filonui ir stoikams, tačiau pati idėja ateina iš Biblijos, o vienuoliai, kurie to siekia, tai įvardija kaip angelišką liturgiją. Kontempliacijos vaisiai gali būti nusakyti keliais toliau išvardytais būdais.

Nuolatinis Dievo prisiminimas. Aišku, kad ne visi autoriai vienodai supranta šį *dēmēsį Dievui* ir priemones, kurios padeda jo siekti. Šv. Evagrijus kalba apie šį prisiminimą kaip apie nematerialios dvasios kelionę *Nematerialaus link*. Taip pat jis tvirtina, kad toks prisiminimas niekada negalės tapti nuolatinium, nes tai psichologiškai yra neįmanoma kūrinium, kuris labai glaudžiai susijęs su materija ir su žemiškais rūpesčiais. Ir vis dėlto, mintis apie Dievą krikščionims turi būti įprasta ir suprasta kaip sielos kvėpavimas.

Nuolatinio Dievo prisiminimo dvasingumas negali absoliučiai sutapti su šv. Evagrijaus nusakytais tikrojo pažinimo aukščiausiais laipsniais. Tačiau krikščioniškame dvasingume būtinas nuolatinis įsisąmoninimas – pastovus karštas troškimas patikti Dievui, kuris yra kiekvieno žmogiško veiksmo paskata. Na, o šis nusiteikimas gimsta ir auga kontempliacijoje, kai Dievas nuolat ir aiškiai prisimenamas.

Perkeitimas ir šventumas. Kontempliacija perkeičia žmogų ir jis tampa vis panašesnis į tai, ką kontempliuoja. Nuolat prisimindami Dievą, mes išsaugome jo buvimą mumyse. Tačiau šie dažnai vartojami posakiai gali būti interpretuojami ir platoniškąja arba gnostikams būdinga prasme, tai yra galima užmiršti, kad šventumas matuojamas meile ir kad būtent ji ugdo bei suteikia formą kontempliacijai. Todėl Filoksenas Mabugietis tvirtina, kad paprastai kontempliacija ir šventumas yra atskiriami: vienas gali egzistuoti be kito. Akivaizdu, kad autorius įžvelgia galimą pusiausvyros praradimo pavojų, kai nebelieka proporcijos tarp pažinimo ir meilės: tai nepaprastų apšvietimų ar entuziastams būdingos nevaržomos *theōria* pavojus. Priešingai, jeigu į Dievo pažinimą ir kontempliaciją žvelgiame ieškodami jų gyvybinės ir grynai krikščioniškos prasmės, Origeno ir kitų autorių formuluotės mums nesukelia sunkumų: slėpinio pažinimas tampa meilės mainais tarp *Logos* ir tikinčiojo. Taigi tai pažinimas, panašus į Dievo Sūnaus pažinimą, dangiškosios palaimos, kur pažinimas virsta meile, ragavimas. Tokiame kontekste tikrai yra teisėtas kontempliacijos ir šventumo sugretinimas.

Dievo garbė. Kontempliacija – tai tikrojo dvasios permatomumo atradimas iš naujo, *diórosis* (gr. įžvelgimas). Dioratikas atpažįsta Dievo išmintį, veikiančią pasaulyje, ir šlovina Dievą. Rytų dvasiniai mokytojai išmoko iš Origeno, kad krikščionio sudievinimas – tai dalyvavimas Kristaus šlovėje,

o jo kulminacija yra patirtis, analogiška apaštalų patirčiai ant Taboro kalno, patirtis, kuri atitinka pačią iškiliausią Šv. Rašto dvasinės egzegezės formą.

Žmogus suvokia Dievo dovanas bei jų davėjo didybę ir taip tampa doksologine būtybe kaip angelai. Šv. Grigalius Palamas, apibendrinamas kontempliatyviają tradiciją, sako, kad malonės apšviestas žmogus pasiekia amžinąsias aukštumas ir dar nebūdamas danguje prisideda prie dangaus galybių nesiliaujančios Dievą šlovinančios giesmės, pasilikdamas žemėje kaip angelas veda pas Dievą visus kūrinius.

Pabaiga. Prieš apibendrinant Rytų dvasingumui būdingus bruožus, reikia pabrėžti vieną svarbų dalyką: lotyniškoji Bažnyčia iš pradžių vystėsi graikiškoje aplinkoje, nes jos kalba iki IV a. pabaigos buvo graikų kalba. Tačiau jau IV a. pradžioje prasidėjo išcentrinų jėgų veikimas, kuris lėmė dviejų Romos imperijos dalių politinės ir kultūrinės vienybės suskaldymą, negalėjusį nepaveikti Bažnyčios gyvenimo ir dvasiniam gyvenimui atsidasavusių žmonių mentaliteto. Taip atsirado Vakarų ir Rytų krikščioniškosios kryptys, turinčios savitus tradicinius bruožus. Vakarų ir Rytų krikščioniškasis dvasingumas turi tą patį kristologinį pamatą, tačiau Rytų dvasingume labiau pabrėžtini toliau išvardyti aspektai.

Kontempliatyvusis dvasingumas. Išlaisvintas iš Visatos dėsnių ir likimo pančių, pastatytas prieš Tėvo veidą žmogus bendrauja su juo. Todėl jo santykiai su kitomis būtybėmis ir daiktais priklauso nuo jo dialogo su Dievu. Dėl to žmogus negali nei gyventi, nei ką nors veikti nesimeldamas, o jo maldos intensyvumas yra jo dvasinio gyvenimo barometras.

Antropologinis dvasingumas. Antropologija prasideda nuo *Dievo paveiklo*, pagal kurį žmogus buvo sukurtas, o prieina iki žmogaus panašumo į savo Kūrėją. Tai grynai dvasinė antropologija (Vakarai sakytų *antgamtinė*), kuri apima visą žmogaus pilnatvę ir suvokia tiek sielos, tiek kūno galių potencialą paklusti Dvasiai, būti sudvasintiems. Ir tada, jau pakilus į aukštesnį lygmenį, sprendžiamos visos problemos, kurias pasaulietinė mokslinė kultūra mėgino išspręsti grynai žmogiškame lygmenyje (grynosios prigimties prasme): pažinimas, laisvė, žmogaus dvasinė dimensija, sielos troškimai, kūno geismai, psichinio gyvenimo sveikata. Humanizmo idealas yra tobulas žmogus, o krikščioniškosios antropologijos idealas – Žmogaus ir Dievo vienovė.

Vienuolinis dvasingumas. Vienuoliai ir vienuolynai Rytuose turėjo lemiamą vaidmenį krikščioniško gyvenimo sampratai. Nuo pat pradžių

vienuolinis gyvenimas buvo laikomas autentiško krikščioniško gyvenimo paveikslu. Vienuoliai – tai tie, kurie trokšta laikytis įsakymų, visų įsakymų, tad jie vieninteliai yra tikri krikščionys. Jų paniekinantis bėgimas nuo pasaulio, griežta askezė, vargingas gyvenimas – viskas nukreipta į paties krikšto tikslą: išgryninti žmoguje Dievo paveikslą, kuris buvo aptemdytas, ir gražinti jam visą spindėjimą.

Asketinis dvasingumas. Vienas iš kertinių monastinio gyvenimo akmenų yra tikėjimas asketikos ir mistikos vienybe, doktrina, kurią galima išreikšti taip: *praxis* veda į *theôria*. Rytų asketai niekada neabejojo savo apsimarini-
mų verte, nors dažnai jie buvo pakankamai griežti ir tvirtai tikėjo, kad toks kraujo ar kankinystės pakaitalas yra autentiškas meilės Dievui įrodymas, grįžimas į Dievo sukurtą žmogišką prigimtį, pasaulio apvalymas ir Dvasios jėgos paliudijimas.

Širdies dvasingumas. Rytų atstovai kaltina vakariečius dėl racionalizmo, o pastarieji savo ruožtu prikaišioja sentimentalizmą, bet galbūt tai yra nesusipratimas. Viena yra tikra: kontempliatyvieji labiau už veiklos žmones yra įsisąmoninę, kad esame priešais slėpinį, prie kurio artinamasi tik „ap-
graibomis“. Maža to, veiklusis yra visų pirma susirūpinęs savo veiksmų, veikimo ištobulinimu, todėl jo dėmesį patraukia ir jo ieškojimus skatina moralės knygos. Priešingai, Rytų atstovai rūpinasi širdies būseną, jos nuo-
latiniu nusiteikimu, laikysena Dievo atžvilgiu.

Eschatologinis dvasingumas. Vakarus kažkas palygino su Morta, o Rytus – su Marija. Kai kas priekaištavo vienuoliams, kad jiems trūksta apaštališkos dvasios, kad jie atrodo pasyvūs. Bet Rytų Bažnyčios kontempliatyvi dvasia žengia kartu su jos eschatologizmu. Žmogaus tobulėjimas Visatoje yra Dievo garbė, Dievo buvimo visur kur matymas ar tiesiog įžvalgumas. Matyti Dievą visur – tai aukščiausias žmogui įmanomas tobulumas ir kartu kontempliacijos tikslas.

THE SPIRITUALITY OF THE CHRISTIAN EAST

Bronė Gudaitytė

Summary

The article discusses the main features of oriental Christian spirituality in relationship with western Christian spirituality emphasizing the peculiarities of the practice of Christian virtues and prayer development. Although oriental

and Western Christian spirituality share the same Christological basis, oriental spirituality highlights the following aspects:

1. *Ideal of deification.* The term encompasses a number of themes: the creation of man in the image of God, the imitation of God and Christ, including the themes of contemplation, the love for close loved ones, the practice of virtues and prayer.

2. *Contemplative spirituality.* All human relationships depend on the relationship with God. A human being is not able to live or engage in any activity without praying and the intensity of his prayer becomes a measure for his spiritual life.

3. *Anthropological spirituality.* Anthropology originates from the *image of God* according to which man was created and approaches the similarity of man with his Creator. The unity of God and man becomes an ideal of Christian anthropology.

4. *Conventual spirituality.* Conventual life is considered to be an image of authentic Christian life. The conventual attempt to turn away contemptuously from the world and strict asceticism are aimed at purifying the image of God inside the human being.

5. *Ascetic spirituality.* Oriental ascetics never doubted the value of self-mortification. On the contrary, they strongly believed that a strict disciplined life is evidence of authentic love to God, a return to the human nature created by God, global purification and the testimony for the power of the Spirit.

6. *Spirituality of heart.* Contemplative oriental ascetics believe that spirituality is a mystery that they strive to approach gropingly. Thus, they felt concern about the state of the heart, its constant disposition with regard to God.

7. *Eschatological spirituality.* Human perfection in the universe is the glory of God or the ability to envisage God's existence everywhere. The perception of God everywhere is the highest human perfection and at the same time, the goal of contemplation.

Oriental and Western tradition emphasize that prayer, fasting, and other Christian practices for body and soul are not a goal of Christian life but only devices necessary for spiritual perfection. The real goal of Christian life is an attempt to receive the spirit of God and the mercy of the Holy Spirit. Christian life includes following Christ and life according to Christ. Thus, the concept of *imitation* is vital in oriental spirituality. The imitation of Christ is related with the doctrine of similarity and it is realized by the imitation of Christ in words, actions, and thoughts.

Prayer is another basis of spiritual perfection. The Christian God is not a law of the universe, but a Person. Approaching him implies talking to him and the conversation becomes a prayer. Prayer is an *appeal in Spirit*. It is a real inspiration because the Spirit prays inside us and teaches us for what he should pray. In prayer all human powers and abilities operate. With regard to the elements highlighted in prayer, it is possible to notice various grades of prayer: the prayer of body or lips; the prayer of thoughts or mind; the prayer of heart or feelings; the prayer of spirit or contemplation. In oriental countries the *Jesus prayer* is the most valuable

one. Being in the aforementioned prayer implies being in the presence of God. In oriental tradition contemplation is identified with perfection, the taste of heaven, and the return to Eden.

Regarding early oriental Christian tradition, the article focuses on the *spiritual teaching* about the practice of Christian virtues and personal prayer rather than on *spiritual theology*.