

LATVIJAS UNIVERSITĀTES  
VĒSTURES UN FILOZOFIJAS FAKULTĀTE  
FILOZOFIJAS UN ĒTIKAS NODAĻA

Filozofijas bakalaura studiju programmas  
3. kursa students  
Antons Glotovs  
Stud. apl. Nr. ag19097

**Askēzes fenomenoloģija vācu un bizantiešu misticismā**  
Meistara Ekharta un Grēgorija Palamas meditācijas doktrīnas  
salīdzinošā analīze

Bakalaura darbs

Darba zinātniskais vadītājs  
Dr. phil., profesors  
Igoris Šuvajevs

Rīga 2022

## ANOTĀCIJA

Šis darbs ir veltīts vācu un bizantiešu lielajiem mistiķiem J. Ekhartam un Gr. Palamas, kuru piemērā tiek salīdzināta teoloģiskā un filozofiskā izpratne par askēzes fenomenu kā mistiskas Dieva izziņas pieredzi. Pētot askētisko prakšu īpatnības, autors pievēršas askēzes mistiskajiem pamatiem, lai Ekharta un Palamas mācībās atklātu kopīgu priekšstatu par dievišķo elementu cilvēkā, kas nav atrodamas bez īpašiem "garīgajiem vingrinājumiem" – askēzes.

## ABSTRACT

The present work is on the great mystics of Germany and Byzantium, J. Eckhart and Gr. Palamas, by the example of whom is compared the theological and philosophical understanding of the phenomenon of asceticism as an experience of mystical cognition of God. Exploring the peculiarities of ascetic practices, the author turns to the mystical foundations of asceticism in order to discover in the teachings of Eckhart and Palamas a common view of the divine element in a human, which cannot be found without special "spiritual exercises" – ascesis.

## **Ievads**

### **1. 1. nodaļa. Vispārīgie pieņēmumi par askēzi**

- 1.1. Johans Ekharts un Grēgorijs Palama. Īss biogrāfisks ieskats
- 1.2. Kāds ir askēzes mērķis un vai tā ir nozīmīga ārpus mērķa?
- 1.3. Askēze antīkā filozofijā un kristietībā
- 1.4. Askēzes struktūra

### **2. 2. nodaļa: Ekharta un Palamas garīgo vingrinājumu salīdzinājums**

- 2.1. Ekharta un Palamas mācību līdzību izpēte
- 2.2. Iekšējā cilvēka koncepcija
- 2.3. Paklausība. Grēku nožēla. Metanoja.
- 2.4. Neradīto gaismas kontemplācija hēsihiasmā
- 2.5. Atrasisība (Gelassenheit) kā Ekharta misticisma centrālais princips

### **3. 3. nodaļa: Askēzes metafizika. “Neradītais” Ekharta un Palamas mācībās.**

- 3.1. Palamas neradīto enerģiju ontoloģiskais statuss
- 3.2. Askēze kā organisma transformācija pārdabiskā uztverei
- 3.3. Neradītā gaisma kā Dieva izpausme
- 3.4. Dievs, Dievība un Dievišķā dzirksts Ekharta darbos. Neradīts dievišķais elements cilvēkā

### **4. Noslēgums**

## Ievads

Ir literārie darbi, kuru autoriem ir izdevies īsi formulēt galveno domu jau pašā nosaukumā. Piemēram, Dostojevskas "Noziegums un sods". Šādi "runājoši" nosaukumi bieži sastopami arī akadēmiskos rakstos. Atcerēsimies Karla Popera "Atvērtā sabiedrība un tās ienaidnieki" un Tomasa Nāgela «What is it like to be a bat?». Mūsu pētījuma gadījumā situācija ir principiāli atšķirīga, ja ne gluži pretēja. Virsraksts nepadara autora galveno domu skaidrāku. Turklāt viss gaidāmais pētījums tiek veikts tieši tādēļ, lai noskaidrotu šī nosaukuma nozīmi.

### *Kas ir fenomenoloģija?*

Fenomenoloģija. Asceisis. Misticisms. Visi šie vārdi ir jāpaskaidro – to nozīme nav īsti skaidra. Sāksim ar vārdu "fenomenoloģija". Fenomenoloģija - "mācība par fenomeniem" – ir XX gadsimta filozofijas virziens, kas saistīts ar Edmunda Huserla vārdu un viņa uzdevumu aprakstīt pieredzi bez priekšnosacījumiem. Huserls uzskatīja, ka jebkuram zinātniskam pētījumam jābalstās uz fenomenoloģisko metodi - tiešu kontemplāciju (primārās pieredzes acīmredzamība) un fenomenoloģisko redukciju (šīs pieredzes interpretācijas atbrīvošana no noteiktām ideoloģiskām vai metafiziskām attieksmēm un uztveres stereotipiem).

Tomēr, lai cik vilinoši būtu izmantot Huserla jēdzienisko aparātu askēzes pētīšanai un varbūt pat salīdzināt askēzi ar fenomenoloģisko redukciju, mēs savā pētījumā no tā atturēsimies un centīsimies lietot terminu "fenomenoloģija" tā vistiešākajā un nedaudz pat tautoloģiskajā nozīmē - vienkārši kā konkrētas parādības, fenomena aprakstu. Saskaņā ar Stenforda Filozofijas enciklopēdiju (Stanford Encyclopaedia of Philosophy) fenomenoloģiskā pieeja pēta tikai novērojamās objektu īpašības, bet neizpēta to iekšējos mehānismus<sup>1</sup>.

Fenomenoloģiskās teorijas galvenokārt izmanto eksaktajās zinātnēs, piemēram, fizikā. Tie ļauj precīzi prognozēt rezultātu, bet tie neizskaidro parādības būtību. Tomēr var pieņemt, ka ar šādu pieeju mūsu jautājumā - jautājumā par askēzes fenomenoloģiju - uzreiz radīsies zināmas grūtības, ja ne vairāk.

---

<sup>1</sup> **Frigg R., Hartmann S.** "Models in Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/models-science/>>.

Mācību grāmatā "Filozofijas vēsturiskie veidi" fenomenoloģiskā metode ir definēta kā savstarpēji saistītu principu un procedūru vienotība primārās pieredzes datu - fenomenu - būtiskai izpētei<sup>2</sup>.

*Vai fenomenoloģiskā metode ir piemērojama askēzes praksei?*

Tomēr, par kādu pieredzi mēs šeit runājam, vai drīzāk - par kuru pieredzi? Pētnieka, piemēram, antropologa, kas apraksta kādas grupas psihosomatiskās prakses, kuras viņš novēro objektīvi, pamatpieredze? Vai par pašu grupas pārstāvju, "askētu", pieredzi, praktizējot kaut ko saviem svētajiem mērķiem?

Pat neiedziļinoties vārda "askēze" patiesajā nozīmē, bet ļaujoties uz plaši izplatīto, vispārpieņemto izpratni par askēzi kā zināmas pašierobežošanās procesu - acīmredzot, no ārējā novērotāja viedokļa šo kaut ko nav iespējams aprakstīt. Ja mums ir jāapraksta tikai dažu askētisko prakšu ārējās izpausmes - piemēram, ķermeņa izsīkšana badā un slāpēs, miega ierobežojumi vai dzelzs važu nēsāšana, bet jautājums, kāpēc tas viss tiek darīts, kāda ir šo dīvaino procedūru jēga, atstājams aiz iekavām, jūs piekritīsiet, ka šāds "parādības apraksts" nevienam nebūs noderīgs. No otras puses, ir pilnīgi skaidrs, ka mēģinājums iedziļināties askēzes fenomena būtībā, izprast tās slepeno nozīmi, struktūru un mērķi nav iespējams bez filozofiskā un reliģiskā aparāta iesaistīšanas. Citiem vārdiem sakot, runa par kristīgo askēzi nav iedomājama bez Dieva un dvēseles, Radītāja un radīšanas, grēkā krišanas un svētuma, grēku nožēlas un augšāmcelšanās jēdzienu aplūkošanas. Un viss iepriekš minētais, protams, sniedz tas tālu pāri tiešajai primārajai, fenomenālajai pieredzei un paredz noteiktu teoloģisko doktrīnu pieņemšanu kā izejas punktu. Tas pats par sevi ir pretrunā ar fenomenoloģiskajai pieejai nepieciešamajām objektivitātes normām.

Tādējādi varam apgalvot, ka jau pats pirmais vārds - fenomenoloģija - tā lietojuma kontekstā mūsu pētījumā rada daudz neskaidrību un problēmu. Ne labāka situācija ir arī ar otro terminu "askēze".

---

<sup>2</sup> Мамедов А., Ромашкин К., Григорьев С., Котусов Д. *Исторические типы философии. Учебно-методическое пособие.* Москва, Ridero, 2018

Ar askēzi visbiežāk saprot dzīvesveidu, ko raksturo galēja pieticība un atturība, savaldība un atteikšanās no visa liekā. Pārnestā nozīmē "askētisks" attiecas uz jebkādu tieksmi pēc minimuma, piemēram, var dzirdēt par askētisku dizainu vai interjeru. Tajā pašā laikā askēze nav sinonīms nabadzībai un piespiedu materiālām grūtībām - galvenais ir askēzes brīvprātība.

Šaurākā nozīmē askēze (no grieķu ἄσκησις – 'vingrinājums') ir garīgo mērķu sasniegšanas metode, izmantojot pašdisciplīnas, savaldīšanās un sarežģītu solījumu došanas vingrinājumus. Īpašības vārda "garīgs" (prakse garīgo mērķu sasniegšanai, "garīgie vingrinājumi") parādīšanās "askēzes" definīcijā nebūt neskaidro situāciju, bet tikai ievieš papildu sarežģījumus, kā to savā grāmatā "Garīgie vingrinājumi" norāda arī fenomena pētnieks Pjērs Ado. Viņš raksta: "Garīgie vingrinājumi". Mūsdienu lasītājam šis izteiciens ir nedaudz mulsinošs. Pirmkārt, vārda "garīgs" lietošana mūsdienās vairs netiek uzskatīta par ļoti labu gaumi. Tomēr ir jāsamierinās ar šī termina lietošanu..." (*šeit un tālāk mans tulk. A.G.*). Ado uzstāj, ka jēdziens "garīgs" askētisko prakšu definēšanā ir absolūti nepieciešams, jo bez tā paši vingrinājumi zaudē savu nozīmi<sup>3</sup>.

Kristīgās askēzes gadījumā askēze attiecas uz cilvēka centieniem sasniegt dievišķo žēlastību, atjaunot grēka pakļauto cilvēka dabu. Arī šajā gadījumā termins "garīgs" neattiecas galvenokārt uz cilvēka garīgumu, bet gan uz Svētā Gara žēlastību, kas ir glābšanas un Debesu Valstības garantija.

Tieši šī "garīgā" sastāvdaļa, Svētā Gara iegūšana, piešķir askētiskajām praksēm to nozīmi. Askētiskiem centieniem pašiem par sevi nav vērtības. Bez žēlastības sasniegšanas visi cilvēciskie "varoņdarbi" - gavēšana, modrība, lūgšana un atturēšanās no pasaules - paliks tikai "vingrinājumi". Piemēram, svētais Teofans (Theophan the Recluse) saka: "Ieejot askēzē, neapstādini savu uzmanību un sirdi uz to, bet apei to kā kaut ko ārēju, atver sevi žēlastībai, kā gatavu trauku, pilnu nodošanās Dievam"<sup>4</sup>. Citiem vārdiem

---

<sup>3</sup> **Адо П.** *Духовные упражнения и античная философия.* — М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005, стр. 22

«Духовные упражнения». Выражение немного сбивает с толку современного читателя. Прежде всего, употребление слова «духовный» сегодня больше не считается очень хорошим тоном. Но все-таки нужно смириться с использованием именно этого термина...».

<sup>4</sup> **Святитель Феофан Затворник.** *Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике*  
[http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/feof\\_zatv/ocherk\\_asket/txt11.html](http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/feof_zatv/ocherk_asket/txt11.html)

«Вступая в подвиг, не на нём останавливай своё внимание и сердце, но минуй его как нечто стороннее, разверзай себя для благодати, как готовый сосуд, полным Богу преданием»

sakot, askēzi raksturo nevis formāls pašierobežojumu kopums, bet gan patiesa ticība un uzticība Dievam, kuras blakusprodukts ir šie ierobežojumi.

Izrādās, ka jēdziens "askēze", ja to analizēt rūpīgāk, maina savu ierasto nozīmi un tiek iekļauts plašākā teoloģiskā kontekstā. Tādējādi mēs atkal nonākam pie tīri reliģiskas dienaskārtības, ārpus kuras ietvara nav jēgas runāt par askēzi. Un mēs šeit nerunājam par abstraktām teoloģiskām doktrīnām vai sholastiskām abstrakcijām, vai teorētiskām konstrukcijām, bet gan par reliģiozitātes praktisko dimensiju. Viens no turpmāk aplūkotajiem autoriem, 14. gadsimta bizantiešu teologs Grēgorijs Palama, vēršoties pret sholastisko teorētismu un spriežot diezgan fenomenoloģiskās pieejas garā, formulēja spilgtu aforismu, sakot: viena lieta ir runāt par Dievu, bet pavisam cita - satikt Dievu<sup>5</sup>. Šī dzīva saziņa ar Dievu, dievišķās žēlastības sasniegšana, jeb, lietojot Austrumu Baznīcas terminoloģiju, "обожение", dievišķošana, deifikācija jeb theosis (grieķu θεωσις no θεός 'Dievs'), cilvēka savienošanās ar Dievu, pievienošanās nemateriālajai dievišķajai dzīvei – pilnībā iekļaujas tajā īpašajā garīgajā praksē, tajā mistiskajā virzienā kristietībā, kas atspoguļo dievišķās Trīsvienības noslēpuma personisku pārdzīvojumu, tiecas sasniegt vienotību ar Dievu un tiek saukts par kristīgo mistiku jeb, precīzāk, misticismu.

#### *Mistika un misticisms. Parastā un reliģiskā jēdziena izpratne*

Jēdziens "mistika" mūsu gadījumā, iespējams, ir visproblemātiskākais un rada vislielākās grūtības tā nozīmes izpratnē. Parastajā valodā, visplašākajā, vispārīgākajā nozīmē, mistika (no grieķu valodas mystika - noslēpumaini rituāli, sakraments) tiek saprasta kā jebkura noslēpumaina un nesaprotama parādība. Šelings definē mistisko kā "ārpus individuālajām spējām un izpratnes", N. Berdjajevs - kā "dzīvu pieskārienu noslēpumam".<sup>6</sup>

Tomēr jāatzīmē, ka jēdziena "mistika" ikdienišķā nozīme ikdienas valodā ir stipri aptraipīta ar negodprātīgu lietojumu. Tā rezultātā mūsdienu akadēmiskajā pasaulē "mistiskais" ieņem nepārprotami marginālu pozīciju kā sinonīms praksēm un diskursiem, kas nav ticami. Pēdējo diapazons ir ļoti plašs. Pateicoties atspoguļojumam mūsdienu populārajā kultūrā, mistiskā jēdziens ir kļuvis par sinonīmu

---

<sup>5</sup> Палама Г. *Триады*. I,3,42. ГПС Т. 1. С. 453. Рус. пер. цит. по: ПЭ 13. С. 30.

«Говорить о Боге и встретиться с Богом не одно и то же»

<sup>6</sup> **Философия: Энциклопедический словарь.** М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

pārdabiskajam un vienkārši fantastiskajam. Parastu cilvēku apziņā "mistikas" sfēru apdzīvo raganas un spoki, vilkači un zaļie cilvēciņi, fantāzijas filmu varoņi tur mijas ar reāliem burvjiem un zīlniekiem, kas vairumā gadījumu izrādās šarlatāni. Mistika ir viss noslēpumainais, biedējošais, neizskaidrojamais, bet tajā pašā laikā, ņemot vērā tā marginālumu, netiek uztverts nopietni - šamaņu dejas un spiritisma seansi, lidojošie šķīvji un staigājošie mirušie, astroloģija un alķīmija, Ēģiptes piramīdas un Bermudu trīsstūris.

Skaidrs, ka visu šo daudzveidīgo mistiskā interpretāciju daudzveidību, kas ir beznosacījumu kultūras interese, šajā pētījumā jāatstāj malā un jāpievēršas specifiskākai šī fenomena izpratnei. Piemēram, S. Averincevs mistiku definē kā "religisku praksi, kuras mērķis ir ekstāzē piedzīvot tiešu "vienotību" ar absolūto, kā arī teoloģisko un filozofisko doktrīnu kopumu, kas pamato, konceptualizē un regulē šo praksi".<sup>7</sup>

Tādējādi ar misticismu vai mistiku mēs saprotam nevis vienkārši kaut ko "noslēpumainu un neizskaidrojamu", bet konkrētu filozofisku vai teoloģisku mācību, kas izpaužas īpašā pasaules izpratnes un uztveres pieredzē. Šāda "mistiska" pieredze, kas saistīta ar kādas absolūtas realitātes izpratni noteiktu reliģiju ietvaros, nozīmē iespēju tieši personīgi sazināties ar Dievu.

Šī tiešā cilvēka vienotības ar bezgalīgo būtību pieredze - unio mystica (slepenā vienotība) - ir misticisma būtība. Šīs vienotības veidi var būt dažādi, bet tās būtība paliek nemainīga - tā ir tilta pārvarēšana starp zemes un debesu, mūžīgo un laicīgo, ierobežoto un bezgalīgo.

Vēsturiski misticisma prototipi meklējami jau antīkajā senatnē. Pirmatnējo tautu šamanisma un orgiastisko kultu mērķis bija pārvarēt attālumu starp cilvēku un garu pasaulēm, izmantojot ekstātisku transus. Līdz ar reliģiskās domāšanas attīstību un tādu teoloģisku abstrakciju rašanos kā Viens Dievs vai Absolūts rodas arī misticisms. Agrākais misticisma uzplaukums ir Indijā (vedanta), Ķīnā (daoisms), Grieķijā (pitagorisms, platonisms).

Romas impērijas sabrukuma laikā, kristietības pirmajos gadsimtos un agrīnajos viduslaikos misticisms izplatās tādās mācībās kā neoplatonisms, gnosticisms un manihejisms. Jūdaismā kabala ir reliģiska un mistiska strāva, bet islāmā - sufisms. Mūsu pētījums koncentrēsies tikai uz kristīgo misticismu vēlnajos viduslaikos.

---

<sup>7</sup> **Новая философская энциклопедия:** В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В. С. Стёпина. 2001. «...религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с абсолютном, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику».

Mistiskā dimensija pastāv gan Rietumu, gan Austrumu kristīgajās tradīcijās. Bizantijas pareizticīgajā baznīcā mistiskais pasaules uzskats, kas ir pareizticīgo askētisma pamatā, tiek saukts par hēsihiasmu (no grieķu ἡσυχία, isychia - "miers, klusums, vientulība"). Tā ir sena garīgās prakses tradīcija, kas aizsākās jau baznīcas tēvu laikā pirmajā tūkstošgadē. Slavenākais hēsihiasma teorētiķis bija mistiķis, teologs un filozofs Grigorijs Palama (1296-1359), Tesalonikas arhibīskaps, Baznīcas tēvs un skolotājs, kuru pareizticīgo baznīca kanonizēja par svēto.

Eiropas viduslaiku filozofijas attīstībā misticisms bija nesaraujami saistīts ar sholastiku. Viens no spilgtākajiem un oriģinālākajiem Rietumu misticisma pārstāvjiem bija vācu teologs un filozofs Johans Ekharts, pazīstams arī kā Meistars Ekharts un Ekharts no Hohheimas (1260-1328). Šajā pētījumā tiks salīdzinātas vācu un bizantiešu misticisma doktrīnas, izmantojot šos divus autorus kā piemērus.

## 1. 1. nodaļa. Vispārīgie pieņēmumi par askēzi

### 1.1. Īss biogrāfisks ieskats

*Johans Ekharts*

Viduslaiki Rietumeiropā bija laikmets, kad misticisms piedzīvoja savdabīgu uzplaukumu. Taču tieši Meistars Ekharts ir viens no tiem mistiķiem, kura idejas ļauj Rietumu kristietībai uzsākt dialogu ne tikai ar Austrumu kristietību, bet arī ar citām konfesijām, atrodot kopsaucēju dievišķās atziņas personiskās pieredzes jomā. Mēģināsim izsekot dažiem īsiem brīžiem no dižā Meistara biogrāfijas.

Meistars Ekharts dzimis ap 1260. gadu Tīringenē, Hohheimas ciematā. 16 gadu vecumā viņš iestājās dominikāņu ordenī un uzsāka mācības Erfurtē, pēc tam dominikāņu skolā Strasbūrā. Dominikāņi un franciskāņi tajā laikā bija jauni un diezgan progresīvi ordeņi. Lai gan Albigo karu laikā Francijas dienvidos tieši dominikāņi bija atbildīgi par to, ka inkvizīcija kļuva par nežēlīgu līdzekli cīņā pret ķecerīgām kustībām, ordeņa iekšējā dzīve nebūt nebija tikai obskurantisms. Nepieciešamība publiski atspēkot ķecerīgos uzskatus bija stimuls izglītības attīstībai un straujai universitāšu izaugsmei.

Pēc Strasbūras jaunais Johans Ekharts tika nosūtīts uz augstāko dominikāņu skolu Ķelnē. Trīspadsmitā gadsimta beigās Ekharts kļuva par Erfurtes prāvestu un Tīringenes dominikāņu vikāru. No 1300. līdz 1302. gadam Ekharts tika uzaicināts pasniegt teoloģiju Parīzes Universitātē un saņēma maģistra titulu. 1300. gadā viņš atgriezās Erfurtē un kļuva par dominikāņu ordeņa Saksijas provinces vadītāju. Viņa jurisdikcija stiepās no Lamanša līdz mūsdienu Latvijai un no Ziemeļjūras līdz Reinai.<sup>8</sup>

Pārvaldot viņam uzticētos klosterus, Ekharts uzsāka aktīvu sludināšanas darbību, un šajā brīdī pret viņu pirmo reizi tika izvirzīta apsūdzība par dogmatisku neprecizitāti un ķecerību. Tas bija saistīts ar to, ka no Brabantes augšup pa Reinu ieleju izplatījās beguīnu un bēgardu kustības - laicīgas sieviešu un vīriešu kopmītņu apvienības, kuru locekļi kopīgi lūdzās un strādāja kopīgam labumam, bet atteicās atzīt oficiālās Baznīcas autoritāti. Tos var uzskatīt par protestantisma priekšgājējiem.

Beginiešu sludināšanā Ekharts neaprobežojās ar tradicionālo teoloģisko jautājumu interpretāciju. Lai sprediķi būtu saprotami plašākai auditorijai, viņš daudzus savus sprediķus lasīja tautas vācu valodā,

---

<sup>8</sup> Михайлов. И. *Экхарт* // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Мысль, 2010. Стр. 347.

kurā vēl nebija izveidojusies skaidra terminoloģiskā sistēma, un tāpēc viņš varēja diezgan brīvi pārnest latīņu jēdzienus.

1306. gadā Ekharts tika attaisnots par ķecerību, iecelts par Bohēmijas ģenerālkurātu, bet 1311. gadā viņš atgriezās Parīzē, lai mācītu. 1312. gadā jau slavenais zinātnieks un sludinātājs ieņem teoloģijas katedru Strasbūrā, bet no 14. gadsimta 20. gadu vidus viņš turpina savu teoloģijas profesora darbību Ķelnē. 1325. gadā Ķelnes arhibīskaps Hermanis fon Virneburgs sāka brīvdomātāja teologa vajāšanu, un 1327. gada 14. janvārī sākās tiesas process pret Ekhartu.<sup>9</sup>

Ekharts atteicās atbildēt Ķelnes inkvizīcijas tiesā, gatavojoties ierasties pie paša pāvesta, kurš tobrīd atradās Avinjonā, un pat uzrakstīja savu apoloģiju, kurā neatsaucās no saviem vārdiem un idejām, bet centās pierādīt, ka ir pārprasts. Tomēr, nesagaidījis tikšanos ar pāvestu, Meistars Ekharts 1327. gada agrā pavasarī mirst.

Ekharts ļoti ietekmēja savus laikabiedrus un sekotājus - Johannesu Towleru, Heinrihu Suzo, Reisbruku, Markvardu no Lindau un citus. Taču, ņemot vērā viņa kā ķecera un brīvdomātāja reputāciju, viņa raksti līdz viduslaiku beigām tika gandrīz aizmirsti.<sup>10</sup>

Ekharta idejas ietekmēja arī renesanses laika domātājus Kusas Nikolaju, Mārtiņu Luteru un Džordano Bruno. Vēlāk interese par viņa mācību atjaunojās 19. gadsimta sākumā, rezonējot ar 19. gadsimta vācu ideālismu – H.V.F. Hēgelis, A. Šopenhauers u.c.. 20. gadsimtā Reines mistiķa ideju par to, ka ārpus Dieva nav esamības, savdabīgi pārstrādāja Mārtiņš Heidegers, pasludinot Esošo un Esamības fundamentālo pretstatu.<sup>11</sup>

Patiesā Esamība jeb Dievs, pēc Ekharta domām, ir slepeni klātesošs tieši cilvēka dvēselē. Tomēr, būdams grēcīgā stāvoklī, cilvēks neapzinās dievišķo klātbūtni. Tikai attīroties no visa grēcīgā un pasaulīgā, citiem vārdiem sakot, no Esoša, var sagatavot savu dvēseli mistiskai savienībai ar Dievu. Saskaņā ar Ekhartu tas ir cilvēka eksistences galvenais mērķis. Tomēr šī derības mērķa sasniegšana ir

---

<sup>9</sup> **Хорьков М.** *Майстер Экхарт: Введение в философию рейнского мистика.* — М.: Наука, 2004. Стр. 6-8

<sup>10</sup> **Шилов Е.** *Немецкая средневековая мистика: Майстер Экхарт в контексте позднего средневековья* // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2007. Вып. 2 (18). С. 80-91

<sup>11</sup> **Евлампиев И.** *Майстер Экхарт и неклассическая философия* // VERBUM, выпуск 17/2015. Стр. 109

iespējama tikai caur mistisku pieredzi - dievišķo žēlastību, ko Ekharts dēvē par "Dēla dzimšanu dvēselē".<sup>12</sup>

Doma par mūžīgo Dieva dzimšanu dvēselē nav Reinas mistiķa izgudrojums, bet gan nāk no Austrumu Baznīcas tēvu - Origēna, Dionīsijs Areopagīta un Maksīma Pestītāja - teoloģiskās tradīcijas. Ekharta teoloģijai ir tuvs analogs Gregorija Palamas tipoloģiski līdzīgajā mācībā.<sup>13</sup>

Bizantijas teologs un baznīcas amatpersona, Saloniku arhibīskaps Grēgorijs Palama, kuru kanonizēja pareizticīgo baznīca, kļuva par īstu Austrumu mistikas sistematizētāju, filozofiski pamatojot pareizticīgo versiju par mistisko mācību - hēsīhiazmu.

*Grēgorijs Palama*

Grēgorijs Palama dzimis 1296. gadā Konstantinopolē (tagadējā Stambulā, Turcijā). Jaunais vīrietis bija no dižciltīgas ģimenes un ieguva izcilu izglītību. Viņš studēja imperatora universitātē, apguva gramatiku, retoriku, fiziku un loģiku, taču daudzsološas laicīgās karjeras vietā izvēlējās garīdznieka ceļu. Apmēram 1316. gadā, aptuveni divdesmit gadu vecumā, Grēgorijs askētisma vārdā atteicās no mantas, ko bija mantojis no tēva, un devās uz klosteri svētajā Atona kalnā un pēc divu gadu ilga paklausības pārbaudījuma viņš deva mūka solījumus.

Pēc dažiem gadiem askētiskas dzīves klosterī Grēgorijs pārcēlās uz Svētā Atanāzija lauru un no 1323. gada - uz Glosijas klosterī. 1325. gadā, bēgot no turkiem, Palama kopā ar citiem mūkiem pameta Atona kalnu un kļuva par priesteri Tesalonikā, no kurienes viņš pārcēlās uz blakus esošo Verijas pilsētu, kur

---

<sup>12</sup> **Мейстер Экхарт.** *Духовные проповеди и рассуждения:* Репринтное воспроизведение издания 1912 года / Мейстер Экхарт; Пер. со средне-верхне-немецкого, вступит. статья и оформление М. В. Сабашниковой; Послесл. Александра Добрахотова. — М.: Политиздат, 1991. Стр. 15.

<sup>13</sup> **Реутин М. Ю., Бондарко Н. А.** *Экхарт* // Большая российская энциклопедия. Том 35. Москва, 2017, стр. 293-294

nodibināja eremītu kopienu. Jāņa Kristītāja klostera alā netālu no Verijas, kas saglabājusies līdz mūsdienām, Grēgorijs lūdzās "prātā" (t.i., nepārtrauktā un klusā) lūgšanā.<sup>14</sup>

1331. gadā Gregorijs Palama atgriezās Atonas kalnā, kur turpināja mūķeļa dzīvi Svētā Savvas klosterī Atonas kalna pakājē. Šajā laikā viņš ieņēma Estigmenas klostera hegumena amatu un nodarbojās ar rakstniecību. Tomēr drīz vien viņam nācās pamest savu vientuļību un iesaistīties polemikā ar itāļu mūku, rakstnieku un teologu Barlaāmu no Kalabrijas.<sup>15</sup>

Četrpadsmitā gadsimta trīsdesmito gadu vidū teoloģiskās debātes starp austrumu un rietumu, grieķu un latīņu kristietības tipiem sasniedza kulmināciju. Racionālists Barlaāms bija tālu no misticisma, viņš bija rietumu tipa intelektuālis, filologs un filozofs, aristoteliskās sholastikas sekotājs. Vēlāk viņš kļuva par slavenā humānista Petrarkas skolotāju. Dzīvojot Konstantīnopolē un apmeklējot Atonu, Bizantijas viduslaiku klosterdzīves centru, "rietumnieku" Barlaāmu mulsināja bizantiešu hēsihisti, kas izcēlās ar savu vientuļo kontemplāciju un pilnīgu atsvešinātību no pasaulīgām rūpēm. Šāda veida askēze, kas nebija pazīstama Rietumu mūķeismā, Barlaāmam šķita ne tikai dīvaina, bet arī nosodāma.

Vēl lielāku pārsteigumu Barlaāmam sagādāja sarunas ar dažiem Tesalonikas mūkiem, kuri vienkārši liecināja par savu pieredzi, kas saistīta ar sastapšanos ar Dievu, kas izpaudās viņu spējā dziļas, koncentrētas lūgšanas laikā kontemplēt "dievišķo gaismu". Nekad neko tādu nebija piedzīvojis, Barlaāms uz šīm liecībām raudzījās ar neticību un nīrgāšanos, un vairākos savos traktātos apsūdzot mūkus mesaliānisma ķecerībā.

Tā rezultātā kopš 1337. gada Gregorijs Palama tika iesaistīts plašās debatēs ar Barlaāmu (tā sauktie palamītu disputi), kurās filozofiskā un teoloģiskā diskusija bija cieši savijusies ar politisko cīņu. 1342. gadā Palama tika arestēts, 1344. gadā ekskomunicēts no Baznīcas, 1347. gadā atbrīvots un ordinēts par Tesalonikas arhibīskapu, 1351. gadā Palamas mācība tika atzīta par oficiālu Baznīcas doktrīnu.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> **Аверинцев С.** *Григорий Палама* // Большая российская энциклопедия. Том 7. Москва, 2007, стр. 753

<sup>15</sup> **Дворкин А.** *Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций*. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. Стр. 401.

<sup>16</sup> **Беневич Г., Бирюков А.** *Антология восточно-христианской богословской мысли*. В двух томах. М., СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. Стр. 578.

Pēclemikā ar teoloģiskā racionālisma pārstāvjiem, aizstāvot Atona hēsihistu mistisko praksi, Palama kritizēja gan antīko filozofiju, gan Rietumu sholastiku. Viņš pierādīja, ka garīgā pacēluma virsotnē askets nekavējoties pieņem ne-radīto Dieva dievišķības starojumu.<sup>17</sup>

Tomēr šāda iespēja kontemplēt dievišķo gaismu bija pretrunā ne tikai ar platonisma un neoplatonisma aksiomām, bet arī ar patristisko tradīciju, kas izslēdza iespēju nepastarpināti satikties ar Dievu, kā arī ar Bībeli, kas acīmredzami norādīja uz Dieva neredzamību. Lai novērstu šo pretrunu, Palamas ierosināja, ka Dieva līdzradīšana nav miesīgu cilvēka jūtu spēja, bet gan dievišķā labuma darbs, kas cilvēka miesu padara "svētu". Palamas galvenā tēze bija apgalvojums, ka Dievā pastāv atšķirība starp būtību un enerģijām.<sup>18</sup> Dievišķā būtība ir neredzama, nepazīstama un absolūti nepieejama cilvēka uztverei vai pat izpratnei. Neviena no radītajām lietām (nevienu radība) nevar būtībā apvienoties ar Dievu, taču tas nenozīmē, ka nav iespējams apvienot cilvēka un dievišķo enerģiju. Mēģinot teorētiski izskaidrot hēsihistu dievišķo pieredzi, Palamas izvirzīja hipotēzi, ka patiesi ticīgs cilvēks visu savu būtību vērš uz Dievu, un tā rezultātā cilvēka enerģija kļūst "līdzatvirzīta" Dieva enerģijai. Palamas teoloģijā dievišķās un cilvēciskās gribas kopīgajai darbībai pestīšanas labā tika dots grieķu termins "sinerģija".<sup>19</sup>

Grēgorijs Palama savu teoriju izklāstīja vairākos darbos<sup>20</sup>, kuros vērsās pret Barlaāma mācībām. Šajos darbos Palama pamatoja dievišķās gaismas kontemplētāju pareizību un atmaskoja Barlaāmu kā ķeceri. 1341. gadā Konstantinopoles koncilā tika apstiprināts Palamas viedoklis un nosodīta Varlaāmas doktrīna. 1351. gadā tika sasaukts vēl viens koncils, lai apstiprinātu Grēgorija Palamas ortodoksiju un galu galā apstiprinātu mācību par Dieva būtības un enerģiju atšķirību un dievišķās gaismas ne-radīšanu kā pareizticīgās baznīcas doktrīnu.

---

<sup>17</sup> **Аверинцев С. Григорий Палама** // Большая российская энциклопедия. Том 7. Москва, 2007, стр. 753

<sup>18</sup> **Пуцаев Ю.** *Понятие энергии в современной философской литературе (В. В. Библихин, С. С. Хоружий, Д. Брэдшоу)* Реферативный журнал «Социальные и гуманитарные науки». Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия. 2018.04.047.

<sup>19</sup> **Дробышев В.** *К спору о синергии.* Стр. 77 // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Том 13. Выпуск 3

<sup>20</sup> **Св. Григорий Палама.** *Триады в защиту священно-безмолвствующих.* — М.: Рипол Классик, 2018

1359. gada 27. novembrī, sešdesmit trīs gadu vecumā, Grēgorijs Palama nomira un pareizticīgo baznīca viņu pasludināja par svēto.

*Pētījuma mērķis – Ekharta un Palamas askēzes koncepciju salīdzinājums.*

*Kas ir svarīgāk - atšķirības vai līdzības?*

Kā var secināt no mūsu pētījuma nosaukuma, tā mērķis ir salīdzināt Bizantijas teoloģijas un Ekharta mistiskās doktrīnas. Tomēr, kā savā laikā pareizi norādīja zinātnes teorētiķis Maikls Polaņi, neviens zinātnisks pētījums, neviens eksperiments vai, mūsu gadījumā, salīdzinošā analīze, nav pilnīgi objektīva un taisnīga. Zinātniekam vienmēr ir kāda hipotēze, nolūks, ja ne gatava, tad vismaz neskaidra cerība, intuīcija, pieņēmums, ko viņš cenšas pierādīt ar saviem pētījumiem.<sup>21</sup> Neslēpsim – mums arī ir šāds "nodoms", un mūsu analīze, visticamāk, nebūs pilnīgi objektīva. Šis nodoms ir intuitīva vēlme atrast abiem autoriem – lielajiem Austrumu un Rietumu mistiķiem – kopīgas iezīmes, kas ļautu secināt par viņu mācību strukturālo vienotību.

Vai šī vēlme ir pamatota? Un kāpēc mums ir tieši šī vēlme – meklēt kopīgo, nevis atšķirīgo? Kāpēc mēs vēlamies aiz ārējo atšķirību fasādes saskaņot vienotas struktūras un jēgas klātbūtni, vienotas universālas patiesības meklējumus, ko ir visvieglāk apkopot zem Dieva vārda? Varētu, gluži pretēji, pievērsties individuālām iezīmēm, runāt par formu daudzveidību, identitāti, unikalitāti, "īpašo ceļu"... Tieši šeit, pēc Polaņi domām, izpaužas pētnieka individualitāte, pētījuma radošā komponente un, visbeidzot, autora personiskā pozīcija.

---

<sup>21</sup> **Полани М.** *Личностное знание. На пути к посткритической философии* / Под ред. В. А. Лекторского, В. А. Аршинова; пер. с англ. М. Б. Гнедовского, Н. М. Смирновой, Б. А. Старостина. — М., 1995. Стр. 184-185.

Jāatzīst, ka šādas personisko pozīciju sadursmes nav izvairījušās no šī pētījuma lauka. Daudzi mūsdienu pētnieki, piemēram, S. S. Horužijs,<sup>22</sup> uzstāj uz Grēgorija Palamas mācības principiālo unikalitāti un vienreizīgumu un pat uzskata to par pareizticības kvintesenci, par "pareizticīgo garīguma kodolu".<sup>23</sup>

Filozofa un kulturologa M. Reutina pētījumi, gluži pretēji, ir vērsti uz atbilstības atrašanu un sistemātiski pierāda Reines mistikas un hēsihiasma doktrinālo radniecību un vispārējo līdzību. Jau agrāk šo pašu hipotēzi par vācu un bizantiešu misticisma līdzību XIV gs. pirmajā pusē aizstāvēja arī citi speciālisti: V. Losskis, arhibīskaps Bazilijs (Krivošeins), I. Meyendorf.<sup>24</sup>

Acīmredzot pat mūsu pieticīgais salīdzinošais darbs, kura mērķis ir tikai atrast kopīgās iezīmes, būtu kļūdainis - šāda pieeja izdzēs katras salīdzināmās parādības unikalitāti. Diskusija par līdzību ir iespējama tikai tad, ja pastāv atšķirības, citādi mēs runātu par sakritību, identitāti, kas izjauktu pašu salīdzināšanas iespēju.

Protams, mēs apzināmies, ka viegli vispārinājumi ir bīstami un ka ir svarīgi pievērst uzmanību mistiskās pieredzes formu atšķirībām un daudzveidībai. Tomēr Aldosa Hakslija "Mūžīgās filozofijas" garā ir grūti izvairīties no domas, ka visām filozofiskajām un reliģiskajām doktrīnām pamatā ir jātiecas uz kādu kopīgu mērķi.

---

<sup>22</sup> **Хоружий С.** *Естественная теология в свете исихастского боговидения*// Консультативная психология и психотерапия, 2010, No 3. Стр. 45

<sup>23</sup> **Хоружий С.** *Исихазм как стержень православной духовности*. Русский Афон. Наследие Святой Горы Афон // <https://afonit.info/biblioteka/nasledie-svyatoj-gory/s-khoruzhij-isikhazm-kak-sterzhen-pravoslavnoj-dukhovnosti>

<sup>24</sup> **Реутин М.** *Учение о форме у Майстера Экхарта. К вопросу о сходстве богословских учений Иоанна Экхарта и Григория Паламы* (Серия «Чтения по истории и теории культуры») Вып. 41. М., 2004

## 1.2. Kāds ir askēzes mērķis un vai tai ir nozīme ārpus mērķa?

Uzsākot kristīgās askēzes jēdziena vispārīgāko raksturojumu, mēs uzreiz vēlamies norādīt uz vēl vienu, iespējams, būtisku grūtību. Kā jau minēts iepriekš, visdažādākajām psihosomatiskajām praksēm vai "garīgajiem vingrinājumiem", ko mēs apkopojam ar kopējo terminu "askēze", nav patstāvīgas vērtības, bet tie ir tikai līdzeklis kāda augstāka mērķa sasniegšanai.

Šis mērķis, no kristīgās izpratnes par askēzi viedokļa, ir tā sauktā "dievišķošana" jeb theosis (grieķu θεωσις no θεός 'Dievs'), t.i., tādu apstākļu radīšana, kuros būtu iespējams savienot cilvēku ar Dievu, pievienoties dievišķajai dzīvei ar Dieva žēlastības iedarbību. Šis mērķis ir intuitīvi saprotams un tādā vai citādā veidā tuvs ikvienam ticīgajam, neatkarīgi no tā, kādu reliģiju viņš apliecina.<sup>25 26</sup>

Tomēr ir apšaubāmi, vai pārliccināts ateists vai lasītājs, kura intereses ir tālu no reliģijas, spēs adekvāti uztvert tālāko spriešanas gaitu, kurā noteiktas reliģiskas patiesības tiek ņemtas par sākotnējām premisām. Citiem vārdiem sakot, aprakstīt askēzes fenomenu kā noteiktu ceļu pie Dieva ir jēga tikai tad, ja nav šaubu par paša Radītāja esamību, par Dieva klātbūtni.

*Kā attiekties pret askēzi?*

Vai drīzāk šo parādību – askēzi – var aprakstīt jebkurā gadījumā. Tomēr šī "primārā pieredze", kā to apraksta ticīgie un neticīgie klausītāji, var būt ne tikai atšķirīga, bet pat diametrāli pretēja. Piemēram, ikviens zina ar askēzi saistīto izteicienu "miesas nonāvēšana". Var pieņemt, ka tradicionālajā sekulārajā apziņā tas asociējas ar negatīvu pieskaņu, jo dabisko fizioloģisko procesu ierobežošanai neizbēgami

---

<sup>25</sup> **Зайцев Е.** *Учение В. Лосского о теозисе.* М.: ББИ, 2007. Стр. 121

<sup>26</sup> **Шульц Д.** *Учение о нетварных энергиях и идея теозиса в западной средневековой философии* // *Философия и культура*, № 4, 2012. Стр. 93.

jārada veselības problēmas. Pat tad, ja gavēni uzskatām par analogisku ārstnieciskai diētai - kaut arī nepatīkamu, bet veselīgu – emocionāli izsalkums, atturība, mazāk miega tiks uztverti kā zināms nepatīkams pārbaudījums vai sods. Tomēr, askēta izpratnē viss ir tieši pretēji. Šādi ierobežojumi nevis nogalina, bet gan atdzīvina ķermeni, un tie tiek izjusti nevis kā ciešanas, bet, gluži otrādi, kā paties prieks un žēlastība.

Tieši šeit, mūsaprāt, rodas galvenās fenomenoloģiskā apraksta grūtības. Ar kādiem vārdiem būtu raksturojams, piemēram, Sokrāta optimisms viņa dzīves pēdējos brīžos? Vai viņš izliekas jautrs, lai nomierinātu savus raudošos mācekļus? Vai viņš baidās no nāves, bet nezaudē savaldību? Vai arī viņš ir patiesi sajūsmināts par ilgi gaidīto tikšanos ar Vienīgo un patiesi izbauda šo brīdi?

Jautājums ir patiešām nopietns – jo reliģiska filozofija, īpaši kristīga, rūpīgi pārdomāta un pieņemta kā praktisks ceļvedis, pilnībā apvērš prātu. Klosteris no brīvprātīga cietuma pārvēršas par sava veida kūrortu, nogurdinošs darbs kļūst par baudu, asaras, kauns un pazemojums ir pieprasītāki nekā lepnums un pašcieņa. Notiek sava veida vērtību pārvērtēšana, antropoloģisks apvērsums, kā to dēvēja senie grieķi, "prāta maiņa", metanoia (μετάνοια). Patiesam kristietim pat pašai nāvei ir jāpiešķir jauna, pozitīva nozīme un līdz ar to jāmaina tās emocionālā nokrāsa, kļūstot par prēcīgu notikumu. Nepieredzējušam klausītājam tas izklausās neticami, taču tieši šīs "apgrieztās realitātes" kontekstā mums ir jāskatās runāt par to, kas īsti ir garīgie vingrinājumi, kas veido kristīgās askēzes būtību.

### 1.3. Askēze antīkā filozofijā un kristietībā

Savas grāmatas "Garīgie vingrinājumi un antīkā filozofija" sākumā Pjērs Ado uzdod jautājumu - vai Ignācija Lojolas Exercitia spiritualia pieredze ir unikāla? Un viņš secina, ka Exercitia spiritualia ir tikai grieķu-romiešu tradīcijas kristīgā versija. Viņš konstatē, ka pats jēdziens un termins "exercitium spiritual" agrīnajā latīņu kristietībā atbilst grieķu pareizticības "ascesis". Pati askēze (ascesis), kas tiek saprasta tieši kā garīgo vingrinājumu prakse, sakņojas antīkajā filozofiskajā tradīcijā.<sup>27</sup>

Pjērs Ado savā pētījumā par antīko askētismu definē askēzi kā kaut ko starp terapeitisko un audzināšanas praksi: "Katrai skolai ir sava terapeitiskā metode, bet visas tās šo dziedināšanu saista ar

---

<sup>27</sup> **Адо П.** *Духовные упражнения и античная философия.* — М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. Стр. 23

dziļu indivīda redzējuma un būtības veida pārveidi. Šīs pārvērtības īstenošana ir tas mērķis, kam būs garīgie vingrinājumi".<sup>28</sup>

Atbilstoši savas grāmatas pirmajām četrām nodaļām viņš nosaka četrus galvenos virzienus, kuros notiek šī "izglītojošā terapija": askētam ir jāmācās dzīvot, jāmācās risināt dialogu, jāmācās mirt un jāmācās lasīt. Nav grūti saprast, ka arī tie, kas nodarbojas ar filozofiju, savu dzīvi velta šiem uzdevumiem – ja vien filozofiju saprotam kā dzīvesveidu, nevis kā akadēmisku disciplīnu. Šis filozofijas un askēzes pielīdzinājums ir Ado galvenā doktrīna. Savu pārlicību viņš pamato ar dažādu antīko filozofisko skolu piemēru. Piemēram, Ado raksta: "Stoikam filozofēt nozīmē vingrināties "dzīvot", tas ir, dzīvot apzināti un brīvi: apzināti, pārsniedzot individualitātes robežas, lai apzinātos sevi kā daļu no kosmosa, ko atdzīvina saprāts; brīvi, atsakoties no vēlmes pēc tā, kas ir no mums neatkarīgs un kas mums izvairās, lai apmierinātos tikai ar to, kas ir atkarīgs no mums - tiešu rīcību, kas atbilst saprātam".<sup>29</sup>

Epikūra filozofija atbrīvo mācekli no vēlmju varas, skaidri nodalot dabisko un vajadzīgo no liekā, nevajadzīgā un kaitīgā. Askēze noved pie izpratnes par to, kuras vēlmes ir jāapmierina, no kurām var atteikties un no kurām ir jāatsakās: "Miesas balss ir ne izsalkt, ne slāpēt, ne saaukstēties. Kam tā ir un kas cer to iegūt nākotnē, var pat strīdēties ar Dzeusu par laimi."<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibid.* Стр. 24

«Каждая школа имеет свой собственный терапевтический метод, но все связывают это врачевание с глубоким преобразованием способа видения и бытия индивида. Именно осуществление такого преобразования и будет иметь в качестве своего объекта духовные упражнения».

<sup>29</sup> *Ibid.* Стр. 30

«Для стоика философствовать — значит упражняться в том, чтобы «жить», то есть жить сознательно и свободно: сознательно — превосходя пределы индивидуальности, чтобы распознавать, себя как часть космоса, одушевляемого разумом; свободно — отказываясь от желания того, что не зависит от нас и что от нас ускользает, чтобы удовлетворяться только тем, что зависит от нас — прямому действию, сообразному разуму».

<sup>30</sup> Эпикур. Из «ватиканского собрания изречений» Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. Государственное издательство политической литературы, Москва, 1955. XXXIII.

Slavenais tetrafarmakons, epikūriešu četrkāršais līdzeklis, skan šādi: "Nevajag baidīties no dieviem; nevajag baidīties no nāves; Labais ir viegli sasniedzams; ļaunais ir viegli panesams".<sup>31</sup>

Stoicisms sludina askētiskas dzīves pārbaudījumu pārvarēšanas ideālu, stingrību un maksimālu dvēseles sasprindzinājumu. Epikūriešu askēze ir paredzēta dvēseles dziedināšanai, atvieglojot tās sasprindzinājumu, nevis pastiprinot to, kā to centās darīt stoiķi. Tā vietā, lai jau iepriekš iedomātos, kā sagatavoties pārbaudījumiem, gluži pretēji, vajadzētu norobežoties no sāpīgām lietām, koncentrēties uz vienkāršā eksistences fakta neatkārtojamo vērtību. Pati draudzība, Epikūra savienība, ir sava veida garīgas mācības dzīves prasmē: "Ikvienam jācenšas radīt atmosfēru, kurā plaukst sirds. Svarīgi ir tiekties pēc laimes un mīlestība vienam pret otru, savstarpēja uzticēšanās".<sup>32</sup>

Askēze, kas tiek saprasta kā "dzīves skola", nav iedomājama bez spējas dzīvot kopienā, iesaistīties dialogā ar citiem. Šajā virzienā, protams, nevar nepieminēt Sokrāta piemēru. "Tādējādi sokrātiskais dialogs tiek parādīts kā kopīgi praktizēts garīgs vingrinājums, kas prasa iekšēju garīgu vingrinājumu, proti, morālu introspekciju, uzmanību uz sevi, īsi sakot, slavēno "iepazīsti sevi", raksta Ado.<sup>33</sup>

Sokrāta garīgo vingrinājumu prakse ir dialoga - gan ar citiem, gan ar sevi - meistarība. Dialogs ar Citu ļauj paskatīties uz sevi no malas, ieņemt oponenta pozīciju. Saskatīt sevi citos un Citu sevī ir Sokrata

---

«Голос плоти — не голодать, не жаждать, не зябнуть. У кого есть это и кто надеется иметь это и в будущем, тот даже с Зевсом может поспорить о счастье».

<sup>31</sup> **Диоген Лаэртский.** О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1986. — с. 376.

«Не должно бояться богов; не должно бояться смерти; Благо легко достижимо; зло легко переносимо».

<sup>32</sup> **Адо П.** *Духовные упражнения и античная философия.* — М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. Стр. 33

«Каждый должен стремиться к созданию атмосферы, в которой расцветают сердца. Главное — это стремление к счастью, и расположение друг к другу, взаимное доверие»

<sup>33</sup> *Ibid.* Стр. 33

«Сократический диалог представляется таким образом как практикуемое совместно духовное упражнение, которое призывает к внутреннему духовному упражнению, то есть к нравственной самопроверке, к вниманию к себе, словом, к знаменитому «познай самого себя»

askēzes garīgais uzdevums. Ado raksta: "Tikai tas, kurš patiesi spēj satikties ar otru, spēj autentiski satikties ar sevi, un otrādi. ... No šī viedokļa raugoties, visas garīgās vingrināšanās ir dialogiskas, ciktāl tās būs patiesas klātbūtnes vingrināšanās attiecībā pret sevi un citiem".<sup>34</sup>

*Askēze kā cīņa pret kaislībām un filozofija kā askēze*

Ado norāda, ka visas filozofiskās skolas un reliģijas vienprātīgi atzīst cilvēka kaislīgo dabu, kas neapzināti un nejauši alkst apmierināt savtīgas vēlmes, par galveno viņa ciešanu cēloni.<sup>35</sup>

Šķiet, ir vispārzināms, ka askēze, vientuļnieku vai mūku liktenis, ir paredzēta tieši kaislību apkaršanai. Varētu jautāt, vai katrs mūks pilnā nozīmē ir filozofs, taču Ado apgalvo pretējo - filozofijas prakse ir identiska ar mūka varoņdarbu. Viņš raksta: "Ciktāl filozofiskā dzīve ir garīgo vingrinājumu prakse, tā ir bēgšana no ikdienas dzīves: tā ir atgriešanās, pilnīga redzējuma, dzīvesveida, uzvedības maiņa. Cīniešiem, kas bija dedzīgākie askēzes piekritēji, šī apņemšanās izpaudās kā pilnīga nošķirtība no nezinošās pasaules, kas bija analoga kristietības klostermūžiem; šī nošķirtība izpaudās kā dzīvesveids un pat ģērbšanās veids, kas bija pilnīgi svešs normāliem cilvēkiem. Tāpēc dažkārt tika teikts, ka cinisms nav filozofija vārda īstajā nozīmē, bet gan dzīves stāvoklis (enstasis)."<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> *Ibid.* Стр. 33

«Только тот, кто по-настоящему способен на встречу с другим, способен на подлинную встречу с самим собой, и наоборот. ... С этой точки зрения, всякое духовное упражнение является диалогическим в той мере, в какой оно будет упражнением подлинного присутствия по отношению к себе и к другим».

<sup>35</sup> *Ibid.* Стр. 24

<sup>36</sup> *Ibid.* Стр. 56

«В той самой мере, в какой философская жизнь является практикой духовных упражнений, она представляет собой побег из повседневной жизни: она есть обращение, полная перемена видения, стиля жизни, поведения. У киников, самых истовых приверженцев аскезиса, такое обязательство оборачивалось полным разрывом с невежественным миром, аналогичным с монастырским затвором в христианстве; этот разрыв выражался в образе жизни и даже манере одеваться, совершенно чуждой нормальным людям. Вот почему иногда говорили, что кинизм был не философией в собственном смысле слова, а состоянием жизни (enstasis)».

Stoiskais Seneka pārcēla šo šķiršanos no cilvēku paražām no sociālās dzīves sfēras uz cilvēka iekšējo, garīgo telpu. "Būsim atšķirīgi visās lietās no iekšienes, bet no ārpuses nedrīkstam atšķirties no cilvēkiem," viņš rakstīja savam māceklim Lucilijam.<sup>37</sup> Šī vairāk nekā cieņpilnā mūķeļa nostāja pasaulē vēl šodien raisa cieņu.

Bet, kā jau iepriekš minēts, askēze, cīņa pret kaislībām, mūķeļa dzīvesveids ir līdzekļi, nevis pašmērķi. Nav tā, ka filozofēšana automātiski pārvērš cilvēku par vientuļnieku vai askētu. Ado viedoklis ir atšķirīgs. Filozofija nav abstrakta teorētiska domāšana, nav zinātne, nav amatniecība vai pat profesionāla darbība, kā to centās pasniegt sofistī. Filozofija ir garīga prakse, sava veida treniņš, kurā teorētisko konstrukciju veidošana ir vērtīga nevis pati par sevi, bet tikai kā vingrinājums, kas attīsta filozofējošā subjekta personību. Citiem vārdiem sakot, filozofija nav filozofa profesionālās darbības galarezultāts, bet gan viņa pašpilnveidošanās tehnoloģija, kas ir analoga sportista ikdienas treniņiem. Ado norāda arī uz šādu analogiju: "...tieši ģimnāzijā (gymnasion), tas ir, vietā, kur nodarbojās ar fiziskiem vingrinājumiem, notika arī filozofijas nodarbības, tas ir, mācības garīgajā vingrošanā".<sup>38</sup>

#### *Askēze kā prasme nomirt*

Pielīdzinot askēzi un filozofiju, nevar ignorēt vienu no galvenajiem šo garīgo vingrinājumu uzdevumiem – nāves skolu, prasmī nomirt. Slavenais latīņu teiciens "memento mori" jau kopš neatminamiem laikiem ir bijis sava veida filozofisks moto. "Īstie filozofi, – saka Sokrats "Faidonā", –

---

<sup>37</sup> **Луций Анней Сенека** *Нравственные письма к Луцилию*. Перевод и примечания С.А.Ошерова. М.: "Наука", 1977. Стр. 37

«Пусть изнутри мы будем иными во всем – снаружи мы не должны отличаться от людей»

<sup>38</sup> **Адо П.** *Духовные упражнения и античная философия*. — М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. Стр. 54

«...именно в гимнасии (gymnasion), то есть в том месте, где практиковались физические упражнения, также давались уроки философии, то есть происходила тренировка в духовной гимнастике».

daudz domā par nāvi, un neviens pasaulē nebaidās no tās mazāk kā šie cilvēki”.<sup>39</sup> Sokrāta piemērā mēs redzam, kā nāve ar pateicību atnes askētam, kas to pieņem, patiesu brīvību - cilvēks tiek atbrīvots no cietuma, plašāk runājot – pasaulīgā, no važām, bet viņa dvēsele - no miesas cietuma. Ado uzskata, ka Sokrāta nāve ir galvenais notikums, uz kura balstās platonisms ar tā materiālā un ideālā duālismu.<sup>40</sup>

Nāve ir dvēseles galīgā atdalīšanās no ķermeņa. Šī notikuma nenovēršamība rada vēlmi tam sagatavoties jau iepriekš, vēl dzīvam esot, lai izmēģinātu, kā ir būt bezķermenīgam. Platona garīgās mācības ir "pārslēgšanās" no materiālā uz ideālo režīmu, lai pieradinātu dvēseli iztikt bez ķermeņa palīdzības. "Un attīrīšanās - vai tā nav <...> pēc iespējas pilnīgāka dvēseles atslēgšana no ķermeņa, tās pieradināšana savākties no visām tā daļām, koncentrēties uz sevi un dzīvot, cik vien iespējams – gan tagad, gan nākotnē –, vienatnē ar sevi, atbrīvojoties no ķermeņa kā no važām?"<sup>41</sup>

Viss platonisma patoss slēpjas šajā bezbailībā nāves priekšā, kad psihiskās dzīvības zaudējums nav biedējošs tam, kurš jau ir izbaudījis domas nemirstību. Epikūrietim doma par nāvi atgādina par eksistences galīgumu un piešķir vērtību katram mirklim. Lai paceltos pāri vēlmēm un kaislībām, stoiķis Epiknēts ieteica neaizmirst nāvi: "Katru dienu lai nāve ir tavā acu priekšā, un tev nekad nebūs ne zemas

---

<sup>39</sup> Платон «Федон», 62a (121, с.19)

«...истинные философы много думают о смерти и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди».

<sup>40</sup> Адо П. *Духовные упражнения и античная философия*. — М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. Стр. 41

<sup>41</sup> Философы Греции. *Основы основ: логика, физика, этика*. — М. : ЭКСМО-Пресс, 1999. Стр. 135

«А очищение — не в том ли оно состоит, <...> чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой на себе и жить, насколько возможно,— и сейчас, и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?»

domas, ne pārmērīgas tieksmes."<sup>42</sup> Epiknēts jaunībā bija vergs un varēja visslabāk saprast Montēna vārdus: "Kas ir iemācījies mirt, ir neiemācījies būt vergs".<sup>43</sup> Stoiķiem mācīšanās mirt ir brīvības skola.

*Askēze kā sevis arheoloģija. Plotīna statuļa*

Bizantijas un Rietumu mistisko tradīciju kopīgā neoplatoniskā ģenealoģija mudina mūs atcerēties arī slavenos Plotīna vārdus par statuļu.<sup>44</sup> Salīdzinot cilvēka garīgās attīstības procesu ar tēlnieka amatu, Plotīns iesaka nekad neapstāties, strādājot pie "savas statujas", veidojot savu tēlu. Šī alegorija ir ļoti svarīga, lai izprastu askētisko vingrinājumu procesu, taču tā ir jāprecizē. Ir svarīgi pareizi izprast tēlnieka darba tehnoloģiju, ko Plotīns bija domājis. Mēs šeit nerunājam par veidošanu no māla vai plastilīna, kas būtu analogs slāņošanai, pievienojot arvien vairāk atsevišķu slāņu, elementu, kuri kopā veido pabeigtu attēlu. Tas ir, tā sakot, pozitīvs modelis, kādu diktē identitātes veidošanās koncepcija, kas tiek pārņemta no modernās psiholoģijas lauka.

Plotīns domāja par tēlnieku-akmeņkalēju, kas izgriez savu skulptūru no bezveidīga marmora bloka. Šajā gadījumā viņš nepievieno atsevišķas iezīmes, bet gluži pretēji – nogriež visu lieko. Topošās statujas tēls, ko intuitīvi paredzējis tēlnieks, pagaidām ir paslēpts akmens biežumā. Plotīns skulptora darbu pielīdzināja arheologa darbam, kurš rūpīgi atbrīvo skaistu tēlu – dzīvu "formu" – no bezformīgai mirušai matērijai. Pjērs Ado attīsta šo analogiju, salīdzinot cilvēka dvēseles arheoloģiju ar jūras briesmoni, kas klāts ar aļģēm un jūras gliemežvākiem. Viņš raksta: "Tas nepārprotami ļauj saprast platonisma izpratni slavenajā jūras dieva Glavkona tēlā, kurš dzīvo jūras dziļēs: viņš ir neatpazīstams, jo ir klāts dubļiem, aļģēm, gliemežvākiem un akmeņiem: tas pats attiecas uz dvēseli; tās ķermenis tai ir

---

<sup>42</sup> **Римские стоики.** *Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий.* М.: «Республика», 1995. Стр. 54

«Пусть смерть будет перед твоими глазами каждый день, и у тебя никогда не будет никакой низкой мысли, и никакого чрезмерного желания».

<sup>43</sup> **Монтень М.** *Опыты. Избранные главы / Пер. с франц. Г. К. Косикова, примеч. Н. С. Мавлевич.* — М.: Правда, 1991. Стр. 71 «Кто научился умирать, тот разучился быть рабом»

<sup>44</sup> «Не уставай лепить свою статулю». (Плотин, Энн. I 6, 9, 13)

sava veida bieža un rupja garoza, kas to pilnībā izkropļo; dvēseles īstā daba parādītos, ja tā izietu no "jūras", atmetot no sevis visu, kas tai ir svešs."<sup>45</sup>

“Naivā” psiholoģiskajā modelī personiskā identitāte tiek saprasta pozitīvi – kā noteikta summa, kopums, dažādu īpašību "pušķis".<sup>46</sup> Šķiet, ka indivīda personības iezīmju unikālā konfigurācija ir tā, kas nodrošina viņa unikalitāti.<sup>47</sup> Taču, rūpīgāk izpētot, šī pieceja izrādās neveiksmīga, kā, piemēram, norāda Freida psihoanalīze. Cilvēka priekšstats par sevi var būt ļoti kļūdainš, ja tā pamatā ir aizspriedumi, klišejas un stereotipi, ko uzspiež sabiedrība. Kā teica Freids: "Lielākajai daļai cilvēku individuālisms izrādās tikai fasāde, aiz kuras slēpjas nespēja sasniegt individuālu identitātes izjūtu."<sup>48</sup> Lai iepazītu savu patieso "es", ir nepieciešams ilgš, rūpīgs, dažkārt nepatīkams un pat sāpīgs darbs, lai no savas individualitātes atdalītu visu svešo un lieko. Šo dvēseles arheologa ceļu, kas iemieso slaveno Delfu orākula sentenci "Iepazīsti sevi!", noteikti var saukt par negatīvu: rezultāts tajā tiek sasniegts nevis "pozitīvi" – pievienojot kaut ko jaunu, bet "negatīvi" – noliedzot, atņemot kaut ko lieku.

---

<sup>45</sup> **Адо П.** *Духовные упражнения и античная философия.* — М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. Стр. 55

«Это недвусмысленно дает нам понять платонизм в знаменитом образе морского бога Главкона, живущего в глубинах моря: он неузнаваем, потому что покрыт тиной, водорослями, раковинами и камнями: точно так же обстоит дело с душой; тело для нее представляет собой род толстой и грубой корки, которая полностью обезображивает ее; настоящая природа души появилась бы, если бы она вышла из «моря», отбросив прочь от себя все, что ей чуждо.»

<sup>46</sup> **Гальчук Д.** *Идентичность личности* // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2017. Стр. 45

<sup>47</sup> **Рикер П.** *Я-сам как другой* / пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008. Стр. 215

<sup>48</sup> **Фрейд З.** *Психология масс и анализ человеческого «Я»* / З. Фрейд. - СПб.: Азбука-Аттикус, 2013. Стр. 75

«Для большинства людей индивидуализм оказывается лишь фасадом, за которым скрывалась неспособность достичь индивидуального чувства самоидентичности»

Plotīna statujas tēls un tēlnieka "negatīvā" darba modelis ir ļoti svarīgs, lai izprastu askēzes fenomenu kā cilvēka patiesas zināšanas par Dievu. Šādu negatīvu pieeju, kas atbrīvo patiesību no aizspriedumu un stereotipu izaugumiem un uzkrāšanās, teoloģijā sauc par "apofātisko" teoloģiju.<sup>49</sup>

Apofātiskā teoloģija (grieķu ἀποφατικός 'negatīvs') jeb negatīvā teoloģija ir Dieva izzināšana, noliedzot to, kas Viņš nav. Pretējā, katafātiskajā teoloģijā pazīstamās Dieva īpašības un atribūti (piemēram, Labestība, Gaisma, Mīlestība) tiek konsekventi noraidītas kā relatīvas antropocentriskas īpašības, kas nespēj adekvāti aprakstīt Dievības absolūto realitāti. Pareizticīgo un katoļu teoloģijā Dionīsijs Areopagīts, Grigorijs Nīcas un Kusas Nikolajs bija apofatisma pārstāvji. Dionīsijs Areopagīts savā traktātā "Par mistisko teoloģiju"<sup>50</sup> (grieķ. Περὶ μυστικῆς θεολογίας) formulēja negatīvās teoloģijas jēdzienu ar dievišķās tumsas metaforu. Tumsas, mākoņa, neziņas plīvura, kas apņem Radītāja tēlu, tēls tiek izmantots jau Vecajā Derībā: "Mozus iegāja tumsā, kur ir Dievs" (2. Moz. 20:18). No radītās (radības) pasaules Demiurgu slēpj nezināšanas tumsa. Lai kļiedētu šo neziņas drūmumu, ir jāatsakās no mēģinājumiem definēt Dievu ar cilvēciskiem terminiem, no tām definīcijām, kas nav Dievam raksturīgas. Šeit ir acīmredzama analogija ar Plotīnas tēlnieka metodi.

*Askēze kā attīrīšanās, katarse*

Kopumā šī negatīvā atteikšanās, atbrīvošanās un attīrīšanās retorika lielā mērā sasaucas ar sengrieķu jēdzienu "katharsis" (grieķ. κάθαρσις - attīrīšanās, atgūšana). Mūsdienās to visbiežāk lieto, lai apzīmētu morālās pacelšanās procesu – mākslas darbu uztveres empātijas rezultātu. Senās Grieķijas laikos šis termins tika lietots dažādās nozīmēs - reliģiskā, medicīniskā, ētiskā, filozofiskā – kā ķermeņa

---

<sup>49</sup> Кузнецов В. *Словарь философских терминов*. Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова. М., ИНФРА-М, 2007, с. 30-32.

<sup>50</sup> Дионисий Ареопагит. *О божественных именах. О мистическом богословии*. М., 1994

atbrīvošana no jebkādām kaitīgām vielām un dvēseles atbrīvošana no "netīrumiem" un kaitīgām kaislībām.<sup>51</sup>

Katarses jēdziens aizsākās jau seno pitagoriešu mācībā, kuri uzskatīja, ka debesu sfēru mūzika ir galvenais līdzeklis dvēseles attīrīšanai. Platons saprata katarsi kā gara attīrīšanos no kaislībām un baudām un galu galā dvēseles atbrīvošanos no ķermeņa.

Neoplatonists Dionīsijs Areopagīts šo apofātisko katarses ideju attīstīja nevis psiholoģiskā, bet ontoloģiskā nozīmē. Tikai Radītājam piemīt patiesa eksistence, bet viņa radītā pasaule, kas radīta "no tukšuma", ir tikai ilūzija, spoku eksistence, kas eksistē uz neesamības sliekšņa. Tad šī Esošo un Esamības opozīcija kļūst par Heidegera filozofijas centrālo tēmu.<sup>52</sup> Lai izkļūtu no "spoku pasaules", dvēselei ir jāabstrahējas no visiem radības tēliem - gan jutekliskiem, gan spekulatīviem. Tikai pilnībā iztukšota, attīrīta dvēsele var pieņemt Dievu sevī un tādējādi atrast patiesu eksistenci.

#### *Askēze kā pāreja no pasaules uz Dievu*

Tādējādi, ja mēs pieņemam par reliģiskā pasaules uzskata galveno ontoloģisko paradigmu šo fundamentālo pretstatu starp Dievu un pasauli, starp "zemes pilsētu" un "debesu pilsētu", starp Esošo un Esamību, tad askēze kļūst par līdzekli, ar kura palīdzību šo plaisu var pārvarēt. Tajā pašā laikā jāatzīmē, ka šajā garīgajā jomā vienpusēji cilvēka centieni, lai cik veiksmīgi tie būtu, ir acīmredzami nepietiekami – ir nepieciešama atbilde no Dievišķā, no pašas Žēlastības, no Svētā Gara dāvanām. Tomēr šie divi procesi - cilvēciskais un dievišķais – ir dialektiski saistīti. Meistars Ekharts šīs attiecības izskaidro ar skaistu analogiju – viņš saka: "Traukā nevar būt divi dzērieni vienlaikus – ja tajā ielej vīnu,

---

<sup>51</sup> Гурьева Т. *Катарсис* Новый литературный словарь / Т.Н. Гурьева. – Ростов н/Д, Феникс, 2009, с. 123.

<sup>52</sup> Цендровский О. *Понятие бытия (Sein) в философии М. Хайдеггера* // *Философская мысль*. – 2016. – № 9. – С. 20-21

«...мы постигаем нетождественность бытия и сущего – то, что Хайдеггер называет фундаментальным онтологическим различием, лежащим в основании всех остальных различий [9, т. 1, с. 181-184]. Бытие не есть сущее. То, что сущее есть, отличается от того, что оно есть, – и большей пропасти быть не может.»

vispirms no tā ir jāizlej ūdens – tam ir jākļūst tukšam." <sup>53</sup> Uz šo pašu "svētīgo tukšumu" – gatavību saņemt dievišķo piepildījumu – norāda arī Kristus Kalna sprediķī, runājot par "garā nabadzīgajiem", kas iemantos debesu valstību.

Tādējādi, teorētiski runājot, askēze ir procedūra, kā cilvēka dvēselē atbrīvot vietu Dievam. Tomēr, kā to praktiski sasniegt? Kāda ir to garīgo vingrinājumu secība un tehnoloģija, kuriem vajadzētu padarīt dvēseli cildenāku un atvērt to Dievišķo dāvanu saņemšanai? Gan Rietumu, gan Austrumu garīgās un filozofiskās literatūras tradīcijas mums sniedz bagātīgu pieredzi, domājot par šādiem jautājumiem. Iespējams, vienu no fundamentālākajām "pamācībām" garīgai augšupejai ir sniedzis 7. gadsimta bizantiešu teologs un filozofs, Sīnāja abats John Climacus (Иоанн Лествичник), kurš apvienoja Ēģiptes klosteru garīgās un askētiskās tradīcijas savā darbā "Kāpnes jeb Gara plāksnes", kas kļuva par īstu morālās pašpildinveidošanās rokasgrāmatu.<sup>54</sup>

#### *Garīgās kāpnes kā askētiskā ceļa analogija*

Debesu kāpņu tēls ir aizgūts no Bībeles, kur aprakstīta vīzija par Jēkaba kāpnēm, pa kurām uzkāpa eņģeļi (1. Mozus 28:12). Darbs sastāv no 30 nodaļām – tikpat, cik ir aprakstīto "tikumu kāpņu". Pacelšanās pa kāpnēm ir paredzēta askētam, kas tiecas pēc garīgās pilnības.

Savu kristieša ideālu Climacus saskata mūķenībā. Šajā gadījumā klostera dzīves kritēriji nekādā ziņā nav formālas sociālās prakses, piemēram, nošķirtība klostera šūniņā vai nebeidzama lūgšanu atkārtošana. Principā Bizantijas filozofs VII gadsimtā jau pirmajās sava darba rindās sniedz izsmeļošu visa askētiskā projekta definīciju – tālākais stāstījums būtībā ir tikai paskaidrojošs komentārs. Viņš

---

<sup>53</sup> Бицилли П. *Избранные труды по средневековой истории. Россия и Запад*. М., изд. «Языки славянских культур», 2006. Стр. 123

«В сосуде не может быть сразу двух напитков, – если надо его налить вином, надобно сперва вылить воду – он должен стать пустым».

<sup>54</sup> Преподобный Иоанн Лествичник. *Лествица, или Скрижали духовные*. М., изд. "Сретенский монастырь", 2020

raksta: "Mūks ir tas, kurš, tērpies miesīgā un mirstīgā ķermenī, atdarina bezķermeņa dzīvi un stāvokli".<sup>55</sup>

Starp citu, tas ir ļoti spēcīgs apgalvojums. Pirmkārt, šāds brīvs, varētu teikt, radošs klosterdzīves traktējums pieļauj pilnīgu interpretācijas brīvību. Izrādās, ka mūķenība nekādā ziņā nav stingri reglamentēta sociāla institūcija, bet gan individuāls dzīvesveids, ko katrs cilvēks izprot patstāvīgi. Pirmkārt, šādas izpratnes iespēja ir netieši saistīta ar ticību, ka cilvēkam nezināmā veidā ir informācija par bezķermenisko būtību – piemēram, eņģeļu – dzīves veidu. Otrkārt, "atdarināšana" šajā gadījumā attiecas uz visiem dzīves aspektiem, ne tikai uz attieksmi pret ārējām materialitātes izpausmēm. Ir skaidrs, ka eņģeļi, visticamāk, piektdienas vakaros nedzer alu un nedēļas nogalēs lauku mājā neēd šašlīku. Acīmredzot viņi ir iesaistīti kādā svarīgā garīgā darbā, cīņā ar ļaunumu. Arī īstam mūkam – kristīgam karavīram, "ticības bruņiniekam" – ir jāņem no viņiem piemērs.<sup>56</sup>

Bet, iespējams, garīgie varoņdarbi, pievienošanās "Kristus armijai" un īstā cīņa ar ļauno vienā rindā ar debesu eņģeļiem notiks vēlāk, pa augstākajiem kāpnēm, kad cilvēks sasniegs zināmu "augstāko" mūķedonijas līmeni. Pirms tam māceklim, kurš ir nolēmis kļūt par garīgo karotāju, ir jāapgūst sava veida "jaunā cīnītāja kurss". Bez tās nav iespējama tālāka virzība pa mistisko tikumu kāpnēm.

#### 1.4. Askēzes struktūra

Mistiskajai pieredzei visās pasaules reliģijās ir dažas kopīgas iezīmes, līdzīgi strukturālie elementi. Kristīgajā misticismā šo struktūru, kas sastāv no trim galvenajām daļām, aprakstīja jau Dionīsijs Areopagīts,<sup>57</sup> pirmā gadsimta Atonu domātājs un Svētā Pāvila māceklis (Деян. 17:34). Vēlāk šo

---

<sup>55</sup> Лествица 1.4. (Об отречении от мирского жития)

«Монах есть тот, кто, будучи облечен в вещественное и брненное тело, подражает жизни и состоянию бесплотных».

<sup>56</sup> Кьеркегор С. *Страх и трепет*. М.: "Республика", 1993

<sup>57</sup> Дионисий Ареопагит *О мистическом богословии*, 1, 3

trīskāršo garīgās augšupejas modeli nostiprināja citi gan Austrumu, gan Rietumu tradīcijas autori, piemēram, 13. gadsimta franciskāņu teologs Džovanni Bonaventura.<sup>58</sup>

Pirmais, sagatavošanās posms ir iepriekš aplūkotie askētiskie vingrinājumi, kuru mērķis ir pārvarēt cilvēka netikumīgās tieksmes un ierobežot viņa dzīvniecisko dabu. Šī pirmā morālās un fiziskās attīrīšanas procedūra – *katharsis* – atbrīvo individu no pieķeršanās ārējai pasaulei, kristietības kontekstā – attīra no grēka sekām. Šī posma sākums ir grēku nožēla (*μετάνοια*).

Otrais posms ir *fotismos*, t.i., dievišķās gaismas izgaismojums. Šeit tā ir garīgā apgaismība un iekšējā atsvešinātība, kas tiek sasniegta ar intelektuālu praksi - nemitīgu lūgšanu, koncentrēšanos un pārdomām. Koncentrējot domas uz Absolūtu, rodas spēja apcerēt Dievu.

Visbeidzot, trešais solis ir *teleozis*, tieša Dieva kontemplācija, dievišķā ekstāze. Tas ir visu iepriekšējo vingrinājumu galīgais mērķis, augstākais mistiskās pieredzes posms. Tas nozīmē apziņas iziešanu ārpus zemes realitātes robežām un tiešu savienošanos ar absolūto realitāti.<sup>59</sup>

Bizantijas teologs un Ēģiptes askētu mācību sistematizētājs, platonists Evagrijs no Ponta (345-399) sasaistīja trīs garīgās attīstības pakāpes ar trim atbilstošām filozofijas daļām, kur praktiskā daļa bija ētika, bet teorētiskā - fizika un teoloģija. Ētika atbilda katarsei, primārajai attīrīšanai; fizika nozīmēja galīgo nošķirtību no jutekliskās pasaules un apzināties lietu kārtību, Visuma struktūru; teoloģija, visbeidzot, ļāva apcerēt pirmatnējo, visu lietu principu.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> **Карпов К.** Основные понятийные схемы мистической теологии Бонавентуры (трактат «О тройственном пути») //Философия религии: аналитические исследования, 2018, Т.2, № 1. С.82-93

<sup>59</sup> **Цыпина Л.** Христианская мистика: концептуальное своеобразие и исторические типы // Интернет-ресурс: [www.rhga.ru](http://www.rhga.ru)

«Ту же самую процессуальность мы обнаружим в мистике католического средневековья, которая преимущественно выстраивается по модели подражания Христу (правда речь здесь идет о путях, или *via*): 1) *via purgativa* – путь очищения. 2) *via illuminative*. 3) *via perfecta*. Таким образом, перед нами предстает абсолютно идентичная структура – очищение, освещение божественным светом и совершенное существование. В протестантской мистике на процесс указывают три «*solo*»: 1) *sola fide*, 2) *sola scriptura*, 3) *sola gratia*...»

<sup>60</sup> **Адо П.** Духовные упражнения и античная философия. — М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. Стр. 81

Jāatzīmē, ka šos trīs posmus, trīs garīgās izaugsmes līmeņus, nevajadzētu uztvert burtiski – kā atsevišķus laika intervālus, kas hronoloģiski seko viens otram. Drīzāk mēs runājam par dažiem mistiskās dzīves savstarpēji papildinošiem aspektiem – garīgo un materiālo, kas ir neatdalāmi kā vienas monētas divas puses.

#### *Divi askēzes aspekti: Praxis un Theoria*

Attīstot un apkopojot iepriekš minēto trīsdaļīgo shēmu, Evagrijs savos rakstos ierosināja šādu kategorisku iedalījumu, kas vēlāk kļuva par vienu no pareizticīgo askētiskās mācības pamatiem.<sup>61</sup> Pēc Evagrija domām, kristieša dzīve sastāv no divām daļām: "praxis" (darbi) un "theoria" (vīzijas, kontemplācija). Kristieša dzīves aktīvais aspekts, sākot ar sabiedriski nozīmīgu darbu un beidzot ar psalmu dziedāšanu baznīcā, ir "praxis". "Theoria", no otras puses, ir tieša vīzija, Dieva kontemplācija. Tomēr atkal būtu nepareizi šo dalījumu saprast hronoloģiski, kā analoģu cēloņsakarībai un sekām, procesam un rezultātam. Starp "praxis" un "theoria" pastāv dialektiskas attiecības, kurās lūgšana ir savienjošais elements. Tomēr šī atšķirība ir arī nepareizi saprasta mūsdienu izpratnē, kad tiek pretstatīts "teorētiskais un praktiskais", jo mistiskajā pieredzē teorija un prakse ir cieši saistītas.<sup>62</sup>

#### *Askēze un ķermeniskums*

Tradicionāli pieņemts, ka askēze visās tās izpausmēs cenšas iekarot ķermeni ar tā dabiskajām pretenzijām. Tādējādi ķermenis parasti tiek uzskatīts par dvēseles cietumu, kas ierobežo dvēseli un

---

<sup>61</sup> **Адо П.** *Духовные упражнения и античная философия.* — М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. Стр. 81

<sup>62</sup> **Белов В.** *Аскетика в русской духовной традиции* // Православная библиотека "Азбука веры"  
<https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/asketika-v-russkoj-duhovnoj-traditsii/>

neļauj sākt patiesi garīgu dzīvi. Tomēr, rūpīgāk izpētot, izrādās, ka šāds skatījums uz ķermeni un ķermeniskumu nav gluži precīzs.<sup>63</sup>

Kā iespējams pamanīt, kopīga dažādām reliģiskajām un filozofiskajām senatnes skolām ir izpratne par askēzi kā attīrīšanos, atbrīvošanu. Šis motīvs rod daudz atbalsis kristīgajā tradīcijā un vēlāk arī Jaunlaiku ideoloģijā. Šim motīvam ir dažādas iezīmes atkarībā no brīvības rakstura.

Budismā tā ir brīvība no sava ķermeņa un no materiālas pasaules kopumā. Duālistiskajā manihejismā, kur garīgā gaisma ir pretstatā materiālajai tumsai, pret ķermeni izturas nevis negatīvi, bet gan vienaldzīgi: ja ķermenis ir "tumsa", kuru nevar apgaismot vai attīrīt, tad ir vienalga, kas ar to notiek. Platonisms, pretnostatot ķermeni un prātu, pēdējam piešķir braucēja pilnvaras, kurš vada labi zināmo spārnoto dvēseles ratu. Labs zirgs ir gribas impulss, slikts zirgs ir kaislība.<sup>64</sup> Ir skaidrs, ka kaislību avots ir ķermeniskuma dzīvnieciskā, bioloģiskā daba, un tagad tā vietā, kā atbrīvoties no slihta zirga, prāts tiek aicināts savaldīt viņus impulsus, kontrolēt ķermeni, audzināt, "uzraudzīt un sodīt".

Tādējādi prāts kļūst par represīvu instanci, bet ķermenis - par upuri. Savā biopolitisko procesu analīzē Džordžo Agambens šo garīgā/sociālā un ķermeniskā/dzīvnieciskā pretstatījumu konceptualizē ar grieķu terminiem *zoe* un *bios*, kur pirmais ir dzīve kā tāda, pats dzīves fakts (*zoe*), bet otrais ir indivīda dzīvesveids (*bios*).<sup>65</sup> Tajā pašā laikā Agambens norāda, ka politiskā režīma vardarbībai pakļauts cilvēka ķermenis, "kailā" dzīve, nevis dzīves kārtības forma. Patiesībā Eiropas kultūrā ķermenis nekad nepiederēja indivīdam, tas tikai mainīja savus "īpašniekus". Ķermenis varēja piederēt vecākiem, ģimenes galvai, namīpašniekam, suverēnam un valstij.

Kristīgajā tradīcijā ķermenis galvenokārt piederēja Dievam, kas, starp citu, izskaidro visstingrāko kristiešu nosodījumu pašnāvībai. No pirmā acu uzmetiena šķiet, ka pastāv pretruna: ir aizliegts nogalināt miesu, bet "miesas nonāvēšana" ir apsveicama. Pretruna tiek atrisināta, nodalot jēdzienus ķermenis un miesa. Miesa ir cilvēka grēcīgā, slimīgā un mirstīgā daba, kas grēkā krišanas rezultātā ir

---

<sup>63</sup> Рыбаков С. Аскетизм как опыт преодоления дезинтеграции телесности и практика синтеза *ее* // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. 2019. №68.

<sup>64</sup> Платон «Федр» 246 b

<sup>65</sup> Agamben G. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. – Stanford: Stanford University Press, 1995. – P. 1.

izkropļojusi nemirstīgo ķermeni, kas radīts pēc dievišķā tēla. Kristietībā nevis dvēsele ir jāatdala no miesas, bet gan ķermenis ir jāatdala no tajā mītošā "miesas", kas ir pašlabuma princips, lai tās kļūtu par "Svētā Gara templi" (1.Kor.6:19).

Tādēļ ir nepareizi saprast miesas nonāvēšanu kā vardarbību pret ķermeni. Kristīgā askēze nav radikāla ķermeņa izmantošana, ko pavada fiziska vardarbība un sāpes, bet gan stratēģija, kurā ķermenis tiek izmantots kā kalpošanas un brīvprātīgas pakļaušanās instruments. Askēze ir abu cilvēka būtības šķautņu - materiālās un garīgās - saskaņa un harmoniska līdzāspastāvēšana, to interešu un centienu līdzsvars. Šeit cilvēkam palīgā nāk askētiskā prakse ar tās pašizpaušmes darba formām. Francisks Asīzes dēvēja savu ķermeni par "brāli ēzeļu"<sup>66</sup>, kas viņu kavē ar savu stūrgalvību un nevēlēšanos pacelties augšup, - tā ir skaidra analogija ar Platona ratvedi. Askēze šīs metaforas kontekstā liecina nevis par nabaga ēzeļa nogalināšanu, bet gan par sarunām ar viņu, par drauga pieņemšanu, atbrīvojot viņu no nevajadzīgas un smagas bagāžas.

Īpaši šāda veida sadarbība attiecībā uz ķermeni ir raksturīga Austrumu Baznīcas askētiem. Grēgorijs Palama savos traktātos rehabilitē miesu, atzīstot to par Gara palīgu, jo cilvēks pazīst Dievu ne tikai garīgi, bet ar visas savas būtības pilnību. Gadsimtu gaitā izkoptās askētiskās prakses ļāva hēsihastiem izmantot ķermeni tieši līdzdalībai dievišķajā dzīvē.

Rietumu kristietības askēze ir daudz kristocentriskāka un saprot ķermeni ne tik daudz kā instrumentu Dieva iepazīšanai, bet gan kā upuri, kā līdzcietības Kristam telpu.<sup>67</sup> Rietumos aicinājums uz miesīgumu ir drīzāk izņēmuma, individuāla rakstura, kas izpaužas atsevišķu mistiķu stigmās un ekstatisķajos pārdzīvojumos.

---

<sup>66</sup> **Честертон Г.** *Святой Франциск Ассизский*, стр. 3 // "ЛитМир" Электронная Библиотека // <https://www.litmir.me/br/?b=6260&p=3>

<sup>67</sup> **Цыпина Л.В.** *Христианская мистика: концептуальное своеобразие и исторические типы* // Интернет-ресурс: [www.rhga.ru](http://www.rhga.ru)

«Здесь мы имеем три ветви. Так же, как историческое христианство обнаруживает три ветви, так и в рамках выявления мистического своеобразия мы обнаруживаем: 1) мистику теозиса, святоотеческую мистику в православной традиции, 2) в католической традиции – мистику подражания Христу, мистику имитации, *Imitatio Christi*, 3) в протестантской – мистику мистического союза».

Savukārt Austrumos vērojama sistemātiska ķermeņa pieredze un tādu mistisko skolu kā hēsihiasms klātbūtne, kur darbs ar ķermeni ir iekļauts pastāvīgās askētiskajās praksēs. Iespējams, tas ir tādēļ, ka Austrumu Baznīcā nekad nav bijis iekšējās šķelšanās starp mistisko dzīvi un dzīvi Baznīcā.<sup>68</sup> Rietumu Baznīcā mistika bieži vien ir ārpusbaznīcas un individuāla, tā pārsniedz sinodalitāti un bieži vien noved pie mistikas atraušanas un nošķiršanas no vispārējā Baznīcas mainstreama. Šādu Rietumu un Austrumu baznīcas pārstāvju kā Johana Ekharta un Grēgorija Palamas liktenis vislabāk ilustrē šo modeli. Abi bija ne tikai dziļi teoloģiski domātāji, bet arī nozīmīgi baznīcas funkcionāri. Tomēr Ekharta misticisms nonāca pretrunā ar katolicisma oficiālo doktrīnu, kā rezultātā katoļu inkvizīcija nosodīja pašu Ekhartu kā ķeceri, un viņa mācība tika nodota aizmirstībai. Turpretī Palamas mācība tika pieņemta pareizticīgo baznīcā kā viena no tās dogmām, un pats Palama tika pieskaitīts pie svētajiem.

---

<sup>68</sup> 68 Шилов Е. *Немецкая средневековая мистика: Майстер Экхарт в контексте позднего Средневековья* // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. №18. Стр. 89

## 2. 2. nodaļa. Ekharta un Palamas garīgo vingrinājumu salīdzinājums

### 2.1. Ekharta un Palamas mācību līdzību izpēte

Divu dižo laikabiedru – Johanna Ekharta un Grēgorija Palamas – teoloģisko ideju analogiju meklējumiem ir senas tradīcijas zinātniskajā literatūrā. Pirmo reizi šim jautājumam pievērsās krievu pareizticīgo teologs un baznīcas vēsturnieks V.Loskis savā doktora disertācijā.<sup>69</sup>

Kā norāda patrologs V. A. Krivošeins (arhibīskaps Bazilijs), savā monogrāfijā "Negatīvā teoloģija un Dieva atziņa Meistera Ekharta darbos" Loskis salīdzināja Bizantijas un vācu mistiskos strāvojumus un parādīja, cik bieži Ekharta un viņa skolas mistiskās intuīcijas bija tuvas Palamasa pamatidejām.<sup>70</sup>

Pazīstamais hesihasma eksperts, teologs, patrologs, bizantologs un baznīcas vēsturnieks I. F. Meijendorfs (I. F. Meyendorf), vienā no saviem rakstiem atspoguļojot neveiksmīgo mēģinājumu apvienot katoļu un pareizticīgo baznīcas Florences koncilā 1438/39. gadā, ierosināja, ka apelācija pie Ekharta, Suso un Taulera idejām varētu atrisināt dažas nesaskaņas konfesiju starpā.<sup>71</sup>

Pēterburgas Ekharta pētniece N. O. Gučinskaja arī apgalvo, ka Ekharta idejiskā radniecība ar Austrumu misticismu liecina par vācu meistara teoloģijas ortodoksālo izcelsmi.<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> **Lossky V.** *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. P., 1960. P. 344.

<sup>70</sup> **Епископ Василий (Кривошей).** *Памяти Владимира Лосского // Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет.* М., 1996. С. 4.

<sup>71</sup> **Мейендорф И.Ф.** *Флорентийский собор: причины исторической неудачи // Византийский временник.* М., 1991. Т. 52. С. 84–101.

<sup>72</sup> **Гучинская И.** *Мистическое богословие Мастера Экхарта // Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты / Пер., вступит. ст. и коммент. И.О. Гучинской.* СПб., 2001. С. 28.

Padomju un krievu valodnieks un filologs V. N. Toporovs, norādot uz Reines misticisma un bizantiešu hesihasma idejisko radniecību, nosauca Ekhartu par "...izcilāko, līdzās hesihasmam, tā laika klusēšanas tradīcijas pārstāvi".<sup>73</sup>

Atbilstību meklējumi Johanna Ekhearta un Grēgorija Palamas mantojumā ir Maskavas vēsturnieka, filozofa un kulturoloģijas pētnieka Mihaila Reutina daudzu rakstu temats, jo īpaši viņa garā raksta "Meistars Ekhart - Grējgors Palama. Vācu misticisma un bizantiešu hesihasma salīdzinājums", kas tika nolasīts 2006. gada 13. septembrī Sinergētiskās antropoloģijas institūta (ISA) atklātajā zinātniskajā seminārā "Cilvēka fenomens tā evolūcijā un dinamikā". Horužijs, padomju un krievu teorētiskais fiziķis, matemātiķis un filozofs, pazīstams ar saviem oriģinālajiem pētījumiem par askētisko hēsihiasma praksi, uzstāja uz Grigorijs Palamas mācības principiālo unikalitāti un vienreizīgumu un uzskatīja viņa doktrīnu par enerģijām par pareizticības kvintesenci.<sup>74</sup>

Tādējādi šķiet skaidrs, ka Ekhearta un Palamas doktrīnu salīdzinoša izpēte ir viens no daudzsološiem un neatliekamiem uzdevumiem reliģijpētniecības un filozofijas vēstures jomā.

*Vai Ekhart un Palama bija mistiķi?*

Tāpat pat paviršs Ekhearta un Palama biogrāfiju salīdzinājums atklāj zināmas līdzības abu lielo mistiķu dzīvē. Lūk, kā šo līdzību raksturo viens no vadošajiem krievu viduslaiku mistikas pētniekiem Mihails Jurjevičs Reutins. Rakstā «Иоганн Экхарт - Григорий Палама: бог, эманация, тварь» viņš raksta: "Viņu darbi un dzīve daudzējādā ziņā ir līdzīgi. Abi bija spēcīgu klosteru kustību teorētiķi un ideologi: beguīni Dienvidvācijā, kurus iedrošināja dominikāņi, un hēsihasti Atona kalnā, kas bija veltījuši sevi īsas "Jēzus lūgšanas" praktizēšanai. Abiem bija tieši kontakti ar sektantiem: brāļiem un māsām no Brīvā

---

<sup>73</sup> **Топоров В.Н.** *Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство* // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 237.

«...наиболее выщающимся, наряду с исихастами, представителем традиции молчания в это время».

<sup>74</sup> **Реутин М.** *«Майстер Экхарт — Григорий Палама. К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма»*, 13 сентября 2006 г., Открытый научный семинар «Феномен Человека в его эволюции и динамике», Институт Синергийной Антропологии (ИСА)

gara un mesīāņiem. Abiem bija sarežģītas attiecības ar Baznīcas institūcijām un oficiālo Baznīcas doktrīnu. Abus kritizēja pirmsrenesanses nominālisti: Viljams Okams kritizēja Ekhartu, bet Kalabrijas Barlaāms Palamu (pēdējā minētā saistība ar nominālismu šodien ir noskaidrota vai apstrīdēta). Visbeidzot, abi nav atstājuši nekādas liecības par personīgo mistisko pieredzi, jo cīnījās tīras teorijas laukā: metafizikā un mistagoģijā.<sup>75</sup>

Mūsu pētījumam tieši pēdējais apgalvojums šķiet visinteresantākais. Šeit Reutins it kā neviļus atgriežas pie naivās "mistiskā" interpretācijas. Ja Ekharts un Palama nepārprotami nerunā par savām paranormālajām pieredzēm, vai tās būtu vīzijas, ekstāzes vai halucinācijas, tad kāpēc mēs viņus patiesībā saucam par mistiķiem? Ko tas nozīmē - personīga mistiska pieredze? Un kur šādas pieredzes sfērā ir robeža starp teoriju un praksi?

#### *Misticisma filozofija un filozofijas misticisms*

Atbildot uz šiem jautājumiem, mēs sekojam Ado koncepcijai, kurš uzskatīja, ka patiesi teorētiski pētījumi filozofam ir bezjēdzīgi un vienkārši neiespējami bez noteikta, "filozofiska" dzīvesveida pieņemšanas. Šī filozofiskā dzīve ir garīgo vingrinājumu prakse, askēze, metanoija. Un tieši askēzē, "prāta maiņā", šajā vēl nepieredzētajā garīgajā satricinājumā slēpjas misticisma būtība. Citiem vārdiem sakot, visa filozofija un filozofēšana pēc būtības ir mistiska, tā nav abstrakta teorētiska izteikšana, bet gan sevis mainīšanas prakse. Kā piemēru šim uzskatam Ado min Rietumu filozofijas aizsācēju Platonu. Viņš raksta: "... Platona skatījumā ikviens dialektikas vingrinājums tieši tāpēc, ka tas ir pakļaušanās

---

<sup>75</sup> **Реутин М.** *Иоганн Экхарт - Григорий Палама: бог, эманация, тварь* // Вопросы философии, 2010

«Их творчество и жизнь во многом похожи. И тот, и другой выступили теоретиками и идеологами мощных монашеских движений: бегинок южной Германии, окормляемых доминиканцами, и исихастов Афона, посвятивших себя практике краткой "молитвы Иисусовой". И тот, и другой имели прямые контакты с сектантами: братьями и сестрами свободного духа и мессалианами. Оба при этом были в сложных отношениях с церковными институциями и официальной церковной доктриной. И того, и другого критиковали предвозрожденческие номиналисты: Экхарта - Уильям Оккам, Паламу - Варлаам Калабрийский (отношение последнего к номинализму сегодня, правда, уточняется либо оспаривается). И тот, и другой, наконец, не оставили никаких свидетельств о личном мистическом опыте, подвизаясь скорей в области чистой теории: метафизики и мистагогии.»

Logosa prasībām, tīras domas vingrinājums, novērš dvēseli no jutekliskā un ļauj tai pievērsties labajam. Tas ir prāta maršruts uz dievišķo.<sup>76</sup>

Prāta maršruts uz dievišķo! Kā gan šeit var neatcerēties Nīces, kurš salīdzināja cilvēku ar virvi, kas izstiepta starp dzīvnieku un pārcilvēku. Ceļš, maršruts, attālums – visas šīs metaforas liecina par dinamisku cilvēka izpratni viņa filozofiskajā antropoloģijā. Cilvēks – augstākajā nozīmē – un nav nekas cits kā sava veida garīgas vingrināšanās, centieni "...atbrīvoties no daļējā un privātā skatpunkta, kas saistīts ar ķermeni un maņām, lai paceltos līdz universālajam un normatīvajam domas skatpunktam un pakļautu sevi Logosa prasībām un Labā normai." (Ado)<sup>77</sup>

Tas ir vingrinājums savas individualitātes, savu kaislību nomārcināšanai. Tā ir garīgās dzīves attīstība - dvēseles pacēlums, pāreja no jutekliskās uztveres uz tīras domas sfēru, no individuālā uz universālo un ideālo. Tā ir perspektīvas maiņa - fokusa maiņa no konkrētā uz vispārīgo, skatījums uz lietām universāluma un objektivitātes perspektīvā.

---

<sup>76</sup> **Адо П.** Духовные упражнения и античная философия. — М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. Стр. 40

«... в глазах Платона всякое диалектическое упражнение именно потому, что оно есть подчинение требованиям Логоса, упражнение чистой мысли, отворачивает душу от чувственного и позволяет ей обратиться к добру. Это маршрут ума к божественному.»

<sup>77</sup> **Ibid.** Стр. 42

«...освобождению от пристрастной и частной точки зрения, связанной с телом и с чувствами, чтобы возвыситься до универсальной и нормативной точки зрения мысли и подчинить себя требованиям Логоса и норме Блага.»

## 2.2. Ekharta un Palamas iekšējā cilvēka koncepcija

Starp citu, ir viens interesants moments, kas varētu būt atslēga abu domātāju mistiskās antropoloģijas izpratnei. Šai metaforai par optikas maiņu no personiskā uz vispārējo, no subjektīvā uz objektīvu, šķiet, vajadzētu nozīmēt fokusa maiņu no iekšējā uz ārējo, no iekšpusē uz ārieni. Tomēr patiesībā viss ir gluži pretēji. Atcerēsimies Plotīna aprakstīto tēlnieku, kurš attīra cilvēka iekšējo būtību no ārējiem izaugumiem un piemaisījumiem, atbrīvojot tās ideālo formu, kas apslēpta bezformīgajā matērijā.

Raksturīgi, ka binārajā opozīcijā "ārējais/iekšējais" cilvēka dzīves garīgi psiholoģiskā puse izvēlas tieši "iekšējo" jomu, ar "ārējo" saistot tikai negatīvas konotācijas. Radīšanas metafizikā ārējais kļūst par sinonīmu radītajai pasaulei, kas iemieso visu, kas ir īslaicīgs, nosacīts, iluzors vai, plašāk sakot, nepatīss. Patiesais, īstais ir saistīts ar iekšējo, savukārt "ārējais" ir patiesības pretstats; nākotnē tas tiks sodīts, aizmirsts un neeksistēs: "...bet nelietīgo kalpu iemetiet *ārējā* tumsībā; tur būs raudāšana un zobu trīcēšana" (Mt.25:30).<sup>78</sup>

Iespējams, iekšējā prioritāte pār ārējo sakņojas cilvēka fenomenālās pieredzes, jutekliskās uztveres būtībā, kur pirmais jeb "ārējais" iespaids bieži var būt maldinošs. Tomēr mistiskajā Dieva meklējumā mainstreamā šī orientācija "no āra uz iekšu" pirmajā brīdī nonāk konfliktā ar vispārējo atteikšanās no visa personīgā, no savām tieksmēm, kaislībām, kaislībām un interesēm, no savas individualitātes, vektoru. Kā šī pret psiholoģiju vērstā kristīgā doktrīna savienojas ar "ārējās" pasaulības noraidījumu un aicinājumu uz pašdziļināšanos, uz sakrālo sevis arheoloģiju? Kāpēc Dieva meklētāju ceļi ved nevis uz zvaigžņu plašumiem, bet gan uz zemapziņas bezdibeņiem, uz cilvēka dvēseles slepenajiem gaitenīem?<sup>79</sup>

Arī pats Kristus saviem mācekļiem norāda uz šo ceļu: "Dieva valstība ir jūsos". («Царствие Божие внутри вас есть». Лк: 17: 21-21). Gan Ekharts, gan Palama atbild līdzīgi, postulējot noteikta dievišķā elementa klātbūtni cilvēka dziļumos. Raksturīgi, ka viņi šo "iekšējo antropoloģiju" apraksta gandrīz identiski.

---

<sup>78</sup> **Евангелие от Матфея 25:30**

«...а негодного раба выбросьте во тьму *внешнюю*: там будет плач и скрежет зубов»

<sup>79</sup> **Хоружий С.** *Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя.* Доклад на симпозиуме "Религиозный опыт: внутренняя жизнь и внешние формы" (Иерусалим, июнь 2001) // Московский психотерапевтический журнал, 2003, №3, с.5-7

Meistars Ekharts savā darbā “Par atraisītību” apgalvo, ka "...katrā cilvēkā ir divas personas. Pirmkārt, ārējais cilvēks, jutekliskais cilvēks; šim cilvēkam kalpo piecas maņas, bet tās savu spēku iegūst no dvēseles; otrkārt, iekšējais cilvēks, tas ir visdziļākais cilvēks. Zini, ka cilvēks, kas mīl Dievu, ārējam cilvēkam nelieto vairāk dvēseles spēku, nekā to prasa piecas maņas: iekšējais cilvēks vēršas pie ārējā cilvēka tikai tāpēc, ka viņš ir vadītājs un pamācītājs, kas neļauj viņiem lietot savus spēkus lopu veidā, kā to dara daudzi cilvēki, kas dzīvo miesas kārtības dēļ, kā nepamatoti lopi; šie cilvēki patiesībā ir vairāk vērti lopu vārda nekā cilvēku."<sup>80</sup>

Viņam it īpaši pievienojas hēsihiasts Palama – savā vēstulē "Visaugstisvētītajai mūķenei Ksenijai": "Kad prāts atslēdzas no visa jutekliskā un no noslīkšanas pamodina rūpes par šīm lietām, tas sāk rūpīgi pētīt iekšējo cilvēku; tad, ieraudzījis viņa seju, kas aptraipīta ar vālišu vagariem, vispirms steidz to nomazgāt ar asarām, tad, noņēmis no tās šo pretīgo plīvuru, tā kā dvēseli vairs neapmierina tās necienīgās lietas, tā nesatraucas un ieiet savā iekšējā dārgumā, un tur slepeni lūdz Tēvu..."<sup>81</sup>

Tomēr atklāt sevī šo "iekšējo" garīgo cilvēku, pat ja tas ir nožēlojams un laicīgo rūpju piesārņots, jau ir liela laime. Tas izdodas tikai dažiem. Lielākā daļa, pēc Ekharta domām, ir "...cilvēki, kas savu enerģiju

---

<sup>80</sup> **Мейстер Экхарт.** *Духовные проповеди и рассуждения:* Репринтное воспроизведение издания 1912 года / Мейстер Экхарт; Пер. со средне-верхне-немецкого, вступит. статья и оформление М. В. Сабашниковой; Послесл. Александра Доброхотова. — М.: Политиздат, 1991. Стр. 37

«...в каждом человеке два человека. Во-первых, внешний человек, чувственный; этому человеку служат пять чувств, но они получают силу свою от души; во-вторых - внутренний человек, это сокровенное человека. Знай, что человек, который любит Бога, употребляет не более душевных сил на внешнего человека, чем того требуют пять чувств: внутренний человек обращается ко внешнему только, поскольку он руководитель и наставник, который не даст им применять свои силы по-скотски, как делают это многие люди, живущие ради плотской похоти, подобно неразумным скотам; эти люди на самом деле более достойны названия скотов, нежели людей.»

<sup>81</sup> **Св. Григорий Палама.** *(Аскетические писания) ко всечестной во инокинях Ксении, 36* «Когда же ум отторгнется от всего чувственного и, возникнув от потопления заботою о сем, начнет всматриваться во внутреннего человека; тогда, увидев лице его до отвратительности загрязненным от блуждания долу, во-первых спешит обмыть его плачем, потом, по снятии с него этого безобразного покрова, так как душа не развлекается более недостойными ее вещами, не смущенно входит во внутренние ее сокровищницы, и там втайне молится Отцу...».

pilnībā tērē ārējam cilvēkam. Tie ir tie, kas visas savas domas un centienus vērš uz laicīgo labumu. Viņi neko nezina par iekšējo cilvēku!”<sup>82</sup>

Atrast šīs slepenās zināšanas, satikt savu patieso "es", savu iekšējo cilvēku - tas ir patiesais mistiķa uzdevums. Šim uzdevumam ir paredzēti garīgie vingrinājumi, kurus mēs saucam par askēzi. Tajā pašā laikā pašā askēzes metodoloģijā starp mūsu aprakstītajām skolām, kuras ļoti nosacīti varētu nosaukt par "Rēinas" un "Atona", ir gan līdzības, gan acīmredzamas atšķirības. Ja Rēinas meistars Johans Ekharts, būdams universitātes profesors, savā askētiskā darba aprakstā aprobežojas ar vispārīgiem filozofiskiem komentāriem, kas ietērti virtuozu kalambūru formā ( piemēram, fragments par to, kā patiesa ticība noved pie nespējas lūgt Dievu, par ko bus tālāk), tad Atonu hēsihiasts Grēgorijs Palama metodiski un skrupulozi sastāda veselu detalizētu pamācību, lai "mierinātu un pamācītu tos, kas meklē pestīšanu". Aplūkosim Austrumu un Rietumu skolu garīgo vingrinājumu metodiku uz divu darbu piemēra - Grēgorija Palamas "Askētiskie raksti Visaugstisvētītajiem mūķenei Ksenijai, par kaislībām un tikumiem, par prāta darba augļiem"<sup>83</sup> un Johana Ekharta "Garīgie sprediķi un runas".

#### *Kā mainās Ekharta un Palamas valoda, uzrunājot sieviešu auditoriju?*

Vispirms jāatzīmē, ka vēstule mūķenei Ksenijai nav gluži tipisks Atona teologa darbs. Atšķirībā no Palamas teorētiskajiem traktātiem (Триады в защиту священно-безмолвствующих, 150 богословских, нравственных и практических глав) "askētiskie raksti" izceļas ar dzīvīgāku un tēlaināku valodu. Arī šajā gadījumā mēs redzam analogiju ar Rēinas sludinātāja pieeju: "Garīgie sprediķi un runas", kas adresēti nevis akadēmiskai teoloģiskai auditorijai, bet gan Begīņietem-mūķenēm, arī ir rakstīti neparastā veidā – nevis viduslaiku sholastikai pazīstamajā latīņu valodā, bet gan tautas vācu valodā, un arī tie ir bagāti ar piemēriem un spilgtiem tēliem.

---

<sup>82</sup> **Мейстер Экхарт.** *Об отрешённости* / (сост., пер. со средневерхненем. и лат. яз., предисл. и примеч. М. Ю. Реутина). — М.; СПб.: Унив. кн., 2001. Стр. 46 «...люди, расточающие свои силы всецело на внешнего человека. Это те люди, которые все свои помыслы и стремления обращают на преходящее благо. Они ничего не знают о внутреннем человеке!»

<sup>83</sup> **Св. Григорий Палама.** *(Аскетические писания) ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания.* (Добротолюбие. В русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. Текст приводится по изданию Сретенского монастыря М. 2004, с корректировкой по изданию: — М., 1890)

Iespējams, tieši sieviešu auditorijas uzrunāšana bija tas, kas lika Atona un Rēinas teologiem atteikties no sausas sholastiskas valodas un runāt līdzību un metaforu, nevis teorētisku abstrakciju valodā. Rezultātā Palama atkāpjas no "enerģētiskā diskursa", kas, pēc Horužego domām, ir galvenais Bizantijas teoloģijas know-how, kam Rietumu tradīcijā nav analoga.<sup>84</sup> Tā vietā, lai zinātniski spriestu par sinerģiju, dievišķajām enerģijām un neradītas gaismas dabu, Palamas pēkšņi runā spilgtā poētiskā valodā, izmantojot pārlicinošus piemērus, salīdzinājumus un tēlus. Un pēkšņi – kāda sakritība – šie tēli un metaforas ir pārsteidzoši "starptautiski", universāli, ar acīmredzamām analogijām un paralēlēm gan Austrumu, gan Rietumu tradīcijās.

*Askēze kā garīgās kāzas*

Bizantijas teologs savu vēstuli mūķenei Ksenijai sāk ar "garīgo kāzu" metaforu, adresējot to kā "...līgavaiņiem, kurus tu ar greizsirdību saderināsi ar nemirstīgo Līgavaini...".<sup>85</sup> Šī metafora ir atrodama jau Vecajā Derībā, Dziesmu dziesmā, atkārtojas Evaņģēlija līdzībā par desmit jaunavām un tiek aktīvi izmantota Rietumu teoloģijā un filozofijā. Piemēram, aplūkojiet Terēzes no Avilas "Iekšējo pili"<sup>86</sup>, kuras iemītnieces ir mūķenes līgavas, kuras sauc Kristus, debesu līgavainis. Vai arī "Kristiana

---

<sup>84</sup> **Хоружий С.** *Заметки к энергийной антропологии "Духовная практика" и "отвержение чувств": два концепта в сравнительной перспективе* "Вопросы философии", №3, 1999

<sup>85</sup> **Св. Григорий Палама.** *(Аскетические писания) ко всечестной во инокинях Ксении*, 1

«...для невест, коих ревнуешь ты обучить с бессмертным Женихом»

<sup>86</sup> **Тереза Авильская, Св.** *Внутренний Замок* / пер. под ред. Н. Трауберг. М., 2000

Rozenkrāca ķīmiskās kāzas<sup>87</sup>, kur savienība starp ("konsorts") iniciāta, kas izgājis garīgo ceļu, dvēseli un Dievu ("konsorts") ir alķīmiska Kristus un dvēseles mistiskās savienības alegorija.

Palama sauc iegrīšanu jutekliskā materiālajā pasaulē, sociālo attiecību rutīnā, savas garīgās dabas aizmirstību par "dvēseles nāvi bez Dieva" jeb "prāta miegu"<sup>88</sup>. Šie vārdi atkal ir pazīstami - tos vēlāk izteicis Frānsiss Bēkons un tāda paša nosaukuma gravīru radītājs Fransisko Goija.

Palama salīdzina mirušo dvēseli ar pirmo cilvēku Ādamu – dzīvu mirušo cilvēku, kurš ar nozieguma palīdzību padarīja savu ķermeni slimu un mirstīgu. Tomēr, pēc Ekharta domām, šajā mirstīgajā čaulā, šajā ārējā mirstīgajā cilvēkā, ir apslēpta dievišķā sēkla, kas ir gatava dīgt labvēlīgos apstākļos.<sup>89</sup> Vecajā cilvēkā, Ādamā, ir jādzimst jaunam cilvēkam, Kristum. Ekharts savos Garīgajos sprediķos veltīja veselu nodaļu idejai par Dieva Kristus piedzimšanu cilvēka dvēselē ar nosaukumu "Par mūžīgo piedzimšanu".

### 2.3. Paklausība. Grēku nožēla. Metanoja

Palama pretnostata patieso piedzimšanu – augšāmcelšanos – un patieso nāvi - dvēseles atdalīšanos no Dieva. Ticot uz mirušo augšāmcelšanos, askēts nebaidās no fiziskās nāves, bet baidās no garīgās nāves: "Ar prātu ir jāizvairās no šādas nāves un jābaidās. Labticīgajiem tā ir briesmīgāka nekā pašas ellēnās moka." Askēze, pēc Palamas domām, sākas ar šīm "pareizajām bailēm": "Kas baidīsies no šīs nāves un sargāsies no tās, tas nebaidīsies no miesīgās nāves tuvošanās, jo viņā mājā patiesā dzīvība, kas turklāt

---

<sup>87</sup> **Валентином Андреа** опубликовано в 1616 г.; Прим. Е. Лазарева. *Химическая свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459.* — Перевод в некотором сокращении.

<sup>88</sup> **Св. Григорий Палама.** (*Аскетические писания*) *ко всечестной во инокинях Ксении, 3.* «Сон разума, смерть души без бога»

<sup>89</sup> **Хорьков М.** *Майстер Экхарт: Введение в философию рейнского мистика.* — М.: Наука, 2004. Стр. 175

ar nāvi kļūst nedalāma. Jo kā dvēseles nāve ir patiesa nāve, tā dvēseles dzīvība ir patiesa dzīvība".<sup>90</sup> Interesanti ir pamanīt šo dialektikas sakarību starp bailēm un drosmi - bailes no Dieva padara ticīgo kristieti bezbailīgu. Lūk, kā meistarīgi to saka John Climacus: "Kas ir kļuvis par Tā Kunga kalpu, tas baidās tikai no sava Kunga; bet, kam nav Tā Kunga bijības, tas bieži vien baidās no savas ēnas."<sup>91</sup>

Palamass, it kā iepriekšēji vēstīdams par Kjerkegora turpmākajām pārdomām, noraida izmisumu kopā ar bailēm: "...izmisumam cilvēkā nav vietas... Kur ir vieta izmisumam, ja vienmēr un visiem ir iespēja, ja viņi to vēlas, sasniegt mūžīgo dzīvi?"

### *Paklausība: burtiskā un pārnestā nozīmē*

Garīgā pacelšanās ceļā askēts, šķiet, kāpj augšup pa pakāpieniem. Pirmais no tiem ir paklausība. Askēts pārstāj baidīties no nāves, viņš nepazīst izmisumu, jo paklausība baušļiem padara atgriezenisku pat

---

<sup>90</sup>**Св. Григорий Палама.** *(Аскетические писания) ко всечестной во инокинях Ксении, 5* «Имеющие ум должны избегать такой смерти и страшиться. Для добре мудрствующих она страшнее самой муки геенской»;

«Кто будет бояться сей смерти и беречься от нее, тот не убоится приближения смерти телесной, имея обитающей в себе истинную жизнь, которая наипаче смертью приобретает неотъемлемость. Ибо как смерть души есть настоящая смерть, так и жизнь души есть настоящая жизнь.»

<sup>91</sup> **преп. Иоанн Лествичник** *Лествица, возводящая на небо.* 21.11// [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye) «Кто сделался рабом Господа, тот боится одного своего Владыки; а в ком нет страха Господня, тот часто и тени своей боится.»

garīgo nāvi. "Jo, kā pārkāpjot bauslību, atdalīta no Dieva, dvēsele tiek nonāvēta, tā paklausībā bauslībai, atkal savienota ar Dievu, tā kļūst dzīva," saka Palama.<sup>92</sup>

Austrumu un Rietumu tradīcijās paklausība tiek saprasta ļoti plaši - gan pārnestā, gan burtiskā nozīmē. Piemēram, John Climacus savas Lestvicas ceturto nodaļu velta paklausības jautājumiem. Paklausība pabeidz pirmās grupas posmus, kas seko atteikšanās no pasaulīgās dzīves, pasaulīgām rūpēm un bēdām, askēta aiziešana no pasaulīgās vides uz tuksnesi vai klosteri, un tādejādi ir pēdējais posms cīņā pret pasaulīgo tukšumu.

John Climacus glezno paklausību spilgtos poētiskos tēlos, dēvējot to par "gribas kapu" un "guļošo ceļojumu": "Paklausība ir pilnīga dvēseles atteikšanās, kas izpaužas miesīgās darbībās; vai, gluži otrādi, paklausība ir miesīgo locekļu nomirstība ar dzīvu prātu. Paklausība ir rīcība bez tiesas, brīvprātīga nāve, dzīve, kas sveša ziņkārībai, bezrūpība nelaimē, nesagatavots attaisnojums Dieva priekšā, bezbailība pret nāvi, ceļojums bez maksas, ceļojums miegā. Paklausība ir pašlabuma kaps un pazemības augšāmcelšanās..."<sup>93</sup>

#### *Vardarbība un pazemojums mūku dzīvē.*

Tajā pašā laikā paklausība viduslaiku Bizantijas klosteru dzīvē tika saprasta arī burtiski – kā skolēna beznosacījumu pakļaušanās savam garīgajam tēvam un skolotājam, vecākajam. Pēc mūsdienu

---

<sup>92</sup> **Св. Григорий Палама.** *(Аскетические писания) ко всечестной во инокинях Ксении, 5*

«Ибо как чрез преступление заповеди, отделившись от Бога, душа умертвилась, так чрез послушание заповеди, соединившись опять с Богом, она оживотворяется»

<sup>93</sup> **преп. Иоанн Лествичник** *Лествица, возводящая на небо. 4.3* // [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/) «Послушание есть совершенное отречение от своей души, действиями телесными показуемое; или наоборот, послушание есть умерщвление членов телесных при живом уме. Послушание есть действие без испытания, добровольная смерть, жизнь чуждая любопытства, беспечалие в бедах, неуготовляемое пред Богом оправдание, бесстрашие смерти, безбедное плавание, путешествие спящих. Послушание есть гроб собственной воли и воскресение смирения...».

standartiem vecākā varu pār jaunajiem mūkiem varētu saukt ne tikai par absolūtu, bet pat par tirānisku. Climacus aprakstīja vardarbību un nežēlīgu pazemošanu, kas dažkārt noved pie traģiskām sekām. Mācekļa uzdevums bija brīvprātīgi pieņemt un paciest šādu vecākā un citu klostera kopienas locekļu attieksmi. Tāds bija arī īpašās klostera iestādes – brīvprātīgā cietuma – mērķis, kur "ieslodzītie" sevi notiesāja uz dažādām mokām un sodiem: "Es redzēju, ka daži no šiem nevainīgajiem notiesātajiem visu nakti līdz rītam stāvēja zem klajas debess, nekustinādami kājas... daži stāvēja un lūdzās, aiz muguras sasietām rokām kā noziedznieki; viņu skumjās sejas bija noliekta zemē... citi sēdēja uz zemes maisos un pelnos, paslēpuši sejas starp ceļgaliem un noliekuši pieres zemē"<sup>94</sup>.

### *Vai paklausība pazemo cilvēka cieņu?*

Bizantijas autoru rakstos aprakstītie šādas "paklausības" fakti mūsdienu lasītāja dvēselē izraisa pamatotu protestu - kāda klaja cilvēka cieņas pazemošana, viņa pamattiesību un brīvību pārkāpšana? Tomēr šādai sevis pazemošanai, pēc Palamas domām, nav nekāda sakara ar cilvēka patieso pusi, iekšējo cilvēku, un tā ietekmē tikai ārējo cilvēku, tikai to cilvēka psihes daļu, no kuras askēts cenšas atbrīvoties. Iekšējam cilvēkam šādas askētiskas procedūras ir vairāk nekā noderīgas: "Tomēr sevis pazemošana un viena pati par sevi, kā sava veida prāta spiede dvēseles garīgajai daļai, smagi graužot un graužot, un glābjot izspiest vīnu, priecīgu cilvēka sirdi, mūsu iekšējo cilvēku. Šis vīns ir salauzta emocijas, kas, raudot salauž kaislības, un dvēseli piepilda svētlaimīgs prieks, atbrīvojot dvēseli no šīs briesmīgās nastas. Svētīgi tie, kas raud, jo viņi tiks mierināti"<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> преп. Иоанн Лествичник *Лествица, возводящая на небо* 5. 8,9 // [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/) «Видел я, что одни из сих неповинных осужденников, всю ночь, до самого утра, стояли на открытом воздухе, не передвигая ног,...иные стояли на молитве, связавши себе руки назад, как преступники; печальные лица их были преклонены к земле; ... другие сидели на земле во вретнице и пепле, лицо скрывали между коленями и челом ударяли о землю.»

<sup>95</sup> Св. Григорий Палама. (*Аскетические писания*) *ко всечестной во инокинях Ксении, 35* «Впрочем самоуничужение и одно само по себе, как некое мысленное точило для умовой части души, тяжело гнетет и сокрушает, и спасительное выжимает вино, веселящее сердце человека, внутреннего нашего человека. Вино же сие есть сокрушенное умиление, которое плачем

Palamas savā darbā aktīvi izmanto "agrārās" metaforas, Evaņģēlija tēlu par vīnogulāju audzēšanu – "Es esmu vīnogulājs", «Аз есмь лоза» (Jņ.ev.15:1). Askēze tiek salīdzināta ar vīnogulāju apgriešanu, "kultivēšanas" procesu, audzēšanu, agrāri izsakoties: "Nogrieziet no sevis visu, kas ir ne tikai nevajadzīgs un nelietderīgs, bet arī traucē nest Dieva klēts cienīgus augļus". Plotīna tēlu par darbu pie savas statujas Palamass interpretē agrārā valodā: "Dievs, kā jau teicu, nicinādams grēkus, ko ikviens ir darījis iepriekš, aicina mūs atkal un atkal. Ko darīt - viņš aicina? Strādāt vīna dārzā. Un tas nozīmē strādāt ar dzimšanu, t.i., ar sevi. Cik liela ir Dieva mīlestība uz cilvēci! Viņš apsola un dod mums atalgojumu par to, ka mēs strādājam pie sevis un par sevi. Nāciet, Viņš saka, saņemiet mūžīgo dzīvību, ko bagātīgi dāvāju es".<sup>96</sup>

*Grēku nožēla. Metanoija.*

Vēstules Ksenijai struktūra kopumā atbilst kāpņu secībai. Līdzīgi kā Sinaitis, arī Palamas savā garīgā ceļa aprakstā sāk ar atteikšanos no visām pasaulīgām lietām kopumā un pēc tam pievēršas detaļām – konkrētu netikumu pārvarēšanai. Lielāko daļu darba aizņem cīņas pret netikumiem apraksts (8.-26. posms), pirms tam notiek "atgriešanās", metanoia (5.-7. posms). Šo pagrieziena punktu ne tikai askēta, bet arī jebkura ticīgā dzīvē var interpretēt divējādi – diahroniski un sinhroniski, kā posmu un kā procesu. No vienas puses, grēku nožēla ir noteikts brīdis cilvēka dzīvē, pagrieziena punkts dzīves ceļā (no tā arī

---

сокрушает страсти, и душу исполняет блаженной радости, избавив от сей лютой тяготы. Почему блажени плачущии, яко те утешатся.»

<sup>96</sup> **Св. Григорий Палама.** (*Аскетические писания*) *ко всечестной во инокинях Ксении*, 8,9 «Отсекая от себя все, что есть не только ненужного и бесполезного, но и препятствующего приносить плоды, достойные житницы Божией.»; «Бог, как я сказал, презирая прежде сделанные каждым грехи, паки и паки призывает нас. Что же делать – зовет Он? Работать в винограднике. А это значит трудиться над рождями, т.е. над собою. Потом, – о сколь непостижимо велико человеколюбие Божие! – и награду нам обещает и дает, – за то, что потрудились над самими собою и для себя самих. Придите, говорит, получите жизнь вечную, от Меня богатно подаемую».

religiskais termins «обращение»). Tas ir savdabīgs punkts, no kura nav atpakaļceļa, pēc kura sākas "atpakaļceļa posms", "pazudušā dēla atgriešanās", "atpakaļceļš pie Dieva". No otras puses, grēku nožēla ilgst nemitīgi, tas ir nebeidzams process, kurā ticīgais arvien vairāk apzinās savu grēcīgumu, kas ir analogs Freida psihoanalīzei, bezgalīgajai introspekcijai.

#### *Svētā raudāšana un tās nozīme*

Atšķirībā no Climakasa Palama sava darba noslēguma daļā pievēršas grēku nožēlai un "svētīgai raudāšanai", garīgās skumjas saprotot ne tikai kā nosacījumu, bet arī kā askētiskā darba rezultātu: "Bez sirds salaušanas, saka, nav iespējams atbrīvoties no grēcīgām jūtām, sirds tiek salauzta ar trīskāršu atturību – miegā, ēdienā un miesas atpūtā. Dvēsele, atbrīvojusies no šādām jūtām un to rūgtuma, atbrīvojoties no miesas salaušanas, to vietā gūst garīgu prieku. Un tas ir tas mierinājums, par kuru Kungs, kas mums ir iekārtojis garīgās kāpnes, saka: "Slāpes un nomods salauž sirdi; kad sirds ir salauzta, tiek izlietas asaras. Tas, kas to piedzīvojis, par to raudās, svētlaimīgi, t. i., ar smiekliem (Lk 6, 21), būdams mierināts, kā Tas Kungs apsolījis (Cl, 6, 13). Tā no dievbijīgas miesas nabadzības dzimst raudāšana, svētlaimīgi mierinot tos, kas to nopelnījuši."<sup>97</sup>

Hēsīhiasma askētiskajā praksē raudāšana kļūst par vienu no svarīgākajiem elementiem vientuļnieka dzīvē līdzās atturībai, gavēnim, paklausībai un nemitīgai lūgšanai. Garīgā raudāšana tiek saprasta pozitīvi, kā īpaša veida žēlastība, kas attīra cilvēka dvēseli, tuvina to Dievam. Šeit nav runa par pārmērīgu jutekliskumu un, protams, ne par izrādīgu un liekulīgu izmisumu, par ko Jēzus apsūdzēja farizejus (Mt 6,16-18).

---

<sup>97</sup> **Св. Григорий Палама.** (*Аскетические писания*) *ко всечестной во инокинях Ксении, 33*

«Без сокрушения сердца невозможно, говорят, избавиться от чувств греховных; сердце же приводит в сокрушение троякое воздержание – в сне, в пище и в телесном покое. Душа, освободившись чрез телесное сокрушение от таких чувств и от горечи их, воспримлет вместо их духовную отраду. И это есть то утешение, ради коего Господь, духовную нам устроивший лестницу, говорит: "жажда и бдение сокрушают сердце; при сокрушенном же сердце исторгаются слезы. Испытавший сие, *воссмеется о сем*, блаженным т.е. смехом (Лк. 6, 21), утешившись, как обетовал Господь (Леств. сл. 6, 13). Так от боголюбезной телесной нищеты рождается плач, блаженно утешающий стяжавших его».

Gluži pretēji, Palama apraksta garīgo raudāšanu kā sirds attīrīšanu un mierinājumu, atkārtotot attiecīgo svētbrīža pamācību no Kalna sprediķa (Mt 5, 4-4). Kad askēts ilgstoši nodarbojas ar "prāta darbiem" – prāta vēršanu sirds dziļumos («сведение ума в сердце», esihistu profesionālais termins), viņam rodas asaras. Tās nerodas no sentimentālisma vai īpaša psiholoģiska stāvokļa, bet gan no mīlestības pret Dievu: "Tagad raudāšana ir dārga. Jo Dievs to uzklausa, Viņš pat ir nācis pie mums caur savu parādīšanos un ir devis tiem, kas raud, mierinājuma apsoliņumu, jo Viņš pats ir un tiek saukts par Mierinātāju. Vai esat redzējuši, kā raudas nāk no pazemīgas dvēseles un nes sev līdzī mierinājumu?"<sup>98</sup>

#### 2.4. Neradīto gaismas kontemplācija hēsihiasmā

Ja askēta, kurš ir novērsies no pasaulīgās tukšības, iekšējais klusums ir nepieciešams nosacījums, lai iegūtu dievišķo asaru žēlastību, tad tieši šīs asaras, kas attīra dvēseli, pati raudāšana paceļ askētu jaunā garīgās realitātes pakāpē un dod viņam spēju kontemplēt Dievišķo gaismu: "Jo, ja dvēseles patiesā dzīve ir dievišķā gaisma, tad, raudot, lai Dievs nāk...".<sup>99</sup> Raudāšana kļūst par nepieciešamo saikni starp praksi un teoriju, starp procesu un rezultātu, starp Dieva meklēšanu un sastapšanu ar Viņu. Un gluži tāpat kā raudāšana, kurai ir nebijusi psihiska ietekme uz cilvēka personību, tajā pašā laikā saglabā savu miesīgo,

---

<sup>98</sup> Св. Григорий Палама. *(Аскетические писания) ко всечестной во инокинях Ксении, 35*

«Ныне же здесь плач драгоценен. Ибо внемлет ему Бог, даже до нас нисшедший присещением своим, и плачущим давший обетование утешения, так как Сам есть и именуется Утешителем. Видел ты теперь плач, который от смирившейся души исходит и с собою утешение приносит?»

<sup>99</sup> Св. Григорий Палама. *(Аскетические писания) ко всечестной во инокинях Ксении, 39*

«Ибо если истинная жизнь души есть божественный свет, от плача по Богу приходящий...»

fizisko izpausmi – asaras, tā arī Dieva kontemplācija hēsihistu praksē līdzās garīgajai sfērai atklājas arī jutekliskā, fenomenālā līmenī, kā zināma gaismas uztvere, kuras prototips bija slavenā Taboras Gaisma.

Saskaņā ar Jauno Derību šī noslēpumainā dievišķā gaisma dažiem apustuļiem parādījās Jēzus Kristus Pārvērtību brīdī uz Taboras kalna, kas aprakstīta evaņģēlija tekstos (Mt.ev.17:2 utt.).

Hēsihisti apgalvo, ka šis mirdzums nav fizisks, un to uztver nevis ķermeniskas, bet garīgas acis. Tajā pašā laikā gaismas metaforas lietojums nepārprotami norāda, ka saskarsmē ar Dievu ir iesaistīti visi cilvēka uztveres līmeņi - gan intelektuālais, gan jutekliskais, ķermeniskais. Šeit Palama atkal izmanto "garīgās laulības" metaforu: "Raudāšanas sākums ir sava veida Dieva saderināšanās meklēšana, kas šķiet nesasniedzama. Kāpēc tad dažus it kā pirmslaulību vārdus izsaka tie, kas ar spēcīgu vēlēšanos raud, ar asarām sirdī vērsoties pie līgavaiņa un ar raudām Viņu piesaucot. Raudu beigās ir ideāla laulība šķīstībā."<sup>100</sup>

*Dievišķās gaismas uztvere. Garīgie un ķermeņiskie aspekti*

Barlaāms no Kalabrijas, kurš noliedza Dieva kontemplācijas iespēju, uzskatīja, ka šādas gaismas uztvere nav iespējama, un nosauca hēsihistus par mesaliāņiem un "omfalopsihiem", izsmejot viņu lūgšanu pozu.<sup>101</sup> Barlaāms uzskatīja, ka gaisma uz Taboras tika radīta tikai apustuļiem un tad pazuda bez pēdām. Viņš sprieda saskaņā ar Aristoteļa silogistisko loģiku: ja viss redzamais ir radīts, un gaisma uz Taboras bija redzama, tad tāpat tā bija radīta. Tāpēc hēsihistu apceres par jebkādu gaismu ir maldinošas. Kopumā Rietumu filozofijas tradīciju, sākot ar Platonu, raksturo principiāla pretstatīšana un pat konflikts starp ķermeni un dvēseli, starp zemes un debesu pilsētu. Tajā pašā laikā tiek postulēta

---

<sup>100</sup> *Ibid.*

«Начало плача есть как бы некое искание обручения Божия, которое кажется недостижимым. Почему при сем произносятся некоторые как бы предобручальные слова теми, кои, по сильному желанию сего, плачут, раздираясь сердцем пред женихом, и призывая его рыданиями. Конец же плача – брачное в чистоте совершенное сочетание.»

<sup>101</sup> **Аверинцев С. Григорий Палама** // Большая российская энциклопедия. Том 7. Москва, 2007, стр. 753

garīgā priekšroka pār materiālo. Turpretī bizantiešu teoloģijā dvēsele un ķermenis kļūst par sava veida "līdzbiedriem"<sup>102</sup>. Interpretējot apustuļa Pāvila vēstuli korintiešiem (1.Kor.3:16, 6:19), John Climakus uzsver: "Cilvēka miesa ir Dieva templis, un dvēsele tajā lūdzas."

Grēgorijs Palama savu traktātu "Iemiesojums"<sup>103</sup>, kurā alegoriski aprakstīts Dvēseles un Ķermeņa tiesas process, noslēdz ar Ķermeņa attaisnošanu.<sup>104</sup> Dvēsele un ķermenis dievišķajā projektā tiek atzīti par līdzvērtīgiem "līdzstrādniekiem", cilvēks atzīst Dievu ne tikai garīgi vai intelektuāli, bet ar visu savu būtību, ieskaitot fizisko. Satikšanās ar Dievu izpaužas kā garīgo un fizisko acu apgaismošana ar Neradīto gaismu. Hēsihisti uzskata, ka izņēmuma gadījumos šo gaismu var parādīt pat "neiesvētītajam" - tā Serafīms no Sarovas parādīja Vienības gaismu Motovilovam, paņemot viņu aiz rokas.<sup>105</sup> Lai ķermenis varētu piedalīties Dievišķajā dzīvē, tam ir nepieciešamas arī noteiktas askētiskas prakses, ko gadsimtu gaitā izstrādājuši hēsihisti.

Tas nenozīmē, ka Rietumu kristietība pilnībā izslēdz jebkādu miesīgumu no sadraudzības ar Dievu – atcerieties, piemēram, miesas ciešanu izpausmes "līdznozēlotā Kristus" askētiskā, Franciska Asīzes stigmatas vai mūsu mūsdienu tēva Pio. Taču dominikāņu mistiķa Johana Ekhearta mistiskajā mācībā viss

---

<sup>102</sup> **Беневич Г., Бирюков А.** *Антология восточно-христианской богословской мысли.* В двух томах. М., СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. Стр. 581.

<sup>103</sup> Tālāk A. Sonijs un Kipriāns (Kerns) pierādīja, ka patiesais šī darba autors ir XII gadsimta humānists, metropolīts Mihaēls Akomināts.

<sup>104</sup> <sup>105</sup> **Архимандрит Киприан (Керн).** *«Олицетворение» Михаила Акомината (к истории учения о человеке в Византии)* // Православная мысль, 1949, вып. VIII. С. 85-104.

<sup>105</sup> **Дворкин А.** *Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций.* Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. Стр. 401.

ir daudz radikālāks. Palamas gadījumā Dievs ir pazīstams gan dvēselē, gan miesā, bet Ekhearta gadījumā tas nav ne dvēselē, ne miesā.<sup>106</sup>

*Ekhearta Dievišķā gaisma. Jutekliska parādība vai apgaismota Prāta metafora?*

Konsekventi attīstot Dionīsijs apofātiskos principus, Ekhearta no dievišķās izziņas sfēras izslēdz ne tikai ķermeni, bet arī dvēseli. Nav zināms, vai Rēinas meistars bija iepazinies ar Palamas rakstiem un vai viņam bija pietiekamas zināšanas par savu Bizantijas laikabiedru mistiskajām praksēm. Tomēr rodas iespaids, ka nodaļā "Par Dieva kontemplāciju un par svētlaimi" Ekhearta polemizē tieši ar viņiem: "Tavā gaismā, Kungs, mēs redzēsim gaismu!" - saka ķēniņš Dāvids. Skolotājiem ir daudz ko teikt par to, kā vajadzētu apcerēt Dievu. Skolotāji bieži saka, ka tas nozīmē būt "godības spožumā". Manuprāt, šī ir pretrunīga un nestabila izpratne. Man jau iepriekš ir nācies teikt, ka cilvēks sevī nes "gaismu", tā ir viņa iedarbīgais prāts: tai jābūt gaismai, kurā cilvēks, piedzīvojot svētlaimi, kontemplē Dievu."<sup>107</sup>

Šķiet, Ekhearta "dievišķās godības spožumu" interpretē tikai kā metaforu prātam, ko izgaismo patiesības gaisma. Būdam Rietumu intelektuālis un intelektuālists, Ekhearta konsekventi attīsta neoplatonisko līniju par domāšanas pārākumu pār esamību, izsekojot tās ģenealogijai līdz pat Anaksagoram, pie kura

---

<sup>106</sup> <sup>107</sup> **Рыбаков С.** *Аскетизм как опыт преодоления дезинтеграции телесности и практика синтеза ее // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки.* 2019. №68.

<sup>107</sup> **Мейстер Экхарт.** *Духовные проповеди и рассуждения.* М.: Политиздат, 1991. Стр. 17

«Во свете Твоем, Господи, мы узрим свет!» - говорит царь Давид. Много толкуют учителя о том, каким образом человек должен созерцать Бога. Обыкновенно говорят, что это должно происходить "в сиянии Славы". Мне же такое понимание кажется спорным и неустойчивым. Мне уже приходилось раньше говорить, что человек носит "свет" в себе самом, это его действенный разум: он должен быть светом, в котором человек, переживая блаженство, созерцает Бога.»

Dievišķais prāts (Nus) tiek saprasts kā pasaules kārtības virzošais princips, kas organizē elementus pasaules veidošanā.<sup>108</sup>

*Kas Dievā ir primārais - domāšana vai esamība?*

Pirmajā "Parīzes jautājumā" Ekharts paziņo ar skarbumu, kas ir negaidīts pat intelektuāli orientētai sholastiskajai teoloģijai: "Treškārt, es demonstrēju, ka es vairs neuzskatu, ka Dievs zina, jo Viņš eksistē, bet gan, ka Viņš eksistē, jo Viņš zina. Tas jāsaprot tādā nozīmē, ka Dievs ir Prāts (intellectus) un zināšanas (intelligere), un zināšanas ir Viņa būtības pamats (fundamentum)." <sup>109</sup>

Ir skaidrs, ka, ja Dievs pats ir tīri domājošs, domā pats sevi un visas savas radības, tad, ja Dieva radībā, piemēram, cilvēkā, ir patiess dievišķais elements, tad tas noteikti ir intelektuālais elements. Līdz ar to sastapšanās, kontakts, savienošana ar Dievu ir iespējama tikai intelektuālajā sfērā – vienkārši tāpēc, ka nekas cits nepastāv.

Tomēr nekļūdieties – ar "domāšanu" Ekharts saprot kaut ko pavisam atšķirīgu no tā, kas pakļauts loģikas likumam, spekulatīvajam procesam, operējot ar abstraktiem simboliem, līdz kuram mūsdienu Eiropas filozofija reducē jebkuru intelektuālo darbību. Domājot par Dievu, nemaz nerunājot par pašu Dievu, nav jāievēro šādi noteikumi. Un pats "Universālais prāts", Mind-Nus (grieķu voūč - doma, prāts, intelekts) sākotnēji nenozīmēja kategoriski-loģiskās domāšanas spēju, bet gan sengrieķiem nozīmēja kaut ko līdzīgu insaitam, intuīcijai.

Raksturīgi, ka vārds "Nus" pirmo reizi parādās Homēra epizodē par Odiseja atgriešanos Atēnās un nozīmē "ožas sajūtu" – suņa intuīciju, ar kuras palīdzību uzticamais suns Argus atpazīst savu saimnieku. Sajūta, intuīcija, gaišredzība - atkal mēs tuvojamies jutekliskai, gaišai, vizuālai metaforai, nevis

---

<sup>108</sup> **Философский словарь.** Анаксагор из Клазомен. Под ред. И.Т. Фролова. М., 1991, с. 18.

<sup>109</sup> **Хорьков М.** Майстер Экхарт: Введение в философию рейнского мистика. — М.: Наука, 2004. Стр. 59

«В-третьих, я демонстрирую, что более не придерживаюсь той точки зрения, что Бог познаёт, потому что он существует, но, скорее, Он существует, потому что Он познаёт. Это следует понимать в том смысле, что Бог является Умом (intellectus) и познанием (intelligere), познание же является основанием (fundamentum) Его бытия».

"gaismai" kā verbālas zināšanas tēlam. Dievs ir augstāks par visām zināšanām par Viņu, un jebkurš cilvēka radītais garīgais priekšstats par Dievišķību pazūd kā mirāža, kad tuvojamies izziņas objektam. Par to pašu, šķiet, liecina arī pats Ekhart, balstoties uz Dionīsija Areopagīta apofātisko tradīciju: "Tagad var jautāt: vai tajā stāvoklī, kurā dvēsele atkal ir kļuvusi par savu mūžīgo prototipu, tā ir – tā "gaisma", par kuru Dāvids saka: "Viņā tai jāredz mūžīgā gaisma!" Mēs atbildam: nē, dvēselei nav šajā gaismā jāredz mūžīgā gaisma, kas to padarīs svētlaimīgu. Jo – tā teica cienījamais Dionīsijs – "un tā mūžīgais prototips tiks iznīcināts garam".<sup>110</sup>

## 2.5. Atrasisība (Gelassenheit) kā Ekhartha misticisma galvenais princips

Ekhart, tāpat kā Palamas, garīgā ceļa sākumā izvirza atrasisību<sup>111</sup>, atsvešinātību no pasaulīguma. Tomēr, sekojot negatīvās teoloģijas principiem, Rēines meistars radikāli radikalizē atsvešinātības jēdzienu; tas kļūst par viņa alfu un omegu, par viņa filozofijas kvintesenci: "Un, iedziļinoties visā, kas

---

<sup>110</sup> **Мейстер Экхарт.** *Духовные проповеди и рассуждения.* М.: Политиздат, 1991. Стр. 68

«Теперь можно спросить: в том состоянии, когда душа стала вновь своим вечным прообразом, - есть ли она - тот "свет", о котором говорит Давид: "В нем должна она узреть свет вечный!" Мы отвечаем: нет! не в этом свете должна узреть душа тот вечный свет, что сделает ее блаженной. Ибо - так сказал достойный Дионисий - "и его вечный прообраз уничтожится для духа"».

<sup>111</sup> Стереоскопический эффект понимания возникает при попытке осмысления экхартовского базового понятия (Gelassenheit) в терминах "атраисīība" и "атсвешинātība"! Первый термин ближе к русскому «беззаботность» и «безмятежность», второй, насколько можно судить – латышский аналог именно отрешенности как «отчужденности». Ясно, что обоим терминам соответствуют противоположные образы или герои, эмоциональные типы. Беззаботность – Шут Таро, весело идущий к обрыву, деревенский дурачок, наконец – юродивый. Безмятежность – отсутствие мятежа, умиротворенность. Здесь уже чувствуется некое самодовольство, спокойная уверенность. И совсем другое – отрешенность: трагичный образ умудренного старца, постигшего бренность Бытия, отчаявшегося алхимика или сошедшего с ума художника. Остановившийся, отрешенный взгляд, сгорбленные под грузом «мировой скорби» плечи – какая уж тут «безмятежность»! Скорее, это прелюдия и fuga ре-минор Баха, принятие неизбежности, некая «высшая печаль», знание страшной тайны мироздания, Экклесиаст. Как хочется верить, что в результате «духовных упражнений» второе значение парадоксальным образом приведет к первому – отрешенность от мира, отказ от собственной судьбы, потеря всего дорогого и любимого вернёт нам умиротворение и беззаботность, и усталый, сгорбленный, отрешенный от всего старик-Маг вновь обретёт безмятежность, превратится в беззаботного юношу с собачкой...

par to rakstīts, cik tālu vien mans intelekts ar savu liecību un spriedumu var sasniegt, es neatrodu neko citu kā tikai brīvu atraisītību, kas ir tīra no visām radītajām lietām.<sup>112</sup>

Atraisītība, kas savā galīgajā izpausmē tiek saprasta kā atsvešinātība no visa, Ekharta izpratnē kļūst ne tikai par nepieciešamu, bet arī pietiekamu nosacījumu, lai sasniegtu Dievišķību, ne tikai garīgā varoņdarba sākumu, bet arī tā galīgo mērķi. Jāatzīst, ka Ekharta mistiskā doktrīna ir ārkārtīgi eleganta savā ģeniālajā vienkāršībā. Saskaņā ar šo doktrīnu patiesa un pilnīga atraisītība ir galvenais kritērijs cilvēka pielīdzināšanā Dievam, "teozē", kā to dēvē hēsihisti. Šāda atsvešinātība absorbē visus pārējos kristīgos tikumus - mīlestību, pazemību, līdzcievību - kā savas sastāvdaļas, nepieciešamos elementus. Askēti, kas praktizēja apzinātu rīcību, centās pārvarēt cilvēcisko dabu un kļūt līdzīgi Dievam, lai rastu necilvēcīgu spēku sevī un apkārt esošajā dabā, kas būtu organiskā vienotībā ar Dievu. Šajā nolūkā askēti ievēro baušļus; šajā nolūkā viņi cīnās pret dažādām kaislībām un netikumiem - alkātību, tukšumu, mantkārtību, lepnumu. To var panākt ar iekšējo mieru un klusumu, koncentrējoties uz nemitīgu lūgšanu. Ekharts visus šos garīgos pūliņus, lai kļūtu līdzīgi Dievam, pakārto vienam principam - sasniegt atraisītību: "Šī nelokāmā atsvešinātība visvairāk cilvēku pielīdzina Dievam. Jo tas, ka Dievs ir Dievs, ir Viņa nemainīgā nošķirtība un līdz ar to Viņa tīrība, Viņa vienkāršība un nemainība. Tāpēc, ja cilvēks vēlas kļūt līdzīgs Dievam (jo radība var būt līdzīga Dievam), viņam ir jākļūst nošķirtam."<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> **Мейстер Экхарт.** *Духовные проповеди и рассуждения.* М.: Политиздат, 1991. Стр. 33

«И когда я углубляюсь во все то, что об этом написано, куда может доходить мой рассудок с его свидетельством и суждением, то я не нахожу ничего иного, чем чистую от всего созданного свободную отрешенность».

<sup>113</sup> **Мейстер Экхарт.** *Духовные проповеди и рассуждения.* М.: Политиздат, 1991. Стр. 36

«Эта неподвижная отрешенность более всего уподобляет человека Богу. Ибо то, что Бог - Бог, заключается в Его неподвижной отрешенности и оттого Его чистота, Его простота, и Его неизменность. Поэтому, если человек хочет уподобиться Богу (поскольку тварь может иметь подобие Бога), он должен стать отрешенным».

Patiesa atraisītība, kas tiek saprasta kā brīvprātīga atteikšanās no personīgās gribas un sava likteņa "kontroles" nodošana Kungam, novērš personīgo konfliktu asumu tādos klosterdzīves aspektos kā pazemība un paklausība. Tā vairs nav vardarbība pret savu personību, bet gan pilnīga atteikšanās no tās, brīvprātīga nāve. Par to runā arī Climakus: "Paklausīgais, tāpat kā mirušais, nestrīdas un nespriež ne labajā, ne it kā sliktajā; jo par visām lietām ir atbildīgs tas, kurš dievbijīgi nodevis nāvei viņu dvēseli"<sup>114</sup>

Patiešām, dodot Dievam pilnīgu rīcības brīvību pārvaldīt savu gribu, cilvēks tiek atbrīvots – protams, ne no morālās atbildības par lēmumu pieņemšanu, bet gan no eksistenciālās izvēles psiholoģiskā svara. Ja cilvēkam pašam vairs nav savtīgu interešu, ja viņš vairs nedomā par to, kas viņam ir izdevīgāks, bet tikai piepilda augstāko gribu, – viņš būs mierīgs par savas izvēles pareizību. Atsaistīšanās stāvoklī, uzticot sevi dievišķās providences rokās, cilvēks iegūst vieglumu – viņš vairs neredz atšķirību starp uzvaru un sakāvi: "Patiesa nesavtība nav nekas cits kā gars, kas paliek nekustīgs visos apstākļos - gan priekā, gan bēdās, gan godā, gan negodā, tikpat nekustīgs kā plašs kalns vieglā vējā."<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> преп. Иоанн Лествичник *Лествица, возводящая на небо.* 4.3 // [https://azbyka.ru/otechnik/Joann\\_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/](https://azbyka.ru/otechnik/Joann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/)

«Послушный, как мертвый, не противоречит и не рассуждает, ни в добром, ни во мнимо худом; ибо за все должен отвечать тот, кто благочестиво умертвил душу его.»

<sup>115</sup> Мейстер Экхарт. *Духовные проповеди и рассуждения.* М.: Политиздат, 1991. Стр. 37  
«Истинная отрешенность не что иное, как дух, который остается неподвижным во всех обстоятельствах, будь то радость или горе, честь или позор, как недвижима остается широкая гора в легком ветре.»

Ekharts salīdzina gara nemainīgumu ar nekustīgu kalnu, taču to var izteikt arī citādi. Apzinājies, ka viss ir Dieva rokās, cilvēks iegūst vieglumu, kļūst līdzīgs sausai lapai vējā, un, vēl atrodoties uz zemes, viņš iegūst nemirstīga gara bezsvara stāvokli. "Cilvēks, kurš ir pilnīgi atsvešināts, ir tik ļoti pacelts mūžībā, ka nekas pārejošs vairs nespēj viņam radīt miesīgu uztraukumu; tad viņš ir miris zemei, jo nekas zemes viņam neko nesaka. Tieši to domāja sv.Pāvils, sacīdams: "Es esmu dzīvs un tomēr neesmu dzīvs, bet dzīvs ir Kristus manī." <sup>116</sup>

Ekharta cilvēka pārvēršanas par Dievu, dievišķošanas jeb dievtapšanas tehnoloģija tiek īstenota apofātiski – noliedzot visu, kas nav dievišķs. Reīnu mistiķa ceļš ir nevis Dieva individuālo īpašību atdarināšana, bet gan visa cilvēciskā izskaušana. Šeit vislabāk piemērota ir metafora par "izpostīšanu", un Ekharts to izmanto meistarīgi. Viņš min piemēru par trauku, kas piepildīts ar ūdeni, kurā ir jālej vīns. Ir skaidrs, ka, lai piepildītu trauku ar vīnu, tas vispirms ir jāiztukšo. Ekharta misticisma noslēpums slēpjas pārliecībā, ka iztukšotais trauks automātiski piepildās ar dievišķo vīnu – tā teikt, "svētā vieta nekad nav tukša". Ekharts teicā: "Es bieži esmu teicis, un arī lielie skolotāji saka: "Cilvēkam jābūt tik brīvam no visām lietām un lietām, gan ārējām, gan iekšējām, lai viņš būtu Dieva patvērums, kur Dievs varētu darboties." <sup>117</sup>

Iespēja kļūt par Dieva patvērumu, Dieva mājokli ir tas, ko cilvēkam dod absolūta atsvešinātība, iztukšojot viņa sirdi un dvēseli. Dievs, pēc Ekharta domām, atrodot sev cienīgu mājokli, tajā armetas

---

<sup>116</sup> **Мейстер Экхарт.** *Духовные проповеди и рассуждения.* М.: Политиздат, 1991. Стр. 36 «Человек, который вполне отрешен, настолько восхищен в вечность, что ничто преходящее не может уже заставить его почувствовать плотского волнения; тогда он мертв для земли, потому что ничто земное ничего не говорит ему. Это разумел святой Павел, когда говорил: "Я жив и все же не жив, Христос жив во мне".»

<sup>117</sup> **Мейстер Экхарт.** *Духовные проповеди и рассуждения.* М.: Политиздат, 1991. Стр. 67 «Я часто говорил; и великие учителя также говорят: "Человек должен быть настолько свободным от всяких дел и вещей, как внешних, так и внутренних, чтобы быть приютом Божиим, где мог бы действовать Бог".»

pats – jo šāds mājoklis, šāds pilnīgi tīrs cilvēks ir augstākajā mērā cienīgs Dievam un ir Viņam līdzīgs. Varētu teikt, ka Dievs nolaižas pie cilvēka, kad Viņš atpazīst Sevi cilvēkā: "...ja Dievs gribētu izpausties dvēselē, Viņam pašam būtu jāklūst par mājvietu, kur Viņš darbotos. Un cik labprāt Viņš to būtu darījis! Jo, ja Dievs būtu atradis cilvēku tādā pilnīgā nabadzībā, tad tas būtu bijis Viņš pats, ka Viņš pats būtu bijis pakļauts Savai darbībai. Jo šeit Viņš pats ir Savs mājoklis, lai Viņš pats to paveiktu!"<sup>118</sup>

### *Garīgās nabadzības paradokss*

Jāsaka, ka šī ideja noteikti nav Ekharta paša izstrādāta – viņš vienkārši līdz loģiskam noslēgumam aizved slaveno Kalna sprediķa fragmentu, pirmo svētības bausli: "Svētīgi garā nabagi, jo viņu ir debesu valstība" («Блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное»). Šis Evaņģēlija fragments tika karsti apspriests viduslaiku Eiropas teologu vidū, un tā rezultātā radās mūku klosteru ordeņi - franciskāņi un dominikāņi. Par to diskutēja arī Bizantijas teologi. Tajā pašā vēstulē Ksenijai Grēgorijs Palamas brīnās: "Kāpēc Kungs slavē to, kas ir pretējs pasaules labumiem, sacīdams: svētīti garā nabadzīgie, jo tādiem ir debesu valstība (Mt 5, 3). Kāpēc, kad Viņš teica: "Svētīgi nabagi", Viņš piebilda vārdu "garā"? Parādīt, ka svētīga ir dvēseles pazemība un ka, lai gan miesas nabadzība ir svētīga un ved uz debesu valstību, tomēr, ja to pavada garīga pazemība, ja tā ir cieši saistīta ar to un ir tās avots".<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> *Ibid.* «...если бы Бог захотел проявиться в душе, то должен был бы Сам стать обителем, где будет Он действовать. И как охотно сделал бы Он это! Ибо если бы нашел Бог человека в той полной нищете, то ведь это был бы Он Сам тогда, что подвергался бы Своему же действию. Так как тут Он Сам Себе обитель для Своих свершений!»

<sup>119</sup> **Св. Григорий Палама.** (*Аскетические писания*) *ко всечестной во инокинях Ксении*, 14 «Почему Господь ублажает то, что противоположно благам мира, говоря: *блажени нищие духом, яко тех есть Царствие Небесное* (Мф. 5, 3). Для чего это, сказавши: *блажени нищие*, прибавил Он еще: *духом*? Чтоб показать, что ублажения достойно собственно смирение души, и что хотя и телесная нищета блаженна и ведет в Царствие Небесное; но если ее сопровождает смирение душевное, если она с ним тесно соединена и от него получает начало».

Tradicionāli pareizticīgo teoloģijā izteiciens "nabags garā" tiek saprasts kā pazemības metafora, kas nozīmē lepības pārvarēšanu. "Gara nabadzība jeb salauztība ir raksturīga labākajiem prātiem, kādi jebkad ir bijuši pasaulē. Tā ir apziņa par savu necienīgumu Dieva lieluma priekšā, apziņa par savu nešķīstību Radītāja šķīstuma priekšā, apziņa par savu pilnīgu atkarību no Dieva bezgalīgā spēka... Svētīgs tas, kas spēj patiesi atzīt: mans spēks ir nieks, mans prāts ir vājš, mana griba ir nestabila. Kungs, palīdzi man... Garīgā nabadzība ir tiešs pretstats augstprātībai un izlikumam," raksta, piemēram, svētais Nikolajs, serbu pareizticīgo bīskaps, savās Misionāru vēstulēs.<sup>120</sup> Tādā pašā garā sprieda arī pats Palamas: "Kam piemīt salauztības un pazemības gars, tam nav iespējams nepriecāties par šķietamu nabadzību un pazemību, jo viņš uzskata sevi par necienīgu slavas, apmierinātības, mierinājuma un visu tamlīdzīgu lietu. Tas, kurš uzskata sevi par necienīgu visās šajās lietās, ir nabags, kuru Dievs svētī."<sup>121</sup>

Tomēr joprojām nav skaidrs, vai šī frāze – "svētīti garā nabadzīgie" – attiecas uz svētīto garīgo nabadzību vai uz nabadzīgo garīgo svētlaimi? (говорится о духовной нищете блаженных или о духовном блаженстве нищих?) Patiesībā, ja runājam par pazemību, tad tas ir tikums, garīga bagātība,

---

<sup>120</sup> **Святитель Николай Сербский.** *Миссионерские письма.* Изд. Новое небо, М.: 2018

«Нищета духовная, или сокрушенность, есть особенность лучших умов, которые когда-либо посещали мир. Это сознание своего недостойнства перед величием Божиим, сознание своей нечистоты перед чистотой Творца, сознание своей полной зависимости от безграничной силы Божией... Блажен тот, кто способен искренне исповедать: моя сила ничтожна, мой разум немощен, воля моя неустойчива. Господи, помоги мне... Нищета духовная — прямая противоположность надменности и хвастовству»

<sup>121</sup> **Св. Григорий Палама.** *(Аскетические писания)* ко всечестной во инокинях Ксении, 14 «Кто имеет дух сокрушенный и смиренный, тому невозможно не радоваться видимой нищете и смирению, ибо он считает себя недостойным славы, довольства, утешений и всего такого. Почитающий себя недостойным всего этого и есть ублажаемый Богом нищий»

īsts morāls dārgums, kas mums jāpiemīt un ko pats Kristus mūs aicina: "Labāk krājiet sev dārgumus debesīs, jo, kur ir jūsu dārgums, tur būs arī jūsu sirds." (Mt.ev.6:21)<sup>122</sup>

Parasti par garīgu bagātību mēdz saukt cilvēku, kuram ir augsti morāles standarti un kuram piemīt visi kristīgie tīkumi, tostarp pieticība un pazemība, - ko gan ar to dara "garīgā nabadzība"? Vai arī tas ir tikai neveiksmīgs izteiciens?

### *Ekharta trīs garīgās nabadzības aspekti*

Johans Ekharts savā darbā šim jautājumam "Par nabadzību garā" veltīja veselu nodaļu. Vispirms viņš nodala divus nabadzības veidus: ārējo nabadzību, kas ir ļoti slavējama cilvēkam, kurš to pieņem brīvprātīgi, un "otru nabadzības veidu" – iekšējo nabadzību. Ekharts vispār nerunā par pirmo nabadzības veidu, jo, viņaprāt, Kunga vārdi "svētīti garā nabadzīgie" attiecas tikai uz otro nabadzības veidu.<sup>123</sup>

Ekharts atkārti bīskapa Albrehta<sup>124</sup> vārdus: nabags ir tas cilvēks, kurš nesaskata apmierinājumu nekādā Dieva radītajā. Taču pats Ekharts nabadzību saprot vēl augstākā nozīmē: viņš par ubagu sauc to, kurš neko negrib, neko nezina un kuram nekā nav.<sup>125</sup>

Pārdomājot pirmo nabadzības nozīmi, Ekharts to saista nevis ar atteikšanos no pasaulīgām lietām, bet gan ar atteikšanos no savas gribas: "...par ubagu sauc cilvēku, kurš neko negrib. Daži cilvēki nepareizi

---

<sup>122</sup> **Евангелие от Матфея 6:21** «Копите лучше себе сокровища на небесах, ...ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше».

<sup>123</sup> **Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения.** М.: Политиздат, 1991. Стр. 66

<sup>124</sup> Альбрехт, архиепископ магдебургский // **Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона** в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890—1907. т. Iа (1890): Алтай — Арагвай, с. 519—520

<sup>125</sup> **Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения.** М.: Политиздат, 1991. Стр. 66

izprot šī vārda nozīmi: tie ir tie, kas dievbijībā un ārējos darbos saglabā savu gribu, kas vērsta uz sevi. Mans Dievs, kā šādi cilvēki ir pagodināti! Bet cik maz viņi zina par Dieva patiesību! Viņi tiek saukti par svētajiem sava ārējā izskata dēļ, bet patiesībā viņi ir ēzeļi, jo nesaprot Dieva taisnības nozīmi.<sup>126</sup>

Atsakoties no savas gribas, zaudējis visas savtīgās vēlmes, cilvēks kļūst par dievišķās gribas izpildītāju. Taču arī šeit Ekharts savu atsvešinātības koncepciju noved līdz galējībām, kas robežojas ar paradoksu. Absolūts nošķirtība izpaužas tajā, ka cilvēkam ir jāpilda Dieva griba, bet tajā pašā laikā viņš nedrīkst to vēlēties, jo šāda vēlme nozīmētu, ka atraisītajam cilvēkam ir neatkarīga griba, kas pēc definīcijas nav pieļaujama: "Lai cilvēks būtu patiesi bezdievīgs, viņam ir jākļūst tikpat brīvam no savas radītās gribas, cik viņš bija, kad viņa nebija. Patiesā patiesība, ko es jums saku: kamēr vien jums ir griba pildīt Dieva gribu un kamēr vien jums ir kāda vēlēšanās, kas saistīta ar mūžību vai ar Dievu, tikmēr jūs neesat īsti nabagi. Jo nabags ir tikai tas cilvēks, kurš neko negrib, neko nezina un pēc nekā netiecas."<sup>127</sup>

Otrs nabadzības aspekts ir zināšanu nabadzība, apofātisms, Kuzanca "gudrā nezināšana". Tāpat kā atteikšanās no vēlmes un savtīgas intereses, arī izziņas prāts, novedot to līdz loģiskam noslēgumam, nonāk pie antinomijas – "...tam ir jāatsakās no visas izziņas tā, ka tajā iet bojā jebkura ideja par Dievu". Ekharta apofātiskā viennozīmība izklausās tik paradoksāla, ka 14. gadsimta rakstos var dzirdēt Nīčes

---

<sup>126</sup> *Ibid.* Стр. 66

«...нищим называется тот человек, который ничего не хочет. Смысл этого некоторые люди понимают неправильно: это те люди, которые в благочестии и внешнем делании сохраняют волю, направленную на себя. Господи Боже мой, как почитаются такие люди! Но как мало знают они о правде Божьей! Они называются святыми по внешнему виду, в сущности же они ослы, ибо не постигают смысла правды Божьей».

<sup>127</sup> *Ibid.* Стр. 66

«Чтобы быть истинно нищим, человек должен стать настолько свободным от своей сотворенной воли, насколько он был, когда его не было. Истинную правду говорю вам: пока есть у вас воля исполнять волю Бога, и вы имеете какое-либо желание, относится ли оно к вечности или к Богу, до тех пор вы не нищие действительно. Ибо только тот человек нищ, который ничего не хочет, ничего не знает, ничего не домогается».

noskaņas - "...cilvēkam jāklūst brīvam no Dieva", "...mēs lūdzam būt brīvi no Dieva: iemantot patiesību un būt mūžības līdzdalībniekiem!".<sup>128</sup>

Visbeidzot, Ekharts līdz absurdam noved arī trešo garīgās nabadzības principu - "būt cilvēkam, kam nekas nepieder". Viss, kas cilvēkam ir, nav viņa nopelns, bet gan providences rezultāts, dievišķās žēlastības darbs. Dievs dod vai atņem kaut ko cilvēkam nevis viņa lūgumu vai pateicību dēļ, bet saskaņā ar viņa paša priekšstatu par efektivitāti. Ārsts, kurš pacientam izraksta zāles, pirmkārt un galvenokārt vadās pēc medicīniskās nepieciešamības apsvērumiem un nav īpaši ieinteresēts, vai pacientam garšo rūgta tablete. Mateja evaņģēlijā (6. nodaļa 8. pantā) ir teikts, lai mēs ne par ko neuztraucamies: "...jo jūsu Tēvs zina, kas jums vajadzīgs, pirms jūs Viņu lūdzat". Tā kā Dievs vislabāk zina, kas ir labs Viņa radībai, Ekharts apšaubā vienu no galvenajiem kristīgās dzīves aspektiem - lūgšanu: "Tagad es jautāju, kāda ir nošķirtas sirds lūgšana? Uz to es atbildu šādi: atraisītība un šķīstība nemaz nevar lūgt, jo tas, kurš lūdzas, vēlas no Dieva kaut ko, kas viņam tiktu dots vai atņemts. Bet atraisītītai sirdij nav nekā, ko tā grib vai no kā tā vēlas būt brīva. Tāpēc tā ir brīva no lūgšanas, un tās lūgšana ir tikai viena - kļūt līdzīgai Dievam."<sup>129</sup>

*Vai Ekharts noliedza lūgšanas nepieciešamību?*

Patiešām, kāpēc katru dienu lūgt Dievam dienišķo maizi? Acīmredzot Radītājs nav slikts uztura speciālists un labāk zina, kad pacientu barot un kad ierobežot pārtiku. Tas pats attiecas arī uz lūgumu "nievest kārdinājumā". Kāpēc? Kārdinājums ir sava veida pārbaude, eksāmens, un mēģināt no tā

---

<sup>128</sup> *Ibid.* Стр. 67

«...он должен настолько отрешиться от всякого познания, чтобы умерло в нем всякое представление о Боге»; «...человек должен стать свободным от Бога»; «...просим мы, чтоб освободиться нам от Бога: обладать истиной и причаститься вечности!»

<sup>129</sup> *Ibid.* Стр. 38

«Теперь я спрашиваю, какова молитва отрешенного сердца? На это отвечаю я следующее: отрешенность и чистота вообще не могут молиться, ибо кто молится, тот хочет чего-либо от Бога, что было бы дано ему или отнято у него. Но отрешенное сердце не хочет ничего и не имеет ничего, от чего хотело бы освободиться. Поэтому оно пребывает свободное от молитвы, и молитва его состоит лишь в одном: чтобы уподобиться Богу».

izvairīties ir tikpat naivi kā studentam negribēt kārtot eksāmenu. Eksāmeni ir mācību procesa sastāvdaļa, un, ja tie netiek kārtoti, tad kāpēc vispār mācīties?

Noliedzot lūgšanas mērķniecību, Ekharts apšaubīja svarīgākās publiskās un privātās reliģiskās dzīves izpausmes nepieciešamību. Skaidrs, ka šādi provokatīvi izteicieni bija pretrunā ar katoļu baznīcas oficiālo doktrīnu, kā rezultātā vēlāk Rēinas meistars tika apsūdzēts ķecerībā. Patiešām, Ekharta antinomistiskā valoda ar daudznazīmīgo terminoloģiju dažkārt ir grūti saprotama, bet to ir viegli nepareizi interpretēt, izraujot kādu citātu no konteksta.<sup>130</sup> Piemēram, iepriekš minētais fragments par lūgšanas neiespējamību, ja to saprastu burtiski, varētu šķist ķecerīgs gan katoļu, gan pareizticīgo baznīcām, nemaz nerunājot par hēsihiasmu ar tā nepārtraukto Jēzus lūgšanu praksi.<sup>131</sup> Tomēr Ekharta patiesībā nemaz neaicina atteikties no lūgšanu prakses. Lūgšana zaudēs savu nozīmi tam, kurš spēj sasniegt pilnīgu atsvešinātību, taču šis stāvoklis ir tīra abstrakcija, teorētisks modelis, kas zemes apstākļos nav sasniedzams. Ekharta absolūtā atteikšanās ir askēzes semantiskais horizonts, tās galīgais mērķis, kas nemainīgi attālinās, tai tuvojoties.

*Provizorisks secinājums par Johana Ekharta un Gregora Palamasa koncepciju līdzību*

Johans Ekharts un Grēgorijs Palama viens otru nepazīna, taču šķiet, ka, pateicoties viņu mācību līdzībai, viņi būtu lieliski sapratuši viens otru, ja būtu radusies tāda iespēja. Kā rakstīja arhibīskaps Kipriāns (Kerns): "Mistiķis drīzāk sapratīs mistiķi nekā teologs teologu, neraugoties uz dīvainajām valodas īpatnībām. Teologu dogmatiskie izteicieni, viņu katafātisko formulējumu skaidrība vairāk sasaista viņu gara brīvību un padara viņu jēdzienus mirušākus. Tomēr mistiskās atklāsmes ar visu to izteiksmes neskaidrību un dažkārt arī ar to simbolikas antinomismu dīvainā kārtā tuvina dažādu laikmetu, tautu un pat konfesiju mistiķus. Vieglāk ir samierināt Platonu, areopagītiķus, Bemē un Meisteru Ekhartu ar

---

<sup>130</sup> **Хорьков М.** Майстер Экхарт: Введение в философию рейнского мистика. — М.: Наука, 2004. Стр. 205

<sup>131</sup> Молитва Иисусова // **Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона** : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890—1907, т. XIXа (1896): Михаила орден — Московский Телеграф, с. 628

Simeonu Jauno Teologu, Palamu un sv.Jāni no Krusta, nekā atsevišķos teologu virzienus: Aleksandrijas un Antiohijas skolas, tomistus un pareizticīgos".<sup>132</sup>

Salīdzinot Johana Ekharta un Grēgorija Palamas izpratni par askēzi, var izdarīt provizorisku secinājumu par to pamatīgo līdzību. Pareizticīgo hēsihiasma askēze ir garš morālās pilnības ceļš, pacelšanās pa garīgajām kāpnēm. Šis ceļš sākas ar atteikšanos no laicīgās dzīves, ko pārnestā nozīmē – kā pasaules rūpju un bēdu atmešanu, bet burtiski – kā atteikšanos no dzīves klosterī vai eremītē. Atsakoties no savas gribas un pilnībā pakļaujoties garīgajam skolotājam, pareizticīgais askēts sasniedz pazemību un bezkaislību, un agri vai vēlu viņa apziņā notiek apvērsums – metanoija, garīgā atdzimšana, pievēršanās Kristum. Notiek fundamentāli svarīgs morāls akts – savas vainas apzināšanās un grēku nožēla. Šis grēku nožēlas process var ilgt visu mūžu, taču tam noteikti ir sākuma punkts, no kura sākas jauna dzīve. Grēku nožēlu pavada skumjas par cilvēka un visas cilvēces nodarīto ļaunumu, nāves piemiņu un bailes no taisnīgajām Dieva dusmām. Visas šīs lietas kopā askētu iegrūž noteiktā garīgā stāvoklī, ko sauc par "Raudāšanu". Attīrīšanās asarām ir terapeitiska iedarbība uz psihi, un izņēmuma gadījumos tās izraisa īpašus ekstatiskus stāvokļus, kuros askētiķi var kontemplēt kaut ko, kas tiek aprakstīts kā "mirdzums, kas redzams ar garīgām acīm". Šīs gaismas kontemplāciju atvieglo ne tikai nožēlas asaras, bet arī īpaša prakse, lai sasniegtu mieru un koncentrēšanos, iekšējo klusumu, ko sauc par hēsihiju. Hēsihija ir nepieciešama, lai panāktu arvien lielāku kontroli pār savām domām un uzvedību, procesu, ko hēsihiasmā sauc par «трезвение» ("atskurbināšanu"). Praktiski tas tiek panākts ar īpašu meditatīvu metodoloģiju, t.i., ar nepārtrauktu Jēzus īsās lūgšanas atkārtošānu prātā vai skaļi: Kungs Jēzus Kristus, Dieva Dēls, apžēlojies par mani, grēcinieku. Līdztekus tam askēts visas dzīves garumā nepārstāj cīnīties pret netikumiem un kaislībām: nešķīstību, alkātību, rijību, slinkumu, slinkumu, tukšumu,

---

<sup>132</sup> **Киприан (Керн)**, архим. *Антропология св. Григория Паламы*. М., 1996. С. ХLI. «Мистик мистика скорее поймет, чем богослов богослова, несмотря на причудливое своеобразие языка. Догматические выражения теологов, четкость их катафатических формулировок больше связывают свободу их духа и делают их понятия более мертвыми. Мистические же откровения, со всею туманностью выражений, а иногда и антиномичностью их символики, как это ни странно, сближают мистиков разных веков, народов и даже конфессий. Легче согласовать Платона, Ареопагитиков, Бемэ и Майстера Экхарта с Симеоном Новым Богословом, Паламой и св. Иоанном Креста, чем отдельные направления теологов: школы александрийскую и антиохийскую, томистов и православных».

lepnumu, kā arī stiprināt tikumus: lēnprātību un bez dusmām, patiesīgumu, šķīstību, pieticību, vienkāršību, bez dusmām un lēnprātību.<sup>133</sup>

Palama to visu pasniedz gan alegoriski – Bībeles līdzību un metaforu interpretācijas veidā, gan burtiski – tiešu norādījumu veidā. Šie norādījumi vispirms ir adresēti "apmācītai auditorijai" – mūkiem un iesācējiem, kuriem askēze ir klostera dzīves norma. Vispirms no viņiem tiek prasīts bez nosacījumiem pakļauties klostera disciplīnai, paklausībai – neatkarīgi no tā, cik lielā mērā paši jaunieši izprot visus kristīgās filozofijas smalkumus. Šis stingrais baznīcas autoritātes diktāts pareizticībā kļūst par sava veida ētisku maksimu - pestīšana galvenokārt ir atkarīga no pazemības un paklausības, nevis no izpratnes dziļuma. Mūks, iesācējs vai draudzes loceklis vienmēr pakļaujas sava garīgā tēva autoritātei, kurš, būdams zinošs teoloģiskajos jautājumos, vedīs savus padotos uz pareizā ceļa.

Ekharts uzrunā arī Beguīniešu mūķeņu auditoriju, taču viņa uzdevums nekādā ziņā nav piespiest kādu ievērot baznīcas disciplīnu. Rēines sludinātājs darbojas tikai ar loģiskās pārliecināšanas metodi, kas nozīmē ļoti atšķirīgu klausītāju intelektuālās sagatavotības līmeni. Viņu neinteresē detalizēta netikumu un tikumu analīze; viņu neinteresē metodes, ar kādām pārbaudāmā persona atrisinās viņam izvirzīto garīgo problēmu. Ekharts izskaidro problēmas būtību visā tās filozofiskajā dziļumā, dodot klausītājam vai lasītājam pilnīgu interpretācijas brīvību. Nav skaidru instrukciju, nav rutīnas, nav procedūru secības Ignācija Lojolas garā. Ekharts saka tikai vienu vārdu – Gelassenheit, atraisītība. Kā tieši to var panākt – meistars neprecizē, atstājot iniciatīvu lasītājam. Var kļūt par mūku, var palikt pasaulē – atsvešinātība nav atkarīga no formāliem nosacījumiem. Tāpēc Rēines skolotājs teica, ka nav atšķirības, kur vērsties pie Dieva – baznīcā vai mežā, klostera klusumā vai viduslaiku pilsētas trokšņainajās ielās. Dievs vienmēr ir tuvu, Viņš ir tuvāk, nekā šķiet, Viņš ir tuvāk cilvēkam nekā cilvēks pats sev. Viena problēma ir tā, ka, lai to saprastu, ir jābūt filozofam.

Palama vērsās pie askētiem, kas meklēja tikšanos ar Dievu, Ekharts – pie filozofiem, kuru dzīves filozofija bija pārvērtusies par askēzi. Pirmais norādīja ceļš, kas ved uz loloto mērķi, bet otrais definēja pašu mērķi, atstājot lasītājam pašam izvēlēties maršrutu.

Citiem vārdiem sakot, askēzes izpratnes jautājumos Palama ir taktiķis, bet Ekharts – stratēģis. Viņi runā par vienu un to pašu, bet pirmais savā spriešanā virzās no daļam uz veselumu, bet otrais – otrādi.

---

<sup>133</sup> *Духанин В. Святоотеческая традиция умного делания в духовном опыте Святителя Игнатия, епископа Кавказского*//[https://azbyka.ru/otechnik/Valerij\\_Duhanin/svjatootecheskaja-traditsija-umnogo-delanija-v-dukhovnom-opyte-svjatitelja-ignatija/#sel=2:1,2:11](https://azbyka.ru/otechnik/Valerij_Duhanin/svjatootecheskaja-traditsija-umnogo-delanija-v-dukhovnom-opyte-svjatitelja-ignatija/#sel=2:1,2:11)

### 3. 3. nodaļa. Askēzes metafizika. “Neradītais” Ekharta un Palamas mācībās

#### 3.1. Palamas neradīto enerģiju ontoloģiskais statuss

Galvenā līdzība starp Ekharta un Palamas koncepcijām, mūsaprāt, ir tā, ka Dieva radītajā cilvēkā ir klātesošs noteikts netriviāls dievišķais elements. Un šo cilvēka dabai fundamentāli atšķirīgo un pat svešo, nevis Dieva radīto, bet tieši dievišķo elementu abi autori uzskata par galveno, fundamentālo, vienīgo vērtīgo un nozīmīgo elementu cilvēkā un cilvēkam.<sup>134</sup> Ar šo elementu Palama nesaprot būtību, hipostāzi vai frakciju, bet gan dievišķības enerģiju.

Kā minēts iepriekš, Grēgorija Palamas mācībā Dieva būtībā tiek izdalīti divi aspekti – būtība un enerģija, kas tomēr nepārkāpj dievišķās vienotības un vienkāršības principu. Atšķirība starp būtību un dievišķajām enerģijām Dievā nenozīmē, ka Dievs ir sarežģīts, jo ne būtība, ne enerģijas neizsmēļ dievības pilnību. Pēc Palamas domām, Dievam piemīt katra enerģija kā īpašums un katrā enerģijā Viņš pilnībā atklājas.

Enerģijām, pēc Palamas domām, nav savu hipostāžu, bet Trīsvienības hipostāzes darbojas caur tām un ar to starpniecību.<sup>135</sup> Tāpat mēs nevaram saukt enerģijas par nejaušībām (nejaušām vienībām, kas pēc būtības nepieder pie kādas realitātes), jo nejaušības ir nestabilas, nejaušas izpausmes, bet Dievā nevar būt nekā nejauša. Kas tad ir dievišķā enerģija, ja tā nav būtība, hipostāze vai pievienošanās? Briseles un Beļģijas arhibīskaps Bazilijs Krivošeins, patroloģijas zinātnieks, šo fenomenu raksturo šādi: ““Enerģija” nav daļa no Dievišķības un neveido kaut ko no Viņa atšķirīgu vai kam piemīt sava mazāka

---

<sup>134</sup> Шилов Е. *Немецкая средневековая мистика: Майстер Экхарт в контексте позднего Средневековья* // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. №18. Стр.88

<sup>135</sup> Мейендорф И., прот. *Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение*. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. – СПб., 1997. С. 292.

hipostāze. Enerģija ir pats Dievs, pat Viņa atklāsmē radībai un izpausmē, kas nav mazināta”.<sup>136</sup> Tādējādi dievišķās enerģijas ir pats Dievs, kurš ir kļuvis sasniedzams, kurš ir atklājies cilvēkam, kurš ir padarījis Sevi pieejamu zināšanām, nezaudējot Savu transcendentālo būtību.

### 3.2. Askēze kā askēta organisma transformācija pārdabiskai uztverei

Pati vienotība ar Dievu, kas sasniedzama cilvēka un dievišķās enerģijas kopdarbības rezultātā, sava veida rezonanse jeb, runājot Bizantijas teologu terminoloģijā, sinerģija<sup>137</sup> (grieķu Συnergyia - sadarbība, palīdzība, līdzdarbošanās) hesihastu praksē izpaužas kā netveramās dievišķās gaismas kontemplācija, kas izņēmuma gadījumos ir pieejama "progresīvākajiem" askētiem. Hēsihastu askēzes galvenais praktiskais mērķis ir tieši šī "augstākā" uztveres līmeņa sasniegšana. Gavēšana, lūgšana, miega ierobežošana un sarežģītie solījumi nav nepieciešami paši par sevi un nevis kā "upuris" Dievam; tie, pēc pašu mūku un eremītu domām, fundamentāli maina askēta uztveres aparātu. Citiem vārdiem sakot, augstākajos hēsihastiskās prakses posmos pārveidojas pats cilvēka organisms, un šīs dīvainās metamorfozes rezultātā, ja ne rodas jauns uztveres orgāns, tad vismaz dabiskās maņas tiek ievērojami pastiprinātas, uztvere iegūst jaunas superspējas - "inteliģentas sajūtas" (умные чувства).

Šo parādību Horužijs apraksta šādi: "Atgriežoties pie hesihastu garīgā procesa uztveres aspekta, mēs atzīmējam, ka, kā minēts iepriekš, saprātīgās maņas netiek attēlotas kā kāda trešā uztveres sistēma, kas

---

<sup>136</sup> **Монах Василий (Кривошеин).** *Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы.* // Гора Афон. Альфа и Омега. №3(6), М., 1995 С.77-82.

«“Энергия” — не часть Божества и не представляет Собой нечто от Него отличное или обладающее своей собственной умаленной ипостасью. Энергия — это Сам Бог, даже в Своем откровении тварному и в Своем проявлении не умаленный».

<sup>137</sup> Синергия // **Большой толковый словарь русского языка.** С. А. Кузнецов. 1-е изд-е: СПб.: Норинт, 1998

rodas papildus abām iepriekšējām un neatkarīgi no tām. Būdamas fundamentāli atšķirīgas, pārdabiskas modalitātes, inteligentās maņas to rašanās procesā vienlaikus tiek veidotas ar dabiskajām maņām - gan ārējām, gan iekšējām. Tāpat kā "ķermenis tiek pilnveidots kopā ar dvēseli", tā kopā ar visu cilvēka psihosomatisko sistēmu arī viņa uztveres sistēmas ir iesaistītas garīgajā procesā, tā gaitā pārveidojas, piedzīvo zināmu noslēpumainu transformāciju – paplašināšanos, pastiprināšanos, pilnveidi... – un tā rezultāts ir tas, ko sauc par sajūtu atvēršanu - pārdabisku uztveres veidošanos."<sup>138</sup>

Cilvēks saņem zināmu vizuālās uztveres analogu – spēju kontemplēt dievišķo gaismu, taču jaunā, īpašā veidā. Viņš to nosaka nevis ar fizisku redzi vai saprātu, bet gan "ar īpašu visu maņu pārveidi", kā saka Palama. Makarijs no Ēģiptes savās "Garīgajās sarunās" šo uztveri atkal sauc par iekšēju: "Šīm acīm ir iekšējas acis, un šai dzirdei ir iekšēja dzirde. Un tiklīdz šīs acis jutekliski redz un atpazīst drauga vai mīļotā cilvēka seju, tāpat arī acis... apgaismotas ar dievišķo gaismu, garīgi redz un atpazīst Kungu."<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> **Хоружий С.** *Заметки к энергичной антропологии "Духовная практика" и "отверзание чувств": два концепта в сравнительной перспективе.* "Вопросы философии", №3, 1999 «Возвращаясь же к перцептивному аспекту исихастского духовного процесса, мы констатируем, что умные чувства, как и замечалось выше, не представляются в качестве некоей третьей системы средств восприятия, возникающей в добавление к двум прежним и независимо от них. Являя собой принципиально иные, сверхприродные модальности, умные чувства в то же время в своем возникновении, формировании связаны с естественными чувствами, как внешними, так и внутренними. Поскольку "тело обоживается вместе с душой", то, вместе со всей психосоматикой человека его перцептивные системы также вовлекаются в духовный процесс, трансформируются в ходе него, испытывают некое таинственное претворение — расширение, усиление, утончение... — и всего итогом является то, что и называют отверзанием чувств: формирование сверхприродных восприятий.»

<sup>139</sup> **Св. Макарий Египетский.** *Духовные беседы, послание и слова.* Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. Стр. 223.

И как скоро эти очи чувственно видят и распознают лице друга или любимого, так и очи...просвещенные Божественным светом, духовно видят и распознают Господа»

Ir vērts piebilst, ka fenomenoloģiski līdzīgu ainu zīmē arī apustulis Pāvils, aprakstot savu pieredzi dievišķo izpausmju uztverē, kad viņš "uzkāpa uz trešajām debesīm" (2 Kor 12:2): "Vai miesā es redzēju, es nezinu; vai ārpus miesas, es nezinu."

Jāatzīmē, ka pārvērtības piedzīvo ne tikai askēta redze, bet arī citas maņas. Arhimandriņš Sofronijs (Saharovs) apliecina: "Uztvere kļūst izsmalcinātāka: dvēsele kļūst līdzīga visjutīgākajam dzirdes aparātam, kas skaidri reaģē uz tikko jūtamām skaņām un pat nedzirdamām gaisa kustībām."<sup>140</sup>

"Garīgajās runās" Makarijs no Ēģiptes runā par redzi: "Dvēsele, kas ir izšķīdusi Garā... Svētais redz... kļuvis par visu redzošu..."<sup>141</sup> viņam atkārtoti Palamas: "Svētais redz... kļuvis par visu redzošu... viss kļūst redzē".

Askētiskās pārvērtības procesā ir iesaistītas arī citas maņas; ir liecības par īpaša "garīgā siltuma", vīraka un "nemirstības smaržas" uztveri. Tomēr, tā kā vairāk nekā 70 % informācijas cilvēks saņem ar redzes palīdzību<sup>142</sup>, ir paredzams, ka cilvēka redzes spējas dominē pār visiem citiem uztveres veidiem. Līdz ar to var pieņemt, ka Dieva uztveres jautājumos palma tiks dota vizuālajām parādībām, un Dievam līdzīgās pieredzes apraksts tiks veidots galvenokārt vizuālos, vizuālos terminos.

---

<sup>140</sup> **Архимандрит Софроний (Сахаров).** *О молитве.* СПб., 1994. С. 101.

"Утончаются восприятия: душа становится подобною самому чувствительному слуховому аппарату, ярко реагирующему на едва уловимые звуки, и даже на уже неслышимые движения воздуха".

<sup>141</sup> **Св. Макарий Египетский.** *Духовные беседы, послание и слова.* Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, с. 223. "Душа, срастворяемая Духом,... делается вся — светом, вся — оком"

<sup>142</sup> **Грегори Р.** *Глаз и мозг. Психология зрительного восприятия.* — М., 1970. Стр. 14.

### 3.3. Neradītā gaisma kā Dieva izpausme

S.Horužijs savā darbā "Ceļā uz askēzes fenomenoloģiju" veltījis tāda paša nosaukuma nodaļu neradītā gaismas kontemplācijai kā augstākajam garīgajam stāvoklim hēsihiastiskajā pieredzē. Sekojot hēsihiastu tradīcijai, kas askētu gaismas uztveri identificē ar gaismu, kas apustuļiem atklājās Taboras kalnā, Horužijs raksta: "Kristus pārvērtību gaisma, Taboras gaisma, nav fiziska gaisma, jutekliska gaisma un nav intelektuāla gaisma (zināšanas, gnoze). Tā ir īpaša veida gaisma, atšķirīga no tām, transcendentāla, dievišķa gaisma, kas nepieder šī pasaulei."<sup>143</sup> Neradītās gaismas īpašības, saskaņā ar dažādām askētu, tostarp paša Palamu, liecībām, neatšķiras no mēģinājumiem aprakstīt pašu Dievu. Neradītajā gaisma – tā ir vienota, bezgalīga un bez sākuma, "attālināta no visa radītā", nav jutekliska un nav uztverama. Tās iedarbība ir identiska dievišķajai žēlastībai, un gaismas kontemplācija ir līdzvērtīga savienībai ar Dievu, dievišķībai: "Gaisma ir Dievs, kas savienībā slepeni apgaismo savus izredzētos ar žēlastību".<sup>144</sup>

Tūkstoš gadus pirms Palamas, Makarijs Ēģiptes, atsaucoties uz Vēstuli ebrejiem 12, 29, šī Svētā Gara neradīto žēlastību bieži dēvē par "uguni": "Nemateriālā un dievišķā uguns apgaismo dvēseles... jo mūsu Dievs ir uguns, kas iznīcina".<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> **Хоружий С.** К феноменологии аскезы. —М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. Стр. 164

«Свет Преображения Христова, Фаворский свет, не есть свет физический, чувственно постигаемый свет и не есть свет интеллектуальный (знание, гнозис). Это отличный от них особый род света – свет нетварный, Божественный, не принадлежащий здешнему миру».

<sup>144</sup> **Палама** *Триады* I 3

«Свет есть Бог, в единении сокровенно озаряющий благодатью своих избранников».

<sup>145</sup> **Св. Макарий Египетский.** *Духовные беседы, послание и слова.* Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, с. 227.

Cilvēka domāšanu nosaka valoda, un valoda pēc savas būtības ir metaforiska. Juteklisko fenomenālo pieredzi nevar nodot citam cilvēkam tieši, bet tikai ar tēlu un metaforu palīdzību, izmantojot salīdzināšanas metodi ar kādu dabas parādību. Ir bezjēdzīgi spekulēt par to, ko tieši hēsihasti vai apustuļi uz Taboras kalna apcerēja savās vīzijās Dieva. Tomēr, ja lielākā daļa šādu pārdzīvojumu aprakstu ir formulēti tieši gaismas un uguns izteiksmē, to nevajadzētu ignorēt. Un pat ņemot vērā apofātisko principu par jebkādu juteklisko analogiju nepiemērojamību Dieva aprakstiem, mums jāatzīst: vai nu mēs, sekojot Vitgenšteina tēzei, vispār nerunājam par Dievu, vai arī, ja runājam, tad pati valoda liek mums sekot noteiktai dievišķā aprakstīšanas tradīcijai. Pārsteidzoši ir tas, ka šī tradīcija ir izplatīta dažādās sabiedrībās un kultūrās – piemēram, attiecībā uz Dievu visbiežāk tiek izmantota uguns un gaismas (nevis šķidruma vai tumsas) analogija.

### 3.4. Dievs un Dievība Ekharta darbos

Meistars Ekharts, neraugoties uz visu savu vēlmi atteikties no Dievišķības atribūtu norādīšanas, arī nevar izvairīties no gaišās metaforas. Tomēr, lai izvairītos no pretrunas starp apofātismu un Dievības apveltīšanu ar vizuālām īpašībām, Ekharts, līdzīgi kā Palamasam, ir spiests sadalīt dievišķo dabu divos līmeņos – Dievā un Dievībā.

Jēdzieni Gott (Dievs) un Gottheit (Dievība) Meistaram Ekham ir pilnīgi atšķirīgi. Gottheit ir Ekharta ontoloģijas pamatkategorija, un visi pārējie jēdzieni ir šīs kategorijas secīgas izvēršanas rezultāts. Dievība ir tīrs nekā, visu lietu absolūts pilnīgums. Cilvēks nekad nespēs izprast šo pirmatnējo būtības būtību vienkārši tāpēc, ka tā nekādā veidā neparādās pasaulē. "Dievība nerīkojas un nepazīst radošu darbību," Ekharts raksta nodaļā "Par Dieva kontemplāciju un par svētlaimi"<sup>146</sup>. Dievība ir pilnīgi transcendentāla un pilnīgi nepazīstama, sevī tā ir tīra "lieta pati par sevi", bet ārpusē, cilvēkam, Dievība atklājas kā Dievs trīs Personās (Tēvs, Dēls un Svētais Gars). Arhibīskaps S. Bulgakovs šādi raksturo Ekharta koncepciju: "Dievs ir kaut kas atvasināts no Gottheit un absolūti korelēts ar radību, ir Gottheit

---

«Невещественный и Божественный огонь освещает души... потому что Бог наш есть огонь поядующий».

<sup>146</sup> **Мейстер Экхарт.** *Духовные проповеди и рассуждения.* М.: Политиздат, 1991. Стр. 70 «Божество не действует и не знает творческой деятельности»

diferenciācijas radīšana. Tāpēc viņam ir raksturīga relatīvisma un pārejošuma iezīme, tāpat kā radībai. Gott wird und vergeht (Dievs kļūst un aiziet)".<sup>147</sup>

Kā jau tika teikts, Dievišķība ir pilnīgi neizsakāma. Dievu ir iespējams iepazīt tikai Viņa Trīs Personās - Tēvā, Dēlā un Svētajā Garā, taču šī izziņa būs nepilnīga, jo tā tikai pietuvojas Dievībai, Vienotībai un Būtībai.

### *Dievišķā dzirksts un attīrīšana ar uguni*

Cilvēks spēj iepazīt Dievu, pateicoties zināmai Dieva daļīnai sevī, ko Ekharts sauc par Dievišķas "dzirksti". "Dzirksts" (scintilla animae) ir dvēseles mistiskais kodols, neradītais sākums, kas ir vienots ar Dievišķību. Tāpat kā Palamas, arī Ekharts cilvēka zināšanas par Dievu saista ar zināmu ne-radības elementu: "Nesen es kādā vietā teicu: kad Dievs radīja visas radības... ja Viņš vispirms nebūtu dzemdējis kaut ko nemateriālu, kas sevī nes visu radību tēlus, proti, dzirksti, ... šī dzirksts ir tik ļoti saistīts ar Dievu, ka tā ir kaut kas vienots, neatšķirams, kas nes visu radību tēlus: tēlus neatkarīgi no tēliem un tēlus virs tēliem".<sup>148</sup>

Pēc Palamasa uzskatam, Dieva neradītas enerģijas, ar kurām cilvēka dvēseles enerģijas nonāk rezonansē, tiekoties ar Dievu, neietekmējot dievišķo būtību. Ekharts, gluži pretēji, uzskata, ka Dvēsele ir vienota būtība ar Dievu, un Dieva fundamentālā nepieejamība cilvēka atziņai nosaka cilvēka dvēseles pašizziņas neiespējamību. Dvēsele, tāpat kā Dievs, ir pilnīgi transcendentā pasaulei un ir ārpus laika. Savā būtībā tā paliek Dievā kā esamības pamatnosacījums. Dvēsele tās vidū ir daļīna, Dieva dzirksts,

---

<sup>147</sup> Булгаков С., прот. *Свет Невечерний: Созерцания и умозрения*. М., 2001. С. 255 «Бог есть нечто производное из Gottheit и совершенно соотносительное твари, есть порождение дифференциации Gottheit. Потому ему столь же присущ характер относительности и преходящести, как и твари. Gott wird und vergeht (Бог становится и преходит)»

<sup>148</sup> Шилов Е. *Понятие «Образ» в произведениях Майстера Экхарта* // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2014. №4. Стр. 108

«Недавно я сказал в одном месте: когда Бог создавал все творения... если бы прежде Он не родил нечто такое, что бы было нетварным и несло в себе образы всяких творений, - то есть искру, ... она искорка столь родственна Богу, что она есть нечто едино-Единое, неразличимое, что несет в себе образы всяких творений: образы помимо образов и образы выше образов».

un tā, pēc Ekharta domām, noteikti ir dievišķa, jo ir radusies no tā paša pamata, no kura Dievs. Dvēseles dzirksts nemitīgi meklē un vēlas Dievu kā savu avotu un, neapmierinoties ar neko pasaulīgu, tiecas augšup, uz debesīm. Pēc Ekharta domām, tas notiek tāpēc, ka līdzīgais piesaista sevi līdzīgajam: "...līdzība, kas dzimusi no Vienotā, ved dvēseli pie Dieva, jo Viņš ir Vienotais savā intīmajā vienotībā ar šeit izskaidroto Vienoto". Pats Ekharts apliecina, ka gaisma un uguns kā dievišķās izcelsmes metaforas pēc iespējas labāk ilustrē viņa ideju. Ekharta "Dievišķās mierinājuma grāmatā" viņš raksta: "Tam mums ir redzams tēls: kad miesas uguns aizdedzina koku, dzirkstele pieņem uguns dabu un tiek identificēta ar tīru uguni, un tā nekavējoties paceļas debesīs. Dzirksts uzreiz aizmirst un atstāj māti un tēvu, brāli un māsu uz zemes un metas augšup pie Tēva debesīs. Dzirkstelītes tēvs šeit, uz zemes, ir uguns, viņas māte ir koka gabals, brāļi un māsas ir citas dzirkstelītes; viņu pirmā dzirkstelīte uz tām negaida. Tā strauji lido augšup, pie sava patiesā tēva, debesis ir tās tēvs. Kas zina patiesību, zina, ka patiesais un likumīgais tēvs nav uguns. Īstais dzirksteles un visa, kas ir uguns, tēvs ir debesis. Ļoti zīmīgi ir arī tas, ka šī dzirkstelīte atstāj un aizmirst ne tikai savu tēvu un māti, brāļi un māsu uz zemes, bet no mīlestības atstāj pati sevi, aizmirst un aiziet, lai varētu pacelties pie sava īstā tēva, debesis, lai gan tai ir lemts iznīkt aukstajā gaisā, bet tā vēlas parādīt dabisko mīlestību, kāda tai ir pret savu īsto, debesu tēvu."<sup>149</sup>

Cik bagāts, tēlaini izteiksmīgs un skumjš ir šis fragments. Dvēsele ir dievišķa, tā ir "visdziļākais bezdibenis, no kura radies viss, arī Dievs. Tā kā Dievs pārspēj visas radītās lietas, visu, ko cilvēks var iedomāties, tad dvēsele, kas ir Viņa tēls un līdzība, nevar būt nedz laicīga tapšana, nedz abstrakta laicīga substance. Tas ir radītā "nekas" un Radītāja "nekas", ja mēs Viņu saprotam kā radītā pretstatu.

---

<sup>149</sup> **Майстер Экхарт.** Трактаты. Проповеди. — М.: Наука, 2010. Стр. 51

«Для сказанного у нас есть зримый образ: когда телесный огонь дерево возжигает, искра приемлет природу огня и отождествляется с чистым огнем, а тот тотчас возносится к небу. Тут же искра забывает и оставляет мать и отца, брата и сестру на земле и устремляется ввысь к отцу в небесах. Отец искре здесь на земле есть огонь, ее мать - кусок древесины, ее братья и сестры - искры другие; их первая искорка не дожидается. Она летит стремглав ввысь к истинному отцу своему, им же является небо. Ведь знающий истину понимает, конечно, что не огонь для искры - истинный и правый отец, ибо он есть огонь. Истинным правым отцом для искры и всего огненного является небо. Еще весьма примечательно, что эта искорка оставляет и забывает не только отца и мать, брата и сестру на земле; но она и себя из любви оставляет, забывает и покидает, дабы ей к своему подлинному отцу, к небу, взойти, хотя ей поневоле придется угаснуть в холоде воздуха; но она желает выказать природную любовь, каковую питает к истинному, небесному отцу своему».

Ekharts ievieš "dzirksts" jēdzienu ne tikai tādēļ, lai parādītu dvēseles patieso izskatu, tās absolūti transcendentālo raksturu attiecībā pret visu cilvēka psihisko un racionālo pieredzi, pamatu, uz kura tā ir atkalapvienota ar Dievu. Uguns metafora vislabāk raksturo arī šīs savienības būtību. Garīgās vingrināšanās tagad tiek saprastas kā ugunīga katarse, askēze kļūst par "attīrīšanos ar uguni". Dievs ir uguns, un askēta ceļš ir degt šajā liesmā, sadedzināt visu, kas deg. Viss liekais, viss cilvēciskais, viss, izņemot to vienīgo ugunsizturīgo elementu, kas nedeg, jo pats ir uguns: "Kad Dievs darbojas dvēselē, ugunī viss liekais dvēselē tiek attīrīts un noraidīts. Tīra patiesība! Dvēsele iedziļinās Dievā dziļāk par jebkuru ēdienu mūsos. Turklāt dvēsele tiek pārveidota Dievā. Dvēselē ir tāds spēks, kas izvada no sevis visgrubuļākās lietas un savieno sevi ar Dievu, tā ir dvēseles dzirksts."<sup>150</sup>

### *Neradītā gaisma kā Vienotā emanācija*

Sekojojot neoplatoniskajai tradīcijai, Ekharts ļoti vienkārši izskaidro Žēlastības (neradītas gaismas) ietekmes cēloni ne tikai uz prātu, bet arī uz cilvēka juteklisko, ķermenisko pasauli. Emanācijas, izplūšanas ideja rada tēlu par pārpildītu kausu (Vienotību), no kura Žēlastība spontāni izplūst uz zemākajiem esamības hierarhijas līmeņiem. Šādas dievišķās ietekmes rezultātā cilvēks saņem it kā kompleksu, kumulatīvu iedarbību visos trīs apziņas līmeņos: garīgajā sfērā Dieva gaisma tiek uztverta kā Patiesība, augstākas zināšanas; garīgajā līmenī – kā emocionāla eiforija, Žēlastība; uztveres, maņu ķermeņa līmenī – kā pārdabiski intensīva gaismas iedarbība. Acīmredzot šajā jautājumā par ķermeņa iesaistīšanu garīgajā praksē var izsekot pilnīgai analogijai ar Palamasa mācību un Bizantijas askēzes koncepciju kopumā. M. Reutins savā grāmatā "Meistars Ekharts: nezināmā Dieva meklējumos" raksta: "Būdama tēls, zīme, "dzirksts" ir vienota ar Dievu un ir sveša taisnajam cilvēkam "sevi", ar kuru tā ir saistīta pēc analogijas. Pēdējais piedalās mistiskajā vienotībā ar Dievu visā savā miesas struktūrā, ne tikai augstākajā intelekta daļā: "(Žēlastība) tiek ielikta pat pašā miesā, turklāt tādā pārpilnībā, ka tā kā

---

<sup>150</sup> **Майстер Экхарт.** Трактаты. Проповеди. — М.: Наука, 2010. Стр. 153 «Когда в душе действует Бог, в огне пламени очищается и отторгается все, что есть в душе неподобного. Чистая правда! Душа глубже входит в Бога, чем какая-нибудь пища в нас. Более того, душа преображается в Боге. В душе есть некая сила, которая исторгает из себя самое грубое и объединяется с Богом, это искорка души.»

miesa pakļaujas dvēselei kā gaiss gaismai, bez jebkādas pretestības, kas izpaužas dāvanās, kuras ir caurspīdīgums un nepiespiestība, izsmalcinātība un kustīgums".<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> 151 **Реутин М.** *Майстер Экхарт: В поисках «неведомого Бога»* // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди / Пер., комм. М.Ю. Реутина. М., 2010. Стр. 210 «Будучи образом, знаком, «искорка» однородна Богу и иноприродна обладающему ею праведнику «в себе», с которым связана по аналогии. Последний участвует в мистическом единении с Богом во всем телесном составе, а не только высшей частью своего интеллекта: «От переизбытка свет, обретающийся в основании души, изливается в тело и оно вполне просветляется», «(Благодать) изливается даже в самое тело и притом в таком избытии, что оно в качестве тела подчиняется душе, как воздух свету, без того, чтобы при этом возникло какое-то сопротивление, - что и открывается в дарах, каковые суть прозрачность и бесстрашие, утонченность и подвижность».

#### 4. Noslēgums

Apkopojot iepriekš teikto un formulējot secinājumus par līdzībām un atšķirībām Johana Ekharta un Grēgorija Palamas mistiskajās mācībās, sāksim ar M. Reutina viedokli, kas izteikts viņa rakstā "Johans Ekharts - Grēgorijs Palama: Dievs, emanācija, radība": "Daudzi mūsdienu Grēgorija Palamas (1296-1359) mācības pētnieki uzstāj uz tās principiālo unikalitāti un vienreizīgumu: viņi uzskata viņa doktrīnu par enerģijām par tiešu gadsimtiem senas hesihastu pieredzes "pārrakstu" un uztver to kā pareizticības kvintesenci un fokusu".<sup>152</sup>

Tomēr, pēc Reutina domām, realitātē ne viss izskatās tik vienozīmīgi. Palamas mācība nav tikai askēzes praktizētāju pieredzes tulkojums teorētisko jēdzienu valodā. Palama mēģina izteikt pieredzi ar neoplatonisma terminiem, taču nespēj panākt precīzu atbilstību. Arī mēs piekrītam Reutina viedoklim – "saikne ar pieredzi neizslēdz autonomiju no tās, kā arī nenozīmē autonomiju no Eiropas mēroga ideju vēstures. Šajā vēsturē "Rēinas meistarū" (J. Ekharts, ap 1260-1328) misticisms, ņemot vērā tā intelektuālās konstrukcijas, ir salīdzināms ar palamismu"<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> Реутин М. Иоанн Экхарт – Григорий Палама: Бог, эманация, тварь // Вопросы философии. № 6, 2010

«Многие современные исследователи учения Григория Паламы (1296–1359) настаивают на его принципиальной неповторимости и уникальности: его доктрину об энергиях они считают непосредственной “транскрипцией” многовекового опыта исихастов и воспринимают ее как квинтэссенцию и средоточие православия»

<sup>153</sup> 153 *Ibid.* «связь с опытом не исключает автономии от него и не означает автономию от общеевропейской истории идей. В этой истории первой на сопоставление с паламизмом напрашивается мистика “рейнских мастеров” (Иоанна Экхарта (ок. 1260–1328), взятая в плоскости ее интеллектуальных построений».

Viens no vadošajiem krievu hesihasma pētniekiem S.Horužijs īpaši iebilst pret šādu viedokli. Kritizējot Reutina ziņojumu par Ekharta un Palamas doktrīnu līdzību, Horužijs noliedz vienotas misticisma paradigmas pastāvēšanu, kuras pirmsākumi meklējami neoplatonismā un pārņemti kristietībā: "Ziņojuma nostādnes liecināja, ka pastāv viena spekulatīvā misticisma paradigma un ka abi apskatītie personāži tai pieder. Tas tā nav. Palama pieder pie fundamentāli atšķirīgas paradigmas, kas ir izklāstīta šajā jaunajā hesihasma receptijā." <sup>154</sup> Ar hēsihiasma jauno receptiju Horužijs saprot Vasilija Krivošeina, Losska, Meijendorfa pētījumus, kā arī savu personīgo ieguldījumu šī jautājuma izpētē.

Pēc Horužiji domām, Palamasa teorētiskās konstrukcijas pieder nevis spekulatīvajai paradigmai (kas ietver nesistemātisko individuālistisko vācu misticismu), bet gan alternatīvai fenomenoloģiskajai paradigmai, kurā tiek tieši aprakstīta pieredze. Viņš raksta: "Hēsihiasma fenomenoloģiskā pieredzes traktēšana pati par sevi ir vēl viena paradigma attiecībā pret vecā spekulatīvā misticisma diskursu." <sup>155</sup> Nosaucot savu fundamentālo pētījumu "Ceļā uz askēzes fenomenoloģiju", Horužijs acīmredzot iekļauj sevi šajā jaunajā fenomenoloģiskajā paradigmā, ko viņš dēvē par "holistisku sevis praktizēšanu".

Mums šķiet, ka Horužijs atsaucas uz to, ka tieši Palama pilnā nozīmē bija "mistiķis", askēts, kas pārveidoja sevi caur "holistisku praksi", vārdu sakot, praktiķis, nevis teorētiķis. Turpretī Rēinas sludinātāju Ekhartu nevajadzētu saukt par mistiķi, bet gan par mistagogu – dievišķās kalpošanas sakramentu skaidrotāju, turklāt ļoti individuālistisku un dažkārt ķecerīgu. Vadoties no šādas nostājas, tikai pareizticīgo askētiskās prakses, pirmkārt, hēsihiasms, dod kristietim iespēju mistiskai sadraudzībai un sastapšanai ar Dievu, savukārt Rietumu mistiskā tradīcija par šādiem jautājumiem tikai spriež un ir tīri spekulatīva.

Vai mēs varam piekrist šādam viedoklim? Tikai daļēji, tādā nozīmē, ka Ekharts patiešām nesniedz fenomenoloģisku, t.i., no priekšnoteikumiem brīvu mistiskās pieredzes aprakstu. Taču, runājot par

---

<sup>154</sup> **Институт Синергийной Антропологии.** Заседание №13. 13 сентября 2006 г. Докладчик: Реутин М. Ю. Тема доклада: Майстер Экхарт - Григорий Палама «Позиции доклада предполагали, что существует единая парадигма спекулятивного мистицизма и оба обсуждаемых героя к ней принадлежат. Это не так. Палама принадлежит принципиально другой парадигме, которая была прописана в этой новой рецепции исихазма»;

<sup>155</sup> *Ibid.*

«Эта феноменологичность трактовки опыта самим исихазмом составляет другую парадигму по отношению к дискурсу старой спекулятивной мистики».

teoloģiskiem jautājumiem, nav iespējams iztikt bez ontoloģiskām premisām, bez metafizikas. Bez tiem neiztikt arī Palamasam. Turklāt mums šķiet, ka tieši mēģinājums aprakstīt jebkuru pieredzi, arī mistisko, ar fenomenoloģiskiem terminiem nošķir praksi no teorijas – nošķir pašu pieredzi no tās apraksta. Galu galā pats Huserls fenomenoloģijā saskatīja stingras zinātnes ideālu, kurā zinātnieks ir objektīvs un neatkarīgs no pētāmā objekta. Par kādu "praksi" tad varam runāt?

Mūsaprāt, viss ir tieši pretēji. Saskaņā ar iepriekš aprakstīto Pjēra Hado koncepciju tieši filozofs metafiziķis, kurš savā dzīvē cenšas sekot savām spekulācijām, kļūst par "sevis praktizētāju". Tā ir mistika, pat garīga atsauce uz Dievu, īsa runa par Viņu vai Svēto Rakstu lasīšana, citiem vārdiem sakot - Dieva Vārds jau būtiski ietekmē tos, kas to uztver.

No otras puses, personīgo mistisko pieredzi, personīgās tikšanās ar Dievu pieredzi, nevar tieši nodot citam cilvēkam, neatkarīgi no tā, vai viņš ir vientuļnieks hēsihists vai katoļu mācītājs. Ir neproduktīvi apgalvot, ka hēsihists ir izgudrojis savu valodu, lai aprakstītu savu unikālo mistisko pieredzi, un tāpēc jebkurš mēģinājums salīdzināt ortodoksālo pareizticīgo mistiku ar kādu citu pēc būtības ir nepareizs. Zinātnisko pētījumu ietvaros mēs nevaram ieraudzīt pasauli un Dievu ar pareizticīgā askēta acīm, vēl jo mazāk ar viņa "iekšējām acīm", caur kurām tiek kontemplēta Dieva gaisma. Mēs varam paļauties tikai uz objektīvi pastāvošiem pierādījumiem, proti, uz tekstiem. Un tie parāda šo principiālo līdzību, ko mēs cenšamies parādīt savā darbā. Nobeigumā mēģināsim īsi uzskaitīt gan līdzības, gan nelielas atšķirības, ko atklājām mūsu pētījuma gaitā.

Pirmkārt, pētāmo autoru biogrāfijās ir daudz līdzību. Abi bija augsti izglītoti viduslaiku mistisko kustību teorētiķi, abi ieņēma vadošus amatus Baznīcā un reizēm krita negodā. Abiem bija milzīga ietekme uz turpmāko teoloģisko tradīciju.

Abi autori rakstīja teorētiskus teoloģiskus traktātus, kā arī spilgtus un tēlainus sprediķus un mācības, kas bija domātas neprofesionālai, tostarp sieviešu auditorijai.

Savās mācībās viņi katrs izklāstīja savu izpratni par garīgo attīstību, ko visplašākajā nozīmē var saukt par askēzi jeb garīgajiem vingrinājumiem. Askēze tika saprasta kā attīrīšanās, katarse, atbrīvošanās no visa liekā un kaitīgā.

Abi skolotāji uzskatīja, ka askēzes mērķis ir vienotība ar Dievu, dievišķošana. Abi arī dzīvoja askētisku, klostermūku dzīvi, taču Palama, turpinot Atonu askētisma tradīciju, ieteica saviem mācekļiem, kuri meklēja klusumu, doties uz tuksnesi vai klosteri, savukārt Ekharts atzina Dieva izzīņas iespēju laicīgā dzīvē.

Abi domātāji pašu Dievu saprata apofātiski, noliedzot Viņa īpašības un atbrīvojot no cilvēciskām īpašībām. Ekharts, kurš bija tendēts uz paradoksiem, šo apofāzi noveda līdz galējai robežai, pārvēršot Dieva absolūto būtību par tās pretstatu, par tīru Nekas, kas nav zināms pat pašam Dievam. Palama radikalizēja negatīvo teoloģiju citā, bet ne mazāk antinomiskā veidā: daļēja Dieva izpausme netranscendentālās gaismas formā, pēc Palamas domām, nav pretrunā, bet gan izņēmums, kas apstiprina likumu, jo Dievs savas dievišķās dabas dēļ nevar pakļauties nekādiem cilvēciskiem likumiem, ieskaitot pašu apofāzes principu. Apofātisms šajā gadījumā nav Nekas, bet gan Dieva pilnīga brīvība, iespēja pārkāpt cilvēka priekšstatus par Dievu. Tādējādi daļējā Dieva atpazīstamība nav pretrunā ar Viņa absolūto nepazīstamību, bet gan paradoksālā kārtā ir iekļauta kā tās daļa.

Askezes pamatmetode, pēc abu autoru domām, ir pazemība šī vārda plašā nozīmē. Palamasam tā ir gan pazemība kaislībām, gan pazemība garīgā skolotāja autoritātes priekšā – paklausība. Ekharts augstāk par visu izvirza atsvešināšanu, atraisītību – pazemību ar Dieva gribu, ar domu par cilvēka un pasaules neizbēgamo galīgumu. Abi skolotāji pazemību saprot nevis kā vardarbību pret savu gribu, bet kā atteikšanos no tās par labu Radītāja gribai, garīgo tukšumu, atteikšanos no sevis. Šajā sakarā abi autori īpašu uzmanību pievērš slavenā Bībeles fragmenta par garā nabadzīgajiem interpretācijai, garīgo nabadzību saprotot tieši kā atteikšanos. Abiem mistiķiem kopīga ir arī "iekšējā cilvēka" doktrīna, kas formulēta ļoti līdzīgos terminos. Iekšējais cilvēks tiek pasludināts par galveno, dievišķo, un visa uzmanība tiek novirzīta no ārpusē uz iekšu.

Hēsīhiasmā šī iekšējā atsvešinātība – gan no radītās pasaules, gan no racionālās domas – tiek saprasta apofātiski, kā atteikšanās spriest par Dievu, kā svēts klusums, kā iekšējā klusuma sasniegšana, kā prāta reducēšanās uz sirdi. Negatīvo retoriku par iztukšotību, pamestību, par radīšanu dvēselē vietas Dievam, Ekharts papildina ar metaforu par Kristus piedzimšanu cilvēka sirdī. Grūti pateikt, kura mācība ir kristocentriskāka: hēsīhiasms apvieno iekšējo klusumu ar nemītīgu "prāta" Jēzusa lūgšanu "; savukārt Ekharts uzskata, ka pilnīgi atsvešinātai sirdij nav ko lūgt Kungu, jo Kristus jau ir tur.

#### *Neradītais dievišķais elements cilvēkā*

Abu domātāju mācību kvintesence, mūsdiā, ir viņu pārliecība par to, ka mirstīgo cilvēku dvēselēs ir kāds nemateriāls elements, nemirstīga dievišķā izcelsme, uz kuru tiek liktas galvenās cerības par pestīšanu. Īpaši ievērojams cēlonis ir fakts, ka Ekharts un Palama savu mācību par šo bezķermenisko būtību formulē gandrīz identiski – abi izmanto ugunīgas jeb "gaismas nesējas" metaforu. Palama runā par neradītām dievišķajām enerģijām, kas, nonākot rezonansē ar cilvēka enerģijām, ļauj cilvēkam kontemplēt neradīto dievišķo gaismu. Šī askēta Dieva kontemplācija, kas izpaužas kā sava veida gaismas starojums, hēsīhiasma izpratnē ir galvenais askēzes mērķis, tās noslēguma, galīgais posms.

Ekharts ļoti līdzīgi apraksta cilvēka un Dieva sastapšanos. Viņa interpretācijā šo sastapšanos nodrošina arī bezķermeniskais uguns elements – dievišķā dzirksts, kas slēpjas cilvēka dvēseles dziļēs. Tāpat kā Palamass, arī Ekharts ir pārliecināts, ka cilvēka zināšanas par Dievu rodas no noteiktas mikro un makro gaismas līmeņu savstarpējās sakarības: dvēselē esošā mikro dzirksts tiecas savienoties ar makro struktūru – dievišķo uguni. Līdzīgais, tā sakot, tiek izprasts caur līdzīgo. Šī savienojuma rezultātā šī hēsihistu žēlastības gaisma, par kuru liecina Palamass, kļūst pieejama jutekliskai uztverei – gaismas fenomens izpaužas kā viena Dieva emanācija zemākā, jutekliski ķermeniskā līmenī.

Tādējādi, mūsaprāt, galvenā un būtiskākā līdzība starp Johanu Ekhartu un Grēgoriju Palamu ir tā, ka viņi abi ir "Dieva gaismas mistiķi", slepenās uguns apcerētāji, kuri ir gājuši askētisko ceļu. Šī uguns var būt žilbinoši balta gaisma, Vienīgā starojums, ko Parmenīds iztēlojās kā apaļu, mirdzošu lodi. Tas var būt arī absolūtā Nekā melnais starojums, līdzīgs Maļeviča melnajam kvadrātam. Apaļš kvadrāts, kura centrs ir visur, bet apkārtmērs – nekur... Man var iebilst, ka intelektuālā darbība, spekulatīvā filozofēšana ar vārdu, zīmju, metaforu starpniecību nav salīdzināma ar tiešu dievišķās atklāsmes pārdabisko parādību uztveri, ka labāk vienu reizi redzēt nekā simts reizes dzirdēt.

Kas zina... Filozofija nenodarbojas ar paranormālo psihosomatisko parādību izpēti. Mēs nevarēsim pārbaudīt, vai īstie askēti savos ekstāzes stāvokļos redzēja šo neradīto, pārdabisko gaismu "realitātē". Kā Grēgorijs Palama varēja zināt, ka Dievā pastāv atšķirība starp Būtību un Enerģiju, ja viņš neredzēja nevienu no tām? Un Johans Ekharts, talantīgs literāts, izdomāja skaistu leģendu, bet reālajā dzīvē viņš bija parasts cilvēks, strādāja par katoļu pastori, svētdienās lasīja sprediķus saviem draudzes locekļiem un vakaros rakstīja savas fantāzijas grāmatas.

Tomēr, ja tikai atvērt tās un sadzirdēt meistara mierīgo, pārliecinošo un nedaudz izsmieklu balsi, lai nerastos šaubas – šis cilvēks zin, par ko runā. Viņš runā kā pilnvarota persona, nevis kā rakstu mācītāji un farizeji. Un viņa vārdi aizdedzina lasītāja sirdi, it kā tajos pašos būtu dievišķā dzirksts, par kuru tiek runāts. Kas ir svarīgāk: redzēt Dievu pašam vai iedegt citu sirdis ar Viņa vārdu?

## Literatūras saraksts

### Saīsinājumi un uzzīnu izdevumi

**Большой толковый словарь русского языка.** С. А. Кузнецов. 1-е изд-е, Санкт-Петербург: Норинт, 1998

**Новая философская энциклопедия** в 4 т. Под редакцией В. С. Стёпина. Москва: Мысль, 2001

**Новый литературный словарь.** Т.Н. Гурьева. Ростов на Дону: Феникс, 2009

**Словарь философских терминов.** Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова. Москва: ИНФРА-М, 2007

**Философия: Энциклопедический словарь.** Под редакцией А.А. Ивина. Москва: Гардарики, 2004

**Философский словарь.** Под ред. И.Т. Фролова. Москва: Политиздат, 1991

**Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона** в 86 т. (82 т. и 4 доп.). Санкт-Петербург: 1890—1907

### Avoti

**Meister Eckhart.** *Die deutschen und lateinen Werke, Abt. I.* Stuttgart: Kohlhammer, 1936

**Диоген Лаэртский.** *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* Москва: Мысль, 1986

**Дионисий Ареопагит.** *О божественных именах. О мистическом богословии.* Москва: Глаголь, 1994

**Луций Анней Сенека** *Нравственные письма к Луцилию.* Москва: Наука, 1977

**Майстер Экхарт.** *Трактаты. Проповеди.* Москва: Наука, 2010. 438 с. [С]. (Литературные памятники)

**Мастер Экхарт.** *Проповеди / Антология средневековой мысли: в 2-х томах, Т.2* Санкт-Петербург: РХГИ, 2002

- Материалисты древней Греции.** Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1955
- Мейстер Экхарт.** *Духовные проповеди и рассуждения.* Москва: Политиздат, 1991
- Мейстер Экхарт.** *Избранные проповеди и трактаты.* Санкт-Петербург: Унив. кн., 2001
- Мейстер Экхарт.** *Об отрешённости (сост., пер. со средневерхненем. и лат. яз., предисл. и примеч. М. Ю. Реутина)* Москва; Санкт-Петербург: Унив. кн., 2001
- Преподобный Иоанн Лествичник.** *Лествица, или Скрижали духовные.* Москва: изд. Сретенского монастыря, 2020
- Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий.** Москва: «Республика», 1995
- Св. Григорий Палама.** *(Аскетические писания) ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания.* Москва: изд. Сретенского монастыря, 2004
- Св. Григорий Палама.** *Триады в защиту священно-безмолвствующих.* Москва: Рипол Классик, 2018
- Св. Макарий Египетский.** *Духовные беседы, послание и слова.* Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904

### Sekundārā literatūra

#### *Grāmatas:*

- Agamben G.** *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life.* Stanford: Stanford University Press, 1995
- Lossky V.** *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart.* Paris, 1960
- Meyendorff J.** *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas.* Paris: Éditions du Seuil, 1959. Рус. пер. — Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. — 2-е изд., испр. и доп. для рус. пер. / пер. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. — Санкт-Петербург: Византинороссика, 1997
- Адо П.** *Духовные упражнения и античная философия.* Москва; Санкт-Петербург: Степной ветер; ИД «Коло», 2005
- Архимандрит Софроний (Сахаров).** *О молитве.* Санкт-Петербург: Сатись, 1994
- Беневич Г., Бирюков А.** *Антология восточно-христианской богословской мысли.* В двух томах. Москва; Санкт-Петербург: «Никея»-РХГА, 2009

**Бицилли П.** *Избранные труды по средневековой истории. Россия и Запад.* Москва: изд. «Языки славянских культур», 2006

**Булгаков С., прот.** *Свет Невечерний: Созерцания и умозрения.* Москва: Республика, 2001

**Грегори Р.** *Глаз и мозг. Психология зрительного восприятия.* Москва: Прогресс, 1970

**Гучинская И.** *Мистическое богословие Мастера Экхарта // Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты / Пер., вступит. ст. и коммент. И.О. Гучинской.* Санкт-Петербург, 2001

**Дворкин А.** *Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций.* Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005

**Зайцев Е.** *Учение В. Лосского о теозисе.* Москва: ББИ, 2007

**Кьеркегор С.** *Страх и трепет.* Москва: Республика, 1993

**Лосский В.** *Боговидение.* Москва: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1995

**Мамедов А., Ромашкин К., Григорьев С., Котусов Д.** *Исторические типы философии. Учебно-методическое пособие.* Москва: Ridero, 2018

**Мейендорф И., прот.** *Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение.* Изд. 2-е, испр. Санкт-Петербург: Византинороссика, 1997

**Монтень М.** *Опыты. Избранные главы.* Москва: Правда, 1991

**Полани М.** *Личностное знание. На пути к посткритической философии.* Москва: ИФРАН, 1995

**Реутин М.** «Христианский неоплатонизм» XIV века. Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. Москва: РГГУ, 2011

**Реутин М.** *Майстер Экхарт: В поисках «неведомого Бога» // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди / Пер., комм. М.Ю. Реутина.* Москва, 2010.

**Реутин М.** *Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. —* Москва: РГГУ, 2011

**Реутин М.** *Учение о форме у Майстера Экхарта. К вопросу о сходстве богословских учений Иоанна Экхарта и Григория Паламы.* Москва: РГГУ, 2004

**Рикер П.** *Я-сам как другой.* Москва: Изд-во гуманитарной литературы, 2008

**Святитель Николай Сербский.** *Миссионерские письма.* Москва: изд. Новое небо, 2018

**Тереза Авильская, Св.** *Внутренний Замок.* Москва: изд. Истина и жизнь, 1992

**Фрейд З.** *Психология масс и анализ человеческого «Я»* Санкт-Петербург: Азбука-Аттикус, 2013

**Хоружий С.** *К феноменологии аскезы.* Москва: Издательство гуманитарной литературы, 1998

**Хорьков М.** *Майстер Экхарт: Введение в философию рейнского мистика.* Москва: Наука, 2004

**Шкода В.** (сост.) *Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика. (Антология).* Москва: ЭКСМО-Пресс, 1999

*Raksti:*

**Аверинцев С.** *Григорий Палама* // Большая российская энциклопедия. Том 7. Москва, 2007, С. 753

**Архимандрит Киприан (Керн).** *«Олицетворение» Михаила Акомината (к истории учения о человеке в Византии)* // Православная мысль, 1949, вып. VIII. С. 85-104

**Гальчук Д.** *Идентичность личности* // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2017 С. 43-51

**Дробышев В.** *К спору о синергии.* // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Том 13. Выпуск 3. С. 75-86

**Евлампиев И.** *Майстер Экхарт и неклассическая философия* // VERBUM, выпуск 17/2015, С. 96-111

**Карпов К.** *Основные понятийные схемы мистической теологии Бонавентуры (трактат «О тройственном пути»)* // Философия религии: аналитические исследования, 2018, Т.2, № 1, С. 82-93

**Лосский В.** *Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта (гл. 3)* / пер.: Вдовина Г. В. // Богословские труды. Москва, 2007. № 41. С. 85-132.

**Мейендорф И.Ф.** *Флорентийский собор: причины исторической неудачи* // Византийский временник. Москва, 1991. Т. 52, С. 84-101

**Михайлов. И.** *Экхарт* // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. — 2-е изд., испр. и доп. Москва: Мысль, 2010. С. 211-212

**Монах Василий (Кривошеин).** *Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы.* // Гора Афон. Альфа и Омега. №3(6), Москва, 1995. С. 77-82

**Пущаев Ю.В.** Понятие энергии в современной философской литературе (В. В. Бибихин, С. С. Хоружий, Д. Брэдшоу). (обзор: часть 2). Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: Реферативный журнал, (1/2019). С. 164-174.

**Реутин М.** Иоанн Экхарт – Григорий Палама: Бог, эманация, тварь // Вопросы философии. № 6, 2010, С. 124-134

**Реутин М. Ю., Бондарко Н. А.** *Экхарт* // Большая российская энциклопедия. Том 35. Москва, 2017, стр. 293-294

**Рыбаков С.** *Аскетизм как опыт преодоления дезинтеграции телесности и практика синтеза ее* // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. 2019. №68. С. 71-76.

**Топоров В.Н.** *Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство* // Палеобалканистика и античность. Москва, 1989. С. 219-252

**Хоружий С.** *Естественная теология в свете исихастского боговидения*// Консультативная психология и психотерапия, 2010, No 3. С. 44-60

**Хоружий С.** *Григорий Палама* // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. — 2-е изд., испр. и доп. — Москва: Мысль, 2010. С. 53-62

**Хоружий С.** *Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя.* Доклад на симпозиуме "Религиозный опыт: внутренняя жизнь и внешние формы" (Иерусалим, июнь 2001) // Московский психотерапевтический журнал, 2003, №3. С. 5-7

**Хоружий С.** *Заметки к энергийной антропологии "Духовная практика" и "отверзание чувств": два концепта в сравнительной перспективе* "Вопросы философии", №3, 1999. С. 76-84

**Цендровский О.** *Понятие бытия (Sein) в философии М. Хайдеггера* // Философская мысль. – 2016. – № 9. С. 18-36

**Шилов Е.** *Немецкая средневековая мистика: Майстер Экхарт в контексте позднего Средневековья* // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. №18. С. 80-81

**Шилов Е.** *Понятие «Образ» в произведениях Майстера Экхарта* // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2014. №4. С. 100-117

**Шульц Д.** *Учение о нетварных энергиях и идея теозиса в западной средневековой философии* // Философия и культура, № 4, 2012. С. 89-94

*Materiāli internetā:*

**Белов В.** *Аскетика в русской духовной традиции* // Православная библиотека "Азбука веры" <https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/asketika-v-russkoj-duhovnoj-traditsii/1> (дата обращения 23.05.2022)

**Духанин В.** *Святоотеческая традиция умного делания в духовном опыте Святителя Игнатия, епископа Кавказского* // [https://azbyka.ru/otechnik/Valerij\\_Duhanin/svjatootecheskaja-traditsija-umnogo-delanija-v-dukhovnom-opyte-svjatitelja-ignatija/#sel=2:1,2:11](https://azbyka.ru/otechnik/Valerij_Duhanin/svjatootecheskaja-traditsija-umnogo-delanija-v-dukhovnom-opyte-svjatitelja-ignatija/#sel=2:1,2:11) (дата обращения 10.05.2022)

**Институт Синергийной Антропологии.** Заседание №13. 13 сентября 2006 г. Докладчик: Реутин М. Ю. Тема доклада: Майстер Экхарт, Григорий Палама // <https://shikardos.ru/text/zasedanie-13-13-sentyabrya-2006-g-dokladchik-reutin-m-yu-tema/> (дата обращения 11.05.2022)

**Св. Григорий Палама.** 150 богословских, нравственных и практических глав. Азбука веры/православная библиотека. Интернет-ресурс [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Palama/sto-pjatdesjat-glav-posvjashennyh-voprosam-estestvennonauchnym-bogoslovskim-i-nravstvennym/](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/sto-pjatdesjat-glav-posvjashennyh-voprosam-estestvennonauchnym-bogoslovskim-i-nravstvennym/) (дата обращения 13.05.2022)

**Святитель Феофан Затворник.** *Путь ко спасению. Краткий очерк аскептики* [http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/feof\\_zatv/ocherk\\_asket/txt11.html](http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/feof_zatv/ocherk_asket/txt11.html) (дата обращения 23.05.2022)

**Хоружий С.** *Исихазм как стержень православной духовности.* Русский Афон. Наследие Святой Горы Афон // <https://afonit.info/biblioteka/nasledie-svyatoj-gory/s-khoruzhij-isikhazm-kak-sterzhen-pravoslavnoj-dukhovnosti> (дата обращения 16.05.2022)

**Цыпина Л.** *Христианская мистика: концептуальное своеобразие и исторические типы* // Интернет-ресурс: [www.rhga.ru](http://www.rhga.ru) (дата обращения 13.05.2022)

**Честертон Г.** *Святой Франциск Ассизский*, стр. 3 // "ЛитМир" Электронная Библиотека // <https://www.litmir.me/br/?b=6260&p=3> (дата обращения 17.05.2022)

Bakalaura darbs „Askēzes fenomenoloģija vācu un bizantiešu misticismā. Meistara Ekharta un Grēgorija Palamas meditācijas doktrīnas salīdzinošā analīze” izstrādāts LU Vēstures un filozofijas fakultātē.

Ar savu parakstu apliecinu, ka pētījums veikts patstāvīgi, izmantoti tikai tajā norādītie informācijas avoti un iesniegtā darba elektroniskā kopija atbilst izdrukai.

Autors: **Antons Glotovs** 30.05.2022.

Rekomendēju darbu aizstāvēšanai

Vadītājs: **Dr. phil., profesors Igors Šuvaevs**  
30.05.2022.

Recenzenti: (var nerakstīt konkrētus vārdus - atstāt vietu, kur paši ierakstīs; pirms ierakstiet konkrētus vārdus, pārliecinieties par korektu amata un grāda nosaukumu)

**J. Meļņikovs** \_\_\_\_ . \_\_\_\_ .2022.

Darbs iesniegts Vēstures un filozofijas fakultātē 30.05.2022.

Metodiķe:

Darbs aizstāvēts Bakalaura studiju programmas “Filozofija” gala pārbaudījumu komisijas sēdē

\_\_\_\_.06.2022. prot. Nr. \_\_\_\_\_, vērtējums \_\_\_\_\_

Komisijas sekretārs: \_\_\_\_\_ /lekt. Igors Gubenko /

