

LATVIJAS UNIVERSITĀTE
TEOLOGIJAS FAKULTĀTE

**TUMSAS KONCEPCIJA AUSTRUMU UN RIETUMU
KRISTĪGAJĀ MISTICISMĀ**

MAGISTRA DARBS

Autors: **Jānis Cepurītis**

Studenta apliecības Nr.: jc11061

Darba vadītāja: Dr. theol. Elizabete Taivāne

RĪGA 2015

ANOTĀCIJA

Darbs veltīts tumsas koncepcijas izpētei Austrumu un Rietumu kristīgajā misticismā. Darbā ir aplūkoti dažādu gadsimtu autori, kuri pārstāv ietekmīgu un/vai uzskatāmu viedokli Austrumu un Rietumu kristīgajā misticismā. Šo autoru personība un daiļrade uzrāda ciešu saistību ar tumsas koncepciju, attiecinot to uz mistisko pieredzi. Pētnieciskā darba gaitā apstiprinās autora tēze par to, ka Austrumu un Rietumu kristīgā misticisma izpratne par tumsu uzrāda atšķirīgu teoloģisko interpretāciju, vienlaikus saglabājot vienotu saturisko mērķi – vienotību ar Dievu.

Maģistra darba nosaukums ir: *Tumsas koncepcija Austrumu un Rietumu kristīgajā misticismā*. Maģistra darba tēze ir: *Austrumu un Rietumu kristīgā misticisma izpratne par tumsu uzrāda atšķirīgu teoloģisko interpretāciju, vienlaikus saglabājot vienotu saturisko mērķi – vienotību ar Dievu*.

Atslēgvārdi: Gregors no Nīsas, Pseido-Dionīsijs Areopagīts, Sv. Jānis no Krusta,
Māte Terēze, jēdzieni: *union* (vienotība), tumsa, gaisma.

SUMMARY

The work is devoted to the study of the concept of darkness in the Eastern and Western Christian mysticism. The work deals with authors of different centuries who represent an influential and/or demonstrative views in the Eastern and Western Christian mysticism. The personality and writings of these authors show a close connection with the concept of darkness relating it to the mystical experience. The results of the study work support author's thesis that the understanding about darkness shows different theological interpretation, while preserving a single substantial goal – union with God.

The name of the master's work is: *The Concept of Darkness in the Eastern and Western Christian Mysticism*. The thesis of the master's work is: *the understanding about darkness in the Eastern and Western Christian mysticism shows different theological interpretation while preserving a single substantial goal – union with God*.

Key words: St. Gregory of Nyssa, Pseudo-Dionysius the Areopagite, St. John of the Cross,
Mother Teresa, concepts: *union*, darkness, light.

SATURS

Apzīmējumu saraksts	4
Ievads	5
1. Austrumu kristietības apofātiskā tradīcija	8
1.1. Austrumu kristīgais misticisms	8
1.2. Gregors no Nīsas	15
1.3. Pseido-Dionīsijs Areopagīts	23
2. Rietumu kristietības apofātiskā tradīcija	38
2.1. Rietumu kristīgais misticisms	38
2.2. Sv. Jānis no Krusta	44
2.3. Māte Terēze	58
Secinājumi	71
Bibliogrāfija	74
Pateicība	82

APZĪMĒJUMU SARAKSTS

Gregors no Nīsas

H – „Homīlija par Dziesmu Dziesmu”;

MDz – „Mozus dzīve”.

Māte Terēze

NEG – „Nāc, esi Mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais”.

Pseido-Dionīsijs Areopagīts

DH – „Debesu hierarhija”;

DV – „Dievišķie vārdi”;

MT – „Mistiskā teoloģija”;

VĒST – vēstules (ar attiecīgu numerāciju I – V).

Sv. Jānis no Krusta

KK – „Uzkāpšana Karmela kalnā”;

GH – „Garīgā himna”;

TN – „Tumšā nakts”.

IEVADS

Kas ir *tumsas* jēdziens un tā izpratne? Judeo-kristīgajā kontekstā nakts un tumsas koncepcija parādās jau pirmajās Bībeles lappusēs, pat vēl vairāk – nakts un tumsa jau pastāv. Varētu teikt nakts jau „šeit ir”, kamēr gaisma ir dievišķās radīšanas akts. Nakts un tumsa cilvēces vēsturē allaž ir bijis kā aizsegs medniekiem, zagļiem un dēmoniņiem. Tumsa ir sava veida iespēja būt neredzamiem.¹ Nakts kā fenomēns ir sastopama jau agrīnās Baznīcas liturģiskajās tradīcijās. Piemēram, klosteru regulas paredzēja īpašas lūgšanas un nomodu nakts stundās. Monasticisma kontekstā nakts nozīmē vairāk par laika periodu. Nakts stundas nozīmē daudz dziļāku ticības perspektīvu, un tām ir teoloģiska nozīme garīgajā izaugsmē. Šai praksei, ko varētu dēvēt par nakts-centrētu garīgumu, mūki pievērsa īpašu uzmanību.² Caur šādu dienas un nakts polaritāti tumsas lietojums ir nonācis apofātiskā misticisma izpratnē un valodā. Tumsa kalpo par apzīmējumu cilvēka nespējai Dievu izzināt un izskaidrot. Jau pieminētajiem mūkiem nakts sniedz dziļu klusumu un mieru, kad iekšējā pasaule var būt pievērsta pārdabiskai mistērijai.³ Vienīgais veids kā „pieradināt nakti” ir gaismas iedegšana. Gadsimtiem ilgi cilvēks ir centies pārspēt tumsu ar eļļas lampām, svecēm un lāpām. No 1542. gada ir zināms kāds likums Francijas pilsētā Puatjē (*Poitiers*), kas nosaka, ka katram, kurš pārvietoja nakti cauri pilsētai, jābūt iedegtai eļļas lampai.⁴

Gaisma un tumsa pēc būtības atspoguļo divas dažādas antropoloģiskas pieredzes. Gaismas racionālā būtība uzsver visa redzamā formas, tā izgaismo robežas un atklāj telpisko virsmu dažādību. Savukārt tumsa visā esošajā šīs formas un robežas dzēš, un lietas tumsā „izšķīst” zaudējot savu identitāti un būtību.⁵ Raugoties antropoloģiski, nakts un tumsa norāda uz svarīgiem cilvēces pētniecības aspektiem (kaut vai tāpēc, ka puse no mūsu dzīves pāriet tumsā, naktī).⁶ Tomēr runājot par misticismu, gaismas un tumsas starpā nepastāv būtiskas atšķirības. Atšķirīgais atklājas valodā un interpretācijā, kas savā būtībā runā par vienu un to pašu – mistisko pieredzi.⁷ Vienlaikus tumsas metaforas lietojumam misticismā ir savas raksturīgās īpašības, kas norāda uz valodas trūkumu atklāt Dieva būtību.⁸ Apofātiskā tradīcija, lai arī uzsver tumsas īpašo vietu mistiskajā pieredzē, gaismas konceptu tomēr neatmet. Gaisma tiek lietota paradoksu veidā kombinēti ar tumsu. To var sastapt tādos mistiskās

¹ Burkhard Schnepel and Eyal Ben-Ari, ““When Darkness Comes...”: Steps toward an Anthropology of the Night,” *Paideuma* 51 (2005): 153-154.

² Mary W. Helms, “Before the Dawn. Monks and the Night in Late Antiquity and Early Medieval Europe,” *Anthropos* 99.1 (2004): 178.

³ *Ibid.*: 180.

⁴ Burkhard Schnepel and Eyal Ben-Ari, ““When Darkness Comes...”: Steps toward an Anthropology of the Night”: 154.

⁵ Mary W. Helms, “Before the Dawn. Monks and the Night in Late Antiquity and Early Medieval Europe”: 179.

⁶ Burkhard Schnepel and Eyal Ben-Ari, ““When Darkness Comes...”: Steps toward an Anthropology of the Night”: 154.

⁷ Thomas Merton, *The Ascent to Truth* (San Diego, CA: Harvest Book, 1981), 293.

⁸ Peter Kūgler, “The Meaning of Mystical „Darkness,”” *Religious Studies* 41.1 (Mar. 2005): 103.

literatūras terminos kā „gaismas tumsa”, „gaišā nakts” un „tumsas stars”.⁹ Sākot ar vēlīnajiem viduslaikiem dievišķā tumsa tiek saistīta arī ar pieredzi, kurā visa veida lūgšanu un garīgās prakses kļūst neauglīgas. Šajā laikā Rietumu kristietības kontekstā var novērot uzskatus par Dieva mīlestību, kas ir pazaudēta. Īpaši jāpiemin Sv. Jānis no Krusta (*St. John of The Cross*), kurš uzskatīja, ka Dievs ir klātesošs, šķīstījot dvēseli no visām tās ciešanām un sagatavojot to vienotībai ar Dievu. Tumsa viņam saistās ar dievišķā izziņu un mīlestību. Savā darbā TN viņš raksta: „Ak tumšā nakts, tu mani vadi; Ak tumšā nakts, tu esi man tuvāka par rīta ausmu.”¹⁰

Tumsas koncepcija, kas raksturo mistisko pieredzi Baznīcas vēsturē, laika gaitā ir piedzīvojusi transformāciju. Piemēram, Viduslaiku kristietībā garīgums, kā cilvēcei kopīgā rakstura iezīme, vēstures gaitā kļūst par individualitātes pazīmi. Attiecības ar Dievu tiek definētas nevis kopienas, bet indivīda kontekstā. Arī mūsdienās var novērot šādu kristietības izpausmi, kad garīgums tiek uzlūkots, kā uz indivīdu orientēta dzīves forma.¹¹ Tāpēc tuvojoties izpratnei par tumsas vietu misticismā ir svarīgi atcerēties, ka dažādos autorus savā starpā šķir dažādi gadsimti un izpratnes. Mēs nevaram vienādot pirmo gadsimtu mistisko tradīciju ar Viduslaiku vai mūsdienu priekšstatiem. To starpā mēs varam meklēt tikai kopsaucējus, kas ir palīdzoši domājot arī par tumsas vietu un izpratni Austrumu un Rietumu kristīgajā misticismā.

Šajā darbā autors pievērsīsies tumsas koncepcijas pētniecībai Rietumu un Austrumu kristīgajā misticismā. Darba ietvaros tiks konstatētas interpretāciju atšķirības, kas darba noslēgumā ļaus apstiprināt darbam izvirzīto tēzi.

Darba tēma ir: Tumsas koncepcijas interpretāciju atšķirības Austrumu un Rietumu kristīgajā misticismā.

Darba tēze ir: Austrumu un Rietumu kristīgā misticisma izpratne par tumsu uzrāda atšķirīgu teoloģisko interpretāciju, vienlaikus saglabājot vienotu saturisko mērķi – vienotību ar Dievu.

Darba mērķis ir:

- sniegt ieskatu Austrumu un Rietumu apofātiskā misticisma tradīcijas pamatnostādņēs, kas liecina par tumsas koncepcijas svarīgumu;
- atspoguļot atsevišķu apofātiskā misticisma autoru uzskatus par tumsu;
- izdarīt secinājumus, kas uzrāda atšķirīgu tumsas koncepcijas interpretāciju Austrumu un Rietumu kristīgajā misticismā.

⁹ John F. Teahan, “A Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition,” *The Journal of Religion* 58.3 (Jul. 1978): 265.

¹⁰ Carol Zaleski, “The Dark Night of Mother Theresa,” *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life* 133 (May 2003): 25.

¹¹ Denys Turner, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 3.

Maģistra darbs ir sadalīts divās daļās. Katra darba daļa atspoguļo tēmai atbilstošu avotu pētniecību, kas ļauj darba nobeigumā veikt secinājumus. Darbā ir izmantota fenomenoloģiskā pētniecības metode, jo tiks pētīta mistiskā pieredze un pieredzes izteiksmes formas. Šīs metodes lietojums palīdz atklāt vienādas pieredzes struktūras, kas izteiktas ar dažādiem pieredzes aprakstīšanas un interpretācijas veidiem. Darbā tiks salīdzināta tumsas koncepcijas interpretācija Austrumu un Rietumu kristīgajā misticismā.

Darba pirmā daļa ir veltīta Austrumu kristietības apofātiskās tradīcijas izpētei, īpaši pievēršoties tumsas koncepcijas lietojumam. Apskatāmie autori ir izvēlēti pēc viņu personības un teoloģiskā ieguldījuma atbilstoši darba tēmai. Šajā darba daļā autors pievērsīsies Kapadoķiešu tēvam, Gregoram no Nīsas, un vienam no Baznīcas vēsturē zināmākajiem apofātiskā misticisma aizsācējiem Pseido-Dionīsijam Areopagītam. Jāpiebilst, ka šo autoru idejas laika gaitā ir kalpojušas par misticisma pamatu kā Austrumu, tā arī Rietumu teoloģijā.

Darba otrā daļa ir veltīta Rietumu apofātiskās tradīcijas tumsas koncepcijas lietojumam. Kā apskatāmie autori ir izvēlēti 16. gs. spāņu mistiķis Sv. Jāni no Krusta un 20. gs. personība Māte Terēze, kuras ticības dzīves mistiskie aspekti apliecina Rietumu teoloģisko ideju uzstādījumus par tumsas koncepciju ticības pieredzes ceļā. Darbā tiks izmantota akadēmiskā literatūra, un akadēmiskā periodika. Izvēlēto autoru uzskatu atspoguļojumam tiks izmantoti pirmavoti.

1. AUSTRUMU KRISTIETĪBAS APOFĀTISKĀ TRADĪCIJA

1.1. Austrumu kristīgais misticisms

„Dieva izzināšana ir kāpnes, kuru augšgals iesniedzas Dievišķajā tumsā”.¹² Ar šiem 20. gs. Austrumu pareizticīgās Baznīcas teologa un profesora Gerogija Florovska (*Georges Florovsky*, 1893 – 1979) vārdiem varētu uzskatāmi iesākt ievadu par Austrumu kristīgo misticismu. Šie vārdi precīzi raksturo visas Austrumu kristietības apofātisko (gr. *ἀπόφασις*) mantojumu, kas gadsimtiem ilgi ir glabājis mistiskā ceļa pieredzi un aicinājumu.

Pētot Austrumu kristīgā misticisma galvenās iezīmes par tumsas koncepciju, ir jāsāk ar to, ka tumsa ir izteiksmes veids, kas ir pakārtots apofātiskai izpratnei par Dievu. Tumsas nozīme teoloģijā ienāk kā raksturlielums izziņas un vienotības ar Dievu formulēšanai. Viena no apofātiskā misticisma tēzēm, ko var attiecināt uz mistisko tradīciju ir šāda: precīzākais veids, kā runāt par Dieva izzināšanu ir *zināšana caur neziņu*. Savukārt precīzākais veids kā runāt par Dieva būtību ir lietot apofātiskās (nolieguma) teoloģijas kategoriju.¹³ Šāda izpratne par Dieva izzināšanu noliegumu ceļā ir sastopama jau no agrīniem gadsimtiem. Jāpiebilst, ka Austrumu kristietības izpratnē Dievs cilvēka sirdī un dvēselē ir atstājis vairāk nekā radīšanas „nospiedumus”. Drīzāk visa cilvēka apziņa ir *noregulēta* Dieva klātbūtnei savā dzīvē. Dievišķais *logos* atspoguļo dievišķo un aktualizējas radībā. Iepretī Rietumu kristietībai, Austrumos cilvēces grēkā krišanai netiek piedēvēta galēji destruktīva (*massa damnata*) nozīme. Pat grēkā kritušā stāvoklī, cilvēkā vēl joprojām pastāv dievišķās ilgas, tādējādi, grēkā krišana nav un nevar būt dvēseli pazudinošs stāvoklis, jo cilvēks ir radīts pēc Dieva līdžības, un viņā mītošās ilgas pēc Dieva aizvien aktualizē dievišķās mistērijas klātbūtni.¹⁴ Šis teoloģiskais apsvēruma par Dieva un cilvēka attiecībām ir jāpatur prātā, jo tas dod skaidrojumu soterioloģiskā mērķa – *teozes* sasniegšanai.

Ievērojamais Austrumu kristīgā misticisma pētnieks Vladimirs Loskis (*Vladimir Lossky*, 1903 – 1958) norāda, ka visa Austrumu Baznīcas teoloģija savā būtībā ir mistiska. Viņš raksta: „apofātisms nav šīs teoloģijas atzars, bet kopēja attieksme, kas apņem visu teoloģisko diskursu un aizved līdz kontemplatīvam klusumam un komūnijai”. Tādējādi Austrumu kristīgais misticisms uzskatāmi kontrastē ar vēlīno Viduslaiku latinizēto Rietumu teoloģiju, kas misticismam atvēl atsevišķu vietu kopējā teoloģijas laukā, un iešaurināti runā par tādiem terminiem kā *mistiskā pieredze*, *garīgā dzīve* un citiem. Austrumu kristietībā misticisms ir

¹² Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi* (Jūrmala: Latvijas Kristīgā akadēmija, 2000), 409.

¹³ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 32.

¹⁴ John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture* (Malden: Balckwell Publishing, 2008), 120-121.

teoloģiskās eksistences pamats un nepieciešamība.¹⁵ Apofātisks skatījums attiecas arī uz miesā nākušo Kristu. Lai arī inkarnāciju var aplūkot katafātiskās kategorijās, mistiskā attieksme saglabājas arī šeit. Transcendentais Dievs kļūst imanents vēsturē, pirmkārt jau Vārda inkarnācijā, kas atklājas kā daļa no (ne)izziņas par Dievu. Tomēr inkarnācija neatņem Dievam mistēriju. Loskis, runājot par inkarnāciju, pievēršas Kristus apskaidrošanas notikumam Tabora kalnā, viņa interpretācija ir cieši saistīta ar apofātisko izpratni. Šajā notikumā apofātiskā dimensija ņem virsroku pār katafātisko notikuma struktūru. Šī notikuma pārsātinātības (dievišķās klātbūtnes) dēļ mācekļi apjūk un ir neziņā, tādēļ tradicionālajā Bizantijas ikonogrāfijā attēlotie mācekļi novērš savus skatus no dievišķās godības.¹⁶ Tātad apofātiskā teoloģija, runājot par Dievu uzsver noliegumu. Apofātiskās teoloģijas centrā ir pārliecība, ka Dieva būtību nav iespējam izteikt ar valodas un priekšstatu palīdzību. Dievs kā noslēpums, atrodas pāri visai cilvēka spriestspējai. Austrumu kristietības kontekstā kā apofātiskās teoloģijas aizsācēji tiek minēti Aleksandrijas Klements un Origēns. Vēlāk viņu idejas pārmantoja Gregors no Nazianses, Gregors no Nīsas, Pontas Evagrijs un citi.¹⁷

Kā redzams, apofātiskās teoloģijas apliecinājums Austrumu kristietībā ir novērojams jau pie Baznīctēviem. Varam pieminēt 8. gs. teologu Sv. Damaskas Jāni (*St. John Damascene*), kura teoloģijā (attiecība uz Dievu) sastopam tādus terminus kā: *anekphrastos*, *aperinoetos*, *aoratos*, *akataleptos* – neizsakāms, neizprotams, neredzams un neiedomājams. Viņa teoloģijā, līdzīgi kā 6. gs. autora Pseido-Dionīsijs Areopagīta darbos, var novērot skaidri nodalītu apofātiskās teoloģijas vēsti.¹⁸ Pētniecībā pieņemts uzskatīt, ka grieķu filozofijas ietekme Austrumu Baznīcā atspoguļojās ar Dieva esamību *aiz* visa saprotamā (apofātiskā pieeja). Tomēr Baznīcas vēsturē ir teologi, kuri ir norādījuši uz *tīras* apofātiskās pieejas problemātiku, tādējādi Dieva izziņu risinot ar apofātiskās un katafātiskās sintēzes palīdzību.¹⁹ Ja runājam par sākotnēm tad Kapadoķiešu tēvi no sava laika filozofiskās tradīcijas ir pārņēmuši vēl kādu apgalvojumu, kas dziļi iesakņojies Austrumu kristietības apziņā – Dievu raksturo aktivitāte, tādējādi Dieva *energeia* (enerģija, gr. *ἐνέργεια*) var identificēt ar Viņu pašu. Savukārt viņi noraidīja dievišķo *energeia* atklāsmi kā Dieva būtības izziņu.²⁰ Svētais Damaskas Jānis kādā no saviem darbiem saka: „Tas, ka Dievs ir, tas ir nenoliedzams fakts, bet kāds viņš ir pēc savas dabas un būtības, tas ir ārpus mūsu sapratnes”, tādējādi pamatojot

¹⁵ Aidan Nichols OP, *Light from the East, Authors and Themes in Orthodox Theology* (London: Sheed & Ward, 1999), 26-27.

¹⁶ *Ibid.*, 35.

¹⁷ Justin M. Lasser, “Apophaticism,” in *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity* vol. 1, ed. John Anthony McGuckin (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011), 38.

¹⁸ Andrew Louth, *Introducing Eastern Orthodox Theology* (eBook, London: SPCK, 2013), 54-55.

¹⁹ Paul Negrut, “Orthodox Soteriology: Theosis,” *Churchman* 109.2 (1995): 156.

²⁰ David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 170.

Dieva būtību kā neizskaidrojamu. Austrumu kristietības teoloģiskajā diskursā Dieva pierādīšanas teorijas nav saprotamas, šādu apoloģēzi saistot ar racionālu pasaules uztveri.²¹ Profesors Džons Gakins (*John Anthony McGuckin*), citējot krievu teologu Paulu Jevdokimovu (*Paul Evdokimov*) raksta:

„nepietiekamie pierādījumi par Dieva eksistenci, saistās ar faktu, ka tikai pats Dievs var būt vienīgais patiesības kritērijs. Dievs ir vienīgā savas būtības argumentācija, jo Dievs nevar būt loģiskās attieksmes subjekts, Viņš nevar būt saslēgts kauzālos cilvēka spriedumos.”²²

Tādējādi Dieva būtības izziņa paliek cilvēka prāta kategorijām apslēpta un atklājas vien tajā, ko sauc par *dievišķo tumsu*. Zīmīgi, ka Loskis savā pētniecībā par Austrumu apofātisko misticismu koncentrējās uz mācību par Dievu, to saistot tieši ar šo, patristikas laika terminu – *dievišķā tumsa*. Saskaņā, ar Loski, Dievs kļūst zināms tad, kad ir iepazīts kā nezināms.²³ Tas nozīmē, tumsa apzīmē Dieva *citādību*, nekā cilvēka prāts to saprot vai iedomājas. Cilvēks ir aicināts šķērsot savas apziņas lauku, lai iepazītu Dievu, aiz un pār visa saprotamā. Kā norāda Florovskis, Dievs ir „viņpus atklāšanas” (Rietumu mistiskajā tradīcijā pazīstams termins: *Deus absconditus*).²⁴ Arī Pseido-Dionīsijs Areopagīta darbā MT teoloģiskā vadlīnija norāda, ka Dievs ir „ārpusē”. Apofātiskā valoda šajā darbā nav konceptuālas rīcības aprakstoša, bet vada dvēseli dziļā tumsā, pretī Dieva klātbūtnei.²⁵ No tā var secināt, ka Austrumu kristīgajā misticismā ir vērojama tendence izvairīties no atklāsmes racionalizēšanas, un tas ir mentalitātes princips. Šīs tradīcijas apofātiskajā ietvarā dominē teoloģisks uzsvars – nepieļaut saprāta iejaukšanos dievišķajā. Dievs ir ārpus visiem jēdzieniem un empīriskas pasaules uztveres. Dieva pazīšana cilvēkam ir iespējama tikai noliekot malā tēlus un priekšstatus, tādējādi ieejot mistiskajā tumsā.²⁶ Pētniecībā apgalvo, ka lietu būtība ap Dievu (*gr. ta peri theon*), kā to formulēja Austrumu Baznīcas teologs Maksims Apliecinātājs (*Maximus the Confessor*, 580 – 662), ir tā pati dievišķā *energeia* pie Kapadoķiešu tēviem un dievišķais process Pseido-Dionīsijs Areopagīta teoloģijā. Visi šie jēdzieni norāda uz radību, kura piedalās Dieva apofātiskajā izziņā.²⁷ Arī Maksims Apliecinātājs savā mācībā par Dieva izzināšanu seko Dionīsijs teoloģijai un iet kopsolī arī ar Pontas Evagrija mācību. Kā uzsver Florovskis, Maksimam: „Dievs savā bezrobežīgajā būtībā, savas esamības pārvarīgajā pilnībā paliek cilvēkam un radībai neizzināms.” Lūk, Maksims uzsver teoloģijas apofātisko pamatu. Viņa lietotais vārds ir *ekstāze*, kas apraksta Dieva izzināšanu ārpus saprāta jēdzieniem un visa

²¹ John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, 125.

²² Ibid.

²³ Aidan Nichols OP, *Light from the East, Authors and Themes in Orthodox Theology*, 33.

²⁴ Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi*, 411.

²⁵ David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, 192.

²⁶ Elizabete Taivāne, *Ievads salīdzinošajā misticismā* (maģistra darbs, Rīga: LU Teoloģijas fakultāte, 1996), 5.

²⁷ David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, 190.

esošā. Pēc viņa domām visas teoloģijas jēga ir atgādināt šo ekstātisko (mistisko) pieredzi.²⁸ Austrumu kristietības izpratnē Dievs vienmēr ir neizzināms savā būtībā. Profesors un priesteris Džons Antonijs Makgakin (*John Anthony McGuckin*) norāda, ka runājot par Dievu: „visi teoloģiskie izteikumi ir trausli un neveikli. Tēvi (domāti Austrumu Baznīctēvi – autora piezīme) nekad nav paguruši šo patiesību atkārtot aizvien no jauna.”²⁹ Tāpat mums jāatceras, ka šajā tradīcijā nepastāv noteikts dalījums starp mistiku un teoloģiju, starp personīgu dievišķās mistērijas pieredzi un Baznīcas dogmām. Loskis, runājot par šīs tradīcijas apofātisko raksturu, norāda, ka Dievs atrodas aiz visiem priekšstatiem un prāta konceptiem vienlaikus, atklājot sevi un aicinot cilvēku mainīt/reformēt savas domāšanas un garīgās uztveres ceļus.³⁰ Austrumu apofātiskā misticisma sakarā ir jāpiemin arī divas agnosticisma formas. Pirmkārt, agnosticisms var būt svārstīga attieksme par Dieva esamību. Šī izpratne Loskim nav raksturīga, jo, uzlūkojot viņa tuvos autorus (piem. Gregoru no Nīsas), nav pamanāmas šaubas par Dieva eksistenci. Savukārt otra agnosticisma forma runā teisma kontekstā par to, ka Dievs eksistē, bet par viņu neko nav iespējams pateikt. Kā norāda Loskis, Dievs ir: „transcendents un pāri stāvošs visai empīriskajai izziņai”. Tā kā pasaule nav vienādojama ar Dievu, tad cilvēka prāts un valoda ir neatbilstoši, lai runātu par dievišķo realitāti.³¹

Austrumu Baznīcas misticismā svarīgu vietu ieņem vēl vairāki teoloģiski termini. Kā viens no spēcīgākajiem ir jau pieminētais *energeia* koncepts (Rietumu tradīcijā šī teoloģiskā kategorija nav sastopama – autora piezīme). Šī jēdziena nostiprināšanās teoloģiskajā diskursā notiek laikā, kad *energeia* tiek lietots kā metafizisks raksturojums (piem. pie Prokla). Īpaši 4. gs. *energeia* koncepts tiek lietots debatēs par Trīsvienību, tādējādi ieņemot svarīgu vietu skaidrojumā par Dieva darbību pasaulē, pretēji dievišķās būtības – *ousia* (gr. οὐσία) raksturojumam. *Energeia* koncepcija Austrumu Baznīcā ir nesaraujami saistīta ar *teozes* izpratni.³² Atosa kalna arhimandrīts Georgijs norāda, ka, saskaņā ar Svētajiem Rakstiem un Baznīctēvu mācību, cilvēks var sasniegt *teozī*. Viņš to pamato ar Austrumu Baznīcai raksturīgo doktrīnu par Dieva raksturlielumu, kas izpaužas kā *ousia* un *energeia*.³³ Interesanti, ka ikviena radītā būtne Pseido-Dionīsija Areopagīta teoloģijā ir Dieva līdzstrādnieki (gr. *theou synergos*), tādējādi manifestējot dievišķo enerģiju. Rezultātā šī pielāgošanās Dievam

²⁸ Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi*, 408.

²⁹ John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, 124.

³⁰ A. M. Allchin, *The Kingdom of Love and Knowledge: The Encounter Between Orthodoxy and the West* (New York, The Seabury Press, 1982), 15

³¹ Aidan Nichols OP, *Light from the East, Authors and Themes in Orthodox Theology*, 33-34.

³² David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, 154.

³³ Archimandrite George (Mount Athos), *Theosis: The True Purpose of Human Life*, 4th ed. (Greece: Holy Monastery of Saint Gregorios Mount Athos, 2006), 39.

nozīmē *teozi* caur vienotību, kas ir visa radītā augstākais mērķis.³⁴ Vēl Pseido-Dionīsijs Areopagīts *teozi* skaidro kā cilvēka gara vienkāršošanu (saskaņā ar Plotīnu) no vienas puses, un metafizisku savienošanos ar Dievu (dievišķo pirmtēlu – autora komentārs) no otras.³⁵ Reliģijas filozofijas profesors Dāvids Bredšovs (*David Bradshaw*) norāda, ka visprecīzākā izpratne starp *energeia* un *ousia* ir atrodama jau Cezarejas Bazila (*Basil of Caesarea*, 330 – 379) kontraversē pret eunomiāņu sektu.³⁶ Savā darbā „Vēstules” (*Letters* 234.1) viņš raksta:

„Mēs sakām, ka mēs zinām Dieva varenību, Viņa spēku, Viņa gudrību, Viņa labestību pret mums, Viņa providenci un Viņa tiesas taisnīgumu, bet mēs neko nezinām par Viņa būtību (*ousia*). (..) Bet Dievs, viņš saka, ir visu uz Viņu attiecināmo atribūtu kopums, it kā caur to būtu iepazīta Dieva būtība. Tā ir muļķība un maldi. Vai tad saliekot kopā visus uz Dievu attiecināmos atribūtus mēs nonākam pie vienotas būtības? (..) Dievs savās izpausmēs (*energeia*) ir dažāds, un no šīm *energeia* mēs Dievu pazīstam, bet Viņa *ousia* mēs nespējam tuvojties. Dieva *energeia* ir atklājušās radības vidū, savukārt *ousia* paliek ārpus mūsu sapratnes.”³⁷

Arī Kapadoķiešu tēvu teoloģiskajos apgalvojumos sastopam apzinātu dalījumu starp Dievu, kurš „ir nonācis pie mums”, un Dievu, kurš „paliek ārpus mūsu sapratnes”. Īpaši Gregors no Nīsas, runājot par Dieva spēku, labestību un providenci, to izceļ kā dievišķo *energeia*. Viņš savā teoloģiskajā leksikā lieto apzīmējumu „izpausmes ap dievišķo dabu”.³⁸ Šim apgalvojumam par *ousia* un *energeia* dalījumu piekrīt arī Loskis, sakot, ka dievišķā *ousia* ir sevī neizzināma.³⁹ Arī Florovskis, raksturojot Maksima apofātisko teoloģiju, kas vienlaikus atspoguļo Austrumu baznīcas uzskatus par Dieva ontoloģiju, raksta:

„Dieva iepazīšanas mērķis un augstākā robeža ir Dieva ieraudzīšana – lai askēzes un radošā pacēlumā, pašatsacīšanās procesā un mīlestībā, prāts paceltos Dievišķā svētnoslēpuma pārļaicīgajā tumsā un klusumā sastaptos ar Dievu vaigu vaigā, un dzīvotu Viņā. (..) Dievs *iziet pasaulē* (*energeia* – autora piebilde), atklājas kādos izziņas tēlos, lai izpaustu sevi cilvēkiem, bet cilvēks dodas viņam pretī, *iziet no pasaules*, lai atrastu Dievu, jo Viņš stāv ārpus pasaules. Tas ir iespējams. Taču tikai ekstāzē.”⁴⁰

Loskis norāda, ka Austrumu kristietības centrā ir cilvēka vienotība ar Dievu. Šī vienotība ietver sevī visu cilvēku un viņa apzināto sapratni par Dievu. Iebildums varētu pastāvēt tajā, ka cilvēks kā radība ir ļaiciģa būtne, bet Dieva būtībai ir pārļaicīgs raksturs. Šis uzstādījums ir kalpojis kā arguments daudzās filozofijas sistēmām, kas noraida cilvēka un

³⁴ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, from Plato to Denys*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2007), 165.

³⁵ Elizabete Taivāne, *Ievads salīdzinošajā misticismā*, 95.

³⁶ David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, 166.

³⁷ Basil, *Letters*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2003), 524. [skatīts 07.05.2015], pieejams tiešsaistē: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208>

³⁸ David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, 166.

³⁹ Aidan Nichols OP, *Light from the East, Authors and Themes in Orthodox Theology*, 36.

⁴⁰ Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi*, 408-409.

Dieva nepastarpinātu pieredzi. Tomēr Loskis šādu iespēju apliecina, sakot, ka tas ir iespējams, vērsot uzmanību uz Austrumu Baznīcas teoloģisko izpratni par *energeia* un *ousia* lietojumu.⁴¹

Maksima daiļradē ir vērojama vēl kāda, jau pieminēta Austrumu Baznīcu raksturojoša teoloģiska iezīme – *teoze* (gr. *θεώσις*, angl. *Deification*, lat. *dievišķošana*).⁴² Tā ir prāta dievišķošana, kas ir pēdējais solis pirms nepastarpinātas Dieva pieredzes. Tas ir Svētā Gara darbs, kas pārņem dvēseli, to pārradot. To dēvē par *svētīgās adopcijas stāvokli* kad „dvēsele sakļaujas vienotībā ar Tēva svēto būtību”.⁴³ *Teoze* ir Austrumu Baznīctēvu lietots termins, kas apzīmē veidu, kā Dievs glābj savus izredzētos cilvēkus, ieaicinot vienotā kopībā un klātbūtnē. *Teoze* no agrīnas Baznīcas vēstures ir bijusi vadoša teoloģijas doktrīna. Tās pamatā ir izpratne, ka cilvēks Kristū (*in Christ*) var piedzīvot tādu eksistenciālu kopības līmeni kā Trīsvienības personu kopība. *Teozes* koncepta bibliskā līdzība ir ar grieķu vārdu *doxa* un ebreju *kavod*.⁴⁴ *Teoze* Austrumu kristīgajā misticismā raksturo cilvēka savienošanos ar Dievu, kuras pamatā ir noteiktas apofātiskās šķīstīšanās pakāpes sasniegšana. Tas ir cilvēka augstākais mērķis un reizē dievišķošanās. To var izteikt īsā Austrumu kristīgās teoloģijas formulā, ko sastopam pie 2. gs. agrīnā Baznīctēva Lionas Ireneja (*Irenaeus*): „Dieva Dēls kļūst cilvēka dēls, lai cilvēka dēls kļūtu par Dieva dēlu”.⁴⁵ Par šo Atosa kalna arhimandrīts Georgijs savā grāmatā raksta: „Cilvēks ir aicināts būt par dievu un atrast sevi *teozes* ceļā. Dzīvojot bez šīs apziņas, cilvēkā vienmēr būs tukšums un patiesa prieka trūkums.” Šo principu uzsver jau Baznīctēvi sakot, ka *logosa* nākšana miesā, kļūva par iespēju cilvēkam piedzīvot *teozes* īstenību un savienoties ar Dievu.⁴⁶ Tādējādi *teoze* ir Austrumu kristīgās teoloģijas virsotne, to apliecina tādi ievērojami autori kā Simeons jaunais Teologs (*Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος*, 949 – 1022) un Palamas Gregors (*Γρηγόριος Παλαμάς*, 1296–1359). Tomēr, kā uzskata Austrumu kristietības pētnieks Džons Krisavgis (*John Chryssavgis*), lielākā daļa patristikas laika literatūras nerunā tik daudz par *teozi* kā tādu, bet uzsver pakāpenisku garīgo ceļu tās sasniegšanai.⁴⁷ Šeit svarīgu vietu ieņem garīgā disciplīna, Baznīca un lūgšanas. Kā vienu no *teozes* ceļa instrumentiem, var minēt askēzi. Tā kalpo kā atsacīšanās no kaislībām un

⁴¹ David C. Dawson Vasquez, *The Mystical Theology of Vladimir Lossky: A Study of his Integration of the Experience of God into Theology* (The Catholic University of America, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2001), 10-12. [skatīts 07.05.2015], pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>

⁴² Austrumu kristietības kontekstā, tiek lietots termins *teoze*, savukārt Rietumu kristīgajā tradīcijā šīs koncepcijas apzīmēšanai lieto terminu *deifikācija*. Latviskojot, kā vienu, tā otru var tulkot kā *dievišķošana*.

⁴³ Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi*, 409.

⁴⁴ Stephen Thomas, “Deification,” in *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity* vol. 1, ed. John Anthony McGuckin (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011), 183.

⁴⁵ Sergej Horužij, “Analaģitičeskij slovarj isihastskoj antropologii,” // *Sinergija: Problemi askečiki i miščiki pravoslavija* (Moskva: Di-Dik, 1995), 124.

⁴⁶ Archimandrite George (Mount Athos), *Theosis: The True Purpose of Human Life*, 22,24.

⁴⁷ John Chryssavgis, “The Spiritual Way,” in *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 154-155.

ir Dieva būtībai līdzīga eksistences forma. Tikai askēzes stāvoklī cilvēks ir gatavs tikties ar Dievu: „kas mistiskajā tumsā piepilda apofātiski iztukšoto dvēseli ar sevi pašu.”⁴⁸

Austrumu kristīgie teologi un mistiķi jau no agrīniem gadsimtiem ir mācījuši, ka mistiskās vienotības piepildījums ir *teoze*. Mūks un svētais, Simeons jaunais Teologs raksta: „Tu esi dievs, un tu kļūsi līdzdalīgs dievišķajā dabā”. Simeonam Teologam, līdzīgi kā Austrumu tradīcijai kopumā, *teozes* iespējamība ir saistīta ar Dieva inkarnāciju Kristū. Kādu no savām vīzijas sarunām ar Dievu viņš apraksta šādi: „Jā, es esmu Dievs, esmu tas, kurš kļūva cilvēks tavā labā. Un lūk, kā tu redzi, es tevi darīšu par dievu”.⁴⁹ Loskis gan norāda, ka vienotība ar Dievu kā hipostātiska vienotība nav iespējama, tas ir iespējams tikai Trīsvienības attiecību iekšienē. Savukārt vienotība ar Dievu viņa izpausmēs (*energeia*) ir cilvēka iespēja būt līdzdalīgam dievišķajā dzīvē. Tas savukārt rada soterioloģiska rakstura problēmu, ko mēģina risināt Palamas Gregors par cilvēka attiecībām ar Dievu, vienlaikus apliecinot, ka Dievs komunicē ārpus savas hipostāzes caur neradītajām enerģijām.⁵⁰

No augstākminētajām Baznīcas vēstures un teoloģiskajām idejām var secināt, ka Austrumu Baznīcas teoloģijas centrā ir dominējošs uzsvars uz mistiski apofātisko vienotības aspektu – vienotība ar Dievu ir visas centrs. Tas savukārt nozīmē, ka Austrumu kristietības teoloģiskā epistemoloģija un ekleziālā prakse ir orientēta uz teozi kā augstāko soterioloģisko mērķi (autora izcēlums).⁵¹ Tumsas fenomens šajā diskursā tiek lietots Dieva transcendences aprakstīšanai. Pieņemot, ka Dieva *ousia* ir pāri un aiz visa esošā, tumsas lietojums vislabāk raksturo šo pārpasaulīgo realitāti, kas ir pretēja gaismai kā cilvēka izziņai, sapratnei un spējai domāt šīs pasaules kategorijās. Florovskis norāda, ka tumsa ir kristīgās dzīves piepildījums un jēga, jo tieši tumsa ietver sevī Dieva būtības tuvumu. Tumsa ir kategorija, kas aicina reducēt cilvēkā saprotamo un pievērst sevi dievišķajam, kas mājo *viņpus sapratnes*.

Austrumu kristīgajā misticismā varam sastapt arī tumsas un gaismas koncepciju līdzaspastāvēšanu. Pat vēl vairāk, pie dažiem autoriem šīs koncepcijas tiek lietotas vienkopus. Pseudo-Dionīsijs Areopagīta darbā MT sastopam terminu *mirdzošā tumsa* (skat. MT I.1, 997A)). Viņš raksta: „Dievišķā tumsa ir kā nepieejama gaisma, kurā mājo Dievs” (V. VĒST 1073A)⁵². Arī Palamas Gregors norāda, ka šī realitāte, kuru apzīmē kā tumsu, īstenībā ir transcendentā gaisma. Savā daiļradē arī viņš veic gaismas un tumsas simbolu sintēzi, vienlaikus uzsverot, ka gaismai ir transformatīvi iedarbīgs raksturs. Saistībā ar dievišķā iedarbības raksturu, interesanti ir redzēt Rietumu un Austrumu kristietības atšķirības. Rietumu

⁴⁸ Elizabete Taivāne, *Ievads salīdzinošajā misticismā*, 5.

⁴⁹ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, 260.

⁵⁰ Paul Negrut, “Orthodox Soteriology: Theosis”: 165.

⁵¹ *Ibid.*: 155.

⁵² Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, trans. Colm Luibheid (New Jersey: Paulist Press, 1987), 265.

tradīcijā pazīstamais stigmātu fenomens (piem. Asīzes Franciskam) svēto dzīvēs tiek izdzīvots kā Jēzus krusta pieredze cilvēciskā miesā. Savukārt Austrumos, kur šis fenomens nav pazīstams, svētie pieredz iedarbīgu Dieva klātbūtni mistiskās vienotības ceļā, kas ietver tumsas pieredzi.⁵³

Tālākajās divās darba apakšnodaļās tiks aplūkoti ievērojami Austrumu kristīgā misticisma autori, kuru devums ir uzskatāms par paliekošu visas Baznīcas kontekstā. Tie ir autori, kuru dzīves laikā ir risinājušies daudz un dažādi visai kristīgajai Baznīcai svarīgi notikumi. Padziļinātā pētniecībā tiks pievērsta uzmanība viņu teoloģiskajai izpratnei par tumsas koncepciju un tās lietojumu kristīgā misticisma kontekstā. Autori tiks aplūkoti hronoloģiskā secībā, attiecīgi Gregors no Nīsas un tad sekos Pseudo-Dionīsijs Areopagīts. Šo autoru darbi un teoloģija visspilgtāk uzrāda tumsas lietojumu kā apofātiskā misticisma raksturlielumu Austrumu kristīgajā tradīcijā.

1.2. Gregors no Nīsas

Padziļināta pētniecība par Gregora no Nīsas (*Gregory of Nyssa*, 335 – 385 vai 386, turpmāk tekstā Gregors) teoloģiju aizsākās tikai 20. gs. 40 gados.⁵⁴ Kā vienu no pētniecības aizsācējiem var minēt šveiciešu teologu un katoļu priesteri Hansu Ūru Baltazaru (*Hans Urs von Balthasar*), kurš 1942. gadā izdeva darbu „Klātbūtne un domas” (*Présence et pensée*).⁵⁵ Otrs autors ir francūzis, jezuītu teologs kardināls Žans Danielu (*Jean Daniélou*), kurš 1944. gadā publicēja grāmatu „Platonisms un mistiskā teoloģija: Svētā Gregora no Nīsas garīgā doktrīna” (*Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*).⁵⁶

Gregors ir dzimis Cezarejā (Kapadoķijā, ZA no šodienas Turcijas teritorija).⁵⁷ Viņš nebija studējis augstās skolās, toties individuāli ieguva labu filozofisko un teoloģisko formāciju, kas ļāva ņemt aktīvu līdzaļu cīņā pret sava laika ariānisma idejām.⁵⁸ Īpaši savā kristīgajā pārliecībā viņš ir ietekmējies no vecākā brāļa Bazila Lielā. Gregors tiek dēvēts par vienu no trim Kapadoķiešu tēviem (līdzās savam brālim Bazilam Lielajam un laikabiedram Gregoram no Nazianses). 371. gadā Gregors tika konsekkrēts par Nīsas bīskapu. Kalpošanas

⁵³ Kallistos Ware, “The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas,” in *The Study of Spirituality*, ed. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold, SJ (New York: Oxford University Press, 1986), 253.

⁵⁴ Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (New York: Oxford University Press, 2006), 225.

⁵⁵ Ben Quash, “Hans Urs von Balthasar,” in *The Modern Theologians, An Introduction to Christian Theology Since 1918*, 3. ed., ed. David F. Ford and Rachel Muers (Malden MA: Blackwell Publishing, 2005), 106.

⁵⁶ Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 225.

⁵⁷ Anthony Meredith, *Gregory Of Nyssa* (London: Routledge, 1999), 1.

⁵⁸ Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 225.

laikā viņam netrūka arī pretinieku, un 376. gadā viņš tika apcietināts un apsūdzēts par baznīcas līdzekļu izšķērdēšanu, tāpēc Nīsas sinode viņu atstādināja no amata pienākumiem. Tomēr pie varas nākušais jaunais Romas imperators Gracians (*Gratian*, 359 – 383) atjauno Gregoru bīskapa amatā. Lielāko ievērību Austrumu baznīcas teologu vidū viņš ir guvis saistībā ar iestāšanos pret ariānisma herēzēm. 381. gadā Gregors ir viens no ortodoksās baznīcas pārstāvjiem Konstantinopoles koncilā. Savā daiļradē viņš ir īpaši pievērsies dzīves askēzei.⁵⁹ Gregors pamatoti tiek uzskatīts par vienu no ievērojamākajiem kristīgā misticisma un apofātiskās tradīcijas teologiem. Savas mistiskās teoloģijas zināšanas un ticību viņš ir nodevis diviem saviem sekotājiem, mūkiem – Pontas Evagrijam (*Evagrius Ponticus*) un Aleksandrijas Makārijam (*Saint Macarius of Alexandria*).⁶⁰

Gregors kā viens no patristikas laika autoriem tiek īpaši saistīts ar tumsas misticismu. Lai arī tumsas koncepcija nav viņa jaunievedums teoloģiskajā domā un leksikā, tomēr tādi koncepti kā *mirdzošā tumsa* un *gaišā nakts* tiek saistīti tieši ar viņu. Tumsas tematika ir Gregora „noteicošā apofātiskās teoloģijas trajektorija”, kas pastāv līdzās viņa ieskatiem par dievišķās gaismas pieredzi.⁶¹ Gregora daiļradē var sastapt arī tādus teoloģiskus konceptus kā *mīlestības vienotība* un *noslēpumainā bezgalība*. Šie un vēl citi termini liecina par Gregoru kā mistiskās teoloģijas aizsācēju, kura idejas vēlāk pārmantos Pseudo-Dionīsijs Areopagīts un Sv. Jānis no Krusta.⁶² Kā norāda apofātiskās teoloģijas pētnieks Ari Ojels (*Ari Ojell*), Gregora teoloģiju var uzskatīt par apofātisku, jo tā ietver sevī šādus elementus: 1) visa radītā un neradītā sadalījums; 2) specifiskas valodas lietojums; 3) epistemoloģiska argumentācija; 4) argumentācija, kas norāda, ka Dievs ir labs un visvarens.⁶³ Arī uzskatāmā atšķirība starp Radītāju un radību Gregora teoloģijā ir viegli pamanāma.⁶⁴ Kā norāda kardināls Danielu, Gregora garīgā doktrīna ir viņa sakramentālās teoloģijas paplašinājums.⁶⁵

Pētniecībā var novērot, ka Dieva būtības un izzināšanas jautājumi bijuši aktuāli jau agrīnās Baznīcas periodā. Par šo tēmu ir rakstījuši gan Baznīctēvi, gan sava laika filozofi un teologi. Vieni no biežāk interpretētajiem Bībeles fragmentiem (Dieva izziņas ceļā) ir Vecās derības 2. Mozus grāmatas trīs teofānijas saistībā ar Mozus personu: 1) degošais ērkšķu krūms; 2) tumšais mākonis (kurā ieiet Mozus, lai sastaptu Dievu); 3) Dieva skatīšana no

⁵⁹ Rosemary Ellen Guiley, *The Encyclopedia of Saints* (New York, NY: Facts On File Inc., 2001), 139.

⁶⁰ Thomas Merton, *The Ascent to Truth*, 319-320.

⁶¹ Martin Laird, “Darkness,” in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero (Leiden: Brill, 2010), 203.

⁶² Ari Ojell, *One World, One Body, One Voice* (University of Helsinki, Faculty of Theology, 2007), 80. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <http://hdl.handle.net/10138/21641>.

⁶³ Ari Ojell, “Apophatic Theology,” in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero (Leiden: Brill, 2010), 73.

⁶⁴ Anthony Meredith, *Gregory Of Nyssa*, 99.

⁶⁵ Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 231.

aizmugures (Dieva zināšana caur nezināšanu).⁶⁶ Runājot par Gregora mistisko teoloģiju, to var pielīdzināt terminam „teofānija”, īpaši runājot par viņa darbu korpusu. Gregora īpašais teoloģiskais raksturs, atšķirībā no citiem sava laika baznīcas teologiem, ir inovatīvs skatījums un izpratne par Dievu, to izsakot tumsas nevis dominējošā gaismas terminoloģijā. Viņaprāt, kristīga dzīve atspoguļo nevis pieaugošu skaidrību un garīgās pasaules mirdzumu, bet pretēji – tā ir personas „uzkāpšana” pie Dieva caur necaurredzamu un pieaugošu ticības neziņu.⁶⁷ Kapadoķiešu *teozes* koncepts pamatojas viņu platonisma un apofātiskās kristietības pieredzē.⁶⁸ Tāpēc Gregora teoloģiskajā redzējumā garīgā dzīve progresējot no gaismas, virzās pretī aizvien dziļākai tumsai.⁶⁹

Kā Bizantijas skolas pārstāvis viņš runā par Dieva būtības neizzināmību, un tas vienmēr tiek uzsvērts – Dievs ir nezināms un tāds arī paliks. Tā ir metafiziska tēze par absolūto neziņu, attiecinot to uz Dievu.⁷⁰ Tumsa ir dominējošais simbols viņa apofātiskajā teoloģijā. Gregors, ietekmējoties no Aleksandrijas Filona, bija pirmais kristīgais teologs, kurš veltīja ievērojamu uzmanību tumsas pieredzei dvēseles ceļā pie Dieva.⁷¹ Gregors ir viens no talantīgākajiem Kapadoķiešu intelektuāļiem. Ar divām teoloģiskajām iezīmēm varētu raksturot viņa teoloģiju – uzsvars uz cilvēka prāta ierobežotību un neizprotamību attiecībā uz dievišķo.⁷² Tāpat jāuzsver, ka Gregors ir pirmais judeo-kristīgais domātājs, kurš apofātiskās teoloģijas kontekstā argumentē par Dieva pārpasaulīgo būtību.⁷³

Gregora teoloģija ir mistiska, ar to saprotot viņa dalījumu starp Radītāju un radību. Šo abu starpā pastāv bezgalīgs attālums. Viņa teoloģiskā domāšana, kardināla Danielu vārdiem sakot, ir „platonisma metamorfoze”, kas ir caurstrāvota ar kristietības un biblisko vēsti. Uzskatāmi tas ir redzams teoloģiskajā uzstādījumā: šķīstīšana – kontemplācija – vienotība. Šīs Gregora garīgās dzīves pamatprincipu saknes ir atrodamas jau Platona, stoiķu un Origēna, dalījumā *ethike – physike – enoptike*.⁷⁴ Tās ir trīs dvēseles pakāpes: *ethike* (vērtību apzināšanās); *physike* (pareiza attieksme pret laicīgām (dabiskām) lietām; *enoptike* (tiekšanās (kontemplācija) pretī dievišķajam). Šajā dalījumā uzskatāmi parādās mistiskās teoloģijas

⁶⁶ Maciej Manikowski, “The Unknown God and His Theophanies: Exodus and Gregory of Nyssa,” *Forum Philosophicum* 15.1 (Spring 2010): 163.

⁶⁷ Philip Kariatlis, ““Dazzling Darkness”, The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa,” *Phronema* 27.2 (2012): 100.

⁶⁸ Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 233.

⁶⁹ Philip Kariatlis, ““Dazzling Darkness”, The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa”: 104.

⁷⁰ Maciej Manikowski, “The Unknown God and His Theophanies: Exodus and Gregory of Nyssa”: 170.

⁷¹ John F. Teahan, “A Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition”: 265.

⁷² Raoul Motley, *From Word to Silence, II. The Way of Negation, Christian and Greek* (Bonn: Hanstein, 1986), 171.

⁷³ Albert-Kees Geljon, “Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria,” *Vigiliae Christianae* 59.2 (May 2005): 177.

⁷⁴ Ari Ojell, *One World, One Body, One Voice*, 76, 81.

aizsākums ar ideju par: šķīstīšanu (*ethike*), apgaismību (*physike*) un vienotību (*enoptike*).⁷⁵ Danielu viedoklim par Gregora pārņemto platonisma domas ietekmi nepiekrīt Ekehard Mīlenbergs (*Ekkehard Mühlenberg*). Viņaprāt, dievišķā bezgalīguma koncepts nav radies saistībā ar platonisma idejām, bet tapis kā pilnīgi jauns koncepts, balstīts Trīsvienības mācībā. Gregora mācība bija tieša reakcija (nevis atvasinājums) uz neoplatonisma filozofiju.⁷⁶ Dvēseles (uzkāpšanas) ceļā pie Dieva pastāv atšķirība starp Origēna un Gregora uzskatiem. Origēnam, pirmkārt, dvēsele tiek sagatavota kontemplācijai, kas tālāk pakāpeniski attīstās. Visbeidzot kontemplācija gūst savu piepildījumu, pieredzot dievišķo klātbūtni (kontemplācija šeit nozīmē atklāt dvēseles īsteno dabu). Savukārt Gregoram kontemplācija nav dvēseles ceļa mērķis. Drīzāk tā ir pieredze, kas ietver sevī kā aktīvo, tā kontemplatīvo *teozes* ceļa aspektu. Aktīvais aspekts ir sastopams dvēseles šķīstīšanas stāvoklī, bet kontemplatīvais aspekts norāda uz Dieva patieso eksistenci, kas ir meklējams apofātiskās teoloģijas doktrīnās.⁷⁷ Savukārt pētnieka Venera Jēgera (*Werner Jaeger*) viedokli varētu novietot līdzās Danielu viedoklim. Jēgers uzskata, ka Gregors savā teoloģiskajā domā ir ietekmējies no Platona un grieķu filozofiskajiem uzstādījumiem. Viņš saka: „grieķu filozofija sasniedz savu kulmināciju kristīgajā teoloģijā, un kristietība kļūst par sava veida augstāko filozofiju”. Tāpat viņš norāda, ka Gregoram teoloģija kļūst par „jaunu filozofisku un racionālu kristietības formu.”⁷⁸ Savukārt filozofs Rauls Mortlejs (*Raoul Mortley*) raksturo neoplatonismu kā „vienotības un izkaisītības polaritāti”. Patristikas laika teoloģija un filozofija pārmanto šos neoplatonisma uzskatus, vienlaikus pievienojot jaunu – kristīgo paradigmu.⁷⁹ Šo vienotības un izkaisītības polaritāti var attiecināt arī uz Gregora mistisko teoloģiju. Gregoram, termins *mystikos* nozīmē noslēpumu, kas apņem Dievu. Vienlaikus tas nozīmē iespēju Dievu sastapt īpašā pieredzes veidā. Mistiskā dzīve ir dvēseles tuvošanās un nokļūšana dievišķajā noslēpumā.⁸⁰

Darbā MDz un H, Gregors norāda, ka ilgas raksturo dvēseles tiekšanos pēc Dieva. Šī teorija ir pazīstama ar nosaukumu *epektasis*. Jaunajā Derībā apustulim Pāvilam šis vārds nozīmē nevis jau sasniegtu pilnību, bet tiekšanos uz priekšu (gr. *epektainomenos*), lai sasniegtu balvu, kas ir priekšā (gr. *epektasis*). Kā apgalvo kardināls Danielu, atsaucoties uz Gregora viedokli, pilnība nenozīmē atpūtu Dievā (kā tas ir pie Augustīna), bet tā ir dvēseles nepārtraukta un mūžīga tiekšanās Dieva bezgalīgajā būtībā. Sakot, ka dvēsele nekad nevar būt

⁷⁵ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, from Plato to Denys*, 57.

⁷⁶ Ari Ojell, *One World, One Body, One Voice*, 81.

⁷⁷ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, from Plato to Denys*, 80.

⁷⁸ Ari Ojell, *One World, One Body, One Voice*, 74-75.

⁷⁹ Raoul Motley, *From Word to Silence, II. The Way of Negation, Christian and Greek*, 174.

⁸⁰ Lucas Francisco Mateo-Seco, “Mysticism,” in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero (Leiden: Brill, 2010), 519.

pārsātināta ar kontemplāciju vai tuvošanos dievišķajam.⁸¹ Gregors savā mistiskajā teoloģijā atsaucās uz apustuli Pāvilu (Fil. 3:13). Tā ir „pastāvīga progresa doktrīna”, jeb *epektasis* – tiekšanās pēc tā, kas priekšā. Tāpēc apustuļa personība Gregoram ir ļoti nozīmīga.⁸² *Epektasis* doktrīna jeb dvēseles nepārtrauktās ilgas pēc Dieva ir tiekšanās pēc Viņa izzināšanas. Šo apzīmējumu Gregors ir aizguvis no jau pieminētā Sv. Pāvila: „aizmirsdams to, kas aiz muguras, un tiekdamies pēc tā, kas priekšā” (Fil. 3:13). Tomēr šī tiekšanās pēc dievišķā nav galējais vienotības piepildījums un mērķis, kur dvēsele tiek pacelta pāri laicīgajam. Drīzāk tā ir aizvien dziļāka iegrimšana tumsā.⁸³ *Epektasis* dotktrīna reprezentē dvēseles nemainīgu virzību (procesu) pretī pilnībai.⁸⁴ Pāvils Gregora darbu korpusā reprezentē Jaunās derības Mozu. Viņš ir īstais paraugs un pilnīgais Dieva kalpa arhetips.⁸⁵ Viņa ticība atspoguļo pilnības ceļu. Savukārt Mozus kalpo kā Kristus tēls (tips), tādējādi sekojot Mozus piemēram, ticīgais vienlaikus uztic sevi Kristum.⁸⁶

Personīgajās vēstulēs Gregors atklāj lielu daļu no savām teoloģiskajām pārdomām un uzskatiem. Šīs vēstules šodienas pētniecībā ir palīdzošas, lai labāk saprastu Gregora teoloģiskos uzskatus. Viena no dominējošām idejām saistās ar vārdu „uzkāpšana”. Savu homīliju par sesto Psalmu Gregors iesāk ar vārdiem:

„Tie, kas *dodas no spēka pie spēka* (Ps. 84:8), saskaņā ar praviešu svētību, ir nodevuši savas sirdis cildenai uzkāpšanai. Vienmēr, kad viņi saista sevi pie kādas labas domas, viņi tiek vadīti pie vēl cēlākām domām – tā ir dvēseles uzkāpšana augstumos. Tie kuri vienmēr *tiecās uz priekšu* (Fil. 3:13), nekad nepārstāj doties augšup. Viņi tiek vadīti caur cēlām domām, lai spētu aptvert pārpasaulīgo realitāti.”⁸⁷

Gregors, runājot par Sīnaja tumsu, to apzīmē ar *luminous*, kas simbolizē vienotību ar Dievu nevis atšķirtību. Tādējādi viņš uzsver, ka cilvēka garīgais ceļš neved no tumsas gaismā, bet pretēji – no gaismas tumsā. Pēc Sīnaja notikuma seko vēl viens pieredzes līmenis, kad Dievs parādās Mozum klints spraugā no mugurpuses (Ex. 33:20-23). Ar šo sastapšanos Gregors uzsver, ka cilvēka garīgajam ceļam pie Dievam ir pastāvīgs progresa raksturs. Tā ir „tiekšanās (*epektasis*) pēc tā, kas priekšā” (Fil. 3:13,14).⁸⁸ Nevajadzētu domāt, ka runājot par tumsu Gregors ar to saprot tikai dievišķo tumsu. Līdzās šai izpratnei viņš runā arī par tumsu, kā cilvēkā esošu neziņas ceļu. Teoloģijas profesors Martins Lairds (*Martin Laird*) norāda, ka

⁸¹ J. Warren Smith, “Desire,” in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero (Leiden: Brill, 2010), 221.

⁸² Ari Ojell, *One World, One Body, One Voice*, 77.

⁸³ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, from Plato to Denys*, 86.

⁸⁴ Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 231.

⁸⁵ Ari Ojell, *One World, One Body, One Voice*, 176.

⁸⁶ Philip Kariatlis, ““Dazzling Darkness”, The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa”: 102.

⁸⁷ Anna M. Silvas, *Gregory of Nyssa: The Letters. Introduction, Translation and Commentary* (Leiden: Brill, 2007), 1.

⁸⁸ Metropolitan Kallistos of Diokleia, “Hesychasm,” *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity* vol. 1, ed. John Anthony McGuckin (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011), 302.

neskatoties uz dievišķās tumsas popularitāti, Gregora darbos tā ir minēta salīdzinoši reti.⁸⁹ Jūdu filozofa Aleksandrijas Filona (*Philo*, 20 p.m.ē. – 50 m.ē.) un arī agrīnā kristīgā autora Aleksandrijas Klementa (*Clement of Alexandria*, 150 – 215) darbos var sastapt priekšstatus par mistisko tumsu. Pamatojoties uz tiem, Gregors dievišķajai tumsai atvēl centrālo vietu savā darbā MDz, kas sarakstīts Gregora dzīves nogalē.⁹⁰ Šajā darbā cilvēka garīgās dzīves ceļojums tiek iedalīts trīs daļās: 1) Mozus, kā mistiskās teoloģijas piemērs, pirmais piedzīvo dievišķās gaismas vīziju degošajā ērkšķu krūmā (Ex. 3); 2) Dievišķās tumsas un gaismas sajaukums (mākoņa un uguns stabs Ex. 13:21); 3) Mozus un Dieva sastapšanās tumsas mākonī (Ex. 20:21). Pamatojoties uz šo Dieva pieredzi, Gregors uzsver vairākus mistiskās teoloģijas pamataspektus, piemēram, īstā Dieva izziņa ir nezināšanā un Dieva redzēšana ir neredzēšanā.⁹¹ Darbā MDz Gregors analizē trīs teofānijas, un šo darbu var iedalīt divās daļās. Pirmā daļa (saukta *Historia*) izklāsta Mozus dzīvi, balstoties 2. Mozus grāmatas tekstos. Otrā daļa (saukta *Theoria*) izklāsta Mozus dzīvi alegoriskā viedā.⁹² Pieredzētajās trīs teofānijās Mozus neuzzina neko vairāk par fundamentālu patiesību, ka Dievs ir. Visas trīs apliecina vienu un to pašu – Dievs ir. Varētu teikt, visas trīs teofānijas apliecina vienu un to pašu atklāsmi par dievišķo.⁹³ Saskaņā ar Gregoru, tumsa, kurā dvēsele meklē Dievu ir kontemplācija, precīzāk kontemplācija mīlestībā uz Dievu.⁹⁴ Lai nokļūtu dvēseles tumsā, ir jābūt pievērstam Dieva neizprotamībai: redzēt caur neredzēšanu, zināt caur neziņu.⁹⁵ Tā varētu raksturot Gregora mistisko pieeju. Mozus iešana dziļi tuksnesī vienlaikus bija viņa nonākšana vientulībā. Degošais ērkšķu krūms bija tālu tuksnesī pie Horeba kalna. Viņš lūkojās uguns gaismā, bet pats palika tumsā. Viņa acis nebija sagatavotas ieraudzīt patiesu gaismu. Viņš redzēja gaismu, bet neredzēja to, kurš ar viņu no gaismas runāja.⁹⁶

Tumsa ir veids kā izteikt Dieva neizprotamību, un vienlaikus tumsa izsaka Dieva tuvumu dvēselei.⁹⁷ Misticisma pētnieks Andrejs Louts (*Andrew Louth*) norāda, ka ieiet tumsā nozīmē redzēt neredzot un zināt caur neziņu.⁹⁸ Darbs MDz ietver sevī kā gaismas, tā tumsas ticības pieredzes motīvus. Šis darbs patristikas laikā iemanto vērtību kā pamats Gregora teofānijām un mistiskajai teoloģijai. Tas tiek uzskatīts kā ceļvedis Dieva noslēpuma pieredzē.⁹⁹ Tumsas teoloģijas koncepts Gregora daiļradē ir balstīts ekseģēzē (piem. jau

⁸⁹ Martin Laird, “Darkness”, 203.

⁹⁰ Anthony Meredith, *Gregory Of Nyssa*, 99.

⁹¹ Metropolitan Kallistos of Diokleia, “Hesychasm”, 302.

⁹² Maciej Manikowski, “The Unknown God and His Theophanies: Exodus and Gregory of Nyssa”: 163.

⁹³ Ibid.: 182.

⁹⁴ Lucas Francisco Mateo-Seco, “Mysticism”, 524, 528.

⁹⁵ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, from Plato to Denys*, 85.

⁹⁶ Maciej Manikowski, “The Unknown God and His Theophanies: Exodus and Gregory of Nyssa”: 164.

⁹⁷ Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 231.

⁹⁸ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, from Plato to Denys*, 87.

⁹⁹ Philip Kariatlis, ““Dazzling Darkness”, The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa”: 101.

pieminētais darbs MDz). Tā ir īpaša ar savu raksturu, kas atmet valodu kā ierobežotu, lai izskaidrotu Dieva būtību. Izmantojot Svētos Rakstus, kā atskaites punktu viņš tumsai piešķir epistemoloģisku raksturu – tā „sargā” neziņu par Dievu, vienlaikus uzsverot sastapšanos ar Viņu ārpus diskursīvā saprāta robežām.¹⁰⁰ Poļu teologs un filozofs Macejs Maņikovskis (*Maciej Manikowski*) norāda, ka Mozus, kurš stāv degošā ērkšķu krūma priekšā, simbolizē cilvēka dvēseli, kuras mērķis ir vienotība ar savu Radītāju. Atsaucoties uz Volkeru (*W. Völker*) Maņikovskis turpina sakot, ka nesadegošā uguns ir pirmais solis dvēseles vienādošanai (*unification*) līdzās Dievam.¹⁰¹ Gregors, runājot par cilvēka līdzdalību dievišķajā, neizmanto atsauci 2. Pēt. 1:4. Viņa teoloģijā līdzdalība drīzāk nozīmē Dieva dabas imitāciju. Šī imitācija atjauno dievišķo līdzību cilvēkā, tomēr nedod iespēju izzināt Dieva būtību. Savos teoloģiskās domas brieduma gados Gregors runā nevis par *teozi*, bet līdzdalību dievišķajā, kas, iespējams, ir ar nolūku pasargāt Dieva suverenitāti.¹⁰² Tomēr *teozei* ir nozīmīga loma, šādu viedokli pārstāv pētnieks Normans Rasels (*Norman Russel*) uzsverot, ka *teoze* Gregoram ir kristoloģisks koncepts, kas var tik attiecināts arī uz euharistiju.¹⁰³ Vienlīdz pētniece Nensija Hudsone (*Nancy J. Hudson*) uzskata, ka cilvēcības piepildījums ir *teoze*. Cilvēks pasaulīgās atjaunotnes vietā tiek īpaši paaugstināts līdz dievišķajam. Gregora teoloģijā visa radītā un materiālā pasaule tiek uztverta pozitīvi. Hudsone turpina: „tieši radītās pasaules pozitīvais stāvoklis, ir iespēja atklāties dievišķajam, tāpēc Gregors pestīšanu interpretē kā *teozi*”.¹⁰⁴ *Teozi* Gregors saprot kā Dieva dēla transformāciju miesā un cilvēka līdzdalību dievišķajā pilnībā. Šis līdzdalības statuss Gregoram nav privilēģēts statuss, drīzāk viņš runā par veidu, kā sasniegt „Dieva līdzību”.¹⁰⁵ Kapadoķiešu tēvi, tajā skaitā arī Gregors, *teozes* doktrīnu ir aizguvuši no Aleksandrijas skolas, pielāgojot to platoniskās izpratnes kristietībai. Mērķis bija atklāt, cik tālu cilvēks spēj pietuvoties izpratnei par Dievu.¹⁰⁶

Gregora darbos *teozes* gaisma tiek aprakstīta ar dievišķās tumsas atribūtiem (autora izcēlums).¹⁰⁷ Raksturīgākās idejas par *teozi* ir šādas: 1) *teoze* ir kristoloģisks jēdziens, kas izpaužas kā Kristus cilvēciskās dabas pieņemšana; 2) *teoze* paplašinās līdz cilvēkam caur sakramentiem, kas ļauj būt kopībā ar Kristus dievišķo miesu; 3) *teoze* ir cilvēka līdzdalība dievišķajos atribūtos.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Martin Laird, “Darkness”, 204.

¹⁰¹ Maciej Manikowski, “The Unknown God and His Theophanies: Exodus and Gregory of Nyssa”: 166.

¹⁰² Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 232.

¹⁰³ Ibid., 234.

¹⁰⁴ Nancy J. Hudson, *Becoming God, The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa* (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2007), 15.

¹⁰⁵ Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 226.

¹⁰⁶ Ibid., 232.

¹⁰⁷ Martin Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence* (New York: Oxford University Press, 2007), 199.

¹⁰⁸ Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 229.

Teozes ceļš ir nedalāmi saistīts ar tumsu. Tumsu, kurā ieiet Mozus (Ex. 20:21), Gregors interpretē kā absolūtu Dieva neizprotamību negatīvās teoloģijas kontekstā – Dievs ir neredzams, vārdos neizsakāms un neizprotams.¹⁰⁹ Dievišķā tumsa vienlaikus nozīmē aizsegtu dievišķo būtību un atklātu Dieva eksistenci. Tā ir sava veida mistiskā nakts. Daudziem mākonis, kurā iegāja Mozus būs parasts mākonis. Bet tiem kuri ir sagatavojuši sevi, šis mākonis kļūst par mistisku došanos tumsā, mirdzošajā tumsā, tumsā kas spīd ar patiesu gaismu.¹¹⁰ Dievišķā tumsa Gregoram raksturo divas realitātes: 1) Dieva būtības neizprotamība un nepieejamība; 2) vieds, kā apzīmēt Dieva klātbūtni.¹¹¹ Gregora Dieva atklāsmes koncepcija balstās trīs Vecas derības Exodus grāmatas teofānijās, ko pieredz Mozus. Tās vienlaikus kalpo arī kā trīs kristīgās dzīves fāzes pretī vienotībai ar Dievu: 1) Mozus un degošais ērkšķu krūms (Ex. 3:2) kā gaisma pieredze; 2) Dieva parādīšanās Mozum Sīnaja kalnā (Ex. 19:18); 3) Dieva parādīšanās Mozum mākonī (Ex. 20:21).¹¹² Mozus pieredze Gregoram ir garīgās dzīves modelis: 1) gaismas pieredze (Ex. 19:18); 2) tuvošanās mākonim (Ex. 20:21); 3) ieiešana mākonī, kur mājā Dieva klātbūtne (Ex. 24:18). Šis modelis iezīmē trīs garīgās dzīves fāzes: 1) no maldinošas pasaules tumsas došanās pretī Dieva gaismai; 2) no pasaulīgas pieredzes pretī īstenajai Dieva dabai, ko simbolizē mākonis; 3) dvēseles ieiešana mākonī. Dievišķās tumsas īpašo raksturu Gregors izceļ arī savā darbā H.¹¹³

Atbilstoši trijām Mozus teofānijām, Gregors norāda uz cilvēka sastapšanos ar Dieva noslēpumu: 1) ieiešana gaismā; 2) mākonis; 3) tumsa.¹¹⁴ Viņa mistiskajā teoloģijā dominē ticība (*pistis*) nevis zināšanas (*gnosis*). Ar to pasakot, ka tikai ticība spēj „satvert” Dievu „prāta tumsā”.¹¹⁵ Dvēseles tumsa iezīmē kulmināciju attiecībās ar Dievu (autora izcēlums), tas tiek izteikts metaforā – saprāta (*mind*) pieredze sākas gaismā un savu papildījumu atrod tumsā.¹¹⁶ Tumsa apzīmē garīgās dzīves virsotni,¹¹⁷ kas vienlaikus norāda uz Dieva nesasniedzamību.¹¹⁸

„Šī ir īstenā zināšana par Dievu, kas tiek meklēta: tā ir redzēšana caur neredzēšanu, jo tas, kurš tiek meklēts, pārsniedz visu atziņu, esot nošķirts no visa esošā ar neziņas tumsu. Jānis pieredzēja mirdzošo tumsu, sakot: „Dievu neviens

¹⁰⁹ Albert-Kees Geljon, “Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria”: 177.

¹¹⁰ Maciej Manikowski, “The Unknown God and His Theophanies: Exodus and Gregory of Nyssa”: 167.

¹¹¹ Philip Kariatlis, ““Dazzling Darkness”, The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa”: 110-111.

¹¹² Ibid.: 103-104.

¹¹³ Martin Laird, “Darkness”, 204.

¹¹⁴ Philip Kariatlis, ““Dazzling Darkness”, The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa”: 103-104.

¹¹⁵ Ari Ojell, *One World, One Body, One Voice*, 78.

¹¹⁶ Martin Laird, “Darkness”, 204.

¹¹⁷ Philip Kariatlis, ““Dazzling Darkness”, The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa”: 109.

¹¹⁸ Maciej Manikowski, “The Unknown God and His Theophanies: Exodus and Gregory of Nyssa”: 170.

nekad nav redzējis”, tādējādi apliecinot, ka dievišķā būtība nav sasniedzama nevienai radīta būtnei.” (MDz II.163)¹¹⁹

Gaisma, mākonis un tumsa kalpo kā trīs Dieva pieredzes aspekti. Pēc Gregora teoloģijas gaismu var pielīdzināt dvēseles šķīstīšanai no kaislībām, visa pasaulīgā un pārejošā. Mākonis var pielīdzināt kontemplācijai, kas vedina pārdomāt (kontemplēt) īstu dzīvi kopā ar Dievu. Tumsa kalpo par Dieva klātbūtnes „nesēju”, ko iespējams sasniegt caur mīlestību. Tumsas aspektā dvēsele jau ir šķīstīta no pasaulīgiem uzslāņojumiem un kļūst par dievišķās pilnības atspulgu.¹²⁰ Misticisma pētnieks Louts, atsaucoties uz Baltazāru norāda, ka: „Dievu var iemantot caur dvēseles spoguļi, kas ir kā kompensācija par nespēju redzēt un pazīt Dievu.”¹²¹ Pamatoti Gregoram var piedēvēt „trīs ceļu” misticismu, kas tiek raksturots kā pieredzes virknējums ceļā pie Dieva: gaisma → mākonis → tumsa. Šīs trīs dvēseles ceļa pakāpes ir īpaši akcentētas darbā MDz. Tas ir ticības progress no gaismas aizvien dziļākā tumsā.¹²² Gregora uzstādījums par garīgu pilnību darbā MDz nozīmē nebeidzamu augšanu Dieva līdzībā, pieņemot Viņa nodomu caur prāta apgaismošanu un kasilību šķīstīšanu. Jo vairāk cilvēka kasilības tiek šķīstītas, atdalot visu juteklisko, jo vairāk tiek apgaismots prāts. Caur to kļūst iespējams skaidrāk saskatīt Dieva skaistumu un labestību.¹²³ Atsaucoties uz franču reliģiju pētnieku Henriju Puču (*Henri-Charles Puech*), profesors Lairds norāda, ka šodienas teoloģiskajā pētniecībā Gregors tiek dēvēts par mistiskās tumsas teoloģisko uzskatu aizsācēju, kurš ir aktīvi iestājies par Dieva dabas apslēpto veidolu un atklāsmi tumsā.¹²⁴ Vienlaiku Lairds norāda, ka līdzās tumsas teoloģiskajiem konceptiem Gregors pārstāv arī gaismas koncepciju. Atsevišķi viņa Svēto Rakstu komentāri, kas nerunā par tumsas koncepciju, skaidri uzrāda cilvēka dievišķošanās ceļu, saistot to ar gaismas pieredzi.¹²⁵

1.3. Pseido-Dionīsijs Areopagīts

Baznīcas vēsturē ir sastopamas izcilas personības, kuru ietekme un mistiskās teoloģijas raksturs ir kalpojis par pamatu dažādu doktrīnu attīstībai un ienākšanai teoloģijas un ticības pieredzes apziņā. Runājot par kristīgo misticismu viens no autoriem kura ietekme ir palikusi nemainīga gan Austrumu, gan Rietumu mistiskajā apziņā ir Pseido-Dionīsijs Areopagīts (turpmāk tekstā Dionīsijs). Tieši ar viņu saistās apofātiskās teoloģijas sākotnes, kas, sintezējot patristikas laika ieskatus ar neoplatonisma filozofiju, kristietības kontekstā piesaka ļoti

¹¹⁹ Gregory of Nyssa, *The Life of Moses* (New York: Paulist Press, 1978), 95.

¹²⁰ Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 231.

¹²¹ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, from Plato to Denys*, 89.

¹²² *Ibid.*, 80-81.

¹²³ J. Warren Smith, “Desire”, 221.

¹²⁴ Martin Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence*, 175.

¹²⁵ *Ibid.*, 174.

konkrētu Dieva ontoloģijas izpratni, kas kalpo par pamatu mistiskās domas attīstībai līdz pat mūsdienām. Par Dionīsiju kristīgā misticisma vēsturē tiek uzskatīts kāds 6. gs. sīriešu mūks, kurš savu pievārdu pieņēmis, atsaucoties uz Sv. Pāvila konvertītu Dionīsiju Areopagītu (Ap.d. 17:34). Kā norāda Marianne Rankina (*Marianne Rankin*), viņa darbus caurstrāvo neoplatonisma tendences, un darbi ir atstājuši dziļu ietekmi jau pieminētajā Austrumu un Rietumu kristietības mistiskajā tradīcijā.¹²⁶ Līdz ar Dionīsiju noformējas patristikas laika mistiskās teoloģijas ieskatī. Līdzīgi kā Pontas Evagrija mistiskā teoloģija bija Origēna tradīcijas apkopojums, līdzīgi kā Augustīna teoloģija formēja Rietumu kristietības sākotnes, tāpat Dionīsija darbu korpusa (*Corpus Areopagiticum*) pamatā ir Aleksandrijas Filona un Gregora teoloģiskās idejas.¹²⁷ Četri traktāti „Debesu hierarhija” (*Περὶ τῆς οὐρανοῦ ἱεραρχίας*), „Baznīcas hierarhija” (*Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*), „Dievišķie vārdi” (*Περὶ θεῶν ὀνομάτων*), „Mistiskā teoloģija” (*Περὶ μυστικῆς θεολογίας*) un desmit vēstules ir *Corpus Areopagiticum* pamatā. Daļa no korpusā atrodamajām vēstulēm ir adresētas Gajam (vārda līdzība ar 3. Jņ. vēstules adresātu).¹²⁸ Šajās vēstulēs tēma par Dieva zināšanu un nezināšanu tiek atklāta tumsas un gaismas izteiksmē. Viņa darbā MT šī izteiksme atklājas kā „neziņas tumsa”. Šis termins un tā nozīme 14. gs. Rietumos aktualizēsies nezināma kristīgā mistiķa darbā „Neziņas mākonis” (*The Cloud of Unknowing*).¹²⁹ Dionīsijš savā ziņā ir vēsturē neizprotama persona. Labi zināms mistiķis un teologs, kurš atstājis paliekošas iezīmes Viduslaiku Eiropas un visas Rietumu kristietības kontekstā. Dionīsija idejas ir pārmantojuši tādi autori kā Akvīnas Toms, Bonaventūra, Avilas Terēze un Sv. Jānis no Krusta.¹³⁰ Misticisma pētnieks Deniss Tērnars (*Denys Turner*) norāda, ka: „bez Dionīsija personības un daiļrades ieguldījuma mistiskā teoloģija Rietumos, nebūtu saprotama”.¹³¹ Viņa daiļrade mums ir daudz plašāk pazīstama nekā viņa personība, kas ir mīklaini apslēpta vēstures dzīlēs. Savā daiļradē Dionīsijš ir dziļi iespaidojies no Kapadoķiešu tēva Gregora. Attiecībā uz Dionīsija personību vēl līdz mūsdienām pētnieku vidū pastāv atšķirīgi viedokļi.¹³² Lai arī nezinām\a autora pseidonīms norāda uz pieminēto Pāvila konvertītu Atēnās (Ap.d.17:34), šī autorības versija 1895. gadā tika pilnībā noraidīta. Divas neatkarīgas pētnieku grupas veica tekstu izpēti un secināja, ka Dionīsija darbu korpusā vērojama spēcīga neoplatoniskās filozofijas un

¹²⁶ Marianne Rankin, *An Introduction to Religious and Spiritual Experience* (London: Continuum, 2008), 173.

¹²⁷ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, from Plato to Denys*, 154.

¹²⁸ Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius, A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence* (New York: Oxford University Press, 1993), 3.

¹²⁹ Ibid., 8.

¹³⁰ Ian Kidd, “Feyerabend, Pseudo-Dionysius, and the Ineffability of Reality,” *Philosophia* 40 (2012): 366.

¹³¹ Denys Turner, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, 13.

¹³² Paul Rorem, “The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius,” in *Christian Spirituality, Origins to the Twelfth Century*, ed. Bernard McGinn and John Meyendorff (New York: Crossroad Publishing Company, 1987), 132-133.

vēlīnas Atēnu skolas ietekme, kas atklājas Prokla (411 – 485) darbos,¹³³ vienlaikus pētniecībā var novērot, ka Dionīsija darbi ir cieši saistīti Austrumu Baznīcas izpratni par cilvēces soterioloģisko mērķi.¹³⁴

Dionīsija rakstu korpusu pārstāv saskanīgu, neoplatonisma metafizikas, bibliskās ekseģēzes un liturģisko interpretāciju. Neoplatoniskais ietvars ir pamanāms terminoloģijas lietojumā: *izliešanās un atgriešanās*, kā arī *uzkāpšana un nokāpšana*. Šie termini runā par Dieva un visa radītā attiecībām, kas atspoguļojas bibliskajā un liturģiskajā interpretācijā. Šīs interpretācijas vadmotīvs ir apofātiskās teoloģijas sistēma – Dievs pastāv ārpus visa esošā.¹³⁵ Teoloģijas profesors Tērnors uzskata, ka Dionīsija apofātisko misticismu veido uzskatu sintēze, saplūstot grieķu un ebreju alegoriskajiem uzskatiem, attiecīgi zināšanu izpratne no grieķiem, un zināšanu izpratne par Dievu no ebreju teoloģiskās domāšanās.¹³⁶ Šis novērojums apliecina to, ka jebkura reliģiskā sistēma un fenomeni, rodas kontekstā un mijiedarbībā ar jau pastāvošiem priekšstatiem un reliģisko praksi. Ir vērts pieminēt, Dionīsija darbi un neoplatoniskā domāšana ir dziļi ietekmējusi Austrumu Baznīcas uzskatus.¹³⁷ Līdzīgi kā Kapadoķiešu tēvi, Dionīsija daiļrade nav novatoriska, bet, turpinot tradīciju, tā atspoguļo pagānisko un kristīgo ideju sajaukumu. Kā vienīgo savu tekstuālo autoritāti viņš uzrāda Svētos rakstus (ieskaitot apokrifu grāmatas). Dionīsija daiļrade ir atkarīga no Kapadoķiešu tēvu (īpaši Gregora) teoloģiskajiem uzstādījumiem.¹³⁸ Savukārt tādas kategorijas kā transcendence un imanence jeb zināmais un nezināmais, ir mantotas no Aleksandrijas Filona un Klementa teoloģiskajiem ieskatiem.¹³⁹ Kristīgā platonisma aizsegā Dionīsijš ir pamanāms autors, kurš vēsturiski un tekstuāli ir atstājis būtisku teoloģisko mantojumu, un viņa darbos vērojams biblisko priekšstatu un Trīsvienības koncepcijas uzsvars.¹⁴⁰ Pastāv liecības, ka Dionīsija darbi jau 6. gs. ir pazīstami un tiek lietoti kā teoloģiski dokumenti. Uz viņu, 513. gadā Tīras koncilā atsaucās Antiohijas Sevērs. Tāpat Dionīsija darbus piemin Cezarejas Andrejs savā Jāņa Atklāsmes grāmatas skaidrojumā (sarakstīta ap 515. g. – 520. g.). Dionīsija darbus 586. gadā, sīriešu valodā pārtulkoja Rišainas Sergijs, un tulkojums kļuva izplatīts

¹³³ Rebecca Ann Pead Coughlin, *Theourgia and Theoria: Divine Activity in Dionysius the Areopagite* (Dalhousie University (Canada), ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2006), 3. [skatīts 07.05.2015], pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>

¹³⁴ Andrew Itter, "Pseudo-Dionysian Soteriology and its Transformation of Neoplatonism," *Colloquium* 32.1 (2000): 72.

¹³⁵ Paul Rorem, "The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius", 132-133.

¹³⁶ Denys Turner, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, 46.

¹³⁷ Florin Teodor Berindeanu, *Apophatic Discourses: A Study on the Rhetoric of Pseudo-Dionysius, Catherine of Siena, Teresa de Avila, and Angelus Silesius* (University of Georgia, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2001), 15. [skatīts 07.05.2015], pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>

¹³⁸ A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 457.

¹³⁹ Rebecca Ann Pead Coughlin, *Theourgia and Theoria: Divine Activity in Dionysius the Areopagite*, 25.

¹⁴⁰ Florin Teodor Berindeanu, *Apophatic Discourses: A Study on the Rhetoric of Pseudo-Dionysius, Catherine of Siena, Teresa de Avila, and Angelus Silesius*, 15.

monofizītu aprindās. Plašo izplatību un darbu autoritāti var novērot arī vēlākajos tulkojumos. Oficiālais Dionīcija sīriešu teksts drīzumā tiek tulkots arī arābiski un 8. gs. armēniski un pētnieki norāda arī uz pastāvošu koptu tulkojumu.¹⁴¹ No šīs plašās teksta izplatības nākas secināt par Dionīja darbu korpusa īpašo teoloģisko vērtību, lai arī autorība senajā pasaulē tika saprasta citādi nekā mūsdienās. Senajā pasaulē dominēja pārmantojamības un spēcīgas tradīcijas saglabāšanas tendence. Ņemot vērā šo apstākli, Dionīsijs reprezentē vienlaikus grieķu un kristīgās pasaules intelektuālo tradīciju.¹⁴² Laika posms, kurā varētu būt sarakstīts Dionīcija darbu korpus, pētniecībā tiek saistīts ar 485 – 532. g. Šim datējumam par labu pētniecībā pastāv divi argumenti: 1) darbā novērojama spēcīga neoplatonisma domas ietekme (visdrīzāk no Prokla, kas bija ievērojama persona Atēnās līdz savai nāvei 485. gadā); 2) Dionīcija darbu atsevišķas daļas tika izmantotas monofizītu teoloģiskajai aizstāvībai Antiohijā 532. g.¹⁴³ Pētniecībā sastopami vēl daži argumenti, kas kļūst noderīgi runājot par dabu datējumu, kā piemēram kristoloģisks valodas lietojums, pamatojot to ar 451. g. Halkedonas koncila tematiku.¹⁴⁴

Misticisma pētnieks Tērners, runājot par ietekmi Dionīcija daiļradē norāda, ka grieķu racionālās domāšanas ceļš ir sajaucies ar mistiski-alegorisko Vecās derības tekstu kopumu. Viņa teoloģijā pastāv dialektiska spriedze starp vēsturi un atklāsmi, tāpēc viņa darbos tiek likts liels uzsvars uz tādām izteiksmes formām kā: valoda kā klusums, apstiprinājums kā noliegums, zināšana kā nezināšana, tumsa kā gaisma.¹⁴⁵ Kā jau minēts, Dionīcija darbu korpusam ir raksturīga literārā atkarība no vēlīnā neoplatoniķa Prokla.¹⁴⁶

Dionīcija darbi pētniecībā tiek uzlūkoti neviennozīmīgi. Vieni tajos saskata patristikas laika teoloģisko tradīciju turpinājumu, citiem šie darbi saturiski uzrāda spēcīgu neoplatonisma ietekmi, un ar kristīgo teoloģiju tie ir maz saistīti. Tomēr rūpīga darbu izpēte uzrāda, ka darbu korpus ir atkarīgs no kristīgā mantojuma un patristika laika teoloģiskās tradīcijas.¹⁴⁷ Neoplatonisma ietekme Dionīcija daiļradē norāda uz noteiktu teoloģisku izpratni jautājumā par Trīsvienību un Dieva vienotību. Dionīsijs runā par Dieva vārdiem, kādus tos atklāj Svētie Raksti, un vienlaikus viņš uzsver Vienu, kurš atrodas aiz trīsvienības un vienotības. Vienotība

¹⁴¹ Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi*, 314-315.

¹⁴² Rebecca Ann Pead Coughlin, *Theourgia and Theoria: Divine Activity in Dionysius the Areopagite*, 3.

¹⁴³ Andrew Itter, "Pseudo-Dionysian Soteriology and its Transformation of Neoplatonism": 71.

¹⁴⁴ Mario Garitta, *Illuminating the Meaning of 'Being' in the Later Heidegger Through Aspects of the Theologies of Pseudo-Dionysius and Meister Eckhart* (University of Kansas, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2010), 40. [skatīts 07.05.2015], [pieejams tiešsaistē: http://search.proquest.com](http://search.proquest.com)

¹⁴⁵ Florin Teodor Berindeanu, *Aphatic Discourses: A Study on the Rhetoric of Pseudo-Dionysius, Catherine of Siena, Teresa de Avila, and Angelus Silesius*, 13.

¹⁴⁶ Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi*, 320.

¹⁴⁷ Deirdre Carabine, *The Unknown God, the Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 281.

ir Dieva daba, esot Vienam un trīsvienīgam.¹⁴⁸ Neoplatonisma centrālais princips ir vienotības koncepcija ar sākotnējo Vienu. Runājot par Viena un trīsvienības izpratni, kristīgā dogmatika (apzināti un/vai neapzināti) ir ietekmējusies no hellēnisma laika un grieķu metafizikas uzstādījumiem.¹⁴⁹ Prokls savā filozofijā attīsta Plotīna ieskatus par Vienu. Tomēr abi apliecina, ka pastāv sākotnējais Viens, kurš pastāv ārpus visas esības, un pastāvot pirms visa kas ir, Viens ir pilnīgi atšķirīgs sevī un aiz (*epekeina*) visa esošā.¹⁵⁰ Šis ir filozofiskās domas ietvars, kas kalpo par pamatu Dionīsija teoloģijas attīstībai – no sākotnējā Viena izplūst viss esošais. Īpaši darbos DV un MT atklājas Dionīsija apofātiskās teoloģijas iezīmes. „Dievišķā daba ir neredzama, nesaprotama, neizdibināma un bezgalīga. Nav iespējas to ietērt vārdos vai tēlos” (DV I.2). Darba MT IV. un V. nodaļa tiek uzskatīta par grieķu kristīgās atziņas augstāko punktu attiecībā par dievišķo transcendenci.¹⁵¹ Dionīsiju pamatoti var dēvēt par ievērojamāko autoru grieķu patristikas teoloģisko rakstu korpusā. Viņa daiļradi caurstrāvo spēcīgs agrīnās teoloģijas novirziens, kam pamatā ir teocentrisms. Tā ir Dieva esamība ārpus laika un telpas, neizzināma un nesatverama.¹⁵² Viņa mistiskās teoloģijā ir pamanāma spēcīga Platona un *Exodus* tekstu ietekme. Tas novērojams jau pie lietotajiem terminiem un to izpratnes: tumsa, gaisma un uzkāpšana, nokāpšana.¹⁵³

Lai runātu par Dieva ontoloģiju, Dionīsijš veido *klusuma* valodu, kas sava laika kristīgajā praksē bija pazīstama kā domāšanas sistēma, kas aizvieto pastāvošos filozofiskos uzstādījumus un vienlīdz ir apofātiska pieeja Dievam. Savā ziņā uzstādījums izziņāt dievišķo caur nezināšanu, pārveido Dionīsija laika uzskatus par kristīgo metafiziku, tā vietā liekot nolieguma formulējumus.¹⁵⁴ Valodas noliegums apofātiskajā tradīcijā ir lingvistiska stratēģija, kas norāda uz īstenības atrašanu aiz valodas robežām.¹⁵⁵ Dievišķā transcendence atrodas starp Dievu un radību. Šī ir distance, kuras dēļ nav iespējams ar valodas un prāta palīdzību sasniegt Dievu.¹⁵⁶ Dionīsijš brīdina: „mēs nedrīkstam uz transcendentu un apslēpto Dievu attiecināt vārdus vai koncepcijas” (DV I.2, 588C).¹⁵⁷ Tas nozīmē, ka valoda kā kognitīvs domāšanas atribūts ir jāatmet, lai apofātiskā misticisma ietvarā varētu iepazīt Dievu. Ievērojamais Austrumu baznīcas vēsturnieks Florovskis norāda, ka Dieva izziņas ceļš ir askēze, tā ir

¹⁴⁸ Rebecca Ann Peard Coughlin, *Theourgia and Theoria: Divine Activity in Dionysius the Areopagite*, 81-82.

¹⁴⁹ Werner Beierwaltes and Douglas Hedley, “Unity and Trinity in Dionysius and Eriugena,” *Hermathena*, 157 (Winter 1994): 1.

¹⁵⁰ *Ibid.*: 3-4.

¹⁵¹ Deirdre Carabine, *The Unknown God, the Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, 282.

¹⁵² Elizabete Taivāne, *Ievads salīdzinošajā misticismā*, 88.

¹⁵³ Denys Turner, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, 13.

¹⁵⁴ Florin Teodor Berindeanu, *Apophatic Discourses: A Study on the Rhetoric of Pseudo-Dionysius, Catherine of Siena, Teresa de Avila, and Angelus Silesius*, 19.

¹⁵⁵ Denys Turner, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, 34.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 45.

¹⁵⁷ Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, 50.

attīrīšanās (*katarse*), ko Dionīsijs aplūko ontoloģiski nevis psiholoģiski. Šī izziņa vienlaikus ir neizdibināma savienība ar dievišķo, ieejot „nezināšanas un klusēšanas tumsā”.¹⁵⁸ Lūk, klusēšana un tumsa piesaka apofātiskās teoloģijas izpratni par Dieva nesasniedzamību ar prāta, maņu un izziņas spējām. Tumsas koncepcija Dionīsija teoloģijā raksturo virzību no pasaules sapratnes pretī dievišķajam, kas ir apslēpts neziņas tumsā. Šo novērojumu apliecina filozofijas profesore Deirdre Karabine (*Deirdre Carabine*), kura savā grāmatā „Nezināmais Dievs, negatīvā teoloģija platoniskajā tradīcijā – no Platona līdz Erigēnam” (*The Unknown God, the Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*) norāda, ka negatīvās teoloģijas gaismā Dionīsija darbu korpuss ietver vispārēju noliegumu (*apotheosis*), kas ir Dieva transcendentā kvalitāte.¹⁵⁹ Šajā kontekstā negatīvā teoloģija pievēršas reliģiskās pieredzes aspektiem un mazāk runā par precīziem apgalvojumiem par dievišķo.¹⁶⁰

Kā jau iepriekš minēts, viens no Dionīsija teoloģijas raksturlielumiem ir metaforu lietojums, piemēram, gaismas un tumsas lietojumā saskatāmas paralēles starp apofātiskā un katafātiskā misticisma lietojumu. No vienas puses Dievs, Dionīsijam ir *prāta gaisma*, inkarnētais Kristus kā *dievišķā apgaismība*. Viņa darbos var saskaitīt līdz pat 97 dažādiem gaismas leksikas lietojumiem (Dionīsija teoloģija ir dievišķā apgaismība, kas ietver visa esošā un cilvēka aspektus).¹⁶¹ No otras puses, Dievs ir tumsa („viņš paliek apslēpts transcendentā tumsā, apslēpts no visas gaismas un visa zināmā.” (I. VĒST 1065A)¹⁶²). Dionīsijs savu misticisma izpratni balsta notikumā ar Mozu, kurš Sīnaja kalnā tika apņemts ar neziņas tumsu.¹⁶³ Īpaši izceļot tumsu, Florovskis par Dieva izzināšanu norāda, ka apofātiskais pieredzes ceļš ir pārāks par katafātisko, jo tas „aizved dievišķajā tumsā, kas radībai ir kā nepieejama Gaisma”.¹⁶⁴ Šī viedokļa pamatojums ir atrodams Austrumu baznīcas teoloģiskajos principos, kas apofātiskajai tradīcijai piešķir zināmu ekskluzivitātes raksturu attiecībā pret katafātisko tradīciju. Tomēr katafātiskā teoloģija ir sastopama arī paša Dionīsija daiļradē. Apliecinot vai katafātiskā izpratne Dionīsijam nozīmē Dieva atklāsmi radībā. Dievs ir visa radītā iemesls, tāpēc radība atspoguļo Dievu. Viņa darbs DV sevī ietver tieši katafātiskās teoloģijas būtību. Šajā darbā, runājot par Dievu, tiek lietot tādi izteiksmes līdzekļi kā

¹⁵⁸ Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi*, 320.

¹⁵⁹ Deirdre Carabine, *The Unknown God, the Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, 282.

¹⁶⁰ John F. Teahan, “A Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition”: 265.

¹⁶¹ Ne tikai tumsas, bet arī gaismas koncepcija ir sastopama Dionīsija teoloģijā. Īpaši to var lasīt viņa darba DH I. nodaļā. Gaisma ir realitātes substance, un iluminācijai ir svarīga loma pestīšanā. Dionīsija gaisma koncepcija balstās Jēkaba vēstules interpretācijā, par Dievu runājot, kā par *gaismas Tēvu*. Vienlaikus gaismas tiek uzsvērta arī inkarnācijas kontekstā (Seeley J. Beggiani, “Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius,” *Theological Studies*, 57.2 (Jun. 1996): 210).

¹⁶² Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, 263.

¹⁶³ Vladimir L. Kharlamov, “*The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole*”: *Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite* (Drew University (Madison), ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2006), 351. [skatīts 07.05.2015], pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>

¹⁶⁴ Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi*, 319.

mīlestība, gudrība, spēks, miers, skaistums u.t.t. Ar to saprotot, ka arī Dievs *izdzīvo* šīs kvalitātes, ko cilvēks saprot kā cēlas un vērtīgas.¹⁶⁵

MT 1. nodaļu Dionīsijs iesāk ar lūgšanas vārdiem:

„Trīsvienība! Tu augstāka par visām būtnēm, augstāka par dievišķo un labo! Tu esi debesu gudrības ceļa radītājs ikvienam kristietim! Vadi mūs pāri neziņai un gaismai, vadi uz tālāko un augstāko mistēriju, kur Dieva vārds atklājas vienkāršībā, skaidrībā un nemainībā. Kur patiesība ir aizslēpta aiz mirdzošas tumsas un klusuma.” (MT I.1, 997A)¹⁶⁶

Šeit minēto Dieva tumsu nevajadzētu sajaukt ar tumsu, kas raksturo zināšanu nabadzību. Dieva transcendentā tumsa norāda uz apofātiskām zināšanām. Apofātiskais ceļš, saskaņā ar Dionīsiju ir vēlamais veids Dieva izzināšanai un pieredzei.¹⁶⁷ Dionīsija darbos tik svarīgais gaismas un tumsas metaforu lietojums maina mūsu izpratni par šo koncepciju nozīmi. Gaisma tiek uzlūkota kā tāda, kas apslēpj lietu patieso būtību – patiesā būtība tiek uztverta, tikai esot tumsā (autora izcēlums). Šajā gadījumā, gaisma nevis izgaismo, bet pretēji – apslēpj.¹⁶⁸ No tā varam secināt, ka Dionīsijam cilvēka garīgā dzīve virzās no gaismas jeb prāta pieredzes šajā pasaulē pretī tumsai, kas ir visas gudrības un dievatziņas piepildījums.

„Bet tad viņš (Mozus) atbrīvojās no visa, kas redzams, un iegrimā pilnīgā neziņas tumsā. Šajā tumsā, atsakoties no visām prāta iegribām, viņš ir apņēmts un piederošs tam, kurš pastāv ārpus visa esošā. Tā ir pilnīga vienotība ar Dievu, caur neziņu un reizē zināšanu nezinot.” (MT I.3, 1001A)¹⁶⁹

Tā ir Dionīsija mistiskā ekstāze, kas norāda, ka ir iespējams redzēt aiz fiziskās (substanciālās) tumsas. Šo tumsu dēvē par „mistisko neziņas tumsu”. Pat nonākšana šajā tumsā (kontemplācijas ceļā – autora piezīme) nenozīmē iepazīt vai sastapt pašu Dievu, tā ir tikai klātbūtne tur, kur Dievs mājō.¹⁷⁰ Dionīsijs lieto vārdu *tumsa* kā vispiemērotāko līdzekli, lai apzīmētu cilvēcisko zināšanu trūkumu par Dievu. Viņa darbu korpusā teoloģija sākas ar Dieva apliecinājumu, tam seko noliegums un noslēdzas ar paradoksu un klusumu.¹⁷¹ Tādējādi visas viņa daiļrades ietvaros lasītājs var izdzīvot šo mistiskās augšupejas pieredzi, sākot no katafātiska Dieva apliecinājuma un noslēdzot ar absolūtu apofātisku neziņu.¹⁷² „Mēs atstājam aiz sevis visu sapratni par dievišķo. Mēs pārstājam darboties ar prātu. Dievišķajam staram

¹⁶⁵ Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Leiden: Brill, 1992), 12-13.

¹⁶⁶ Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, 135.

¹⁶⁷ Vladimir L. Kharlamov, “*The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole*”: *Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, 351.

¹⁶⁸ Raoul Mortley, “Chapter XII. Pseudo-Dionysius: A Positive View of Language and the Via Negative,” *From Word to Silence, 2. The Way of Negation, Christian and Greek*. Paper 13 (1986), 232. [skatīts 07.05.2015], pieejams tiešsaistē: http://epublications.bond.edu.au/word_to_silence_II/13.

¹⁶⁹ Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, 137.

¹⁷⁰ Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius, A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, 191.

¹⁷¹ Peter Kügler, “The Meaning of Mystical „Darkness””: 103.

¹⁷² Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, 18.

mēs tuvojamies ar savu transcendentu būtību.” (DV I.4, 592D).¹⁷³ Transcendentā mistērija, kas pārspēj kā cilvēka pilnību, tā prāta skaidrību, Dionīsijs teoloģiskajā terminoloģijā tiek saukta par dievišķo tumsu (*teiaton skotos*). Dionīsijam ir rūpīgi izstrādāts tumsas un gaismas terminu lietojums, tādējādi mēģinot izsacīt un definēt apofātisko izziņu par Dievu. Šo stāvokli varētu salīdzināt ar pūci no Aristoteļa slavenā darba „Metafizika”. Pūce ir apžilbināta no saules spožuma, tāpat arī cilvēks nespēj uzlūkot Dieva īstenību. Iemesls tam nav cilvēka nepilnības, bet spožums.¹⁷⁴ Tā ir nesamērība starp Dievu un cilvēku, kā Dionīsijs saka „ieejot tumsā, tā pārsniedz prātu”¹⁷⁵, tātad cilvēkam ir jāšķērso līdz šim saprotamie apziņas lauki, un tumsa tiek definēta kā mērķis uz ko ir jātiecas – acīm apslēpta un dziļa neziņas tumsa, kas savieno un vada pretī dievišķajam. Dionīsijs darbā MT raksta: „Mēs lūdzam pēc nokļūšanas tumsā, kas sniedzas tālu aiz gaismas. Redzēt neredzot un zināt caur neziņu, pieredzēt to, kurš ir pāri visa sapratnei.” (MT II, 1025A)¹⁷⁶ Akvīnas Toms savā teoloģijā ietekmējies no Dionīsijs idejām un, komentējot viņa darbu DV, raksta: „Saule ir tik spēcīga, ka uz to nav iespējams lūkoties. Labāk ir lūkoties uz kalnu grēdām un redzēt, kā mākoņi tiek piepildīti ar tās gaismu.”¹⁷⁷ Tā ir cilvēka nespēja uzlūkot dievišķo. Šis piemērs labi raksturo Dionīsijs nostāju, kas neziņas tumsu piedāvā kā *tiltu* dievišķā pieredzei un vienotībai. Florins Berindeans (*Florin Teodor Berindeanu*) savā doktora disertācijā uzsver, ka aizsedzot vai noraidot gaismu, Dionīsijs apofātiskajā diskursā integrē tumsu kā izziņas (dievatziņas) meklēšanas ceļu. Tā ir izziņas sintēze, kas caur mistisko pieredzi ļauj uzlūkot Dieva ontoloģisko būtību.¹⁷⁸ Dionīsijs raksta: „Dievišķā tumsa ir gaisma, kurai neviens nespēj tuvoties.”¹⁷⁹

Tas savā ziņā ir jauns pavērsiens kopš Platona alegorijas par alu (darbā „Valsts”), kur gaisma simbolizē prāta un intelektuālo atklājumu (apgaismības) gudrību. Arī Jāņa evaņģēlija valoda uzsver gaismas koncepciju sakot, ka Kristus ir pasaules gaisma. Platonisma filozofijā saule ir gaismas avots, ko pārmanto Plotīns ar savu izpratni, attiecīgi gaismai piedēvējot intelektuālu atklāsmi. Savukārt Dionīsijs darbos gaismas simbolisms ir jāskata pretēji. Viņam gaisma neliecina par skaidrību un sapratni, bet pati gaisma aizsedz lietu patieso būtību, precīzāk tumsu, kas atrodas aiz tās.¹⁸⁰ Dionīsijs savā uzstādījumā par gaismu un tumsu izveido vertikālu, epistemoloģisku dimensiju: lai sasniegtu dievišķās patiesības sfēru, mistiķim ir jābūt sapratnei par šo apofātisko pretstatu iedarbību. Savā ziņā pasaule un viss

¹⁷³ Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, 53.

¹⁷⁴ Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, 18.

¹⁷⁵ Dionysius the Areopagite, *The Works of Dionysius the Areopagite Part I: Divine Names, Mystic Theology, Letters, etc.* trans. John Parker (London: James Parker & Co, 1897), 135.

¹⁷⁶ Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, 138.

¹⁷⁷ Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, xiii.

¹⁷⁸ Florin Teodor Berindeanu, *Apophatic Discourses: A Study on the Rhetoric of Pseudo-Dionysius, Catherine of Siena, Teresa de Avila, and Angelus Silesius*, 23.

¹⁷⁹ Metropolitan Kallistos of Diokleia, “Hesychasm”, 303.

¹⁸⁰ Raoul Mortley, “Chapter XII. Pseudo-Dionysius: A Positive View of Language and the Via Negative”, 232.

esošais kalpo tam par apliecinājumu – aiz visa zināmā pastāv esības pirmsākumi. Par šo Dionīsijs savā darbā DV raksta: „Katrai dzīvībai, esībai, jūtīgumam vai intelektam ir savas sākotnes (no dievišķā) tālu aiz šīs dzīves un visa saprotamā robežām”.¹⁸¹ Sakot, ka zināšanas par Dievu ir tumsa un nezināšana, Dionīsijs seko Kapadoķiešu priekšstatiem. Uzskatu atšķirība atklājas tajā, ka nezināšana par dievišķo (*agnosis*) ir neremdināms prieks un piepildījums. Tā nav tikai emocionāla pieredze (kā Nīsas Gregoram), bet realitāte īstenības izteiksmē. Patiesa *agnosia* neuzlūko pašu Dievu, bet vietu kur Dievs mājō. Šeit pētniecība kā piemēru lieto Pāvila sprediķi *nezināmajam Dievam* Atēnās. Tāpat šo neziņas tumsu varētu salīdzināt ar dārgumu lādi, kura ir iegūta, bet atvērt to nav iespējams. Tomēr iemantojot lādi, mēs iemantojam arī pašus dārgumus.¹⁸²

Savu mācību par Dieva izzināšanu Dionīsijs balsta Gregora mācībā un teoloģiskajā pārliecībā. Viņa teoloģija ļoti skaidri uzsver, ka Dievs: „savā mūžīgajā esamībā un saskaņā ar savu iesākumu un īpašību, nav izdibināms un nav izzināms. Viņš ir augstāks par jebkuru jēdzienu, augstāks par prātu, būtību un zināšanām.” Dievs ir pasaulē savos būtības *iznesumos*, proti, spēkos un enerģijās.¹⁸³ Viņa pasaules izpratnes pamatā ir Dievs, kurš ir neizzināms un neaptverams, Dievs vienmēr ir *citādais*. Tomēr radība un cilvēki ir Dieva atspulgs, un bez Viņa klātbūtnes šī realitāte nespētu būt, tāpēc radībai ir teofānijas iezīmes un Dieva manifestācija īpašā veidā ir sastopama Svētajos Rakstos un sakramentos.¹⁸⁴

Dionīsija daiļrades teoloģiskā vadlīnija ir spēja par Dievu pateikt to, kāds viņš nav. Pētniecībā šīs idejas ir pazīstamas apofātiskā misticisma un negatīvās teoloģijas (*via negativa*) kontekstā.¹⁸⁵ Dionīsijs brīdina par kļūdīgu Dieva izzināšanu:

„Ja kāds redz Dievu un saprot ko viņš redz, tad viņš neredz Viņu, bet kādu no radībām, ko ir iespējams izzināt. Viņš (Dievs) pats ir iedibinājis savu esību ārpus radības un visa saprotamā, lai paliktu pilnībā neizzināms. *Dieva nezināšana* ir veids kā Viņam tuvoties ārpus sapratnes un prāta. Vienīgi *agnosis* ir apjaušana, kas ļauj tuvoties Dieva ārpus esamībai.” (I. VĒST)¹⁸⁶

¹⁸¹ Florin Teodor Berindeanu, *Apophatic Discourses: A Study on the Rhetoric of Pseudo-Dionysius, Catherine of Siena, Teresa de Avila, and Angelus Silesius*, 24.

¹⁸² A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 470.

¹⁸³ Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi*, 318-319.

Enerģija – Austrumu kristietības doktrināls termins, kas apzīmē Trīsvienīgā Dieva atklāsmi radībā. Dievišķās enerģijas veido atklāsmes saikni starp radību un Dievu. Austrumu kristietības kontekstā, žēlastība tiek saprasta kā dievišķojoša enerģija, savukārt pestīšana ir dievišķās enerģijas un cilvēka gribas apvienojums – sinerģija. (skat. Stephen Thomas, “Deification,” in *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, vol. 1 ed. John Anthony McGuckin (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011), 187)

¹⁸⁴ Seeley J. Beggiani, “Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius,” *Theological Studies*, 57.2 (Jun. 1996): 201.

¹⁸⁵ Marianne Rankin, *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*, 173-174.

¹⁸⁶ Dionysius the Areopagite, *The Works of Dionysius the Areopagite Part I: Divine Names, Mystic Theology, Letters etc.*, 141.

Dionīsija darbu DV un MT sinopse uzrāda sistemātisku vienotību attiecībā uz to, kā Dievu izprot pats Dionīsijš – kāda ir Dieva realitāte un kā par Viņu ir iespējams runāt un domāt.¹⁸⁷ Apofātiskā izpratne attīstās no gaisma pretī tumsai.

„Tumsa kļūst neredzama gaismā, jo gaisma kļūst pilnīgāka. Zināšana apņem nezināšanu (*agnosia*). Tomēr Dievs paliek apslēpts tiem, kuri visu esošo balsta savā zināšanā. Viņa transcendentā tumsa ir apslēpta katrai gaismai un zināšanai.” (I. VĒST)¹⁸⁸

Saskaņā ar Dionīsiju cilvēks piedzīvo šādu sapratnes attīstību (secība, kas attīstās uz pilnību): 1) nezināšana/neinformētība (zināšanu un uztveres trūkums); 2) sajūtu uztvere (fiziska gaisma); 3) intelektuāla uztvere (prāta gaisma un zināšanu piepildījums); 4) zināšana caur neziņu (atteikšanās no prāta uztveres un sapratnes).¹⁸⁹ Dionīsija teoloģijas svarīga tēze runā par Dievu, kurš kļūst zināms caur atklāsmes darbiem (*enegeia*), bet paliek nezināms un apslēpts savā būtībā (*ousia*) un vienotībā (*henosis*). Arī šo principu Dionīsijš ir mantojis no Kapadoķiešu tēviem. Lai raksturotu šo nostāju, viņš lieto pazīstamu neoplatoniķu metaforu: spožus gaismas starus var redzēt no gaismas avota pat tad, ja pats gaismas avots ir apslēpts (līdzīgs piemērs jau tika pieminēts no Akvīnas Toma). Tādējādi arī Dievs ir aptverams tikai *staros* vai manifestācijās, kas iziet no viņa, saprotot, ka Dieva manifestācija nav vienādojama ar zināšanām par Dievu.¹⁹⁰ Dionīsija teoloģiju raksturo uzmanīgs un skaidrs pasaules kā fizikāla fenomena un dievišķā nodalījums. Saskaņā ar viņa uzskatiem nepastāv dabiska saistība starp dievišķo transcendenci un viņa manifestācijām (imanence un transcendence ir nošķirtas). Kas attiecas uz mūsu iedomām par dievišķo, tās ir pilnīgā pretstatā Dieva būtībai.¹⁹¹ Dionīsija uzskati, lai arī ietekmējušies no neoplatonisma, tomēr piesaka jaunu, kristīgajā pārliecībā balstītu pasaules un Dieva redzējumu. Viņa pasaules skatījums nav filozofiska abstrakcija. Kamēr neoplatonisma ieskati uzsver dievu kā kosmisku ietvaru, Dionīsijš runā par Bībeles Dievu un Gaismas Tēvu.¹⁹²

Īsajā traktātā MT Dionīsijš runā par Mozu un viņa uzkāpšanu Sīnija kalnā. Mozus došanās kalnā reizē nozīmē prāta un visa jutekliskā nolikšanu malā. Viņš piedzīvo dievišķo tumsu, kurā ir vienots ar Dievu, kas pārsniedz cilvēcīgo saprašanu. Šim Dionīsija darbam ir teoloģiski daudz kopīga ar Gregora darba MDz II.daļu. Tāpēc pastāv pamatotas norādes uz Gregora teoloģijas nozīmīgo ietekmi Dionīsija darbos. Pie abiem autoriem var novērot

¹⁸⁷ Todd Ken Ohara, *The Internal 'Logic' of Plotinian and Dionysian Apophasis* (Yale University, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2007), 147. [skatīts 07.05.2015], pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>

¹⁸⁸ Dionysius the Areopagite, *The Works of Dionysius the Areopagite Part I: Divine Names, Mystic Theology, Letters, etc.*, 141.

¹⁸⁹ Todd Ken Ohara, *The Internal 'Logic' of Plotinian and Dionysian Apophasis*, 243-244.

¹⁹⁰ Deirdre Carabine, *The Unknown God, the Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, 284.

¹⁹¹ Florin Teodor Berindeanu, *Apophatic Discourses: A Study on the Rhetoric of Pseudo-Dionysius, Catherine of Siena, Teresa de Avila, and Angelus Silesius*, 10.

¹⁹² Seeley J. Beggiani, "Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius": 204.

arhetipisku *mistisku uzkāpšanu*, kad dvēsele pieredz Dievu un sastapšanos ar Viņu. Šāda interpretācija ir pazīstama arī Viduslaiku Eiropā, kas atspoguļojas 14. gs. nezināma autora darbā „Neziņas mākonis”.¹⁹³ Vladimirs Harlamos (*Vladimir L. Kharlamov*) savā doktora disertācijā, citējot misticisma pētnieku Bernardu Makginnu (*Bernard McGinn*) raksta: „Atsaucoties uz Mozus sastapšanos ar Dievu tumsā, Dionīsijs ievēro tradīciju, kas izklāstīta Gregora darbos. Mums jāpatur vērā, ka tumsas misticisms nav sastopams pagāniskajā neoplatonismā.”¹⁹⁴ Lietojot Mozus tēlu, Dionīsijs norāda, ka Mozus Sīnaja kalnā nesastapa Dievu, bet bija klātesošs vietā, kurā Dievs bija. Tumsa kā šajā notikumā, tā kopumā nenozīmē gaismas prombūtni, bet apzīmē *nesasniedzamu gaismu*. Tā ir gaisma aiz gaismas, tā nav redzama jo ir transcendentā.¹⁹⁵

„Tas nebija veltīgi, ka svētītajam Mozum pavēlēja šķīstīties un tad nošķirties no tiem, kuri nav šķīstījušies. Kad viņš bija šķīstījies, viņš dzirdēja neskaitāmas tauru skaņas, redzēja neskaitāmas gaismas, kas plūda bagātīgām straumēm. Stāvot nošķirti no pūļa ar izredzētajiem priesteriem, viņš dodas uz priekšu pretī dievišķajai klātbūtni. Tomēr tā nav tikšanās ar Dievu, kurš nav redzams, bet tikšanās ar Dieva esības klātbūtni”. (MT I.3, 1000C, D)¹⁹⁶

Šajā tekstā parādās motīvi no Gregora darba MDz, bet vienlaikus jāatceras, ka Dionīsijam šis Sīnaja kalna naratīvs norāda uz Dieva manifestācijas modeli – Dievs atklājas tiem, kuri mēro šo ceļojumu, atstāj gaismu un balsis un pievēršas mistiskās augšupejas pieredzei.¹⁹⁷ Darbā MT Dionīsija valoda ir ļoti tuva Gregora lietotajai Mozus epizodes interpretācijai. Tumsā cilvēka saprāts nokļūst ārpus aktīvās izziņas un spriestspējas, tas tiek reducēts līdz absolūtā neizsakāmībai. Šis kļūst par vienotības stāvokli ar Dievu, pilnīgā cilvēka pasivitātē (*anenergisia*). Raksturojot šo stāvokli, Dionīsijs darba MT otrajā nodaļā lieto Plotīna analogiju ar skulptoru, kurš noņem akmenim liekos un nevajadzīgos apveidus, lai tā iekšienē atklātu apslēpto skaistumu.¹⁹⁸ Darba MT galvenais uzsvars atklājas pirmajā nodaļā, kas reizē apliecina visa Dionīsija darbu korpusa teoloģisko izteiksmi: ir jānoliek malā jutekļu un prāta uztvere, lai iegūtu vienotību ar Dievu, ārpus visa zināmā un saprotamā. Lai to visu sasniegtu, īpašs uzsvars ir uz trīs garīgā ceļa formām: šķīstīšana, apgaismība un vienotība. Lai vairāk uzsvērtu šī garīgā *ceļojuma* svarīgumu, vēlīno Viduslaiku komentatori pastiprināti norādīja uz vienotības kulmināciju mīlestībā. Viņiem Dionīsija neziņa par Dievu nozīmēja mīlestību aiz visa nezināmā.¹⁹⁹

¹⁹³ Andrew Louth, *Denys the Areopagite* (London: Continuum, 2001), 100-101.

¹⁹⁴ Vladimir L. Kharlamov, “*The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole*”: *Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, 351.

¹⁹⁵ Seeley J. Beggiani, “Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius”: 222.

¹⁹⁶ Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, 136-137.

¹⁹⁷ Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius, A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, 189.

¹⁹⁸ Andrew Louth, “Denys the Areopagite,” in *The Study of Spirituality*, ed. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold SJ (New York: Oxford University Press, 1986), 188.

¹⁹⁹ Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius, A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, 193.

No avotu pētniecības var secināt, ka Dionīsijs savā misticisma daiļradē vārdu *tumsa* saista ar kognitīvas spriestspējas nepilnību un prāta ierobežoto raksturu, sakot, ka tā ir mistiska *neziņas tumsa*, kurā cilvēks ir aicināts vienotībai ar Dievu.²⁰⁰ Savā darbā MT viņš raksta: „Es lūdzu, lai mēs spētu ieiet šajā tumsā, kas pārsniedz gaismu. Jo tieši nezināšana un neredzēšana, atrodas aiz visas redzēšanas un sapratnes” (MT II, 1025B).²⁰¹ Apofātiskajā izpratnē Dionīsijs aicina atturēties no jebkādu raksturlielumu attiecināšanas uz Dievu. Viņš uzsver, ka mūsu izziņa ir jāšķīsta un Dievs jāuzlūko kā absolūti transcendentis. Mums „jāatbrīvo” Dievs no visiem jēdzieniem, un ar nezināšanu (*agnosia*) ir jāuzsāk ceļš pretī dievišķajam.²⁰² MT runā par pieredzi no *agnosia* pie *henosis*, un šī pāreja ir tūlītēja. Mozus iegāja dievišķajā tumsā, esot *agnosia* stāvoklī, un iemantoja *henosis* stāvokli kā līdzdalību Dievā.²⁰³

Dionīsija misticismā cilvēks ir Psalmā vārdiem sakot: „kas viņa alkst, kāro tava (Dieva) vaiga” (Ps.24:6), bet ar nosacījumu, kas atklājas Exodus grāmatā: „Tev neredzēt manu vaigu, jo neviens cilvēks neredzēs mani, palikdams dzīvs!” (Ex. 33:20). Lūk, šī miršana, kas jāpiedzīvo, redzot Dievu, Dionīsijam ir *neziņas mākonis*. Tā ir nāve apofātiskā tumsā, kas rodas no zināšanu atmešanas un totālas iegrimšanas neziņā par Dievu.²⁰⁴ Tumsa vai neziņa šeit netiek uzlūkota kā zaudējums, drīzāk kā transcendentās realitātes ieguvums. Tumsa kļūst par pārāko pakāpi aiz gaismas, līdzīgi kā neziņa nav zināšanu trūkums, bet realitāte, kas atrodas aiz cilvēciskās izziņas spējām.²⁰⁵ Dionīsijs runā par kontemplatīvu vienotību ar Dievu, kad dvēsele atstāj formu un tēlu konceptus, lai mācītos pieredzēt Dievu tumsā. Te ir vērts atcerēties, ka Sīnaja kalna notikumā ar Mozu, Dionīsijs saskata nozīmīgus liturģiskus elementus. Mozus sevi šķīstī (lai būtu atšķirts no pūļa) pirms došanās ceļā. Viņš dodas ar sevis izraudzītiem priesteriem, gluži kā valdnieks šķīstās un tad ar saviem priesteriem tuvojas altārim. Šī došanās kalnā norāda uz uzkāpšanu pāri gaismai, skaņām un vārdiem, tā ir ieiešana tumsā gluži kā liturģisks progress, sākot ar Svēto Rakstu lasīšanu un himnām, tā noslēdzas ar apslēptu un klusu ieiešanu svētnīcā. Šajā ziņā ir kopsakarība arī ar MT adresātu Timoteju, kurš pārstāv valdnieka kārtu.²⁰⁶

²⁰⁰ Peter Kügler, “The Meaning of Mystical „Darkness””: 95.

²⁰¹ Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, 138.

²⁰² Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, 15.

²⁰³ A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 470.

²⁰⁴ Denys Turner, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, 47.

²⁰⁵ Marianne M. Delaporte, “He Darkens Me with Brightness: The Theology of Pseudo-Dionysius in Hilduin's *Vita of Saint Denis*,” *Religion & Theology*. 13.3/4 (2006): 237.

²⁰⁶ Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, 101.

Pētniecībā pastāv vienprātība, ka Dionīsijs darbu korpusa forma un saturiskā vienotība uzsver šādu teoloģisko motīvu – nespēja runāt par Dievu, jo Dieva transcendence pārsniedz cilvēka saprašanu.²⁰⁷

„Dievišķās zināšanas par Dievu top piepildītas caur neziņu, sasniedzot vienotību ar Viņu ārpus visa saprotamā. Kad prāts novēršas no visa esošā, pat no sevis, kad prāts kļūst vienots ar mirdzošo staru, tādējādi top apgaismots ar neizdibināmi dziļu gudrību” (DV VII.3, 272A).²⁰⁸

20. gs. britu filozofs Valters Steiss (*W. T. Stace*) norāda, ka Dievs ir neizsakāms, tāpēc reliģijas literārā valoda nevar atsaukties uz Dievu. Pēc viņa domām, tumsas metaforas lietojums nenorāda uz pašu Dievu, bet uz Dieva pieredzi.²⁰⁹ Runājot par Dionīsijs daiļradi, viņš uzskata, ka: „mistīku valodas lietojums, aprakstot savu pieredzi, neapšaubāmi ir metaforisks. *Tumsa* un *klusums* ir biežāk lietotās iekšējās pieredzes metaforas”.²¹⁰ Vienlaikus tumsas metaforiskais lietojums Dionīsijs darbā MT atspoguļo apofātiskās teoloģijas būtību – neziņa izsaka augstāko izpratni par Dievu.²¹¹ Centieni sistematizēt Dionīsijs misticismu ir bijuši visdažādākie. Pētniecībā izplatītākais viedoklis, ko piedēvē Dionīsijs daiļradei, ir trīspakāpju misticisms (piem. *Beierwaltes*): 1) *dvēseles šķīstīšana* (nepieciešamība atteikties no prāta konstrukcijām un sevis iztukšošana); 2) *apgaismošana* (Dionīsijs šo aspektu uzsver kā *dievišķās gaismas staru*, kas piepilda iztukšotu mistiķa esību); 3) *pilnība* (vienotība ar Vienu).²¹² Šāds mistiskā ceļa iedalījums ietver sevī noteiktu hierarhisku attīstības struktūru – no zemākā punkta pretī augstākajam. Savukārt pētnieks Kristiāns Šēfers (*Christian Schäfer*), norāda ka pastāv arī citi misticisma modeļi, ar kuriem vērtēt Dionīsijs apofātisko pieeju. Kā piemēru viņš min Žana Vanestī (*Jan Vanneste*) skatījumu. Vanestī piedāvā atmet ierasto trīspakāpju misticismu, kas sevī ietver stingru hierarhiju, tā vietā liekot *noraidījuma apziņu* (pamatojoties uz Dionīsijs darbu DV). Tas nozīmē Dionīsijs misticismu pakļaut neziņas (*agnosia*) un tumsas (*skotos*) realitātei. Tieši šīs realitātes apzināšanās sniedz patiesu apgaismību un vada pretī dievišķajai mistērijai. Tas ir totālas neziņas stāvoklis un konceptuālo spriedumu atmešana, tādējādi jebkāds diskurss par Dievu tiek pakļauts klusuma un tumsas realitātei. Šādas idejas ir sastopamas pie kristīgajiem platonikiem un arī Augustīna daļradē (*De Doctrina Christiana* I.6).²¹³ *Via negativa* Dionīsijs teoloģijā reprezentē epistemoloģisku ticību, kas vada cilvēku pieredzē un izziņā par Vienu, kurš atrodas ārpus visa

²⁰⁷ Mario Garitta, *Illuminating the Meaning of 'Being' in the Later Heidegger Through Aspects of the Theologies of Pseudo-Dionysius and Meister Eckhart*, 40.

²⁰⁸ Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, 109.

²⁰⁹ Peter Kügler, “The Meaning of Mystical „Darkness””: 97.

²¹⁰ Walter Terence Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan & Co, 1961), 292.

²¹¹ Peter Kügler, “The Meaning of Mystical „Darkness””: 98.

²¹² Christian Schäfer, *Philosophy of Dionysius the Areopagite, An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names* (Leiden: Brill, 2006), 47.

²¹³ Christian Schäfer, *Philosophy of Dionysius the Areopagite, An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names*, 47-48.

saprotamā. Negatīvais aspekts atklājās terminu un valodas trūkumā, lai runātu par Dievu.²¹⁴ Tumsa Dionīsija teoloģijā atklāj īsteno Dieva substanci, kas ir atšķirta no cilvēka spējas un sapratnes to uztvert.²¹⁵ Kā raksta ievērojamais pētnieks Loskis, Dievs ir izzināms caur visu lietu noliegumu. Metafiziski tas ir iespējams, jo lietām piemīt radības statuss. Dionīsija negatīvajā teoloģijā būtisku vietu ieņem izpratne par Dieva dabu un pretnostatījumu *dievišķā vienotība* un *dievišķā atšķirība*. *Dievišķā vienotība* ir apslēptā, neatklātā un augstākajā mērā nezināmā Dieva identitāte (jo dievišķā daba ir sevī pre-eksistējoša). *Dievišķā atšķirība* tiek saprasta kā bagātīga dievišķā emanācija, kas izplūst no Viena lielā daudzveidībā.²¹⁶

„No Tēva ierosinātā gaismā bagātīgi izplešas pār mums. Savā vienotības spēkā tā iekustina mūs pacelties augšup, tādējādi atgriežot mūs atpakaļ pie Viena, dievišķojot vienkopus sevī.” (DH I.1, 120B)²¹⁷

Dionīsija teoloģijā būtisku vietu ieņem izpratne par Dieva emanāciju (no sevis izplūšana, lat. *bonum diffusivum sui*). Šī izpratne par pāri plūstošu Dieva *izstarojumu* norāda, ka transcendentais Dievs sevi ir iztukšojis radīšanā, lai cilvēks spētu saņemt absolūti Labo.²¹⁸ Tādējādi Dieva izpausmes aktivitāte šajā pasaulē nozīmē *Dievs mūsu labā*, tomēr Dieva aktīvā klātbūtne radībā pilnībā neatklāj Viņu pašu, jo Viņš ir aiz visa radītā.²¹⁹ Ievērojamais 20. gs. Romas katoļu baznīcas teologs Hans Ūrs Baltazars (*Hans Urs von Balthasar*), analizējot Dionīsija teoloģiju norāda, ka tajā uzskatāmi pastāv dievišķās emanācijas un atpakaļ atgriešanās dinamika. Šis novērojums visskaidrāk ir saskatāms un strukturēts Dionīsija darbā DV. Baltazars piedāvā rūpīgu teksta analīzi, kur ar katru nodaļu aizvien skaidrāk iezīmējas Dionīsija un Austrumu baznīcas raksturlielums – radība izplūst no Dieva un atgriežas atkal atpakaļ. Šis ir neoplatonismā izplatīts priekšstats par Vienu, no kura izplūst viss esošais un atgriežas pie tā atpakaļ.²²⁰

„Nāc, pulcēsimies atkal kopā vienotībai, sakot, ka šeit pastāv *paškustīgs* spēks, kas mūs vieno. Tā sākums ir absolūti labais, tas izpleta sevi radībā, un tad atkal atgriežas atpakaļ pie absolūti labā. Tādējādi caur sevi, sevī un pāri sev, kļūstot par nebeidzamu apli.” (DV III.17, 713D)²²¹

Ir jāņem vērā, ka Dionīsija teoloģisko darbu korpusu pavada ļoti konkrēta izpratne par mistisko vienotību (lat. *unio mystica*). Jāpiebilst, ka kristietībā mistiskās vienotības koncepcija tiek uzlūkota kā doktrīna, izmantojot Platona un neoplatoniskās mistikas

²¹⁴ Vladimir L. Kharlamov, “*The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole*”: *Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, 354.

²¹⁵ Elizabete Taivāne, *Ievads salīdzinošajā misticismā*, 92.

²¹⁶ Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, 12-13.

²¹⁷ Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, 145.

²¹⁸ Conor McDonough OP, “Grounding Speech and Silence: Cataphaticism and Apophaticism in Denys and Aquinas,” *Irish Theological Quarterly* 76.1 (Feb. 2011): 64.

²¹⁹ Rebecca Ann Pead Coughlin, *Theourgia and Theoria: Divine Activity in Dionysius the Areopagite*, 79.

²²⁰ Christian Schäfer, *Philosophy of Dionysius the Areopagite, An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names*, 35-36.

²²¹ Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, 84.

valodu.²²² Dionīcija darbu korpusā, runājot par cilvēka vienotību ar Dievu, var novērot divejādu teoloģisku virzību: 1) dvēseles uzdevums ir pacelties (uzkāpt) pie Dieva; 2) dvēseles uzkāpšanas mērķis ir vienotība ar Dievu (vienotība ar Dievu ir visas teoloģijas piepildījums).²²³ Filozofs un neoplatonisma pētnieks Verners Beijervalts (*Werner Beierwaltes*) uzskata, ka neoplatonisma idejas par vienotību un Vienu ir klātesošas arī kristīgā Trīsvienības koncepta tapšanā – kā vēsturiski tā tematiski.²²⁴ Lai dvēsele varētu savienoties ar Dievu, saskaņā ar Dionīciju ir jāizmanto noliegums un visa saprotamā atmešana. Šajā kontekstā nolieguma kategorija attiecībā uz Dievu kalpo kā dvēseles sagatavošana vienotības brīdim. Tādējādi caur noliegumu, tumsu un neziņu pielīdzināt dvēseli, vienlaikus pēc iespējas tuvāk Dievam.²²⁵ Darbā MT Dionīsijs raksta: „tā būs patiesā redzēšana un sapratne, kad noliedzot visu esošo, pielūgsmē kļūs par transcendentu ceļu pie Viena” (MT II, 1025A).²²⁶ Atcerēsimies, ka Dieva transcendence cilvēkam nav pieejama dievatklāsmes ceļā, mūsu prāta izziņa tiek *apklāta* ar necaurejamu tumsu. Dionīcija I. VĒST Gajam neaprstāmā tumsa tiek lietota kā izteiksmes vieds, lai raksturotu pretstatu cilvēka izziņas skaidrībai un sapratnei. Atturoties no prāta aktivitātes, cilvēks tiek vadīts tumsā, kas pārsniedz visu sapratni. Šī tumsa tiek izgaismota ar dziļu un klusu *tumsu*, kas nav nekas cits kā pārbagāta gaisma un skaidrība.²²⁷

Dionīcija teoloģijas mērķis ir aprakstīt ceļu no pārliecinošas prāta gaismas uz izziņas tumsu. Apofātiskā metode viņa darbos tiek lietota kā *pārmija* starp katafātisko un apofātisko dievatziņu.²²⁸ „Trīsvienība! (..) ved mūs aiz nezināšanas un gaismas” (MT I.1, 997A).²²⁹ Neziņa (cilvēkā) norāda uz Dieva transcendentās realitātes īstumu. Savukārt gaisma nenozīmē fizisku parādību, kas uztverama ar acīm, bet gaisma simbolizē intelektuālu sapratni.²³⁰ Kā norāda filozofijas profesors Mortlejs, gaisma Dionīcijam raksturo zemāku stāvokli, kas aizsedz patieso skatu uz dievišķo. Tumsa savā būtībā pārsniedz gaismu. Tā ir izšķiroša grieķu filozofijas uzskatu maiņa, kas koriģē izpratni par gaismu (vāc. *Lichtmetaphysik*). Šis pavērsiens vēlāk atstās dziļu ietekmi Rietumu kristīgā misticisma tapšanā – koncepcija par dievišķo tumsu kļūs par daļu no misticisma tradīcijas.²³¹

²²² Florin Teodor Berindeanu, *Apophatic Discourses: A Study on the Rhetoric of Pseudo-Dionysius, Catherine of Siena, Teresa de Avila, and Angelus Silesius*, 31.

²²³ Todd Ken Ohara, *The Internal 'Logic' of Plotinian and Dionysian Apophasis*, 164.

²²⁴ Werner Beierwaltes and Douglas Hedley, “Unity and Trinity in Dionysius and Eriugena”: 5.

²²⁵ Todd Ken Ohara, *The Internal 'Logic' of Plotinian and Dionysian Apophasis*, 168.

²²⁶ Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, 138.

²²⁷ Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, 18.

²²⁸ Florin Teodor Berindeanu, *Apophatic Discourses: A Study on the Rhetoric of Pseudo-Dionysius, Catherine of Siena, Teresa de Avila, and Angelus Silesius*, 19.

²²⁹ Pseudo Dionysius, *The Complete Works*, 135.

²³⁰ Todd Ken Ohara, *The Internal 'Logic' of Plotinian and Dionysian Apophasis*, 247.

²³¹ Raoul Mortley, “Chapter XII. Pseudo-Dionysius: A Positive View of Language and the Via Negative”, 241.

2. RIETUMU KRISTIETĪBAS APOFĀTISKĀ TRADĪCIJA

2.1. Rietumu kristīgais misticisms

1336. gadā pāvests Benedikts XII publicē konstitūciju *Benedictus Deus*. Šis dokuments atspoguļo Romas katoļu Baznīcas mācību par Dievu un iespēju atklāt patiesību par Viņu. Dokuments ietver tēzi, ka ir iespējams atklāt Dievu, un izzināt Viņa būtību (lat. „*visio intuitiva et facialis divinae essentiae*”). Pāvests Benedikts XII norāda, ka: 1) Dievu ir iespējams izzināt; 2) Dievu palīdz izzināt cilvēka intuīcija; 3) ir iespējams izzināt Dieva būtību. Sava laika Grieķu baznīcas pārstāvji piekrita pirmajiem diviem apgalvojumiem, bet trešo noraidīja, pamatodamies uz vārdiem no Jāņa evaņģēlija: „Dievu neviens nekad nav redzējis.” (Jņ. 1:18).²³² Šis 14. gs. katoļu baznīcas dokuments ļoti skaidri atklāj gadsimtiem senu kristīgās teoloģijas mantojumu un jautājuma aktualitāti par Dieva izziņu un pieredzi. Kristīgais misticisms Rietumu tradīcijā Dieva būtības izziņu jau vēsturiski raksturo ar pieredzi. Viena no 20. gs. ievērojamākajām kristīgā misticisma pētniecēm Evelīna Anderhila (*Evelyn Underhill*, 1875–1941) savā darbā „Misticisms” (*Mysticism*) piesaka četrus misticisma pamatelementus: 1) misticisms ir aktīvs un praktisks, iesaistot visu indivīdu, ne tikai tā intelektu; 2) misticisms nav saistīts ar redzamo un aptveramo visumu, bet norāda uz augstāko realitāti. Mistiķa sirds vienmēr ir „orientēta uz nemainīgo Vienu”; 3) mistiķim augstākā realitāte ir mīlestības objekts, kas uzrunā ļoti personīgi; 4) dzīve vienotībā ar Vienu ir process mistiskajā ceļā.²³³ No šī dalījuma kļūst skaidrs, ka pāvesta Benedikta XII konstitūcijas kontekstā Dieva izziņa (iepazīšana) misticismā ir pieredzē balstīts ticības piepildījums.

Ar mistiskās pieredzes jēdzienu teoloģijā apzīmē iekšēju vienotību ar dievišķo. Tā ir transcendentās realitātes un nepastarpinātas vienotības pieredze.²³⁴ Šeit svarīga iezīme ir nonākšana garīgā neziņā un ticības šaubās, šo stāvokli apzīmējot ar tādiem jēdzieniem kā *dvēseles tumšā nakts*, *mistiskā nāve* un *lielā pamestība*.²³⁵ Visi šie jēdzieni ir mēģinājums valodā izteikt Dieva pieredzes stāvokli. Rietumu kristietība savā garīgumā izmanto dažādas valodas metaforas, īpaši mistiskā tradīcija runā par tādiem jēdzieniem kā *tumsa* un *gaisma*, *uzkāpšana* un *nokāpšana*. Vēsturiski ļoti skaidru sākumu šo metaforu lietojumam varam atrast grieķu un jūdu agrīno filozofisko un reliģisko ieskatu apvienojumā.²³⁶

Tumsas jēdziens ieņem ļoti svarīgu vietu Rietumu kristīgā misticisma (īpaši apofātiskās tradīcijas) kontekstā. Šī jēdziena aktualitāti misticismā teoloģijas profesors Terners pamato

²³² Maciej Manikowski, “The Unknown God and His Theophanies: Exodus and Gregory of Nyssa”: 162.

²³³ Marianne Rankin, *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*, 244.

²³⁴ *Ibid.*, 16.

²³⁵ A. Barratt Brown, “The Dark Night of the Soul,” *The Journal of Religion*, 3.5 (Sep. 1923): 476.

²³⁶ Denys Turner, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, 11.

šādi: 1) cilvēka garīguma „iekšiene” (*inwardness*), uzkāpšanas metafora, tumsa un gaisma mistiskajā pieredzē – tie ir ļoti tuvi jēdzieni; 2) iepriekš minēto jēdzienu kopums atstāj dziļu ietekmi uz kristīgā misticisma korpusu, sauktu par apofātisko vai negatīvo teoloģiju; 3) tumsas metafora kristīgajā teoloģijā ir neoplatonisma ietekmēta (šis apgalvojums paver ceļu neoplatonisma ietekmes pētniecībai kristietībā); 4) tumsas jēdziena lietojums mūsdienās atšķiras no agrīnās un Viduslaiku mistiskās tradīcijas Rietumu kristietībā.²³⁷

Rietumu mistisko tradīciju ļoti spēcīgi ir ietekmējuši divi intelektuālās un reliģiskās kultūras darbi: Platona „Valsts” 7. grāmata (alegorija par alu) un Sīnaja kalna notikums Vecajā derībā (Ex.), kurā Mozus sastop Jahvi. Šeit ir grūti spriest, vai grieķu domāšanā ienāca jūdu priekšstati, kas izpaudās platoniskajā filozofijā, vai arī tā bija jūdu reliģiskā pieredzes sastapšanās ar Platona daiļradi. Kā viens, tā otrs minējums mums šodien atklāj, ka filozofiskie un jūdu reliģiskie priekšstati vēsturē ir krustojušies, un pārņemtās pieredzes atbalsojās vēl šodienas Rietumu un arī Austrumu kristietībā. Teoloģijas profesors Terners uzsver, ka vēsturiski: „teologi ir centušies panākt Platona daiļrades un *Exodus* notikuma sintēzi”.²³⁸ Ievērojamākie teologi, kas devuši fundamentālu ieguldījumu šajā sintēzē, ir: Gregors, Dionīsijs un Maksims Apliecinātājs. Runājot par Rietumu kristietību, tieši Dionīsijam ir bijusi noteicoša loma mistiskās teoloģijas attīstībā.²³⁹

Filozofs Valters Steiss (*Walter Terence Stace*) savā grāmatā „Misticisms un filozofija” (*Mysticism and Philosophy*) raksta, ka valoda, kādā mistiķi raksturo savu pieredzi viennozīmīgi ir metaforiska. Vārdi *tumsa* un *klusums* ir izplatītākās iekšējās mistiskās pieredzes metaforas. Steiss turpina: „Tumsa līdzinās tukšumam un to starpā nav atšķirības. Tumsā viss atšķirīgais pazūd, kā Meistars Ekharts ir teicis: „viss atšķirīgais pazūd Dievā”.²⁴⁰ No tā varam secināt, ka priekšstati par mistisko pieredzi ir pakārtoti cilvēka spējai tos izteikt valodā. Jau no teoloģijas vēstures ir pazīstams dievišķās tumsas koncepts ar aizsākumiem agrīnajā apofātiskajā tradīcijā. Šie priekšstati uzsver, ka Dievs konceptuāli nav sasniedzams ar cilvēciskā prāta konstrukcijām un tēliem. Dievs ir apslēpts tumšajā „neziņas mākonī”.²⁴¹ Filozofs Steiss norāda, ka vārds „tumsa” ir viena no mistiskās tradīcijas biežāk lietotajām metaforām. Tumsas literārā nozīme norāda uz gaismas neesamību, kad cilvēkam neko nav iespējams saskatīt. Savukārt kristīgie mistiķi norāda, ka Dieva neredzēšana nenorāda uz Viņa prombūtni vai klāt neesamību. Tā vietā tiek uzsvērts, ka Dieva būtība nav saprotama, izsakāma un sasniedzama ar cilvēcisko prātu.²⁴² Zīmīgi, ka tikai moderno laiku vēsturē *nakts*

²³⁷ Denys Turner, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, 1-2.

²³⁸ Ibid., 11.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan & Co, 1961), 292.

²⁴¹ Carol Zaleski, “The Dark Night of Mother Theresa”: 25.

²⁴² Peter Kügler, “The Meaning of Mystical „Darkness””: 95.

un *tumsas* fenomens mistiskajā pieredzē ir ieņēmis radikālu šaubu formu. Tas īpaši ir novērojams 20. gs. Mātes Terēzes mistiskās pieredzes rakstiskajās liecībās. Ar šaubām tiek uzlūkots ne tikai žēlastības stāvoklis Dieva priekšā, bet arī Viņa apsolījumi un pat eksistence. Ievērojamais 20. gs. benediktīniešu mūks, abats Džons Čepmens (*John Chapman, OSB, 1865 – 1933*), vēstulē kādam draugam 1923. gadā rakstīja: „17. un 18. gs. dievbijīga cilvēka dvēsele piedzīvoja laika sprīdi, kurā bija pārlicināta, ka Dievs to nosoda un tai ir jācieš. (..) Tas tā vairs nav mūsdienās, drīzāk šis dvēseles stāvoklis tiek uzlūkots kā tāds, kurā ticības vispār nav. Tās ir sajūtas, ka reliģija ir maldīga.” Tomēr Čepmens, turpina sakot, ka: „sajūtas par ticības neesamību īstenībā norāda uz dvēseles šķīstīšanas procesu”. Šādas dvēseles ciešanas liecina par šķīstīšanas pieredzi, kurā, kā uzsver Čepmens, „ticība paliek nemainīgi stipra”, un caur to notiek ciešāka savienošana ar Dievu.²⁴³ Mistiskā pieredze, kas izteikta tumsas valodā, Rietumu teoloģijā ieņem ļoti būtisku vietu. Īpaši Viduslaiku monasticismā dievišķās tumsas idejas bija ļoti izplatītas. Baznīcas mistiķis un teologs Viljams no Terī (*William of St-Thierry, 1085 – 1148*) uzsver, ka cilvēka prāts nespēj uzlūkot un saprast Dievu. Dieva sapratnei viņš izmanto mīlestības koncepciju sakot, ka tās nav jūtas vai pārejoša sirds pieķeršanās, bet drīzāk cilvēka gribas akts.²⁴⁴ Arī Daudzas Bībeles liecības ietver sevī nakts atklāsmi un būtību. Vecajā derībā sastapšanās ar Dievu notiek naktī (piem. Gen. 32:25-33 Jēkabs cīnās ar Dievu, Ex. 4:24 mēģinājums nonāvēt Mozu). Arī Pashā mielasts tiek svinēts pēc saulrieta, pieminot Israēla iziešanu no Ēģiptes. Ar nakti un tumsu vienlīdz ir saistīti arī svarīgi Jaunās derības notikumi – Jēzus piedzimšana, bēgšana uz Ēģipti, Jēzus staigāšana pa ūdens virsu un pēdējais vakarēdiens.²⁴⁵

Nakts un tumsas fenomens misticisma kontekstā Rietumos ir pārmantots no Austrumu apofātiskās tradīcijas. Darbā jau pieminētā un padziļināti aplūkotā Dionīsija darbu korpusa teoloģija Rietumos ienāca ļoti agri. Pirmo reizi uz to atsaucās pāvests Gregors Lielais pēc viņa pāvests Martins I (Laterāna koncilā 649. g.). Tāpat, Dionīsija teoloģiskās domas piemin pāvests Agapīts I (*Agapetus I*).²⁴⁶ Tieši Dionīsija teoloģijas ietekmē daudzi Rietumu autori ir pārmantojuši mistiskās idejas un priekšstatus. Kā norāda Frolovskis, Viduslaiku Eiropā Dionīsija teoloģisko darbu ietekme bija spēcīgāka nekā Austrumos, savukārt mūsdienu tendence liecina par pretējo.²⁴⁷ Vienā no Rietumu misticisma ietekmīgākajiem darbiem „Neziņas mākonis” teoloģiskās vadlīnijas ir pārņemtas no Dionīsija darba MT. Šis darbs kļuva par ietekmīgu sava laika sacerējumu, kas pieskaitāms pie Rietumu kristīgā misticisma

²⁴³ Carol Zaleski, “The Dark Night of Mother Theresa”: 26.

²⁴⁴ Ibid.: 25.

²⁴⁵ Mary W. Helms, “Before the Dawn. Monks and the Night in Late Antiquity and Early Medieval Europe”: 180.

²⁴⁶ Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi*, 316.

²⁴⁷ Aidan Nichols OP, *Light from the East, Authors and Themes in Orthodox Theology*, 35.

izcilākajiem darbiem.²⁴⁸ Dionīsija teoloģiskā ietekme Rietumos parādās līdz ar īru teologa un filozofa Džona Skota Erigēna (*Johannes Scotus Eriugena*) veikto tulkojumu.²⁴⁹ Lai gan par viņa darbu pirmo tulkotāju Rietumos uzskatāms 9. gs. Parīzes bīskaps Hildvins (*Hilduin of Saint Denis*).²⁵⁰ Ar tulkojumu latīņu valodā Dionīsija mistiskā teoloģija dziļi iesakņojās sava laika Baznīcas un teologu apziņā. Viņa idejas ir dziļi iespaidojušas tādas personības kā Anselms, Pēteris Lombardietis, Akvīnas Toms (darbā „Teoloģijas summa” (*Summa Theologiae*) Dionīsijis ir citēts 1700 reizes), Bonaventūra un citas.²⁵¹ „Nerēķinoties ar Dionīsija darbu iespaidu, nav saprotama visa Viduslaiku mistikas un filozofijas vēsture. Viņa darbu korpuss bija galvenais (bet ne vienīgais) neoplatonisma avots viduslaikos”.²⁵² Tik tieši un konkrēti par Dionīsija daiļradi izsakās Frolovskis. Viņa viedoklis apliecina, ka Rietumu misticisma tradīcija nav „brīvi stāvoša”, bet pastāv vēsturiskās kontekstā un ideju sintēzē, pielāgojot tās izpausmes konkrētās kultūrvides un teoloģisko ideju uzsvāriem.

Rietumu apofātiskā tradīcija, ar kontemplatīvas dzīves un misticisma uzsvāriem atšķiras no Austrumu apofātiskās tradīcijas. Rietumu garīgums sastāv no četriem elementiem: 1) institucionāla Baznīcas ar ārējām pazīmēm (sakramenti, publiska dievkalpošana); 2) teoloģiskās dogmas un doktrīnas; 3) personīgā garīgā pieredze (mistiskais un emocionālais aspekts); 4) kalpošana līdzcilvēkiem. Šiem elementiem jābūt harmonizētiem savā starpā, tādējādi panākot pilnvērtīgu garīgo dzīvi.²⁵³ Šajā struktūrā iekļaujas arī dažādi misticisma koncepti tajā skaitā tumsas koncepcija. Mēģinot īsi formulēt Rietumu apofātisko teoloģiju var teikt Anderhilas vārdiem: „Ceļš uz dievišķo gaismu ved cauri neziņai un *tumsai*.”²⁵⁴ Šis īsais apgalvojums savā būtībā iezīmē dziļu un visaptverošu Rietumu misticisma pamatu. Ņemot vērā, ka Rietumu kristietībai piemīt spēcīga katafātiskā izpausme, tumsas koncepcija netiek attiecināta uz Dieva ontoloģiju (kā tas ir Austrumu kristietībā), bet tumsai tiek piedēvēts cilvēka dvēseles šķīstīšanas raksturs. Tumsa ir kaislību un „grēka jūgs” no kura cilvēks ir aicināts atbrīvoties, tādējādi tumsas stāvoklis tiek piedēvētas cilvēka dvēselei kas cieš, savukārt gaisma, kā Dieva realitāte ir augstākais (kontemplācijas) mērķis uz ko tiek ties. Ievērojama 20. gs. benedikīniešu mūks un Baznīcas vēsturnieks Čutberts Batlers (*Chutbert*

²⁴⁸ Clifton Wolters, “The English Mystics,” in *The Study of Spirituality*, ed. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold SJ (New York: Oxford University Press, 1986), 333.

²⁴⁹ Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi*, 316.

²⁵⁰ Marianne Delporte, “He Darkens Me with Brightness: The Theology of Pseudo-Dionysius in Hilduin’s Vita of Saint Denis,” *Religion & Theology* 13.3/4 (2006): 219.

²⁵¹ Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi*, 316.

²⁵² *Ibid.*, 317.

²⁵³ Dom Cuthbert Butler, *Western Mysticism: The Teaching of SS. Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life* 2nd. ed. (London: E. P. Dutton & Co, 1951), 222.

²⁵⁴ Evelyn Underhill, *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man’s Spiritual Consciousness*, 4th. ed. (London: Methuen & Co, 1912), 470.

Butler OSB), citējot Gregora Lielā darbu par Ījaba grāmatu (*Morals on the Book of Job*) raksta:

„Lai ar kādu prāta spēku mēs pūlētos sevi pievērts mūžīgajai Gaismai, to izprast nav iespējams. Kad mēs paceļam savu domu skatienu pretī pārpasaulīgajai Gaismai, mēs tiekam aptumšoti ar vājuma un nespēka mākonī. Kamēr cilvēks ir grēcīgajā miesā, viņš nespēj redzēt, kāda ir mūžīgā gaisma.”²⁵⁵

Kā uzskata Batlers, Gregora Lielā teoloģija ir klasisks Rietumu misticisma paraugs, kurā skaidri parādās ideja par tumsu, kuru pārvarot, ticīgais ir aicināts piedzīvot gaismu. Šī gaismas skatīšana caur tumsu tiek dēvēta par kontemplāciju. Gregora pārlicība balstās Psalmā vārdos „tumšs padebess Viņam zem kājām” (Ps. 18:10). Gregora idejas dziļi iesakņojās Rietumu misticisma apziņā un 14. gs. no tām iespaidojās nezināmais angļu autors darbam „Neziņas mākonis”.²⁵⁶ Kā norāda Anderhila, misticisma raksturs ir individualitātes atcelšana, atbrīvošanās no sava *es*, misticisms ir: „sirds kustība, kas meklē pārspēt individualitātes robežas un mīlestības vadīta, ļauj augstākajai realitātei”.²⁵⁷ Šis vērtējums vistiešākajā veidā atbilst Rietumu misticisma būtībai. Atbrīvošanās no sava *es* un šķīstīšanās ir ļoti svarīgi elementi vienotības ceļā pie Dieva. Tās ir cilvēka sajūtas un prāta pasaule, kas tiek konfrontētas ar dvēseles tumsu. Mistiķa mērķis nav iemantot tumsu, bet pieņemt un izdzīvot šīs tumsas sāpīgo raksturu. Īpaši Rietumu apofātiskajā misticismā vienotībai ar Dievu ir transformatīvs rakstus,²⁵⁸ tādējādi tumsa kalpo par „tiltu” no laicīgā uz dievišķo – no tumsas uz gaismu. Tā maina un ietekmē cilvēka dvēseli, virzot aizvien tuvāk Dieva pilnībai. Anderhila, atsaucoties uz 12. gs. mistiķi Ričardu no Sv. Viktora klostera (*Richard of Saint Victor*) norāda, ka dvēseles šķīstīšanās būtība ir sevis vienkāršošana (*self-simplification*).²⁵⁹ Līdzīgu konceptu par sevis vienkāršošanu lieto arī Dionīsijs, izceļot to kā katarsi – dvēseles sakopošanu, atsvešināšanos no jebkādas izziņas no visa jutekliskā un racionālā.²⁶⁰

Ievadot Rietumu kristietības misticisma idejas ir svarīgi zināt, ka šeit nav plaši pārstāvēta *deifikācijas* doktrīna. Protams ir autori, kuri šo ideju aktualizēja arī Rietumu kontekstā (īpaši var pieminēt Kūzas Nikolaju (*Nicholas of Cusa*)).²⁶¹ Par šī teoloģiskā dogmāta vēsturisko noraidījumu Rietumos Atosa kalna arhimandrīts Georgijs izsaka skarbu vērtējumu:

²⁵⁵ Dom Cuthbert Butler, *Western Mysticism: The Teaching of SS. Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, 88.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Evelyn Underhill, *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 85.

²⁵⁸ Dom Cuthbert Butler, *Western Mysticism: The Teaching of SS. Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, 109.

²⁵⁹ Evelyn Underhill, *Practical Mysticism* (Dodo Press, 2007), 17.

²⁶⁰ Georgijs Florovskis, *Austrumu Baznīcas tēvi*, 320.

²⁶¹ *Deifikācijas* lietojums Rietumu teoloģijā ir sastopams, to savā daiļradē lieto Kūzas Nikoljas. Skat. Nancy J. Hudson, *The Becoming God, The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa* (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2007), 134-179.

„Rietumu herētiķi šo (*deifikāciju*) noraida. Esot racionālisti viņi nespēj saskatīt kopsakarību starp *ousia* un *energeia*. Tādējādi viņi uzskata, ka par cilvēka *deifikāciju* nav iespējams runāt, jo Dievs pastāv tikai kā *ousia*. Kā tad cilvēks var tikt dievišķots, ja noraida dievišķo *energeia* kā neradītu? Lai nenonāktu panteismā viņi par *teozi* nerunā vispār. Noraidot šo, kāds tad vēl ir cilvēka dzīves mērķis? Vai tas aprobežojas tikai ar morālu sevis uzlabošanu?”²⁶²

Nemto vērā teoloģiskās izpratnes dažādību pāvests Benedikts XII var runāt par Dieva izzināšanu (viņa *ousia* izzināšana), savukārt Austrumu Baznīcas pārstāvji velta kritiku paviršai un neauglīgai izpratnei par Dieva *ousia* un *energeia* realitātes dalījumu. Atšķirībā no Austrumu Baznīcas teoloģiskā uzstādījuma par *deifikāciju*, Rietumu Baznīcas centrā ir legālas Dieva un cilvēka attiecības, kas Baznīcas vēsturē un teoloģijā ir pazīstama kā doktrīna par attaisnošanu (autora izcēlums).²⁶³ Rietumu misticisma tradīcija necenšas saviem spēkiem sasniegt Dieva būtību, bet iedziļinās atklāsmes saturā, kas izsakāms katafātiskās kategorijās. Rietumu kristietība akcentē Jēzus Kristus centralitāti, tādējādi arī misticismā saskatāmas kristocentriskas pazīmes.²⁶⁴ Pētnieks Džordžs Tavadrs (*George H. Tvard*) to apliecina sakot, ka visa Viduslaiku dievbijība ir kristocentriska, ko īpaši apliecina teoloģijas saistība ar mākslu kurā tiek uzsvērts dievišķais aspekts Kristus miesā.²⁶⁵ No tā izriet, ka Rietumu kristīgā tradīcija uzsver Kristus cilvēcību, viņa sāpes un ciešanas pie krusta. Tādējādi Rietumu teologi ir nolieguši jebkādu uzskatu par dvēseles absorbāciju dievišķajā. Tā vietā tiek runāts par *mistisko laulību*, kas alegoriskā viedā izsaka dvēseles pārākās pakāpes vienotību ar Dievu, saprotot to, kā augstāko mistiskās kontemplācijas pakāpi. Pie Augustīna un Gregora Lielā šīs idejas nav pārstāvētās, savukārt Bernards no Klervo par *mistisko laulību* runā īpaši izvērstā veidā.²⁶⁶ Idejiskie aizsākumi par Jēzu (Dievišķo Vārdu) kā līgavaini un dievbijīgu dvēseli kā līgavu, ir meklējami jau Origēna darbos, kas Rietumu tradīcija ienāca līdz ar Rufīna (*Tyrannius Rufinus*, 340/345 – 410) tulkojumiem, un mistiskā laulība tiek saprasta kā kontemplatīva dvēseles vienotība ar Dievu.²⁶⁷ Arī mistiskās laulības ideja uzsver Kristus cilvēcību sakot, ka cilvēks var nostāties līdzās Kristum, ilgojoties pēc Viņa ideāla un klātbūtnes. Šis laulības aspekts ir klātesošs arī Mātes Terēzes mistiskās teoloģijas kontekstā, kas tiks aplūkots apakšnodaļā par viņas *dvēseles tumsas* pieredzi. Savukārt Viljams no Terī, Jēzus cilvēcību uzsver kā funkciju. Viņam Jēzus vārdi „neaizskar mani” (Jņ. 20:17) Tabora kalnā norāda, ka Viņš ir jāmeklē kontemplatīvā sirdī. Jēzus dievišķība atklājas tad, kad mēs atstājam visus iedomu tēlus, tādējādi iepazīstot Dievu garā un patiesībā. Kontemplācijas

²⁶² Archimandrite George (Mount Athos), *Theosis: The True Purpose of Human Life*, 41-42.

²⁶³ Paul Negrut, “Orthodox Soteriology: Theosis”: 154.

²⁶⁴ Elizabete Taivāne, *Ievads salīdzinošajā misticismā*, 6.

²⁶⁵ George H. Tvard, “The Christology of the Mystics,” *Theological Studies* 42.4 (Dec. 1981): 561-562.

²⁶⁶ Dom Cuthbert Butler, *Western Mysticism: The Teaching of SS. Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, 109.

²⁶⁷ *Ibid.*, 110.

pamatā ir Kristus ciešanas, kas noved pie vienotība ar Dievu. Interesanti, ka Bernarda no Klervo mistiskajos aprakstos parādās tendence Jēzus dievišķību formulēt kā aizslēptu aiz cilvēcības plīvura. Darbā „Spreidījis par Dziesmu Dziesmu” Bernards īpaši izceļ Kristus cilvēcību sakot, ka „Viņu ir skūpstījusi Dieva mute”, lai piepildītos pestīšanas nodoms. Tādējādi šis skūpstis ir Kristus cilvēcība.²⁶⁸ „*Dvēseles tumšās nakts* lielāka vērtība mums atklājas kā „mīlestības ciešanu skola”²⁶⁹ šie vārdi varētu būt vadmotīvs tumsas izpratnei Rietumu kristietībā. Kristus ciešanas tiek pārmantotas mistiķa pieredzē, un tumsa kļūst par ciešanu instrumentu, kas ietekmē un virza cilvēku pretī vienotībai ar Dievu.

Darba turpinājumā autors pievērsīsies Sv. Jāņa no Krusta un Mātes Terēzes *dvēseles tumsas* konceptu un pieredzes padziļinātai izpētei, kas skaidri atklāj *tumsas* izpratni Rietumu apofātiskajā misticismā.

2.2. Sv. Jānis no Krusta

Kristīgās Baznīcas tradīcijā pastāv gaismas un tumsas teoloģija, un abām ir raksturīgas arī misticisma komponentes. Teologi, kuri pārstāv gaismas teoloģiju: Origēns, Svētais Augustīns, Akvīnas Toms un Bernards no Klervo (*Bernard of Clairvaux*). Savukārt tumsas teoloģiju pārstāv Gregors un Dionīsijs. Kā gaismas, tā tumsas mistiskā teoloģija var būt sintezētas un savstarpēji līdzās pastāvošas. Uzskatāms piemērs tam ir 16. gs. spāņu mistiķis Sv. Jānis no Krusta, kā arī viņa līdzgaitniece Avilas Terēze (*Teresa of Ávila*, 1515 – 1582).²⁷⁰ Tuvāk darba autors pievērsīsies tieši Sv. Jāņa no Krusta mistiskās teoloģijas izpratnei par tumsu.

Sv. Jānis no Krusta (*San Juan de la Cruz*, 1542 – 1591, turpmāk tekstā – Sv. Jānis) kā *Juan de Yepes y Alvarez* piedzima nelielā Avilas provincē Spānijā, 1542. gada 24. jūnijā. Viņš uzauga kopā ar savu māti, dzīvodams dziļā nabadzībā, jo tēvs agri nomira. No 1559. līdz 1563. gadam, strādājot mēra slimnīcā *Medina del Campo*, viņam bija iespēja apmeklēt stundas Jezuītu skolā. Tur viņš apguva pirmās iemaņas grieķu un latīņu valodā, kā arī retorikā. Divdesmit gadu vecumā Sv. Jānis iestājās karmelītu ordenī, pieņemot vārdu *Juan de Santo Matfa*. Līdzās ordeņa dzīvei viņš apmeklēja stundas Salamankas Universitātē, kas savā laikā konkurēja ar Parīzes un Oksfordas universitātēm kā viena no labākajām mācību iestādēm Eiropā.²⁷¹ Laikiem mainoties, karmelītu kongregācijā aizvien aktīvākas kļuva reformācijas idejas. Avilas Terēze bija viena no redzamākajām pārstāvēm. Tieši viņa izraudzījās Sv. Jāni

²⁶⁸ George H. Tavard, “The Christology of the Mystics”: 563-564.

²⁶⁹ Evelyn Underhill, *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 470.

²⁷⁰ Thomas Merton, *The Ascent to Truth*, 25.

²⁷¹ Steven Payne OCD, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, vol. 37 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990), 4-5.

kā līdzgaitnieku reformēto (baskāju) karmelītu kustībā. 1568. gadā, sekojot Avilas Terēzes aicinājumam Sv. Jānis palīdzēja atrast pirmo klostera māju reformēto karmelītu kustībai. Šajā laikā viņš mainīja savu mūka vārdu un, apliecinot piederību jaunajai kopienai, kļuva pazīstams kā Sv. Jānis no Krusta. Šajā laikā reformu kustība strauji uzplauka, tādēļ lielu daļu no sava laika viņš veltīja jaunās kustības organizatorisko jautājumu risināšanai.²⁷² Savas dzīves laikā Sv. Jānis strādāja pie klosteru atvēršanas un daudziem priesteriem un mūķenēm bija par biktstēvu.²⁷³ Tomēr ar laiku iekšējās nesaskaņas ordenī pieauga un reformatoņiem aizvien stingrāk iebilda tie, kuri no pāvesta bija ieguvuši oficiālu apstiprinājumu ordeņa līdzšinējai dievbijības un kalpošanas praksei.²⁷⁴ Sv. Jānis karmelītu kustības teoloģiskajās cīņās kļuva par *grēkāzi* un 1577. gada 2. decembrī tika ar varu aizvests no savas celles, un deviņus mēnešus pavadīja ieslodzīts Toledo karmelītu klosterī (Avilas Terēze uzzinot šo faktu, rakstīja atbrīvošanas lūgumu karalim Filipam II, taču bez panākumiem). Bēgšana no Toledo bija vienīgā iespēja atkal izkļūt brīvībā. Pēc atgriešanās klosterī Sv. Jānis ieņēma vairākus augstus amatus reformēto karmelītu kustībā, un viņa ievērojamākie darbi ir tapuši laikā pēc atgriešanās brīvībā no Toledo.²⁷⁵ Daudzi darbi ir tieši nebrīves laika iedvesmoti, kad fiziskās ciešanas bija grūti izturamas, taču pārākas par tām bija garīgās ciešanas, kas visu laiku viņu mocīja.²⁷⁶ Tieši cietuma pieredze kļuva par nozīmīgu cilvēciskās eksistences izpratnes sākumu dvēseles *tumšās nakts* koncepta tapšanā.²⁷⁷ Personīgās ciešanas un miesas vājums pārorientē garīgo pamatu cilvēkā, un Sv. Jānim cietuma pieredze un sāpes kalpoja par viņa teoloģiskās daiļrades spēcīgāko virzītājspēku. Par Sv. Jāņa avotiem viņa teoloģijā ir grūti spriest. Pētniecībā pastāv uzskats, ka rakstot vienīgā grāmata viņam līdzās bijusi Bībele. Pārējais ir tapis, balstoties uz atmiņām par filozofu un teologu domām un citātiem.²⁷⁸ Sv. Jānis tika beatificēts 1675. gada 25. janvārī (pāvesta Klementa X pontifikāts) un kanonizēts 1726. gada 26. decembrī (pāvesta Benedikta XIII pontifikāts). Savukārt 1926. gada 24. augustā pāvests Pij XI pasludina Sv. Jāni par katoliskās Baznīcas Doktoru.²⁷⁹ Viens no

²⁷² Steven Payne OCD, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, 6.

²⁷³ Ibry Glyn-Francis Theriot, *The Dark Night of the Soul: The Archetype and its Occurrence in Modern Fiction* (Louisiana State University and Agricultural & Mechanical College, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 1973), 35, 36. [skatīts 07.05.2015], pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Steven Payne OCD, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, 6.

²⁷⁶ Ibry Glyn-Francis Theriot, *The Dark Night of the Soul: The Archetype and its Occurrence in Modern Fiction*, 35, 36.

²⁷⁷ Ibid., 38.

²⁷⁸ Steven Payne OCD, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, 6.

²⁷⁹ Ibry Glyn-Francis Theriot, *The Dark Night of the Soul: The Archetype and its Occurrence in Modern Fiction*, 41.

20. gs. ievērojamākajiem mistiķiem Tomas Mertons (*Thomas Merton*, 1915 – 1968) par Sv. Jāņa personību raksta šādi:

„Sv. Jānis nekad nav bijis ļoti populārs svētais ārpus dzimtās Spānijas. Viņa ticības doktrīna tiek uzskatīta par „grūtu”, no cilvēka prasto bezkompromisu nabadzību un vienkāršību, ko pats ikdienā praktizēja. Tomēr tuvāka viņa doktrīnu izpēte norāda, ka Sv. Jānis ar meistarīgu precizitāti un līdzsvaru iezīmē svētuma augstāko būtību. Viņa vienīgais mērķis bija vienots cilvēks – miesa un gars, Dieva Svētā Gara vadībā. Savā ikdienas praksē viņš iestājās pret garīgo formālismu un necilvēcību, šo uzskatu pārstāvjus dēvējot par „garīgiem kalējiem”, kas vardarbīgi izkaļ dvēseles pēc sev vien zināma askētisma parauga. (..) Skaidrība un loģika ierindo šo spāņu mistiķi starp visu laiku ievērojamākajiem teologiem.”²⁸⁰

Šie vārdi ir precīzs Sv. Jāņa portretējums, kas mums palīdz labāk tuvoties viņai teoloģijai, to lasot, tiešām kompromisiem nav vietas. Viņa sāpju pārdzīvojums no miesas ciešanām ir ielauzies dvēselē, kur mīt jautājumi par būtisko un cilvēkam vajadzīgo – Dieva klātbūtne, kā to satver, kā tai tuvoties? Varam sacīt, ka studijas Universitātē deva pārlicinošu un intelektuālu zināšanu pamatu, kas vēlāk viņam bija palīdzošas mistiskās teoloģijas pētniecībā, un, iespējams, deva padziļinātu interesi par šo teoloģijas jomu.²⁸¹ Dvēseles *tumšās nakts* koncepcija ir mēģinājums risināt eksistenciālus cilvēka esības jautājumus, kas mistiskajā pieredzē atrod piepildījumu un jēgu.

Misticisma pētniece Anderhila, norāda uz vairākām vispārīgām mistiskās dzīves fāzēm. Tās ir derīgi paturēt prātā, lai labāk izprastu Sv. Jānim raksturīgā dvēseles *tumšā nakts* koncepciju, kas seko klasiskajai trīspakāpju misticisma izpratnei. Mistiskās dzīves fāzes ir: 1) *esības (self) atmodināšana* dievišķajai realitātei (šī pieredze parasti ir pēkšņa un pamanāma, pilna ar prieku un pacēluma sajūtām); 2) *purgation* – šķīstīšanās un iekšēju dvēseles sāpju fāze, kad esība pirmo reizi apzinās dievišķo skaistumu, iepretī savai nepilnībai, ilūzijām un attālumam, kas šķir no Dieva; 3) *illumination* – apgaismošana, dvēseles „kvalitātes orientācija”, tas ir stāvoklis, kurā mistiķis sastopas ar vīzijām un dvēseles ceļojumiem (piem. Avilas Terēze). Apgaismošana ir kontemplatīvs svētlaimes stāvoklis, bet tā nav vēl sasniegta vienotība ar Dievu; 4) Dieva vienotības meklējumos, šī varētu būt visgrūtākā un drūmas pieredzes piepildīta fāze. Tā ir pēdējā savas esības šķīstīšana, ko mistiķi dēvē par *mistiskajām sāpēm, mistisko nāvi* vai par dvēseles *tumšo nakti*. Apziņa, kas tikusi apgaismota, tagad ir sastingusi dievišķās godības priekšā. Ciešanas rada apziņā intensīvu Dieva neesamības stāvokli. Tā ir mācīšanas nošķirt mistisko vīziju personīgo izpratni no mistiskās dzīves īstenības. Personīgai laimei un instinktiem šeit jātop nokautiem. Mistiķi to apraksta kā „garīgo krustā sišanu”. Tas ir liels pamestības stāvoklis, kurā šķiet, ka Dievs dvēseli ir pametis un

²⁸⁰ Thomas Merton, *The Ascent to Truth*, 330-331.

²⁸¹ Steven Payne OCD, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, 5.

esība „padodas pati sev”; 5) *union* – vienotība, mistiķa patiesais mērķis. Šajā fāzē absolūtā dzīve nevis tiek baudīta (kā pie apgaismošanas), bet tā ir vienotība ar Dievu. Pie dažiem autoriem šo fāzi dēvē par *ekstāzi* (piem. Maksims Apliecinātājs – autora piezīme) vai arī par *mistisko laulību* (raksturīgi tieši Sv. Jānim).²⁸² Misticisma pētniece Urzula Kinga (*Ursula King*) par Sv. Jāņa uzskatiem raksta:

„Sv. Jāņa misticisms pārstāv apofātisko tradīciju, sekojot *via negativa* teoloģiskajai izpratnei. *Tumsā nakts* ir dvēseles šķīstīšanas ceļojums, kas ietver sevī aktīvo un pasīvo sajūtu un gara šķīstīšanu, līdz dvēsele tiek transformēta Dievā un pakļauj sevi Dieva gribai. Sv. Jānis bija pazīstams ar Dionīsija un Ekharta tekstiem, tomēr savā daiļradē sniedz rūpīgāku un visaptverošāku neziņas ceļa pieredzes aprakstu nekā pieminētie senākie autori.”²⁸³

Tumsas koncepcija tiek lietota, lai aprakstītu dinamisku ticības ceļu. Pamanīsim, ka Rietumu misticisms kopumā aicina un virza vairāk uz aktīvu nekā pasīvu ticības izpausmi. Visi Rietumu mistiķi ar savu pieredzi liecina par cilvēces aktivitāti pretī dievišķajam. Tā nav tikai garīga aktivitāte, bet vienlaikus redzama un savā laikā pamanāma mistiķu personīgā dzīve.²⁸⁴ Arī Sv. Jānim garīgā dzīve nozīmē kustību no stāvokļa, kas kavē saskarsmi ar Dievu, uz stāvokli, kur visas vēlmes ir integrētas vienotībai ar Dievu. Tādējādi garīgā izaugsme iet roku rokā ar morālo un psiholoģisko pieaugšanu.²⁸⁵

Sv. Jāņa teoloģiskie darbi ir sistemātiski labi strukturēti. Viņa darbu korpuss, kas saglabājies līdz mūsdienām, satur četrus apjomīgus darbus, dažas vēstules, aforismus un dzeju. Līdzās mistiskās pieredzes komentāriem, viņa darbos bieži sastopami arī Svēto Rakstu citāti.²⁸⁶ Literatūras vēsturnieks, profesors Luiss Žirons Negrōns (*Luis M. Girón Negrón*), atsaucoties uz pirmo reformēto karmelītu kustības vēsturnieku Hosē Kvirogu (*José de Jesús María Quiroga*), norāda, ka Sv. Jānis savā daiļradē atspoguļo sholastika laika idejas (no studiju laika Salmankas universitātē), kas aizgūtas no tādiem misticisma autoriem kā Dionīsijs un Gregors. Sv. Jāņa darbu atsauce norāda uz visa Dionīsija korpusa pieejamību.²⁸⁷ Dionīsija ietekme Sv. Jāņa daiļradē pamanāma terminu lietojumā. Piemēram, termina „apslēpts” (domājot par Dievu – autora piezīme) lietojumā. Apslēpta Dieva koncepts bija Viduslaikos plaši pazīstams teoloģiskajā diskursā, ar to saprotot Dievu, kuru nav iespējams aprakstīt ar

²⁸² Evelyn Underhill, *Mysticism A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 205-206.

²⁸³ Ursula King, *Christian Mystics, Their Lives and Legacies Throughout the Ages* (London: Routledge, 2004), 76.

²⁸⁴ Evelyn Underhill, *Mysticism A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 208, 210.

²⁸⁵ Steven Payne OCD, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, 52.

²⁸⁶ Carlos S. Perez, *Spirituality, Discernment and Tradition in Ignatius Loyola, Teresa of Avila and John of the Cross* (Santiago Rice University, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 1992), 116, 117. [skatīts 07.05.2015], pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>

²⁸⁷ Luis M. Girón-Negrón, “Dionysian Thought in Sixteenth-Century Spanish Mystical Theology,” *Modern Theology* 24.4 (Oct. 2008): 694-695.

vārdiem un „ietērt” cilvēcīgos priekšstatos vai idejās.²⁸⁸ Tādējādi apofātiskās tradīcijas pazīmes Sv. Jāņa darbos ir pārmantotas tieši no Dionīsija teoloģiskās izteiksmes un daiļrades. Tas parādās arī izpratnē par vienotības konceptu ar Dievu, kas realizējas nevis caur zināšanu, bet zināt caur neziņu. Tikai tad, kad dvēsele ir iztukšota no iekāres uz pasaulīgo, ir iespējams vienotības ceļš ar Dievu.²⁸⁹ Varētu piekrist Negronam, sakot, ka, Dionīsija teoloģijas summa ir vērojama Sv. Jāņa apofātiskajā misticismā (līdzība paradoksu lietojumā: zināt/nezināt, saprast/nesaprast). Tāpat līdzība vērojama klasiskā trīspakāpju misticisma izpratnē: šķīstīšana, apgaismošana, vienotība.²⁹⁰

Savā daiļradē Sv. Jānis pievēršas ciešanu un dvēseles tumsas problemātikai, tādējādi šos konceptus padarot par cilvēciskās eksistences neatņemamu sastāvdaļu.²⁹¹ Varētu teikt, ka ciešanas nevis koncentrē apziņu uz sevi, bet tieši otrādi – cieš līdzīgi kopā ar Dievu. Viljams Džonstons (*William Johnston*) norāda, ka apofātiskajā tradīcijā mistiķi nevis *lūdz* Mozu, bet atdarina viņu. Viņi *nelūdz* Jēzu, bet identificējas ar Viņu (kļūstot kā Jēzus). Esot līdzīgi sāpēs, saucot: „Abba Tēvs!” un kā Pāvils saka „līdz ar Kristu esmu krustā sists” (Gal. 2:20).²⁹² Tādējādi sekojot šim modelim, ciešanām Sv. Jāņa teoloģijā ir ticību formējošs raksturs. Viņa daiļrade atspoguļo pārliecību par to, ka Jēzus dzīve ir Dieva arhetipisks modelis un cilvēks ir aicināts šim modelim sekot (to imitējot). Tāpēc ka tipoloģiski cilvēku strukturē sekošana tām ciešanām, ko Jēzus pieredz, sākot no Ģetzemanes dārza līdz pat krusta sāpēm.²⁹³

Sv. Jānis skaidri izšķir konceptus par „Dieva žēlastību” un „vienotību ar Dievu”. Pirmais ir saistīts ar Dieva mīlestību, bet otrais ar Dieva mīlestību un komunikāciju ar Viņu. Šie abi koncepti kopā veido vienotības ceļu ar Dievu. Tāpat šajā vienotības ceļā ir svarīgi zināt, ka Sv. Jānis izšķir trīs Dieva atklāsmes veidus. Dievs atklājas caur: 1) būtību (*esencial*); 2) žēlastību (*por gracia*); 3) cilvēka garīgu pieķeršanos (*por afeccion espiritual*). Šie Dieva atklāsmes veidi savukārt korespondē ar zināšanām par Dievu: 1) no dabas; 2) caur Vārda inkarnāciju; 3) caur dievišķās izziņas saskarsmi (*toque*).²⁹⁴ Labi strukturētajā Dieva atklāsmes izvērsumā Sv. Jānis nenoraida cilvēku līdz ar viņa fizisko vai mentālo individualitāti. Viņš uzsver, ka cilvēks kā laicīga (dabiska) un radīta būtne, ir šķirta no transcendentā Dieva. Kā

²⁸⁸ Lawrence S. Cunningham, “St. John of the Cross, Mystic of the Light,” *America*, Jan. 30, 2006: 22.

²⁸⁹ Carlos S. Perez, *Spirituality, Discernment and Tradition in Ignatius Loyola, Teresa of Avila and John of the Cross*, 116, 117.

²⁹⁰ Luis M. Girón-Negrón, “Dionysian Thought in Sixteenth-Century Spanish Mystical Theology”: 702, 704.

²⁹¹ Iby Glyn-Francis Theriot, *The Dark Night of the Soul: The Archetype and its Occurrence in Modern Fiction*, 41.

²⁹² William Johnston S.J., “The Experience of God in Christian Apophatic Mysticism,” in *God, The Contemporary Discussion* ed. Frederick Sontag and M. Darrol Bryant (New York: Rose of Sharon Press, 1982), 370.

²⁹³ Iby Glyn-Francis Theriot, *The Dark Night of the Soul: The Archetype and its Occurrence in Modern Fiction*, 43.

²⁹⁴ Johannes Pulkkanen, *The Dark Night: St. John of the Cross and Eastern Orthodox Theology* (Uppsala: Uppsala Universitet, 2009), 54.

„šķirtais” no Dieva, cilvēks nevar pretoties Dieva darbībai, un viņa priekšā var pastāvēt tikai pasīvā stāvoklī. Tādējādi Dieva darbība pie cilvēka atklājas *tumšajā naktī*, kad Dievs vada cilvēku šķīstījošā tumsā, lai tumsas pieredze cilvēku tuvinātu vienotībai ar dievišķo.²⁹⁵ Atšķirībā no Austrumu misticisma uzskatiem, kur tumsa apzīmē neizzināmā Dieva īstenību, Rietumos tumsu var uzskatīt par svarīgu šķīstīšanās procesa komponenti (autora izcēlums). Tukšums (*kenosis* koncepcija), vientulība un spēku izsīkums raksturo dvēseles šķīstīšanās sāpes. Šajā stāvoklī visi kontemplācijas pieredzes augļi ir šķietami zuduši.²⁹⁶

Teoloģiskais redzējums par dvēseles *tumšo nakti* savā ziņā ir arhetipisks modelis. Tieši Sv. Jānis ir tas, kurš šo terminu meistarīgi izmanto, lai izprastu cilvēka esību. Viņa apofātiskā teoloģija ir cilvēka esības nolieguma, ciešanu un zaudējuma ceļa raksturojums. Ar pūlēm pakļaujot miesas kaislības un pārveidojot garu, ir iespējams sagatavot sevi mistiskajai pieredzei. Šis apofātiskais skatījums uz cilvēka un Dieva attiecībām Sv. Jānim ir raksturīgs visā viņa daiļradē un dzīvē. Savu konsekretās dzīves vārdu „Sv. Jānis no Krusta” viņš izvēlējās tiešā viedā saistot Jēzus ciešanas pie krusta ar Viņa dvēseles *tumšo nakti*.²⁹⁷ Sv. Jāņa tumsas fenomens kā šķīstīšanas instruments nav tik vienkārši vienādojams ar patristikas laika autoriem (īpaši Dionīsija darbiem). Šķīstīšanas process Sv. Jāņa teoloģijā iesākās ar grēcīguma apzināšanos (kas sakrīt ar iegrimšanu Dionīsija tumšajā naktī), bet tam seko nonākšana kontemplatīvā pieredzē.²⁹⁸ Tādējādi tumsa ir tikai mistiskās pieredzes sākums.

Sv. Jānis ar savu teoloģisko devumu ir viens no Rietumu kristīgā misticisma stūrakmeņiem. Tomēr viņa daiļrade mums ir vairāk pazīstama nekā viņa personība. Pretēji savai laikabiedrei Avilas Terēzei Sv. Jānis nav rakstījis autobiogrāfiju un no viņa darbiem padziļinātu personības un dzīves gājumu pētniecībā ir grūti rekonstruēt. Turklāt agrākie biogrāfijas raksti sastopami vien trīsdesmit gadus pēc viņa nāves, un tie paši ir tapuši ideoloģisko cīņu iespaidā, reformēto karmelītu kustības iekšienē. Šī iemesla dēļ varētu būt neprecīzs Sv. Jāņa personības portretējums – skarbs askēts, kurš pārstāv sava laika karmelītu ideālu.²⁹⁹ Tomēr no viņa daiļrades var secināt, ka tieši askēze un nabadzība konstruē cilvēkā dziļākās ilgas pēc Dieva. Sv. Jāņa daiļrades korpusā ir četri apjomīgi un ievērojami teoloģiski darbi „Garīgā himna” (*Cantico spiritual*), „Tumšā nakts” (*Noche oscura*), „Dzīvā mīlestības

²⁹⁵ Ibry Glyn-Francis Theriot, *The Dark Night of the Soul: The Archetype and its Occurrence in Modern Fiction*, 66.

²⁹⁶ Evelyn Underhill, *Mysticism A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 454.

²⁹⁷ Ibry Glyn-Francis Theriot, *The Dark Night of the Soul: The Archetype and its Occurrence in Modern Fiction*, 33,34.

²⁹⁸ Luis M. Girón-Negrón, “Dionysian Thought in Sixteenth-Century Spanish Mystical Theology”: 702.

²⁹⁹ Steven Payne OCD, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, 4.

liesma” (*Llama de amor viva*) un „Uzkāpšana Karmela kalnā” (*Subida del Monte Carmelo*).³⁰⁰

Termina dvēseles *tumšā nakts* (*la noche oscura del alma*) lietojums ir viens no pazīstamākajiem Sv. Jāņa teoloģiskajiem konceptiem, lai gan nedaudz citā interpretācijā mistiskajā tradīcijā lietots jau iepriekš. *Tumšās nakts* koncepcija ietilpst plašākā, mistiskās pieredzes struktūrā, kas sevī ietver dažāda veida ticības soļus pretī Dievam, un dvēseles *tumšā nakts* ir viens no pēdējiem soļiem dievišķās vienotības sasniegšanai.³⁰¹ Šo nakti Sv. Jānis iedala trīs daļās: 1) nakts sākums ar lietām, kas izzūd no redzesloka; 2) ticība, kas ir pielīdzināma pusnaktij, kad apkārt ir pilnīga tumsa; 3) nakts noslēgums, Dieva un rītausmas tuvums.³⁰² Turpinot šo iedalījumu, Sv. Jānis piedāvā trīs pieredzes fāzes, kur katra fāze atbilst iepriekš minētajam dalījuma: 1) *tumšā nakts*. Tā ir „tumsas kontemplācija”, ciešanas un sāpes šeit ieņem svarīgu vietu. Šo nakti varētu salīdzināt ar priekšstatiem par purgatoriju; 2) *saderināšanās*. Šajā fāzē vienīgi griba tiek uzlūkota, kā Dieva pieredzes instruments. Šeit sāpes ir, bet tās ir prieka pārņemtas; 3) *garīgā laulība*. Dvēseles būtība kļūst vienota ar Dievu. Tā ir dzīvas mīlestības un reizē Dieva pieredze.³⁰³ Īpaši darbs KK ir kontemplatīvas mīlestības caurstrāvots apcerējums, kas atklāj ceļu caur dvēseles *tumšo nakti*, lai sastaptos ar savu mīļoto (Dievu). Šis darbs atklāj sajūtu un gara mistiskās šķīstīšanas procesu, nakts kļūst par progresīvu instrumentu, kas raksturo cilvēka apofātisko pieredzi.³⁰⁴ Kopumā šis dalījums norāda uz ciešanām esot šķirtam no vienotības ar Dievu.³⁰⁵ Par atšķirtības statusu no Dieva Sv. Jānis raksta: „Pat ja dvēseles ir sākušas šo šķīsto ceļu un mūsu Kungs ir vēlējis tās vadīt tumšajā naktī, lai tās spētu iemantot dievišķo vienotību, tās tomēr uz priekšu nevirzās. Dažkārt iemesls ir negribēšana piedzīvot *tumšo nakti* vai arī nepietiekama sevis pazīšana.”³⁰⁶

Sv. Jāņa daiļrade piedāvā shematisku un labi strukturētu *tumšās nakts* pieredzes attīstību. Pamatā divi viņa darbi (KK un TN) kombinē mistiskās dzīves attīstību. Autoraprāt, minētās Sv. Jāņa trīs pieredzes fāzes, pēc būtības atbilst klasiskā trīspakāpju misticisma izpausmes veidam (skat. 2.1. tabulu, iekavās norādītas autora piezīmes). No tā izriet, ka tumsas priekšstati ir klātesoši katrā no vienotības ceļa ar Dievu izpausmēm. Jau pieminētā Sv. Jāņa darbu struktūra tumsas kontekstā atspoguļojas šādi: 1) kaislību atstāšana ir atspoguļota

³⁰⁰ Ursula King, *Christian Mystics, Their Lives and Legacies Throughout the Ages*, 76.

³⁰¹ J. Gordon Melton, *The Encyclopedia of Religious Phenomena* (Canton: Visible Ink Press, 2008), 80-81.

³⁰² Thomas Merton, *The Ascent to Truth*, 52.

³⁰³ Elmer O'Brien S.J., *Varieties of Mystic Experience, An Anthology and Interpretation* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 275-277.

³⁰⁴ Harvey D. Egan, S.J., “In Purgatory We Shall All Be Mystics,” *Theological Studies* 73 (2012): 879.

³⁰⁵ John F. Teahan, “A Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition”: 265.

³⁰⁶ *The Collected Works of St. John of the Cross*, trans. Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez (Washington DC: ICS Publications, 1991), 115.

KK pirmajā grāmatā; 2) ticības nepieciešamība – KK otrajā un trešajā grāmatā; 3) tumsa un gara sāpes Dieva sastapšanas ceļā – darbā TN.³⁰⁷

Grāmatu iedalījums	<i>Tumšā nakts</i>	Trīs iemesli piedzīvot dvēseles <i>tumšo nakti</i>
KK I	aktīvā <i>sajūtu nakts</i>	atteikšanās no visa pasaulīgā, kaislību pārvarēšana (<i>purgation</i>)
KK I & II	aktīvā <i>gara nakts</i>	ticības ceļš (<i>illumination</i>)
TN I	pasīvā <i>sajūtu nakts</i>	komunikācija ar Dievu (<i>union</i>)
TN II	pasīvā <i>gara nakts</i>	

2.1. tabula

Par augstākminēto tumšās nakts būtību Sv. Jānis raksta:

„Mēs varam piedāvāt trīs iemeslus, kas norāda uz nakts aicinājumu vienotībai ar Dievu: pirmais attiecas uz pašu sākumu, cilvēkam ir jāatņem sev alkas (*apetitos*) uz pasaulīgiem labumiem. Visa pasaulīgā noliegšana un nabadzība ir nakts pār visām sajūtām. Otrs iemesls attiecas uz vienotības ceļu, kas tiek mērots. Šis ceļš ir ticība, kas mūsu prātam šķiet kā tumša nakts. Trešais iemesls attiecas uz galamērķi – uz Dievu, un Dievs šajā dzīvē dvēselēm ir kā tumša nakts. Šīs trīs naktis šķērso mūsu dvēseli, precīzāk, dvēsele šķērso šīs naktis, līdz iemanto vienotību ar Dievu.” (KK I.2.1)³⁰⁸

Tumšās nakts doktrīna ne tikai sagatavo cilvēka dvēseli „kļūt šķīstītam un nabadzīgam no pasaulīgu lietu alkām” (KK I.1.4), bet vada mistiskās pieredze ceļā cauri šķīstīšanai, apgaismošanai un vienotībai.³⁰⁹ *Tumšā nakts* iedalās divās daļās: 1) garīgās dzīves iesācējiem, šī nakts daļa ir aktīva šķīstīšana no dvēseles sajūtām; 2) garīgā ceļa lietpratējiem, šī nakts daļa aizved pie vienotības ar Dievu. *Tumšās nakts* kopums līdzinās jau pieminētajai naktij laikā un telpā, un to var izteikt trīs mainīgās daļās: 1) nakts sākums (visas lietas pamazām kļūst uztverei apslēptas un neredzamas); 2) pusnakts (ticība, kas tiek salīdzināta ar pilnīgu tumsu); 3) nakts beigās (klātbūtne Dievā, kas ir gaismas pieteikums jaunai dienai).³¹⁰

„(..) lai sasniegtu pilnību, mums ir jāzina, ka dvēsele patstāvīgi piedzīvo divas naktis, kuras ticīgi ļaudis dēvē par attīrīšanos vai dvēseles šķīstīšanos. (..) Pirmā nakts ir iesācējiem (*beginners*), tā tiks aplūkota šīs grāmatas pirmajā daļā, attiecinot to uz dvēseles sajūtām. Otrā nakts attiecas uz dvēseles garīgo daļu. Šī otrā ir aprakstīta kā aktīva nakts grāmatas otrajā un trešajā daļā. Savukārt ceturtajā daļā aplūkosim nakti, kas ir kļuvusi pasīva. Pirmo nakti piedzīvo vairums iesācēju (mistiskajā ceļā – autora piezīme), šajā posmā Dievs viņos iesāk un vada viņus kontemplācijas stāvoklī. Tā ir cilvēka līdzdalīga un darbīga nakts. Otru, šķīstīšanas nakti piedzīvo tie, kuri jau ir

³⁰⁷ Steven Payne OCD, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, 58.

³⁰⁸ *The Collected Works of St. John of the Cross*, 120.

³⁰⁹ Cristobal Serran-Pagan y Fuentes, *Mystical Vision and Prophetic Voice in St. John of the Cross: Towards a Mystical Theology of Final Integration* (Boston University, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2003), 140. [skatīts 07.05.2015], pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>.

³¹⁰ Iby Glyn-Francis Theriot, *The Dark Night of the Soul: The Archetype and its Occurrence in Modern Fiction*, 48.

garīgā ceļa lietpratēji (*proficient*), un šajā stāvoklī Dievs vēlas viņus vest tuvāk vienotībai.” (KK I.1.1-3)³¹¹

Šajā citātā varam skaidri novērot, ka Sv. Jānis divas *naktis* sarindo hronoloģiskā secībā, atbilstoši diviem galvenajiem cilvēka dabas aspektiem – sajūtu aspekts un garīgais aspekts. Abām šīm *naktīm* ir gan aktīvā, gan pasīvā daļa. *Sajūtu nakts* atklāj pāreju no iesācēja stāvokļa uz lietpratēja (kontemplatīvo) stāvokli. Savukārt *gara nakts* ir beigu šķīstīšanās pirms vienotības sasniegšanas ar Dievu, ko Sv. Jānis dēvē par *pilnības* stāvokli.³¹² Ar iesācēju Sv. Jānis saprot nevis ticībai pievērstu konvertītu, bet cilvēku, kura ticība ir kļuvusi „dzīva” un aktīva. Šī ticības pamošanās tiek saprasta kā Dieva mīlestība.³¹³ Sv. Jāņa teoloģiskie mērķi, pretēji populāriem spriedumiem, vienmēr norāda uz cilvēka dabas piepildījumu nevis tās iznīcināšanu. Mistiskā pieredze ir iespējama katram, tā ir balstīta ontoloģiskās attiecībās ar Dievu un nav paredzēta tikai izredzētām dvēselēm. Sv. Jānis uzskata, ka ikviens var sasniegt zināmu dievišķo pieredzi, sadarbojoties ar Dieva šķīstījošo aktivitāti. Tomēr nav daudz tādu, kuri ir gatavi sasniegt vienotību ar Dievu, jo tas prasa gatavību panest mistiskā ceļa pārbaudījumus.³¹⁴ Mertons savā grāmatā „Klostera lūgšanas noskaņa” (*The Climate of Monastic Prayer*) ļoti trāpīgi raksta par Sv. Jāņa tumsas izpratni: „kā to atklāj Sv. Jānis, *tumšā nakts* nenozīmē sodīt vai apspiest cilvēka sirdi, bet to atbrīvot, šķīstīt un apgaismot ar pilnīgu mīlestību. Ceļš, kas cauri bailēm neved izmisumā, bet ved uz pilnīgu prieku, nevis uz elli, bet uz debesīm.”³¹⁵ Tas iezīmē pārliecību, ka tumsa nav visa beigas vai noslēgums, bet tumsa ir vienojošs elements, kas satur kopā cilvēku kā radību ar Dievu, suverēnu visam pāri esošu Radītāju.

Sajūtu nakts (*la noche oscura del sentido*)

„Nepievērs sevi un neuzlūko pārejošas lietas, bet Kristus dēļ kāro pēc ieiešanas pilnīgā kailumā, tukšumā un nabadzībā.” (KK I.13.6)³¹⁶

Saskaņā ar Sv. Jāņa teoloģiju ikviens šajā pasaulē sastopas ar kaislību un pasaulīgu labumu pieredzi un no šīs stāvokļa dvēselei ir vajadzīga pilnīga atraisīšanās un garīga pārveide. Šo pārveidi veicina dažādi garīgie vingrinājumi, tomēr tie nav izšķiroši. Svarīgākais ir nodošanās tikai vienam garīgam vingrinājumam – diskursīvai meditācijai apvienojumā ar sevis

³¹¹ *The Collected Works of St. John of the Cross*, 118-119.

³¹² Steven Payne OCD, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, 57.

³¹³ John H. Coe, “Musing on the Dark Night of the Soul: Insights from St. John of the Cross on a Developmental Spirituality,” *Journal of Psychology and Theology* 28.4 (2000): 296.

³¹⁴ Steven Payne OCD, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, 54.

³¹⁵ Cristobal Serran-Pagan y Fuentes, *Mystical Vision and Prophetic Voice in St. John of the Cross: Towards a Mystical Theology of Final Integration*, 141.

³¹⁶ *The Collected Works of St. John of the Cross*, 149.

aizliegšanu Kristus labā. Šo sevis aizliegšanu Sv. Jānis sauc par *sajūtu nakti*.³¹⁷ Ieiešana *sajūtu naktī* paceļ pāri šīs pasaules „mazajām” lietām un cilvēka dvēseli ievēd totālā *gara naktī*. Piedzīvojot abas naktis, cilvēka dvēsele tiek šķīstīta un sasniedz mistisko saderināšanos un laulību, no tumsas pārejot gaismā.³¹⁸ Sv. Jānis to uzsver, sakot, ka cilvēka daba ir korumpēta ar pasaulīgu iekāri un alkām (*pasiones y apetitos*).³¹⁹ Līdzās tām, cilvēkā pastāv arī četras emocijas, *tumšās nakts* pieredze paredz šīs emocijas no pasaulīgas orientācijas pievērst Dievam:

„Pastāv četras emocijas: prieks, cerība, bēdas un bailes. Šīs emocijas droši un prasmīgi atklājas dvēselē, vadot pret Dievu. Kad pār šīm emocijām tiek valdīts, tad ir prieks tikai Dievam par godu un slavu. Cerība tikai uz Viņu, skumjas un bijība arī tikai uz Viņu. Jo vairāk cilvēki priecājas ārpus Dieva, jo mazāk viņi atrod prieku Dievā.” (KK III.16.2)³²⁰

Kā raksta Anderhila, atsaucoties uz 14. gs. vācu mistiķi Rulmanu Meršvinu (*Rulman Merswin*), dvēseles *tumšā nakts* ir „ciešanu mīlestības skola”.³²¹ Šajā *sajūtu naktī* ciešanas spēcīgi atklājas kā iekāres sekas, bet no tām ir jāatbrīvojas, tās ir jāatstāj šīs pasaules ietvarā. *Sajūtu nakts* ir process, kurā Dievs vada dvēseli, un bez Dieva pati dvēsele nekad līdz šādam stāvoklim nenonāktu. Šis ir stāvoklis, kad notiek dvēseles cīņa ar kaislībām, kas nepārtraukti cilvēkā vēlas dominēt. *Sajūtu nakts* mērķis ir vadīt garīgā ceļa iesācēju sāpīgā realitātē nošķirti no Dieva, pievērsties garīgās pasaules signāliem un sajūtām, kas vada un pārvalda dvēseles stāvokli.³²² Šeit ir vērts pieminēt, ka *tumsa* kā progress ticības ceļā uz pilnību ir raksturīgs spāņu karmelītu garīgumam.³²³ *Sajūtu nakti* varētu dēvēt par *šķīstījošo kontemplāciju*. Šī gan nav mūsdienu Rietumu sabiedrībai pazīstamā garīgā prakse, kas izpaužas kā sēdēšana nekustīgi, gaidot īpašas dievišķās atklāsmes, bet *šķīstījošā kontemplācija* ir Svēta Gara darbs caur lūgšanu. Tā ir dvēseles šķīstīšana no viltus sajūtām (*false sense*).³²⁴ Profesors Nass Kanons (*Nass Cannon*) par šiem Sv. Jāņa uzskatiem raksta: „Sv. Jānim kontemplatīvais process ir dvēseles transformācija ar iznīcinošu uguni. Šis uguns avots ir Svētais Gars, kurš pārveido, apbēdina, izaicina degošu dvēseles mīlestību vienotībai ar Dievu”.³²⁵ *Sajūtu nakti* raksturo rīcība, kuras rezultātā tiek apspiestas kaislības un alkas. Dvēselei jābūt iztukšotai, kailai un šķīstītai no jebkāda pasaules „piemaisījuma”. Uzsverot šo,

³¹⁷ Johannes Pulkkanen, *The Dark Night: St. John of the Cross and Eastern Orthodox Theology*, 53.

³¹⁸ Harvey D. Egan, S.J., “In Purgatory We Shall All Be Mystics”: 878.

³¹⁹ Johannes Pulkkanen, *The Dark Night: St. John of the Cross and Eastern Orthodox Theology*, 55.

³²⁰ *The Collected Works of St. John of the Cross*, 292.

³²¹ Evelyn Underhill, *Mysticism A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 457.

³²² John H. Coe, “Musing on the Dark Night of the Soul: Insights from St. John of the Cross on a Developmental Spirituality”: 300.

³²³ John F. Teahan, “A Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition”: 272.

³²⁴ John H. Coe, “Musing on the Dark Night of the Soul: Insights from St. John of the Cross on a Developmental Spirituality”: 303-304.

³²⁵ Nass Cannon, “Thomas Merton and St. John of the Cross: Lives on Fire,” *The Merton Annual* 21 (2008): 205.

Sv. Jānis atsaucas uz filozofisku principu par to, ka divi pretstati nevar pastāvēt vienā subjektā, tādējādi: „mīlestība uz Dievu un pieķeršanās pasaulīgām lietām, nevar pastāvēt vienā gribā.” Šo principu viņš tiešā veidā attiecina uz cilvēka gara būtību, sakot, ka „sajūtu gars” (*el spiritu sensual*) ir pretstatā „šķīstajam garam” (*el spiritu puro espiritual*), kas vienlaicīgi nevar pastāvēt vienā subjektā – dvēselē.³²⁶ *Sajūtu nakts* ir iespēja būt Dieva žēlastības ieskaucam, jo prāta gaisma apdziest Dieva noslēpuma priekšā. Zināšana par Dievu tiek iemantota caur neziņu, kas tumsai beidzoties atklājas kā gaismas atklāsme.³²⁷ Sv. Jānis jautā: „Kāpēc dvēsele dievišķo gaismu kas apgaismo un šķīsta, sauc par tumšo nakti?” Turpat viņš atbild: „pirmkārt, dievišķā gudrība pārsniedz dvēseles būtību. Otrkārt, dvēselei piemīt zemiskums un netīrība.” (TN II.5.2) Tieši no šīs dvēseles netīrības atbrīvo *sajūtu nakts*.³²⁸ *Tumšās nakts* sākums vienmēr sasiņās ar cilvēka aktivitāti, šo fāzi (*sajūtu nakti*) Sv. Jānis kategorizē kā *aktīvo nakti*. Dvēsele aktīvi atraisās no visām vēlmēm un pasaulīgiem uzslāņojumiem. Tā ir atsvešināšanās no sajūtu aicinājumiem. Tas gan nenozīmē nošķirt sevi no sajūtu būtības kā tādas, drīzāk dvēsele nošķir alkas uz šīm sajūtām. *Tumšās nakts* koncepts kopumā samazina maņu uztveres ietekmi cilvēkā, un vienlīdz ar šo cilvēks zaudē kādu daļu no ticības izpausmes ārējās realitātes.³²⁹ *Sajūtu naktī* cilvēks tiek vadīts dziļākā pieredzē, šajā fāzē jau tiek piedzīvota Dieva prombūtne vairāk nekā Viņa klātbūtne. Cilvēku satrauc tas, cik maz viņš mīl Dievu un tas, ka pasaulē nespēj sasniegt dzīves piepildījumu.³³⁰

Gara nakts (*la noche espiritual*)

Kā iepriekš minēts, Sv. Jānis savā teoloģijā runā par divu veidu naktīm, kas ir jāšķērso, lai piedzīvotu vienotību ar Dievu. Atstājot aiz sevis *sajūtu nakti*, cilvēks tiek iedvesmots dziļākai kontemplācijai. Tagad no iesācēja, kļūstot par lietpratēju „nonākot meditācijas garā”. Šajā stāvoklī diskursīvā meditācija vairs nenes augļus, drīzāk Dievs sagatavo dvēseli mīlestības vienotībai caur kontemplatīvu dievišķā klātbūtni. *Sajūtu nakts* pieredze ļauj sajūst vairāk brīvības mīlestībai uz Dievu. Atbildot uz šādu pazemību un sevis šķīstīšanu, Dievs tuvojas cilvēkam, aizvien vairāk pašatklājot Sevi. Sv. Jānis atsaucas uz piemēru no Vecās Derības, kur pravieša Jesajas grāmatā lasām: „(..) tad tava gaisma atspīdēs tumsībā un tavs mijkrēslis – spožs kā dienasvidus!” (Jes.58:10), tādējādi atklājot filozofijas principu – viena

³²⁶ Johannes Pulkkanen, *The Dark Night: St. John of the Cross and Eastern Orthodox Theology*, 57-58.

³²⁷ Cristobal Serran-Pagan y Fuentes, *Mystical Vision and Prophetic Voice in St. John of the Cross: Towards a Mystical Theology of Final Integration*, 139-140.

³²⁸ *The Collected Works of St. John of the Cross*, 401.

³²⁹ Ibry Glyn-Francis Theriot, *The Dark Night of the Soul: The Archetype and its Occurrence in Modern Fiction*, 49,51.

³³⁰ John H. Coe, “Musing on the Dark Night of the Soul: Insights from St. John of the Cross on a Developmental Spirituality”: 301.

galējība kļūst izzināma caur otru.³³¹ *Gara nakts* ir: „Dieva ieplūšana dvēselē, kas šķīstī to no ierastā neziņas trūkuma.” (TN II.5.1)³³² Atteikšanās no daudzām lietām un sevis aizliegšana ir cilvēka pieredzes daļa. Tomēr mistiskajā ceļā izšķiroša ir Dieva nevis cilvēka rīcība, kas tiek dēvēta par *gara nakti*. Šie priekšstati vislabāk raksturo Sv. Jāņa dvēseles *tumšās nakts* doktrinālo nostāju. Ja cilvēks tiek šķīstīts esot pasīvā stāvoklī caur dievišķo rīcību, tad ir iespējams sasniegt vienotību ar Dievu. Tomēr jāpatur prātā, ka vienlīdz cilvēka un Dieva sadarbība šeit ir absolūti nepieciešama, cilvēkam ir jāpieņem Dieva rīcība un nodoms, neliekot šķēršļu sadarbības ceļā.³³³ Šajā *gara naktī* tiek uzvarēti „trīs ienaidnieki”: velns, pasaule un miesa. Līdz ar to norimst arī četras emocijas (prieks, cerība, bailes un bēdas).³³⁴ Par šīm emocijām, Sv. Jānis piemin 6. gs. filozofu Boēciju (*Boethius*), sakot, ka „patiesības sapratnei ir nepieciešams izmest no sevis prieku, cerību, bailes un bēdas.” (KK III.16.6)³³⁵ *Gara nakts* sākumu Sv. Jānis sauc par aktīvu nakti, jo cilvēks tiek aicināts uz aktīvu rīcību, tādējādi producējot sevī tumsu un ejot dziļāk *gara naktī*. Darba KK 6. nodaļā tiek izklāstīta *gara nakts* aktīvā fāze. Gara aktivitāte saistās ar ticību, cerību un žēlsirdību – šiem tikumiem ir jātiek izkoptiem, tādējādi transformējot prātu, atmiņu un gribu.

„Piedzīvojot tumšo nakti, lai tevi stiprina trīs tikumi. Tie aptumšo un iztukšo visas lietas. Kā esam jau pieminējuši, dvēseles vienotība ar Dievu nenotiek sapratnē vai priekā, vai caur tēliem, vai sajūtām. Tikai šie tikumi – ticība, cerība un žēlsirdība (attiecinot tos uz prātu, atmiņu un gribu), kalpo par vienotības ceļu ar Dievu šajā dzīvē. (KK II.6.1)³³⁶

Šajā fāzē: „prāts piedzīvo ticības tumsu, atmiņa piedzīvojot cerības trūkumu, un griba jebkādu ietekmes neesamību.” (KK II.6.1)³³⁷

Dvēseles *tumšā nakts* ir dziļas cilvēcības stāvoklis, kurā esība piedzīvojusi pārpasaulīgu pieredzi, ir spiesta atstāt Gaismu un atgriezties pie pasaulīgām kvalitātēm, ko tā bija atstājusi (šaubas, izmisums, bailes). Tā ir sāpīgāka pieredze par šķīstīšanās fāzi, jo no absolūti labā ir jāpievērš sevi atpakaļ cilvēcīgajam šeit un tagad.³³⁸

„Par visu vairāk, dvēsele jūt, ka Dievs to ir atmetis un ar riebumu iemetis tumsā. Domas, ka Dievs dvēseli ir pametis ir smagas un mokošas. Dāvids piedzīvo ko līdzīgu: „*Tiem es pieskaitīts, kam nogrimt bedrē, pie tādiem, kas nezina, kā sev līdzēt, starp miroņiem palaists brīvā, tāds kā nokautie, kas guļ kapā, kurus tu neatceries vairs, kas šķirti no tavas rokas! Tu iesviedi mani bedres dziļumos, dzelmes tumšajos kambaros, man uzguļ tavs naidis, visas tavas bangas mani dragā.*” (Ps. 88:5-8). Kad šī šķīstījošā kontemplācija nomāc dvēseli, tā sajūt nāves ēnu, nāves

³³¹ Johannes Pulkkanen, *The Dark Night: St. John of the Cross and Eastern Orthodox Theology*, 98.

³³² *The Collected Works of St. John of the Cross*, 401.

³³³ Thomas Merton, *An Introduction to Christian Mysticism: Initiation Into the Monastic Tradition*, 3 (Kalamazoo: Cistercian Publications, 2008), 304.

³³⁴ Johannes Pulkkanen, *The Dark Night: St. John of the Cross and Eastern Orthodox Theology*, 99.

³³⁵ *The Collected Works of St. John of the Cross*, 293.

³³⁶ *Ibid.*, 166.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ Evelyn Underhill, *Mysticism A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 463.

zīmi un bēdu elli, no kuras strāvo Dieva prombūtne. Tās ir noraidījuma un niecības sajūtas Dieva priekšā. Šo visu piedzīvo dvēsele, jūtot, ka šis stāvoklis būs nebeidzams.” (TN II.6.3)³³⁹

Sv. Jānis kā piemēru dievišķās klātbūtnes praktizēšanai min Martas māsu Mariju. Viņš aicina imitēt Marijas, „nekā nedarīšanu” (Lk. 10:39-41), kad cilvēks tiek aicināts praktizēt mīlestību ne tikai aktīvi, bet arī kontemplatīvi, tādējādi savu vientulību un iekšējo pieredzi atvēlot Dieva mīlestībai un Viņa uzmanībai (*asistencia*). Tādējādi mīlestība ir mācekļības augstākais mērķis, tā ir transformācija mīlestībā. Caur šo pārveidi cilvēks „nomirst” pats sev, bet kļūst dzīvs Dievā.³⁴⁰

„Tas ir tieši, ko nozīmē dievišķā gaismas stara kontemplācija. Negaidīti mūsu dabiskā gaismas sapratne tiek pārsteigta ar dievišķo gaismu. Tā aptumšo un atņem dvēselei dabisko pieķeršanos sapratnei, kā esam paraduši to saņemt no dabiskās gaismas. Dievišķā gaisma ne tikai atstāj mūsu sapratni tumsā, bet iztukšo to, atstāj dvēseli tumsā un tukšumā. Dievišķās gaismas plūdums šķīstī un apgaismo, kamēr dvēselei šķiet, ka gaisma ir zudusi un visu apņem tumsa.” (TN II.8.4)³⁴¹

Ticība kā *tumšās nakts* aktīvā fāze ir daudz tumšāka un intensīvāka par *sajūtu nakti*, jo *sajūtu nakts* pievēršas cilvēka ārējai pasaulei un tās uztverei, savukārt *gara nakts* pievēršas cilvēka esības dziļumiem. Ticība ir virziena rādītājs, kā nemainīga vienotības ass pretī Dievam.³⁴² Tādējādi vienotībai ar Dievu ir nepieciešamas neskaitāmas garīgas uzvaras. Šajā *gara naktī*, kur sajūtas ir pārvarētas un notiek ciešāka tuvošanās Dievam, ir nepieciešams „aptumšot sevi”, attiecinot to uz prāta gudrību.³⁴³ Viens no Sv. Jāņa daiļrades tulkotājiem angļu valodā Kurts Reinhardts (*Kurt F. Reinhardt*) saskata ciešu kopsakarību starp Sv. Jāņa ciešanu izpratni un tumsas koncepciju: „krusts ir īstās un patiesās dzīves ceļš, tie kuri mīl krustu, tie seko savam Meistaram pat tumšākajā pamestības naktī. Tādējādi šī nakts tiek pārvērsta gaismā, nāve dzīvībā un ciešanas svētlaimē.”³⁴⁴ Ticību Sv. Jānis raksturo kā tumsu, tā ir tīra un kaila ticība. Ticība ir zināšanas par Dievu, un šīs zināšanas reizēm tiek sauktas par gudrību (*sapientia*). Tomēr zināšana par Dievu vienmēr saistās ar tumsas pieredzi. Līdzīgi kā Gregors Sv. Jānis ticības izšķirošo raksturu saista ar *Exodus* notikumiem (Ex.14:19-20).³⁴⁵ Ticības nozīmīgo vietu vienotības ceļā ar Dievu, Sv. Jānis izklāsta darba KK II. grāmatā:

„Ticība atklājas dvēselei kā *tumšā nakts*, tomēr tikai šis ceļš aizved uz gaismu. Jo vairāk sabiezē tumsa, jo vairāk izstarojas gaisma, un tā ar savu gaismu padara aklus.

³³⁹ *The Collected Works of St. John of the Cross*, 404.

³⁴⁰ Johannes Pulkkanen, *The Dark Night: St. John of the Cross and Eastern Orthodox Theology*, 149.

³⁴¹ *The Collected Works of St. John of the Cross*, 411.

³⁴² Iby Glyn-Francis Theriot, *The Dark Night of the Soul: The Archetype and its Occurrence in Modern Fiction*, 53,54.

³⁴³ Johannes Pulkkanen, *The Dark Night: St. John of the Cross and Eastern Orthodox Theology*, 100.

³⁴⁴ Iby Glyn-Francis Theriot, *The Dark Night of the Soul: The Archetype and its Occurrence in Modern Fiction*, 44.

³⁴⁵ William Johnston S.J., “The Experience of God in Christian Apophatic Mysticism”, 368.

Gluži kā pravieša Jesajas vārdi: ja jūs neticēsiet, jūs nesapratīsiet, un jums nekad nebūs patiesās gaismas.” (KK II.3.4)³⁴⁶

Aktīvajai *gara naktij* seko pasīvā *gara nakts* kā piepildījums sajūtu šķīstīšanai, vienlaikus padziļinot cilvēka pašpārmetumus par savu grēcīgumu un absolūti labā trūkumu. *Gara naktī* līdzīgi kā saule iespīd caur netīru loga rūti, tā dievišķais ieplūst dvēselē caur vainas apziņas plaisām. Pagātnes un tagadnes grēki ir kā reālija apziņas priekšā. Pārņem sajūta, ka dvēsele ir Dieva atmesta, Viņa mīlestības necienīga un pamesta ciešanu varā.³⁴⁷ *Gara nakts* pasīvo fāzi piedzīvo tie, kuri ilgāku laika posmu (kā norāda Sv. Jānis) ir kā lietpratēji un gājuši šķīstīšanās ceļu. Šīs pasīvās fāzes noslēgums ir dvēseles vienotība ar Dievu. Kontemplācijas gaisma „apņem prātu un atņem tam dabisko aktivitāti”, tādējādi radot stāvokli, ko Sv. Jānis sauc par „biezu tumsu” (*tiniebla oscura*).³⁴⁸

„Lai gan viņiem (lietpratējiem) piemīt trīs teoloģiskie tikumi (ticība, cerība un žēlsirdība), viņu sajūtas runā par Dieva trūkumu, un ciešanas nedod vietu priecāties par šiem tikumiem. Viņi apzinās, ka mīl Dievu, tomēr tas nedod viņiem nekādu mierinājumu, jo viņi domā, ka Dievs tos nemīl un viņi nav šīs mīlestības cienīgi. Viņi redz sevi kā atņemtus Dievam, un sajūt sevī neskaitāmus iemeslus, kādēļ būt Dieva atmestiem.” (TN II.7.7)³⁴⁹

Sv. Jāņa dvēseles *tumšās nakts* koncepcija ved no *sajūtu nakts* pie *gara nakts*, bet savu piepildījumu gūst dievišķās gaismas pieredzē, kas seko pēc dziļas tumsas.³⁵⁰ Reizēm Sv. Jāņa teoloģiskās doktrīnas tiek uzlūkotas klišejiski, sakot, ka viņa daiļrade prezentē tikai tumsas misticismu. Tomēr ir vērts atcerēties, ka viņa darbu korpusu noslēdz darbs „Mīlestības dzīvā liesma”, kas dvēseli no šķīstīšanās tumsas pārceļ dievišķajā gaismā.³⁵¹ Kad cilvēka šķīstīšanās ir pabeigta un viņa dabiskā gaisma ir savienojusies ar dievišķo gaismu, cilvēks izprot mīlestības būtību, jo Dieva gudrība ir mīlestība.³⁵² No tā var secināt, ka Sv. Jāņa teoloģijā mistiskā vienotība attīstās virzienā, ko raksturo šādi elementi: *prāts* → *tumsa* → *gaisma*. Paradoksāli, ka šī nakts, kas pilna ciešanām un sāpēm, ietver sevī mīlestības pilnas līgavas un līgavaiņa attiecības. Tā ir nakts un tumsa, pilna ar mīlestību veidojošām attiecībām. Kad ir noslēdzies šķīstīšanas posms, notiek savienošāns ar dievišķo gaismu. Šo mistiskās vienotības noslēdzošo fāzi Sv. Jānis dēvē par *garīgo laulību* (*matrimonio*). Pasīvā *gara nakts* ilgst līdz: „gars kļūst pazemīgs, mīksts un šķīstīts, līdz gars kļūst attīrīts un smalks vienotībai ar Dievu”. Šo garīgo laulību Sv. Jānis iedala divās daļās: 1) saderināšanās (*desposorio*); 2) laulība

³⁴⁶ *The Collected Works of St. John of the Cross*, 158.

³⁴⁷ Harvey D. Egan, S.J., “In Purgatory We Shall All Be Mystics”: 880.

³⁴⁸ *The Collected Works of St. John of the Cross*, 166.

³⁴⁹ *Ibid.*, 409.

³⁵⁰ Lawrence S. Cunningham, “St. John of the Cross, Mystic of the Light”: 25.

³⁵¹ *Ibid.*: 22.

³⁵² Johannes Pulkkanen, *The Dark Night: St. John of the Cross and Eastern Orthodox Theology*, 151.

(*matrimonio*).³⁵³ Tādējādi Sv. Jāņa *tumšās nakts* simbols nav viennozīmīgi identificējams tikai ar sāpēm un ciešanām (daži komentāri norāda, ka šī ir „netaisnības tumšā nakts”). *Tumšā nakts* ir dvēseles pārkāpienā vienotības pakāpe ar Dievu. *Tumšā nakts* ietver sevī gaismas, mīlestības un patiesības augstāko izpausmi. Tumsa ir tikai tāpēc, ka nav iespējams saskatīt Dievu kā objektu, viņš ir aiz visa saprotamā un esošā. Bibliskos tēlos runājot, arī Mozus neredzēja Dievu vaigu vaigā, jo Dievam nav redzamas sejas.³⁵⁴ Sv. Jāņa teoloģijā Dievs ir kā līgavainis, kurš dvēseli meklē vairāk, nekā dvēsele Dievu.³⁵⁵ Mertons Sv. Jāņa tumsas izpratni raksturo šādi: „šī tumšā nakts ir gaišāka un skaidrāka, par jebkuru saprāta gaismu. Tā ir nakts, par kuru Sv. Jānis saka: „nakts kļūs gaiša kā diena.””³⁵⁶ Lūk, viss mistiskā ceļa piepildījums norāda uz gaisma klātbūtni, tā nav naturāla, bet transcendentā Dieva gaisma, kas pārsniedz cilvēka spēju to uztvert. Tāpēc tumsa kā nozīmīgs atribūts norāda uz šķīstīšanās nepieciešamību. Dvēseles *tumšā nakts* ievēd cilvēku sevis pārvarēšanas pieredzē, kas ir raksturīgi karmelītu garīgumam. Kā raksta Sv. Jānis: „Neviens nespēj savā dzīvē sasniegt Kristus mistēriju bez lielām ciešanām, bez neizsakāmi lielas Dieva palīdzības un pārvarot sevī lielu garīgu aktivitāti.” (GH 37.4)³⁵⁷ *Tumšā nakts* kalpo kā vidutājs cilvēka un Dieva saskarsmei. Apgaismošana ir Dieva dāvana, kas top saņemta, tikai ticībā pieredzot dvēseles *tumšo nakti*.³⁵⁸ No tā var secināt, ka tumsa nav galamērķis, bet tumsa vada pretī gaismai, kas ir vienotības pieredze ar Dievu.

„Kad nakts ir noslēgusies (nakts sākums, pusnakts, nakts beigās – autora piezīme), Dievs pārdabiski apgaismo dvēseli ar dievišķās gaismas staru. Šī gaisma ir mistiskās vienotības princips, kas seko pēc nakts beigām.” (KK II.2.1)³⁵⁹

2.3. Māte Terēze

Māte Terēze (īstajā vārdā *Gonxa Agnes Bojaxhiu*, 1910 – 1997, turpmāk tekstā Terēze) dzimusi Skopjē, Maķedonijā. Sasniedzot 18 gadu vecumu, devusies uz Īriju, lai iestātos Svētītās Jaunavas Marijas institūtā (pazīstams kā Loreto māsu klosteris – autora piezīme). Pēc pāris mēnešiem viņa tika nosūtīta kalpošanā uz Indiju. 1937. gada 24. maijā viņa salika mūža solījumus un kļuva pazīstama kā māte Terēze.³⁶⁰ Savu konsekrētās dzīves vārdu Terēze izraudzījās sekojot svētajai Terēzei no Lizjē (*Thérèse de Lisieux*), kuras dzīve un kalpošana

³⁵³ Johannes Pulkkanen, *The Dark Night: St. John of the Cross and Eastern Orthodox Theology*, 148.

³⁵⁴ Cristobal Serran-Pagan y Fuentes, *Mystical Vision and Prophetic Voice in St. John of the Cross: Towards a Mystical Theology of Final Integration*, 137, 139.

³⁵⁵ Harvey D. Egan, S.J., “In Purgatory We Shall All Be Mystics”: 880.

³⁵⁶ Thomas Merton, *The New Man* (Toronto: Bantam Books, 1981), 144.

³⁵⁷ *The Collected Works of St. John of the Cross*, 416.

³⁵⁸ Iby Glyn-Francis Theriot, *The Dark Night of the Soul: The Archetype and its Occurrence in Modern Fiction*, 55.

³⁵⁹ *The Collected Works of St. John of the Cross*, 156.

³⁶⁰ Marianne Rankin, *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*, 206.

arī ir cieši saistās ar dvēseles tumsas pieredzi.³⁶¹ Baznīcas vēsturē daudzas pravietiskas personības ir atstājušas liecības par mistisku Dieva pieredzi un tumšo nakti savā garīgajā izaugsmē. Šāda personība ir arī Terēze, kuras garīgā formācija saistījās ar neatņemamām šaubām par Dieva būtību un eksistenci. Kā viņa pati saka: „Tumsa ir pārņēmusi mani no visām pusēm, es nespēju pacelt savu dvēseli pretī Dievam, tajā nav vietas gaismai un nav vietas iedvesmai.”³⁶²

Viņas dzīve un kalpošana ievērojami mainījās 1946. gada 10. septembrī, kad braucot vilcienā no Kalkutas (*Kolkata*, Indijā) uz Dardžilingas (*Darjeeling*) pilsētu, viņa piedzīvoja mistisku sastapšanos ar Jēzu Kristu. Uz pieredzēto sarunu viņa vēlāk atsauksies kā uz „balsi”. Tā bija Jēzus balss, kas sacīja viņai: „Nāc, esi Mana gaisma!”. Šī mistiskā pieredze bija viņas aicinājums doties kalpot nabadzīgajiem un slimajiem.³⁶³ Ar līdzīgu Dieva pieredzi sastopas arī Mertons, viņš uz kādas Luisvillas (*Louisville*, ASV) ielas pieredz gaismas atklāsmi kā nedalītu vienotību ar visu cilvēci.³⁶⁴ Kopš Jēzus atklāsmes jeb „balss” Terēzes kalpošana mainījās un viņa visu sevi pievērsa šīs pasaules atstumtajiem un nabadzīgajiem Indijā. Kalpošanas laiks vienlīdz bija arī ticības meklējumu laiks. Sajūtas par atsvešināšanos no Dieva sāka pārņemt 1949. gadā, un pēc gada pārauga vēl lielākās ticības ciešanās. Visu atlikušo mūžu tumsas un ticības ciešanu pieredze bija tuvu līdzās, iespējams, tāpēc bija vieglāk saprast un kalpot nabadzīgajiem un mirstošajiem.³⁶⁵ Terēzes kalpošana Jēzum allaž ir bijusi atklāta un pamanāma, ar savu dzīves vienkāršību, mīlestību un rūpēm par nabadzīgajiem viņa ir bijusi kā „atvērta grāmata”, visiem pieejama un visiem sasniedzama. Tomēr viņas personības iekšējā pasaule palikusi apslēpta no apkārtējo uzmanības. Terēzes laikabiedrs, žurnālists Tomas Mageridžs (*Thomas Malcolm Muggeridge*) norāda, ka viņas biogrāfija beidzās, bet dzīve tikai sākās astoņpadsmit gadu vecumā līdz ar iestāšanos Loreto māsu klosterī. Viņas personības dziļumi laika gaitā atklājās tikai vēstulēs saviem garīgajiem tēviem. Šī privātā sarakste ļauj secināt par ticības meklējumiem, šaubām un piedzīvot *dvēseles nakti*.³⁶⁶

Mātes Terēzes kanonizācijas postulāts, tēvs Braiens Kolodijčuks MC (*Brian Kolodiejchuk*), norāda, ka Terēzes dzīvē ir bijuši četri nozīmīgi posmi: 1) bērnība un jaunība. Šo posmu raksturo jaunības gadu centība un prieks, tajā skaitā iestāšanās Loreto māsu klosterī; 2) svētsolījumu salikšana 1942. gadā un pilnīga nodošanās Kristus aicinājumam:

³⁶¹ Michael Novak, “Way of Darkness, the Suffering of Mother Teresa,” *National Review* 24 Sept. 2007: 49.

³⁶² Richard T. Kinnier et al., “Deliverance from the “Dark Night of the Soul,”” *Journal of Humanistic Counseling, Education and Development*, 48.1 (Spring 2009): 110.

³⁶³ Marianne Rankin, *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*, 206.

³⁶⁴ Malgorzata Poks, “Thomas Merton's Re-visioning the New World at Intercultural Borders,” *Cross Currents* 58.4 (Winter 2008): 570.

³⁶⁵ Marianne Rankin, *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*, 206.

³⁶⁶ Carol Zaleski, “The Dark Night of Mother Theresa”: 24.

„Dot Dievam to, ko vien Viņš no manis prasīs (..) neatsakot Viņam pilnīgi neko.”; 3) kalpošanas aicinājuma atklāsme 1946. gada 10. septembrī, braucot vilcienā no Kalkutas uz Dardžilingas pilsētas aprūpes namu, viņa piedzīvoja spēcīgu atklāsmi un Jēzus aicinājumu kalpot pašiem nabadzīgākajiem. Privātajās sarakstēs saviem garīgajiem tēviem Terēze norāda, ka piedzīvojusi Jēzus parādīšanās vīziju, kurš sarunā atklājis viņas aicinājumu. Savu žēlsirdības misiju Terēze nav uzsvērusi kā sociālā darba izpausmi, drīzāk tā liecināja par Kristus vēsti pie sabiedrības atstumtajiem; 4) tumšā nakts. 1946. un 1947. gadā Terēze piedzīvoja dziļu vienotības laiku ar Kristu. Drīz pēc kalpošanas uzsākšanas nabadzīgajiem un mirstošajiem viņa pārstāja redzēt vīzijas un parādības. No šī laika līdz pat savai nāvei viņa piedzīvoja garīgu tumsu. Šajā laikā saviem garīgajiem tēviem viņa raksta, ka atklājusi sevī šaubas, vientulību un pamestību. Dievs vairs nav klātesošs, un debesis ir palikušas tukšas. Savās ciešanās Terēze jutās bezjēdzīgi: „... tikai briesmīgas zaudējuma sāpes par Dievu, kurš mani nevēlas, par Dievu, kurš nav Dievs – Dieva nav.” Šie vārdi lai arī izklausās ticību noraidoši, tomēr norāda uz mistiskās dzīves un vienotības ar Dievu pieredzi.³⁶⁷ Pētniecībā sastopams arī dalījums, kas atklāj Terēzes iekšējās dzīves trīs aspektus: 1) *privātais svētsolījums* – vēl esot kā Loreto māsa; 2) *mistiskā pieredze* – saistās ar Žēlsirdības misionāru kongregācijas dibināšanu; 3) *dziļā līdzdalība Kristus ciešanās* – gari dzīves gadi, pavadot tos dvēseles tumsā.³⁶⁸

Tumsas un ciešanu liecības, kas atklāj Terēzes ticības dziļumu, ir apkopotas grāmatā „Nāc, esi Mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais” (*Come be My Light: The Private Writings of the Saint of Calcutta*), kas pirmo reizi tika izdota 2007. gadā un ir pieskaitāma pie kristīgās literatūras klasikas kanona.³⁶⁹ Grāmatā apkopota Terēzes privāta sarakste, kas izgaismo vēl nebijušus Dievam veltītās dzīves dziļākos aspektus. Šī grāmata ir ierindojama starp tādiem kristīgo klasiķu darbiem kā Augustīna „Atzīšanās” (*The Confessions*) vai Mertona „Septiņu jomu kalns” (*The Seven Story Mountain*).³⁷⁰ Tēvs Kolodijčuks grāmatas ievadā norāda, ka darbs, kas Terēzes mūžā tika paveikts, palīdzot dzīves pabērniem un atstumtajiem, nav noslēpjams, tomēr viņas pašas attiecības ar Dievu, ar šo pārpasaulīgo mīlestību, viņa bija apņēmusies paturēt apslēptas no pasaules un līdzcilvēku acīm. Pēc Terēzes nāves, uzsākot beatifikācijas un kanonizācijas procesu, atklātībā nāca Terēzes korespondence ar saviem garīgajiem tēviem. Šī sarakste atklāj vēl nezināmu Terēzes

³⁶⁷ Ibid.: 24-25.

³⁶⁸ Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais*, red. Braiens Kolodijčuks MC (Rīga: Kala raksti, 2010), 16.

³⁶⁹ Daniel J. Stollenwerk, ““I have Come to Love the Darkness”: A Practical Guide for Teaching the Spirituality of Mother Teresa,” *Australian eJournal of Theology* 15.1 (2010): 2. [skatīts 07.05.2015], pieejams tiešsaistē: http://aejt.com.au/2010/issue_15

³⁷⁰ William A. Borst, “The Interior Cross: Mother Teresa and Her Dark Night of the Soul,” [skatīts 07.05.2015], pieejams tiešsaistē: <https://catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=7955>

personības pusi, „iepriekš nepazītus viņas svētuma dziļumus, un ļauj viņu piepulcēt Baznīcas izcilākajiem mistiķiem”.³⁷¹ Kristīgās Baznīcas vēsturē Terēze nav vienīgā, kuras mistiskā pieredze tiek saistīta ar tumsu. Piemēram, 18. gs. mūks Sv. Pāvils no Krusta (*St. Paul of the Cross*) dvēseles nakts stāvoklī pavadīja četrdesmit piecus gadus. Līdzīgi kā Terēzei arī Katrīnai no Sjēnas (*Catherine of Siena*) un Avilas Terēzei šaubas un dvēseles ciešanas bija veids kā būt līdzdalīgām Kristus ciešanās.³⁷²

Dvēseles *tumšās nakts* jēdziena izpratne (Rietumu kristietībā) saistās ar jau pieminētā Sv. Jāņa dominanci, kura raksturojums lasāms darba iepriekšējā apakšnodaļā. Būtiski pamanīt, ka lasot par kārdinājumiem apšaubīt Dieva eksistenci, *gara nakts* pasīvajā fāzē, Sv. Jānis nerunā. Daži autori norāda, ka sajūtas „par ticības zudumu” un „relīģijas aplamību” ir daļa no modernās pētniecības, kas uzsver bailes tikt Dieva atņemtam.³⁷³ Laikā kad dzīvoja Sv. Jānis, Rietumu sabiedrībā neviens nopietni neapšaubīja Dieva eksistenci un mistiķu piedzīvotā *gara nakts* drīzāk tika uztverta kā pašcieņas dezorientācija. Šodien, kad Dieva eksistence daudziem nav pašsaprotama reālija, mistiķu pieredzi nebūt korekti uzlūkot kā naivu garīgo meklējumu izpausmi.³⁷⁴

Terēze ir viena no ietekmīgākajām 20. gs. personībām, kuras dzīve apliecināja nerimsotšu mīlestību šī pasaules atņemtajiem un trūcīgajiem. Šī kalpošana bija vairāk nekā sociāla aktivitāte vai cilvēcīgs žēlums. Kā viņa pati raksta: „Patiesa iekšējā dzīve aizdedzina ārējās dzīves aktivitāti. Tā noved pie Jēzus sastapšanas nabagu, graustu tumsā un visnožēlojamākajā nabadzībā.”³⁷⁵ Viņas nenogurstošā līdzcietība un atvērtās Žēlsirdības misināru kongregācijas mājas nesa ne tikai ievērību un cilvēcisku cieņu, bet aiz visa redzamā viņas personība satapās ar dziļu mistisku pieredzi – ar tumsu. Pēc vairāku gadu kalpošanas nabadzīgajiem Terēze savas dvēseles ciešanas atklāja Kalkutas arhibīskapam Ferdinandam Perjē. Tomēr sākotnēji rakstītais viņā radīja pārlicību, ka tā nav dvēseles *tumsa*, bet grūtības vadot jauno kongregāciju. 1953. gada 20. martā viņš raksta: „Jūs neesat dziļā tumsā, kā Jūs šķiet. Ceļš pa kuru jāiet, vienmēr nevar būt pilnīgi pārredzams. Lūdziet pēc gaismas (..) Ja Jūs vada ticība, lūgšana un saprāts, tad ar to pietiek.”³⁷⁶ Tomēr iekšējās ciešanas, kas Terēzes pieredzē atklājās kā *tumsa*, nebeidzās, bet tās turpināja ievainot un apgrūtināt viņas dvēseli. Pēc ilgāka laika kādā no savām vēstulēm tēvam Jozefam Noīeram SJ, iespējams 1961. gada aprīlī viņa raksta:

³⁷¹ Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais*, 13-14.

³⁷² William A. Borst, “The Interior Cross: Mother Teresa and Her Dark Night of the Soul”.

³⁷³ Steven Payne OCD, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, 75.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Māte Terēze, *Sirds klusās lūgšanas* (Rīga: Latvijas evaņģēliski luteriskā Baznīca, 1992), 29.

³⁷⁶ Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais*, 161.

„(..) šī neizsakāmā tumsa, šī vientulība, nemitīgās ilgas pēc Dieva rada sāpes manas sirds dziļumos. Tumsa ir tāda, ka es patiešām neredzu ne ar savu dvēseli, ne prātu. Dieva vieta manā dvēselē ir tukša – manī nav Dieva. Kad ilgas ir tik sāpīgas, es tikai ilgojos, ilgojos pēc Dieva, un tad viss, ko es sajūtu, ir – Viņš mani nevēlas, Viņa šeit nav. Dievs mani nevēlas.”³⁷⁷

Izlasot divas trešdaļas no grāmatas NEG, tumsas apraksti un pieredze ir dominējoša. No vēstulēm var secināt, ka viņa cenšas ar mīlestību uzlūkot ciešanas. Pamestība, atsvešinātība un mīlestības trūkums ne tikai raksturo Jēzus ciešanas, bet vienlīdz atklājas arī Terēzes dvēselē. Viņa mīlēja tumsu, jo caur viņas ciešanām, viņa bija vienota ar nabadzīgajiem un ar Jēzu.³⁷⁸ Terēzes dvēseles ciešanas nemazinājās. Viņa labprāt būtu atvieglājusi sevi šajā laikā, daloties un izrunājot to ar kādu. Tomēr ar savu garīgo vadītāju šādas sarunas palika aizvien grūtākas. Viņa izvēlējās klusēt. Vienīgā uzticības persona palika viņas tiešais priekšnieks, arhibīskaps Perjē. Līdz ar oficiāliem ikmēneša ziņojumiem Terēze šajā sarakstē iekļāva arī savu ciešanu pieredzi. 1955. gada 15. decembrī šāda ziņojuma noslēgumā viņa raksta: „Lūdžieties par mani, jo manī viss ir auksts kā ledus. Tikai šī aklā ticība man ļauj iet uz priekšu, jo patiesībā man viss ir tumsā.”³⁷⁹ Šo un vēl citās vēstulēs rakstīto var pielīdzināt Sv. Jāņa dvēseles *tumšās nakts* pieredzei, kas ir sāpīgs un negatīvs stāvoklis starp *illumination* un *union* stāvokli, ko Sv. Jānis dēvē par *gara nakts* pasīvās šķīstīšanas stāvokli.³⁸⁰ Terēze raksta:

„Tumsā... Kungs, mans Dievs, kas es esmu, ka Tu mani atstāj? Es, Tavas mīlestības bērns, tagad esmu kļuvusi par visienīstāko, par tādu, ko Tu esi atmetis, jo Tev viņš nav vajadzīgs un Tu viņu nemīli. Es Tevi saucu, es tveros pie Tevis, bet neviens neatbild un nav neviena, pie kā tverties. Neviena. Esmu viena. Tumsa ir tik dziļa, un es esmu viena. (..) Pat pašos sirds dziļumos nav nekā cita kā tukšums un tumsa. Mans Dievs, cik skaudras ir šīs nepieredzētas ciešanas! Tās nerimstas. Man nav ticības.”³⁸¹

Terēzes dvēseles tumsa un ciešanas iekļaujas un ir pielīdzināmas apofātiskā misticisma pieredzes aprakstiem. Viņas pieredze atbilst Mertona dvēseles nakts un tumsas sapratnei, kas skaidrojama apofātiskās tradīcijas ietvarā (īpaši sekojot Sv. Jānim). Mertons norāda, ka tumsa ir neizbēgams cilvēka stāvoklis esot apžilbinātam (kļūstot aklam) no Dieva tuvuma un Viņa gaismas. Esot „aci pret aci” ar Dievu, dvēsele zaudē spēju ieraudzīt dievišķo gaismu pilnībā.³⁸² Mertons raksta: „Tikai dziļākajā tumsā mēs varam iemantot Dievu, tikai atbrīvojoties no domu vājuma, veidojot gaismu, kas īstenība ir tumsa, salīdzinot ar Viņu. Caur to mēs esam piepildīti ar dievišķo gaismu tad, kad mums šķiet esam apņēmti ar pilnīgu

³⁷⁷ Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais*, 15.

³⁷⁸ Daniel J. Stollenwerk, ““ I have Come to Love the Darkness”: A Practical Guide for Teaching the Spirituality of Mother Teresa”: 4.

³⁷⁹ Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais*, 170-173.

³⁸⁰ Evelyn Underhill, *Mysticism A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 463.

³⁸¹ Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais*, 198.

³⁸² John F. Teahan, “Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition”: 275.

tumsu.”³⁸³ Runājot par Terēzi, viņas garīgie tēvi bija pirmie, kuri saprata, ka dvēseles tumsa ir svarīgs kalpošanas aicinājuma elements, kas saistās ar tuvošanos nevis atsvešināšanos no Dieva.³⁸⁴ Vēstule tēvam Noineram pēc 1961. gada lekcijām *Morning Star* koledžā Kalkutā viņa raksta vārdus, kas paviršam lasītājam varētu liecināt par pretējo:

„Tēvs, kopš 1949. vai 1950. gada man ir šausmīgā zaudējuma izjūta, šī neizsakāmā vientulība, šīs nerimstošās ilgas pēc Dieva, kas sirdī rada dziļas sāpes. Tumsa ir tik bieza, ka es patiešām ar savu prātu neredzu. Dieva vieta manā dvēselē ir tik tukša – manī Dieva nav.”³⁸⁵

Arī agrākā, 1956. gada februāra sarasktē ar arhibīskapu Perjē, Terēze jau atklāja savu garīgo ciešanu pieredzi vairāku gadu garumā. Savukārt arhibīskaps atbild ar īsu pamācību no Sv. Jāņa mācības par *tumšo nakti*, sakot: „tajā ko Jūs atklājat, nav nekā tāda, kas nebūtu pazīstams mistiskajā dzīvē”.³⁸⁶ No tā var secināt, ka Terēzes *tumšās nakts* pieredze ir Rietumu kristīgajā misticismā pazīstams stāvoklis ko skaidri definējis Sv. Jānis, saucot to par *gara nakts* pasīvo fāzi (sīkāku izklāstu skatīt iepriekšējā apakšnodaļā). *Tumšā nakts* ir Dieva dāvana, kas atbrīvo cilvēku no viņa *ego* un aizved līdz pilnīgai esības atdzimšanai Dievā.³⁸⁷ Par šo nakti, kurai ir ticības progresa raksturs Mertons raksta:

„Šajā tumsas stāvoklī pārņem sajūtas, ka Dieva nav. Šī tumsa liek mums justies izmisuši par attiecībām ar Viņu. Sv. Jānis no Krusta to atklāj kā jaunas pieredzes un ticības sākumu. Šī pieredze no Dieva pielūgsmes kā ilgu objekta pāriet stāvoklī, kad Dievs pārstāj būt mūsu prāta objekts. Iekšējās pārejas stāvoklis būtu jāsaprot kā mistiska Dieva darbība, kuru mēs nespējam pilnībā apzināties.”³⁸⁸

Lasot grāmatu NEG, lasītāju nepamet sajūta, ka Terēze savā dzīvē un kalpošanā visu laiku cīnās – ar sevi un ar ticību. Varam teikt, ka viņas dzīve un kalpošana bija paradoksu ieskauda. Viņas dzīves svētuma noteicošā loma bija gaismas un tumsas dzīvajai klātbūtnei. Tomēr viņa nedzīvoja manihejisma duālajā pasaulē, bet līdzīgi kā Sokrāts atskārta, ka cilvēki ir apmulsuši no gaismas, tāpēc novēršas no tās avota. Otrs paradokss iemiesojās ikdienas kalpošanā, kas izsakāms viņas iemīlotās grāmatas „Paradoksu baušļi: jēgas meklējumi jukušajā pasaulē” (Kent M. Keith, *The Paradoxical Commandments: Finding Personal Meaning in a Crazy World*) vārdiem: „Cilvēki ir neloģiski, nesaprātīgi un egocentriski. Mīli viņus! Ja tu darīsi labu, cilvēki tevi apsūdzēs kā savtīgu mērķu vadītu. Tad dari labu, tik un tā!”³⁸⁹ Paliek iespaids, ka Terēzes garīgā cīņa notiek starp nesavienojamiem pretpoliem: tumsa, nabadzība,

³⁸³ Thomas Merton, *New Seeds of Contemplation* (New York: New Direction Book, 1972), 135.

³⁸⁴ Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais*, 16.

³⁸⁵ *Ibid.*, 221.

³⁸⁶ *Ibid.*, 174-175.

³⁸⁷ John F. Teahan, “A Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition”: 273.

³⁸⁸ Thomas Merton, *Contemplation in a World of Action* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998), 111.

³⁸⁹ William A. Borst, “The Interior Cross: Mother Teresa and Her Dark Night of the Soul”.

ciešanas iepretī gaismai, mīlestībai un ticībai. Tas atklājas arī viņas ikdienas kalpošanā, kur nebija ne viņas no iekšēji ārdošās pasaules. Pamācot savas kongregācijas māsas, viņa saka:

„Vienmēr smaidīt! Māsas un citi cilvēki to ievērojuši. Viņi domā, ka mani visu piepilda ticība, cerība un mīlestība un ka vienotība ar Dievu ir pārņēmusi manu sirdi. Ja vien viņi zinātu... to, ka mans priecīgums ir tikai apmetnis, kas apsedz tukšumu un ciešanas (autora izcēlums).”³⁹⁰

Aiz šiem vārdiem ir *īstā* Terēze, viņas patiesā būtība un sirds ilgas. Viņas kalpošanas laiks sabiedrības acīs bija pavisam citāds. Ticības un sirds cilvēks, kurš nenogurstoši dzīvo mīlestības un Dieva ieskausts. Grāmatas „Vārdi, ar kuriem mīl... Māte Terēze” (*Words to Love by...Mother Teresa*) latviešu valodas tulkojuma priekšvārdā varam lasīt savam laikam atbilstošu viņas portretējumu: „Terēzes darbs ir iemantojis pasaulē plašu atzinību. Viņu uzskata par pasaulē vienu no visvairāk apbrīnotajām sievietēm”, un turpat tālāk „Viņa dzīvo augšāmcelšanās prieka ieskausta, un prieks un mundrums ir galvenais viņas darbā.”³⁹¹ Tas ir tik pretēji tam, ko patiesībā Terēze savā ticības dzīvē šajā laikā izdzīvo. Vēstulē tēvam Pikašī 1959. gada 3. septembrī viņa raksta:

„Saka – ellē cilvēki cieš mūžīgas mokas, jo ir zaudējuši Dievu. Viņi labprāt to visu izciestu, ja vien tiem būtu kaut neliela cerība iemantot Dievu. Savā dvēselē es izjūtu tieši šādas zaudējuma sāpes. Sāpes, ka neesmu Dievam vajadzīga, ka Dievs nav Dievs, ka Dievs patiesībā neeksistē. (..) šī tumsa mani apņēma no visām pusēm. Es nespēju savu dvēseli pacelt pie Dieva. Manā dvēselē neiekļūst ne gaismas stars, ne iedvesma. (..) kam tad es pūlos? Ja jau nav Dieva, tad nevar būt arī dvēseles. Ja nav dvēseles, tad arī Tu Jēzu, patiesībā neesi. Debesis... Kāds tukšums.”³⁹²

Šajos vārdos kāds saskata neticību, cits to vērtē kā Dieva nodevību, citam ir prieks par vēl vienu ateisma piemēru. Tomēr tēvs Kolodijčuks uzsver, ka Terēzes tumsas pieredze ir dvēseles mistiskā attīrīšana ciešanu „krāsni”.³⁹³ Šeit ir vērts atsaukties uz Mertona daiļradi, kur skaidri ir izdalīti trīs galvenie dvēseles mistiskās tumsas motīva lietojumi: 1) tumsa apzīmē kontemplācijas procesu (mistiskās vienotības sasniegšanai ir nepieciešama gan *sajūtu nakts* gan *gara nakts*, sekojot Sv. Jāņa teoloģijai); 2) tumsa kā lokācija Dieva meklēšanai, tā ir mistiskās vienotības vieta; 3) tumsa kā tēls tiek lietota paradoksu nozīmē – mistiskais ceļš vienmēr sevī ietver gaismas un tumsas vienlaicīgumu.³⁹⁴ Šis labi strukturētais Mertona apraksts mums ļauj izdarīt secinājumus arī par Terēzes tumsas pieredzi. Viņas dzīves hagiogrāfiskās liecības, īpaši privātā sarakste darbā NEG, uzrāda Rietumu miticismā formulēto tumsas izpratni par cilvēka šķīstīšanās ceļu tumsā, kas ved vienotībā ar Dievu gaismā. Tā ir jau pieminētā Sv. Jāņa teoloģiskā izpratne par mistisko vienotību, kas attīstās

³⁹⁰ Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais*, 198.

³⁹¹ Māte Terēze, *Vārdi, ar kuriem mīl... Māte Terēze* (Rīga: Rīgas Metropolijas kūrīja, 1998), 7,8.

³⁹² Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais*, 203-204.

³⁹³ *Ibid.*, 37.

³⁹⁴ John F. Teahan, “A Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition”: 276.

virzienā: *prāts* → *tumsa* → *gaisma*. Kad ir noslēdzies šķīstīšanas posms, notiek savienošanās ar dievišķo gaismu.³⁹⁵ Terēze, līdzīgi kā Sv. Jānis, savā daiļradē par Jēzu runā kā par līgavaini, uzsverot savienošanos ar Dievu kā laulību.

Neskatoties uz dvēseles tumsu un ciešanām, Terēze tomēr savu kalpošanas aicinājumu nepazaudēja. Viņa to uztvēra un dzīvoja ar to kā ar svētību, upurējot savas sāpes par nabagiem, kuriem kalpoja. Tēvs Kolodijčuks raksta: „Tumsa ne tikai neapdzēsa viņas misionāres dzirksti, bet, šķiet lika tai kvēlot vēl spēcīgāk.”³⁹⁶ Tādējādi Terēzes misticismam piemīt sociāls raksturs. Viņa savu dvēseles stāvokli saista nevis ar atraušanos no pasaules bēdām un ciešanām, bet ar tām identificējas, ir tajās līdzdalīga. Tas atklājas viņas vārdos, kas kalpo par Terēze praktiskās un garīgās dzīves deklarāciju: „Ja es kādreiz kļūšu svētā, es noteikti būšu svētā no „tumsas”. Es pastāvīgi būšu prom no debesīm, lai iedegtu gaismu tiem, kas uz šīs zemes atrodas tumsā.”³⁹⁷

Tēva Noinera personība bija savā ziņā izšķiroša Terēzes tumsas pieredzē. Viņš kļuva par uzticības personu, un savstarpējā sarakste Terēzei atklāj pavisam jaunu skatījumu uz viņas dvēseles ciešanām un tumsu. Tēvs Noiners dalās savās atmiņās par šo sarakstes laiku un dvēseles ciešanām, kuras viņam uzticēja Terēze, viņš raksta:

„Mana atbilde uz šajās lappusēs pausto atzīšanos bija vienkārša: te nav nekādu pazīmju, kas liecinātu par kādu nopietnu trūkumu no viņas puses, ar ko varētu izskaidrot garīgo sausumu. Tā vienkārši bija *tumšā nakts*, kuru aprakstījuši garīgās dzīves skolotāji (..) Pret to nav nekādu cilvēcisku līdzekļu. To var izturēt tikai tad, ja cilvēks ir pārliecināts par Dieva apslēpto klātesamību un savu vienotību ar Dievu, kam, lai mūs atpestītu, nācās uzņemties uz sevi pasaules grēku nastu un tumsu. (..) vienīgais, ko var darīt, ir pilnīgi sevi uzticēt Dievam un pieņemt tumsu vienotībā ar Jēzu.”³⁹⁸

Tālākajā sarakstē Terēze atklāj, ka ir iemīlējusi tumsu, un tā ir kā neliela daļa no Jēzus sāpēm un ciešanām šajā pasaulē. Tieši tēva Noinera personība un padomi ļāva Terēzei padziļināt ciešanu tumsas izpratni. Viņa nonāca pie secinājuma, ka „iekšējā tumsa ir viņas darītā darba garīgā puse, līdzdalība Kristus ciešanās”. No šī laika viņa sāka tumsu mīlēt.³⁹⁹ Tā bija jauna izpratne, nevis kā pārdzīvot, bet kā izdzīvot tumsu, tajā saskatot ticības dzīves progresu un vienotības ceļu ar Dievu.

Ciešot *dvēseles nakti*, Jēzus klātbūtne atklājās Terēze ikdienas kalpošanā nabadzīgajiem, tieši viņu ciešanas saistot ar Jēzus ciešanām: „Kad es eju pa graustu rajoniem vai ieeju tumšās būdās, te mūsu Kungs patiešām vienmēr ir klātesošs.”⁴⁰⁰ Mistiskās dzīves un

³⁹⁵ Johannes Pulkkanen, *The Dark Night: St. John of the Cross and Eastern Orthodox Theology*, 148.

³⁹⁶ Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais*, 191,196.

³⁹⁷ *Ibid.*, 15.

³⁹⁸ *Ibid.*, 224-225.

³⁹⁹ *Ibid.*, 226-227.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 179.

īpaši *dvēseles tumsas* pieņemšana var tapt skaidrāka, aplūkojot 20. gs. ievērojamā vācu teologa Paula Tiliha (*Paul Tillich*) idejas. Viņš norāda, ka misticismā ir svarīga *drosme būt* (*courage to be* – Tiliha lietos termins), kas ir pakārtota mistiskās pieredzes ilgumam. Robežas šim laikam, kā norāda Tilihs, ir cilvēka esības tukšums, šausmas un izmisums. Šajā brīdī *drosme būt* tiek reducēta līdz sava stāvokļa pieņemšanai, kas caur tumsu ved gaismā, un tukšumu vērš pārpilnībā.⁴⁰¹ Tātad Terēzes tumsas pieredze norāda ne tikai uz ciešanām, bet uz spēju tās pieņemt un samierināt ar savu dvēseles un ticības īstenību. Sv. Jānis raksta: „Kad dievišķais ielaužas dvēselē, lai to atjaunotu un dievišķotu šķīstīšanās ceļā, (...) iestājas visaptveroša tumsa. Dvēseli, pieredzot šīs šķīstīšanās ciešanas, pārņem sajūta, ka tā tūlīt izkusīs un tiks iznīcināta nežēlīgā garīgā nāvē.” (TN II. 6.6)⁴⁰² Tādējādi *drosme būt* nozīmē drosmi apliecināt tumsu kā neatņemamu vienotības ar Dievu mistisko komponenti.

Žēlsirdības misionāru kongregācijas kapelās visur pasaulē ir uzraksts „Man slāpst!” (Jņ. 19:28).⁴⁰³ Arī šie vārdi ir kā vadmotīvs Terēzes ticības pieredzei un patiesības meklējumiem. Tas pat bija vienīgais iemesls kongregācijas dibināšanai, lai remdētu Jēzus slāpes. Šīs Jēzus slāpes pie krusta ir kā fiziskas vajadzības tās apmierināt. Jēzus slāpes Terēzei kļuva par sinonīmu Dieva mīlestībai pret ikvienu cilvēku.⁴⁰⁴ Kādā no Svēto Rakstu apcerēm Terēze uzsver mīlestības būtisko vietu ticības un vienotības ceļā ar Dievu:

„Visiem mūsu vārdiem nav nekādas vērtības, ja tie nenāk no iekšienes, ja tie neizstaro Kristus gaismu, tie tikai palielina tumsu. Dziļa lūgšana un kontemplācija ir atbilde uz Dieva mīlestību. Mūsu atbilde sākas nevis ar saspringtu enerģisku darbu no mūsu puses, bet gan ar to, ka mīlestība kļūst par drošu mūsu pieredzi.”⁴⁰⁵

Mīlestības fenomens Rietumu kristīgajā misticismā ir plaši pārstāvēts. Īpaši Viduslaiku mistiķi pievērsās kontemplācijas garīgumam, to vidū ir arī 14. gs. nezināmais autors darbam „Neziņas mākonis”. Šīs vēstures noslēpumā glabātais autors ir tulkojis arī Dionīsija darbu MT. Viņa daiļrades pamatā ir garīgās dzīves vadlīnijas, lielu uzmanību pievēršot tieši mīlestībai uz Dievu.⁴⁰⁶ Nezināmais autors to uzsver šādi: „Mēs pieskaramies Dievam un turamies pie viņa vienīgi ar mīlestību.”⁴⁰⁷ Tāpat lasām par mīlestības un tumsas saistību:

„Iesākumā tu piedzīvosi tumsu, *Neziņas mākonī*. Tev nav dots saprast šo tumsu. Tu vienīgi aptversi, ka galvenais ir kaila tiekšanās pie Dieva. Nekādas pūles neizkļiedēs mākonī, kas aptumšos Dievu tavā prātā. Starp tevi un Dieva mīlestību paliks tumsa. Tu nejutīsi neko. Pieņem šo tumsas mākonī! Iemācies ar to sadzīvot, bet turpini lūkoties, lūgties un saukt pēc tā, ko mīli. Jebkāda Dieva izpratne, ko vari iegūt,

⁴⁰¹ Paul Tillich, *The Courage To Be*, 2nd ed. (New Haven: Yale University Press, 2000), 159.

⁴⁰² *The Collected Works of St. John of the Cross*, 403-404.

⁴⁰³ Daniel J. Stollenwerk, ““I have Come to Love the Darkness”: A Practical Guide for Teaching the Spirituality of Mother Teresa”: 13.

⁴⁰⁴ Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais*, 55.

⁴⁰⁵ Māte Terēze, *Sirds klusās lūgšanas*, 21.

⁴⁰⁶ Marianne Rankin, *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*, 62.

⁴⁰⁷ *Neziņas mākonis*, tulk. Uģis Treilons (Rīga: Zvaigzne ABC, 2012), 37.

kamēr dzīvo šajā pasaulē, būs šāda mākoņa un tumsas apņemta. Ja turpināsi dzīvot manis aprakstītajā veidā, es ticu, ka Dievs savā laipnībā tevi apveltīs ar būtisku garīgās pieredzes mirkli.”⁴⁰⁸

Šis citāts labi atspoguļo autora kontemplatīvo metodi un izpratni. Tumsas mākonis nav literārs uzstādījums, bet tumsa tiek saprasta kā cilvēka dziļākās būtības stāvoklis, piedzīvojot Dievu.⁴⁰⁹ Mīlestība ir ticības gribas akts, kas apliecina, ka dvēsele ir Dieva žēlastības atdzīvināta, un tad šai žēlastībai ir jāparādās darbībā. Dieva mīlestība neparedz dīkstāvi! Tomēr līdzās mīlestībai uz Dievu cilvēkā rosās vēl citās mīlestības. Mertons par šo saka: „kopš pirmsākumiem šo mīlestību starpā pastāv karš” Dieva pašaieliedzīgā mīlestība piesaka karu cilvēka centrētai mīlestībai, un cīņa abu starp notiek cilvēka dvēselē.⁴¹⁰ Bet mīlestība nebija tikai tukšs vārds Terēzes svētdzīvē tā bija apliecinoša Dieva klātbūtne, kas cīnījās ar šīs pasaules vienaldzību pret atstumtajiem un mirstošajiem. Viņas atvērtība un vēlme palīdzēt pasaules sāpīgākajās ciešanās ir iekšēja ticības attieksme. Tam kurš vēlas iet kontemplācijas ceļu ir jābūt atvērtam arī pasaulei un visam, kas tajā ir labs. Tas ir svarīgs elements, kas tika formulēts arī II. Vatikāna koncilā – *atvērtība pasaulei*.⁴¹¹ Terēze šo atvērtību pasaulei izdzīvoja ļoti dzīvi un personīgi. Tā ir darbīga viņas āriene un kontemplatīva ticības iekšiene. Šajā ziņā Terēzes dzīvē ir saskatāma līdzība ar izcilās spāņu mistiķes Avilas Terēzes dzīvi un kalpošanu. Roku darbs un kalpošana tuvākajam ir abu šo personību virzītājspēks vienotībai ar Dievu. „Darbs! Darbs! Darbs!”, tā varētu raksturot Avilas Terēzes dievbijību. Viņai izdevās samērot ikdienas pienākumus ar kontemplatīvu un klusu dievbijību. Tas ir sava veida personības briedums, spēt harmonizēt dzīves praktisko un garīgo pusi. Avilas Terēze spēja sevi pievērst kopienas finanšu jautājumiem vai telpu uzkopšanai tikpat labi, kā nodoties dvēseles un ticības pārdomām. Viņa ir pārliecinošs piemērs tam, ka mistiķis spēj savā dzīvē pilnvērtīgi apvienot Baznīcas kalpošanu pasaulei, ar laiku savrup klusumā un vientulībā ar Dievu. Nenoliedzami, šāda praktiskās un garīgas dzīves savienošana nav viegla, jo nereti iekšējs prieks ir vienīgais, kas dod spēku dzīvot trūkumā un nabadzībā.⁴¹² Tādējādi nepastāv pretruna starp kontemplatīvu un aktīvu kristīgu dzīvi. Šīs abas pieredzes veido nozīmīgu kristīgā garīguma kopumu. Ikdienas pienākumi un atbildības iet kopsolī ar „dedzīgu garu, kalpojot Kungam”. Jau pieminētā Avilas Terēze, līdzās dziļai un iekšējai dievbijībai, savā kalpošanā bija aktīva, dibinot un administrējot klosterus.⁴¹³ Arī Terēze uzskatīja, ka viņas ciešanu un dvēseles tumsas pieredze nedrīkst būt par attaisnojumu mīlestības un aktīvas

⁴⁰⁸ Ibid., 29.

⁴⁰⁹ Marianne Rankin, *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*, 62.

⁴¹⁰ Thomas Merton, *The Ascent to Truth*, 290.

⁴¹¹ Bede McGregor O.P., “Thomas Merton On The Contemplative Life,” *New Blackfriars* 22.259 (Oct. 1941): 472.

⁴¹² Evelyn Underhill, *The Mystics of the Church* (Cambridge: James Clarke & Co, 1975), 176-177.

⁴¹³ Reginald H. Starr, “Christian Mysticism,” *The Sewanee Review* 9.1 (Jan., 1901): 37.

kalpošanas trūkumam, tādēļ ārēji viņa saviem līdzcilvēkiem veltīja smaidus, sirsnību un tuvākmīlestību. Tieši pieaugšana mīlestībā bija viens no tikumiem, uz ko Terēze aicināja arī savas māsas. Vēl viena svarīga misticisma pazīme un tikums viņas dzīvē bija aicinājums uz klusumu – „aņņemt ar klusumu Dieva darbu savā dvēselē”.⁴¹⁴ Klusums kā svarīga mistiskās pieredzes metafora jau tika pieminēts ievadā par Rietumu kristīgo misticismu.⁴¹⁵ Klusums līdzās tumsai dekonstruē cilvēka dvēselē visu pasaulīgo un laicīgo. Šī *dvēseles tumsas* un klusuma klātbūtne vērojama arī Terēzes mistiskajā pieredzē. Grāmatas „Sirds klusās lūgšanas” ievadā lasām: „mums visiem ir nepieciešams atrast Dievu, un Viņu nevar sastapt troksnī un steigā – Dievs ir klusuma draugs. Godu Dievam sludina debesu klusumā, un visa daba klusuciešot dzied Viņam slavu. Mūsu sirdīs Viņš vēlas runāt tad, kad mēs uzdrīkstamies klusēt”.⁴¹⁶

Par sava garīguma centru Terēze uzskatīja Jēzus sirdi, aprakstot to savās vēstulēs, tieši Jēzus sirds kalpo par viņas *tumšās nakts* garīgo asi.⁴¹⁷ Jēzus sirdi un Viņa klātbūtni Terēze meklēja divejādi – euharistijā un nabadzīgajos. Identifikācija ar Jēzu un tiem kuri atrodas galējā nabadzībā ir izpratne tam, lai labāk saprastu tādus jēdzienus kā iemiesošanās (attiecinot to uz Jēzu) un izpirkšana (attiecinot to uz nabadzīgajiem).⁴¹⁸ Kalpojot nabadzīgajiem, Terēzi joprojām pārņēma šaubas, vai šī kalpošana ir Dieva griba viņas dzīvē. Šādos brīžos viņa vēlējās atgriezties Loreto klostera klusumā un drošībā. Viņa cīnījās, lai noliktu malā savu gribu, tā vietā liekot pilnīgu ticību Dievam, un Viņam uzticot visu savu kalpošanu – tā bija viņas *drosme būt*. Kādās atmiņās par šaubām un neziņas laiku viņa raksta, ka tā bija visas Žēlsirdības misionāru kongregācijas „dzimšanas tumšā nakts”.⁴¹⁹

Tēva Kolodijčuka grāmatā NEG apkopotā sarakste ļoti plaši atspoguļo Terēzes dvēseles ciešanu tematiku. Viņš uzskata, ka Terēzes ciešanas pārsniedz šķīstīšanās *tumšo nakti*, ko pieredz mistiķi tās klasiskajā izpratnē. Viņš norāda, ka tā bija izlīdzināšanās tumsa – tumsa, kas palīdzēja piepildīt Jēzus ciešanas pie krusta.⁴²⁰ Savukārt Jezuītu tēvs Leo Donovan (*Leo J. O'Donovan*) tēva Kolodijčuka grāmatai velta kritiku, sakot, ka Terēzes ciešanas nav izskaidrotas, vien tikai saistītas ar cilvēciskā grēcīguma izlabošanu. Viņš norāda, ka Terēze savas ciešanas uzskatīja kā Dieva „gribētas”, līdzīgi tām ciešanām, kuras piedzīvoja Jēzus. Tomēr ar vārdiem „Dieva gribētas” teoloģiski paliek neatbildēti daudzi jautājumi. Donovan

⁴¹⁴ Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais*, 207.

⁴¹⁵ W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, 292.

⁴¹⁶ Māte Terēze, *Sirds klusās lūgšanas*, 7.

⁴¹⁷ Daniel J. Stollenwerk, ““I have Come to Love the Darkness”: A Practical Guide for Teaching the Spirituality of Mother Teresa”: 13.

⁴¹⁸ Leo J. O'Donovan, “Loving the Darkness”: 25.

⁴¹⁹ Meg Greene, *Mother Teresa, A Biography* (Westport CT: Greenwood Press, 2004), 43.

⁴²⁰ Richard Upsher Smith JR, ““Behold a Pale Horse” Blessed Mother Teresa of Calcutta and the “Experience of Nothingness,”” *Logos: A Journal of Catholic Thought & Culture* 16.1 (Winter 2013): 70.

jautā, vai drīzāk Terēzes ciešanas nav kompensācija par grēkiem? Tādējādi Dieva līdzdaļa ir nevis gribēt ciešanas, bet izpirkt ciešanas.⁴²¹ Redzams, ka veidokļu dažādība pastāv arī jautājumā par Terēzes ticības dzīvi un personību. Neskatoties uz to, Terēzes rakstītās vēstules ir kā „logs” viņas esības dziļumos, un liekulību viņai grūti ir piedēvēt. Viņas svētuma centrā nav pasaules uzmanība, bet mokoša ticība un Jēzus sirids, kas piepildījumu rod nabadzīgo un mirstošo aprūpē, tā ir ticība, kas neparedz dīkstāvi (skat. 2.2. attēlu).

Varētu jautāt, kāda veida misticisms grāmatā NEG ir pārstāvēts? Kā norāda Donovan, pirmkārt pragmātisks misticisms, kas radies no mūsdienu sajūtām par cilvēces ciešanām, kas balstās izpratnē, ka „līdzcietējs saprot cietēju”. Otrkārt, misticisms, kas ir jūtīgs pret iekšējām pretrunām, kas radušās no neatrisinātām dvēseles cīņām Dieva priekšā. Visbeidzot, tas ir krustā sistā Jēzus misticisms par nabadzīgajiem un mīlestību pret viņiem.⁴²² Ja jautājam pēc zinātniskas atbildes, tad Terēzes *dvēseles tumsa* ir pielīdzināma autentiska kristīgā misticisma pieredzei. Tās nav ticības šaubas, lai arī reizēm tā šķiet. Tā ir ticības brieduma zīme. Ar tumsas pieredzi viņa nostājās līdzās savam Mīļotajam (tā viņa dēvēja Jēzu – autora piezīme).⁴²³ Saskaņā ar Sv. Jāņa teoloģiju daudzas dvēseles piedzīvo *tumšās nakts* sākotnes – *sajūtu nakti*, bet gara nakts šķīstīšanu piedzīvo nedaudzi. Terēzes dzīve un kalpošana apliecina, ka viņai ir šīs – *gara nakts* pieredze. Tādējādi viņas tumsa ir cieši saistīta ar Sv. Jāņa tumsas izpratni un dalījumu. Cerības trūkums, Dieva pamestība un šaubas ir *gara nakts* komponentes. Tādējādi Terēzes privātajā sarakstē atklātā *tumšās nakts* pieredze ir uzskatāma par šķīstīšanas pēdējo soli pirms vienotības ar Dievu (sk. Sv. Jānis, TN II. 3-8, īpaši 5. paragrāfā uzsvērtā dvēseles „ciešanu un moku” pieredze *gara nakts* pasīvajā fāzē).⁴²⁴

Sekulārās pasaules spriedumi reizēm ir pavirši, tie nenovērtē Terēzes iekšējās ciešanas kā neizbēgamību dedzīgai Dieva mīlestībai. *Nāc, esi Mana gaisma...* šie vārdi var kalpot kā pretinde materiālo vērtību laikmetā, kas lēnām piedzīvo morāles relativitāti un garīgo vērtību norietu. Terēze kalpo par gaismas avotu tiem, kuru dzīves realitāte ir tikai materiālisma progress.⁴²⁵ „Mēs esam padarījuši vienu pravieti īpaši slavenu, bet neesam dzirdējuši viņas vēsti un neesam sekojuši viņas piemēram. Mums gribas ticēt, ka viņa dzīvoja augstāk par mums pārējiem, brīnumu ieskauta un eņģeļu apciemota. Bet ko darīt, ja viņa bija tāda kā mēs?”⁴²⁶ Šie vārdi ir pilni cilvēcības, neaizslēpjot Terēzi aiz dievišķa plīvura, drīzāk ļaujot ciest daudzu cilvēku vietā, un kā pati uzskatīja, ciest kopā ar Kungu. Tēvs Benedikts Grošels

⁴²¹ Leo J. O'Donovan, “Loving the Darkness”: 25.

⁴²² Ibid.: 25.

⁴²³ Michael Novak, “Way of Darkness, the Suffering of Mother Teresa”: 50.

⁴²⁴ Daniel J. Stollenwerk, ““ I have Come to Love the Darkness”: A Practical Guide for Teaching the Spirituality of Mother Teresa”: 10.

⁴²⁵ William A. Borst, “The Interior Cross: Mother Teresa and Her Dark Night of the Soul”.

⁴²⁶ “Her Darkness was a Warning,” *National Catholic Reporter* 43.37 (14 Sept. 2007): 24.

(Benedict J. Groeschel), esot pazīstams ar Terēzi trīsdesmit gadus, norāda, ka *dvēseles tumsa*, ko viņa piedzīvoja ir daļa no Dieva mistērijas cilvēkā. Terēze bija ne tikai svētā, bet arī praviete, kuras vēstīj mēs esam aicināti sekot.⁴²⁷ Viņa savas ticības šaubas centās izdzīvot nevis kā Dieva pamestā, bet drīzāk centās ieraudzīt sevi kā pamesta Dievam. Viņa jutās līdzdalīga Jēzus ciešanās pie krusta. Šī pieredze viņai ļāva jēgpilni dzīvot vientulību un nabadzību modernās pasaules kontekstā.⁴²⁸ Šī ir kardināla Džona Ņūmena (*John Henry Newman*) lūgšana, kuras vārdi Terēzes *dvēseles tumsas* ceļā kļuva ļoti īpaši un sirdij tuvi:

Gaisma, ak, Kungs nāk tikai no Tevis,
 Nekas te nav mans.
 Kaut Tu spīdētu citiem caur mani! –
 Ļauj, lai slavēju Tevi tā,
 Kā Tu to visvairāk mīli –
 Ka tu apgaismo visus ap mani!⁴²⁹



2.2. att.

„Viss ko es daru, lai ir kaut kas skaists Dievam” (autora brīvs tulkojums). Terēzes vārdi, kas rakstīti Žēlsirdības misionāru kongregācijas mājā Kalkutā, Indijā.⁴³⁰

⁴²⁷ Benedict J. Groeschel, “Mother Teresa’s Amazing Strength,” *Catholic Digest* 72.2 (Dec. 2007): 103.

⁴²⁸ Carol Zaleski, “The Dark Night of Mother Theresa”: 26.

⁴²⁹ Māte Terēze, *Sirds klusās lūgšanas*, 11.

⁴³⁰ Leo J. O’Donovan, “Loving the Darkness”: 25

SECINĀJUMI

Kristīgā misticisma ietvaros varam runāt par indivīda garīgo pieredzi, kas savu kulmināciju sasniedz vienotībā ar Dievu. Dieva iepazīšanu kā līdzdalību dievišķajā varam pamanīt 2. Pētera vēstulē 1:4 „...*tālab mums ir dāvāti dārgi un diženi apsolījumi, lai jūs kļūtu dievišķās dabas līdzdalībnieki*”. Lai arī misticisma idejas bieži ir pakļautas kritikai, pēdējos 20 gados akadēmiskās pētniecības laukā ir vērojama mistiskās teoloģijas renesanse. Pētniecība pievēršas konceptiem, kas daļēji aplūkoti arī šajā darbā, piemēram, *dievišķošanās* un *vienotība*.⁴³¹ Kā kristietībā Rietumos, tā ar Austrumu ir grūti noteikt kāda autora teoloģiskās ietekmes sākumu vai beigas. Piemēram, Dionīsijs korpusa mistiskās teoloģijas ietekme ir atstājusi mainīgu ietekmi kā Austrumu, tā arī Rietumu kristietības kontekstā.⁴³² Tādējādi dažādu gadsimtu kristīgo ideju sintēze caurstrāvo arī apofātiskā misticisma teoloģiju.

Šī darba mērķis bija pētīt tumsas koncepcijas interpretāciju atšķirības Austrumu un Rietumu apofātiskajā misticismā. Lai šīs atšķirības konstatētu, darba ietvaros tika padziļināti aplūkoti dažādu gadsimtu kristīgā misticisma autori, kuru daiļrade un personīgā pieredze uzrāda spēcīgu tumsas fenomena komponenti. Darba pirmā daļa bija veltīta Austrumu kristīga misticisma tradīcijai, aplūkojot tādus autorus kā Gregors un Dionīsijs. Savukārt Rietumu tradīcijas kontekstā tika aplūkoti Sv. Jāņa un Terēzes izpratne par tumsas teoloģisko koncepciju. Aplūkojot minētos autorus un viņu teoloģiskos uzskatus, apstiprinās autora izvirzītā tēze par atšķirībām Austrumu un Rietumu kristīgā misticisma izpratnē par tumsas interpretāciju. Tēzes apstiprinājums izriet no sekojošiem secinājumiem, kas izdarīti pētniecības gaitā pētot avotus un sekundāro literatūru.

Pirmkārt, tumsas koncepcija Austrumu misticismā tiek lietota, lai runātu par Dieva ontoloģiju, savukārt Rietumu tradīcijā tumsai tiek piedēvēts cilvēka dvēseles šķīstīšanas raksturs. Kā norāda Anderhila: „(Rietumos – autora piezīme) Ceļš uz dievišķo gaismu ved cauri neziņai un *tumsai*.”⁴³³ Rietumos mistiskās vienotības ceļa ar Dievu vadmotīvs ir atrodams Kristus vārdos: „Kas man grib sekot, tas lai aizliedz sevi, lai ņem savu krustu un seko man!” (Mk. 8:34). Tā ir jēgpilnu ciešanu pieredze vienotībai ar Dievu. Rietumu apofātiskajā tradīcijā dominē kristocentrisks raksturs (ar izņēmumiem, piem. Meistars Ekharts seko Dionīsija mistiskajām idejām). Tādējādi ciešanu tematika caurstrāvo mistiķu pieredzi un teoloģiskos uzskatus.⁴³⁴ Kristus tiek uzlūkots, kā vispilnīgāko ciešanu piepildījums⁴³⁵ un

⁴³¹ Paul M. Collins, *Partaking in Divine Nature: Deification and Communion* (London: T&T Clark, 2010), 1.

⁴³² Raoul Mortley, “Chapter XII. Pseudo-Dionysius: a Positive View of Language and the Via Negative”, 222.

⁴³³ Evelyn Underhill, *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 470.

⁴³⁴ Jakub Urbaniak, “Suffering in the Mystical Traditions of Buddhism and Christianity,” *Hervormde Theologiese Studies* 70.1 (2014): 2. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē:
<http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/view/2117>

⁴³⁵ D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist* (London: Routledge, 2002), 117.

cilvēks ir aicināts līdzdalīt Viņa sāpes un ciešanas. Dvēseles šķīstīšanu, kas sastopama Rietumu misticisma kontekstā, var saistīt ar ciešanu problemātiku plašākā nozīmē, tā ir personīga līdzdaļa Kristus pestījošās ciešanās (*passio Christi*),⁴³⁶ īpaši uzsverot Viņa cilvēcisko dabu, kas cieš. No tā var secināt, ka Rietumu apofātiskajai tradīcijai piemīt antropolģisks raksturs.

Otrkārt, klasiskā kristīgā misticisma kontekstā vienotība ar Dievu ir augstākā mistiskās pieredzes izpausme. Austrumu tradīcijā tā attīstās no gaismas pretī tumsai,⁴³⁷ savukārt Rietumos no tumsas uz gaismu. Gregors norāda, ka kristīga dzīve atspoguļo nevis pieaugošu skaidrību un garīgās pasaules mirdzumu, bet pretēji – tā ir personas „uzkāpšana” pie Dieva caur necaurredzamu un pieaugošu ticības neziņu.⁴³⁸ Viņa teolģiskajā redzējumā, garīgā dzīve progresējot no gaismas virzās pretī aizvien dziļākai tumsai.⁴³⁹ Rietumos, šķīstīšanās process (Sv. Jāņa teolģijā) iesākās ar grēcīguma apzināšanos (kas sakrīt ar Dionīsija izpratni par dvēseles iegrimšanu tumsā), bet tam seko nonākšana kontemplatīvā pieredzē.⁴⁴⁰ Tādējādi tumsa ir tikai mistiskās pieredzes sākums, kas ved pretī dievišķajai Gaismai. Tumsai Rietumu misticismā ir progresivitātes raksturs, tā iesākas kā grēcīguma apzināšanās un ved cauri šķīstīšanai līdz pat Gaismas pieredzei.

Treškārt, Austrumu tradīcijas kristīgās teolģijas virsotne ir *teozes* koncepcija. Lai *teozi* sasniegtu tumsai tiek piešķirts epistemolģisks raksturs, tā nodala cilvēciskā prāta izpratni no transcendentā Dieva realitātes. Gregora darbos *teoze* tiek aprakstīta ar dievišķās tumsas atribūtiem.⁴⁴¹ Rietumu tradīcijas kristīgās teolģijas virsotne ir Dieva un cilvēka attiecības, soteriolģiskais mērķis ir attaisnošana. Mistiķa kontemplatīvais papildījums Rietumos nav iemantot tumsu, bet pieņemt un izdzīvot šīs tumsas sāpīgo, ticības transformatīvo raksturu.⁴⁴²

Svarīgi pamanīt, ka apofātiskā tradīcijā līdzās dievišķai tumsai tiek uzsvērts tukšuma (*kenosis*) koncepts attiecībā uz cilvēku, kurš piedzīvo dievišķo tumsu. Prāts ir pasīvs, līdz ar to arī „tukšs” no konceptiem, zināšanām un pieņēmumiem. Tukšums netiek interpretēts negatīvi, bet tā ir dvēseles iztukšošana, lai varētu tapt papildīta ar Dieva klātbūtni.⁴⁴³ Misticisma pētnieks Harvejs Īgans (*Harvey D. Egan*) norāda uz nepieciešamību sekot Kristus iztukšošanās paraugam. Viņš norāda, ka iztukšojot sevi zudušā vai trauklā ticībā īstenībā

⁴³⁶ Jakub Urbaniak, “Suffering in the Mystical Traditions of Buddhism and Christianity”: 1.

⁴³⁷ Philip Kariatlis, ““Dazzling Darkness”, The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa”: 104.

⁴³⁸ Ibid.: 100.

⁴³⁹ Ibid.: 104.

⁴⁴⁰ Luis M. Girón-Negrón, “Dionysian Thought in Sixteenth-Century Spanish Mystical Theology”: 702.

⁴⁴¹ Martin Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence*, 199.

⁴⁴² Dom Cuthbert Butler, *Western Mysticism: The Teaching of SS. Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, 109.

⁴⁴³ John F. Teahan, “A Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition”: 265.

liecina par ticības dziļumu.⁴⁴⁴ Šis apgalvojums skaidri parādās arī Terēzes *dvēseles tumsas* pieredzē. Raugoties plašāk, *kenosis* idejas kalpo par mistiskās pieredzes saskares punktu Austrumu un Rietumu apofātiskajā tradīcijā. Austrumu kristīgais misticisms uzsver ieiešanu (iegrimšanu) dievišķajā tumsā, savukārt Rietumos tā ir dvēseles *tumšā nakts*. Pie abām minētajām tumsas interpretācijām ir pārstāvēta *kenosis* ideja, kas raksturo pieredzes būtību un struktūru.

⁴⁴⁴ Harvey D. Egan, *Christian Mysticism, the Future of a Tradition* (New York: Pueblo Publishing Company, 1984), 223.

BIBLIOGRĀFIJA

Avoti

1. Dionysius the Areopagite. *The Works of Dionysius the Areopagite Part I: Divine Names, Mystic Theology, Letters, etc.* Trans. John Parker. London: James Parker & Co, 1897.
2. Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*. New York: Paulist Press, 1978.
3. Māte Terēze. *Nāc, esi mana gaisma, Kalkutas svētās privāti rakstītais*. Red. Braiens Kolodijčuks MC. Rīga: Kala raksti, 2010.
4. Māte Terēze, *Vārdi, ar kuriem mīl... Māte Terēze*. Rīga: Rīgas Metropolijas kūrīja, 1998.
5. *Neziņas mākonis*. Tulk. Uģis Treilons. Rīga: Zvaigzne ABC, 2012.
6. Pseudo Dionysius. *The Complete Works*. Trans. Colm Luibheid. New Jersey: Paulist Press, 1987.
7. *The Collected Works of St. John of the Cross*. Trans. Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez. Washington DC: ICS Publications, 1991.

Enciklopēdijas

1. Guiley, Rosemary Ellen. *The Encyclopedia of Saints*. New York, NY: Facts On File Inc., 2001.
2. Horužij, Sergej. “Analitičeskij slovarj isihastskoj antropologii”. // *Sinergija: Problemi askezi i mišiki pravoslavija*. Moskva: Di-Dik, 1995.
3. Kallistos, Metropolitan of Diokleia. “Hesychasm”. In John Anthony McGuckin, ed. *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. 1 vol. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011.
4. Laird, Martin. “Darkness”. In Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, ed. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden: Brill, 2010.
5. Lasser, M. Justin. “Apophaticism”. In John Anthony McGuckin, ed. *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. 1 vol. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011.
6. Mateo-Seco, Lucas Francisco. “Mysticism”. In Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, ed. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden: Brill, 2010.
7. Ojell, Ari. “Apophatic Theology”. In Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, ed. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden: Brill, 2010.
8. Smith, J. Warren. “Desire”. In Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, ed. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden: Brill, 2010.

9. Thomas, Stephen. "Deification". *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. 1 vol. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011.

Sekundārā literatūra

1. Allchin, A. M. *The Kingdom of Love and Knowledge: The Encounter Between Orthodoxy and the West*. New York: The Seabury Press, 1982.
2. Archimandrite George (Mount Athos). *Theosis: The True Purpose of Human Life*. 4th ed. Greece: Holy Monastery of Saint Gregorios Mount Athos, 2006.
3. Armstrong, A. H. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
4. Bradshaw, David. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
5. Butler, Dom Cuthbert. *Western Mysticism: The Teaching of SS. Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*. 2nd ed. London: E. P. Dutton & Co, 1951.
6. Carabine, Deirdre. *The Unknown God, the Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
7. Chryssavgis, John. "The Spiritual Way". In Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff, ed. *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
8. Collins, Paul M. *Partaking in Divine Nature: Deification and Communion*. London: T&T Clark, 2010.
9. Florovskis, Georgijs. *Austrumu Baznīcas tēvi*. Jūrmala: Latvijas Kristīgā akadēmija, 2000.
10. Greene, Meg. *Mother Teresa, A Biography*. Westport CT: Greenwood Press, 2004.
11. Hudson, Nancy J. *Becoming God, The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2007.
12. Johnston, William SJ. "The Experience of God in Christian Apophatic Mysticism". In Frederick Sontag and M. Darrol Bryant, ed. *God, The Contemporary Discussion*. New York: Rose of Sharon Press, 1982.
13. King, Ursula. *Christian Mystics, Their Lives and Legacies Throughout the Ages*. London: Routledge, 2004.
14. Laird, Martin. *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence*. New York: Oxford University Press, 2007.
15. Louth, Andrew. *Denys the Areopagite*. London: Continuum, 2001.

16. Louth, Andrew. "Denys the Areopagite". In Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright and Edward Yarnold SJ, ed. *The Study of Spirituality*. New York: Oxford University Press, 1986.
17. Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition, from Plato to Denys*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2007.
18. McGuckin, John Anthony. *The Orthodox Church An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*. Malden: Blackwell Publishing, 2008.
19. Melton, Gordon J. *The Encyclopedia of Religious Phenomena*. Canton: Visible Ink Press, 2008.
20. Meredith, Anthony. *Gregory Of Nyssa*. London: Routledge, 1999.
21. Merton, Thomas. *Contemplation in a World of Action*. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1998.
22. Merton, Thomas. *The New Man*. Toronto: Bantam Books, 1981.
23. Merton, Thomas. *New Seeds of Contemplation*. New York: New Direction Book, 1972.
24. Motley, Raoul. *From Word to Silence, II. The Way of Negation, Christian and Greek*. Bonn: Hanstein, 1986.
25. Nichols, Aidan OP. *Light from the East, Authors and Themes in Orthodox Theology*. London: Sheed & Ward, 1999.
26. O'Brien, Elmer SJ. *Varieties of Mystic Experience, An Anthology and Interpretation*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964.
27. O'Rourke, Fran. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden: Brill, 1992.
28. Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*. 2 vol. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
29. Payne, Steven OCD. *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*. 37 vol. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.
30. Pulkkanen, Johannes. *The Dark Night: St. John of the Cross and Eastern Orthodox Theology*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2009.
31. Quash, Ben. "Hans Urs von Balthasar". In David F. Ford and Rachel Muers, ed. *The Modern Theologians, An Introduction to Christian Theology Since 1918*. 3rd ed. Malden MA: Blackwell Publishing, 2005.
32. Rankin, Marianne. *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*. London: Continuum, 2008.

33. Rorem, Paul. *Pseudo-Dionysius, A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. New York: Oxford University Press, 1993.
34. Rorem, Paul. "The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius". In Bernard McGinn and John Meyendorff, ed. *Christian Spirituality, Origins to the Twelfth Century*. New York: Crossroad Publishing Company, 1987.
35. Russel, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York: Oxford University Press, 2006.
36. Schäfer, Christian. *Philosophy of Dionysius the Areopagite, An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names*. Leiden: Brill, 2006.
37. Silvas, Anna M. *Gregory of Nyssa: The Letters. Introduction, Translation and Commentary*. Leiden: Brill, 2007.
38. Stace, Walter Terence. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan & Co, 1961.
39. Suzuki, D. T. *Mysticism: Christian and Buddhist*. London: Routledge, 2002.
40. Taivāne, Elizabete. *Ievads salīdzinošajā misticismā*. Maģistra darbs, Rīga: LU Teoloģijas fakultāte, 1996.
41. Tillich, Paul. *The Courage To Be*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2000.
42. Turner, Denys. *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
43. Underhill, Evelyn. *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. 4th ed. London: Methuen & Co, 1912.
44. Underhill, Evelyn. *Practical Mysticism*. Dodo Press, 2007.
45. Underhill, Evelyn, *The Mystics of the Church*. Cambridge: James Clarke & Co, 1975.
46. Ware, Kallistos. "The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas". In Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright and Edward Yarnold SJ, ed. *The Study of Spirituality*. New York: Oxford University Press, 1986.
47. Wolters, Clifton. "The English Mystics." In Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright and Edward Yarnold SJ, ed. *The Study of Spirituality*. New York: Oxford University Press, 1986.

Periodiskie izdevumi

1. Beierwaltes, Werner and Douglas Hedley. "Unity and Trinity in Dionysius and Eriugena". *Hermathena* 157 (Winter 1994): 1-20.
2. Brown, Barratt A. "The Dark Night of the Soul". *The Journal of Religion* 3.5 (September 1923): 476-488.

3. Cannon, Nass. "Thomas Merton and St. John of the Cross: Lives on Fire". *The Merton Annual* 21 (2008): 205-213.
4. Coe, John H. "Musing on the Dark Night of the Soul: Insights from St. John of the Cross on a Developmental Spirituality". *Journal of Psychology and Theology* 28.4 (2000): 293-307.
5. Cunningham, Lawrence S. "St. John of the Cross, Mystic of the Light". *America*, 30 January 2006: 22-25.
6. Delporte, Marianne. "He Darkens Me with Brightness: The Theology of Pseudo-Dionysius in Hilduin's Vita of Saint Denis". *Religion & Theology* 13.3/4 (2006): 219-246.
7. Egan, Harvey D. SJ. "In Purgatory We Shall All Be Mystics". *Theological Studies* 73 (2012): 870-889.
8. Geljon, Albert-Kees. "Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria". *Vigiliae Christianae* 59.2 (May 2005): 152-177.
9. Girón-Negrón, Luis M. "Dionysian Thought in Sixteenth-Century Spanish Mystical Theology". *Modern Theology* 24.4 (October 2008): 693-706.
10. Groeschel, Benedict J. "Mother Teresa's Amazing Strenghth". *Catholic Digest* 72.2 (December 2007): 102-103.
11. Helms, Mary W. "Before the Dawn. Monks and the Night in Late Antiquity and Early Medieval Europe". *Anthropos* 99.1 (2004): 177-191.
12. "Her Darkness was a Warning". *National Catholic Reporter* 43.37 (14 September 2007): 24.
13. Itter, Andrew. "Pseudo-Dionysian Soteriology and its Transformation of Neoplatonism". *Colloquium* 32.1 (2000): 71-92.
14. Kariatlis, Philip. "'Dazzling Darkness', The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa". *Phronema* 27.2 (2012): 99-123.
15. Kidd, Ian. "Feyerabend, Pseudo-Dionysius, and the Ineffability of Reality". *Philosophia* 40 (2012): 365-377.
16. Kinnier, Richard T., Andrea L. Dixon, Corey Scheidegger and Brent Lindberg. "Deliverance from the 'Dark Night of the Soul'". *Journal of Humanistic Counseling, Education and Development*, 48.1 (Spring 2009): 110-119.
17. Kügler, Peter. "The Meaning of Mystical 'Darkness'". *Religious Studies* 41.1 (March 2005): 95-105.
18. Manikowski, Maciej. "The Unknown God and His Theophanies: Exodus and Gregory of Nyssa". *Forum Philosophicum* 15.1 (Spring 2010): 161-174.

19. McDonough, Conor OP. "Grounding Speech and Silence: Cataphaticism and Apophaticism in Denys and Aquinas". *Irish Theological Quarterly* 76.1 (February 2011): 57-76.
20. McGreggor, Bede OP. "Thomas Merton On The Contemplative Life". *New Blackfriars* 22.259 (October 1941): 470-476.
21. Negrut, Paul. "Orthodox Soteriology: Theosis". *Churchman* 109.2 (1995): 154-170.
22. Novak, Michael. "Way of Darkness, the Suffering of Mother Teresa". *National Review*, 24 September 2007: 48-50.
23. Poks, Malgorzata. "Thomas Merton's Re-visioning the New World at Intercultural Borders". *Cross Currents* 58.4 (Winter 2008): 570-591.
24. Schnepel, Burkhard and Eyal Ben-Ari. "'When Darkness Comes...': Steps toward an Anthropology of the Night". *Paideuma* 51 (2005): 153-163.
25. Smith, Richard Upsher JR. "'Behold a Pale Horse' Blessed Mother Teresa of Calcutta and the 'Experience of Nothingness'". *Logos: A Journal of Catholic Thought & Culture* 16.1 (Winter 2013): 70-82.
26. Starr, Reginald H. "Christian Mysticism". *The Sewanee Review* 9.1 (January 1901): 30-40.
27. Tavard, George H. "The Christology of the Mystics". *Theological Studies* 42.4 (December 1981): 561-579.
28. Teahan, John F. "A Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition." *The Journal of Religion* 58.3 (July 1978): 263-287.
29. Zaleski, Carol. "The Dark Night of Mother Theresa". *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life* 133 (May 2003): 24-27.

Elektroniskie informācijas avoti

1. Basil. *Letters*. Philip Schaff, ed. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2003. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208>
2. Berindeanu, Florin Teodor. *Apophatic Discourses: A Study on the Rhetoric of Pseudo-Dionysius, Catherine of Siena, Teresa de Avila, and Angelus Silesius*. University of Georgia, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2001. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>
3. Borst, William A. "The Interior Cross: Mother Teresa and Her Dark Night of the Soul". [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <https://catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=7955>

4. Coughlin, Rebecca Ann Pead. *Theourgia and Theoria: Divine Activity in Dionysius the Areopagite*. Dalhousie University (Canada), ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2006. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>
5. Garitta, Mario. *Illuminating the Meaning of 'Being' in the Later Heidegger Through Aspects of the Theologies of Pseudo-Dionysius and Meister Eckhart*. University of Kansas, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2010. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>
6. Kharlamov, L. Vladimir. "The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole": *Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*. Drew University (Madison), ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2006. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>
7. Louth, Andrew. *Introducing Eastern Orthodox Theology*. eBook, London: SPCK, 2013.
8. Mortley, Raoul. "Chapter XII. Pseudo-Dionysius: A Positive View of Language and the Via Negative". *From Word to Silence, 2. The Way of Negation, Christian and Greek*. Paper 13, 1986. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: [http://epublications.bond.edu.au/word to silence II/13](http://epublications.bond.edu.au/word_to_silence_II/13)
9. Ojell, Ari. *One World, One Body, One Voice*. University of Helsinki, Faculty of Theology, 2007. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <http://hdl.handle.net/10138/21641>
10. Ohara, Todd Ken. *The Internal 'Logic' of Plotinian and Dionysian Apophasis*. Yale University, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2007. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>
11. Perez, Carlos S. *Spirituality, Discernment and Tradition in Ignatius Loyola, Teresa of Avila and John of the Cross*. Santiago Rice University, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 1992. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>
12. Serran-Pagan y Fuentes, Cristobal. *Mystical Vision and Prophetic Voice in St. John of the Cross: Towards a Mystical Theology of Final Integration*. Boston University, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2003. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>
13. Stollenwerk, Daniel J. "'I have Come to Love the Darkness': A Practical Guide for Teaching the Spirituality of Mother Teresa". *Australian eJournal of Theology* 15.1 (2010). [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: http://aejt.com.au/2010/issue_15
14. Theriot, Ibry Glyn-Francis. *The Dark Night of the Soul: The Archetype and its Occurrence in Modern Fiction*. Louisiana State University and Agricultural &

- Mechanical College, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 1973. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>
15. Urbaniak, Jakub. "Suffering in the Mystical Traditions of Buddhism and Christianity". *Hervormde Teologiese Studies* 70.1 (2014). [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/view/2117>
16. Vasquez, David C. Dawson. *The Mystical Theology of Vladimir Lossky: A Study of his Integration of the Experience of God into Theology*. The Catholic University of America, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2001. [skatīts 07.05.2015]. Pieejams tiešsaistē: <http://search.proquest.com>

PATEICĪBA

Izsaku pateicību LU Fondam un īpaši Ž.Lapuķa piemiņas stipendijai, kas deva neatsveramu atbalstu studiju procesā un šī darba tapšanā. Tāpat, vēlos pateikties darba vadītājai Dr. theol. Elizabetei Taivānei par vērtīgajiem padomiem un norādēm darba rakstīšanas laikā.

Maģistra darbs „Tumsas koncepcija Austrumu un Rietumu kristīgajā misticismā”
izstrādāts LU Teoloģijas fakultātē.

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

Autors: Jānis Cepurītis

Rekomendēju darbu aizstāvēšanai

Vadītāja: Dr. theol. Elizabete Taivāne

Recenzents: Mg. theol. Guntars Rēboks

Darbs iesniegts Teoloģijas fakultātē ____ .05.2015.

Darbs aizstāvēts maģistra gala pārbaudījuma komisijas sēdē

____._____.2015. prot. Nr. _____.

Komisijas sekretārs: _____