

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.727>

<https://orcid.org/0000-0001-9758-8733>

VILNIAUS UNIVERSITETAS

LIETUVIŲ LITERATŪROS IR TAUTOSAKOS INSTITUTAS

Gražina Kelmelytė

Aleksandrijos krikščionybės dialogas su Valentino gnostine mokykla Origeno komentaruose „Giesmių giesmei“

DAKTARO DISERTACIJA

Humanitariniai mokslai,
Filologija (H 004)

VILNIUS 2025

Disertacija rengta 2018–2024 metais Vilniaus universiteto Filologijos fakultete

Mokslinius tyrimus rėmė Lietuvos mokslo taryba

Disertacija tarpkryptinė, rengta Filologijos (H 004) ir Filosofijos (H 001) mokslo krypčių sandūroje.

Mokslinis vadovas – doc. dr. Vytautas Ališauskas (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filologija – H 004).

Gynimo taryba:

Pirmininkas – prof. dr. Naglis Kardelis (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija, H 001).

Nariai:

doc. dr. Vilius Bartninkas (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filologija, H 004),

dr. Anna van den Kerchove (Institut Protestant de Théologie de Paris, humanitariniai mokslai, teologija, H 002),

prof. dr. Rimvydas Petrauskas (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, istorija ir archeologija, H 005),

dr. Saulius Rumšas OP (Lietuvos kultūros tyrimų institutas, humanitariniai mokslai, filosofija, H 001).

Disertacija ginama viešame Gynimo tarybos posėdyje 2025 m. vasario 28 d. 13 val. Vilniaus universiteto Filologijos fakulteto V. Krėvės auditorijoje. Adresas: Universiteto g. 5, Vilnius, Lietuva, tel. 8 5 268 7207; el. paštas flf@flf.vu.lt

Disertaciją galima peržiūrėti Vilniaus universiteto, Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto bibliotekose ir VU interneto svetainėje adresu: <https://www.vu.lt/naujienos/ivykiu-kalendorius>

VILNIUS UNIVERSITY

INSTITUTE OF LITHUANIAN LITERATURE AND FOLKLORE

Gražina Kelmelytė

Dialogue between the Alexandrian Christianity and the Gnostic School of Valentinus in Origen's Commentary on the „Song of Songs“

DOCTORAL DISSERTATION

Humanities,
Philology (H 004)

VILNIUS 2025

The dissertation was prepared between 2018 and 2024 (Vilnius University Faculty of Philology).

The research was supported by Research Council of Lithuania

Academic Supervisor – Assoc. Prof. Dr Vytautas Ališauskas (Vilnius University, Humanities, Philology, H 004).

This doctoral dissertation will be defended in a public meeting of the Dissertation Defence Panel:

Chairman – Prof. Dr Naglis Kardelis (Vilnius University, Humanities, Philosophy, H 001)

Members:

Assoc. Prof. Dr Vilius Bartninkas (Vilnius University, Humanities, Philology, H 004),

Dr Anna van den Kerchove (Institut Protestant de Théologie de Paris, Humanities, Theology, H 002),

Prof. Dr Rimvydas Petrauskas (Vilnius University, Humanities, History and Archaeology, H 005),

Dr Saulius Rumšas OP, (Lithuanian Culture Research Institute, Humanities, Philosophy, H 001).

The dissertation shall be defended at a public meeting of the Dissertation Defence Panel at 1 p.m. on the 28th of February 2025 in V. Krėvė Room of the Faculty of Philology, Vilnius University. Address: Universiteto st. 5, Vilnius, Lithuania. Tel. +370 5 268 7207; e-mail: flf@flf.vu.lt

The text of this dissertation can be accessed at the libraries of Vilnius University, as well as on the website of Vilnius University:

www.vu.lt/lt/naujienos/ivykiu-kalendorius

SANTRUMPOS

Valentininių tekstų santrumpos

<i>Adv. haer.</i>	–	Ireniejaus Adversus haereses
<i>Ev. Pilyp.</i>	–	Pilypo evangelija
<i>Exc.</i>	–	Ištraukos iš Teodoto
<i>Ref.</i>	–	Hipolito Refutatio omnium haeresium
<i>Ties. ev.</i>	–	Tiesos evangelija
<i>Tra. Pri.</i>	–	Traktatas apie prisikėlimą
<i>Tri. Tra.</i>	–	Tridalis traktatas
<i>Val. exc.</i>	–	Valentininis išdėstymas

Origeno tekstų santrumpos

<i>CC</i>	–	Prieš Kelsą (Contra Celsum)
<i>CCt</i>	–	Giesmių giesmės komentaras (Commentarium in Canticum Cantorum)
<i>CMt</i>	–	Komentaras Mato evangelijai (Commentarium in Evangelium Matthaei)
<i>Com Io.</i>	–	Komentaras Jono evangelijai (Commentarium in Evangelium Ioannis)
<i>De princ.</i>	–	Apie pradus (De principiis)
<i>FrCor</i>	–	Fragmentai iš komentarų I laiškui korintiečiams (Fragmenta ex commentariis in Epistulam I ad Corinthios)
<i>HCt</i>	–	Giesmių giesmės homilijos (Homiliae in Canticum Cantorum)
<i>HomGn</i>	–	Pradžios knygos homilijos (Homiliae in Genesim)

TURINYS

SANTRUMPOS	5
TURINYS.....	6
ĮVADAS	8
1. PROTOLOGINIS MITAS VALENTINININKŲ IR ORIGENO TEKSTUOSE	25
1.1. Protologinis mitas valentinininkų tekstuose.....	26
1.1.1. Išmintis ir valentininis protologinis mitas: vieno ir daugio problema.....	29
1.1.2. Protologinio mito veikėjai ir vestuvinė vaizdinija.....	33
1.2. Protologinis mitas Origeno tekstuose ir <i>Giesmių giesmės</i> interpretacijose	38
1.2.1. Origeno protologinio mito kontekstas	38
1.2.2. Protologinis mitas pagal Origeną. Preegzistencijos teorija ...	40
1.2.3. Protologinio mito veikėjai: Žodis (Kristus), Išmintis ir racionaliosios būtybės	43
1.2.4. Sielų atšalimas ir atkūrimo idėja preegzistencijos teorijoje...	44
1.3. Aleksandrijos teologijos kontekstai ir <i>Giesmių giesmės komentarų</i> bei <i>homilijų</i> pokalbis su valentinininkais protologiniame mite.....	47
2. MEILĖS IR PAŽINIMO SĄVOKŲ DIALOGAS	50
2.1. Pažinimas valentinininkų tekstuose.....	51
2.2. Pažinimas Origeno tekstuose.....	56
2.3. Meilės įvaizdis Origeno pažinimo interpretacijoje.....	60
2.4. Valentininio pažinimo kritika	62
2.5. Meilės ir pažinimo konfrontacija Origeno <i>Giesmių giesmės</i> <i>homilijose</i> ir <i>komentaruose</i>	68
2.6. Bučiny: tradicijos tšos klausimas.....	72
3. EKLEZIOLOGIJA	82
3.1. Valentinininkų tridalė antropologija	82

3.2. Origeno antropologija ir laisvos valios klausimas.....	84
3.3. Indai, kvepalai ir kaitra kaip žmogaus prigimties metafora valentinizme	87
3.4. Indų, kaitros ir laisvos valios vaizdiniai Origeno tekstuose	90
3.5. „Sužadėtinio bičiulis, kuris šalia stovi ir girdi“ – valentinininkų ir Origeno ekleziologija	97
3.6. Vestuvinė vaizdinija ir dangiškoji Jeruzalė kaip eschatologinio sielų likimo vieta.....	104
4. KRISTOLOGIJA IR RITUALAI.....	113
4.1. Valentinininkų kristologija ir jos ryšys su ritualais	113
4.2. Origeno kristologija.....	116
4.3. Kristaus kenozė valentinizme: vardas ir antspaudas	120
4.4. Protologijos transformacija į kristologiją.....	126
4.5. Antspaudas kaip priklausymo Kristui ženklas	130
4.6. Kristaus kūnas – amžina sąjunga su Kristumi.....	134
IŠVADOS	146
LITERATŪRA	149
1.1. Šaltinių sąrašas	149
1.2. Mokslinė literatūra	152
SUMMARY	171
APIE AUTOREĮ	190
PUBLIKACIJOS	191
PADĖKA	192

IVADAS

Darbo tema. Aleksandrijos ankstyvoji krikščionybė pasižymėjo savitomis interpretacijomis, kurias lėmė įvairių šio tikėjimo srovių koegzistavimas toje pačioje kultūrinėje terpėje. Susipinančios šių krikščionybės sampratų perspektyvos ir įtakos lėmė savitą, Aleksandrijai būdingą krikščionybės versiją (Broek 1996, 197–205; Hinge ir Krasilnikoff 2009, 9–20; Litwa 2023, 3–5). Originalūs ir tarpusavyje susiję šios versijos pavyzdžiai randami gnostinės Valentino mokyklos raštuose ir Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijose.

Origenas gimė Aleksandrijoje apie 185/186 metus (Markschies 2007, 2) ir dalį savo gyvenimo praleido šiame mieste ugdydamas tikinčiuosius. Būtent mokydamasis ir mokydamas Aleksandrijoje Origenas įgijo išsilavinimą veikiamas turtingos ir labai įvairios šio miesto kultūrinės aplinkos. Vėliau Origenas buvo priverstas išsikraustyti iš šio miesto, bet jo įtaka paliko neišdildomą įspaudą šio egzegeto mąstyme ir mokyme (Jakab 2022, 54). Nors Origenas ėmėsi *Giesmių giesmės homilijų ir komentarų* jau nebegyvendamas Aleksandrijoje, vis dėlto savitos *Giesmių giesmės* interpretacijos užuomazga yra susijusi su šiuo miestu. Būtent Aleksandrijoje Origenas parašė savo pirmąjį, dabar jau prarastą, komentarą *Giesmių giesmei*, kaip liudija Jeronimas (*Ep.* 33; plačiau apie tai King 2005, 6–9). Tačiau tai nebuvo pats pirmasis šiam tekstui skirtas komentaras – ankstyviausią *Giesmių giesmės* komentarą veikiausiai parašė Romos presbiteris Hipolitas¹. Susitikimai su valentinininkais lydėjo Origeną visą laiką – Euzebijus rašo, kad dar ankstyvoje jaunystėje Aleksandrietis iš valentinizmo atvertė Ambrozijų, turtingą krikščionį, tapusį jo globėju (*HE* 6.18.1). Daug vėliau Graikijoje Origenas disputavo su valentinininku Kandidu apie Šėtono išganymo problemą – tai mums liudija Jeronimas (*Contra Rufinum* 2.19).

Aleksandrijoje lavinosi ir Valentinas, tikriausiai gimęs kitame Egipto mieste ir atvykęs į platesnes studijų galimybes teikusį metropolį (Brakke 2010, 100). Apie Valentiną žinome tik iš paskirų patristinių liudijimų, tačiau aišku, kad vėliau jis paliko Egiptą ir mokė Romoje (apie 130–160 metais), plg. Litwa 2023, 138. Nepaisant to, netrūksta įrodymų, kad Aleksandrijoje egzistavo įtakinga valentinizmo mokykla (Schliesser 2021, 370–71). Siekdami perprasti, kaip šios skirtingos ankstyvosios krikščionybės samratos sąveikavo, šiame darbe tirsime šių dviejų Aleksandrijoje susiformavusių krikščionybės srovių sankirtą. Šis dialogas vyko plačiame teminiame lauke, aprėpiančiame daugelį

¹ Daugiau apie Hipolitą ir jo *Giesmių giesmės komentarą*: Ališauskas ir Žukas 2011, 61–62; Cerrato 2002, 139–145.

tikėjimo doktrinos dalių: egzegezės koncepciją, protologiją, ekleziologiją, kristologiją ir eschatologiją, ką regime ir kituose Aleksandriečio veikaluose, ypač *Apie pradus (De principiis)* (Strutwolf 1993, 215–216). Kai kurie autoriai pastebi, kad Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijoje nėra tiesioginės polemikos prieš gnostikus, kas yra labai neįprasta kitų jo veikalų kontekste (Perrone 2006, 80; 2017, 65). Todėl manome, kad Origeno atsakas valentinininkams nėra tiesioginis, tačiau užslėptas, išskylantis per tapačių sąvokų ir vaizdinių vartojimą ir jų transformaciją. Dėl tokios interpretacinės strategijos kyla prielaida, kad Origenas *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose* siekė ne tiesiogiai pasmerkti priešininkus valentinininkus, bet parodyti jų tekstus pamėgusiems žmonėms, kad ir Didžiosios Bažnyčios doktrinoje galima rasti artimų konceptų. Tokia taktika veikiausiai pasirinkta vengiant tiesioginės konfrontacijos, kuri galėtų pasirodyti nepatraukli žmonėms, dvejojantiems, kurią tikėjimo versiją rinktis.

Darbo tikslas ir uždaviniai. Akivaizdžios paralelės tarp tiriamų Aleksandrijos teologų veikalų atsiskleidžia valentininiame protologiniame mite veikiančiose Išminties ir Jėzaus figūrose ir Origeno *Giesmių giesmės* personažuose Sužadėtinėje ir Sužadėtinyje. Valentinizmo mokyme protologinės figūros Išminties nuopuolio mitas yra vienas centrinių naratyvų, iš kurio kyla daugelis kitų doktrinos dalių. Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijoje ryški sąsaja su šiuo mitu leidžia spėti, kad ir kituose Aleksandriečio mokymo aspektuose slypi atsakas priešininkų tikėjimo versijai. Tyrimo problematiškumas kyla iš fakto, kad ši polemika nėra tokia tiesioginė ir akivaizdi, kaip pavyzdžiui, Ireniejaus veikale *Prieš erezijas (Adv. haer. 1.1.1)*. Todėl šiame darbe keliame **tikslą** atskleisti Aleksandrijos krikščionybės kontekste susiformavusio Origeno mokymo ir valentinininkų dialogo pobūdį, išryškėjantį Origeno *Giesmių giesmės komentaruose* ir *homilijose*. Siekdami šio tikslo, išsikeliamo **uždavinius**:

1. Tirti valentininių tekstų įtaką Origeno minčiai.
2. Parodyti, kaip Origenas pasitelkia valentinines teologines-filosofines sąvokas bei įvaizdžius ir juos aproprijuoja savo veikaluose.
3. Atskleisti Origeno hermeneutinę strategiją, kuria jis siūlo alternatyvą valentinininkų doktrinai.

Tyrimo šaltiniai. Tyrimo šaltinius galime suskirstyti į dvi grupes: valentinininkų tekstai ir Origeno *Giesmių giesmės homilijos* ir *komentariai*. Pirmiausia aptarsime valentininius šaltinius. Valentinizmui priskiriami tekstai pasižymi tam tikru doktrininiu skirtingumu, todėl yra ypač sunku pateikti konkrečią sintezę mokymo, su kuriuo polemizavo Origenas. Iš vienos pusės,

tam įtakos turi pačių tekstų pasiskirstymas laike, t. y. tekstai atspindi skirtingas doktrinos vystymosi stadijas (II–III a.). Iš kitos pusės, svarbu atkreipti dėmesį, kad didžioji dalis valentininių tekstų buvo atrasti tik 1945 metais kartu su Nag Hammadi biblioteka. Dėl šios priežasties iki pat 1945 m. valentinizmas buvo tiriamas pasitelkiant tik kelis iki tol žinotus tekstus, kurie išliko graikų kalba. Graikiškus šaltinius sudaro Valentino fragmentai, *Ptolemėjaus laiškas Florai* (išlikęs Epifanijaus *Pintinėje*), Fragmentai iš Herakleono (išlikę Origeno komentare *Evangelijai pagal Joną*), *Ištraukos iš Teodoto* (išlikusios Klemenso Aleksandriečio *Kilimuose*), Ireniejaus *Prieš erezijas* (*Adversus haereses*), Pseudohipolito *Visų erezijų atmetimas* (*Refutatio haeresium omnium*). Inskripcijos *Flavia Sophe* ir *NCE 156*. Koptiški valentininiai tekstai, išlikę Nag Hammadi bibliotekoje: *Tiesos evangelija*, *Traktatas apie Prisikėlimą*, *Pažinimo aiškinimas*, *Evangelija pagal Pilypą*, *Tridalis traktatas*, *Valentininis išdėstymas*². Šie tekstai, priklausantys Nag Hammadi bibliotekai, yra išversti iš graikų kalbos į koptų kalbą. Dėl tuometinės vertimų praktikos ne visada galime būti tikri, ar autorius buvo ištikimas originalui. Taip pat tekstuose paraleliai su graikiškais skoliniais gausu ir jų koptiškų atitikmenų, kas apsunkina filosofinių ir teologinių sąvokų analizę. Šiame tyrime taip pat svarbu atsižvelgti ir į skirtingus šaltinių leidimus, kadangi Nag Hammadi bibliotekai priklausantys tekstai pasižymi ne viena redakcine problema. Autoritetingiausias Nag Hammadi bibliotekos leidimas iki šiol yra „The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of The Nag Hammadi Codices“ (serija baigta 2000 m., ed. James McConkey Robinson, Leiden: Brill). Analizuodami valentininius tekstus taip pat atsižvelgiame į vokišką Nag Hammadi bibliotekos leidimą „Nag Hammadi Deutsch“ (hrsg. H. M. Schenke, H. G. Bethge, U. U. Kaiser, 2001, 2003, Berlin, Boston: De Gruyter), prancūziškąjį leidimą „Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi“ (J. P. Mahé (ed.), P. H. Poirier (ed.), 2007, Paris: Bibliothèque de la Pléiade) ir patį naujausią anglišką leidimą „Valentinian Christianity. Texts and Translations“ (Geoffrey S. Smith (ed.), 2020, Oakland, California: California University Press). Į pastarąjį rinkinį įtraukti ir graikiški valentininiai šaltiniai. Itališkiems vertimams atstovauja „Testi gnostici in lingua greca e latina“ (A cura di Manlio Simonetti, 1993, Roma: Mondadori editore) ir neseniai išleista „I codici di Nag Hammadi“ (A cura di Andrea Annese, Francesco Berno, Daniele Tripaldi, 2024, Roma: Carocci editore). Čia išvardijome tik pagrindinius naudotus tekstų leidimų šaltinius, dėl vietos stokos praleisdami mažiau svarbius leidimus.

² Šiuos tekstus valentinizmui priskiria šie autoriai: Thomassen 2008; Smith 2020; Layton ir Brakke 2021.

Origeno *Giesmių giesmės homilijos* ir *komentarai* buvo parašyti graikiškai, tačiau mūsų laikus pasiekė lotyniškais vertimais. Taip pat turime ir graikiškų *komentarų* fragmentų. Keistas sutapimas, kad abu mums išlikę lotyniški Origeno tekstai siekia maždaug 2, 14–15 *Giesmių giesmės* eilutes. Manoma, kad *Giesmių giesmės komentarus* sudarė 10 knygų, tačiau mums išliko tik 3 knygos (4 knygos, priklausomai nuo to, kaip leidėjai skirsto tekstą (Simonetti 1976, 251)). *Komentarų* vertėjas Rufinas veikiausiai ir nebuvo išvertęs visų 10-ties knygų (King 2005, 13). *Homilijų* tekstą, sudarytą iš dviejų homilijų, išvertė Jeronimas. Tekstų vertėjai Rufinas ir Jeronimas stengėsi likti ištikimi originalams, tačiau neretai išcenzūruodavo kontroversiškas vietas (Ališauskas ir Žukas 2011, 153–154). Sunku pasakyti, ar katenose išlikę graikiški *Giesmių giesmės komentaro* fragmentai geriau atspindi originalią Origeno mintį, kadangi nėra aišku, ar juose nėra pateikiamos parafrazės (Barbàra 2005, 96; Fürst ir Strutwolf 2016a, 40–42). Tačiau tyrėjų pastebėta, jog *Giesmių giesmės komentaro* vertėjas Rufinas nebuvo atidus versdamas filosofines sąvokas, o graikiškuose fragmentuose jos neretai geriau išlaikytos (Barbàra 2005, 96–97). Nepaisant to, tyrėjai laikosi nuomonės, jog abu lotyniški vertimai mums pateikia gana patikimas graikiškojo originalo adaptacijas (King 2003, 13). Kitas paminėtinas šių veikalų aspektas yra susijęs su tekstų datavimu ir parašymo vieta. Tyrėjai nesutaria dėl tikslų *homilijų* bei *komentarų* parašymo datų ir kuris veikalas parašytas anksčiau (King 2003, 11; Perrone 2006, 73–74; Simonetti 2000, s.v. Cantico dei Cantici; Ališauskas ir Žukas 2011, 63). Tačiau neabejotina, kad Origenas abu veikalus užbaigė Cezarėjoje³, artėdamas prie gyvenimo pabaigos (254–255 m.), jau sukaupęs didelę patirtį, dėl ko šie darbai neretai laikomi jo kūrybos viršūne⁴. Tačiau svarbu pabrėžti, kad Origeno užmojis komentuoti *Giesmių giesmę* gimė dar Aleksandrijoje – kaip jau minėjome, jaunystėje jis parašė dabar jau prarastą komentarą šiam tekstui.

Reikia atkreipti dėmesį, jog tarp *homilijų* ir *komentarų* esti tam tikrų skirtumų. *Homilijos*, kurios veikiausiai buvo skirtos platesnei auditorijai, susitelkia į kiek kitus interpretacijos aspektus nei *komentarai*. *Homilijose* sielos kelionės link Dievo malonės įvaizdis pritaikomas intelektualiai įvairiai krikščionių bendruomenei, o *komentaruose* daugiau dėmesio skiriama tam tikrų teologinių sąvokų bei įvaizdžių plėtojimui, plg. Perrone 2006, 75. Tačiau abiejose interpretacijose veikėjų skirstymas, pati veikalų struktūra ir bendra

³ Pasak Euzebijaus, Origenas pradėjo rašyti komentarus antrą kartą keliaudamas į Atėnus, apie 245 metus, ir galutinai pabaigė grįžęs į Cezarėją (HE 6.32.1–2).

⁴ Jeronimas „Giesmių giesmės homilijų“ prologe (HCT Prol.) rašo: *Visus pranokęs kitomis knygomis, Giesmių giesmę Origenas pranoko pats save.*

idėja yra labai artimi. Dėl šios priežasties komentuodami šiuos Origeno tekstus jų neišskirsime, nebent juose pateikta egzegezė reikšmingai nesutaptų.

Tyrimė naudojamos įvairiais *Giesmių giesmės komentaro* ir *homilijų* leidimais. Pirmiausia reikia paminėti įtakingoje *Sources chrétiennes* kolekcijoje išleistas „Homélie sur le Cantique des Cantiques“ (éd. Dom Olivier Rousseau, 1966, Paris: Les Éditions du Cerf) bei „Commentaire sur le Cantique des Cantiques“ (éd. Luc Brésard, Henri Crouzel, Marcel Borret, 1991–1992, Paris: Les Éditions du Cerf). Pasitelkėme šiuos leidimus italų kalba – „Omeliie sul Cantico dei Cantici“ (a cura di M. Simonetti, 1998), „Commento al Cantico dei Cantici“ (a cura di M. Simonetti, 1967), „Commentario al Cantico dei cantici“ (a cura di M. A. Barbàra, 2005, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna), „Origene. Gregorio di Nissa. Sul cantico dei cantici“ (a cura di Vito Limone e Claudio Moreschini, 2016, Milano: Bompiani, Rizzoli Libri). Vokiški leidimai – „Der Kommentar zum Hohelied“ (hrsg. Alfons Füst und Holger Strutwolf, 2016, Berlin, Boston: De Gruyter), „Die Homilien und Fragmente zum Hohelied“ (hrsg. Alfons Füst und Holger Strutwolf, 2016, Berlin, Boston: De Gruyter). Lietuviški leidimai – „Paaiškinimai „Giesmių giesmei“ (vertė V. Stalioraitytė, 2003, in: Bažnyčios Tėvai: Nuo Apaštališkųjų Tėvų iki Nikėjos susirinkimo, sud. D. Alekna, V. Ališauskas, Vilnius: Aidai), „Giesmių giesmės homilijos“ (vertė A. Žukas, komentarus rašė V. Ališauskas, 2011, Vilnius: Aidai).

Paaiškinti kontekstui pasitelkiami ir kiti tos pačios intelektualinės aplinkos veikalai, apokrifiniai tekstai, priklausantys Nag Hammadi bibliotekai: *Evangelija pagal Tomą*, *Evangelija pagal Mariją*, *Sielos išaiškinimas*. Ankstyvosios krikščionybės tekstai – *Hermo ganytojas*. Taip pat mums svarbūs ir kiti Origeno tekstai, tokie kaip *Apie pradus (De principiis)*, *Prieš Kelsą (Contra Celsum)*, *Komentaras Evangelijai pagal Joną (Commentarium in evangelium Ioannis)*.

Gnosticizmo termino apibrėžtis ir tyrimų apžvalga. Pradėti bet kokį tyrimą nuo gnosticizmo termino problematikos yra tapę šio tyrimų lauko *locus communis*, plg. Schmid 2007, 16–18; Twigg 2022, 2–3. Tokia preambulė svarbi gnosticizmo tyrimuose, kadangi autoriui privalu atskleisti savo poziciją vis dar karštų gnosticizmo apibrėžties diskusijų atžvilgiu. Todėl prieš pereidami prie tyrimų apžvalgos, turime aptarti termino istoriją ir nušviesti savo požiūrį į jo vartojimą.

Gnosticizmo apibrėžimą apsunkina keli dalykai – ši sąvoka yra dirbtinis konstruktas, kadangi jokia tikinčiųjų grupė nevadino savo religijos gnosticizmu, o savęs – gnostikais. XVII a. Kembridžo platonistas Henry Moore'as sukūrė gnosticizmo terminą (Brakke 2006, 245), kuriuo vėlesni

tyrėjai apibūdino visas tikinčiųjų grupes, Ireniejaus iš Liono kritikuotas veikale *Adversus haereses*. Taigi gnosticizmo sąvokos istorijos pradžią galime sieti su II a. po Kr. gyvenusiu Bažnyčios rašytoju Ireniejumi⁵, kuris, siekdamas nuo Didžiosios Bažnyčios mokymo atiboti tam tikras tikinčiųjų grupes, įvardijo jų sekėjus kaip „gnostikus“ (jis pats nevariojo gnosticizmo sąvokos). Veikale, sutrumpintai vadinamame *Adversus haereses*, Ireniejus aprašo didelę gnostinių mokyklų įvairovę. Jų mokymas smarkiai skiriasi, tačiau turi ir kai ką bendro – pasak Ireniejaus, šio bendrumo pagrindu visas šias mokyklas galima įvardyti kaip eretiškas⁶.

Nesutrumpintas Ireniejaus veikalo pavadinimas Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (*Tariamo žinojimo susekimas ir paneigimas*) puikiai atskleidžia šio Bažnyčios rašytojo užmojį – visas, net ir tarp savęs smarkiai besiskiriančias, gnostikų mokyklas sieja pažinimo kaip slapto, neortodoksinio mokymo koncepcija (Smith 2015, 132). Taip pat reikėtų atkreipti dėmesį, jog Ireniejaus veikalo pavadinimas kalba apie tariamą žinojimą, implikuodamas, jog egzistuoja ir tikrasis žinojimas (γνῶσις). Iš tiesų γνῶσις kaip Didžiosios Bažnyčios krikščionims svarbią sąvoką mini ir apaštalas Paulius, ir Klemensas Aleksandrietis. Klemensui Aleksandriečiui γνῶσις pažymi sistematišką, spekuliatyvią teologiją, pagrįstą simbolinių reikšmių Šventajame Rašte tyrimu (Kovacs 2001, 8). Aukščiausia savo forma

⁵ Jau ir Pauliaus tekstuose žodis γνῶσις gali turėti aukštesniojo, ezoterinio pažinimo reikšmę. Pavyzdžiui, 1 Kor 1–10: *Dėl stabams paaukotų dalykų mums aišku: mes visi turime pažinimą. Deja, pažinimas išpučia, užtat meilė ugdo. [...] Deja, ne visi turi tokį pažinimą. Antai jei kas pamatytų tave, turintį pažinimą, stabų šventykloje už stalo, – argi silpno žmogaus sąžinė nebus paskatinta valgyti stabams paaukotos mėsos?! Paulius peikia dalyvavimą pagonių kulto apeigose, tačiau teigia, jog krikščionio laisvė yra apribota jo brolio silpnybės. Šis apaštalo požiūris parodo jo poziciją pažinimo atžvilgiu – Paulius jo neatmeta, tačiau meilę artimui laiko viršesne. Meilė modifikuoja ir apriboja pažinimą (Niederwimmer 1965, 18; Fiorenza 1973, 573). Gana gerai žinomas faktas, jog Paulius savo laiškuose reagavo ar buvo paveiktas jau egzistavusių pažinimo apibrėžimų – kai kurie jų neabejotinai buvo gnostiniai (Porter 2016, 16). Išsamiai apie šią problematiką rašo Schmithalsas (1965). Walteris Schmithalsas savo knygoje polemizuoja su įtakinga F. Ch. Bauerio teorija, teigusia, jog pagrindiniai Pauliaus priešininkai laiškuose buvo krikščionys judėjai. Autoriaus nuomone, šiuos priešininkus veikiau reikėtų laikyti krikščionimis gnostikais. Pavyzdžiui, „Pirmajame laiške Timotiejui“ (6, 20–21) yra įspėjama apie netikrą pažinimą, kurio derėtų saugotis: *Timotiejau, sergėk tau patiktą turtą, vengdamas pasaulio tuščiažodžiavimo ir tariamojo pažinimo prieštarų teigimų, nes kai kurie, jį pamėgę, nuklydo nuo tikėjimo*. Šiame tekste netikras pažinimas pažymi eretišku laikytąjį gnosį.*

⁶ Svarbu atkreipti dėmesį, kad Origenas taip pat varioja sąvoką „heterodoksas“ sąsajoje su gnostikais. Pvz., *Comlo*. 5,8 (105, 4–16): *Tačiau netgi dabar heterodoksai* (τῶν ἑτεροδόξων), *turėdami pažinimo* (γνώσεως) *pretenziją, kyla prieš Šventąjį Kristaus Bažnyčią* [...].

toks pažinimas yra mistiškas Dievo pažinimas. Taip pat Klemenso *Stromatuose* tobulas krikščionis vadinamas gnostiku (γνωστικός). Pavyzdžiui, (1.58.2 *Kas visapusiškai įgudęs išminties reikaluose, tą būtų derama vadinti gnostiku*). Tiek Klemenso, tiek Pauliaus veikalai nėra vieninteliai „ortodoksiniai“ tekstai, kuriuose sąvokos γνῶσις ir γνωστικός vartojamos apibūdinti krikščionims. Šių sąvokų siejimas su erezija buvo Ireniejaus inovacija. Pati sąvoka γνωστικός greičiausiai kilusi iš platoniskų ir neopitagorinių šaltinių (Smith 1981, 799–801). Ireniejus ją vartoja ne itin nuosekliai⁷.

Sąvokos γνωστικός vartojimas tiek Ireniejaus veikale, tiek apskritai to meto krikščionių aplinkoje buvo ir vis dar yra diskusijų objektas – tyrėjai nėra pasiekę vienodo sutarimo šiuo klausimu, plg. Smith 1981, 796–807; Edwards 1989, 26–47; Williams 1996, 33–37; Burns 2022, 164. Ankstyvosios krikščionybės autoriai sąvoką γνωστικός pasitelkdavo tiek įvardyti Didžiosios Bažnyčios krikščionims, tiek vadinamiesiems eretikams, o pažinimo (γνῶσις) koncepcija buvo vienodai svarbi abiem pusėms. Ireniejui γνωστικός buvo patogi instrumentinė sąvoka, susiejanti visas gnostikų mokyklas ir pagrindžianti jų erezijos atmestinumą. Origenas sąsajoje su gnostikais vartoja sąvoką „heterodoksas“⁸, tuo pripažindamas skirtumą tarp savo ir klaidingą tikėjimo versiją pasirinkusių krikščionių mokymo. „Giesmių giesmės komentaruose“ ši doktrina ne kartą įvardijama kaip *falsa scientia* (CCt 3.6.7). Savo tyrime vartosime ir sąvoką „ortodoksija“, nors ji yra problematiška II a. krikščionybės kontekste. Ši sąvoka mums reikalinga norint atskirti Didžiosios Bažnyčios tikinčiuosius nuo kitų to meto krikščionių. Pabrėždami šios sąvokos dirbtinumą, dėsime ją į kabutes.

Grįžkime prie gnosticizmo problematikos aptarimo. Kadangi įvardijimas „gnostikas“ yra dirbtinai primestas Ireniejaus, o gnosticizmo sąvoka suponuoja religinio judėjimo vieningumą, kuris neegzistavo, tyrėjai XX a. pabaigoje ėmė kalbėti apie šių sąvokų vartojimo prasingumą. Prie šios slinkties ypač prisidėjo 1945 m. atrasta Nag Hammadi biblioteka, savo teksta is parodžiusi, kokia idėjų įvairovė egzistavo vadinamajame gnosticizmo

⁷ Tam tikrose *Adversus haereses* vietose gali pasirodyti, jog galvoje turima konkreti sekta, vadinama gnostikais (pvz., 1.11.1 *Pirmasis iš jų, Valentinas, pritaikęs erezijos, vadinamos gnostine, pagrindus savo mokyklai* [...]). Šioje ištraukoje Ireniejus įvardija konkrečią prieš Valentiną egzistavusią mokyklą, iš kurios pastarasis skolinosi idėjas. Kitur galima pamanyti, jog γνωστικός yra visus eretikus apimanti sąvoka (pvz., 2.35 *Ir visi likę, kurie vadinami melagingu gnostikų vardu* [...]). Tyrėjai sutinka Ireniejų buvus nenuoseklų (Burns 2022, 162).

⁸ *Comlo*. 5,8 (105, 4–16): *Tačiau netgi dabar heterodoksai* (τῶν ἑτεροδόξων), *turėdami pažinimo* (γνώσεως) *pretenziją, kyla prieš Šventąją Kristaus Bažnyčią* [...].

judėjime. Atsižvelgiant į naujus gnosticizmo tekstus, nuspręsta, jog būtina iš naujo apibrėžti gnosticizmo fenomeną. 1966 m. vykusiame Mesinos kongrese mėginta surasti tinkamiausią apibrėžimą, tačiau šios pastangos neatnešė vaisių – mokslininkams nepavyko pasiekti konsensuso (Thomassen 2021, 1). 1996 m. išleistame veikale „Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category“ Michaelas Allenas Williamsas siūlė atsisakyti termino „gnosticizmas“ vartojimo. Mokslininkas teigė, kad visos Ireniejaus *Adversus haereses* išvardytos eretikų grupės tarpusavyje turėjo mažai ką bendro, nebent tai, kad Didžioji Bažnyčia siekė nuo jų atsiriboti. Savo tyrime Williamsas parodė, kad vadinamieji eretikai gnostikai, kaltinti libertinizmu arba perdėtu asketizmu, iš tiesų pasižymėjo didele etinių požiūrių įvairove, ne taip ir besiskyrusia nuo pačių „ortodoksų“ krikščionių (Williams 1996, 159–209). Kritikuojamas ir požiūris, kad gnostikai buvę elitistai (Jonas 2001, 206), atmetę pasaulį (Jonas 2001, 241–65), besistengę iškreipti konvencines Šventojo Rašto egzegezės normas. Kaip tik jų egzegetiniai pasirinkimai gali būti suvokiami kaip inovatyvūs sunkiai ir „ortodoksams“ suvokiamų abiejų testamentų teksto vietų aiškinimai (Williams 1996, 54–79). Dėl visų šių priežasčių Williamsas siūlė terminą „gnosticizmas“ pakeisti terminu „biblinės demiurginės tradicijos“ (*biblical demiurgical traditions*) (1996, 51), tačiau jis nepaplitęs vartosenoje. Marvinas M. Meyeris pasiūlė terminą „gnostinė religija“ (Meyer 2005, 42). Dar vienas mokslininkas Christophas Markschesas laikosi kitokios nuomonės, jog terminai „gnosticizmas“ ir „gnosis“ (pažinimas) išlieka reikšmingi ir gali būti ir toliau vartojami biblinių studijų lauke (Marksches 2003, 13–16). Nepaisant visų diskusijų dažniausiai pasilieka prie terminų „gnosticizmas“ ir „gnosis“ (pažinimas) (King 2003, 4; Schmid 2007, 21–22; Robertson 2022, 5–6). Mūsų tyrime terminas „gnosticizmas“ bus vartojamas kaip patogi ir naudinga instrumentinė sąvoka. Šiame kontekste svarbu aptarti ir gnosticizmo bei valentinizmo santykį.

Valentinizmas dažnai priskiriamas į gnosticizmo poaibį kaip šio judėjimo dalis. Tačiau ši hierarchija taip pat yra mokslininkų sukurtas konstruktas. Ribos tarp gnosticizmo atšakų nėra akivaizdžios – joms suteikti pavadinimai taip pat yra heresiologų arba šiuolaikinių tyrinėtojų išradimas (Perkins 2019, 372). Todėl sunku tiksliai pasakyti, ar valentinininko tikėjimo interpretacija skyrėsi nuo setininko ir t. t. Žinoma, jog valentinininkai buvo orientuoti į Didžiąją Bažnyčią (Marksches 2003, 93; Dunderberg 2008, 3) ir tai galėjo koreguoti jų suvokimą, artinant jį prie Didžiosios Bažnyčios doktrinos. Kai kurie autoriai teigia, kad Valentinas nebuvo gnostikas ir reikėtų atskirti paties Valentino ir jo sekėjų valentinininkų mokymą. Šią teoriją pasiūlė Christophas Markschesas savo įtakingame veikale „Valentinus

Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins“ (1992). Detaliai išnagrinėjęs visus 11 išlikusių Valentino fragmentų, autorius daro išvadą, jog Valentinas buvo vienas iš ankstyvosios krikščionybės mokytojų, kurio doktrina daug artimesnė „ortodoksijai“ nei gnosticizmui. Jis laiko Valentiną Aleksandrijos krikščionybės atstovu bei idėjine jungtimi tarp Filono Aleksandriečio ir Klemenso Aleksandriečio (Markschies 1992, 388–402). Taigi veikiausiai Valentinas nebuvo valentinininkas griežtąja prasme, tačiau mūsų analizei ši skirtis nėra tokia svarbi. Savo tyrime laikome Valentino fragmentus valentinizmo dalimi. Atsižvelgdami į valentinizmo ir gnosticizmo ryšius, įvardijimus „gnosticizmas“ ir „valentinizmas“ bei šių žodžių vedinius vartosime sinonimiškai, nebent konkrečioje vietoje nurodysime kitaip. Dabar pereisime prie tyrimų apžvalgos.

Tirdami Origeno ir valentinininkų sąsajas naudojamės tiek jau klasikiniais laikomais origenistikos tyrimais (Daniélou 1955; Lubac 1950; Crouzel 1989), tiek pačiomis naujausiomis Origeno ir valentinininkų bei gnosticizmo lauko studijomis (Thomassen 2021; Therrien 2022; Scott 2022; Robertson 2022; Kreps 2022; Ashwin-Siejkowski 2022). Šių studijų laukas labai platus, todėl tyrimų apžvalgoje paminėsime tik šiam tyrimui aktualius darbus. Pirmiausia aptarsime valentinizmo studijas, tada pereisime prie origenistikos ir galiausiai prie bendrai šių ankstyvųjų krikščionių sąsajas aptariančių tyrimų.

Chronologiškai apžvelgdami valentinizmo tyrimus, pradėsime nuo ispaniškai rašiusio Antonio Orbe, kuris dėl kalbos barjero nėra taip gerai žinomas dabartiniams tyrėjams. Jau praeito amžiaus viduryje Orbe ėmė sieti valentinizmą su platesniais ankstyvosios krikščionybės kontekstais, plg. *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh 1,32). Estudios valentinianos II* (1955); *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios valentinianos V* (1956); *La unción del Verbo. Estudios valentinianos III* (1961); *La teología del Espíritu Santo. Estudios valentinianos IV* (1966). Fundamentaliame 1987 m. išleistame veikale *Introducción a la teología de los siglos II y III* (itališkas 1995 m. vertimas *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*. Vol. I: *Temi veterotestamentari*. Vol. II: *Temi neotestamentari*. Edizione italiana a cura di A. Zani) aptariamos gnosticizmo ir valentinizmo sąsajos tiek su Senuoju, tiek su Naujuoju Testamentais.

Analizuojant valentininius tekstus mums nepamainomas buvo Einaro Thomasseno fundamentalus valentinizmo tyrimas – *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'* (Leiden: Brill, 2008). Šioje studijoje

mokslininkas pirmą kartą gnosticizmo tyrimų istorijoje itin išsamiai analizuoja valentinizmo srovės šaltinius. Autorius tiria valentinininkų protologiją, soteriologiją, ritualus, iniciaciją, istoriškai paliudytus valentinizmo judėjimo mokytojus, Valentino ir valentinininkų santykį. Tyrime nuodugniai išanalizuojamas kiekvienas valentininiu pripažintas tekstas. Originaliausios šios studijos idėjos susijusios su valentinininkų tekstų suskirstymu į Rytų ir Vakarų valentinizmą, remiantis Išganytojo kūno samprata tekstuose; neopitagoriečių fizikos kaip pagrindinio protologijos šaltinio teorija; mėginimu sistematiškai paaiškinti ritualinę sistemą. Panašią prieigą pasitelkia ir Ismo Dunderbergas savo studijoje *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus* (New York: Columbia University Press, 2008), aptardamas kiekvieną valentininį veikalą ir susiedamas jį su tame veikale ryškiausia idėja. Tačiau šis tyrimas nėra toks išsamus kaip prieš tai aptarta Thomasseno (2008) studija. Mums reikšmingi buvo ir Hugo Lundhaugo (*Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*, Leiden: Brill, 2010) bei Paulo Linjamaos (*The Ethics of The Tripartite Tractate (NHC I, 5): A Study of Determinism and Early Christian Philosophy of Ethics*, Leiden: Brill, 2019) tyrimai. Lundhaugas savo darbe pasitelkė itin inovatorišką, apokrifinių studijų laukui neįprastą metodą: metaforos teorijoje taikomą kognityvinės metaforos teorijos (*cognitive theory of metaphor*) prieigą. Mokslininkas tyrimui pasirinko du tekstus, *Evangeliją pagal Pilypą* ir *Sielos išaiškinimą*, ir analizavo juos per tam tikrus metaforinius įvaizdžius. Toks metodas leido parodyti, kad į šiuos tekstus reikėtų žvelgti ne gnosticizmo, o platesnių krikščionių tekstų, su kuriais jie siejasi, kontekste. Svarbus mūsų tyrimui buvo ir Piotro Ashwin-Siejkowskio darbas *Valentinus' Legacy and Polyphony of Voices* (London, New York: Routledge, 2022), kuriame, priešingai nei daugelyje ankstesnių tyrimų, ryški pastanga ne ieškoti valentininės doktrinos šaltinių, bet žvelgti į valentininius veikalus kitos to meto literatūros (tiek apokrifinės, tiek ne) kontekste. Apskritai dabartiniuose gnosticizmo ir valentinizmo tyrimuose vyrauja siekis atskleisti, kaip tekstai veikė to laikmečio kultūrinėje terpėje, plg. Kreps 2022. Šiame darbe naudojamos ir daugeliu leidinių iš *Nag Hammadi and Manichaean Studies* (redaktoriai Jason D. Beduhn ir Dylan M. Burns), kuriuos nuo 1971 m. leidžia „Brill“ leidykla.

Iš konkrečių valentininių tekstų komentarų svarbu paminėti *Evangelijos pagal Pilypą* vertėjus ir komentatorius Hansą-Martiną Schenke'ę (Schenke 1997) ir Francesco Berno (Berno 2021). Schenke'ė pateikia itin išsamų evangelijos komentarą, skirdamas didelį dėmesį koptų kalbos sintaksės paaiškinimams, leksinei analizei ir kultūrinių kontekstų nušvietimui.

Berno komentaras daug glaustesnis ir orientuotas į centrinių valentinizmo idėjų konceptualizavimą. Naudojomės ir išsamiu *Tiesos evangelijos* komentaru⁹, parašytu Jacques'o É. Ménard'o (1972). Komentare vis dar ryški senesnių tyrimų, aiškinančių gnosticizmo genealogiją per sąsajas su Artimųjų Rytų religijomis, įtaka, plg. Ménard 1972, 84–85. Tačiau komentaras išlieka aktualus dėl savo įžvalgų apie valentinizmo mokymą ir *Tiesos evangelijos* vietą jame. Pasitelkėme ir puikų Haroldo W. Attridge'o bei George'o W. MacRae *Tiesos evangelijos* komentarą, pateiktą Nag Hammadi tekstų rinktinėje (1985, 37–136). Einaro Thomasseno disertacija, skirta *Tridalia traktato* analizei, taip pat yra nepamainoma studija, siekiant perprasti šio ilgiausio valentininio veikalo ir sudėtingo koptiško teksto idėjas (Thomassen 1982). Komentare plėtojama idėja, vėliau persikelta į kitus autoriaus darbus, kad valentinizmo mokymą galima geriau suvokti atsižvelgiant į tai, kaip tekstuose suvokiamas Kristaus kūnas.

Toliau pereisime prie Origeno veikalų tyrimų apžvalgos. Origenistikos tyrimus platesniame biblistinių ir patristinių studijų lauke būtų galima pavadinti atskira atšaka, todėl čia nesiimsime aptarti šių tyrimų, apsiribodami *Giesmių giesmės homilijas* ir *komentarus* analizuojančiais naujesniais tyrimais. Galime paminėti Lorenzo Perrone straipsnį „The Bride at the Crossroads“. Origen's Dramatic Interpretation of the Song of Songs“ (2006), kuriame autorius susitelkia į *Giesmių giesmės* kaip draminio teatro veikalo interpretaciją ir veikėjų vaidmenų ir jų reikšmės tekste aiškinimą. Autorius kelia klausimą, kokią įtaką dramatinė pažodinė reikšmės interpretacija daro Origeno dvasinės egzegezės teksto supratimo lygmeniui. Tyrėjas daro išvadą, kad abu šie interpretacijos lygmenys dažnai susipina tekste. Pažodinė reikšmė, neatskiriamai susijusi su dramatine teksto struktūra, kaip teigia Perrone, prideda vertės ir Origeno dvasinei *Giesmių giesmės* interpretacijai (Perrone 2006, 100–101). Turime paminėti ir vieną naujausių Origeno *Giesmių giesmių* tyrimų „Amatorium Drama. Il cantico dei cantici nel commento di Origene“ (Vincenzo Lomiento, 2016). Tyrime autorius parodo, kokias progreso meilėje stadijas aprašo Origenas ir kaip tikintysis galiausiai pasiekia tobulą meilę (*caritas*). Lomiento, analizuodamas sąvokas ir įvaizdžius (pvz., meilės žaizda), kuriais aprašoma meilė, atskleidžia jų funkciją tekste ir bendresniame Origeno doktrinos diskurse.

Šiuose tyrimuose į Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijas žiūrima

⁹ Turime ir anglišką *Tiesos evangelijos* komentarą, parašytą K. Grobelio (*The Gospel of Truth. A Valentinian Meditation on the Gospel*. Translation from the Coptic and Commentary by Kendrick Grobel. New York: Abingdon Press, 1959), tačiau jis išsamumu ir įžvalgumu neprilygsta Jacques'o É. Ménard'o ar Haroldo W. Attridge'o bei George'o W. MacRae tyrimams.

iš kitų perspektyvų nei sąsajos su gnosticizmu. Tačiau ji buvo patvirtinta jau praeitame amžiuje. Ne viename jau klasikiniu laikomame Origeno veikalų tyrime minimi ryšiai su gnosticizmu ar valentinizmu, tačiau tema nėra išsamiai plėtojama (Daniélou, 1955; Lubac 1950; Crouzel 1989). Kai kurios šių studijų parašytos dar prieš tai, kai Nag Hammadi bibliotekos tekstai buvo išleisti ir prieinami kitų studijų laukų tyrėjams, tad jose neatsispindi platesnė gnosticizmo samprata, plg. Daniélou 1955, 91. Moksliniuose straipsniuose ar paskiruose knygų skyriuose ryšiai tarp Origeno ir valentinininkų taip pat neretai minimi, plg. Quispel 2008, 316–331. Leidinyje *Origeniana*, kuriame spausdinama tarptautinio Origeno studijų *colloquia* medžiaga, galime rasti paskirų straipsnių apie ryšius su gnosticizmu, kartais leidinyje dedikuojamas skyrius Origeno ir gnostikų sąsajoms skirtiems straipsniams (plg. *Origeniana Octava* (ed. L. Perrone, Leuven: Leuven University Press, 2003), skyrius „Gnosticism and „The Alexandrian School“ before Origen).

Neretai apie sąsajas su valentinizmu kalbama Origeno veikalų tyrimuose pateikiant platesnį kontekstą, plg. Martens 2012, 107–119; Therrien 2022, 47–62, tačiau tokie tyrimai nėra orientuoti į detalų ryšių aprašymą. Čia svarbu paminėti ir Marguerite Harl straipsnius, kuriuose atliekama išsamesnė Origeno ir valentinininkų sąsajų analizė (Harl 1980; 1981). Tyrimuose ypač dažnai pastebimi ryšiai tarp Origeno *Apie pradus* ir valentininio *Tridialio traktato*, tiek trumpų pastabų pavidalu, plg. Kocar 2013, 206n54, tiek straipsniuose (Dubois 2003), tiek ilgesnėse knygų skyrių analizėse (Linjamaa 2019, 146–156).

Vienintelėje monografijoje, skirtoje Origeno ir gnosticizmo ryšių tyrimui, *Giesmių giesmės homilijos ir komentarai* neminimi (Strutwolf, *Gnosis als System: zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993). Šioje studijoje detalai kalbama apie valentinininkų ir Origeno protologijų ryšius (Strutwolf 1993, 210–270), daugiausia remiantis Origeno veikalu *Apie pradus*, kuris pateikia nemažai informacijos šia tema. Tyrimo aptariami ir kristologijos bei soteriologijos klausimai. Autorius teigia, kad Origenas inkorporavo ir perkūrė valentinininkų išganymo modelį, tačiau jame pakeičiamas mokymas apie prigimtis ir išlaikomas Dievo Kūrėjo ir Išganytojo identitetas (Strutwolf 1993, 259). Kalbėdamas apie eschatologiją, Strutwolfas rašo, kad esama paralelių tarp Origeno ir valentinininkų mokymo, ypač kalbant apie atkūrimo (ἀποκατάστασις) idėją (Strutwolf 1993, 357–358). Šiame veikale netiriama paralelė tarp valentinininkų ir Origeno *Giesmių giesmės interpretacijoje* ryškos vestuvinės vaizdinijos, kuri galėtų papildyti šių ankstyvųjų krikščionių eschatologijos suvokimo interpretaciją. Pati naujausia studija, Marko E. Therrieno disertacija „Origen’s Theology in the Context of Valentinian

Gnosticism: A Comparative Essay“ (2019), plačiau nagrinėjanti valentinizmo ir Origeno ryšius, yra tik dalinai prieinama, kadangi vis dar nėra išleista. Joje pateikiamas skirtingas požiūris nei prieš tai minėtų tyrėjų, ginčijantis Origeno veikaluose atsiskleidžiančias valentinininkų įtakas. Therrienas pasirenka *Tiesos evangeliją* kaip valentinizmą reprezentuojantį tekstą ir jį lygina su Origeno *Apie pradus*. Keturiuose disertacijos skyriuose mokslininkas aptaria esminius Origeno doktrinos aspektus, siekdamas parodyti, kad valentinizmas nepadarė Origenui tokios įtakos, kaip teigta ankstesniuose moksliniuose tyrimuose. Therrienas savo naujai pateikiamą vertinimą iš dalies grindžia veikalo *Apie pradus* defektyviu Koetschau leidimu (1913), kuriuo buvo remiamasi interpretuojant Origeno mintį gnosticizmo perspektyvoje. Kitas autoriaus argumentas yra valentinizmo kaip istorinio fenomeno tyrimų trūkumas. Taip pat Therrienas itin neigiamai vertina valentinizmą, remdamasis kitų tyrėjų studijomis, įvardijančiomis valentinizmą kaip transgresyvią (O'Regan 2001, 149), iškreiptą ir parazitinę (Pearson 2005, 87) krikščionybės atmainą. Turbūt didžiausias Therrieno disertacijos trūkumas yra mums prieinamoje teksto dalyje juntama šališka pastanga atriboti Origeną nuo taip neigiamai vertinamo valentinizmo judėjimo.

Tyrimai, kuriuose kalbama būtent apie *Giesmių giesmės homilijų* ir *komentarų* ryšį su valentinizmu, daugiausia siejami su italų tyrėjais. Vienas pirmųjų autorių, pradėjęs kalbėti apie šią sąsają, yra Pietro Meloni veikale „Il profumo dell' immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3“ (Roma: Edizioni studium, 1975). Autorius šiame veikale tiria *Giesmių giesmės* 1, 3 eilutės interpretacijas patristinėje literatūroje, tačiau paliečia ir valentinininkus aprašančius tekstus – Ireniejaus *Adversus haereses* bei pačius valentininius šaltinius – *Tiesos evangeliją*, *Tridali traktatą*, *Evangeliją pagal Pilypą*. Autorius detaliai nenagrinėja ryšių tarp Origeno ir valentininių tekstų, tačiau užsimena apie galimas sąsajas (Meloni 1975, 137–142). Kitas italų tyrėjas Gaetano Lettieri straipsnyje „Origene interprete del “Cantico dei Cantici”: la risoluzione mistica della metafisica valentiniana“ (in: eds. Pizzolato, Luigi F.; Rizzi, Marco, *Origene Maestro di vita spirituale*, Milano: Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 2001, 141–186) jau detaliai tiria Aleksandriečio ir valentinininkų dialogą. Pirmiausia autorius aptaria valentininio protologinio mito ir Origeno *Giesmių giesmės homilijų* ir *komentarų* veikėjų panašumus. Vėliau tyrėjas pereina prie konkrečių įvaizdžių ir jų paralelių Origeno ir valentinininkų tekstuose analizės – vestuvių menės, Šventųjų šventosios, Šabų šabo (2001, 151–155). Toliau dar kartą grįžtama prie protologinio mito ir Origeno *Giesmių giesmės* veikėjų sąsajų tyrimo. Kitas analizuojamas įvaizdis susijęs su Sužadėtinio bėgimu ir kvėpalais. Lettieri teigia, kad šiais įvaizdžiais Aleksandrietis oponuoja valentinininkų

Dievo kaip Demiurgo sampratai (Lettieri 2001, 166) ir pateikia tam tikrą poziciją valentinininkų metafizikos atžvilgiu. Pasak autoriaus, „tai, ką valentininis mitas atskiria ir supriešina, Origenas sujungia ir peržengia; todėl Origeno *Giesmių giesmės* interpretaciją galima apibrėžti kaip sistematišką gnostinės metafizikos raidės alegorizaciją“ (*allegorizzazione della lettera della metafisica gnostica* (pasvirasis šriftas autoriaus tekste)). Išskirtinis dėmesys straipsnyje skiriamas Sužadėtinės-Išminties figūrai, kurios nuopuolį valentininiame mite atliepia Origeno *Giesmių giesmės* eilučių „Nigra sum, sed formosa“ (Gg 1, 5) interpretacija. Kaip ryšį su gnosticizmu Lettieri pateikia ištrauką iš Nag Hammadi teksto *Sielos išaiškinimas* (NHC II, 6), kuris nėra visuotinai pripažintas valentininis tekstas, tačiau neretai kalbama apie jo ryšius su valentinizmu (Kelmelytė-Ratniece ir Ališauskas 2022, 37–38). Galiausiai tyrėjas kalba apie Kristaus kenozės idėją ir, atsižvelgdamas į paraleles su valentininiais teksta, ypač *Ištraukomis iš Teodoto*, teigia, kad Origenas Kristaus sielą tapatina su Sužadėtine (Lettieri 2001, 181–182). Lettieri daro išvadą, kad Origeno mistikoje ryškus siekis metabolizuoti, paversti katalikišku, gnostinį mitą: sudėtinga ir kompleksiška gnostinė teogonija yra supaprastinama į mylinčio Dievo-Sužadėtinio ir mylinčios Sielos-Sužadėtinės ryšį (Lettieri 2001, 185). Taigi, pasak autoriaus, gnosticizmui būdinga kristologinė mistika, viską paverčianti mitu, o Origeno kristologinė mistika yra demitologizuojančio pobūdžio (Lettieri 2001, 185). Mes nesutinkame su šia tyrėjo išvada. Origenas, mūsų požiūriu, taip pat naudoja mitologizavimo įrankiais, ypač kurdamas Sužadėtinio ir Sužadėtinės istoriją. Kitame savo straipsnyje Lettieri (2008) išplėtoja *Giesmių giesmės* tyrimų lauką, tirdamas ne tik Origeno ir valentinininkų ryšius, bet kalbėdamas ir apie *Evangeliją pagal Joną* bei Grigaliaus Nysiečio *Giesmių giesmės homilijas*. Mūsų tyrimui aktualūs tik ryšiai tarp valentinininkų ir Origeno. Lettieri šiame straipsnyje sugrįžta prie anksčiau tirtų įvaizdžių, tačiau dabar atspirties tašku tampa Kristaus kūno įvaizdis. Valentinininkų tekstai ir Origeno *Giesmių giesmės* interpretacija, kaip teigia tyrėjas, panašiai interpretuoja Kristaus kūną kaip vietą, kurioje susitinka Dievas ir siela. Šio susitikimo įtampa yra išsprendžiama per vestuvių menės vaizdinį (Lettieri 2008, 52). Kitas šių ankstyvųjų krikščionių interpretacijos panašumas – amžinas Dievo įsikūnijimas moteriškoje žmonijoje t. y. žmonijoje, suvokiamoje kaip Bažnyčia ar Sužadėtinė (Lettieri 2008, 52). Lettieri dar kartą aptaria, kuo panašūs ir kuo skiriasi protologinių mitų veikėjai, išsamiai tiria Origeno ir valentinininkų tekstuose aptinkamus panašius įvaizdžius – kvėpalų, meilės žaizdos, šaltinio, miegančios meilės (Lettieri 2008, 52–64). Viena svarbiausių straipsnio analizuojamų idėjų yra susijusi su Kristaus kenozės koncepcija. Lettieri teigia, kad pagrindinis skirtumas tarp Origeno ir

valentinininkų kristologijos slypi Kristaus kenozės (κένωσις) idėjoje. Valentininis Kristus atlieka kenozę tik dėl dalies žmonijos – dvasinių ir sielinių žmonių, palikdamas dalį žmonijos (materialiuosius žmones) neatpirtus. Origeno Kristaus kenozė yra visuotinė ir apimanti visą žmoniją (Lettieri 2008, 67–68). Autorius prieina išvadą, kad Origeno *Giesmių giesmės* egzegezė sutaiko katalikišką tradiciją su gnostine protologija, atmesdama dualistinius elementus ir sureliatyvindama gnostikų teigiamą žmogaus konsubstancialumą su Trejybe (Lettieri 2008, 68). Taigi Lettieri, remdamasis ankstesnio straipsnio idėjomis, čia dar detaliau atskleidžia valentinininkų ir Origeno ryšio gylį, pateikia daugiau pavyzdžių ir juos išsamiau aptaria. Taip pat daugiau kalbama apie meilės koncepcijos svarbą. Šiais Lettieri tyrimais naudosis savo analizėje, dar detaliau aptardami, kur mūsų nuomonės sutampa ir išsiskiria.

Dar vienas italų tyrėjas, Francesco Berno, savo straipsnyje mėgina atsakyti į klausimą, ar Origeno sielos kaip nuo Dievo meilės karščio atšalusios būtybės sampratoje yra sąsajų su valentinizmu (Berno 2016b, 130–132). Ištrauka, kurioje kalbama apie atšalusią sielą, yra iš Origeno veikalo *Apie pradus*, tačiau, lygindamas ją su valentinine *Tiesos evangelija*, autorius trumpai užsimena ir apie *Giesmių giesmės* interpretacijas, išnašose cituodamas anksčiau mūsų jau minėtą Gaetano Lettieri (Berno 2016b, 132n28). Atsižvelgdamas į straipsnio temą, autorius plačiau nerašo apie Origeno *Giesmių giesmės komentarus* ir *homilijų* sąsajas su *Tiesos evangelija*, ypač kalbant apie tepalų ir kvėpalų idėjas. Berno daro išvadą, kad Origeno sielos interpretacijai yra būdinga nuolatinė dialektika su valentinininkais, mėginimas pritaikyti ir peržengti valentinines idėjas. Origenas, autoriaus manymu, negali atsisakyti sielos soteriologinio potencialo, ką padaro valentinininkai. Ši sielos, kaip nupuolusio proto (*intelletto*), savybė yra įspausta nuolatinėje sielos pastangoje judėti link Tėvo (Berno 2016b, 138). Dar viena italų tyrėja, Lavinia Cerioni, savo straipsnyje „Mother of Souls”: The Holy City of Jerusalem in Origen’s Commentary and Homilies on the Song of Songs“ (2019) analizuoja Origeno dangiškosios Jeruzalės įvaizdį *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose*. Mums svarbi šio straipsnio dalis, kalbanti apie Origeno ryšius su gnostikais, teigia, kad Jeruzalės vaizdinys buvo itin reikšmingas išreiškiant konfrontaciją su žmogaus prigimties determinizmo problematika. Plačiau šį straipsnį aptarsime tyrime.

Temos aktualumas ir naujumas. Origeno *Giesmių giesmės komentarus* ir *homilijų* bei valentininių tekstų ryšiai yra patvirtinti mokslinės literatūros straipsniuose, tačiau niekada nebuvo detaliai tiriami didesnės apimties moksliniame veikale. Kaip parodėme aptardami tyrimus, nėra nė

vieno monografijos apimties darbo, skirto analizuoti mūsų temai. Akademiniame diskurse nėra nuosekliai aptariama, kaip valentininiai kontekstai veikė Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijas. Mokslinėse diskusijose, kurias reprezentuoja mūsų anksčiau aptarti straipsniai, ryškios pavienių paralelių analizės, tačiau trūksta sisteminio požiūrio, apimančio visas mūsų tiriamų ankstyvųjų krikščionių doktrinos dalis. Pavyzdžiui, Lettieri savo 2001 m. straipsnyje beveik visai nekalba apie meilės koncepcijos, vienos centrinių Origeno idėjų, svarbą *Giesmių giesmės* mistikoje ir kokią įtaką ji daro santykiui su valentinininkais. Dėl darbo temos specifikos to paties tyrėjo 2008 m. straipsnyje nėra atskleidžiamos Origeno hermeneutinės strategijos ir jų pasirinkimo priežastys. Berno savo straipsnyje (2016) taip pat dėl straipsnio temos specifikos praleidžia paraleles tarp Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijų ir valentininių tekstų (*Tiesos evangelijos*) kalbant apie sielų atšalimą preegzistencijos doktrinoje. Taigi moksliniuose straipsniuose nėra pakankamai išryškinama Origeno strategija polemizuojant su valentinininkais ir teikiant alternatyvas jų doktrinai, t. y. nėra atskleidžiama, kaip ir kodėl Aleksandrietis inkorporuoja valentinines sąvokas ir įvaizdžius į savo tekstą ir kur veda tokia sintezė. Sąveika tarp Origeno ir valentinininkų yra veikiau dialoginio, o ne atvirai poleminio pobūdžio, todėl svarbu ją atskleisti iš būtent tokios perspektyvos. Tai praturtins patristinių šaltinių ir eretiškais laikytų tekstų sąsąjį sampratą. Lietuvoje panašių tyrimų, be V. Ališausko, nėra. Svarbu paminėti, kad šiame tyrime pirmą kartą Lietuvoje bus analizuojami originalūs koptiški šaltiniai.

Tyrimo metodologija. Šis tyrimas yra tarpdisciplininis, apimantis religijotyros, filosofijos, istorijos ir filologijos laukus. Tyrime naudojamos metodologijos – hermeneutinė, komparatyvistinė ir deskriptyvinė. Darbe remiamasi konceptualia analize, pagrįsta atidaus skaitymo metodu, ypatingą dėmesį kreipiant į tai, kaip analizuojamos sąvokos ir įvaizdžiai skleidžiasi ribotame tekstų korpuse: graikiškuose ir koptiškuose valentininiuose šaltiniuose bei graikiškuose ir lotyniškuose Origeno *Giesmių giesmės homilijų* ir *komentarų* tekstuose. Valentininiai šaltiniai ir Origeno tekstai lyginami pasitelkiant filologinę analizę, derinant ją su filosofijos ir kultūros istorijos diskursais.

Ginamieji teiginiai:

1. Origeno *Giesmių giesmės komentaruose* ir *homilijose* egzistuojanti polemika su valentinininkais nėra tiesioginė, bet neakivaizdi. Tokią strategiją Origenas pasitelkia norėdamas ne atstumti į kitokias doktrinas linkstančius tikinčiuosius, bet parodyti, kad

„ortodoksinis“ mokymas gali pasiūlyti alternatyvą valentininėms idėjoms ir vaizdiniams.

2. *Giesmių giesmės komentarų* ir *homilijų* ir valentininių tekstų paralelių pagrindas slypi šių ankstyvųjų krikščionių protologinių mitų sąsajose, bet tiriamųjų darbų kontekste ryškiausiai atsiskleidžia vestuviniuose vaizdiniuose.
3. Svarbiausios Origeno mokymo idėjos (žmogaus prigimties interpretacija, laisvos valios doktrina, materialiojo pasaulio kaip sielos edukacinės erdvės idėja) pasitelkiamos kaip polemینیs įrankis siekiant paneigti valentininę doktriną ir pasiūlyti jai alternatyvą.

Darbo struktūra. Disertaciją sudaro įvadas, dėstomoji dalis, išvados ir literatūros sąrašas. Dėstomoji darbo dalis sudaryta iš 4 keturių skyrių: pirmajame skyriuje atskleidžiamos Origeno ir valentinininkų protologinių mitų sąsajos, sudarančios pagrindą visoms kitoms tyrime atliekamoms sąvokų ir įvaizdžių analizėms. Antrajame skyriuje tiriamas ryšys tarp Origeno meilės ir pažinimo sąvokų ir parodoma, kaip Origenas meilės sąvoką pasiūlo valentinininkams vietoje jų centrinės pažinimo doktrinos. Trečiajame skyriuje nagrinėjamas Origeno žmonių prigimties klausimas ir jų vietos bažnyčioje pozicija, kuria Aleksandrietis polemizuoja su deterministiniu valentinininkų žmonių prigimties mokymu. Ketvirtajame skyriuje parodoma, kaip Kristaus centriškumas Origeno mokyme atsako ir pateikia alternatyvą valentinininkų protologijos, tam tikrų ritualinių aspektų problemoms.

1. PROTOLOGINIS MITAS VALENTINININKŲ IR ORIGENO TEKSTUOSE

Siekiant paaiškinti, kokią strategiją Origenas pasirenka polemizuodamas su valentinininkais, pirmiausia būtina perprasti abiejų pusių kuriamą protologinį mitą. Origeno *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose* pateikiamas mitas turi daugybę sąlyčio taškų su valentinininkų mitu, kaip parodo Lettieri (2001, 141), kalbant tiek apie įvaizdžius, tiek apie tam tikras mitologemas. Būtent iš šio mito tiek Origeno, tiek valentinininkų tekstuose kyla savitos antropologinės nuostatos, požiūris į Kristų, išganymą, originali krikščionio pasaulėžiūra. Nebūtų per drąsu teigti, kad būtent protologinis mitas yra tiek Origeno, tiek valentinininkų teologijos atspirties taškas. Mūsų požiūriu, valentininiame tekste *Ištraukos iš Teodoto* puikiai suformuluoti klausimai, į kuriuos, kurdami protologinį mitą, stengiasi atsakyti tiek valentinininkai, tiek – tai, ką mėginsime šiame skyriuje įrodyti – Origenas:

Sakoma, kad iki krikšto Likimas yra tikras, bet po jo astrologai nebėra teisūs. Tačiau ne tik vien krikštas išlaisvina, bet ir pažinimas to, kas mes buvome, kuomet tapome, kur buvome, kur buvome įmesti, kur skubame, iš kur esame atperkami, kas yra gimimas, kas yra atgimimas (Exc. 78).

Skirtumas tarp valentinininkų ir Origeno puikiausiai regimas lyginant, kokius atsakymus į šiuos klausimus pateikia šie ankstyvieji krikščionys. Valentinininkai į juos atsakinėjo pasitelkdami mitopoetinę vaizduotę, o Origenas – savo eksperimentinę teologiją (Scott 2015, 5; Berchman 2016, 360). Toks būdas aiškinti Dievo žodį pasižymi spekuliatyvumu, ypač tais klausimais, į kuriuos to meto teologija dar nebuvo pateikusi atsakymų. Nepaisant to, Origeno egzegetinis metodas visada buvo giliai įsišaknijęs Šventųjų Raštų tradicijoje ir pagrindiniai teiginiai buvo keliami remiantis ja. Mums neišliko viena Origeno mito versija – ji yra rekonstruojama iš kelių kūrinių, daugiausia iš *Apie pradus* (*De principiis*). Rekonstrukciją apsunkina ir tai, kad neturime graikiškų originalų, tik lotyniškus Rufino vertimus bei graikiškus fragmentus. Nors manoma, kad Rufinas stengėsi išlikti ištikimas originalui, šis vertėjas problemiškesnes vietas neretai išcenzūruodavo (Loehndorff 2018, 78).

Protologinių mitų palyginime galime pastebėti, kaip Origenas reagavo į grėsmę, kurią bažnyčiai kėlė valentinininkai. Strutwolfas Origeno ir valentinininkų santykio tyrime pateikia išsamų protologinių sistemų palyginimą (Strutwolf 1993). Savo tyrime taip detalai neanalizuosime šių protologinių sistemų, nes jos mums labiau rūpi kaip kontekstas. Tolesniame savo tyrimo tekste vis paminėsime Strutwolfo atradimus, kai tai bus mums

aktualu. Atkreipiame dėmesį, kad Strutwolfas savo veikale nė karto nepacituoja *Giesmių giesmės komentary* ir *homilijų*, taigi nekalba ir apie mums, kaip vėliau parodysime, aktualius vestuvinius vaizdinius. Svarbu paminėti, kad kitas tyrėjas Ch. Markschesas nesutinka su viena iš Strutwolfo tyrimo išvadų, teigiančia, kad Origeno protologiją galima suprasti kaip gnostinio mito demitologizaciją (Strutwolf 1993, 357). Markschesas siūlo ją suvokti kaip mėginimą paaiškinti pirmuosius *Pradžios knygos* skyrius platonizmo kosmologijos kontekste, laikydamas ją alternatyvia, kitaip konstruojama versija (Marksches 2004, 106). Nepaisydami šio požiūrio, mėginsime parodyti, kaip Origenas savo tyrime atliepia valentininius kontekstus. Mūsų įsitikinimu, Origeno veikaluose ir ypač *Giesmių giesmės komentaruose* ir *homilijose* gausu pėdsakų, kuriuos paliko sąlytis su valentiniais įvaizdžiais. Todėl tolesniame tekste nupasakosime valentinininkų ir Origeno protologinio mito versijas. Pradėsime nuo valentinio protologinio mito, kadangi Origenas apeliuoja būtent į jį.

1.1. Protologinis mitas valentinininkų tekstuose

Anksčiau pacituota ištrauka iš Teodoto (*Exc.* 78), kurioje užduodami įvairūs klausimai apie žmogaus vietą pasaulyje, pateikiama daugelyje įvadų apie gnosticizmą, pvz., Broek 2013, 137, ar konkrečiau valentinizmą, pvz., Dunderberg 2008, 30, siekiant paaiškinti, koks yra gnostiko pasaulėvaizdis ir tikėjimo ypatybės. Ištraukos autoriaus iškelti klausimai susiję su tokiais esminiais valentinizmo aspektais kaip antropologija (*kas mes buvome, kuo tapome*), kosmologija (*kur buvome įmesti*), soteriologija ir ritualai (*iš kur esame atperkami*), sielos ir kūno likimas (*kas yra gimimas, kas yra atgimimas*). Ištraukoje šie klausimai, apibendrinti kaip pažinimas, palyginami su krikštu¹⁰. Kai kurie tyrėjai teigia, kad *Exc.* 78 klausimai apie pasaulio ir žmogaus prigimtį yra aprašyti būtent krikšto kontekste, nes jie buvo dalis valentinininkų katechezės (Thomassen 2008, 337–38)¹¹. Nepaisant to, kyla įspūdis, kad 78 ištraukoje iš Teodoto minimi klausimai galėtų būti užklausti ne tik valentininėje, bet ir apskritai gnostinėje aplinkoje, o žiūrint dar plačiau – ir to

¹⁰ Judith Kovacs trumpoje išnašoje, lygindama šią ištrauką su Ireniejaus *Adv. haer.* 1.21.2–4, kur taip pat rašoma apie valentinininkų krikšto praktikas, užsimena, kad Teodotas siūlo skirtį tarp išganymo, įgyjamo per krikštą, ir išganymo, įgyjamo per pažinimą (Kovacs 2003, 321n22). Tokia skirtis turėtų rimtas teologines pasekmes. Mes manome, kad šios ištraukos nereikėtų taip interpretuoti. Autorius veikiau nori pasakyti, kad pažinimas (γνῶσις) yra toks pat svarbus kaip ir krikštas (λουτρὸν).

¹¹ Leeper teigia, jog šioje ištraukoje iš Teodoto minimi klausimai buvo klausiami inicijuojamojo prieš krikštą kaip dalis ritualo (Leeper 1990, 7–9). Chiapparrini pritaria šiai nuomonei (Chiapparrini 2020, 410n21).

meto filosofinėse mokyklose, (plg. Marksches 1992, 390–391). Tačiau šiuos klausimus valentiniais paverčia į juos pateikiami atsakymai, žmogaus, pasaulio ir Dievo istorijos interpretacija, aptinkama protologiniame mite. Todėl tolesniame tekste nupasakosime šį mitą, aptardami jo problematiką, ir pateiksime valentininius atsakymus į Teodoto užduotus klausimus.

Valentininis protologinis mitas neturi vienos versijos – atskiruose valentininiuose tekstuose aptinkame tiek menkomis detalėmis, tiek siužetu bei veikėjais besiskiriančias versijas¹². Detaliai mito versijų skirtumų neaptarinėsime, susitelkdami į Išminties nuopuolio istoriją, kuri yra reikšmingiausia turint omenyje sąsają su Origeno *Giesmių giesmės* interpretacija. Aiškiausiai ir nuosekliausiai mitas perteikiamas Ireniejaus ir Hipolito tekstuose, tačiau čia pateiksime schematišką apibendrintą mito versiją, po jos aptardami mūsų tyrimui svarbias šio mito detales, jų interpretacijas mokslinėje literatūroje ir mito veikėjus.

Pasaulio sukūrimo istorija valentininiame mite prasideda nuo neregimo ir nesuvokiamo Dievo (Tėvo), egzistuojančio vienvienėje su savo Mintimi (gr. ἔννοια), kartais dar vadinama Tyla (gr. σιγή) arba Malone (gr. χάρις). Tėvas

¹² Ilgą laiką buvo skiriamos dvi pamatinės mito versijos, priklausomai nuo vienos iš pagrindinių veikėjų, Išminties (Σοφία), veiksmų. Šios dvi versijos vadintos versija A bei versija B ir kildintos iš ereziologinių šaltinių: Ireniejaus *Adversus haereses* (nesutrumpintas pavadinimas: *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως*) (versija A) ir Hipolito *Refutatio* (nesutrumpintas pavadinimas: *Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*) (versija B), kur yra nuodugniausiai aprašytos. Ši kategorizacija siekia dar XIX a. pabaigą. Pirmasis versijas taip sukatégorizavęs buvo R. A. Lipsius (1887, 585–658). Pagal šią kategorizaciją versija B (Hipolito) yra vėlesnė už versiją A (Ireniejaus). Taip pat egzistuoja ir versijos C (Klemenso Aleksandriečio „Ištraukos iš Teodoto“) bei D (Fragmentai iš Herakleono, aptinkami Origeno „Komentare Evangelijai pagal Joną“). Šis 4 pagrindinių šaltinių kategorizacijos autorius yra F. Sagnard’as (Sagnard, F. *La gnose valentinienne et la témoignage de saint Irénée*. Paris: J. Vrin, 1947). Tačiau minėtasis mėginimas susisteminti valentinizmo mito šaltinius į save neįtraukė Nag Hammadi bibliotekos šaltinių, taip pat ne visada atsižvelgė į faktą, kad kai kurie Ireniejaus (versija A) ir Hipolito (versija B) šaltiniai sutampa. Detalčiai šių versijų skirtumus ir panašumas aptaria Steadas (Stead 1969). Po Nag Hammadi bibliotekos atradimo 1945 m. valentininių tekstų sąrašas ženkliai prasiplėtė, o bibliotekos valentininiuose tekstuose minimos protologijos nevisiškai sutapo su minėtųjų versijų. Dėl šių priežasčių atsirado poreikis iš naujo pamėginti susistematizuoti valentininį protologinį mitą: tai savo fundamentaliame valentinizmo tyrime padarė Einaras Thomassenas (2008, 193–331). Šioje kategorizacijoje Išminties veiksmas lieka viena iš centrinių pasakojimo ašių: tipui A priskiriamos valentininės sistemos, kuriose figūruoja tik viena Išmintis, tipui B – sistemos su dviem Išmintimis (Aukštesniaja ir Žemesniaja, dar vadinama Achamoth (Ἀχαμώθ)) (2008, 257). Thomassenas teigia, kad A tipo protologijos yra chronologiškai ankstesnės už B tipo protologijas (2008, 263). Kaip galima pastebėti, Thomasseno B tipo kategorizacija apima ankstesnės (R. A. Lipsius) kategorizacijos A ir B versijas.

nusprendžia pradėti kūrybinį procesą savo Mintyje (Tyloje, Malonėje) ir taip gimsta du pirmieji kūriniai Protas (gr. νοῦς) ir Tiesa (gr. ἀλήθεια). Šios būtybės ar savybės vadinamos eonais. Iš jų užgimsta dar 2 poros eonų – Žodis (gr. λόγος) ir Gyvybė (gr. ζωή) bei Žmogus (gr. ἄνθρωπος) ir Bažnyčia (gr. ἐκκλησία). Šios dvi poros sugeneruoja dar 11 porų eonų (porą sudaro vyriška ir moteriška pusės), kurie įvardijami kaip tam tikros abstrakčios savybės. Visas šis transcendentinis pasaulis, sudarytas iš 30 eonų (15 porų, sizigijų)¹³, vadinamas Pilnatve (gr. πλήρωμα). Nėra aišku, ar valentinininkai suvokė eonus kaip atskiras dievybes, ar kaip savybes, egzistuojančias Tėve (plg. Tertulijono *Adversus Valentinianos* 1.8–9). Paskutinioji iš šių būtybių yra Išmintis (gr. Σοφία), dėl kurios nuopuolio ir atsiranda materialusis pasaulis. Valentinininkai visą šią emanacijų, kilusių iš Dievo, sistemą įvardija kaip προβολή (lit. metimas į priekį; projekcija).

Emanacija Išmintis trokšta pažinti nepažinujį Dievą¹⁴, tačiau šis pažinimas yra jai nepasiekiamas. Išmintis patiria didelę kančią (gr. πάθος), išsitempia (gr. ἐκτεινόμενον), siekdama Tėvo saldumo (gr. γλυκύτης), ir beveik dėl to pražūva, tačiau ją sustabdo Riba (gr. ὄρος), skirianti Tėvą nuo Pilnatvės. Išmintis yra padalinama į dvi dalis: dvasinė dalis yra gražinama į Pilnatvę, o Išminties kančia (gr. πάθος) ir kiti neigiami jausmai paliekami išorėje¹⁵. Ši puolusioji dalis Ireniejaus mito versijoje vadinama Achamoth

¹³ Kai kuriuose tekstuose visi šie eonai, jų vardai ir ypatybės nėra detalai išvardijami – pavyzdžiui, *Tridaliame traktate* (NHC I, 5) ir *Tiesos evangelijoje* (NHC I, 3). *Tridaliame traktate* Išmintį pakeičia Žodis, o *Tiesos evangelijoje* – Klaida. *Tridalio traktato* veikėjo Žodžio veiksmai, nors ir tampa materialiojo pasaulio atsiradimo priežastimi, suvokiami kaip dalis racionalaus Tėvo plano. Priešingai, *Tiesos evangelijoje* aptinkama Klaida yra visiškai neigiama veikėja, ir jos nereikėtų iki galo tapatinti su Išmintimi. Thomassenas teigia, kad *Tridalis traktatas* ir *Tiesos evangelija* galimai atspindi ankstesnę mito vystymosi stadiją nei Ireniejaus tekstas. Šioje stadijoje mitas dar nebuvo tiek išplėtotas (Thomassen 2008, 200).

¹⁴ Išminties nuopuolio priežastys, priklausomai nuo mito versijos, yra dvejopos. Pirmu atveju Išmintis trokšta pažinti Tėvą, kitu ji trokšta kurti pati viena. Ireniejaus 1.2.2 tekste Išmintis nusprendžia pažinti Praamžį Tėvą (Aukščiausiąjį Dievą), siekdama suprasti jo didybę (*Adv. haer.* 1.2.2: [...] ἡθέλε γὰρ, ὥς λέγουσι, τὸ μέγεθος αὐτοῦ καταλαβεῖν). Pagal kitą versiją Išmintis siekia kurti viena be savo antrosios pusės, todėl jos kūrinys gimsta netobulas ir neturintis pavidalo. Kai kurie tyrėjai šias versijas įvardija kaip „filosofinę“ (pirmoji) ir „seksualinę“ (antroji), nors pabrėžia, kad abiejose versijose egzistuoja seksualinis komponentas (Goehring 1981, 17).

¹⁵ Kai kuriose mito versijose, pvz., Ireniejaus *Adv. haer.* 1.4.2, detalai aprašoma, iš kokių neigiamų jausmų susidėjo Išminties kančia – nežinojimo (ἄγνοια), baimės (φόβος), liūdesio (λύπη) ir nustėrimo (ἐκπληξίς), vėliau būtent jie tampa pagrindinėmis materijos sudedamosiomis dalimis.

(Ἀχαμώθ)¹⁶. Ji atgailauja ir prašo pagalbos – šis jos veiksmas dažnai vadinamas atsigrėžimu (gr. ἐπιστροφή; lot. *conversio*) ir yra svarbi valentininė techninė sąvoka. Pilnatvėje likę eonai bendrai emanuoja Išganytoją (gr. Σωτήρ; dar jis vadinamas Vaisiumi (gr. Καρπός), Žodžiu (Λόγος) etc.), kuris turi padėti savo puolusiai seseriai. Kartu sukuriami ir angelai, palydintys Išganytoją už Pilnatvės ribų. Kai Išganytojas su angelais pasirodo Išminčiai, ši, regėdama angelus, emanuoja dvasinę sėklą. Angelams ir Išganytojui grįžus į Pilnatvę, Išmintis iš sielinės substancijos sukuria Demiurgą, tampantį viso pasaulio kūrėju (ir tapatinamą su Senojo Testamento Dievu). Šis Demiurgas iš sielinės ir materialiosios substancijos sukuria žmogų. Jis nieko nežino apie savo paties kūrėją Išmintį, kuri iš tiesų kontroliuoja jo veiksmus. Išmintis sumano Demiurgo kūrinį žmoguje pasėti dieviškąją sėklą (dvasinę dalį) – tai yra ta pati sėkla, kurią Išmintis emanavo pamačiusi Išganytoją lydinčius angelus. Kai žmonės supras turintys šią dieviškąją sėklą, jie galės grįžti atgal į Pilnatvę, savo tikruosius namus. Šį supratimą pažadina Išganytojas, nusileisdamas į žemę kaip Jėzus. Jis pažadina dvasinę sėklą, slėpėjusią žmoguje, ir taip pradeda atpirkimo ritualą, leidžiantį dvasiniams žmonėms susisiekti su savo antrąja puse, angelais. Šis susivienijimas vadinamas vestuvių mene, o pats dvasinių dalių sugrįžimas į Pilnatvę – atkūrimu (gr. ἀποκατάστασις). Kai visa dvasinė sėkla pagaliau sugrįš į transcendentinę realybę, įvyks pasaulio pabaiga.

Tokia yra schematiška Išminties nuopuolio mito apybraiža, atsakanti į Teodoto užduotus klausimus. Žmogus iš tiesų yra dvasinę sėklą, t. y. paties Dievo dalį, turinti būtybė, įmesta į materialųjį pasaulį. Ši sėkla, įgydama pažinimą, privalo suvokti savo tikrąją prigimtį ir per ritualus būti atpirkta. Galutinis jos tikslas yra susivienyti su savo angeliškąja dalimi vestuvių menėje ir sugrįžti į Pilnatvę, kuriai ji ir priklauso. Visa tai ir yra valentinininkui būtinas pažinimas (gr. γνῶσις). Painaus valentininio protologinio mito tikslas yra paaiškinti ir vizualizuoti šį procesą. Todėl toliau aptarsime mokslininkų diskusiją tam tikrais valentininio mito aspektais, kurie yra svarbūs turint omenyje sąsają su Origenu.

1.1.1. Išmintis ir valentininis protologinis mitas: vienio ir daugio problema

Šiame poskyryje aptarsime valentininio protologinio mito problematiką, išryškindami mūsų tyrimui svarbius klausimus. Pirmiausia

¹⁶ Šis žodis yra hebrajiško žodžio, reiškiančio išmintį, perdirbinys. Daugiskaitine forma hebrajiškoje Biblijoje šis žodis vartojamas nusakyti dieviškai išminčiai, padėjusiai Dievui sukurti pasaulį (Dunderberg 2008, 100).

kalbėsime apie valentininio protologinio mito šaltinius, vėliau pereisime prie konkrečių mite sprendžiamų klausimų – daugio skilimo į vienį problematikos. Detaliau parodysime, kaip ši problema yra susijusi su Teodoto užduotais klausimais (*Exc.* 78).

Kai kurie autoriai teigia, kad Valentinas ir valentinininkai transformavo gnostinį protologinį mitą, pritaikydami jį krikščioniškiems kontekstams (Layton ir Brakke 2021, 341). Ši pirminė medžiaga, iš kurios valentinininkai sėmėsi idėjų, dažnai vadinama klasikiniu gnostiniu mitu (šį terminą sugalvojo Bentley Laytonas (Layton 1987, 5–22)) arba setiniu mitu¹⁷ (šį terminą vartoti pasiūlė Schenke'ė (1971; 1981) ir Turneris (2001)). Diskusiją apie šios terminologijos vartojimą aptaria Twiggas (2022, 2–3), dar plg. Rasimus 2009; Burns 2017. Marjanenas savo straipsnyje, tirdamas setinę ir valentininę Išminties nuopuolio versijas, prieina išvadą, kad abi mito variacijos – tiek klasikinė gnostinė, tiek valentininė, besiremamos judėjiškomis Išminties tradicijomis, galėjo vystytis tuo pat metu nepriklausomai viena nuo kitos (Marjanen 2019, 119–20). Trumpai apžvelgsime Išminties figūros ryšį su judėjiškomis tradicijomis. Mūsų tyrimui šis klausimas yra aktualus, kadangi, kaip vėliau parodysime, Origenas interpretuodamas *Giesmių giesmę* Sužadėtinės vaidmenyje įžvelgė paraleles su valentinininkų Išmintimi.

Ankstyvesnėje mokslinėje literatūroje teigta, jog Išminties figūra yra pasiskolinta iš judėjiškų šaltinių, plg. MacRae 1970. Vėliau šis požiūris užginčytas Gerardo P. Luttikhuizen tyrimuose, kur gana kategoriškai siūlyta, jog Išminties figūra, pažįstama iš judėjiškos išminties tradicijų literatūros, smarkiai skiriasi nuo gnostinės Išminties, plg. Luttikhuizen 1988. Dabartiniuose tyrimuose laikomasi nuosaikesnės nuostatos ir manoma, kad abi tradicijos vystėsi toje pačioje helenistinėje aplinkoje, todėl judėjiška mintis galėjo daryti įtaką gnostiniams tekstams, nors veikiausiai netiesiogiai, plg. Lietaert Peerbolte 2005, 113–114. Taigi galima sakyti, kad Išminties nuopuolio mitas yra judėjiškos ir helenistinės kultūrų sintezė (Mansfeld 1981, 261–315). Helenistinių idėjų svarba aiškiausiai atsiskleidžia protologiniame mite įžvelgiant mėginimą išspręsti daugio atsiradimo iš vienio problemą. Ši problema, paveldėta iš platonizmo, kalba apie tai, kaip ir kodėl iš pirminio tobulo principo galėjo kas nors atsirasti. Šio principo vystymasis suponuotų iš jo sukurtų principų ar būtybių degradaciją, vadinasi, netobulumą (sąsajas su platonizmu aptaria (Dillon 1980, 357)). Toliau išryškinsime šios idėjos reikšmę protologinio mito kontekste ir iš to kylančius kitus klausimus.

Vienas iš valentininių tekstų, *Tridalis traktatas*, pasiūlo mums

¹⁷ Šis pavadinimas kildinamas nuo Seto, trečiojo Adomo ir Ievos sūnaus. Setinėse tradicijose jam suteikiamas ypatingas vaidmuo.

atspirties tašką šiuo aspektu, nors šiame tekste Išmintis visai nepasirodo – čia ši veiksėja yra pakeičiama Žodžiu (λόγος). Traktato autorius tokį sprendimą pasirenka veikiausiai siekdamas sukurti didesnį artumo įspūdį tarp dievybės ir žmonijos, kadangi taip išryškinamas ryšys tarp valentinininkų bažnyčios (jos narių kaip Pilnatvei priklausančių dalių), pačios Pilnatvės ir Sūnaus (Perkins 2020, 262). Šis veiksmas galimai atspindi ontologinę įtampą, egzistuojančią visose Išminties mito versijose: iš vienos pusės, radikalus Išminties ar Žodžio figūros nutolinimas nuo Dievo yra susijęs su noru efektyviai atriboti Vienio, kuriam atstovauja Tėvas, ir Daugio, kuriam atstovauja kūrinija, principus¹⁸. Vienio skilimo į daugį problemos sprendinių ieškota jau graikų filosofijoje (Hickson 2013, 3–19; Kelmelytė 2020, 90) – iš esmės šis įvaizdis sprendžia klausimą, kaip iš tobulybės galėjo atsirasti netobulybė, performuluojant kitaip – kaip tobulas Dievas galėjo sukurti netobulą materialų pasaulį.

Iš kitos pusės, valentininiame mite siekiama parodyti, kaip ir kodėl Dievas yra susijęs su savo kūrinio žmogumi, kuriame slypi paties dieviškumo dalis – dvasinė sėkla. Išminties mito problema yra subalansuoti atotrūkį nuo dievybės ir ryšį su dievybe. Šis atotrūkis turi būti pakankamas, kad pagrįstų materijos, t. y. blogio, atsiradimą, tačiau ne toks didelis, kad paneigtų Dievo ir žmogaus konsubstancialumą. Išminties nuopuolis čia yra reikalingas, kad

¹⁸ Thomassenas pasiūlo labai išsamią Vienio / Daugio dialektikos analizę, valentininiuose tekstuose įskaitydamas neopitagoristinius šaltinius. Jis savo fundamentaliame valentinizmo tyrime teigia, kad valentinininkų protologijai didelę įtaką padarė neopitagorizmo idėjos (Thomassen 2008, 198; 270–291). Pasak autoriaus, Pilnatvės pasaulio aprašymui būdinga numerologinė sistema veikiausiai kyla iš neopitagorininkų apmąstymų apie tai, koks yra monados ir diados, kitaip tariant, vienio ir daugio, santykis. Ryšį tarp neopitagorizmo ir valentinizmo sistemų aiškiausiai parodo tam tikrų sąvokų vartojimas. Pavyzdžiui, Riba (ὄρος). Riba, Kryžius (šis veikėjas turi ir daugiau vardų, plg. Iren. *Adv. haer.* 1.2.4: λωτρωτής, μεταγωγεύς) yra Tėvą nuo Pilnatvės ir Pilnatvę nuo išorinio pasaulio skirianti jėga, kitaip tariant, Vienį ir Daugį, Pilnatvę ir Trūkumą atribojantis principas. Neopitagorizme πέρας (riba; valentinizme Riba nevadinama šiuo žodžiu) atriboja Monadą nuo Diados principo, įkūnijančio ἄπειρον (tai, kas be ribos). Diadą galima suvokti ir kaip neigiamai konotuatą materijos principą. Kita svarbi sąvoka, vartojama ir neopitagorininkų, yra įsitempimas (gr. ἐπεκτείνω, ἔκτασις), susisiejanti ir su Ribos (Kryžiaus) įvaizdžiu. Kaip jau minėjome, protologinio mito schemoje Išmintis įsitempia, siekdama pažinti Tėvą, tačiau ją sustabdo Riba. Vėliau Išganytojas norėdamas padėti iš Pilnatvės išmestai Išminčiai taip pat įsitempia per Ribą (*Adv. haer.* 1.4.1). *Tridaliame traktate* aprašoma, kaip Sūnus išsitempia (64.5–17), veikdamas kaip Tėvo, t. y. Vienio, aspektas. Šis įsitempimas sukelia kančią, tačiau ji reikalinga tam, kad eonai siektų pažinti Tėvą. Visomis šiomis sąvokomis ir įvaizdžiais siekiama paaiškinti Daugio, t. y. materijos, atsiradimą iš Vienio. Mite materijos sukūrimas vizualizuojamas kaip jos atskyrimas nuo dvasios. Ši mintis susiejama su idėja, jog nukryžiovimo metu Kristaus dvasia jį paliko – taip kryžius tampa materijos nuo dvasios atskyrimo simboliu.

Dievas išliktų vientisu ir nedalomu principu, o kaltė dėl materialybės atsiradimo būtų perkeliama keliais hierarchiniais laipteliais žemiau, plg. (Marjanen 2019, 111–12). Taigi vienio / daugio dialektika, pasirodanti įvairiais pavidalais (trūkumas / pilnatvė; tobulybė / materija), yra vienas iš svarbiausių valentininio Išminties mito leitmotyvų¹⁹.

Ši vienio ir daugio perskyrimo problema valentininiame protologiniame mite sprendžiama per atkūrimo (gr. ἀποκατάστασις) idėją. Kaip jau minėjome atpasakodami valentininį protologinį mitą, atkūrimas pažymi visos dvasinės sėklos (dvasinių žmonių) sugrįžimą į Pilnatvę laikų pabaigoje. Tokiu būdu daugis vėl sugrįžta į vienį, o materija (blogis) sunaikinama. Kai kuriuose valentinizmo tekstuose kalbama ir apie sielinių žmonių atkūrimą (plg. *Tri. tra.* 118.14–119.20; 118.37–122.12), tačiau dabar nesigilinsime į šią idėją. Ši vienio ir daugio problematika paliečia Teodoto užduotų klausimų (*Exc.* 78) esmę, kadangi ji apibūdina, kodėl ir kokiomis sąlygomis atsirado žmogus ir jį supantis pasaulis (materija), taip pat parodo žmogaus gyvenimo tikslą – sugrįžti į vienį, kuris yra Dievas, plg. Chiapparini 2020, 414. Dabar išsamiau aptarsime atkūrimo idėjos aprašymuose aptinkamus vestuvinius vaizdinius ir mitologines figūras, kadangi vėliau juose bus regimas artimas ryšys su Origeno *Giesmių giesmės homilijų ir komentaro* interpretacija.

¹⁹ Egzistuoja ir kitos valentininių protologijų interpretacijos. Ilgą laiką vyravusią teoriją pateikė Kippenbergas. Jis teigė, kad blogųjų galių apibūdinimai šiame tekste turi politines konotacijas ir kritikuoja santvarką, kurioje gnostikas gyvena, t. y. Romos imperiją. Tokia padėtis tikintįjį ragina atstumti šios sistemos autoritarizmą ir jam priešintis. Interpretuodamas šias idėjas autorius rėmėsi Maxo Weberio teorijomis ir aiškino, kad toks gnostiko požiūris į valstybę atsirado dėl to, kad intelektualai joje buvo paskelbti politiškai nekompetentingais. Demiurgas šioje sistemoje, pasak Kippenbergo, įkūnija politinę galią, žvelgiančią į gnostiką kaip į svetimą būtybę pasaulyje (Kippenberg 1970, 211–231). Pagels vėliau teigė, kad galių įvardijimai (ypač *Tridaliame traktate*) veikiausiai kalba apie opoziciją su bažnytine valdžia (Pagels 1976, 301–324). Vėlesniuose tyrimuose mokslininkė kiek pakeitė savo poziciją ir rašė, kad veikiausiai kalbama apie opoziciją su „ortodoksais“ tikinčiaisiais (Pagels 1979). Dabartiniuose tyrimuose laikomasi kiek nuosaikesnės nuostatos ir vengiama daryti tiesioginių išvadų apie socialinio ir politinio gyvenimo realijas, remiantis mitologijos aprašymais, plg. Williams 1996, 98–99. Dar viena interpretacija siūlo pažvelgti į valentininį protologinį mitą iš visai kitos perspektyvos – Dunderbergas atkreipia dėmesį į Išminties mite minimų šios veikėjos emocijų reikšmę. Jas autorius sieja su stoicizmo filosofijos teorijomis ir teigia, kad Išminties mitu buvo siekiama tikintiesiems padėti „pagydyti“ sunkias emocijas (πάθος) (Dunderberg 2008, 95–119). Čia aptarėme kelias teorijas, savo aprėptimi siekiančias paaiškinti viso protologinio mito esmę, tačiau egzistuoja ir kitų teorijų, susitelkiančių į atskirų mitologemų interpretaciją.

1.1.2. Protologinio mito veikėjai ir vestuvinė vaizdinija

Detaliau aptarsime atkūrimo aprašymuose figūruojančius veikėjus (Išmintį, Jėzų, Bažnyčią (sielas)) ir aprašysime, kaip šie veikėjai pasirodo vestuviniuose kontekstuose. Pradėsime nuo apibendrinto atkūrimo (ἀποκατάστασις) aprašymo Ireniejaus tekste, vėliau pereisime prie Išminties figūros, tada Kristaus ir galiausiai Bažnyčios (sielų).

Ireniejus, *Adv. haer.* 1.6.1 kalbėdamas apie atkūrimą valentininiame protologiniame mite, rašo: „pabaiga įvyks, kai visa, kas yra dvasiška, įgis pavidalą ir bus išbaigta pažinime; turimi galvoje dvasiniai žmonės, kurie įgijo tobulą pažinimą apie Dievą (τελείαν γνώσιν ἔχοντες περὶ Θεοῦ) ir buvo inicijuoti į Achamoth paslaptis“. Tada tobulųjų motina (μήτηρ) Išmintis Achamoth iš savo tarpinės buveinės pateks į Pilnatvę, kur jos sužadėtinis taps Išganytojas. Jie bus Sužadėtinis ir Sužadėtinė, o Pilnatvė virs jų vestuvių mene (νυμφών). Dvasinė sėkla, atsikračiusi savo sielų (sielinės substancijos) taps mąstančiomis sielomis (πνεύματα νοερά) ir taip pat įžengs į Pilnatvę, kur taps Išganytojo angelų nuotakomis (*Adv. haer.* 1.7.1 νυμφάς ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ Σωτῆρα ἀγγέλοις). Ši mitologema ir tekstuose aptinkamos jos variacijos, pagal kurias visos dvasinės būtybės sugrįžta į Pilnatvę, ir pažymi atkūrimo idėją.

Čia mums svarbu įterpti ir Hipolito *Refutatio* pateiktą Išminties, dvasinių sielų ir Jėzaus vaizdinį. *Ref.* 6.34.2 autorius užsimena, kad Išmintis yra visų gyvųjų motina (μήτηρ πάντων τῶν ζώντων), kuri kartu su savo sužadėtinis Pilnatvės vaisiumi (Išganytoju) emanavo 70 racionalių protų (ἐβδομήκοντα λόγους ποῖτινές εἰσιν ἄγγελοι ἐπουράνιοι οὐρανοῖς), dangiškųjų angelų, gyvenančių aukštesniojoje Jeruzalėje. Ši Jeruzalė, rašo Hipolitas, yra išorinė Išmintis (t. y. Išmintis Achamoth). Hipolito versija pateikia svarbių skirtumų soteriologijos ir Kristaus figūros atžvilgiu (plačiau apie tai Thomassen 2008, 77–80), tačiau čia mums svarbūs kiti vaizdiniai. Pirmasis jų – 70 racionalių protų, gyvenančių dangiškojoje Jeruzalėje. Hipolito *Refutatio* teksto vertėjas ir tyrėjas Litwa komentuodamas šią ištrauką rašo, kad skaičius 70 Senajame Testamente pažymi tobulumą ir užbaigimą (Litwa 2016, 427n166). Taigi 70 protų / angelų vaizdiniu galbūt norima ne pateikti konkretų skaičių, o parodyti sukurtųjų būtybių tobulumą. Prie šio vaizdinio dar grįšime aptardami Origeno protologinį mitą. Kitas svarbus Hipolito pateikiamas vaizdiny – Išminties sutapatinimas su dangiškąja Jeruzale (taip pat: *Adv. haer.* 1.5.3) ir jos įvardijimas kaip visų gyvųjų motinos (čia regima sąsaja su *Pr* 3, 20, kur Ieva įvardijama kaip visų gyvųjų motina). Taigi Išmintis valentininiame protologiniame mite įvardijama kaip Motina, Kristaus Sužadėtinė, Dangiškoji Jeruzalė. Kai kuriuose tekstuose galima rasti

užuominų, kad Išmintis, jei ne visiškai tapatinama, tai bent siejama su Šventąja Dvasia, plg. *Ev. Pilyp.* 55.24–36; 59.28–60; 60.6–10, taip pat Buckley 1988, 212; Schenke 1997, 287.

Dabar grįšime prie atkūrimo temos ir kalbėsime apie Jėzaus figūrą šiame kontekste. Išminties ir Kristaus susivienijimas vestuvių menėje protologiniame mite aprašomas kaip atsiskyrimo ištaisymas (plg. *Ev. Pilyp.* 70.11–13 *Dėl to Kristus atėjo – idant ištaisyti atsiskyrimą, buvusį nuo pradžios, vėl suvienyti abu*), t. y. dievybės skilimo į daugį ištaisymas. Sugrįžimas į vienį, vienovę valentininiuose tekstuose vaizduojamas pasitelkiant vestuvių vaizdinį – tai patvirtina ir koptiškieji Nag Hammadi bibliotekos tekstai, pavyzdžiui, *Evangelija pagal Pilypą*:

*Jėzus pasirodė [...] Jordane Dangaus [Karalystės Pilnatvę]. [...] Iš tiesų paslaptis turi būti išsakyta! Visa ko Tėvas susijungė su mergele, kuri nusileido, ir šviesa švietė jam. Tą dieną jis apreiškė didžiąją vestuvių menę: dėl to jo (Kristaus) kūnas atsirado tą dieną. Jis išėjo iš vestuvių menės kaip tas, kuris atsirado iš jaunikio ir nuotakos. Taip Jėzus joje įsteigė viską per šiuos dalykus. Ir dera kiekvienam iš mokinių įžengti į jo Atilsį (*Ev. Pilyp.* 70.33–71.15).*

Į šioje ištrauką *Evangelijos pagal Pilypą* autorius sudeda ne vieną valentininį įvaizdį ir doktriną, pradedant nuo Jėzaus krikšto Jordano upėje ir baigiant eschatologine tikinčiųjų sugrįžimo į Pilnatvę (Atilsį) sceną, plg. Schenke 1997, 416. Čia, priešingai nei anksčiau pateiktame Ireniejaus tekste, kalbama daug glausčiau ir ne taip tiesiogiai, įsivaizduojama, kad skaitantysis iš menkų nuorodų suvoks esmę. Taip pat susiduriame su mįslinga ir daugiaprasme vestuvių menės sąvoka, kurią dabar aptarsime tik probėgšmais, tyrime prie jos vis sugrįždami. Ši sąvoka turi ne vieną reikšmę, plg. Isenberg 1989, 128. Dažniausiai vestuvių menė yra laikoma svarbiausiu valentinininkų ritualu (μυστήριον; plg. *Ev. Pilyp.* 67.27–31), kurio metu, pasak kai kurių tyrėjų, valentinininkas simboliškai susisiedavo su savo angelu, imituodamas tai, kas įvyks Pilnatvėje laikų pabaigoje (Grant 1961, 132–133). Tačiau, kalbant apie protologinį mitą, mums rūpi vestuvių menė kaip vieta Pilnatvėje, kurioje laikų pabaigoje sielos susijungs su savo antrosiomis pusėmis angelais, o Išmintis – su Kristumi (DeConick 2003, 327–328). Anksčiau pateiktoje ištraukoje iš *Evangelijos pagal Pilypą* (70.33–71.15) puikiai atsiskleidžia ir vestuvinių įvaizdžių reikšmė, ir valentininio protologinio mito veikėjų vaidmenys, ypač Kristaus, apie kurį iki šiol nedaug kalbėjome. Berno pateikia puikų šios ištraukos skaitymo raktą: „istorinis Jėzaus krikštas yra Kristaus sukūrimo vieta, atskleidžiantis vestuvių menę ir atveriantis ją gnostikams, – bet tuo pat metu šis krikštas yra ne kas kita, kaip galutinė amžinojo įvykio

manifestacija, egzistuojanti ikiistorinėje ir ikikosminėje dimensijoje“ (Berno 2021, 197). Taigi regime, kokia daugiaplanė yra valentinininkų egzegezė – toje pačioje ištraukoje Jėzaus krikštas yra susiejamas ir su protologiniu mitu, ir su istoriniu įvykiu, taip pat paaiškinama šio įvykio reikšmė, plg. Lundhaug 2019, 259–264.

Berno interpretacijoje rašoma apie Jėzų ir Kristų kaip apie atskirus asmenis, anksčiau pateiktame protologinio mito atpasakojime kalbėjome apie Išganytoją, o ir *Tridaliame traktate* matėme, kad Išmintis pakeičiama Žodžiu, kas krikščionybėje yra vienas svarbiausių Kristaus epitetų. Tokia Kristaus asmenų proliferacija valentininiuose tekstuose yra gana dažna (Hurtado 2003, 526). Iš dalies ji yra susijusi su Kristaus polimorfizmo idėja, kuri būdinga ne vien valentininiams dokumentams (plg. *Ties. ev.* 31, 1–10), bet ir kitiems gnostiniams bei ankstyvosios krikščionybės veikalsams (plg. *Epistula Apostolorum* 13; Origeno *Contra Celsum* 2.64; 4.16 etc.) (Pleše 2006, 35–37). Ši idėja teigia, kad Kristus kiekvienam tikinčiajam pasirodė pagal jo sugebėjimo regėti laipsnį (plg. *Ev. Pilyp.* 57.33–58.3 [...] *jis pasirodė didiems kaip didis, jis pasirodė menkiems kaip menkas, jis pasirodė angelams kaip angelas ir žmonėms kaip žmogus. Dėl to jo Žodis pasislėpė nuo visų [...]*). Taip pat ši idėja savo esme kalba apie tai, kad kiekvienas Jėzaus vardas (Išganytojas, Žodis, Kristus etc.) atskleidžia tam tikrą jo savybę, tačiau nei vienas įvardijimas neatskleidžia visumos, t. y. tikrosios Jėzaus būties, jo apsireiškimo slėpinio, prieinamo tik tiems, kas yra su juo konsubstancialūs (Berno 2021, 94, dar plg. Lundhaug 2010, 170; DeConick 2011, 308–309). Toks Jėzaus asmenų pasidauginimas susisieja su valentininio protologinio mito vienio daugyje koncepcija: Jėzus jame veikia kaip vienio (dievybės) ir daugio (kūrinijos) tarpininkas, kuriam priklauso abi šios prigimtys. Tokiame kontekste Jėzaus kančia ant kryžiaus regima kiek kitoje šviesoje nei „ortodoksiniuose“ tekstuose. Tačiau, priešingai nei ilgą laiką buvo manoma, valentinininkai neatmetė Kristaus kančios svarbos. Jie veikiausiai nebuvo ir doketistai, nors prieš Nag Hammadi tekstų atradimą daugelis mokslininkų laikėsi šios nuomonės (diskusiją aptaria Koschorke 1978, 44; Pagels 1980, 262–264; Marjanen 2002, 488–489). Iš tiesų valentinininkai tikėjo, kad dieviškasis (dvasinis) elementas (Išganytojas, Kristus) Jėzuje nekenėjo. Tačiau kai kuriuose tekstuose rašoma Jėzų turėjus sielinį kūną (plg. *Exc.* 23), galintį kentėti – kryžiaus kančią išgyveno būtent jis (Chiapparini 2020, 383). Tik Jo dvasia, t. y. Jo dieviškumas, paliko kūną ant kryžiaus ir nekenėjo. Todėl pasikeičia ir Kristaus įsikūnijimo reikšmė – viena iš jo priešasčių tampa priminti dvasinei sėklai apie jos tikrąją prigimtį, t. y. suteikti pažinimą, atverti vestuvių menę. Kaip pastebėta mokslininkų, kai kuriuose tekstuose Kristaus įsikūnijimo aplinkybės aprašomos taip ambivalentiškai, jog neįmanoma

tiksliai pasakyti, kokia buvo Kristaus kūno „sudėtis“, plg. *Ties. ev.*, apie tai rašo Thomassen 2008, 172. Čia dar nebaigėme kalbėti apie Kristaus kūno, įsikūnijimo ir kančios interpretacijas, – jas detaliau tirsime toliau aprašydami kitą mus dominančią protologinio mito figūrą – dvasinių žmonių Bažnyčią.

Apibendrinami Jėzaus vaidmenis pateiktose ištraukose iš Ireniejaus ir *Pilypo*, galime pastebėti, kad jis vadinamas Kristumi, Išganytoju, Žodžiu, Pilnatvės Vaisiumi, Sužadėtiniu. Priešingai nei Išminties atveju, kai kurie iš šių įvardijimų nurodo ir skirtingas būtybes. Jos tam tikru būdu yra Jėzaus dalys ir „dalyvauja“ jame. Šis trumpas aptarimas neišsemia visų su Jėzumi siejamų figūrų sąrašo ir veikiau yra įvadas į polimorfiško Kristaus suvokimą valentinizme.

Paskutinė mus dominanti figūra ar figūros protologiniame mite yra dvasinių žmonių sielos. *Pilypo* ištraukoje (70.33–71.15) pareiškama mįslinga mintis – „dėl to jo (Kristaus) kūnas atsirado tą dieną“. Valentinizme apie Kristaus kūną kalbama iš daugelio perspektyvų, tačiau čia mums svarbu tai, kad šioje ištraukoje Kristaus kūnas, nors ir ne itin tiesiogiai, nurodo į tikinčiuosius, dvasinę bažnyčią (ἐκκλησία) (Pagels 1988, 202–203). Valentininkai veikiausiai pasiskolino Kristaus kūno kaip Bažnyčios, t. y. tikinčiųjų, vaizdinį iš Pauliaus laiškų (pvz., Ef 5, 30: *Mes gi esame jo kūno nariai*; taip pat 1 Kor 12, 12–31 etc.), plg. Dubois 2018, 629–630. Dvasinės bažnyčios kaip Kristaus kūno vaizdinį iliustruoja šis segmentas iš *Ištraukų iš Teodoto*:

Tėve, jis sako, į tavo rankas patikiu savo dvasią. Išmintis, jis sako, padėjo priešais Žodžio kūną, dvasinę sėklą; tai apsivilkęs (στολισάμενος) Išganytojas nusileido (κατήλθεν) (Exc. 1).

Ši dvasinė sėkla savo ruožtu vilki sielas kaip „vestuvinį rūbą“ (Exc. 61 «ἐνδύματα γάμων» τὰς ψυχὰς λαβόντα) ir, kaip jau minėta, ji yra konsubstanciali su Kristumi (plg. *Tri. tra.* 122.12–17 *O išrinktieji* (ἐκλεκτοὶ) yra bendrakūniai (ὁμογενῆς ὄντες) ir konsubstancialūs (ὁμογενῆς ὄντες) su Išganytoju. Dėl jo vienovės (ἑνότητος) ir sąjungos (κοινωνίας) su juo tai yra kaip vestuvių menė (ἡμεῖς καὶ ὁ Χριστὸς ὡς ἡ νύμφη)). Svarbu pabrėžti, kad ši iš žmonių dvasių sudaryta Bažnyčia yra preegzistencinė (dar plg. *Ties. ev.* 19.35–20.3; *Tri. tra.* 57.33–58.19; 59.2–6)²⁰ ir Išganytojas nusileidžia (κατήλθεν) į žemę ja apsivilkęs. Šis vaizdinys yra gana paradoksalus ir

²⁰ Preegzistencinės Bažnyčios idėją galima matyti jau judaistiniuose šaltiniuose, ji būdinga ir Naujojo Testamento literatūrai (plg. *Gal.* 4, 26, *Apr.* 3,12; 21, 2). Apie tai plačiau: Thomassen 1982, 527–528.

iškeliantis nemažai klausimų (Thomassen 2008, 50). DeConick, remdamasi *Ištraukų iš Teodoto* tekstu, paaiškina tiek Jėzaus nusileidimo ir įsikūnijimo, tiek dvasinės Bažnyčios kaip Jėzaus kūno idėjas: Išmintis iš dvasinės sėklos eonui Jėzui sukūrė tam tikrą (nematerialų) kūną, kuriuo apsivilkęs jis nusileido. Išmintis ir dvasinė sėkla čia pažymi tapačias būtybes, dar plg. (Chiapparini 2020, 146n3). Šia dvasia Jėzui reikėjo apsivilkti tam, kad jis galėtų atpirkti dvasinius žmones, įkalintus žemėje²¹. Nusileidęs kiek žemiau (pasiekęs septintąjį rojų), Jėzus apsivilko sielinį Kristų, kad galėtų išganyti sielinius žmones (*Exc.* 59.2). Galiausiai Jėzus nusileido į Marijos iščias, kur įgijo tam tikrą sielinį kūną, labai primenantį materialųjį, tačiau iš tiesų visai ne materialios prigimties (*Exc.* 59.3–4) (DeConick 1999, 333). Antonio Orbe pratęsia šią temą, kalbėdamas apie dvasinės Bažnyčios likimą Kristaus nukryžiuavimo metu. Taip pat remdamasis *Ištraukomis iš Teodoto*, mokslininkas teigia, kad Išganytojo mirties metu dvasinė sėkla yra išgelbėjama nuo piktųjų jėgų (Šėtono, dar vadinamo Pasaulio valdovu (gr. Κοσμοκράτωρ)) ir patikima į Tėvo rankas (*Exc.* 1); laikų pabaigoje Tėvas sugrąžins Sūnui šią dvasinę sėklą (Bažnyčią), kad Išganytojas kartu su ja įžengtų į Pilnatvę (Orbe 1959, 472). Svarbu atkreipti dėmesį, kad mitopoetinėje valentinininkų vizijoje dvasinės sėklos (Bažnyčios) ir Išminties vaidmenys kartais persikloja – dvasinė sėkla (Bažnyčia) taip pat vaizduojama kaip Kristaus nuotaka.

Galiausiai visi poskyryje aptartieji veikėjai – Išmintis, Jėzus ir dvasiniai žmonės (Bažnyčia) – susitiks Pilnatvėje ir susivienys vestuvių menėje. Šis susivienijimas aprašomas kaip eschatologinė vestuvių puota. Plg.:

*Tada tai, kas dvasiška, nusivilkę sielas, kartu su Motina, lydinčia jaunikį, lydi ir jaunikius, savo angelus į vestuvių menę, esančią Ribos viduje, ir pasirodo prieš Tėvo akis, tapę mąstančiais eonais (αἰῶνες νοεοὶ) mąstančioje ir amžinoje Sizigijos santuokoje. O puotos prievaizdas, jaunikio pabrolys, jaunikio draugas, stovintis priešais vestuvių menę, girdėdamas jaunikio balsą, džiaugsmu džiaugiasi. Tai yra jo džiaugsmo ir atilsio Pilnatvė (*Exc.* 64–65).*

Kaip galėjome pastebėti, atkūrimo eschatologiniuose aprašymuose vyrauja vestuvinė vaizdinija, o eschatologinės puotos dalyviai apibūdinami su

²¹ Dvasinės sėklos, kuria Kristus apsivilko leisdamasis, idėja atrodo prieštaraujanti tam faktui, kad dvasiniai žmonės jau gyveno žemėje. Tačiau, kaip teigia Thomassenas, šiuo atveju nereikėtų apie mito naratyvą galvoti linijškai: „Mes turėtume suprasti dangiškąją bažnyčią kaip žemėje esančių dvasingųjų predestinuotosios būsenos mitologiškai hipostazuotą reprezentaciją“ (Thomassen 2008, 51–52), t. y. nusileidęs į žemę Kristus dvasiniams žmonės atskleidžia tiesą apie prigimtį, kurią jie jau turi. Dar plg. Kovacs 2019, 475.

vestuvėmis susijusiais terminais. Šiai vaizdinijai didelę įtaką padarė *Evangelija pagal Joną*, plg. Keefer 2006, 21–44. Vestuviniai vaizdiniai pasitelkiami ir metaforizuojami, nes jie puikiai atspindi atsiskyrimo ir sąjungos idėjas, kurios yra esminės valentininiame protologiniame mite, plg. Petersen 2019, 232. Todėl eschatologinėje puotoje mūsų aptartieji veikėjai – Išmintis, Kristus ir Bažnyčia (dvasiniai žmonės) – susitinka tam, kad skirtumas būtų panaikintas. Susivienijimo aktualizavimas vaizduojamas kaip Kristaus ir Išminties bei dvasinės sėklos (Bažnyčios) ir angelų santuoka vestuvių menėje (Grant 1961, 131–32). Galutinis atsakymas į Teodoto (*Exc.* 78) užduotus klausimus atrandamas vestuvių menėje, kur tampama vienu su dievybe. Čia nebelieka klausimų.

Toliau pereisime prie protologinio mito apžvalgos Origeno tekstuose ir palyginsime su valentininio protologinio mito versija.

1.2. Protologinis mitas Origeno tekstuose ir *Giesmių giesmės* interpretacijose

1.2.1. Origeno protologinio mito kontekstas

Šiame poskyryje aptarsime Origeno protologinį mitą ir atskleisime jo ir valentininkų mito panašumus. Siekdami paaiškinti šių dviejų skirtingų ankstyvosios krikščionybės versijų sąsajas, galime grįžti prie ankstesniame poskyryje aptartų klausimų iš *Ištraukų iš Teodoto* (*Exc.* 78). Kaip jau buvome pastebėję, atsakymų į šiuos klausimus ieškojo įvairūs to meto mąstytojai ir filosofinės mokyklos²². Didžiajai Bažnyčiai priklausę krikščionys taip pat mėgino į juos atsakyti. Origenas siekė jiems pateikti savąjį atsakymų versiją, ką matome jo protologiniame mite.

Mūsų tiriamuose veikaluose, *Giesmių giesmės komentaruose* ir *homilijose*, protologinis mitas nėra išsamiai aptariamas. Origenas apie jį užsimena, tačiau minėtuose veikaluose jo neplėtoja. Nepaisant to, jis pastebimas kaip daugelio Origeno pamąstymų ir interpretacijų fonas, be kurio neįmanoma suprasti Aleksandriečio idėjų. Šiam tyrimui Origeno protologinis mitas yra itin aktualus, kadangi jame atsiskleidžia artimos paralelės su valentininkų mitine sistema. Kalbant apie *Giesmių giesmės komentarus* ir *homilijas* akivaizdžiausi ryšiai su valentininkais regimi vestuvių vaizdinijos panašume, plg. Lettieri 2001, 143–144, tačiau ir jų reikšmė aiškiausiai suvokiama protologijos mito kontekste. Svarbu paminėti, kad Origeno, kaip ir valentininkų, doktrinos nebuvo itin sistematizuotos ir vienalytės (Hanson

²² Dabartiniuose valentinizmo tyrimuose regima tendencija valentininkų mokymą aptarti filosofinių mokyklų kontekste, plg. Ashwin-Siejkowski 2022, 9–11.

2003, 244–245), todėl įvairiuose veikaluose tam tikri mokymo ypatumai gali būti pateikiami skirtingai, priklausomai nuo konteksto, plg. Blosser 2012, 7–9. Kitas reikšmingas Origeno protologinio mito aspektas – jis supranta jį kaip hipotezę, kaip eksperimentinės teologijos dalį (Rabinowitz 1984, 319–320; Crouzel 1989, 206–207), o ne kaip nelaužomus tikėjimo teiginius. Būtent ši eksperimentinės teologijos forma pasitelkiama, mėginant atsakyti į krikščionims ramybės nedavusius klausimus. Šiame poskyryje mūsų atspirties taškas bus Origeno veikalas *Apie pradus* (*De principiis*), kadangi *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose* aptinkame tik protologijos nuotrupas. Mėgindami rekonstruoti mitą, trūkstamas vietas užpildysime paaiškinimais ir iš kitų veikalų bei tyrėjų interpretacijomis.

Giesmių giesmės komentare Origenas, kalbėdamas apie pažinimą, užduoda labai panašius klausimus kaip ir valentinininkas Teodotas (*Exc.* 78):

Taigi pagrindinė žinojimo pareiga yra pažinti Trejybę, o antroje vietoje – pažinti jos kūriniją [...]. Tarp šių dalykų bus tam tikras savęs pažinimas, per kurį ji (siela) turi suprasti, kokia yra jos esybė (substantia), ar ji kūniška, ar nekūniška ir ar paprasta, ar iš dviejų, ar trijų, ar daugybės dalių sudaryta. O šalia šių klausimų ji turėtų žinoti, ar ji sukurta, ar jos niekas nesukūrė; ir jei ji sukurta, kaip sukurta, ar, kaip kai kurie mano, jos esybė yra laikoma kūniškoje sėkloje ir ji atsirado kartu su kūnu [...] ar turėtume galvoti, kad kažkada anksčiau sukurta dėl kažkokios priežasties ji prisiima kūną [...]. Ir dar klausiamo, ar siela apsivelka (induatur) kūną tik vieną kartą, ar po to ji padėjusi daugiau jo nebeieško; ar kartą padėjusi tai, ką prisiėmė, vėl prisiima [...]. Ir jei pagal Raštus gresia pasaulio pabaigia (consumatio mundi) ir ši gendantis būseną pasikeis į negendančią, atrodo neabejotina, kad siela dabartiniame gyvenime negali prisiimti kūno antrą ar trečią kartą [...]. Ir ar jos prigimtis yra tokia pat kaip angelų – kadangi tikima, kad vienos rūšies protas negali skirtis nuo kito proto. Ir jei ji nėra tokia iš prigimties, ar gali tokia tapti per malonę, jei nusipelnys, ar visai negali pasidaryti panaši į angelus [...] (CCt 3.5.20–26).

Šioje ištraukoje galime regėti Origeno eksperimentinės teologijos pavyzdį – Aleksandrietis užduoda daugybę įvairių klausimų ir leidžia svarstymams jį vesti sava kryptimi, tačiau nepateikia jokių apibrėžtų atsakymų. Tuometinėje Bažnyčioje dar neegzistavo sutarimas apie sielų atsiradimo aplinkybes (Scott 2015, 40), tad Origenas leidosi į apmąstymus. Jie susisieja ir su Teodoto klausimais – domimasi Dievo prigimtimi, sielos atsiradimo aplinkybėmis, jos likimu pasaulio pabaigoje. Vis dėlto norint perteikti protologinį mitą, kuris čia tik lengvai paliečiamas, reikia atsiremti ir į kitus Origeno tekstus, ypač *Apie pradus* (*De princ.*) – viename iš pirmųjų

teologijos veikalų, kur mėginama sistematizuoti daugybę ankstyvajai krikščionybei aktualių klausimų (Markschies 2007, 8; Behr 2017a, xx). Todėl toliau aprašydami Origeno protologiją daugiausia remsimės šiuo veikalu.

Origeno idėjos apie pasaulio sukūrimą jau nuo pat pradžių buvo kontroversiškos, plg. Simonetti 1986, 1. Ypač daug kritikos susilaukė vadinamoji preegzistencijos teorija, teigusi, kad sielos galimai egzistavo tam tikroje transcendentinėje erdvėje dar iki kūno sukūrimo (*De princ.* 1.8.1; Scott 2015, 53). Autoriai iki šiol ginčijasi dėl šios teorijos šaltinių – kai kurie teigia, jog didžiausią įtaką šiai teorijai padarė platonizmo idėjos, perimtos ne visai tiesiogiai, o per Filono Aleksandriečio darbus²³. Kiti teigia, kad Origenas „prieštaraujant įprastai mokslininkų nuomonei, neaiškina preegzistencijos idėjos platoniskai. Vietoj to jis transformuoja ją, kad ji derėtų su krikščioniška kosmologija“ (Scott 2015, 60). Mūsų požiūriu, šios idėjos neprieštarauja viena kitai – patristiniai autoriai neretai krikščionybės doktrinas statydavo ant pagoniškos filosofijos pamatų. Origeno ryšys su platonizmu iki šiol yra daug diskusijų kelianti tema, plg. Edwards 2002, 1; Ramelli 2009, 217, tačiau mums svarbiausia, kad Aleksandrijos miesto intelektualinėje aplinkoje, kurioje veikė tiek Origenas, tiek valentinininkai, sklandė platonizmo idėjos. Daugiau nesiplėšime į šiuos kontekstus ir toliau pateiksime Origeno protologijos atpasakojimą.

1.2.2. Protologinis mitas pagal Origeną. Preegzistencijos teorija

Dabar pereisime prie Origeno protologinio mito atpasakojimo. Jame preegzistencijos teorija yra viena iš kertinių idėjų, be kurios neįmanoma suvokti ir kitų itin reikšmingų Aleksandriečio idėjų – laisvos valios, atkūrimo (*ἀποκατάστασις*) sampratų. Labai apibendrintai preegzistencijos teorija dėsto tokį protologinį naratyvą: per Žodį Dievas sukūrė racionaliąsias būtybes priešlaikinėje erdvėje. Šios būtybės buvo ontologiškai lygios ir egzistavo Žodyje (Išmintyje)

²³ Viena iš naujausių ir originaliausių Origeno idėjų interpretacijų teigia, kad didžiausią įtaką jam padarė presokratikų filosofas Anaksagoras. Šią teoriją plėtoja P. Tzamalikos savo milžiniškame (1805 psl.) veikale „Anaxagoras, Origen and Neoplatonism. The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity“ (Berlin: Walter de Gruyter, 2016), kuriame autorius tiesiogiai sako, jog Origenas buvo anaksagorininkas ir antiplatonistas (Tzamalikos 2016, 2; 79 etc.; kitus preegzistencijos teorijos šaltinius aptaria Bostock 1987, 259–260; Rogers 2022, 349). Vis dėlto šio veikalo recenzijos nėra visiškai pozityvios. M. J. Edwardsas apžvelgdamas šį veikalą pastebi, kad Origeno veikaluose nėra jokių tiesioginių nuorodų į Anaksagorą ir aptariamasis autorius kuria tam tikras asociacijas tik per antrinius šaltinius. Tačiau taip pat giriama neprilygstama Tzamalikos'o erudicija ir patristinio korpuso išmanymas (Edwards 2018).

kaip preegzistencinė Bažnyčia. Dažnai šią porą – Žodį (Kristų) ir Bažnyčią – Origenas aprašo kaip Sužadėtinį ir Sužadėtinę, o jų ryšį – kaip santuokinį. Kiekvienai iš sukurtųjų būtybių buvo suteikta laisva valia; ja remdamosi racionali būtybės skirtingai nutolo (atšalo) nuo Dievo ugnies ir tapo angelais, žmonėmis ir demonais. Pasaulio pabaiga (atkūrimas) įvyks, kai visos racionali būtybės vėl sugrįš į Dievą ir vėl egzistuos kaip viena Bažnyčia.

Prieš pereidami prie išsamesnio preegzistencijos teorijos aptarimo, trumpai nušviesime tam tikrą jos problematiką, apie kurią diskutuojama mokslinėje literatūroje. Pats Origenas nevartojo termino „preegzistencija“ (Harl 1985, 257). Taip pat kai kurie autoriai teigia, kad Origenas nemokė preegzistencijos teorijos. M. Harl rašo, jog Origeno kalbėjimas apie preegzistencinį sielų būvį iš tiesų nurodo ne į konkrečią ikikosminę erdvę, bet į dievišką numatymą (*prescience divine*) (Harl 1985, 238–258). Kitas autorius, J. Behras, remdamasis šia M. Harl idėja, mano Origeną teigus, jog tai Dievas paskiria mūsų vietą gyvenime pagal tai, kaip žmogus pasitelkia savo laisvą valią – Dievas per Apvaizdą žino visą žmogaus gyvenimo istoriją nuo pat jo atsiradimo iščiose (Behr 2001, 196–197). Tokiu būdu laisva valia sutampa su Dievo Apvaizda. Daugelis vėliau rašiusių tyrėjų vis dėlto laikosi nuomonės, kad „nors preegzistencijos kaip Apvaizdos teorija randa paramą kai kuriuose tekstuose, įrodymų persvara rodo Origeną palaikius kristologinę preegzistencijos teorijos versiją“ (Scott 2015, 61). Tačiau viename iš pačių naujausių Origeno pasaulio sukūrimo teorijos tyrimų į preegzistencijos teoriją žiūrima gana skeptiškai. Šio tyrimo autorius Markas E. Therrienas mano, jog mokslininkai preegzistencijos teoriją aiškina remdamiesi tik vienu veikalu *Apie pradus* (*De princ.*) ir per mažai dėmesio skiria kitiems Origeno veikalams. Taip pat autorius atkreipia dėmesį, kad daugelio tyrėjų, naudojusį Koetschau *Apie pradus* leidimą, cituojamos vietos (pvz., 2.8–9, 3.1.21–22), kuriose spekuliuojama preegzistencijos tema, pasižymi rimtomis tekstinėmis problemomis (Therrien 2022, 90–92). Tačiau Therrienas pripažįsta, kad ankstesnis preegzistencijos teorijos suvokimas išlieka įtakingas (Therrien 2022, 95). Savo tyrime autorius taip pat iš esmės neneigia šios teorijos, tik interpretuoja ją remdamasis ir kitais Origeno teksta, ypač komentaru *Evangelijai pagal Joną* (Therrien 2022, 95–96). Mūsų tyrimui ne tiek svarbu, ar Origenas iš tiesų tikėjo šia savo teorija, ar tik spekulavo. Kaip jau minėjome, Origeno teologija kartais įvardijama kaip „eksperimentinė“. Mums rūpi, kiek joje aprašomi „eksperimentiniai“ vaizdiniai atliepia valentinininkų teologiją.

Dabar grįžtame prie preegzistencijos aptarimo. Veikale *Apie pradus* Origenas teigia, kad „pabaiga visada yra kaip pradžia“ (*De princ.* 1.6.2: *Semper enim similis est finis initiis* [...]). Bažnyčios rašytojas turi galvoje, jog pasaulio pabaiga panaši į jo pradžią, tad, mąstydami apie ją, galime mėginti

suprasti ir kaip prasidėjo pasaulis. Pasak Aleksandriečio, pradžioje, t. y. prieš pasaulio sukūrimą, visa racionali kūrinija buvo Dievą kontempliuojantis vienis, Bažnyčia, egzistuojanti Kristuje (CCt 2.8.4; *De princ.* 2.9.4). Origenas nekalba apie Sūnaus ir Šventosios Dvasios sukūrimo momentą, bet teigia, kad jiems negalioja laikinės kategorijos (*De princ.* 2.2.1).

Labai svarbu pabrėžti, kad Origenas teigė visą dvasinę kūriniją egzistavus Žodyje (λόγος) (*De princ.* 1.2.3) (McGuckin 2006, 213; Tzamalikos 2006, 44; Scott 2015, 53). Tačiau jei manysime, kad žmonių sielos egzistavo Kristuje dar prieš pasaulio sukūrimą, tai suponuos du žmogaus sukūrimo procesus: pirmąjį būtyje prieš erdvę ir laiką ir antrąjį laike. Origenas tokių idėjų tiesiogiai ir aiškiai neišsako, tačiau *Pradžios knygos homilijose* (*HomGn 1, 13–17*) kalba apie vidinio ir išorinio žmogaus sukūrimą (plačiau diskusiją aptaria Martens 2013, 528–530). Veikale *Apie pradus* taip pat nekalbama apie du sukūrimus, bet teigiama visą kūriniją egzistavimus Išmintyje (*De princ.* 1.2.2; 1.4.4). Nepaisant to, kad mokslinėje literatūroje daug kalbama apie Origeno preegzistencijos teoriją, tokios frazės kaip „preegzistenciniai intelektai / sielos“ nėra aptinkamos jo raštuose, plg. Harl 1985, 252 n2. Tzamalikos teigia Origeną buvus itin atsargų rašant apie sukūrimą, kadangi tai itin mistinė doktrina, reikalaujanti klausytojų, pasižyminčių itin giliu supratimu (Tzamalikos 2006, 66–67). Skaitant *Apie pradus* nėra iki galo aišku, koku būdu žmonių sielos egzistavo Kristuje ar Išmintyje – kaip mintys (jų numatymas) ar kaip atskiros dvasinės būtybės. Pavyzdžiui, *De princ.* 1.4.4–5 rašoma: [...] *Taigi šioje Išmintyje, kuri visada buvo su Tėvu, kūrinija visada buvo įrašyta ir formuojama (descripta semper inerat ac formata conditio) ir niekada nebuvo laiko, kai numatymas (praefiguratio) tų dalykų, kurie turės būti, nebuvo pas Išmintį.* Tačiau kai kalbama apie sielų egzistavimą Dieve, jos vadinamos racionaliais kūriniais (λογικοί), kas suponuoja savarankišką ontologinį statusą, plg. *De princ.* 2.6.3. Visi šie kūriniai, vadinami λογικοί (racionalios būtybės) arba νόες (protai)²⁴, buvo tobuli ir ontologiškai lygūs (*De princ.* 2.9.6). Mūsų tyrimui nėra esminga tiksliai išsiaiškinti, koku statusu konkrečiai pasižymi λογικοί. Svarbesnė paralelė su valentininiais vaizdiniais. Toliau pereisime prie detalesnio preegzistencijos teorijos veikėjų aptarimo.

²⁴ Ne vienas tyrėjas atkreipė dėmesį, kad Origenas sąvokas λογικός, νοῦς ir ψυχή dažnai vartoja sinonimiškai, nors pagal visą Origeno protologinio mito logiką racionalus protas (λογικός) tampa siela (ψυχή) tik po nuopuolio, plg. Scott 2015, 55.

1.2.3. Protologinio mito veikėjai: Žodis (Kristus), Išmintis ir racionaliosios būtybės

Dabar trumpame ekskurse aprašysime Kristaus ir racionalių būtybių santykio ypatybes, nes tai atskleis tam tikrus tipologinius panašumus į valentinininkų protologiją. Preegzistencinė kūrinija, pasak Origeno, yra amžinai kuriama ir egzistuojanti Išmintyje (*De princ.* 1.2.2). Kaip galime pastebėti, kūrinija egzistuoja ir Kristuje, ir Išmintyje, tačiau tai nėra vienas kitam prieštaraujantys teiginiai (plg. *De princ.* 2.9.4). Išmintį ir Žodį čia reikia suvokti kaip Kristaus epinojas – epinijų teorija yra dar viena svarbi Origeno idėja, tačiau čia jos neplėtosime; kol kas pakaks pasakyti, kad Kristaus epinojos nurodo į dalykus, kuriais Kristus tampa santykyje su kūrinija (Heine 2004, 93, dar plg. Kuhner 2017), t. y. šios sąvokos pažymi tam tikrus skirtingus Kristaus aspektus (Žodis, Išmintis, Gyvenimas, Tiesa, etc.). Pirmiausia savo vaidmeniu Žodis pažymi Dievo kūrybinę energiją (McGuckin 2006, 210–211) – kaip jau minėjome, Dievas pasaulį kūrė per Žodį, – tačiau epinojos apibūdina daugybę kitų svarbių Kristaus funkcijų. Galime pastebėti, kad epinojas dažniausiai įvardija abstraktūs žodžiai. Taigi jei Dievas yra absoliuti vienovė, Žodis yra vientisas daugybės idėjų junginys. Kalbant apie Dievo ir Kristaus santykį, svarbu paminėti ir Origeno ginčą su valentinininku Kandidu, kuriame Origenas atmetė idėją, kad Kristus yra Dievo emanacija (προβολή) (tai mini Jeronimas *Contra Rufinum* 2.19). Kai kurie tyrėjai mano, jog epinijų teorija Origenas norėjo paprieštarauti valentinininkų emanacijų teorijai, pagal kurią transcendentinėje erdvėje egzistuoja tam tikros abstrakčių savybių vardus turinčios būtybės (O’Leary 2004, 143). Dar vienas itin svarbus origeniškojo Kristaus aspektas, atliepantis ir valentinininkų suvokimą, yra jo polimorfizmo idėja. Origenas apie tai kalba veikale *Prieš Kelsą* (*Contra Celsum*; CC 6.77): jis „pagal kiekvieno regėjimo galią ir naudingumą pasirodo taip, kaip kiekvienam būtina matyti“ (vertimas Ališausko 2011, 251). Ši idėja apskritai būdinga daugeliui ankstyvosios krikščionybės srovių (Foster 2007, 66–99). *Giesmių giesmės komentaruose* ir *homilijose* ši idėja šiek tiek paliečiama kalbant apie Kristaus dvasinį grožį (plg. HCt 2.4).

Mūsų tyrimui itin reikšmingi vaizdiniai – Kristaus ir Išminties ryšys ir teiginys, kad kūrinija dalyvavo Kristuje ir Išmintyje preegzistencinės stadijos metu. Ankstesniame poskyryje jau parodėme Origeną rašius apie kūriniją, visada egzistavusią Išmintyje (*De princ.* 1.4.4–5). Svarbu paminėti, kad Aleksandrietis ir Bažnyčią vaizduoja kaip preegzistencinę Kristaus nuotaką (plg. CMt. 14,17; CCt 2.8.4). Kai kurie tyrėjai mano, kad apie preegzistencinę Bažnyčią galima kalbėti tik „tam tikra prasme“ (diskusiją aptaria Ledegang 2001, 649–650), t. y. jos egzistenciją reikėtų suvokti

„veikiau veikiamą semitiško realizmo, kuriame skirtis tarp realaus ir idealaus yra miglota, nei neoplatonizmo kontekste“ (Ledegang 2001, 649). Mūsų tyrimui nėra svarbu tiksliai išaiškinti, kokį realumo laipsnį atitinka aptariami protologijos veikėjai, todėl detaliau į šį klausimą čia nesigilinsime.

Kita svarbi idėja yra susijusi su Kristaus kaip Žodžio funkcija: kaip Žodis Kristus yra pagrindas, kuriuo remdamiesi žmonės suvokia dalykų racionaliąją ir idealiąją prigimtį (Williams 1987, 146). Kitaip tariant, žmonės yra λογικοί (racionalios būtybės), kurios dalyvauja Kristuje kaip λόγος (Žodyje). Žodžio sugebėjimas dalyvauti ir daugyje (per savo epinojų funkciją) leidžia jam turėti santykį ir su λογικοί (racionaliomis būtybėmis) (Kuhner 2017, 199–200). Taip Žodis tampa tarpininku tarp Dievo (nematerialybės) ir žmogaus (materialybės) (Strutwolf 1993, 221).

Grįžtant prie Išminties reikia paminėti, kad Origenas ją įvardijo kaip ἀπόρροια (gr. išsiliejimas; emanacija) (*De princ.* 1.2.10), remdamasis *Išm* 7, 25 – Septuagintos versijoje Išmintis apibūdinama šiuo žodžiu (plg. ἀπόρροια τῆς τοῦ Παντοκράτορος). Origenas yra pirmasis iš Bažnyčios rašytojų, panaudojęs šią *Išminties knygos* vietą (7, 25) apibūdinti Kristui (Logan 1985, 123). Mus domina toks Išminties apibūdinimas dėl galimos sąsajos su valentinizmu, kuriame plėtojama emanacijų teorija. Tame pačiame straipsnyje Loganas, cituodamas kitą autorių, tyrinėjusį Atenagorą Atėnietį (II a. krikščionių apologetą), užsimena, jog *Išm* 7,25–26 tapo vienu mėgstamiausių Aleksandrijos teologų tekstų. Jie interpretuodavo minėtąją ištrauką pusiau filosofškai, siekdami išvengti „mitologinių gnostikų spekuliacijų“ (Barnard 1973, 108; Logan 1985, 123). Nė vienas iš šių autorių neatskleidžia platesnio šios idėjos konteksto. Tokia mintis atrodo gana paradoksali, kadangi Išmintį įvardijant kaip emanaciją kaip tik priartėjama prie minėtųjų „gnostikų spekuliacijų“. Mūsų hipotezė, kad Origenas reagavo į valentinininkų keliamą grėsmę perinterpretuodamas jų sąvokas „ortodoksiniame“ kontekste, čia atrodo visai įmanoma galimybė, ką mėginsime parodyti tolesniame tyime.

1.2.4. Sielų atšalimas ir atkūrimo idėja preegzistencijos teorijoje

Po trumpo Kristaus bei Išminties ir racionaliųjų būtybių santykio aprašymo grįžtame prie protologinio mito naratyvo atpasakojimo. Visos Dievo sukurtos racionaliosios būtybės (λογικοί) buvo tobulos ir lygios. Kaip jau minėjome, Origenas teigia, kad „pradžią yra panaši į pabaigą“. Taigi, jei pasaulio pabaigoje visa kūrinija vėl bus Dieve ir Dievas bus visa viskame (*De princ.* 1.6.1–2), vadinasi, ir pradžioje buvo taip pat. Dievas visas racionalias būtybes sukūrė lygias, tačiau jos, vedamos savo judesių (*motiones*), buvo suskirstytos į tam tikras klases pagal savo nuopelnus (*De princ.* 1.6.2: *suis*

unusquisque motibus varie acti per diversos ordines pro merito dispensati sunt), t. y. kiekviena būtybė, turėdama laisvą valią, pati pasirinko, kiek nutolti nuo Dievo (Edwards 1992, 23). Laisva valia yra vienas iš centrinių konceptų Origeno teologijoje. Daugelis autorių laikosi nuomonės, kad tokie Bažnyčios rašytojai kaip Ireniejus, Klemensas Aleksandrietis ir pats Origenas išplėtojo savo laisvos valios koncepciją oponuodami gnostikams (Dihle 1982, 112; Frede 2011, 113; Linjamaa 2019, 112).

Iš Dievo ir žmogaus prigimčių santykio apmąstymo tampa akivaizdu, kad racionaliosios būtybės gali prarasti gėrį, o Dievas – ne, nes jis pats ir yra gėris (plg. *De princ.* 1.2.13). Racionaliesiems kūriniais buvo suteikta laisva valia ir jie patys pasirinko nupulti – tada, kiekvienas pagal savo nuopuolio laipsnį (pagal nuopelną), tapo angelais, žmonėmis arba demonais. Sielų pasirinkimą atitolti nuo Dievo Origenas dažnai aprašo pasitelkdamas „atšalimo“ vaizdinį²⁵. Dievą Origenas įsivaizduoja kaip ugnies ir karščio šaltinį (*De princ.* 2.8.3 *Nam sermo divinus ignem esse deum dixit, cum ait: Deus noster ignis est consumens*). Sielos simbolika Origeno vaizduotėje susiejama su šiuo karščiu arba jo trūkumu – žodį „siela“ (gr. ψυχή) Origenas kildina iš žodžio „atšalti“ (*De princ.* 2.8.3 [...] *requirendum est ne forte et nomen animae, quod graece dicitur ψυχή, a refrigescendo de statu diviniore ac meliore dictum sit et translatum* [...]), dar plg. (Markschies 2007, 9). Taigi sielos likimas priklauso nuo to, kiek ji „atšalo“ nuo Dievo ugnies – mažiausiai atšalo angelų sielos, tada dangaus kūnų, dar daugiau žmonių, o daugiausiai demonų²⁶. Šėtono siela puolė žemiausiai²⁷, o Kristaus siela, egzistavusi prieš sukūrimą kartu su savo žmogiškuoju elementu, nenupuolė visai (*De princ.* 2.6.5 [...] *ita et fuisse quidem in Christo humana et rationalis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati*). Tokį kūrinijos suskirstymą Origenas iš dalies pateikė siekdamas konfrontuoti su gnostikais (Simonetti 1975, 17; Behr 2017a, lxxxii; Bianchi 1987, 274), pasak kurių, Origeno teigimu, blogieji kūriniai yra iš esmės,

²⁵ Neretai minimas ir „sotumo“ (lot. *satietas*; gr. κόπος) vaizdinys. Sielos, neva persisotinusi Dievo regėjimo, apsunko ir nusprendė nupulti, plg. Crouzel 1985, 19; Scott 2015, 70. Harl savo straipsnyje parodė, kad šis „sotumas“ sielas apėmė ne todėl, kad jos „pasišlykštėjo“ gėriu – veikiau jų kaltė yra ta, kad jos neišlaikė įtampos gėrio atžvilgiu (Harl 1966, 373–405).

²⁶ Origenas *Contra Celsum* (4.17) pabrėžia, kad jis kalba ne apie sielų transmigraciją (μετενσωμάτωσις), bet apie sielų įsikūnijimą (ένσωμάτωσις).

²⁷ Viena iš vėlesnio Origeno pasmerkimo priežasčių buvo ta, kad jis neva teigė, jog Šėtonas gali būti išganytas. Origenui savo gyvenimo laikotarpiu nepavyko efektyviai atremti šių kaltinimų, o po jo mirties ši nuomonė įsigalėjo (Holliday 2009, 2).

ontologiškai blogi²⁸.

Kai kur Origenas kalba ir apie 70 išskirtinių sielų, kurios nusileido į pasaulį dėl jo išganymo (*De princ.* 4.3.12). Kituose Aleksandriečio veikaluose taip pat galima rasti užuominų apie sielas, pasirinkusias įsikūnyti, kad padėtų kitiems (plg. *Comm. Io.* 2.175–192, kur kalbama apie Joną Krikštytoją). Šios sielos pasirinko nusileisti, kad padėtų žmonijai, taigi jos nenupulė dėl to, kad atšalo nuo Dievo meilės (Behr 2017a, lxiii). Visą šį racionaliųjų būtybių nuopuolio procesą Origenas vadina καταβολή (lit. nusiųdimas žemyn²⁹; detaliam apie tai Origenas kalba *De princ.* 3.5.4), tačiau, kaip matome iš anksčiau pateikto pavyzdžio, iš tiesų ne visos sielos buvo „nusiųstos žemyn“.

Kadangi jau aptarėme Origeno preegzistencijos teoriją, trumpai paminėsime ir atkūrimo ἀποκατάστασις (lot. *restitutio*) idėją – ją taip pat galima laikyti protologinio mito dalimi. Mūsų tyrimui ji reikšminga, kadangi valentinininkai vartojo šią sąvoką nusakyti panašiam vaizdiniui. Origeno atkūrimo idėja savo esme teigia, kad pabaiga yra panaši į pradžią, taigi ir laikų pabaigoje bus sugrįžta į šią pirminę būseną, kai visos sielos bus su Dievu. Krikščioniškasis šios sąvokos interpretacijos ištakas galima rasti tiek Filono tekstuose, tiek pačiame Šventajame Rašte (plg. 1 Kor 24–29; apie Origeno ir 1 Kor 24–29 ryšį plačiau kalba Ramelli 2007, 314–315), tiek graikų filosofijoje, ypač stoicizme (Ramelli 2013, 4). Origenas suvokė gilius skirtumus, kurie egzistavo tarp stoikų ἀποκατάστασις ir jo paties vartojamos sąvokos³⁰. Tačiau čia svarbu pabrėžti, kad nors Origenas tiki galutine visų pasaulių pabaiga, jis, kaip ir stoikai, manė, kad, pasibaigus vienam pasauliui, prasideda kitas (plg. *De princ.* 2.3.3; 3.5.3). Tokių pasaulių skaičius iki galo nežinomas, tačiau jis yra baigtinis. Skirtumas nuo stoikų doktrinos yra ir toks,

²⁸ Tai kirstųsi su Dievo kaip gero ir teisingo Kūrėjo apibrėžimu. Savąja preegzistencijos teorija Origenas stengiasi parodyti, jog skirtumai racionaliosiose prigimtyse egzistuoja ne dėl Dievo valios, o dėl pačių kūrinių pasirinkimų, t. y. laisvos valios rinktis gėrį arba blogį. Pasaulyje regimą žmonių padėties skirtingumą Origenas paaiškina teigdamas, kad būtybėse gėris egzistuoja atsitiktinai ir gali būti prarastas (Pisi 1987, 322) – tik vienoje Trejybėje gėris egzistuoja esybiškai (*De princ.* 1.6.2: *In hac enim sola trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest; ceteri vero accidentem eam et decidentem habent*).

²⁹ Šį žodį Origenas interpretuoja remdamasis eilute 1, 4: iš *Laiško efeziečiams mus išsirikdamas jame prieš pasaulio sukūrimą* (πρὸ καταβολῆς κόσμου), kad būtume šventi ir nesutepti jo akivaizdoje, plg. Edwards 2002, 90.

³⁰ Ramelli rašo, kad „stoikų kosmologijoje ἀποκατάστασις nurodo į kosminio ciklo kartojimąsi, pagrįstą eonais, kurie kartojasi vėl ir vėl. Šią pasikartojančią eonų eilę nulemia periodiniai gaisrai (ἐκπυρώσεις), kurių metu viskas sugrįžta į savo pirminę būseną, t. y. ugnį, kuri yra eteris, dvasia ar logos ir kuri yra Dievo (Dzeuso) esybė“ (Ramelli 2013, 7). Origenas kritikuoja stoikus CC 4,12; 4,67–68; 5,20; *De princ.* 2,3.

kad šie pasauliai nėra identiški, kadangi toks identiškumas panaikintų laisvos valios idėją, kuri Origenui yra labai svarbi (plg. CC 4,12; 67–68). Jau pačiame preegzistencijos koncepte implicitiškai egzistuoja daugelio pasaulių idėja, kadangi visos sielos turi tapti tobulos ir sugrįžti pas Dievą, t. y. iš patirties matome, kad daugelis žmonių taip ir numiršta nedaug tepažengę kelyje į tobulumą, tad jiems vėl teks grįžti. Taip ši pasaulių seka tampa žmogaus sielos ugdymo vieta³¹.

1.3. Aleksandrijos teologijos kontekstai ir *Giesmių giesmės komentary* bei *homilijų* pokalbis su valentinininkais protologiniame mite

Šiame poskyryje parodysime, kaip Origeno protologinis mitas atliepia valentinininkų protologinį mitą. Nors *Giesmių giesmės komentaruose* ir *homilijose* Origenas detalai neplėtoja protologinio mito, jis yra numanomas, kaip galėjome pastebėti iš viename iš ankstesnių poskyrių cituotos ištraukos (CCt 3.5.20–26). Ištraukoje pateikti klausimai apie pasaulio ir sielos prigimtį susisiejo su valentinininko Teodoto užduotais klausimais (*Exc.* 78). Tiek Origeno, tiek valentinininkų protologiniuose mituose pateikiami atsakymai taip pat panašūs. Kaip jau minėjome, tai galima kildinti ir iš tam tikros to meto filosofinių mokyklų ir religinių judėjimų orientacijos, plg. McGuckin 2006, 210, tiek iš bendro platonizmo idėjinio fono (Bianchi 1985, 156–157). Kai kurie mokslininkai teigia, jog Aleksandrijai, kurioje veikė tiek Origenas, tiek valentinininkai, yra būdinga savita teologija, plg. Logan 1985, 123–24; Edwards 2002, 53–55, plačiau diskusiją aptaria Therrien 2022, 89–90. Taigi kai kuriose Origeno ir valentinininkų protologinio mito detalėse pastebime išskirtinį panašumą. Dabar išvardysime aspektus, kuriuose regime paraleles

³¹ Reikia atkreipti dėmesį, kad vieno iš pasaulių pabaiga dar nėra atkūrimas (ἀποκατάστασις). Tokio pasaulio sunaikinimo metu žūsta tik tai, kas yra materialu, o nematerialioji dalis, t. y. kiekvienos būtybės esybė (ὕπόστασις), išlieka (CC 6, 71). Žinoma, ši doktrina sukelia nemažai sunkiai atsakomų klausimų. Pavyzdžiui, tampa neaišku, ar to paties pasaulio metu siela įsikūnija dar kartą, taip pat kokiam kūne ji įsikūnija (trumpai apie tai Origenas užsimena ir CCt 5, 24). Tokiu atveju Paskutiniojo Teismo ir prisikėlimo idėjos netektų prasmės, o šitai nėra suderinama su Šventųjų Raštų mokymu. Origenas pateikia tvirtą atsaką – jis netiki sielų transmigracija (reinkarnacija) ir laiko tai kvailyste (plg. CC 3, 75; CMt 13, 1). Pasak Aleksandriečio, kiekviename pasaulyje siela prisiima tą patį kūną, tačiau su kitoniškomis savybėmis, priklausomai nuo savo progreso kelyje link Dievo (*De princ.* 3.6.6.). Prisikėlimo metu žemiškojo kūno tapatumą su sieliškuoju užtikrina kūniškosios substancijos nekintantis pavidalas (εἶδος), dar vadinamas sėkliniu principu (λόγος σπέρματικός) (CC 5, 23). Šios Origeno idėjos ne visada buvo teisingai suprastos ir jau po mirties Origenas buvo kaltinamas dėl to, kad palaikė metempsichozės idėją.

tarp šių protologinių mitų:

1. Preegzistencijos teorija. Origeno teologijoje sukūrimas kartais aprašomas kaip preegzistencinių tobulų protų (sielų) sukūrimas (jo ontologinis statusas nėra itin aiškus), valentinininkų sistemoje – emanacijų atsiradimas (προβολή) ir sielų sukūrimas.
2. Materialiojo pasaulio vystymasis suvokiamas kaip nuopuolis iš tobulos preegzistencinės vienovės. Origeno teologijoje tai įvardijama sąvoka καταβολή. Nuopuolis susiejamas su laisva valia ir sielų pasirinkimu „atšalti“ nuo Dievo meilės. Valentinininkų protologijoje nuopuolis susijęs su emanacijos Išminties pasirinkimu pažinti nepažinųjį Dievą. Kitaip tariant, tiek Origeno, tiek valentinininkų protologijoje materialusis pasaulis atsiranda dėl tam tikros dievybės dalies nuopuolio (valentinininkų atveju – Išminties; Origeno atveju – sielų).
3. Origeno Kristaus epinojų teorija, atliepanti valentinininkų emanacijų sistemą.
4. Tiek Origenas, tiek valentinininkai kalba apie preegzistencinę Bažnyčią, tapatinamą su žmonių sielomis. Kartu ši Bažnyčia abiejose sistemose vaizduojama kaip tam tikras Kristaus kūno vaizdinys (McGuckin 2006, 213). Taip pat, kalbant apibendrintai, ši Bažnyčia nusileidžia į žemę, kur sielos įsikūnija. Origenas aprašo Kristaus ir Bažnyčios santykį panašiai, kaip valentinizme aprašomi santykiai tarp emanacijų porų (Strutwolf 1993, 357).
5. Išminties vaidmens sureikšminimas. Origeno sistemoje tai pastebima pabrėžiant Išminties kaip Kristaus epinojos svarbą, valentinizme – Išminties nuopuolio istorijoje.
6. Kristaus polimorfizmo idėja.
7. Atkūrimo (ἀποκατάστασις) idėja, teigianti, kad laikų pabaigoje sielos sugrįš pas dievybę ir egzistuos vienyje su ja.
8. Sugrįžimas į dieviškąją transcendentinę plotmę vaizduojamas kaip susivienijimas su Kristumi vestuvinėje sąjungoje. Valentinininkai tai sieja su eschatologine laikų pabaiga ir atkūrimo (ἀποκατάστασις) idėja, o Origenas apie tai kalba ir eschatologiniuose kontekstuose, ir labiau apibendrintame individualios sielos kelionės pas Dievą kontekste.
9. Vestuvinė vaizdinija. Kadangi tai yra tokia plati tema, prie jos vis

grįšime tirdami įvairius Origeno ir valentinininkų sankirtų taškus. Čia tik paminėsime, kad Origeno *Giesmių giesmės homilijų ir komentarų* veikėjai sutampa su kai kuriais valentininio mito veikėjais, plg. HCt 1.1. Origenas įvardija 4 *Giesmių giesmės* personažus (ar personažų klases (*ordines*)) ir sutapatina juos su protologinio mito veikėjais. Kristus (Žodis) – Sužadėtinis, Bažnyčia – Sužadėtinė. Kitose teksto vietose individuali Siela taip pat įvardijama kaip Sužadėtinė. Tyrėjai yra pastebėję, kad vienas iš dažniausių dangiškąją Bažnyčią apibūdinančių vaizdinių yra Kristaus Sužadėtinės (Rusch 2004, s.v. Church). Kiti personažai – mergaičių, t. y. dar pažinimo kelyje nepažengusių sielų, būrys bei angelai – Sužadėtinio palydovai (personažus ir skirtumus komentuose ir homilijose detaliai aptaria Perrone 2006, 85–87). Paralelės su valentinininkų protologinio mito veikėjais yra gana aiškios. Kristus išlieka tapatus, angelai atitinka Kristaus / Sužadėtinio palydovus, Sužadėtinė / Bažnyčia atitinka Išmintį ar dvasinį žmogų, mergaičių choras – dvasinius žmones, plg. Lettieri 2001, 156–157. Sužadėtinei / Bažnyčiai lemta susijungti su Kristumi, kaip ir valentininiam Kristui su Išmintimi; mergaičių choras susijungs su Kristaus angelais, atkartodamas Kristaus ir Bažnyčios santuoką. Kol kas šiuos personažų panašumus pateikiame kaip akivaizdžias paraleles, kurios dar išryškės tolesniame tyrime.

2. MEILĖS IR PAŽINIMO SĄVOKŲ DIALOGAS

Pažinimas (gr. γνῶσις) tiek valentinininkų pasaulėžiūroje, tiek Origeno veikaluose, ypač *Giesmių giesmės homilijų* ir *komentarų* tekste, užima centrinę vietą. Šiame skyriuje tirsime pažinimo ir meilės sąvokos ryšius *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose*, kadangi šiuose veikaluose Origenas susieja šias dvi sąvokas. Polemizuodamas su valentinininkais, Aleksandrietis jiems stengiasi parodyti, kad jų pažinimo supratimą gali pakeisti jo siūloma meilės koncepcija. Ji suvokiama kaip už pažinimą viršesnė sąvoka. Pirmiausia bendrai aptarsime pažinimą, išryškindami jos svarbą to meto kultūriniame lauke. Tada pereisime prie pažinimo analizės valentinininkų tekstuose. Po to bus pristatoma Origeno pažinimo ir meilės tyrimas bei sąsajų su valentinininkais analizė.

Pažinimo (γνῶσις) sąvoka buvo kultūriškai svarbi ne tik tiriamuose veikaluose, bet apskritai visoje to laikmečio kultūroje (Kittel ir Friedrich 1985, s.v. γινῶσκῶ; Broek 2013, 2). Pažinimo kaip filosofinio ir religinio koncepto ištakas galima atsekti nuo pat garsiosios Delfų ištarmės γνῶθι σαυτόν, plg. Mazur 2021, 173–174. Žodis γνῶσις antikiniuose tekstuose buvo vartojamas nusakyti pažinimui, tyrimui (Liddell ir kt. 1996, s.v. γνῶσις). Šios sąvokos reikšmė keitėsi ir vėlyvosios Antikos kontekstuose, ypač helenistiniame Egipte, egzistavo ne vienas religinis reiškiny, pagrįstas išganancio, ezoterinio pažinimo (γνῶσις) siekimu (Hanegraaff 2006, VII–VIII). Pažinimo svarba nepaneigiama ir Platono, ir vėlesnių filosofų darbuose, o per visus šiuos mąstytojus ir krikščionybėje, plg. Anton 1992, 15. Tačiau svarbu atkreipti dėmesį, kad platonistų suvokime γνῶσις žymėjo dabar prarastas žinias apie tikrąją žmogaus padėtį pasaulyje, o vėlyvosios Antikos filosofinėse mokyklose ir judėjimuose (neoplatonizme, hermetizme, kai kuriose krikščionių ir judėjų grupėse) γνῶσις pradėjo reikšti atskleistą dievišką žinojimą, skirtą tik inicijuotiesiems (Robertson 2022, 12). Ankstyvosios krikščionybės apologetų darbuose (plg. Ireniejus, *Adv. haer.* Prol 1.1), siekiant atmesti eretišką laikytą gnostikų tikėjimo versiją, sąvokos *pažinimas* (γνῶσις) ir *tikėjimas* (πίστις) dažnai priešinamos. Pasak šios nuomonės, krikščionys „ortodoksai“ tikėjo, jog yra išganomi per Dievo malonę ir tikėjimą (πίστις) Jėzumi Kristumi, o eretikai gnostikai manė, jog užtenka ir išganancio pažinimo (γνῶσις), kurį atskleidė Išganytojas (King 2003, 30–31). Jau apaštalo Pauliaus laiškuose galime pastebėti, kad terminas γνῶσις pradedamas vartoti tam tikrų klaidatikų tikėjimui įvardyti (1 Tim 6, 20). Tačiau iš tiesų ir krikščionys „ortodoksai“, tokie kaip Klemensas Aleksandrietis bei Origenas, vartojo terminą γνῶσις nusakyti aukštesniajam pažinimui (plg. CC 3.33). Kaip šį terminą vartojo Origenas, aptarsime rašydami apie pažinimo ir meilės jungtį

Giesmių giesmės homilijose ir komentaruose, o dabar pereisime prie pažinimo tyrimo valentinininkų veikaluose.

2.1. Pažinimas valentinininkų tekstuose

Šiame poskyryje aptarsime pažinimo sąvokos interpretaciją valentininiuose tekstuose. Parodysime, kad ši sąvoka apibrėžia esmines valentinizmo idėjas, su kuriomis vėliau polemizuos Origenas, pateikdamas savąją pažinimo interpretaciją. Pažinimo kontekste aptarsime ir meilės sąvokos (ἀγάπη) problematiką.

Ankstesniame skyriuje aprašėme valentinininkų protologinį mitą, mėginome paaiškinti jo reikšmę pasitelkdami ištrauką iš Teodoto (*Exc.* 78). Šioje ištraukoje taip pat buvo minimas ir pažinimas, kas mums parodo, kaip artimai protologija su juo yra susijusi. Vėliau protologijos ir pažinimo ryšys atsikartoja ir kituose valentininiuose tekstuose (plg. *Ties. ev.* 22.9–20 *Pažindamas jis išpildo valią to, kuris jį pakvietė, jis trokšta patikti, jis įgyja poilsį. Kiekvieno vardas ateina pas jį. Tas, kuris pažins tokiu būdu, žino, iš kur jis ateina ir kur jis eis*). Kaip paaiškėjo ankstesniame skyriuje, valentinininkui pažinimas yra susijęs su protologinės istorijos suvokimu (Dunderberg 2008, 29–30). Čia kiek detaliau apibrėšime pažinimą, parodydami jo reikšmę viso valentinizmo kontekste. Siekdami tai atskleisti aptarsime keletą ištraukų, parodančių, kokiais įvairiais būdais aprašomas išganantis pažinimas. *Evangelijoje pagal Pilypą* rašoma:

Žemdirbystei pasaulyje reikia keturių pavidalų: (derlius) surenkamas klėtyje veikiant vandeniui, žemei, vėjui ir šviesai. Ir Dievo žemdirbystei reikia keturių dalykų: tikėjimo, vilties, meilės ir pažinimo. Tikėjimas yra žemė, ten mes įsišaknijame. Viltis yra vanduo: ji mus pagirdo. Meilė (ἀγάπη) yra vėjas, kuris mus augina. Šviesa yra pažinimas (γνῶσις), kuris mus subrandina. Malonė yra [keturių rūšių]: ji yra žemiška, ji yra [dangiška...] dangaus dangus [ir ji yra tiesoje] (Ev. Pilyp. 79.18–34).

Teksto autorius pagrįsti savo idėjai pasitelkia *Evangeliją pagal Matą* (13, 8) ir *Pirmąjį laišką korintiečiams* (1 Kor 3, 9; 13, 13). Mums šioje ištraukoje svarbi apaštalo Pauliaus idėjų interpretacija. Jis savo laiškuose skelbia meilės idėjos viršenybę prieš pažinimą (γνῶσις) ir kritikuoja gnostines praktikas (Schmithals 1965; Horsley 1980, 32–33). Tačiau valentinininkai neiškelia Pauliaus kaip savo didžiausio priešo, atvirkščiai, jie teigia savo idėjas perėmę būtent iš jo ir savo doktriną dažnai grindžia jo autoritetu, plg. Pagels 1975, 1–2. Valentinininkai transformuoja Pauliaus idėją, sugrąžindami

ją atgal prie savojo mokymo, pagal kurį pažinimas yra viršesnis už meilę. Ne vienoje ištraukoje iš *Evangelijos pagal Pilypą*, kur kalbama apie meilę, cituojami Pauliaus laišškai (plg. *Ev. Pilyp.* 77.15–25; 77.25–35). Galime pastebėti gnostiniams tekstams būdingą egzegezės metodą, pagal kurį viešoji, atskleista teksto versija (Pauliaus laišškai) nurodo tik dalį tiesos, o paslėptoji, gnostinė versija yra laikoma pilnutine (valentinininkų ir Pauliaus santyki aptaria Pagels 1975, 5–7). Pirmajame laiške korintiečiams skelbiamos tik trys teologinės dorybės (tikėjimas, viltis ir meilė), tačiau, pasak *Evangelijos pagal Pilypą*, jų esti keturios – ketvirtoji, pati reikšmingiausia, yra pažinimas (γνῶσις). Šis pažinimas, kurio apibrėžimą toliau pateiksime, būdingas ne tik valentinininkams, bet ir kitiems gnostikams. Valentinizmas buvo viena iš „ortodoksijai“ artimiausių gnosticizmo atšakų, tačiau jame vis tiek ryškūs šie bruožai, kuriuos savo įvade į gnosticizmą pateikia Ch. Markschiesas (Markschies 2003, 16–17). Čia svarbu pažymėti, kad pažinimo reikšmė gnosticizme ir valentinizme tokia didelė, kad ją apibūdinant galima apibrėžti esmines šio religinio judėjimo savybes. Išvardysime šiuos Markschieso paminėtus bruožus, šiek tiek juos modifikuodami:

1. Visiškai kitam pasauliui priklausančio, tolimo Dievo patyrimas.
2. Kitų dieviškų figūrų įvedimas ar egzistuojančių dieviškų figūrų skilimas į žemesnes dievybes, turinčias artimesnį ryšį su žmogumi.
3. Pasaulio ir materijos laikymas blogiu ir to nulemtas patyrimas, kad pasaulis yra svetimas gnostikui.
4. Dievo Demiurgo, sukuriančio materialųjį pasaulį, įvedimas.
5. Tokia padėtis paaiškinama per mitologinę dramą, kurioje dieviškasis elementas nupuola, tačiau dalis jo (dieviška kibirkštis) slypi žmoguje. Ši dalis turi būti išgelbėta iš materialybės gniaužtų. Pažinimas apie tokią būseną įgyjamas per iš dieviškosios plotmės nusileidžiantį ir vėl į ją sugrįžtantį Išganytoją.
6. Žmogus atperkamas per Dievo (ar žmoguje esančios kibirkšties) pažinimą.
7. Polinkis į įvairaus pobūdžio dualizmą, išryškėjantį per tai, kaip interpretuojama Dievo figūra, dvasios ir materijos opoziciją, fiksuotą antropologiją.

Kaip galime pastebėti, šie bruožai susipina su tuo, ką aptarėme skyriuje apie protologiją, tačiau čia išryškėja ir tai, apie ką buvome tik užsiminę: žmogaus prigimties svarba, Išganytojo (Kristaus) veiklos

visuomenėje interpretacija ir žmogaus sielos kelionės į pasaulį bei iš pasaulio istorija pažinimo sąvokos kontekste. Toliau aptarsime meilės ir tikėjimo supratimą šiuose kontekstuose ir detaliau panagrinėsime žmogaus prigimties bei Kristaus veiklos klausimus.

Valentinininkų pažinimo supratimas yra ne kartą aptartas mokslinėje literatūroje, nes tai buvo centrinė sąvoka jų mokyme. Tačiau meilės (ἀγάπη) sąvokos, kuri nėra nei centrinė, nei smulkesnė techninė sąvoka ar teologinis įvaizdis, aptarimas yra sudėtingesnis. Išlikusiuose valentininiuose tekstuose žodis ἔρως, kurį pasitelkia Origenas, visai nėra vartojamas. Sąvoka ἀγάπη minima, tačiau nesureikšminama, išryškėjanti tik kitų, svarbesnėmis laikytų valentininių idėjų aplinkoje. Nepaisant to, valentinininkų tekstuose yra gausu su meilės tematika susijusių įvaizdžių.

Svarbu atkreipti dėmesį, kad tiek šioje ištraukoje (*Ev. Pilyp.* 79.18–34), tiek kituose valentininiuose tekstuose, kur minimas pažinimas ir tikėjimas (ar / ir meilė), pažinimas nėra priešingas tikėjimui (*gr.* πίστις; *kopt.* ⲛⲁⲣⲉ), plg. *Tri. tra.* 118.28–119.16; *Ties. ev.* 33.33–34.34. Tikėjimo ir pažinimo sąvokos veikiau susiejamos kaip sustiprinančios viena kitą (Burns 2022, 171). Taigi, priešingai nei teigė ereziologai (*Adv. haer. Prol* 1.1), valentinininkai neatmeta tikėjimo svarbos. Tačiau, kaip taikliai pastebi Berno, komentuodamas anksčiau pateiktą ištrauką iš *Evangelijos pagal Pilypą* (79.18–34): „Trys teologinės dorybės, minimos Apaštalo, nereprezentuoja Tėvo apreiškimo esmės: pažinimas yra viršesnis už jas ir tik gnostinis apreiškimas užtikrina pilnutinį jų įgijimą“ (Berno 2021, 224). Visi šie pastebėjimai dar kartą apibrėžia pažinimą kaip slaptą, tikriesiems tikintiesiems skirtą tikėjimo ir tekstų skaitymo praktikos versiją, plg. Painchaud 2012, 115–16. Be šio pažinimo tikroji tikėjimo versija lieka nesuvokiama. Ši slėpinio / atskleidimo dialektika yra persmelkusi valentininius tekstus: pažinimas tikinčiajam turi padėti suvokti tikrąją realybės ir savo paties prigimtį. Taigi pažinimą kaip protologijos ir tam tikro slapto, išganančio mokymo suvokimą (dar plg. *Ties. ev.* 21.1–14) galime įvardyti kaip pažinimo objektą. Tačiau pažinimo koncepcijoje ryškus ir pažinimo subjekto, t. y. tikinčiojo, kuriam lemta suvokti savo tikrąją prigimtį, dėmuo. Palyginkime:

Dvasinė prigimtis (πνευματικόν), būdama kaip šviesa iš šviesos ir dvasia iš dvasios, kai jos galva buvo atskleista, tuoj pat pas ją (Išganytoją) nuskubėjo. Ji (dvasinė rūšis) tuoj pat tapo jo galvos kūnu. Ji tuoj pat įgijo pažinimą (σῶμα) atskleidime. O sielinė prigimtis ([π]ῑϣυκικόν Δε πνευματικόν) yra kaip šviesa iš ugnies, kadangi ji dvejojo priimti pažinimą

(καὶνε) to, kuris jai pasirodė. Dar labiau ji (dvejojo) nuskubėti pas jį tikėjime (μαρτε) [...] O materialioji prigimtis (οὐπιεγλικον ἡδὲ ἡταρ ἡγενος) yra svetima bet kokiū būdu. Kadangi ji yra tamsi, ji atstumia šviesos švytėjimą, mat jos atskleidimas sunaikina ją (materialiąją prigimtį) (Tri. tra. 118.29–119.13).

Šioje ištraukoje iš *Tridaliao traktato* kalbama apie žmonių prigimtis. Valentinininkai išskiria tris žmonių prigimtis: dvasinę, sielinę ir materialiąją (dar plg. *Adv. haer.* 1.6.4). Valentinininkų prigimčių teorija yra problematiška keliais aspektais: pasak vieno tekstų, sieliniai žmonės yra išganomi, pasak kitų – ne; iš naratyvo perspektyvos nėra aišku, kaip dvasinė Bažnyčia gali nusileisti į žemę su Kristumi ir tuo pat metu jau egzistuoti žemėje (pastarąjį klausimą išaiškina Thomassen 1982, 543–545; 2008, 46–58). Šioje tyrimo vietoje mums aktuali pirmoji problema, kadangi ji yra susijusi su pažinimo interpretacija valentinizme. Plačiau valentinininkų prigimčių problematiką nagrinėsime skyriuje apie ekleziologiją, o dabar aptarsime tik šio klausimo sąsajas su pažinimu.

Ištraukoje iš *Tridaliao traktato* dvasinis, išrinktasis žmogus, reaguodamas į Išganytojo suteikiamą pažinimą, atsako iš karto, parodydamas, kad yra konsubstancialus su Dievu, plg. Kocar 2019, 208–210; 218, o sielinis žmogus atsako kiek dvejojdamas. Pažinimo (t. y. valentininio mokymo) tema kaip savo tikrosios prigimties pažinimo įgijimas aptinkama ir *Tiesos evangelijoje* (21.1–9 *Tačiau tie, priimsiantieji mokymą, yra gyvieji, įrašyti Gyvenimo knygoje. Tai apie save jie priima mokymą, gaudami jį iš Tėvo, vėl atsisukdami į jį*). Šioje ištraukoje neminimas skirstymas į prigimtis, tačiau pabrėžiamas Dievo ir tikrojo tikinčiojo ryšys. Elitizmo aspektą, išskirtinį tikinčiojo statusą nurodo jo įrašymas Gyvenimo knygoje. Šis slaptas mokymas yra mokymas ir apie save patį, ir apie Dievą – taip pabrėžiamas kūrinio ir kūrėjo konsubstancialumas, plg. Ménard 1972, 103. Taip pat labai svarbi tekste minima valentininė techninė sąvoka yra „atsigręžimas“ (gr. ἐπιστροφή; čia: „atsisukdami į jį“ εἰς τὸν πατέρα) – ji yra susijusi su valentinine protologine istorija. Ireniejus rašo (*Adv. haer.* 1.4.5), jog Išmintis, jau išmesta iš Pilnatvės, iškentusi aistras, atsigręžia į šviesą ir maldauja Kristaus, kuris suteikia jai pavidalą pagal pažinimą (τὴν κατὰ γνῶσιν). Šioje vietoje svarbu, kad būtent Kristus suteikia Išminčiai pažinimą. Taip mes priartėjome prie dar vieno labai svarbaus pažinimo sąvokos aspekto – ryšio su Kristumi. *Tiesos evangelijoje* ši idėja perinterpretuojama tokiu būdu:

Dėl to Jėzus pasirodė. Jis įsivyniojo į tą knygą, buvo prikaltas prie medžio, jis paskelbė Tėvo įsaką ant kryžiaus. O, koks didus mokymas! Jis

traukia save žemyn į mirtį, nors amžinasis gyvenimas rengia jį. Nusirengęs gendančius skudurus, jis apsilviko negendamybę – tai yra tai, ko nėra įmanoma niekam iš jo atimti. Praėjęs tuščius baimės kelius, jis praėjo pro tuos, kurie buvo nuogai išrengti užmaršties, būdamas pažinimas ir tobulumas, jis skaitė tai, kas buvo jo širdyje (Ties. ev. 20.24–39).

Kurį laiką mokslinėje literatūroje vyravo nuomonė, kad nukryžiovimo reikšmė gnostiniuose tekstuose yra sumenkinama, plg. Leopold 2002, 49³², tačiau veikiau nukryžiovimo naratyvas yra perinterpretuojamas³³. *Tiesos evangelijos* tekste suteikiama reikšmė Kristaus įsikūnijimui istorijoje³⁴ kaip momentui, kai tikintiesiems yra atskleidžiamas pažinimas, plg. McGuire 1986, 348–349. Šis pažinimas tekste užkoduoja kelias prasmes: ir mito apie Pilnatvės grįžimą į save, t. y. Tėvo supratimą, tikinčiojo tapatybės kaip Dievo dalies suvokimą ir alternatyvią Kristaus įsikūnijimo interpretaciją. Plačiau apie Kristų valentinizme kalbėsime skyriuje apie kristologiją.

Šio aspekto aptarimu užbaigiame pažinimo sąvokos apžvalgą valentinizme. Pažinimas šiuose ankstyvosios krikščionybės srovės tekstuose įvardijamas kaip slaptas, slaptuose tekstuose aptinkamas mokymas, kurio turinį sudaro: protologijos istorijos suvokimas, suvokimas, kad tikroji žmogaus prigimtis yra konsubstanciali su Dievu, alternatyvi Kristaus įsikūnijimo ir kančios interpretacija. Pažinimo sąvoka susijusi ir su valentinininko tapatybės klausimu, kadangi būtent įgijęs pažinimą jis suvokia savo tikrąją prigimtį ir vietą pasaulyje. Šiuo aspektu pažinimą galima laikyti ir antropologijos dalimi. Iš karto pažinimą priimantis tikintysis yra pažymimas kaip išrinktasis, dvasinis žmogus. Taigi pažinimo sąvokos apibrėžtyje sutelpa visa valentinizmo doktrina, ji aprėpia visą tikėjimo patirties spektrą.

³² Ši autorė rašo: „*Istorinė interpretacija* [Tiesos evangelijoje] yra pakeičiama *metaforine interpretacija*. Nukryžiovimas funkcionuoja kaip pažinimo atvaizdas. Atpirkimo aktas, kurį jis pažymi, yra mentalinis atkūrimas, o ne įvykis „kūne ir kraujuje“. Plačiau visą šią problematiką aptaria Marjanenas (2002, 487).

³³ Daugelyje pirmųjų gnosticizmo tyrimų mokslininkai rašė apie tai kaip apie esminę priešpriešą, egzistuojančią tarp gnostinio ir Didžiosios Bažnyčios išganymo versijų. Pavyzdžiui, tokia interpretacija ypač ryški R. Bultmanno darbuose, plg. Bultmann 1956, 196–208. Dabartiniai tyrėjai šį požiūrį kritikuoja, plg. Thomassen 2008, 84–85n4; Marksches 2011, 412. Bultmanno įtaką gnosticizmo sampratai aptaria Karen L. King (2003, 100–107).

³⁴ Plg. Ties. ev. 19.15–21 *Taigi ko trūko Visa kam, jei ne Tėvo pažinimo? – jis [Jėzus] tapo vedliu, raminančiu ir atkakliu. Jis atėjo į mokyklas ir kalbėjo žodį kaip mokytojas.*

2.2. Pažinimas Origeno tekstuose

Šiame poskyryje tirsime Origeno pažinimo sampratą *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentare*. Parodysime, kaip Origenas būtent šiame veikale susieja pažinimo ir meilės idėjas. Pradėsime nuo bendros pažinimo sampratos apžvalgos Origeno veikaluose, tada pereisime prie *Giesmių giesmės*. Taip pat aptarsime su pažinimu susijusių sąvokų vertimo problematiką.

Aleksandriečio pažinimo teorija yra paini ir dėl sąvokų gausos, ir dėl to, kad jos ne visada nuosekliai vartojamos (plg. O’Cleirigh 1987, 349). Iš vienos pusės, Origenas yra vienas pirmųjų krikščioniškosios minties sistemintojų, iš kitos – apie jo doktrinas galima kalbėti tik turint galvoje jo raštų visumą, mat jis nesistengė būti sistematiškas (Daniélou 1955, 312; Crouzel 1989, 46; 168). Taip pat skirtingi tyrėjai akcentuoja skirtingus Origeno pažinimo teorijos aspektus, tačiau visų sutinkama, kad pažįstantysis subjektas yra žmogus (Cocchini 2000, s.v. conoscenza). Kaip svarbiausią pažinimo objektą galima iškelti slėpinį (μυστήριον; Crouzel 1989, 101), viso, kas susiję su Dievu, pažinimą (Daniélou 1955, 301) ar dieviškąją ir žmogiškąją realybę (Cocchini 2000, s.v. conoscenza), dar plg. CCt 2. 5, 20: *Igitur principale munus scientiae est agnoscere Trinitatem, secundo uero in loco cognoscere creaturam eius [...]*. Origeną taip pat domina, koku pažinimu pasižymi Dievas (*ComIo* 19.22–25), koku Šventosios Trejybės asmenys (*ComIo* 32.345), kiek žmogus gali pažinti Dievą (*De princ.* 1.1–3; dar plg. Dillon 1988, 219–242). Iš šios trumpos apžvalgos galime pastebėti, kad Origeno pažinimo interpretacija apima platesnį lauką nei valentininė, įtraukdama ir materialiojo pasaulio objektus. Pavyzdžiui, veikale *De principiis* Origenas, remdamasis Šventuoju Raštu, mėgina sukurti tam tikrą viso įmanomo pažinimo (ἐπιστήμη) sistemą. Šis pažinimo sistemos kūrimas yra paremtas aksiomomis, kurių neįmanoma įrodyti. Toks sistemos kūrimas seka Aristotelio tradicija (Behr 2017a, xlvii–xlviii). O’Cleirighas šį pažinimą įvardija kaip racionalųjį, šio pasaulio pažinimą, besiskiriantį nuo dieviškojo pažinimo – tarp šių pažinimo rūšių egzistuoja tam tikra įtampa (1987, 350) (dar šias pažinimo rūšis galima įvardyti ir kaip religinį ir mokslinį pažinimą, plg. Cacciari 2009, 211). Minėtąją įtampą sumažina faktas, kad dvasinės realijos egzistuoja ir šiame pasaulyje kaip λόγοι, kurie dalyvauja Λόγος. Tuo Origenas nori pasakyti, kad žemiškųjų realijų pažinimas paruošia žmogų metafizinių arba dangiškų realijų pažinimui, nes pirmosiose egzistuoja kažkas iš antrųjų, plg. King 2005, 72–73.

Atkreipę dėmesį į tai, kad Origenas skiria pažinimo rūšis (žemiškąjį ir dangiškąjį), galime pakalbėti apie pažinimą aprašančias sąvokas. Savo veikaluose Origenas pažinimui nusakyti vartoja kelias sąvokas, kurios

priklausomai nuo konteksto gali nusakyti skirtingus pažinimo aspektus (pvz., γνῶσις, ἐπιστήμη). Šiek tiek skirtingą atspalvį turi sąvoka θεᾶ αἰσθησις, nurodanti į tiesioginį dievišką dalykų supratimą apeinant kūniškas jusles. Kaip tyrėjai yra pastebėję, skirtingos pažinimą žyminčios sąvokos gali aprašyti tapačius dalykus ne tik viename veikale, bet net ir tame pačiame sakinyje, kaip teigia O' Cleirighas (1987, 349). Situaciją apsunkina ir vertimas iš graikų kalbos į lotynų kalbą. *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentare* aptinkame pažinimą aprašančias sąvokas *scientia*, *agnitio*, *intelligentia* ir *divina scientia*. Apibendrinti šias sąvokas trukdo ir tai, kad homilijas ir komentarus vertė skirtingi vertėjai. Toliau aptarsime šių sąvokų vertimo iš graikų į lotynų kalbą problematiką.

Lotynišku *scientia* veikiausiai verčiami graikiški žodžiai γνῶσις arba ἐπιστήμη. Išlikusiuose graikiškuose fragmentuose žodis ἐπιστήμη pavartotas tik vieną kartą (Barbàra 2005, 548), kas verčia galvoti, jog žodžiu *scientia* Rufinas veikiau vertė γνῶσις – šį žodį graikiškuose fragmentuose aptinkame ne kartą (Barbàra 2005, 546). Tačiau θεᾶ αἰσθησις greičiausiai išverčiama *divina scientia* arba *sensus divinus*. Ši pažinimo rūšis veikiau nurodo į dieviškųjų jusių teoriją, todėl čia apie ją nekalbėsime. Rufinas taip pat vartoja žodį *agnitio*, kurio graikiškas atitikmuo būtų ἐπίγνωσις (Jeronimo *homilijų* vertime žodis *agnitio* nėra vartojamas³⁵). Šis žodis turi atpažinimo, prisiminimo konotaciją (Souter et al. 1968, s.v. *agnitio*; Liddell ir kt. 1996, s.v. *agnitio*), tačiau iš principo taip pat nurodo į pažinimą. Iš šios apžvalgos paaiškėja, kad šių žodžių (*scientia* ir *agnitio*) reikšmės yra tokios artimos, kad jų skirtumas neturi didelės įtakos mūsų tyrimo rezultatui³⁶. Dar viena Rufino vartojama sąvoka *intellegentia* pažymi supratimą, sugebėjimą suvokti (Liddell ir kt. 1996, s.v. *intellegentia*). Ši sąvoka veikiausiai neišverčia graikiškosios γνῶσις, tačiau patenka į pažinimo semantinį lauką, todėl pagal kontekstą atsižvelgsime ir į ją. Toliau aptarsime pažinimo interpretaciją Origeno *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentare*.

Giesmių giesmės komentaro prologe (CCt Prol 3.1) Origenas mokslus, kuriais yra siekiama pažinimo (*quibus ad rerum scientiam peruenitur*), suskirsto į 3 rūšis (etika, gamtos mokslai, epoptika) pridėdamas ir ketvirtąją

³⁵ Jeronimas žodį *agnitio* vartoja komentuodamas Pauliaus laišką efeziečiams. Richardas A. Laytonas mano, kad Jeronimas savo interpretacijai pasinaudoja Origeno fragmentais tam pačiam veikalui. *Agnitio* čia įgyja centrinę reikšmę, autoriaus žodžiais: „Jeronimas verčia *agnitio* ta prasme, kurią jis perima iš Origeno kaip „prisiminimą (remembrance)“ ar „atpažinimą (recognition)“. Ši *agnitio* reikšmė parūpina ašį, ant kurios sukasi *restitutio omnium*“ (Layton 2000, 394–395).

³⁶ Apie su pažinimu ir mąstymu susijusių sąvokų vertimo problematiką užsimenama vokiškame *Giesmių giesmės komentaro* leidime (Fürst ir Strutwolf 2016a, 95n68), tačiau čia sąvoka *agnitio* (*agnosco*) neminima.

(logika). Pasitelkdamas *furta graecorum* teoriją, Origenas šių mokslų išradimą priskiria Saliamonui (*sapientes quique Graecorum sumpta a Solomone* (CCt Prol 3.4)). Saliamonas, pasak Origeno, tris mokslo rūšis aprašęs savo trijose knygose: *Patarlių knygoje* aprašyta etika, *Koheleto knygoje* – gamtos mokslai, eoptika – *Giesmių giesmėje* (dar šias mokslo rūšis galima pavadinti moraline (*moralis*), gamtos (*naturalis*) ir apmąstomąją (*inspectiva*)). Trys Saliamono parašytos knygos išvardytos būtent tokia tvarka, kadangi jos pažymi tikinčiojo kelionės link pažinimo pakopas. Mus labiausiai domina paskutinioji pažinimo rūšis, Rufinas jos pavadinimą transliteruoja iš graikų kalbos – ἐποπτική (nuo žodžio ἐποπτεία). Šis žodis yra paimtas iš Eleusino misterijų konteksto ir nurodo į aukščiausią iniciacijos laipsnį, plg. Burkert 1985, 283; Casiday 2013, 150. Panašiai ir Origenas, kalbėdamas apie šį pažinimą, galvoje turi ne racionalųjį pažinimą, o mistinį pažinimą, kurį reprezentuoja Sielos-Sužadėtinės ir Žodžio sąjunga (Crouzel 1989, 99), plg. CCt 1.3.13. Visas 3 pažinimo pakopas Origenas susieja ne su mitologine tragedija, kaip daro valentinininkai, bet su stoikų filosofijos kategorizacija, kaip teigia Fürstas ir Strutwolfas (2016a, 91). Tokiu būdu Origenas siūlo, jo manymu, racionalesnį kelią į pažinimą, neapsiribojantį mitologiniais ir ezoteriniais teiginiais, o labiau kreipiantį žmogų į etiką.

Tikintysis pradeda nuo etikos, tada imasi gamtos mokslų ir galiausiai pasiekia teorinę filosofiją, tiriančią dvasinius objektus (Fürst ir Strutwolf 2016a, 17), kurie ir yra mistinio pažinimo objektas. V. Limone tokį Origeno pažinimo suvokimą interpretuoja taip: „... pažinimas, kuris transformuojasi patyrimo, pačiame akte, kuriame yra pažįstama... šio pažinimo objektas yra vestuvinė Sielos-Sužadėtinės ir dieviško Žodžio sąjunga, kurios metu skirtumas tarp pažįstančiojo ir pažinimo objekto išnyksta...“ (Limone ir Moreschini 2016, 59–60). Turint galvoje tokį pažinimo modelį reikia aptarti du dalykus: kaip Origenas įsivaizduoja pažįstantįjį ir kaip siela siekia tokio pažinimo.

Pažįstantysis Origenui yra tobulasis (*perfectus*). Aleksandrietis *Giesmių giesmės komentare* rašo (CCt Prol. 1.4–6), jog šis tekstas nėra skirtas mažutėliams (*parvuli*), kadangi *Giesmių giesmės* tekstams jiems neduotų naudos. Mažutėliai dar maitinasi „pienu“ (*qui lacte in Christo aluntur non cibo forti*), o „kietas maistas“, *Giesmių giesmės* žodžiais, yra skirtas tobuliesiems (*Perfectorum autem est solidus cibus*). Origenas aiškina, kad nepatyrusiam ir nepasiruošusiam skaitytojui *Giesmių giesmėje* aptinkami meilės aprašymai gali sužadinti kūniškuosius troškimus. Taigi pažįstantysis yra tobulasis, pasiruošęs įžvelgti už *Giesmių giesmės* meilės įvaizdžių slypinčias dvasines realijas. Nepaisant to, svarbu pabrėžti, kad Origenas nemano, jog šis pažinimo lygmuo yra būtinas siekiant ryšio su Dievu.

Teologas ne kartą teigia, kad kiekvienam tikinčiajam tikėjimas yra prieinamas pagal jo galimybes (Perrone 2000, s.v. fede/ragione). Taip reikėtų suprasti ir metaforą apie pieną ir kietą maistą. Apie Origeno žmonių skirstymą daugiau kalbėsime skyriuje apie ekleziologiją, o dabar nupasakosime, kaip siela siekia pažinimo.

Origenas sielos pažinimo kelią susieja su savęs pažinimu. Čia Origenui *Giesmių giesmės* tekstas yra itin parankus, mat jame jau yra eilutė, kviečianti save pažinti (Gg 1, 8 Ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτήν, ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν./ἐξέλθε σὺ ἐν πτέρναις τῶν ποιμνίων/καὶ ποίμαινε τὰς ἐρίφους σου/ἐπὶ σκηνώμασιν τῶν ποιμένων)³⁷. Origenas teigia, kad siela turi save pažinti dviem aspektais: kas ji yra ir kaip yra veikiamas, t. y. kas ji yra pagal savo esybę ir kokius polinkius ji turi (CCt 2.5.7: [...] *quidue sit ipsa et qualiter moueatur, id est, quid in substantia et quid in affectibus habeat*). Čia autorius leidžiasi į ilgą diskursą, siekdamas aprašyti gerus ir blogus sielos polinkius ir kaip tai veikia jos sugebėjimą pažinti (CCt 2.5.7–18). Šią pirmąją pažinimo dalį galima pavadinti etine, o antrąją – ontologine (plg. Cocchini 2000, s.v. Conoscenza), arba pagal anksčiau minėtuosius terminus – moraline (*moralis*) ir apmąstomąją (*inspectiva*). Pirmoji pažinimo dalis, etinis ar moralinis aspektas, yra tai, kuo Origeno pažinimo interpretacija skiriasi nuo valentinininkų. Origenas dažnai pabrėžia, kad viena iš svarbiausių pažinimo siekimo sąlygų yra moralus gyvenimas (CC 2.24; 6.4; 7.44; CMt 12.14; *De princ.* 1.1.9; 2.7.2; dar plg. Crouzel 1961, 409). Origenas suvokia žmogaus netobulumą Dievo akivaizdoje ir žino, kad tobulumas nėra pasiekiamas. Etinė dalis paaiškina žmogui, kaip jis turėtų gyventi suprasdamas, kad tobulumo vis tiek reikia siekti (plg. CCt Prol 3.6). Toks požiūris, pagal kurį pažinimas suvokiamas kaip nesibaigiantis progresas, polemizuoja su valentinininkų fiksuotos prigimties teorija. Apie tai dar kalbėsime vėliau šiame skyriuje.

Antrąją pažinimo dalį, sielos esybės (*substantia*, οὐσία) nusakymą, Origenas laiko ir sudėtingesniu, ir svarbesniu dalyku – siela privalo sužinoti apie savo atsiradimo aplinkybes³⁸. Šią pažinimo dalį jau aptarėme ankstesniame skyriuje kalbėdami apie protologiją, tačiau čia atkreipsime dėmesį į kitą svarbų pažinimo kaip protologijos aspektą. *Giesmių giesmės komentare* ir *homilijose*

³⁷ Origenas, žinoma, naudojo Septuagintos teksto vertimu. Kaip teigia Fürstas ir Strutwolfas (2016a, 233), hebrajiško teksto vertimas būtų panašesnis į „Jei tu pati savęs nežinosi“: „Wenn du es selbst nicht weißt“.

³⁸ Siela privalo išmanyti, iš kokios substancijos ji yra sukurta, kūniškos ar nekūniškos, kelios dalys ją sudaro (*utrum simplex an ex duobus uel tribus an uero ex pluribus composita*), ar ji atsiranda su kūnu (*in semine corporali*), ar ateina iš išorės, kokių momentu ji atsiranda, kodėl susisaisto su kūnu, ar tik vieną kartą prisiima kūną ar kelis, ar ji sukurta, ar ne (CCt 2.5, 21–24).

Origenas protologijos tiesiogiai nesieja su pažinimu. Kitaip nei valentinininkų doktrinoje, akcentuojamas ne pažinimo kaip protologijos matmuo, o meilės, erotikos kaip ryšio su Žodžiu svarba. Origenas *Giesmių giesmės* analize siekia atskleisti pažinimo kaip meilės svarbą, todėl visas tekstas yra persmelktas erotinių, vestuvinių įvaizdžių.

Svarbu pabrėžti, kad Aleksandrietis šį pažinimą įsivaizduoja kaip progresą (plg. CCt frg. 45 *Nuolat siela ieško Sužadėtinio, Žodžio; ir suradusi, kadangi jai trūksta kitų dalykų, vėl ieško. Ir jau regėjusi tas realybes, trokšta kitų atskleidimo; ir pažinusi jas, meldžia, kad Sužadėtinis aplankytų kitas*). Toks pažinimas nėra susiejamas su ritualais, kurių metu įgyjamos galutinės žinios (tai būdinga valentinininkams). Šis pažinimas, sielos ugdymas, yra viso žmogaus gyvenimo tikslas (Rogers 2022, 351). Sielai vos priartėjus prie Sužadėtinio, šis ištrūksta, jis niekada nėra iki galo pažįstamas. Plg.:

Tuomet jinai išvysta Sužadėtinį, kuris, vos pasirodęs, pradingsta. Per visą giesmę šitaip jis daro dažnai ir to suprasti negali niekas, išskyrus tą, kuris pats tai patyrė. Dažnai, tepaliudija Dievas, išvysdavau Sužadėtinį, atėjusį pas mane ir būnantį su manimi kuo ilgiau; staiga jam pasitraukus, nebegalėdavau rasti, ko ieškojau. Taigi iš naujo imu trokšti, kad jis ateitų, ir retkarčiais sugrįžta; štai jis man pasirodo, ir jau laikau jį savo rankose, o jis vėl, kaip ir anąsyk, išslysta, ir, kartą jam pradingus, vėl jo ieškau; kartojasi šitai dažnai, kol neįsitrauksiu į jį iš tikrųjų ir neimu kilti viršun, atsirėmusi į savo mylimąjį (HCt 1.7).

Iš pateiktų ištraukų paaiškėja, kad pažinimas niekada nėra galutinis – veikiausiai jis yra tam tikra vis iš naujo išgyvenama patirtis, plg. Limone ir Moreschini 2016, 60. Tai, kas sielą, t. y. Sužadėtinę, verčia vyti Sužadėtinį ir ieškoti šios pažinimo patirties, yra meilė, plg. Crouzel 1989, 99–100. Būtent ši pažinimo dimensija išryškėja kaip esminė Origeno *Giesmių giesmės homilijų* ir *komentarų* interpretacijoje, plg. Martens 2012, 216. Toliau aptarsime Origeno pažinimo kaip meilės interpretaciją.

2.3. Meilės įvaizdis Origeno pažinimo interpretacijoje

Šiame poskyryje tirsime Origeno meilės supratimą pažinimo sąvokos kontekste. Aptarsime sąvokų *ἔρως* ir *ἀγάπη* vartojimą. Origenas jau *Giesmių giesmės* komentaro prologe susieja *Giesmių giesmėje* aprašytą meilę su graikų tradicija:

Tarp graikų, išties, daugybė išsilavinusių vyrų, trokšdami ištirti tiesos klausimą apie meilės prigimtį, sukūrė daugybę skirtingų raštų, parašytų dialogo stiliumi, mėgindami parodyti, kad meilės galia yra ne kas kita kaip tai,

kas sielą veda iš žemės į didžias dangaus aukštumas ir kad didžiausia palaima gali būti įgyta tik meilės troškimo vedamam. Tačiau klausimai apie tai yra dėstomi tarsi puotose tarp tų, manau, tarp kurių ne maisto, bet žodžių puota buvo keliama. O kiti ištis paliko raštus apie tam tikrus menus, kuriais ši meilė sieloje gali užgimti arba būti auginama. Tačiau šiuos menus kūniški žmonės patraukė į ydingus troškimus ir smerktinos meilės slėpinius (CCt Prol. 2.1).

Šioje ištraukoje pastebime nuorodas į Platono veikalus – ypač „Puotą“ (plg. Sym. 203b–e). Taip pat ir *Giesmių giesmės komentare* pasiskolinama platoniška idėja, kad meilė (ἔρως) yra fizinės aistros sublimacija, siekianti Gėrio (Rist 1964, 197). Įtakingame meilės temos krikščionybėje tyrime teigiama, jog būtent aleksandriečių (ypač Klemenso ir Origeno) teologijoje meilės (ἔρως) tema tampa centrinė (Nygren 1953, 368). Šitai nėra savaime suprantama turint galvoje, jog ἔρως graikų pasaulyje žymėjo aistringą, kūnišką meilę (Liddell ir kt. 1996, s.v. ἔρως). Origenas puikiausiai žinojo, kad krikščionys įtariai žiūrėjo į platoniskai tradicijai priklausančius terminus, todėl rašė:

Tačiau man atrodo, kad Šventasis Raštas norėdamas pasisaugoti, jog kuris iš skaitančiųjų dėl meilės vardo nepaslystų, dėl netvirtesniųjų, vartoja garbingesnę žodį tam dalykui, kurį pasaulio išmintingieji troškimu (cupido) arba meile (amor) vadina, – gailestingoji meilė (caritas) arba patikimas (dilectio) (CCt Prol. 2.20).

Rufino vertime ἔρως verčiama žodžiu *amor* arba *cupido*, ἀγάπη – *caritas* arba *dilectio*. Taip pat lotyniškame vertime pateikiami išsamesni pavyzdžiai iš Šventojo Rašto. Tačiau pakankamai aišku, kad žodžio ἔρως vartojimas buvo problemiškas, todėl Origenas mano, kad reikalinga paaiškinti abu terminus (ἔρως ir ἀγάπη) turint tą pačią prasmę (CCt Prol 2.33)³⁹. Pasak McGinno (1991, 119–120), Origenas ἔρως krikščionybėje supranta kaip krikščioniško Dievo pasiryžimą išeiti iš savęs dėl meilės žmonijai (tai primena

³⁹ Ristas detalai tiria, kodėl Origenas pasirinko krikščioniškai tradicijai pristatyti ἔρως: viena iš galimybių yra tokia, kad Origenas per daug pasiduoda platonizmo įtakoms, tačiau autorius nelaiko to tikėtinu dalyku; kita galimybė teigia, kad Origenas gerai suvokė, jog terminas ἔρως yra nepatrauklus krikščionims dėl savo seksualinių konotacijų, dėl kurių jis iš tiesų nėra lygus terminui ἀγάπη. Vis dėlto terminas ἔρως leistų pavaizduoti panašiai aktyvų ryšį tarp Dievo ir kūrinijos. Kalbant apie nepadoriąją ἔρως reikšmę, Origenas galėtų pagrįsti šio termino įvedimą į krikščionišką kontekstą, sugrąžindamas asmeninį elementą, kurį platonistai neigė. Šiuo požiūriu Aleksandrietis galėjo pasiremti ir Filono interpretacijomis, kuriose Žodis aprašomas terminais, pasiskolintais iš Platono „Puotos“ (Rist 1964, 206–207).

ἔρως būdingą ilgesio jausmą); taip pat kaip jėgą, įgalinančią sielos transformaciją ir dievoiešką (kuri žmogui tapo iškreipta). Toliau tyrėjas rašo, jog žmogaus tikslas tampa ši ἔρως nukreipti ne į žemiškus, bet į dangiškus dalykus ir siekti ne *amor carnalis*, bet *amor caelestis*, t. y., Pauliaus terminais, kultivuoti ne išorinį, bet vidinį žmogų. Dvasinės joslės padeda šiame kelyje, leisdamos už erotinių *Giesmių giesmės* įvaizdžių įskaityti dvasines tiesas (McGinn 1991, 121).

Mes sutinkame su šia interpretacija, tačiau manome, kad svarbu paminėti ir tai, jog meilės suvokimas Origeno *Giesmių giesmėje* yra susijęs ir su teksto interpretacijos ypatybėmis. Cox Miller komentuoja anksčiau cituotą ištrauką iš *Giesmių giesmės komentaro* (CCt Prol. 2.1), kur rašoma apie „žodžių puotą“, teigdamą, kad puotos gėrybės yra žodžiai, o garbės vietą užima Žodis, t. y. pati kalba; čia kalbėtojas ir mylimasis yra sulieti į vieną asmenį – jis yra ir pats tekstas, trokštantis skaitytojo, Sužadėtinės-Sielos (Cox Miller 1986, 243). Tačiau šis ryšys, kaip ir tikra aistra, yra skausmingas – jį pažymi „saldžios žaizdos“ metafora (*dulce vulnus*, CCt 3.8.13–18)⁴⁰. Cox Miller interpretacijoje mums svarbiausi yra du dalykai: pirmiausia, Žodžių puotos įvaizdis yra artimas eschatologinės puotos Pilnatvėje įvaizdžiui valentinizme; valentininėje puotoje dalyvauja eonai, atitinkantys žodžius ar tam tikrus Tėvo prote užgimusius conceptus; antra svarbi idėja yra meilės ryšio kaip skausmo patirties, apie tai plačiau kalbėsime tolesniuose skyriuose.

Taigi visas *Giesmių giesmės* tekstas, kurio pagrindinė tema yra meilės ryšys tarp Sužadėtinio ir Sužadėtinės, užkoduoja mistinį būdą siekti Dievo pažinimo, plg. Astell ir Cavadi 2013, 30, ir skaityti Šventojo Rašto tekstą. Visame *Giesmių giesmės komentary* ir *homilijų* tekste, rašydamas apie meilę, Origenas rašo ir apie pažinimą. Pirmiausia aprašysime bendrai su pažinimu susijusius vaizdinius, kurie slepia polemiką su valentinizmu, tada pereisime prie vaizdinio, kuriame pažinimas susipina su meilės vaizdiniais (bučiny).

2.4. Valentininio pažinimo kritika

Kadangi valentininio pažinimo sąvoka apima beveik visą

⁴⁰ Cox Miller požiūrį kritikuoja Ann E. Matter, teigdamą, kad Miller sumažina Origeno interpretacijos eroticizmą, paversdama jį „erotiniu teksto kūnu“, o mylimųjų puotą – „žodžių puotą“ (Matter 1990, 33). Platesnę mokslinę diskusiją apie Origeno ἔρως suvokimą *Giesmių giesmėje* pateikia Ch. Kingas. Jis prieina išvadą, jog Aleksandrietis nemėgino atsieti savo interpretacijos nuo kūniškos reikšmės, implikuojamos *Giesmių giesmėje*, nes tokiu atveju paneigtų savo paties egzegezės principus (King 2005, 86–87), t. y. jei dangiškoji meilė neturėtų žemiškojo atitiktens, nebūtų įmanoma sukurti jokios analogijos tarp žemiškosios meilės ir jos dangiškojo atitiktens.

valentinizmo doktriną, Origenas ją kritikuodamas *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose* paliečia skirtingus jos aspektus ir kalba apie labai įvairius ir iš pirmo žvilgsnio visai nesusijusius įvaizdžius, todėl aptarsime ir keletą kitų su pažinimu susijusių sąvokų. Dėl ribotos darbo apimties negalime aptarti kiekvieno atvejo, kurių gausu tiriamuose Origeno tekstuose, tačiau parinksime pavyzdžius, atspindinčius esmines pažinimo sąvokos kritikos tendencijas. Pavyzdžiui:

Posakis „pažink save“, garsus pas graikus, buvo iš anksto perduotas išminčiaus Saliamono. Kiek tai su ja susiję, siela paliekama savo mylimojo ir sužadėtinio ir jei nesaugoja grožio, kuris jai duotas pagal Dievo paveikslą, bus išmesta lauk (τὴν ἐνδοθεν ἐκβολήν) ir pastatyta tarp paskutinių ganyti kairiųjų ožiukų. Ganysi juos tarp piemenų palapinių, tai vieno, tai kito, kaip klajoklė, iki kol išsiugdysi (παιδευθεῖσα) per patirtį savo atsivertimo (ἐπιστρέψειας) pažinimą (γνώσιν). Šis žodis tinka ir Bažnyčiai. Žmogus save pažįsta (γινώσκει) sužinojęs, ar turi gerą ar blogą polinkį (ἔχει διάθεσιν) ir ar daug kelio jam liko iki dorybės, ar tiesiasi (ἐπεκτείνεται) link to, kas yra priešais, pamiršdamas tai, kas už jo; sužinojęs, ar dar neįgijo (ἔλαβεν) tobulumo, ar jau priartėjo prie grožio ribų (ὁρίοις) [...] Tačiau jei (siela) nesirūpina savo pačios pažinimu (γνώσεως), ji tampa mėtoma ir vėtoma visų mokymų vėjo (ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας) žmonėms ją apgaunant ir veikiau gano savo kairiuosius ožiukus nei (būna) su geruoju ganytoju Žodžiu [...] (frg. 10).

Šioje trumpoje ištraukoje aptinkame ne vieną valentininėje protologijoje reikšmingą sąvoką, nors Origenas kalba visai ne apie mitologiją, o apie sielos kelią į pažinimą. Detaliai ištirsime šią ištrauką, parodydami, kaip Origenas, apeliuodamas į valentinines idėjas, siekia jas perrašyti. Ši ištrauka dalinai persidengia su jau cituotomis vietomis iš lotyniško Rufino vertimo (CCt 2.6–18), tačiau graikiškame tekste sąvokų artumas valentininėms yra daug ryškesnis. Apskritai ištraukoje kalbama apie pažinimo siekio aplinkybes, savybes, kurias siela privalo turėti, norėdama jo siekti, ir jos likimą, jei pažinimo pasiekti nepavyks.

Pirmiausia pavartojama sąvoka ἐκβολή (ἐκβάλλω), iškart primenanti valentininę προβολή (προβάλλω), nurodančią į eonų sistemos kilimą iš Tėvo (plg. Tri. Tra. 73.18–28: *Taigi metimas į priekį (προβολή) visumos, kuri kilo iš to, kuris yra, neatsirado dėl atskyrimo vieno nuo kito, tarsi išmetus iš to, kuris juos gimdo. Veikiau jų gimimas yra ištiesimo pavidalo, kadangi Tėvas ištiesia save tiems, kuriuos myli, tam, kad tie, kurie kilo iš jo, taip pat ir taptų juo*). Origenas čia kalba apie Sielą, kuri bus išmesta, jei savęs nepažins, tačiau galime įžvelgti nuorodą ir į Išminties figūrą, išmestą iš eonų pasaulio. Kaip

jau aptarėme skyriuje apie protologiją, Sielos / Sužadėtinės figūra dažnai persidengia su Išminties.

Dar viena valentinizme reikšminga sąvoka yra įsitempimas, įsitempti (ἐκτασις, ἐπεκτείνω), kurią Origenas taip pat pasitelkia anksčiau pateiktoje ištraukoje, rašydamas apie sielos tobulumo siekį. Įsitempimas valentinizme pažymi kelis dalykus. Pirmiausia, jis nurodo Išminties siekį pažinti Tėvą – Išmintis patiria didelę kančią, išsitempia (ἐκτεινόμενον), ir dėl to beveik pražūva, tačiau ją sustabdo Riba (ὄρος) (*Adv. haer.* 1.2.2). Vėliau Kristus, norėdamas padėti Išminčiai, taip pat išsitempia per Kryžių (dar kitaip vadinamą Riba; *Adv. haer.* 1.1.7 καὶ διὰ τοῦ Σταύρου ἐπεκταθέντα; dar plg. *Tri. tra.* 65, 4–5). Origeno kritikoje veikiausiai ne tiek svarbu, kokią konkrečiai atspalvį turi šios sąvokos – svarbiau, kad jos apskritai reikšmingos valentininėje protologinėje istorijoje. Į protologinį mitą nurodo ir atsivertimo sąvoka, ἐπιστρέφεια, čia vartojama reikšme ἐπιστροφή, plg. Barbàra 2005, 328, kuri taip pat yra valentininkų *terminus technicus*. Protologiniame mite Išmintis, išmesta iš Pilnatvės ir jau iškentusi aistras, atsigręžia į šviesą ir maldauja Kristaus. Šis veiksmas vadinamas atsigręžimu (ἐπιστροφή). Šis žodis turi turtingą istoriją: Platonas „Valstybėje“ (518d) jį pasitelkia nusakyti lavinimo tikslui, kuris apibūdinamas taip: „auklėjimas yra menas nukreipti – koku būdu lengviausiai ir geriausiai galima nukreipti (μεταστραφῆσεται) žmogų“ (vert. J. Dumčius, 1981). Vėliau krikščioniškuose kontekstuose šis žodis buvo vartojamas atsivertimui (lot. *conversio*) (Nock 1933, 180), ir valentinizme veikiausiai atspindimas toks vartojimas: tikintieji skatinami rimtai priimti atsivertimą ir savo dvasinės kelionės pakopas (Dunderberg 2008, 96). Origenas atsivertimą (lot. *conversio*) mini *Giesmių giesmės homilijų* tekste:

Sužadėtinė vėl sako mergaitėms: Esu juoda ir graži, Jeruzalės dukterys – drauge sužinome, kad šitos mergaitės yra Jeruzalės dukterys [...]. Iš tiesų ji yra graži, ir galiu suprasti, kuria prasme ji yra graži; tačiau pasiaiškinkime, kaip ji, būdama juoda ir nešvytinti, sykiu gali būti graži. Atgailą už nuodėmes atliko, atsivertimas (conversio) jai suteikė grožį, todėl giedama, kad ji graži (HCt 1, 6).

Vėlgi kalbama apie Sužadėtinę kaip Sielą ir jos nuopuolį. Atsivertimas sugrąžina jos grožį, t. y. priartina ją prie Dievo. Ir toliau šioje ištraukoje kalbama apie sielos ugdymą, jos „išbalinimą“ (*fit et candida, dealbata*). Atsivertimo (gr. ἐπιστροφή; lot. *conversio*) sąvoka yra reikšminga Origeno teologijoje (Daniélou 1955, 298). Sielos kelionėje pirmąją pakopą galėtume pavadinti žmogaus atsivertimą, t. y. atsigręžimą į krikščionybę. Kadangi žmogus yra sukurtas pagal Dievo paveikslą (κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ),

tikrasis sugrįžimas į save žymi šios tiesos suvokimą. Nors atsivertimas yra pačios sielos laisvos valios veiksmas, tolesnis jos kelias priklauso ir nuo Dievo malonės. Čia labai svarbus ir sielos juodumo vaizdinys, simbolizuojantis sielos nuopuolį (Scott 2006, 69). Taip pat šis motyvas (grožio ir juodumo dualizmas) gali būti susietas su Išminties figūra (Lettieri 2001, 172–174), kuri, kaip ir Sužadėtinė, savyje turi šventosios prostitutės įvaizdį (King 2005, 112n88). Origenas parodo, kad siela gali tobulėti ir nuopuolio pozicija nėra nepakeičiama – tai taip pat kritika valentinizmo determinuotos prigimties idėjai.

Origenas remiasi graikišku Septuagintos tekstu (besiskiriančiu nuo hebrajiškosios versijos), kur ir egzistuoja išbalinimo vaizdinys (plg. Gg 8, 5: Τίς αὕτη ἡ ἀναβαίνουσα λελευκανθισμένη ἐπιστηριζομένη ἐπὶ τὸν ἀδελφιδὸν αὐτῆς). Čia siela yra pasyvi, t. y. ji yra „išbalinta“ (λελευκανθισμένη). Panašiai ir komentuojamoje ištraukoje siela yra „išugdyta“ (παιδευθεῖσα – aoristo pasyvinis dalyvis), taigi pabrėžiamos ne pačios sielos pastangos, o jos atsidavimas į Dievo rankas, jos pasirengimas priimti Dievo jai skirtą ugdymą (Ališauskas ir Žukas 2011, 204). Origeno teologinėje sistemoje sielos ugdymas yra labai svarbus – pasaulis sielai yra ugdymo vieta; turėdama laisvą valią, siela gali rinktis gėrį ar blogį; rinkdamasi gėrį, ji tobulėja ir artėja prie išganymo (plg. *De princ* 3.5.8). Tuo sielos kelias gerokai skiriasi nuo pateikiamojo valentininiame mite, kuriame Dievas yra pasyvus veikėjas, nutolęs ir nuo žemiškųjų, ir nuo Pilnatvėje vykstančių dramų, o žmogaus prigimtis, kaip tikėjo Origenas, – predeterminuota.

Pagrindinėje tiriamoje ištraukoje (frg. 10) Aleksandrietis pavartoja net keturias valentinininkų protologiją atliepiančias sąvokas: ἐκβολή (išmetimas), ἐπεκτείνω (išsitiesti), ἐπίστροφis (*conversio*; atsigręžimas, atsivertimas), ὅρος (riba). Tačiau šiame kontekste labai svarbu, kad Bažnyčios rašytojas pasitelkia ir kitas, su etine pažinimo dalimi susijusias sąvokas ir įvaizdžius, tokias kaip διάθεσις (polinkis), παιδεύω (auklėti). Pastarosios sąvokos reikšmę aptarėme anksčiau, todėl toliau susitelksime į διάθεσις analizę.

Etinį kontekstą išryškina ištraukoje vartojamas žodis διάθεσις (polinkis, lot. *affectus*), vartojamas Origeno laisvos valios interpretacijoje (plg. *CCt* 2.5.7). Polinkis į gera ar bloga nulemia sielos padėtį pasaulyje ir jos progresą kelyje į tobulumą. Siela, pasižyminti didesniu polinkiu į tai, kas bloga, turės daugiau vargti, siekdama Dievo, kadangi ji bus toliau nuo jo. Šis žodis (kopt. ⲁⲓⲁⲑⲉⲥⲓⲥ) gana dažnai vartojamas ir *Tridaliame traktate* kalbant

apie laisvą valią⁴¹. *Tridaliame traktate* διάθεσις pažymi⁴² Trejybės *savybes* (58, 1–14), t. y. būti be pradžios ir pabaigos, o laisvą valią aprašančios sąvokos ταυτεζογσιος, πογωωε νῆαυτεζογσιος šiame tekste priskiriamos tik Tėvo sukurtiems, Pilnatvėje gyvenantiems eonams, taip pat ir Žodžiui (λογος), kuris šio teksto mitologijoje atitinka Išmintį⁴³. Paties Tėvo valia vadinama ογωω

⁴¹ Antikiniuose šaltiniuose autoriai rašydami apie valią dažniausiai vartodavo žodį βούλησις, o po I amžiaus dažniau vartojamas tapo θέλημα (Kahn 1988, 241). II amžiuje tokie mąstytojai kaip Epiktetas, Aleksandras iš Afrodizijo, krikščionys Justinas, Klemensas ir Origenas, kalbėdami apie laisvą valią, daugiausia vartojo sąvokas τὸ αὐτεξούσιον (*lit.* apsisprendimo laisvė) ir προαίρεσις (pasirinkimas). Lotynų kalboje τὸ αὐτεξούσιον išversta kaip *libera voluntas* arba *libertas arbitrii* (Kahn 1988, 234–259). Tiek Origenas, tiek *Tridalio traktato* autorius sąvokas skolinosi iš stoicizmo filosofijos. Biblijoje terminai τὸ αὐτεξούσιον ir προαίρεσις nėra vartojami, tačiau sinoptinėse evangelijose pasitelkiamas žodis θέλημα (plg. Mk 14, 36; Mt 26, 39), kai Jėzus sako, kad trokšta išvengti mirties, tačiau atsiduoda Tėvo valiai (θέλημα).

⁴² Šiame valentininiame tekste taip pat pasitelkiamas ir žodis αὐτεξούσιον (kopt. ταυτεζογσιος – laisva valia, πογωωε νῆαυτεζογσιος – laisvos valios noras), kurį Origenas taip pat vartoja nusakyti laisvai valiai (Frede 2011, 102–124).

⁴³ Priešingai nei kituose valentininiuose tekstuose, *Tridaliame traktate* Žodis, dėl kurio atsiranda pasaulis, neveikia prieš Tėvo valią. Tekste rašoma, kad Žodžio προαίρεσις (pasirinkimas) yra geras. Tačiau Pilnatvėje gyvenantys eonai šios savybės (προαίρεσις) neturi – ja pasižymi tik už Ribos pradėjęs veikti Žodis ir jo kūriniai. Žodis Tėvą trokšta pažinti iš meilės (ταραμη), tačiau Tėvas nuo jo atsisaukia. *Tridaliame traktate* išskirtinai pabrėžiama, jog visi šie įvykiai nutiko pagal Tėvo planą ir valią. Atsiskyręs nuo Pilnatvės, Žodis sukuria defektyvias galias, įvardijamas kaip šešėliai, įspūdžiai (dar šios galios vadinamos kairiosiomis). Šios galios yra Tėvo valios *polinkio atvaizdas* (πταντην νῆ-διαθεσις) (81, 4). Suvokęs savo kūrinių defektyvumą, Žodis atgailauja ir tada sukuria kitas galias (vadinamas dešiniosiomis), kurioms suteikia polinkį siekti ir melstis Tėvui ([ἡ]νογπροερεσις ἡωμε [α]γω ἡτωβῆ ντοο[τ]ῷ (83, 19–20). Kairiosios ir dešiniosios galios nuolatos kovoja, tad Pilnatvė Žodžiui, mėginančiam galias suvaldyti, atsiunčia Išganytoją. Reaguodamas į tai, Žodis sukuria dvasines galias, kurios pagal polinkį yra vežimuose (κατα ἡπροαιρεσις εἰν εἰρηαρμα νε) (91, 18–19), dar plg. Platonas, *Faidras* 246a–254e. Šie kūriniai vadinami Bažnyčia. Žmonės yra sukurti pagal šias tris galias (kairiuosius, dešiniuosius ir dvasines galias). Dvasiniai žmonės yra tie, kurie, atpažinę Išganytoją, iškart skuba prie jo ir kuriems suteikiamas pažinimas. Sieliniai, dešinieji, yra sukurti pagal gerąjį polinkį (διαθεσις), o likę, kairieji, yra materialieji žmonės. Sieliniai žmonės bus išganyti, jei jie turės teisingą nuomonę (γνωμη) ir valią (ογωω) ir seks tuos, kurie turi gerą pasirinkimą (προαιρεσις) (131, 30–32). *Tridaliame traktate*, pabrėšime dar kartą, terminai ταυτεζογσιος, πογωωε νῆαυτεζογσιος (laisva valia) pasitelkiami nusakyti tik eonams, gyvenantiems Pilnatvėje. Už jos ribų esančios būtybės šios

(lit. noras, valia), kas labiau atitiktų graikišką θέλημα. Origenas, kitaip nei *Tridalio traktato* autorius, *polinkį* (διάθεσις) sieja su žmonėmis.

Tyrėjų jau pastebėta, kad tiek Origenas, tiek *Tridalio traktato* autorius seka ta pačia tradicija, pagal kurią materialusis pasaulis sukuriama tam, kad būtų ištaisyta pirminė atsiskyrimo nuo Dievo klaida (Linjamaa 2019, 132). Nėra aišku, ar Origenas skaitė *Tridalį traktatą*, tačiau tam tikrų sąvokų panašumas leidžia teigti, jog bent bendra tradicija galėjo būti žinoma. Kol kas neįmanoma įvardyti ir tikslios *Tridalio traktato* parašymo datos, tad neaišku ir kieno tekstai ankstyvesni. Tačiau žinome, kad Origenas laisvos valios doktriną sukūrė reaguodamas į valentinininkų determinizmą (Markschies 2004, 104), taigi įmanoma, jog ir komentuojamoje ištraukoje sąvoka διάθεσις vartojama mėginant parodyti valentinininkams alternatyvią laisvos valios idėjos interpretaciją. Sąvoka pasiskolinta iš stoicizmo filosofijos (Linjamaa 2019, 117–118), todėl tiesioginio ryšio tarp Origeno tekstų ir *Tridalio traktato* gali ir nebūti, tačiau kitų valentininių sąvokų apsuptyje galbūt nėra per drąsu įžvelgti užuominą. Tokiu atveju valentininius tekstus pamėgusiems tikintiesiems teigiama, kad determinuota prigimtis nėra tokia svarbi kaip polinkis į tai, kas gera ar bloga – žmogus pats gali pasirinkti, kiek jis nori priartėti prie Dievo.

Galutinę sąsają su valentinizmo pažinimo koncepcija tiriamoje ištraukoje (frg. 10) parodo paskutinis sakiny, kuriame užsimenama apie „mokymų vėją (ἀνέμω τῆς διδασκαλίας)“, kuris mėjo ir vėjo Sielą. *Giesmių giesmės komentaruose* klaidingo mokymo įvaizdis yra detalai išplėtojamas (CCt 4.3.8–9; 4.3.21), o analizuojamame fragmente Origenas įspėja, kad pažinimo pasiekti nepavyks, jei bus remiamasi klaidingu mokymu, kuris, atsižvelgiant į visas tekste pavartotas valentinines sąvokas, veikiausiai yra valentinizmas. Paties Origeno suvokimu, kaip jau kalbėjome, dalis pažinimo apima protologinę sritį, t. y. siela turi pažinti savo kilmę, pasaulio kosmologinę istoriją. Aleksandriečio išvardytos valentininės sąvokos taip pat atspindi šiuos pažinimo aspektus, tačiau autorius jas inkorporuoja į tekstą

savybės neturi ir vietoje jos naudojasi nuomone (γνώμη) ir pasirinkimu (προαίρεσις). Taip pat ir Žodis, iš pradžių turėjęs laisvą valią, ją praranda, kai yra išmetamas už Pilnatvės ribų. Nuo tada jis naudojasi tik pasirinkimu (προαίρεσις). Taigi, priešingai nei Origenas, kuris blogio problemą sprendė, teigdamas, kad, turėdami laisvą valią, Dievo kūriniai patys pasirinko nupulti, *Tridalio traktato* autorius rinkosi visai kitokį sprendimo būdą. Šiame tekste apie moralę yra kalbama pasitelkiant terminą προαίρεσις (pasirinkimas). Turėdami polinkį rinktis gera, o ne bloga, žmonės yra apibrėžiami kaip geri. Kaip visas šias iš stoicizmo pasiskolintas sąvokas į savo etinę sistemą inkorporuoja *Tridalio traktato* autorius, išsamiai ištiria Linjamaa (2019, 113–126).

kalbėdamas apie etinę pažinimo dalį. Ši pažinimo dalis yra susijusi su sielos ugdymo ir laisvos valios idėjomis. Tokiu būdu *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentare* pateikiama pažinimo koncepcija Origenas siekia parodyti, kad žmogaus etinė pozicija siekiant pažinimo yra labai reikšminga; taip pat ji nėra nepakeičiama – net ir nupuolusi, pajuodusi siela vėl gali pasikeisti, atsigręžti į tikėjimą ir būti išganyta. Ši Aleksandriečio pozicija atspindi apibendrintą *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose* pateikiamą požiūrį į valentininį pažinimą, pagal kurį protologinis valentininio pažinimo dėmuo kreipiamas į etinę pusę.

2.5. Meilės ir pažinimo konfrontacija Origeno *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose*

Šiame poskyryje tirsime, kaip Origenas polemizuoja su valentinininkais, rašydamas apie meilės idėją. Atskleisime tai konkrečių ištraukų iš *Giesmių giesmės homilijų* ir *komentarų* lygmenyje, pateikdami ir pavyzdžius iš valentinininkų tekstų. Parodysime, koks tankus įvaizdžių ir asociacijų laukas susieja tekstus ir kaip subtiliai Origenas siūlo valentininių doktrinų mėgėjams perimti jo poziciją. Pirmiausia palyginsime keletą valentininių tekstų su *Giesmių giesmės homilijomis* ir *komentaru*.

Tai yra būdas tų, kurie išmetė iš savęs nežinojimą (†μῆτατσαυνε) kaip miegą (πῆκατκε), kadangi jie nelaiko jo niekuo, nei laiko jo kitus darbus nustatytais darbais. Tačiau jie palieka juos kaip sapną naktį. Tėvo pažinimą (σαυνε) jie vertina kaip šviesą. Tokiu būdu kiekvienas elgėsi tarsi miegodamas tuo metu, kai jis buvo nežinantis. Toks yra būdas, kuriuo jis pažino tarsi pabudęs, ir tai yra gerai (οὔτετῆα νοῦς) žmogui, kuris sugrįš ir pabus; ir palaimintas yra tas, kuris atvėrė akliųjų akis (Ties. ev. 29.32–30.16.).

Ištraukoje iš *Tiesos evangelijos* kalbama apie kelią į pažinimą, kuris ne kartą pavadinamas „nubudimu“ – tai yra techninė valentininė sąvoka, nurodanti sielinio elemento žmoguje transformaciją (Ménard 1972, 137). Pabudinimas iš sapno gnostiniuose tekstuose dažnai kalba apie pažinimo įgijimą (Broek 2013, 137), ypač *Tiesos evangelijoje* (Macrae 1967, 504–505; McGuire 1986, 345). Šie sieliniai žmonės yra nesąmoningi, tarsi miegantys, lyginant su dvasiniais žmonėmis. Nežinojimas (μῆτατσαυνε) laikomas blogu sapnu, košmaru, į kurį yra panardinti tie, kurie savyje turi dvasinę sėklą (Ménard 1972, 136). Sugrįžimo sąvoka čia kalba apie sugrįžimą į save, savo tikrąją prigimtį, taip pat referuoja į Išminties mitą, pagal kurį ši mitinė veikėja

laikų pabaigoje turi sugrįžti į Pilnatvę⁴⁴. Geras, tai, kas gera (kopt. πικτανουγ; gr. ἀγαθός), taip pat yra valentininė techninė sąvoka, pažyminti dvasinių žmonių tobulumą, jų galimybę ugdyti dvasinę sėklą. Ištraukos pabaigoje esantis makarizmas tarsi vėl kalba apie dvasinius žmones, padedančius sieliniams, atveriantiems jų akis. Taigi ši neilga ištrauka yra prisodrinta valentininių vaizdinių, referuojančių į įvairias valentininės sistemos dalis – nuo antropologijos iki kosmologijos. Palyginkime šią ištrauką su Origeno *Giesmių giesmės homilijomis*:

Saikdinu jus, Jeruzalės dukterys, lauko galybių ir jėgų vardu. Ko gi Sužadėtinė saikdindama maldauja Jeruzalės dukteris? Kad pakeltumėte ir prikeltumėte meilę (si levaveritis et suscitaveritis caritatem). Kiek jau laiko meilė miega jumoje, o Jeruzalės dukterys, o mergaitės! Ji nemiega manyje, kuri esu sužeista meilės (in me non dormit, quia vulnerata sum caritate). Tačiau jumoje, kurių yra daug ir kurios esate mergaitės ir Jeruzalės dukterys, jumoje meilė Sužadėtinio miega. Tad maldauju jus, Jeruzalės dukterys, kad pakeltumėte ir ne tik pakeltumėte, bet ir prikeltumėte jumoje esančią meilę (levaveritis, et non solum levaveritis, sed et suscitaveritis, quae in vobis est, charitatem). Visatos Kūrėjas (Creator universitatis), kurdamas jus, įdėjo jums į širdis meilės sėklas (semina caritatis). Dabar gi, kaip pasakyta kitur, meilė miega jumoje taip, kaip Teisingumas miegojo joje; panašiai kalbama dar kitoje vietoje: Išsėjosi Sužadėtinis kaip liūtas ir kaip liūto jauniklis. Dievo Žodis tebemiega (dormitat sermo divinus) tuose, kurie netiki ir kurių širdyse abejonė, jis budi šventuosiuose; jis miega tuose, kurie ima svyruoti per audras, bet jį prikelia balsai tų, kurie trokšta būti išgelbėti pabudusio Sužadėtinio (HCt 2.9).

Miego kaip tam tikros nežinios ir pažadinimo, nubudimo kaip religinio atsivertimo metaforos yra gana dažnos įvairiuose tekstuose. Sėklų, Žodžio sėklų, metaforą galime atsekti jau nuo Justino (I Apol. 26; II Apol. 10; 13), dar plg. Ališauskas ir Žukas 2011, 276. Tačiau šios metaforos yra pasitelkiamos vestuviniame Sužadėtinės ir Sužadėtinio ryšio kontekste, kas sustiprina išpūdį, jog yra konfrontuojama su valentinizmui būdingais įvaizdžiais. Taip pat paminimas Visatos Kūrėjas, siekiant parodyti, kad valentininė Demiurgo, žemesniojo dievo kūrėjo, doktrina atmetama. Lettieri (2001, 171) rašo, jog nuoroda į Visatos Kūrėją „atvirai išduoda poreikį atsiskirti nuo gnostinio šaltinio, pataisant jį [...]“. Tačiau svarbiausia šio teksto

⁴⁴ Ménard'as teigia, kad *Tiesos evangelijoje* Išminties mitas yra demitologizuojamas, kadangi, nors kalbama apie sugrįžimą į save, nėra dėstoma istorija apie pačios Išminties sugrįžimą į Pilnatvę (Ménard 1972, 138).

mintis slypi pažadinimo vaizdinyje. Valentinininkai teigia, kad reikia pažadinti žmonėse miegantį pažinimą, o Origenas siūlo, kad pažadinta turėtų būti meilė. Meilės sėklos (*semina caritatis*) Origenui atstoja valentinininkų dvasinės sėklas, kurias, pasak šių Aleksandriečio oponentų mokymo, reikia pažadinti. Taip siūloma atsisakyti doktrinos apie viršesnę dvasinę prigimtį ir įžvelgti, kad kiekviename tikėjimo keliu žengiančiame žmoguje slypi potencialas. Meilės žaizda (*vulnus caritatis*) čia atlieka pažadinimo funkciją, ji yra aukštesniojo dvasinio pažinimo ženklas, pakeičianti valentinininkų pažinimą (γνώσις). Tą pačią *Giesmių giesmės* eilutę (Gg 2, 7) komentuodamas komentare Origenas rašo:

Kiekviena siela, kaip sakėme, turi savo lauką, kurį dirba ir apsodina ir sėja pagal tai, ką sakėme. Tačiau yra ir vienas visoms Jeruzalės dukterims bendras laukas (communis ager), apie kurį Paulius sako: „Jūs esate Dievo žemdirbystė (Dei agri cultura estis).“ Laikykime šį lauką bendru bažnyčios tikėjimo ir bendravimo lavinimu, kuriame tikrai yra dangiškos dorybės ir dvasinių malonių jėgos. Kiekviena siela, kuri dabar vadinama Jeruzalės dukterimi, žinodama, kad jos motina yra dangiškoji Jeruzalė, turi atnešti kažką reikalingo šio lauko kultivavimui ir turi to trokšti, kad būtų padaryta verta dangiškosios nuosavybės. Šio lauko galiomis ir jėgomis bažnyčia skelbia, kad mergelės ir tos, turinčios tikėjimo pradžių, turi pakilti ir pažadinti Kristaus meilę (caritatem Christi) [...] Manau, kad Paulius žadino tą patį mokiniuose miegantį, kai sakė: „Kelkis, kuris miegi, ir paliesi Kristų“ (CCt 3.10.6–8).

Origenas šioje ištraukoje cituoja *Pirmąjį laišką korintiečiams* (1 Kor 3, 9), taip pat daro aliuziją į *Laišką romiečiams* (Rom 1, 11). Tuos pačius Pauliaus tekstus savo minčiai pagrįsti buvo pasitelkęs ir *Evangelijos pagal Pilypą* autorius ištraukoje, kurią jau citavome aprašydami valentininį pažinimo supratimą (79.18–34: *Žemdirbystei pasaulyje reikia keturių pavidalų: (derlius) surenkamas klėtyje veikiant vandeniui, žemei, vėjui ir šviesai. Ir Dievo žemdirbystei reikia keturių dalykų: tikėjimo, vilties, meilės ir pažinimo. Tikėjimas yra žemė, ten mes įsišaknijame. Viltis yra vanduo: ji mus pagirdo. Meilė (ἀγάπη) yra vėjas, kuris mus augina. Šviesa yra pažinimas (γνῶσις), kuris mus subrandina. Malonė yra [keturių rūšių]: ji yra žemiška, ji yra [dangiška...] dangaus dangus [ir ji yra tiesoje]). Šiuo atveju neteigiame, jog tarp tekstų egzistuoja tiesioginis ryšys, tačiau pasitelktų įvaizdžių panašumas yra akivaizdus.*

Origenas CCt 3.10.6–8 prideda ir miego bei pažadinimo įvaizdžius, kuriuos aptikome *Tiesos evangelijoje*. Galime regėti tankų asociacijų tinklą ir

Origeno atidžiai transformuojamą valentininį pasakojimą – Bažnyčios rašytojo versijoje svarbiausią vietą užima ne pažinimas, o meilė; būtent ją, jos miegančias sėklas, reikia pažadinti žmoguje. Šį veiksmą atlikti gali ir mergelės, t. y. pažengusios sielos, ir pradedančiosios. Jos taip pat gali pasiekti dangiškąją Jeruzalę – valentinininkų Pilnatvės pakaitalą. Svarbu, kad šiame kontekste Origenas pamini ir tikėjimą. Valentinininkai, kaip parodėme viename iš ankstesnių poskyrių, veikiausiai tiesiogiai neskelbė pažinimo viršenybės tikėjimo atžvilgiu, tačiau Origenas taip interpretavo jų doktriną (Perrone 2000, s.v. fede/ragione). Todėl Aleksandrietis rašo, kad ir „turinčios tikėjimo pradžia“ sielos gali priartėti prie Kristaus meilės. Tokiu būdu Origenas prieštarauja valentinininkų doktrinai apie determinuotą prigimtį.

Dabar galime atidžiau pažvelgti, kaip Origenas polemizuoja su valentinininkais. Pirmiausia, polemika *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose* nėra tiesioginė. Manome, kad Aleksandrietis pasirenka būtent tokį metodą, nes šiais veikalais jis siekia į Didžiosios Bažnyčios glėbį sugrąžinti krikščionis, kurie, susidomėję valentinininkų raštais, pradėjo krypti į valentinizmo pusę. Skaitydami Origeno interpretaciją, šie žmonės būtų pastebėję, kokie panašūs į valentinininkų vaizdinius gali būti „ortodoksiniai“ vaizdiniai. Tai labai ryšku anksčiau pacituotose ištraukose – Origenas tose vietose, kur valentininiuose tekstuose būtų rašoma apie pažinimą, įterpia meilės sąvoką. Anksčiau cituotoje ištraukoje iš *Tiesos evangelijos* miego / pabudimo kontekste buvo rašoma apie pažinimo įgijimą. Origenas savo tekste taip pat kalba ne tik apie miego / pažadinimo antonimus, tačiau įterpia ir vestuvinius Sužadėtinio / Sužadėtinės kontekstus, dangiškosios Jeruzalės metaforą, apeliuojančius į valentininę vestuvių vaizdiniją. Tiek dangiškosios Jeruzalės metafora, tiek Visatos Kūrėjo paminėjimas priartina ir valentininį protologinį mitą. Taip meilės sąvoka, turinti pakeisti pažinimą, apsupama kitais vaizdiniais, nurodančiais į valentininę protologiją ar kitas doktrinos dalis. Origeno interpretacijoje ryški ir mintis, kad būtent meilė yra aukščiausia pažinimo išraiška. Meilės koncepcija savyje jau apima ir pažinimą. Taigi pažinimo sąvokos nėra atsikratoma, ji tiesiog patraukiama į antrą planą. Rašydamas apie santykį su Dievu, Origenas meilę įsivaizduoja kaip hierarchiškai aukštesnę kategoriją nei pažinimas. Taip pat ši meilės idėja skiriasi nuo pažinimo, kadangi ji reikalauja aktyvaus abipusio santykio, atsako iš Sužadėtinės ar sielų-mergelių. Sužadėtinio meilė jas kviečia nubusti, tačiau jos pačios privalo pasirinkti, ar atsakyti. Taigi *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose* aprašomas meilės įvaizdis kalba ir apie santykio intensyvumą, įtampą, reikalingą žengiant dievoieškos keliu.

Reikėtų pabrėžti, kad šios ištraukos reprezentuoja bendrą *Giesmių*

giesmės homilijų ir komentaro leitmotyvą, kuriame siekiama parodyti, kad meilė į savo apibrėžimą inkorporuoja pažinimą ir jį pralengia. Origenas nesistengia tiesiogiai parodyti, kad jo priešininkų doktrinos yra klaidingos – tai nesugrąžintų atgal į valentinizmo pusę nuklydusių krikščionių. Veikiau Aleksandriečio pasitelkiamą taktiką būtų galima pavadinti atviru kvietimu persvarstyti tas pačias idėjas kitoje šviesoje.

Taigi Origenas *Giesmių giesmės homilijose ir komentare* tiesiogiai su valentinininkais nepolemizuoja. Kalbėdamas apie meilę, kuri yra pagrindinė visos *Giesmių giesmės* tema, jis stengiasi atskleisti, kad meilė yra viršesnė už valentinininkų aukštinamą pažinimą ir jį apimanti kategorija. Meilė įgalina intensyvesnę, aktyvesnę ir abipusiškesnę ryšį su Dievu nei pažinimas. Origenas tiesiogiai neišsako tokios idėjos, siekdamas neatstumti valentininius įvaizdžius pamėgusių tikinčiųjų. Jis parodo jiems, jog kitų valentininių sąvokų apsuptyje pasirodanti meilės idėja gali būti suvokiama kaip viršesnė už valentininį pažinimą (γνώσις). Tolesniame poskyryje aptarsime su meilės idėja susijusią sąvoką (bučiny), kurią pasitelkdamas Origenas polemizuoja su valentinininkais. Iš šios sąvokos išsivysto toks platus kontekstas ir ji tokia svarbi tiek Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijoje, tiek valentinininkų tekstuose, kad jos analizei skiriame visą poskyrį.

2.6. Bučiny: tradicijos tautos klausimas

Bučinio įvaizdis⁴⁵ valentininiuose tekstuose pažymi kelis dalykus, tačiau čia paminėsime tik tai, ką atliepia Origenas. Pirmiausia, bučiny kalba apie kitokią tikėjimo tradicijos perdavimo schemą. Pagal šią schemą valentinininkai vieni kitiems perduoda pažinimą, tikėjimo tradiciją, o ne seka apaštalais ar kitais autoritetais. Parodysime, kaip valentinininkai kalba apie šias idėjas, o vėliau tirsime, kaip Origenas su jomis polemizuoja. *Evangelijoje pagal Pilypą* rašoma:

Išmintis, kuri yra vadinama „bergždžia“, tai ji yra angelų motina ir [Išganytojo] palydovė. Marija Magdalieta – [Išganytojas mylėjo] ją labiau

⁴⁵ Svarbu atkreipti dėmesį, kad antikinė bučiavimosi praktika skyrėsi nuo dabartinės. Bučiny, ypač helenistiniame pasaulyje, buvo susijęs su dvasios (πνεῦμα) perdavimo idėja, t. y. bučinio metu žmogus galėdavo kitam suteikti savo dvasią. Toks bučiny galėjo ne tik perduoti dvasią, bet ir ją suteršti. Graikų ir romėnų suvokimu, kuo artimesnis yra žmogus, tuo labiau jis gali priartėti prie pabučiavimo į lūpas – žemiausio statuso žmonės bučiuodavo kojas (šis gestas būdingas ir siekiant ypač nusizeminti prieš bučiuojamą asmenį). Krikščionybės kontekste buvo bučiuojamasi įvairiomis progomis: eucharistijos, krikšto, laidotuvių, vienuolystės įžadų teikimo proga etc. Visos šios praktikos detalios aptariamos: Penn 2005, 2–3; Phillips 2010, 5–6.

negu kitus mokinius ir [dažnai] bučiuodavo ją į [lūpas]. Likę [mokiniai] [...]. Jie sakė jam: „Kodėl tu myli ją labiau negu mus visus?“ Išganytojas atsakydamas tarė jiems: „Kodėl aš nemyliu jūsų taip kaip jos? Kai aklas žmogus ir tas, kuris regi, yra abu tamsoje, jie niekuo nesiskiria vienas nuo kito. Kai ateina šviesa, tas, kuris regi, regės šviesą, o akklasis liks tamsoje“ (63.30–64.10).

Ištraukoje minima Marija Magdaliėtė gnosticizmo tekstuose dažnai atlieka ypatingos mokinės vaidmenį (plg. *Evangelija pagal Mariją: Petras pasakė Marijai: „Sese, mes žinome, kad Išganytojas tave mylėjo labiau už kitas likusias moteris. Pasakyk mums Išganytojo žodžius, kuriuos tu prisimeni ir kuriuos tu žinai; mes jų negirdėjome“* (p.10); *Levis Petrui atsakydamas tarė: Petrai, tu visada buvai rūstus. O dabar matau tave besiginčijant su šia moterimi kaip su priešininkais. Tačiau jei Išganytojas ją laikė verta, kas tu toks esi, kad ją atstumtum? Iš tiesų Išganytojas ją labai gerai pažįsta. Dėl to jis mylėjo ją labiau negu mus* (p. 18)). *Evangelijoje pagal Pilypą* būtent bučiny s išskiria Mariją iš kitų mokinių ir suteikia jai ypatingą autoritetą. Čia ji atlieka Mylimojo mokinio vaidmenį, o kiti mokiniai vertinami neigiamai – tai ypač ryšku antrojoje pasakymo dalyje, kur Išganytojas mokinius palygina su aklaisiais⁴⁶. Marjanenas (1996, 165) pateikia įdomią įžvalgą apie šias eilutes: didžiojoje dalyje *Evangelijos pagal Pilypą* pasakymų mokiniai yra vertinami teigiamai (plg. 74.17–22 *Mat Tėvas patepė Sūnų, Sūnus patepė apaštalus, apaštalai patepė mus. Tas, kuris yra pateptas, turi viską. Jis turi prisikėlimą, šviesą, kryžių, Šventąją Dvasią*). Pasak Marjaneno, vienas paaiškinimas būtų, kad neatitikimai kyla dėl skirtingų teksto šaltinių; kitas paaiškinimas remiasi 58.5–10 pasakymu, kur teigiama, kad kiekvienas mokiny matė Jėzų pagal savo sugebėjimo laipsnį (1994, 166). Daugelis tyrėjų šį teksto vienetą (58.5–10) sieja su Kristaus Atsimainymu ant kalno, plg. Schenke 1997, 245. Taigi veikiausiai teksto autorius (63.30–64.10) nori pasakyti, kad iki Kristaus Atsimainymo mokiniai buvo akli ir tik viena Marija Magdaliėtė pasiekė tokią dvasinę brandą, kad galėjo suvokti tikrąjį Kristaus mokymą dar jam būnant žemėje⁴⁷. Schenke *Evangelijos pagal Pilypą* komentare parodo, kad nors

⁴⁶ Ne visi tyrėjai sutaria, ar šis pasakymas yra vientisas. Pvz., Schenke mano, kad reiktų pasakymą skaldyti į dvi dalis – antroji prasidėtų nuo „kai aklas žmogus...“ (Schenke 1997, 336–337). Marjanenas mano, kad pasakymas yra organiškas, ir pagrindžia savo požiūrį tokiais argumentais: 1) mokinių klausimas lieka neatsakytas, jei nukertama antroji pasakymo dalis; 2) *Evangelijai pagal Pilypą* nebūdinga užbaigti pasakymą kriptiniu klausimu; 3) šiam tekstui labai būdingas minčių reiškimas atsakymo–klausimo forma (Marjanen 1996, 164). Mes taip pat laikomės nuomonės, jog šis pasakymas yra vientisas.

⁴⁷ Nepaisant visų šių argumentų, Marjanenas nemano, kad tai įrodo Marijos

ištraukoje kalbama apie Jėzaus mokymą žemėje, Marijos kaip Mylimojo mokinio pozicionavimas nurodo ir jos kaip ypatingų apreiškimų gavėjos statusą (Schenke 1997, 335–36). Taigi, mūsų manymu, bučiniai pažymi Kristaus Marijai suteiktą teisę skelbti naująjį mokymą. Bendresniame ankstyvosios krikščionybės kontekste Marijos Magdalietės asmens iškėlimas atskleidžia tokias ankstyvojoje krikščionybėje egzistavusias įtampas kaip moterų dvasinės lyderystės klausimas, autentiško Kristaus mokymo perdavimo klausimas, po Kristaus prisikėlimo patirtų regėjimų legitimumo problematika (Perkins 1980, 134–136; Tuckett 2010, 191–192; Pardee 2017, 70–72; Kim 2020, 87–119).

Taigi teigiame, kad ir 63.30–64.10 pasakymo tekste siekiama atsakyti į klausimą, kas turi teisę skelbti naujus apreiškimus. Pilypo evangelija atsako aiškiai – šie žmonės esame „mes“, t. y. valentinininkai, kuriuos simbolizuoja Magdalietė. Anksčiau pacituotoje ištraukoje (74.17–22) nurodoma nauja apaštališkosios tradicijos perdavimo linija – Tėvas – Sūnus – apaštalai – mes. „Mes“ šiuo atveju žymi asmenis, skaičiusius *Evangelijos pagal Pilypą* tekstą, t. y. valentinininkus. Tokiu būdu teigiama, kad tikroji apaštališkoji tradicija iš tiesų yra gnostinė. Pateiksime dar vieną ištrauką iš *Evangelijos pagal Pilypą* teksto, kur bučinio įvaizdis toliau paaiškina valentinizmo tradicijos perdavimo idėją:

Dangiškasis žmogus turi daugiau sūnų nei žemiškasis. Net jei Adomo sūnūs yra gausūs, jie vis tiek miršta; daug daugiau yra tobulo žmogaus sūnų, tų, kurie nemiršta, tačiau nuolatos gimsta. Tėvas sukuria sūnų, tačiau sūnus negali sukurti sūnaus. Mat tas, kuris buvo pagimdytas, negali gimdyti, bet sūnus sau gauna brolius, ne sūnus. Visi, kurie gimsta pasaulyje, gimsta pagal prigimtį ir kiti [yra maitinami] tos vietos, iš kurios gimė. Kadangi dangiškajai vietai yra pažadėtas, žmogus iš ten gauna peną [...] jį iš burnos. Ir jei Žodis būtų iš tos vietos išėjęs, jis būtų maitinamas iš burnos ir tapęs tobulas. Mat per bučinį tobulieji pradeda lauktis ir gimdo. Dėl to mes taip pat bučiuojame

Magdalietės viršenybę ir jos kaip dvasinių slėpinių skleidėjos statusą. Kadangi kituose teksto pasakymuose po prisikėlimo pažinimą įgiję mokiniai vertinami teigiamai, Marjanenas teigia, jog ši užduotis skiriama visiems apaštalams kaip grupei. Magdalietė po prisikėlimo aprašomuose epizoduose nebeiškeliama kaip ypatinga mokinė, o jos iki prisikėlimo turėtą statusą galima paaiškinti per eonų teoriją, t. y. Marija 59.6–11 vadinama Kristaus palydove, kad ši jų sąjunga atspindėtų eonų sizigijos koncepciją (Marjanen 1996, 168–169). Mes nesutinkame, kad apie Marijos ypatingą statusą kalbama tik iki Kristaus prisikėlimo. Pirmiausia, *Evangelijoje pagal Pilypą* po prisikėlimo nė vienas apaštalas nėra aukštinamas. Kitas svarbus aspektas – aptariamoje ištraukoje (59.6–11) gana aišku, jog apeliuojama į tradiciją, kurioje Marija Magdalietė buvo laikoma išskirtine mokine, tikrosios gnostikės pavyzdžiu jau po prisikėlimo (plg. *Evangelija pagal Mariją*).

vienas kitą. *Mes pastojame iš malonės, kuri yra kiekviename* (58.17–59.6).

Pasakyme kalbama apie keletą skirtingų, iš pirmo žvilgsnio tiesiogiai nesusijusių temų. Pradžioje minimas dangiškasis žmogus, nurodantis dvasinį žmogų. Dvasinių žmonių yra daugiau, nes jie nemiršta kaip Adomo sūnūs, t. y. žemiškieji žmonės. Pabrėžiama Tėvo kūrybinė galia – žmogus, kadangi jis yra kūrinys, negali kurti taip kaip Dievas, bet gali įgyti brolius ir seseris, t. y. plėsti tikinčiųjų bendruomenę⁴⁸. Tikintysis, dvasinis žmogus, yra susijęs su savo tikraja gimtine, Pilnatve, kuri jį maitina. Gana neaiškus yra sakiny *Ir jei Žodis būtų iš tos vietos išėjęs, jis būtų maitinamas iš burnos ir tapęs tobulas*. Tačiau jei į antrą sakinio dalį įterpsime žodį *jis* (žmogus), sakinio idėja paaiškėja. Žmogus, maitinamas Žodžio, būtų tapęs tobulas iš karto. Dėl šios priežasties tikintieji yra raginami pasveikinti vieni kitus šventu bučiniu. Berno teigia, kad šioje vietoje *Evangelijos pagal Pilypą* autorius daro užuominą į kelias artimas idėjas: burną, Šventąją Dvasią, vėją, kvėpsmą (Berni 2021, 155). Šios idėjos yra bendrakrikščioniškos ir perduoda tam tikrą vaizdinį, pagal kurį bučinio metu yra dalinamasi Šventąja Dvasia ar malone. Schenke pastebi, kad bučinio priėmimas dažniausiai kalba apie Dievo suteikiamą malonę, tačiau Pilypo evangelijos tekste šis vaizdinys jei ne visiškai apverčiamas, tai bent ženkliai perkeičiamas – tai tikinčiojo gnostiko lūpos suteikia malonę, jis iš pasyvaus priėmėjo tampa aktyviu davėju. Kita mums aktuali Schenke'ės mintis – ši bučinio perdavimo iš lūpų į lūpas metafora kalba apie tikinčiųjų bendravimą, t. y. vienas žmogus maitinasi tuo, ką sako kitas, geria ar skaito žodžius iš jo burnos. Tokiu būdu esminis žinių priėmimo organas yra ne ausis, o burna (Schenke 1997, 265–266). Nėra itin aišku, ar ištraukos kontekstas liturginis, plg. Thomassen 2008, 348, tačiau ištraukoje pasitelkiamos metaforos sužadina vestuvių menės vaizdinį. Įspūdį sustiprina ir tai, kad po šios ištraukos rašoma apie Jėzų lydėjusias tris Marijas (59.6–11), kurių viena, Magdaliėtė, buvusi jo palydovė (κοινωνός). Dėl to trumpai pakalbėsime ir apie liturginį bučinio įvaizdžio kontekstą. Vienas pirmųjų autorių, interpretavusių šį įvaizdį,

⁴⁸ Dar plg. *Ties. ev.* 41.29–42.6 *Jie turi jo galvą, kuri jiems yra poilsis, ir jie yra jo remiami, artėdami prie jo, kadangi yra pasakyta: „Jie dalyvavo jo veide per bučinius.“ Tačiau jie netampa apreikšti tokiu būdu, kadangi jie patys nebuvo pakylėti, bet jiems nei trūko Tėvo šlovės, nei jie manė jį esant nereikšmingą [...]; Tri. Tra. 58.20–59.1 Būdami nesuskaičiuojami ir neapribojami, jo vaikai yra nepadalinami. Tie, kurie yra, atsirado iš Sūnaus ir Tėvo kaip bučiniai dėl gausos tų, kurie bučiuoja vienas kitą su gera ir nepasotinama mintimi, kadangi bučinys yra vienas, nors egzistuoja daugelyje bučinių. Tai yra daugelio žmonių bažnyčia, kuri egzistavo prieš eonų ir kuri atitinkamai yra vadinama „eonų eonu“. Tai yra šventosios nesunaikinamos dvasios prigimtis, ta, ant kurios ilsisi Sūnus, kadangi jo būtis yra kaip Tėvo, kuris ilsisi ant Sūnaus.*

buvo H. M. Schenke. Šis tyrėjas apie bučinį kalbėjo vestuvių menės ritualo kontekste („Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag Hammadi“, TLZ 84 (1959)). Autorius rėmėsi mūsų jau cituotomis *Evangelijos pagal Pilypą* ištraukomis, kur minima, kad Jėzaus palydovė buvo Marija (59, 6–11) ir jis ją bučiuodavo (63, 30–35). Schenke teigė, kad vestuvių menė buvo valentinininkų ritualas, kurio metu per bučinį (Schenke 1959, 5) imituojama dangiškoji santuoka (ἱερός γάμος). Inicijuojamąjį ritualiniu bučiniu pabučiuodavo mistagogas. Naujesniame komentare (1997) Schenke neatmeta minties, jog ištraukoje kalbama apskritai apie liturginį kontekstą (*idem* Thomassen 2008, 348), tačiau aiškiai neįvardija, kokį. Ne visi mokslininkai pritaria tokiai nuomonei, plg. Berno 2021, 155.

Apibendrinant čia tirtas valentininių tekstų ištraukas, galima pasakyti, kad bučinio įvaizdis tekstuose kalba apie tradicijos perdavimo klausimą. Teigiama, jog būtent valentininė tradicija yra tikroji. Pagal jos schemą bučiniu valentinininkai perduoda pažinimą vieni kitiems, plg. Petersen 2019, 231–232n63. Autoritetu laikomi ne šventieji tekstai ar apaštališkoji tradicija, o pačių valentinininkų doktrina.

Dabar pereisime prie Origeno atsako valentinininkų bučinio įvaizdžiui. *Homilijose* apie bučinį tik užsimenama ir ši tema neplėtojama, tačiau mūsų tyrimui itin svarbios kelios eilutės:

Prasmė šių žodžių tokia: ar dar ilgai mano Sužadėtinis siųs bučinius per Mozę, siųs bučinius per pranašus? Trokštu jau pati jo lūpas palytėti, kad jis pats ateitų, pats nužengtų (HCt 1.2).

Origenas čia siekia pabrėžti tęstinumą tarp Senojo ir Naujojo Testamentų. Jau Senajame Testamente per Mozę ir pranašus buvo numatomas Kristaus atėjimas.

Tiek graikiškoje, tiek lotyniškoje *Giesmių giesmės* komentaro versijoje randame panašią mintį:

Ir kitaip: te ne per pranašus mane kviečia į santuoką, sako Sužadėtinė, bet te per save pagal dvasinę juslę (αἰσθησιν πνευματικῇν) susivienija, kaip sakė Jonas [...] (Frg. 1).

Tačiau amžius jau beveik baigėsi ir jo buvimas man nėra suteiktas, o matau tik jo tarnus kylančius ir nusileidžiančius pas mane. Dėl to tau, mano Sužadėtinio Tėve, maldą išlieju ir prašau, kad pasigailėjęs mano meilės atsiųstum jį, kad jau ne vien tik per savo tarnus ir pranašus man kalbėtų, bet pats ateitų ir „pabučiuotų mane savo burnos bučiniais“, būtent savo burnos žodžius į mano burną įpiltų, patį išgirsčiau kalbantį, patį pamatyčiau mokantį. Juk šie yra Kristaus bučiniai, kuriuos jis paskyrė Bažnyčiai, kai savo atėjimo

metu pats būdamas įkūnytas kalbėjo jai tikėjimo, meilės ir taikos žodžius, pagal ką Izaijas pažadėjo ir iš anksto atsiųstas Sužadėtinei kalbėjo: Nei pasiuntinys, nei angelas, bet pats Viešpats išganys juos (CCt 1.1.7–8).

Graikiškoje ištraukoje taip pat paminimi pranašai, Sužadėtinė nori susivienyti su Kristumi, bet ne padedama pranašų, t. y. senosios sandoros, o per dvasines jusles. Lotyniškoje *Giesmių giesmės komentaro* versijoje šioje vietoje nekalbama apie dvasines jusles. Skirtumo tarp Senojo ir Naujojo Testamentų paminėjimas, parodymas, kad Senojo Testamento perduodama žinia, nors ir ne tokia tiesioginė, vis tiek labai svarbi, išryškina antignostinę polemiką, plg. Barbàra 2005, 302. Valentinininkai neigė Senojo Testamento svarbą ir didelę dalį jų mitopoetinės vaizduotės sudarė būtent Senojo Testamento, ypač Pradžios knygos, perrašymai. Kalbėdamas apie bučinio svarbą, Origenas ne kartą užsimena ir apie pranašus bei Senąjį Testamentą – tai akivaizdu ir antroje, lotyniškoje ištraukoje iš *komentaro*. Pranašavimas visose trijose anksčiau pacituotuose ištraukose išlieka ryškiu vaizdiniu. Ne mažiau svarbus akcentas šiame kontekste yra ir angelų paminėjimas bei pabrėžimas, kad ne per pranašus ar angelus ateis išganymas. Ši idėja, be abejonės, polemizuoja su valentinininkų angelo kaip antrosios žmogaus dalies vaizdiniu. Netiesiogiai raginama siekti išganymo per patį Kristų, o ne jo pasiuntinius, angelus ar pranašus. Apskritai Origenas ne kartą, rašydamas apie bučinio įvaizdį, mini ir angelus. Tai iš dalies paaiškinama tuo, kad bučiniai Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijoje gali būti pažinimo įvaizdis, perduodantis pranašiską žinią apie būsimą išganymą. Tai ypač ryšku ištraukoje iš *homilijų* (HCt 1.2). Angelai taip pat yra žinių perdavėjai, tarpininkai, pasiuntiniai, taigi atliekantys tą pačią funkciją kaip ir „pranašų bučiniai“. Visai kas kita yra paties Kristaus bučiniai, kuriais jau tiesiogiai prisiliečiama prie išganymo. Taigi Origeno atsakas valentinininkams šiuo atveju, kaip matėme ištraukose apie bučinį, yra kalbėti apie tęstinumą tarp Senojo ir Naujojo Testamentų. Aleksandrietis pabrėžia Naujojo Testamento svarbą, tačiau neatmeta ir Senojo svarbos. Jis mėgina parodyti tradicijos tęstinumą, jos perdavimo svarbą. Užuoť tiesiogiai prieštaravęs gnostikų teigiamai apaštalinės tradicijos interpretacijai, Origenas jiems siūlo ne žvelgti į ateitį laukiant naujų pranašysčių, bet gręžtis ir į pranašus, numačiusius Kristaus atėjimą. Jei valentinininkai taip siekia naujų regėjimų ir pranašysčių, jie skaitydami Senąjį Testamentą galėtų regėti ir Naujojo Testamento numatymą⁴⁹.

⁴⁹ Nors Origenas mano pranašų amžių su Kristaus paėmimu į dangų pasibaigus ir priklausant tik praeičiai, jis neatmeta požiūrio, jog Šventojo Rašto aiškintojai, tarp

Ryškią paralelę tarp anksčiau aptartų ištraukų iš *Evangelijos pagal Pilypą* ir Origeno bučinio interpretacijos regime ir šioje ištraukoje, kur kalbama apie bučinius ir maitinimą iš burnos:

Mat kol ji buvo nepajėgi įgyti paties Dievo Žodžio gryną ir tvirtą mokymą, būtinai priėmė bučinius, tai yra sampratas, iš mokytojų burnos; išties kai pradėjo pati išskirti tai, kas neaišku, išpainioti tai, kas susipainioję, atrišti tai, kas suvyniota, aiškinti išminčių paraboles ir mįsles ir pasakymus pagal (savo) supratimo nusimanančius nusistatymus, tada tegu tiki, kad jau priėmė paties savo Sužadėtinio, tai yra Dievo Žodžio, bučinius. Tačiau dėl to daugiskaita „bučiniai“ vartojama, kad suprastume, jog kiekvienos neaiškos prasmės nušvietimas yra Dievo Žodžio bučiny, tobulai sielai suteiktas. Ir tikriausiai pagal tai pranašaujantis ir tobulas protas sakė: „Atvėriau savo burną ir įtraukiau kvėpsmą.“ Suprantame, kad Sužadėtinio burna yra vadinama galia, kuria jis apšviečia protą ir kaip jai skirta meilės kalba – jei ji nusipelno patirti tokią galią – atskleidžia tai, kas yra nežinoma ir neaišku; ir tai yra tikresnis, artimesnis ir šventesnis bučiny, kurį, sakoma, Sužadėtinis, Dievo Žodis, suteikia Sužadėtinei, tai yra tyrai ir tobulai sielai. Jo atvaizdas yra bučiny, kurį mes bažnyčioje vienas kitam duodame šventų slėpinių metu. Kai tik savo širdyse be patarėjų pagalbos randame kažką, ko buvo klausiama apie dieviškus mokymus ir prasmes, tiek bučinių tikime gavę iš Sužadėtinio Dievo Žodžio. O kai klausdami kažko apie dieviškas jusles, negalime atrasti, tada mes užsidedę šio dalyko malda siekiame iš Dievo jo Žodžio apsilankymo ir sakome: „Tepabučiuoja mane savo burnos bučiniais.“ O Tėvas žino kiekvienos sielos pajėgumą ir supranta, koku laiku kokiai sielai kokius Žodžio bučinius reikėtų suteikti protuose ir julsėse (CCt 1.1.11–15.).

Origenas, interpretuodamas *Giesmių giesmės* žodžius „Osculetur me

jų ir jis pats, yra tarsi šios tradicijos paveldėtojai ir tęsėjai. Taigi Origenas išskiria dviejų rūšių pranašystes: pirmoji, bendresnio pobūdžio, didingesnė, imituojanti Senojo Testamento pranašus ir antroji, susijusi su Šventojo Rašto aiškinimu ir mokytojo vaidmeniu, plg. Bammel 1989, 491; Filoramo 2000, s.v. profezia. Pagal Origeno pranašystės apibrėžimą, pranašas ne tik tradiciškai kalba apie ateitį, bet ir apie pažinimą, t. y. pasaulio sandarą (FrCor 1.14. 37–38). Tzamalikos rašo, kad pranašavimo galimybė yra glaudžiai susijusi su pasaulio baigtinumo suvokimu. Dievas gali suvokti tai, kas neturi pabaigos, tačiau pasaulyje be pabaigos numatymas neturi jokios prasmės. O jei numatymas neįmanomas, neįmanoma ir pranašystė. Mat Dievas viską žinojo jau prieš tai, kai pasaulis buvo sukurtas. Šis „prieš tai“ yra labai svarbus, nes kalba apie laiką prieš pasaulio sukūrimą (Tzamalikos 2007, 52; 1986, 205–207). Taip pranašystė tampa būdu geriau suvokti santykį tarp amžinybės ir laiko. Laiko linijiškumo idėja apskritai labai svarbi visam krikščionybės suvokimui. Klasikine studija šiuo klausimu yra laikoma Cullmano knyga „Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time“ (1962).

ab osculis oris sui“, kuria naratyvą, kuriame aprašomas sielos tobulėjimo kelias. Iš pradžių siela, dar būdama nepajėgi pati suvokti Dievo mokymo, priima bučinius iš mokytojų burnos, t. y. klaunasi jų aiškinimu. Tobulėdama ir pati sugebėdama aiškinti tekstą, siela jau gali priimti bučinius iš paties Dievo Žodžio, jai kalbančio per dvasines jusles. Bažnyčioje (*šventų slėpinių metu*) duodamas bučinytis yra šių dalykų įvaizdis. Origenas pasitelkia liturginį kontekstą kalbėjimui ne apie jį patį, o savo metaforos plėtojimui, plg. Daniélou 1955, 62.

Tačiau svarbiausia šios ištraukos tema yra teksto skaitymas ir jo interpretacija. Siela negali pati viena suvokti teksto – iš pradžių ją veda mokytojai, vėliau ji yra vedama Sužadėtinio. Pastarasis įvaizdis kalba apie tam tikrą Dievo būtį žmogaus viduje, tačiau nėra prieinama iki gnostinės idėjos apie Dievo dalį kaip žmogaus sandaros aspektą. Ištraukos pabaigoje pabrėžiama, kad būtent Tėvas nusprendžia, ką suvokti siela yra pajėgi, ir, atsižvelgdamas į tai, siunčia jai atitinkamas įžvalgas per dvasines jusles. Visa tai nėra vienetinis įvykis, o kartotė: suvokimas nėra baigtinis. Visame *Giesmių giesmės komentare* yra pabrėžiama, kad Šventojo Rašto skaitymas yra intymumo kūrimas su Kristumi, o pats Raštas ir yra Kristus – jį pažindamas žmogus pažįsta Dievo Sūnų, Žodį, plg. Dively Lauro 2005, 207–208; Blaski 2017, 152. Šis pažinimas, šios ištraukos atveju – teksto interpretacija, turi vykti vėl ir vėl, kadangi žemiškasis pažinimas Origenui yra nesibaigiantis procesas. Skaitydamas Šventąjį Raštą, žmogus pažįsta ir save. Nors Origenas daug idėjų skolinosi iš graikiškosios tradicijos, ji visai kitaip žiūrėjo į pažinimo klausimą. Origenas teigė, kad pats puolęs pasaulis negali būti pažinimo šaltinis – juo gali būti tik Šventasis Raštas (plg. McGinn 1991, 111). Patricia Cox Miller pateikia mūsų tyrimui svarbią Origeno interpretacijos suvokimo perspektyvą: pasak autorės, Sielos-Sužadėtinės siekį susivienyti su Kristumi-Sužadėtinu galima suvokti ir kaip Žodžio, t. y. kalbos, ir Sužadėtinės, t. y. interpretuotojo arba skaitytojo, santykį, kur Žodis siekia suvilioti skaitytoją. Taip Origeno požiūris į Sužadėtinės ir Sužadėtinio ryšį yra ir hermeneutinis komentaras: žodis išslysta pro rankas⁵⁰, vos skaitytojas

⁵⁰ Pats Origenas *Giesmių giesmės homilijose* pasakoja apie savo patirtį vaikantis vis pro pirštus praslystantį Dievo Žodį: *Tuomet jinai išvysta Sužadėtinį, kuris, vos pasirodęs, pradingsta. Per visą giesmę šitaip jis daro dažnai ir to suprasti negali niekas, išskyrus tą, kuris pats tai patyrė. Dažnai, tepaliudija Dievas, išvydavau Sužadėtinį, atėjusį pas mane ir būnantį su manimi kuo ilgiau; staiga jam pasitraukus, nebegalėdavau rasti, ko ieškojau. Taigi iš naujo imu trokšti, kad jis ateitų, ir retkarčiais sugrįžta; štai jis man pasirodo, ir jau laikau jį savo rankose, o jis vėl, kaip ir anąsyk, išslysta, ir, kartą jam pradingus, vėl jo ieškau; kartojasi šitai dažnai, kol neįsitveriu į jį iš tikrųjų ir neimu kilti viršun, atsirėmusi į savo mylimąjį (HCt 1.7).*

pamano jį sugavęs, tačiau greitai sugrįžta su atnaujintos prasmės pažadu vien tam, kad vėl pranyktų. Taigi Žodis labiau esti kartu, kai jo nėra (Cox Miller 1988, 174–175). Tačiau Origenas nemano, kad teksto neįmanoma suvokti – jis įsižiūri į kiekvieną Biblijos žodį, kartais atsijai nuo konteksto, nes kiekvienas žodis yra slėpinys (Ališauskas ir Žukas 2011, 16–17). Taip pat Aleksandrietis pasitelkia alegorinį aiškinimą: vos egzegetas paaiškina vieną prasmę, iš jos kyla kita, kurią taip pat reikia aiškinti, ir taip prasmės grandinė niekada nesibaigia⁵¹. Šiame kontekste maitinimo iš burnos, bučinio vaizdiniai kalba apie kitokią pažinimo perdavimo tradiciją nei valentininė. Pažinimo šaltinis yra ne vienas kitam perduodamos žinios, o Šventasis Raštas ir jame randamas ryšys su Kristumi.

Dabar apibendrinsime šiame poskyryje atliktą tyrimą. Bučiny s ankstyvojoje krikščionybėje buvo dažnai naudojamas, daugiavalentis įvaizdis, kurį pasitelkia ir Origenas. Bažnyčios rašytojui polemizuojant su valentinininkais, svarbiausi šio įvaizdžio aspektai buvo šie:

1. Pranašavimo interpretacija. Oponuodamas valentinininkams, Aleksandrietis teigia, kad pranašų amžius jau praėjo. Valentinininkai savo raštuose siekė parodyti, kad naujos pranašystės vis dar yra įmanomos ir ši tradicija nėra galutinai pasibaigusi su Kristaus pakilimu į dangų. Mokytojai turi teisę koreguoti mokymo turinį pagal naujas pranašystes. Origenas į šią mintį atsako iškeldamas Senojo ir Naujojo Testamentų ryšį, t. y. jei valentinininkai trokšta kalbėti apie pranašystes ir jų patyrimą, jie gali atsigręžti į Senąjį Testamentą, užuot jį neigdami; arba jie gali skaityti Naująjį ir ieškoti santykio su Kristumi. Čia svarbus ir Origeno mokytojavimo supratimas – jis mano, kad tokie mokytojai kaip jis pats yra pranašiškosios tradicijos paveldėtojai, tačiau interpretacija turi būti vedama dvasinių juslių.
2. Origeno atveju bučiniai pažymi ir Šventojo Rašto skaitytojo santykį su tekstu, o valentinininkai teigia, kad žinios bučiniu yra perduodamos vienas kitam iš burnos į burną, t. y. kiekvienas dvasinis žmogus patiria Šventosios Dvasios apreiškimą (*Ev. Pilyp.* 58.17–59.6). Čia Aleksandrietis ragina valentinizmo gerbėjus atsigręžti į Šventojo Rašto tekstą, o ne pasikliauti vienas kito mokymu. Būtent tekste egzistuoja neišsemiama ir neišbaigiama

⁵¹ Hansonas teigia, kad iš Origeno alegorizavimo praktikos neįmanoma išvesti konkrečių alegorizavimo taisyklių rinkinio, kuriomis šis rėmėsi. Origenas alegorizuoja tekstą vedamas subjektyvaus jausmo (2003, 245).

Dievo Žodžio prasmė – tokiu būdu siekiant Kristaus, iš tiesų yra artėjama prie Dievo. Jei valentinininkai trokšta patirti naujus regėjimus, užtenka gilintis vien į Šventąjį Raštą, kuris kiekvieną kartą atsiskleis nauja prasme per dvasines jusles.

3. Bučiniai suvienija tikintįjį su Kristumi ir Dievu. Mitologinės spekuliacijos tampa nereikalingos ir perteklinės Šventojo Rašto akivaizdoje.

Toliau pateiksime viso skyriaus išvadas.

Skyriuje aptarėme valentinininkų ir Origeno pažinimo interpretaciją. Parodėme, kad valentinininkų pažinimo supratimas apima beveik visus jų doktrinos aspektus. Origeno pažinimo interpretacija *Giesmių giesmės* tekste labiausiai susijusi su meilės vaizdiniais. Aleksandriečio polemikoje su priešininkais atsiskleidžia kelios perspektyvos: kalbėdamas apie protologines sąvokas, jis kreipia valentinininkų pažinimo supratimą etine linkme, t. y. ragina valentininius tekstus skaitančius žmones kreipti dėmesį ne į protologiją ir fiksuotos prigimties doktrinas, bet į moralinę žmogaus poziciją. Pagal šį požiūrį net ir nupuolusi siela gali pakeisti savo likimą. Kitą polemikos aspektą galime susieti su Origeno siekiu valentinininkų pažinimo sąvoką pakeisti už ją viršesnės meilės idėjos siekiu. Toks pakeitimas priartintų tikintįjį prie Didžiosios Bažnyčios idėjų. Šį efektą Origenas pasiekia parodydamas valentinininkams, kad pažinimą apibūdinančios sąvokos gali būti siejamos su jį pralenkiančia meilės idėja. Paskutinis įvaizdis, aptartas šiame skyriuje, – polemikos su valentinininkais atsiskleidimas bučinio idėjoje. Origenas bučinį interpretuoja kaip ryšio tarp Senojo ir Naujojo Testamentų simbolį, taip pat kaip ryšio su Kristumi per Šventuosius Raštus įvaizdį. Tai prieštarauja valentinininkų bučinio kaip kitokios tradicijos perdavimo idėjai, pagal kurią pažinimas perduodamas ne per tekstą, bet vieno tikinčiojo – kitam. Aleksandrietis ragina valentininius raštus skaitančius žmones sugrįžti prie Senojo ir Naujojo Testamentų. Būtent šiuose tekstuose atrandamas tikras ryšys su Kristumi. Šio ryšio akivaizdoje nauji apreiškimai ir kiti tekstai tampa nebereikalingi.

3. EKLEZIOLOGIJA

Ekleziologija yra labai plati sąvoka, apibūdinanti visa, kas yra susiję su Bažnyčia (gr. ἐκκλησία). Moderniuose šio koncepto apibrėžimuose įmanoma plati prasmų gama, tačiau čia susikoncentruosime į apibrėžimą, Paulo Aviso pateikiamą knygoje „The Oxford Handbook to Ecclesiology“: „Ekleziologija gali būti apibrėžiama kaip disciplina, besidominti komparatyvia, kritine ir konstruktyvia dominuojančių Bažnyčios tapatybių paradigmu refleksija. Įprastai ekleziologija prasideda nuo pačios Bažnyčios savojo identiteto suvokimo. Tačiau Bažnyčios tapatybė nurodo ne tik į tai, kaip Bažnyčia save mato, remdamasi Šventaisiais Raštais ir tradicija (savęs supratimu), bet ir į tai, kaip Bažnyčia yra suprantama ir suvokiama tų, kurie stovi Bažnyčios išorėje, žvelgdami vidun“ (Avis 2018, 3). Šis apibrėžimas yra modernus ir bendrąja prasme veikiausiai netaikytinas ankstyvosios krikščionybės bendruomenėms ir jų tekstams⁵², tačiau kai kurie jame paminėti bruožai atitinka tuos su Bažnyčia susijusius aspektus, apie kuriuos kalbėsime šiame skyriuje. Turėdami omenyje šiuos bruožus, šiame skyriuje tirdami valentinininkų ir Origeno tekstų dialogą daugiausia kalbėsime apie dvi temas – apie tikinčiojo tapatybę, t. y. antropologinius klausimus ir iš to kylančią problematiką; apie Origeno ir valentinininkų pastangą apibrėžti, kurie tikintieji priklauso Bažnyčiai.

3.1. Valentinininkų tridalė antropologija

Šiame skyriuje tirsime valentinininkų ir Origeno žmonių prigimties skirstymą. Parodysime, kaip Origenas kuria atsaką valentinininkų tridalei antropologijai. Pirmiausia dar kartą ir kiek detaliau apžvelgsime valentinininkų ir Origeno žmonių prigimties teorijas. Parodysime, kaip žmogaus prigimtis lemia jo vietą Bažnyčioje ir išganymo plane. Tada pereisime prie aptarimo tų *Giesmių giesmės homilijų ir komentarų* įvaizdžių, kurie polemizuoja su valentinininkų deterministinėmis nuostatomis. Pradėsime nuo valentinininkų antropologijos teorijos apžvalgos.

Kaip jau parodėme tirdami pažinimo koncepciją, valentinininkai žmonių prigimtis skirstė į tris kategorijas: dvasiniai (pneumatikai), sieliniai (psichikai), materialieji (hilikai). *Tridaliame traktate* toks skirstymas

⁵² Pvz., Markas Edwardsas rašo, jog „būtų piktnaudžiaujama kalba bet kokį senovinį veikalą įtraukiant į tą [ekleziologijos] apibrėžimą“ (2018, 163). Tačiau toliau mokslininkas teigia, kad tai nereiškia, jog Bažnyčios Tėvams Bažnyčia buvo nesvarbi, veikiau priešingai – jos egzistavimas buvo visų dogmatinių samprotavimų ir Šventųjų Raštų egzegezės prielaida (Edwards 2018, 163).

pagrindžiamas tam tikra pozicija sielų protologinėje istorijoje – dvasiniai žmonės išvydę Išganytoją pirmieji prie jo nuskubėjo priimti pažinimo, sieliniai žmonės dvejojo, o materialieji neatsakė, todėl jie bus sunaikinti (*Tri. tra.* 118.29–119.13). Ne visuose valentininiuose tekstuose šios kategorijos taip aiškiai įvardijamos (pvz., *Tiesos evangelijoje*), taip pat jos kartais turi kitus pavadinimus⁵³. Dvasiniai žmonės dar vadinami išrinktąja sėkla, dvasine sėkla, vestuvių menės sūnumis.

Antignostiniuose apologetų darbuose šios prigimtys dažniausiai vaizduojamos kaip determinuotos (*Adv. haer.* 1.6.1), dar plg. Dunderberg 2008, 135; Ashwin-Siejkowski 2022, 92–93. Ireniejus teigė, jog valentinininkų sistemoje dvasiniai žmonės (išrinktieji, išrinktoji sėkla (σπέρμα ἐκλογῆς)) neprivalo daryti gerų darbų, malonė jiems suteikta be jokių pastangų ir jie bus atpirkti bet koku atveju. Didžiajai Bažnyčiai priklausantys sieliniai žmonės pasaulyje privalo stengtis daryti gerus darbus, o malonė jiems suteikta laikinai ir priklausomai nuo jų elgesio šiame pasaulyje (*Adv. haer.* 1.6.4). Materialieji arba žemiškieji žmonės valentininiame plane yra pasmerkti iš anksto (plg. *Adv. haer.* 1.6.1–4). Vėliau tokį požiūrį į valentinininkų soteriologiją perėmė ir kiti Bažnyčios rašytojai, pvz., Klemensas Aleksandrietis, taip pat ir Origenas. Senesnėje mokslinėje literatūroje taip pat vyravo panašus įsitikinimas, tačiau pastaruoju metu tyrėjų požiūris pasikeitęs (Pagels 1974, 35–53; Havdra 2006, 1–25; Thomassen 2013, 129–151). Thomassenas (2013, 145–147) kalba apie žmonių skirstymą bendruomenėje ir praktinį šio skirstymo aspektą: dvasiniai žmonės, pasak autoriaus, ko gero, buvo inicijuotieji valentinininkai, sieliniai žmonės – priklausantys Didžiajai Bažnyčiai, tačiau palankiai žiūrintys į valentinininkų mokymą. Taigi praktiniu lygmeniu buvo įmanoma pereiti iš „sielinės“ kategorijos į „dvasinę“ (plg. *Tri. tra.* 132.16–23) (Brakke 2010, 117), jei žmogus būdavo inicijuojamas. Havrda, remdamasis *Ištraukomis iš Teodoto*, kur rašoma apie išrinktųjų sėklą „susiformavimą“ (*Exc.* 79), teigia, jog pneumatikai irgi įtraukti į tapsmo procesą, t. y. jie per pažinimą turi susiprasti, kas esą, ir įgyti dvasinį pavidalą (Havdra 2006, 16–17). Tokiu atveju jie pasaulyje taip pat atlieka gerus darbus, o šitai suponuoja tam tikrą laisvos valios egzistavimą (Havrda tokios išvados tiesiogiai nepadaro). Perėjimas iš vienos būsenos į kitą minimas ir *Exc.* 78, kur rašoma: „Sakoma, kad iki krikšto Likimas yra tikras, bet po jo astrologai nebėra teisūs.“ Tai rodo, kad valentininiai ritualai suvokiami kaip pakeičiantys žmogaus padėtį – galbūt pereinama iš sielinės būties į dvasinę. Svarbu pabrėžti, kad šis prigimčių skirstymas yra susijęs su eschatologiniu sielų likimu, t. y. dvasinės sielos yra

⁵³ Kai kurie tyrėjai, pvz., Dunderbergas, teigia, kad valentininiuose tekstuose yra ir dvidalės antropologijos įrodymų (Dunderberg 2015, 138–141).

tos, kurios įžengs į vestuvių menę, o sielinėms kai kuriuose tekstuose siūlomas dalinis išganymas (plg. *Exc.* 34–35; 56; 63–65), plg. Ashwin-Siejkowski 2022, 147–148, t. y. jos pačios gali pasirinkti savo likimą.

Mūsų tyrimo tikslams svarbiausia, kad Origenas, kaip jau minėjome, valentinines prigimtis laikė determinuotomis ir polemizavo su būtent šiuo požiūriu. Todėl, toliau komentuodami valentininius tekstus ir siekdami išryškinti Origeno diskusiją su valentininius tekstus skaičiusiais krikščionimis, laikysime valentininę žmogaus prigimties teoriją determinuota.

3.2. Origeno antropologija ir laisvos valios klausimas

Šiame poskyryje aptarsime, kaip Origenas skirsto žmones ir kaip šis skirstymas yra susijęs su laisvos valios klausimu ir eschatologija. Trumpai Origeno žmonių prigimčių teoriją aptarėme poskyryje apie pažinimą, o čia detalizuosime anksčiau pateiktą informaciją. Origeno tekstuose antropologija (tiek žmonijos skirstymas, tiek paties žmogaus vidinės dalys) nėra aprašoma itin nuosekliai. Nusakyti toms pačioms žmonijos kategorijoms pasitelkiamos skirtingos sąvokos, o ir pačių kategorijų skaičius kinta priklausomai nuo konteksto. Pvz., *De principiis* 4.2.4 tikintieji skirstomi į 3 kategorijas: *simplices, qui proficere coeperunt, perfecti*. Šioje kategorizacijoje išskiriama ir tarpinė grandis – *qui proficere coeperunt* (pažengę). *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose*, kaip jau aptarėme, žmonės skirstomi į mažutėlius (*puerilis aetas, infantilis interioris hominis aetas, parvuli*) ir tobuluosius (*perfecti*) (CCt Prol 1.4)⁵⁴. Dvasinis maistas kiekvienam yra suteikiamas pagal pažangos laipsnį: mažutėliams – pienas, o tobuliesiems – kietas maistas. *Giesmių giesmė* skirta būtent pastariesiems, kadangi mažutėliai naudos iš šio

⁵⁴ Puikią alternatyvią Origeno antropologijos apybraižą pateikia J. José Alviar (2022, 1215–1221): atskaitos tašku mokslininkas laiko žmogaus ryšį su Dievu, pagal kurio paveikslą žmogus ir yra sukurtas. Origenas mano, kad Dievo atvaizdas egzistuoja geriausioje žmogaus dalyje – jo dvasinėje dalyje (*HomGn* 1, 13). Ši dalis yra racionali sielos substancija. Tačiau, kalbant dar tiksliau, tik Žodis yra Dievo atvaizdas, o žmogus tėra atvaizdo atvaizdas. Taip Žodžiui suteikiamas ir tarpininko, per kurį žmogus gali panašėti į Dievą, vaidmuo. Kitas svarbus aspektas – Origenas skiria atvaizdą ir panašumą (plg.: Gen 1, 26: καὶ εἶπεν ὁ θεός Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν [...]). Šią Pradžios knygos vietos interpretaciją nulėmė platoniška „dalyvavimo“ koncepcija: tik Dievas yra visiškai Gėris, pilnatvė, o žmogus – dalinumas, turintis siekti dalyvavimo pilnatvėje (plg. *De princ.* 3.6.1: [...] *scilicet ut ipse sibi propriae industriae studiis ex dei imitatione conscisceret, quo possibilitate sibi perfectionis in initiis data per ‘imaginis’ dignitatem in finem demum operum expletionem perfectam sibi ipse ‘similitudinem’ consumaret*), t. y. žmoguje jau yra Dievo atvaizdas (εἰκὼν), tačiau, nepaisant to, jis vis tiek turi siekti panašumo (ὁμοίωσις) į Dievą, artėti prie jo.

skaitinio negautų (CCt Prol 1.5). Negana to, kūniškiems žmonėms tekstas netgi yra pavojingas, kadangi gali juos sužadinti kūniškai meilei ir nutolinti nuo jų vidinio dvasinio žmogaus. Vis dėlto anksčiau minėti vadinamieji „mažutėliai“ nėra atmetami, jiems tiesiog siūlomas kitoks kelias nei tobulos meilės siekiui jau pasiryžusiems tobuliesiems krikščionims.

Origenas nesistengia sistematiškai pateikti šių kategorizacijų – Bažnyčios rašytojo mokyme tai nėra esminis dalykas, kalbantis apie ontologinę tikinčiojo padėtį (Lubac 1950, 96)⁵⁵. Taip pat šios kategorijos nėra fiksuotos: tikinčiajam visada paliekama tobulėjimo galimybė (Castagno 1987, 214). Mokslininkai sutaria dėl Origeno antropologijos ar psichologijos šaltinių, laikydami juos daugiausiai helenistiniais (Alviar 2022, 1217), nors pastebima ir nemaža apaštalo Pauliaus bei gnostikų įtaka (Lubac 2007, 173; Crouzel 1989, 87).

Žmonių prigimtį teorijoje svarbų vaidmenį atlieka ir laisvos valios koncepcija. Origenas manė, kad valentinininkai dėl savo deterministinio požiūrio į žmogaus prigimtį netikėjo laisva valia (Martens 2012, 116–117), kuri jo paties teologijoje buvo viena iš svarbiausių doktrinų. Todėl, rašydamas apie laisvą valią, Origenas dažnai užsimena ir apie klaidatikius bei žmogaus prigimties klausimą. Detaliausiai laisvos valios teorija aptariama *De principiis* trečiajame skyriuje, tačiau apie ją kalbama ir *Giesmių giesmės komentare*.

Laisvos valios temą Origenas *Giesmių giesmės komentare* plėtoja kalbėdamas ir apie eretikus mokytojus, kai aptaria *Giesmių giesmės* eilutę: *Capite nobis vulpes pusillas exterminantes vineas, et vineae nostrae florebunt*⁵⁶. Lapės yra mokytojai eretikai, suviliojantys nekaltųjų širdis ir atitraukiantys nuo teisingo tikėjimo (plg. CCt 4.3.8–9: *Laputes reikia laikyti iškrypusiais eretiškų teiginių mokytojais, kurie savo argumentų gudrumu suvilioja nekaltųjų širdis ir sunaikina Dievo vynuogyną, kad jis nesužydėtų teisingu tikėjimu. Taigi katalikų mokytojams yra suteikiamas nurodymas, kad, kol šios lapės vis dar yra nedidelės ir dar nedaug sielų teapgavusios, bet jau pasižyminčios klaidingu mokymu, teskuba sudrausminti jas ir pažaboti bei priešgyniaujančias tiesos žodžiui sudrausti ir sugauti teisingais teiginiais*).

⁵⁵ Pasak Crouzelio, patį žmogų Origenas skirsto į kūną, sielą ir dvasią, sieloje dar išskirdamas dvi dalis: aukštesniąją (platoniškais terminais – gr. νοῦς; lot. *mens*; stojišku terminu gr. ἡγεμονικόν; lot. *principale cordis / mentis / animae*; bibliniais terminais gr. καρδία; lot. *cor*) ir žemesniąją (platoniškais terminais gr. θυμαός, ἐπιθυμία; bibliniais (sekant Pauliumi Rom 8, 6): gr. φρόνημα τῆς σαρκός; lot. *sensus carnis / carnalis*; kartais tiesiog gr. σὰρξ arba lot. *caro* (čia omenyje neturimas materialusis kūnas) (Crouzel 1989, 87–88). Dvidalė sielos struktūra veikiausiai perimta iš Numenijaus iš Apamėjos (Fürst ir Strutwolf 2016a, 240).

⁵⁶ CCt 4.3: *Sugaudykite mums laputes, kenkiančias vynuogynams, ir mūsų vynuogynai žydės!*

Šios lapės, mokytojai eretikai ar demonai, gali sutrikdyti žmogaus laisvą valią ir pastūmėti juos link klaidingo mokymo (plg. CCt 4.3.5: *Tačiau kadangi netrūksta dieviškosios Apvaizdos, kad kartais žmogaus laisva valia (libertas arbitrii) nebūtų sutrikdyta tokio įžūlumo ir nebūtų teisingos priežasties bausti [...]*). Origenas pabrėžia, kad tai žmogaus laisva valia leidžia jam pasirinkti, ar būti Dievo dalimi, ar rinktis kitą mokymą, kurį jis vadina *falsa scientia* atliepdamas Ireniejų, taip įvardijusį valentinininkų mokymą (CCt 4.3.21: *Kadangi aišku, jog kiekviena siela yra arba Dievo dalininkė, arba kažkieno kito, ir kadangi laisva valia galima pereiti arba į Dievo dalį (jei pasikeitimas į gera), arba į demonų dalį (jei pasikeitimas į blogą) – tada tie, kurie minimi psalmėje, kurie veltui siekė teisiojo sielos, tie bus iš lapių, tuo norima pasakyti: jie bus blogiausių ir labiausiai netikusių demonų dalininkai; ir kiekviena kenksminga ir klatinga galia, per kurią melai ir klaidingo žinojimo apgavystės yra siūlomos, perkeltine prasme vadinamos lapėmis*).

Origenas siekia paaiškinti žemiškuosius skirtumus tarp žmonių ir taip išplėtoja sudėtingą kosmologinę sistemą, kurios centre yra laisvos valios konceptas. Aleksandrietis teigia, jog visi žmonės buvo sukurti lygūs ir būtent dėl laisvos valios egzistuoja skirtumai kūrinijoje, t. y. kai kurios sielos pačios pasirinko nupulti. Taip pat ir *Giesmių giesmėje* Origenas interpretuodamas įžvelgia panašias idėjas: žmonės, turėdami laisvą valią, gali pasirinkti klaidingą mokymą ir taip užkirsti sau kelią siekti pažinimo⁵⁷. Laisva žmogaus prigimtis jam leidžia pasirinkti net ir klaidingą kelią.

Mūsų tyrimui aktualiausios idėjos yra žmonių skirstymas į tobuluosius ir mažutėlius. Tačiau svarbiausios yra ne pačios kategorijos, o požiūris į jas – tikinčiojo padėtis nėra determinuota, jis gali tobulėti. Laisva valia suteikiama kiekvienam tikinčiajam. *Giesmių giesmės komentare* apie laisvą valią kalbama klaidingo pažinimo (*falsa scientia*) kontekste, kas išryškina antignostinę polemiką. Tolesniuose poskyriuose aptarsime įvaizdžius, susijusius su žmogaus prigimties problematika, o per tai ir padėties Bažnyčioje klausimais. Parodysime, kaip laisvos valios koncepcija yra

⁵⁷ Pasak Origeno, net ir Judas Iskarijotas turėjo laisvą valią. Plg.: *Denique et Iudas initium mali habuit in amore pecuniae et haec fuit illi uulpes pusilla. Sed ab hac cum uideret Dominus animam Iudae quasi florentem uineam laedi, capere eam uolens et abicere ex eo commisit ei pecuniae loculos, ut possidens, quod amabat, a cupiditate cessaret. Sed ille, utpote habens sui arbitrii libertatem, non est amplexus medici sapientiam, sed indulgit semet ipsum illi magis consilio, quo exterminabatur anima sua, quam quo sanabatur* (CCt 4.3.7). Kai kurie autoriai teigia, kad Judas valentinininkams buvo materialiojo žmogaus provaizdis (plg. Simonetti 1976, 269; Barbàra (2005, 384) atkartoja šią idėją), tad Origenas, suteikdamas laisvą valią net ir jam, jiems oponuoja. Deja, pirminiuose šaltiniuose nepavyko atrasti šią hipotezę patvirtinančios informacijos.

susijusi su šiomis temomis. Dabar pereisime prie indų ir kvepalų įvaizdžių aptarimo valentininiuose tekstuose.

3.3. Indai, kvepalai ir kaitra kaip žmogaus prigimties metafora valentinizme

Šiame poskyryje aprašysime kelis susijusius vaizdinius, kalbančius apie žmogaus prigimties klausimą valentinininkų ir Origeno tekstuose. Šie vaizdiniai yra indai, kvepalai (tepalai) ir kaitra. Pradėsime nuo indų vaizdinio.

Tiek Origeno, tiek valentinininkų tekstuose aptinkame indų vaizdinį, kalbantį apie žmogaus prigimties arba ryšio su Kristumi problematiką. Šio įvaizdžio šaltinis, be abejonės, yra Pauliaus *Laiškas romiečiams* 9, 19–24: *Gal man prikiši: „O už ką tada jis mane bara? Kas gi galėtų atsispirti jo valiai?“ Ak, žmogau! Kas gi, tiesą sakant, tu toks esi, kad drįsti prieštarauti Dievui?! Argi lipdiny s klausia lipdytoją (τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι): „Kam mane tokį padarei?!“ Ar puodžius (κεραμεὺς) neturi galios moliui, kad iš to paties minkalo pagamintų vieną indą puošnų, o kitą paprastą?! Ir jeigu Dievas (θεός), norėdamas parodyti savo rūstybę ir apreikšti savo galybę, didžiu kantrumu pakentė praūčiai nužiestus rūstybės indus, kad apreikštų ir savo šlovės lobius gailėstingumo indams, kuriuos iš anksto paruošė garbei... Kaip tuos pastaruosius, taip ir mus jis pašaukė ne tik iš žydų, bet ir iš pagonių.*

Valentinininkai šį įvaizdį pasitelkia ne viename tekste (*Evangelijoje pagal Pilypą*, *Tiesos evangelijoje*, Pseudohipolitas taip pat liudija apie šį vaizdinį 7.22.14). *Tiesos evangelijoje* rašoma:

Kaip yra su kai kuriais žmonėmis, pasitraukusiais iš vietų, turėjusiais indus, kurie vietomis buvo negeri. Jie sudaužo juos ir namų šeimininkas nepatiria nuostolio, bet džiaugiasi, kadangi vietoje blogų indų yra pilni, kurie yra tobuli. Toks yra nuosprendis, kuris atėjo iš dangaus. Jis paskelbė nuosprendį kiekvienam [...] Kai Žodis atėjo į vidurį, tas, kuris yra širdyje tų, kurie ištaria jį (jis yra ne vien garsas, bet ir tapęs kūnu), didis sumišimas kilo tarp indų, kadangi kai kurie buvo ištuštinti, kiti pripildyti, t. y. kai kurie aprūpinti, kiti išpilti, kai kurie apvalyti, kiti perskelti (Ties. ev. 25.25–26.16)

Šioje ištraukoje indai pažymi skirtingas žmonių prigimtis, taip pat aprašoma jų reakcija Jėzui atsidūrus tarp jų (dar apie indus *Tiesos evangelijoje* kalbama 36.14–35). Galime pastebėti dialektiką tarp ištuštinimo (κένωμα) ir pripildymo (πλήρωμα) idėjų, tačiau jos taikomos ne Kristui, o skirtingos prigimties žmonėms. Ménard'as komentuodamas šią ištrauką (*Ties. ev. 25.25–26.16*) teigia, kad tekste autorius vaizduoja žmogaus sielinę (ψυχικός) sielą kaip namą, kuriame gyvena dvasia, namo šeimininkė. Ryškus ir eschatologinis kontekstas – materialioji prigimtis bus sunaikinta (ją pažymi ištuštinti,

perskelti indai), o dvasinė laikų pabaigoje išliks ir sugrįš į Pilnatvę⁵⁸. Pasak Ménard'o, teksto autorius nelabai domisi sieline prigimtimi, panašiai kaip jo nedomina ir Demiurgo (sielinės būtybės) likimo klausimas⁵⁹ (Ménard 1972, 124–25). Indų metaforą galime susieti ir su tuo, kad žodžio *Demiurgas* (δημιουργός) reikšmė yra žiedėjas. Taigi žmogaus kūno ir sielos kūrėjas žiedėjas yra ši žemesnioji būtybė, aprašoma protologiniame valentinininkų mite. Dvasiniai žmonės valentininiuose tekstuose aprašomi ir kaip Dievo kvėpalai, jie susiejami su kaitros vaizdiniu:

Mat Tėvas yra saldus ir jo valioje yra tai, kas gera. Jis įgijo pažinimą dalykų, kurie yra jūsų, kad jūs pailsėtumėte juose. Gi per vaisius įgyjamas pažinimas apie dalykus, kurie yra jūsų, kadangi Tėvo vaikai yra jo kvėpalai (σταει), mat jie yra iš jo veido malonės (χαρις). Dėl to Tėvas myli savo kvėpalus ir atskleidžia juos kiekvienoje vietoje ir jei jie susimaišo (τωε) su materija (εχλη), jis atiduoda savo kvėpalus šviesai ir savo poilsyje jis padaro, kad jie pralengtų kiekvieną pavidalą, kiekvieną garsą. Mat tai ne ausys yra tos, kurios užuodžia kvėpalus, bet dvasia yra ta, kuri turi uoslę ir traukia (ωαφωκ) juos į save ir panyra (ωηε) Tėvo kvėpaluose taip, kad jis ją globoja ir paima į vietą, iš kurios ji atėjo, iš pirmųjų kvėpalų, kurie atšalo. Tai yra dalykas, esantis sielinio pavidalo, kaip šaltas vanduo (νωηαχ εφαρω), kuris tekėjo žemėje, kuri nėra tvirta, apie kurią ją matantys galvoja, kad tai yra

⁵⁸ Apie tapatų vaizdinį *Tiesos evangelijoje* kalbama ir šioje ištraukoje: *Dėl to apie Kristų buvo kalbėta tarp jų tam, kad tie, kurie buvo sutrikdyti, įgytų sugrąžinimą ir jis pateptų juos tepalu. Tepalas yra gailestingumas Tėvo, kuris pasigailės jų. Gi tie, kuriuos jis patepė, tapo tobuli. Mat pilni indai yra tie, kurie yra įprastai patepami. Tačiau kai to, kuris buvo pateptas, tepalas išsiskaido (νωταρχωκ αβαλ), jis tampa tuščias (ωαφωφοχο) ir priežastis, dėl kurios atsiranda trūkumas (ωτα), yra dalykas, per kurį tepalas išeis. Mat tuo metu kvėpsmas traukia jį (σακω nuo cωκ) – tai, kas yra galioje esančiojo viduje. Tačiau iš to, kuris neturi trūkumo, joks antspaudas (τωβε) neatskiriamas, nei kažkas ištuštinama, bet tai, ko jam trūksta, tobulasis Tėvas pripildo (εφχηκ αβαλ) vėl (36.14–35).*

⁵⁹ Labai panašų žmogaus prigimties aprašymą aptinkame ir *Evangelijoje pagal Pilypą*: Stikliniai indai ir moliniai indai atsiranda pasitelkiant ugnį. Tačiau jei stikliniai indai sudūžta, jie yra perdaromi, kadangi jie atsirado per dvasią. Jei moliniai indai sudūžta, jie yra sunaikinami, kadangi jie atsirado be kvėpsmo (Pilyp. ev. 63.5–11). Šiame tekste taip pat rašoma apie žmonių prigimtį. Ugnis čia pažymi kūrybinį principą, galbūt galime įžvelgti ir stoicizmo įtakų. Pabrėžiamas ir dvasios (πνευμα) veikimas, kas suteikia stikliniams (dvasiniams) indams ypatingą statusą (Lundhaug 2010, 236). Kaip ir *Tiesos evangelijoje* (25.25–26.16) nekalbama apie sielinės prigimties likimą.

žemė. Vėliau jie (kvepalai) vėl išsiskaido; kai dvasia traukia juos (ερεωδανοῦντις σαρτί), jie tampa karšti (ωραυμασθαι). Tie kvepalai, kurie yra šalti, yra iš perskyrimo. Dėl to atėjo tikėjimas; jis išskaidė perskyrimą ir atnešė šiltą meilės Pilnatvę tam, kad šaltis nesugrįžtų, bet kad būtų tobulos minties vienybė (†μῆτοῦς) (Ties. ev. 33.33–34.34).

Lettieri hipotetizuoja, kad *Giesmių giesmės* eilutė „Tavo vardas – palieti kvepalai“ (Gg 1, 3) yra vienas iš *Tiesos evangelijos* interpretacinių šaltinių ir būtent šis fragmentas yra viena iš tai įrodančių ištraukų (Lettieri 2001, 183n105). Taigi ši ištrauka labai svarbi visos *Tiesos evangelijos* kontekste. Dvasiniai žmonės čia suvokiami kaip Tėvo kvepalai (likopol. σταει; sahid. στοι)⁶⁰. Dvasios sutapatinimas su kvepalais yra būdingas tiek gnosticizmo, tiek patristinei literatūrai (Thomassen 1982, 329–330). Traukimas šiame tekste susijęs su kvepalais⁶¹. Dvasinis žmogus „traukia“, įkvepia, kvepalus į save ir jų užpildytas, panašiai kaip indai ankstesnėje ištraukoje, yra grąžinamas į Pilnatvę. Šioje ištraukoje kvepalus galima suvokti kaip tam tikrą dvasinę substanciją, kuri net ir susimaišiusi su materija, t. y. nusileidusi į žemę, gali sugrįžti atgal pas Tėvą. Dvasia atpažįsta dvasią ir taip grįžtama į aukštesnįjį, tikrąjį save (Ménard 1972, 161).

Panardinimas (panyra – ωμς) kvepaluose primena ir krikšto kontekstą, nors daugiau nuorodų į šį ritualą ištraukoje nėra. Kituose valentininiuose tekstuose, pvz., *Evangelijoje pagal Pilypą*, patepimas visada siejamas su karščiu, ugnimi ir laikomas viršesniu už krikštą ritualu (plg. 57.24–29; 67.1–9; 74.12–25). Kvepalų įvaizdį galima susieti su šiais kontekstais, kadangi apie juos taip pat kalbama pasitelkiant šalčio ir karščio kategorijas, plg. Segelberg 1959, 27–28. Dvasios kaip ugnies ar karščio idėją įmanoma atsekti iki pat stoicizmo – to atspindžių gausu ir Origeno mokyme apie sielų atšalimą (plg. Orbe 1966, 35), ką dar aptarsime tolesniame poskyryje. *Tiesos evangelijoje* kvepalai, pirmaprads kūrybinės ugnies atitikmuo, išsiskaido materijoje, panašiai kaip sušalęs vanduo, įsigėręs į žemę, tampa nuo jos nebeatskiriamas. Tačiau, dvasiai sušildžius materiją, kvepalai, dvasinė prigimtis, vėl išsilaisvina. Tokiu pavidalu Tėvo kvepalai, jo esencija

⁶⁰ Galime prisiminti, kad ir graikiškai πνεῦμα yra ir dvasia, ir vėjas; tas pats pasakytina ir apie hebrajišką atitikmenį. Kaip teigia Segelbergas (1959, 12), siriškai žodžiai „dvasia“ ir „kvepalai“ yra susiję. *Evangelijoje pagal Pilypą*, kuri dažnai yra kildinama iš Sirijos regiono, dvasia ir kvepalai taip pat siejami – plg. *Dvasinė meilė yra vynas ir kvepalai* (77.35–36 ταγαπῆ ἡπνεῦμα[ἀτικῆ] οὐρηπ τε πι στοι).

⁶¹ Kiti valentininiai tekstai, kuriuose kalbama apie „traukimą“ juslių kontekste: *Tri. Tra.* 71.36–72.19; 136.17–25; *Ev. Pilyp.* 77, 35–78, 12.

yra pasklidę po visą pasaulį skirtingu laipsniu, priklausomai, kiek yra nutolę nuo šaltinio (dar plg. *Tri. tra.* 71.35–73.8)⁶². Taip kvepalų įvaizdis susiejamas ir su soteriologija. Taigi karščio (kvepalų) ir atšalimo vaizdiniai kalba apie žmonių prigimtis, kurių padėtis, panašiai kaip ir sielos Origeno protologiniame mite, priklauso nuo artumo Dievui. Dvasiniai žmonės, valentinizme suvokiami kaip konsubstancialūs Dievui, yra jo kvepalai, esantys arčiausiai jo kaitros; sieliniai žmonės yra asocijuojami su šalčiu, šaltu vandeniu, o materialieji net neįtraukiami į šią gradaciją.

Aptarėme valentinizmo tekstuose aptinkamus indų, karščio ir tepalo vaizdinius, kuriais yra kalbama apie žmonių prigimties ypatybes. Nesudaužyti, pripildyti indai simbolizuoja dvasinę prigimtį, suskilę – materialiąją prigimtį. Materialioji prigimtis šiuose tekstuose vaizduojama kaip pasmerkta, dvasinė – kaip išrinktoji. Kvepalų įvaizdžiu aprašoma dvasinė prigimtis, vadinama Tėvo kvepalais. Kvepalai susiejami ir su karščio vaizdiniu. Karšti kvepalai vaizduojami kaip dvasinė, arčiau Dievo esanti prigimtis, o šalti simbolizuoja sielinės prigimties žmones. Toliau tirsime, kaip šiuos vaizdinius atliepia Origenas.

3.4. Indų, kaitros ir laisvos valios vaizdiniai Origeno tekstuose

Indų ir kaitros įvaizdžiai Origeno tekstuose kalba apie kiek kitokias doktrinas, tačiau juose vis tiek galima įžvelgti kritiką valentininėms prigimties determinizmo idėjoms. Pirmiausia aptarsime ištrauką iš *De principiis*, o vėliau pereisime prie *Giesmių giesmės komentaro*. Apie indų ir kaitros įvaizdžius Aleksandrietis kalba šiame tekste:

Pagaliau reikia manyti, kad visus šventuosius pasiekė tam tikras Dievo Žodžio karštis (calor); reikia tikėti, kad šioje sieloje iš esmės ilsėjosi pati [Žodžio] dieviškoji ugnis (ignis), iš kurios tam tikras karštis (calor) pasiekė kitus. [...] Sakoma, kad šie „paskui jo tepalų kvapą bėgo“, o toji siela pati buvo tepalo

⁶² *Tri. tra.* 71.35–73.8 Tėvas, kuris yra iškilus, yra pažįstamas per savo valią (ἡμπερο[γ]ωφε), tai yra per dvasią, kuri dvelkia (ετνιφε) į Vienovę ir kuri suteikia jiems mintį sekti paskui Nepažinųjį, panašiai kaip žmogų įtraukia (εωαρογσωκ) kvepalai (στ νογφε), skatindami ieškoti dalyko, dėl kurio kvepalai atsiranda, kadangi Tėvo kvepalai pranoksta mažiau vertuosius. Tad jo saldumas (τῆντῆλβε) suteikia eonams neapsakomą malonumą (ογρηδονη) ir suteikia jiems mintį susimaišyti (ατρογμογξς) su tuo, kuris nori, kad jie pažintų jį pagal vienybę (τῆντογει); ir jie padeda vienas kitam per dvasią, kuri yra pasėta tarp jų [...]. Per jo dvasią, tai yra jo paieškos pėdsaką, jis leidžia jiems jį suvokti ir kalbėti apie jį (71.35–73.8).

indas (vasculum), kurio kaitros (flagrantia) vertais dalyviais tapo pranašai ir apaštalai. Taigi kaip vienas dalykas yra tepalo kvapas ir kitas yra tepalo esmė, taip ir viena yra Kristus ir kita – jo dalyviai. Ir kaip pats indas (vas), kuriame yra tepalo esmė, jokiū būdu negalinti priimti kažko iš dvoko (foetoris), o šie, kurie jo kvape dalyvauja, jei kiek ilgiau nuo jo „kaitros (flagrantia)“ pasitraukia, įmanoma, kad priims pasitaikiusį dvoką: taip Kristus, pats kaip indas (vas), kuriame buvo tepalo esmė (substantia), neįmanoma, kad būtų priėmęs priešingą kvapą. O jo dalyviai, kiek bus artimi indui (vasculo), tiek bus pajėgūs dalyvauti kvape (De princ. 2.6.6).

Nors ši ištrauka yra ne iš *Giesmių giesmės homilijų* ar komentaro, joje interpretuojama eilutė iš šio teksto „paskui jo tepalų kvapą bėgo“ (Septuagintos variante 1, 4 eilutė). Kaip pastebėjome valentininiuose šaltiniuose, indo įvaizdis kalbėjo apie žmogaus prigimtį, o šioje ištraukoje jis nurodo į paties Kristaus sielą. Ji vaizduojama kaip karščio (*calor*) šaltinis. Čia Aleksandrietis siekia parodyti, kad preegzistencinis Kristus ir įsikūnijęs Kristus yra tapatūs – toks ryšys sukuria galimybę ir žmonėms dalyvauti Dieve. Medijuojantis elementas yra Kristaus siela – ji yra kūrinys kaip ir kūnas, tačiau ji yra nusipelnusi dieviškojo patepimo palaiminimo. O žmonės, dalyviai (*participes*), patepimą įgyja tik kaip dovaną. Kristaus patepimas, pasak Origeno, pažymi, kad siela kartu su Žodžiu tampa Kristumi ir yra pripildoma Šventosios Dvasios (*De princ.* 2.6.4). Tačiau Kristaus siela skiriasi nuo kitų dalyvių, kuriems patepimas nėra toks pilnutinis. Žmonės turi išlikti arti Kristaus „kaitros“ (*flagrantia, calor*), antraip jie vėl gali priimti ir priešingą kvapą⁶³. Vien tik Kristus kaip indas (*vas*), tobula siela (t. y. dalis, siejanti jį su žmonėmis) negali priimti jokio dvoko, t. y. pasikeisti ir nupulti⁶⁴. Ši kaitra

⁶³ Kaitrą (*flagrantia*) šioje teksto vietoje būtų galima versti ir kaip „kvepėjimą“ (*fragrantia*), kuris intuityviau dera kvepalų kontekste. Kritiniame tekste (Koetschau 1913, 146; Görgemanns ir Karpp 1976, 368; Crouzel ir Simonetti 1978, 320; Behr 2017b, 212) pateikiamas variantas *flagrantia*, kuris randamas trijose rankraščių grupėse (*A μ S*), tuo tarpu kitose dviejose grupėse (*β Ab*) aptinkamas skaitymo variantas *fraglantia*. Abi šios formos gali būti suprastos taip pat ir kaip žodžio *fragrantia* ortografiniai variantai; žodžių *flagrantia* ir *fragrantia* maišymas rankraščiuose itin dažnas (cf. *Thesaurus Linguae Latinae* s.v. *flagrantia*; *fragrantia*; *flagro*; *fragro*). Abi – ir kvepėjimo, ir kaitros – interpretacijos įmanomos. Mes pasirenkame prasminį kaitros variantą, kurį renkasi ir šiuolaikiniai vertimai (Behr 2017b, 213) dar ir todėl, kad prieš tai *De princ.* 2.6.6 tekste rašyta apie karštį (*calor*). Net jei tekste ir būtų kalbama apie „kvepėjimą“ (*fragrantia*), tai mūsų interpretacijos nepakeičia, nes Kristaus siela vis tiek suvokiama ir kaip karščio (*calor*) šaltinis.

⁶⁴ Tepalai, artumas ir Origeno teksto ištraukoje minimas dvokas susiejami ir *Evangelijos pagal Pilypą* tekste (*Dvasinė meilė yra vynas ir kvepalai* (στοει). *Visi, kurie jais pasitapa, džiūgauja. Džiūgauja ir tie, stovintys jų artumoje kaip pateptieji,*

Origeno teorijoje kalba apie sielos santykį su Dievu – labiau atšalusios sielos yra toliau nuo Dievo, o mažiau atšalusios esti arčiau. Karščio kaip artumo Dievui įvaizdį Origeno tekstuose aptarėme skyriuje apie protologiją. Berno savo straipsnyje tiria ryšį tarp Origeno sielų atšalimo teorijos ir ankstesniame poskyryje pacituotos ištraukos iš *Tiesos evangelijos* (33.33–34.34), kurioje kalbama apie žmonių prigimtis pasitelkiant karščio ir šalčio kategorijas (Berno 2016b, 130–138). Berno konkrečiai nesusieja mūsų analizuojamos ištraukos su šia tema, o veikiau kalba apibendrintai apie Origeno teoriją, ypač aprašomą *De principiis*. Viena iš autoriaus prieinamų, čia mums aktualių išvadų teigia, kad Aleksandrietis ir apropriuoja minėtąją valentininę vaizdiniją, ir tuo pat metu ją atmeta, susiedamas su sielos likimu. Nors siela Origenui yra nupuolęs, „atšalęs“ protas (voūς) (*De princ.* 1.8.3), net ir savo nuodėmingoje būsenoje siela nepraranda sugebėjimo grįžti pas Dievą. Sielos atšalimo vaizdinys pas Origeną nepažymi jos ontologiškai determinuoto statuso kaip *Tiesos evangelijoje*, o kalba apie jos soteriologinį potencialą (Berno 2016b, 136–138).

Paskui Kristų bėgančios sielos tampa jo kvapo dalyviais, tačiau ne indu ir jo esme (*substantia*) (apie tai plačiau rašo Meloni 1975, 135–136). Šiais įvaizdžiais kiek nutolstama nuo žmogaus prigimties klausimo ir priartėjama prie kristologijos, ką aptarsime skyriuje apie kristologiją. Vis dėlto galima pastebėti ir polemikos su valentinininkų žmogaus prigimties idėja. Valentinininkai teigė, kad dvasiniai žmonės yra konsubstancialūs su Dievu, o čia Origenas pabrėžia, kad Kristaus dalyviai ir Kristus yra skirtingi dalykai. Norime atkreipti dėmesį, kad nei *Giesmių giesmės komentaruose*, nei *homilijose* Kristus nėra tiesiogiai vadinamas indu. Hipolitas savo *Giesmių giesmės komentare* (2, 5) indo įvaizdį pasitelkia rašydamas apie Kristaus išikūnijimą, o jo mirtį apibūdina kaip to indo skilimą. Meloni teigia Origeną vengus vartoti šį simbolį, kadangi jis buvo reikšmingas gnosticizme ir sukelia asociacijas su emanacijų teorija (Meloni 1975, 137). Reikėtų pastebėti, kad *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentare* žmonės taip pat nėra įvardijami kaip indai, nors *De principiis* Origenas šį vaizdinį pasitelkia ne kartą⁶⁵. Galima

kurie stovi. Jei tie, patepti tepalu, pasitraukia nuo jų ir išeina, tada nepateptieji, tik stovintys jų artumoje, vėl lieka savo dvoke. Samarietis sužeistajam nedavė nieko, tik vyno ir aliejaus. Tai yra ne kas kita, kaip tepalas. Ir jis pagydė žaizdas, mat „meilė uždengia nuodėmių gausybę“ (77.35–78.12)). Šią ištrauką detalai analizuosime kitame poskyryje, kalbėdami apie artumą, tačiau čia galime pažymėti, kad Origeno interpretacijoje ryškūs vaizdiniai yra paliesti polemikos su valentinininkais pėdsakai.

⁶⁵ Plg. *De princ.* 3.1.21 *Mat Amatininkas* (δημιουργός) *padaro garbės indus* (σκεύη) *ir padaro kitus negarbės indus ne iš pradžių pagal numatymą* (πρόγινωσιν), *kadangi* (*Amatininkas*) *pagal jį neteisina ir neišteisina iš anksto, bet (jis padaro) garbės*

spekuluoti, kad indų vaizdinys taip pat sukeltų per didelę asociaciją su prigimties determinizmo teorija, ypač kitų valentininių sąvokų apsuptyje.

Toliau pereisime prie ištraukų iš *Giesmių giesmės homilijų* ir *komentarų*, kurias galime susieti su aptartaisiais vaizdiniais ir kuriose ryški diskusija su prigimties determinizmo, laisvos valios ir eschatologijos klausimais. Šiuose fragmentuose Origenas rašo:

[...] *Mat kiekviena siela traukia (**trahit**) ir prisiima Dievo žodį pagal savo sugebėjimo ir tikėjimo matą. Tačiau kai sielos jau yra patraukusios sau Dievo Žodį ir įskiepijusios į savo jusles ir protus (**sensibus suis atque intellectibus**) ir prisiėmusios jo saldumo ir kvapo malonumą (**dulcedinis eius et odoris sumpserint suauitatem**), kai jo tepalų karštį priėmė (**unguentorum eius fragrantiam ceperint**) ir pagaliau suvokė jo atėjimo pagrindą (**rationem**), atpirkimo ir kančios priežastis ir meilę, per kurią jis, nemirtingasis, dėl visų išganymo atėjo į mirtį ant kryžiaus, [...] – traukia į save Kristų mergelės – reikėtų suprasti, jog tai būtent apie Bažnyčias – kurios, kai išbaigta, esti viena, bet daugybė, kol dar yra apmokomos ir tobulėja. Taigi tos per tikėjimą traukia į save Kristų, kadangi Kristus, kai pamato jo vardu susirinkusius du ar tris tikėjime, ateina ten ir yra tarp jų, jų tikėjimo patrauktas ir vieningumo pakviestas [...] ir mielai yra traukiamas, juk maloniausiai ateina pas išsilavinusias sielas ir sutinka būti jų traukiamas ir palankiai sutinka. [...] Kokią dorybę, kokią galią iš jos mergelės įgis, jei kada nors galės pasiekti jo nesuvokiamą ir nenusakomą esmę? Aš manau, kad jei kada nors tai pasieks, jau ne eis ir ne bėgs, bet, supančiotos jo meilės pančiais, laikysis jo ir jose nebeliks jokios vietos judėjimui (**mobilitas**), bet bus su juo viena dvasia ir jose bus išpildyta tai, kas parašyta: „Kaip tu, Tėve, manyje ir aš tavyje esame viena, taip ir šie mumyse yra viena“ (Cct 1.4.9).*

*Ir ne be priežasties manau, kad pasakė ne „kvapą (**odorem**) davė“, o „savo kvapą“, kad parodytų, jog kiekvienoje sieloje yra galimybė ir laisva valia (**arbitrii libertatem**), kuria gali padaryti visa, kas yra gera. Tačiau šis prigimtinis gėris buvo apgautas nusižengimo nuopuolio ir nukreiptas į tingumą ar į sugedimą; kai per malonę (**per gratiam**) yra atgaunamas ir per Dievo Žodžio mokymą atkuriamas, be abejonės, sugrąžina tą kvapą (**odorem**),*

indais tuos, kurie save apvalė, ir negarbės indais tuos, kurie aplaidžiai liko neapsivalę – dėl priežasčių, senesnių nei indų sukūrimas „garbei ir negarbei“, vienas žmogus tapo garbės, o kitas negarbės (indu). Taip pat De princ. 2.9.6 Aleksandrietis kalba apie indus žmonių prigimčių kontekste ir žmogaus sielą kaip namą, kas labai primena anksčiau cituotą ištrauką iš Tiesos evangelijos (Ties. ev. 25.25–26.16). Šios ištraukos čia neanalizuosime, nes ji nesusijusi su Giesmių giesme.

kurį Dievas Kūrėjas (*conditor Deus*) iš pradžių įskiepijo, o nuodėmės kaltė atėmė (CCt 3.15.20).

Pirmojoje ištraukoje kalbama apie tam tikrą pačių sielų savybę „prisitraukti“ Kristų. Šis „prisitraukimas“ yra susijęs su dvasinių juslių sugebėjimu atpažinti dvasines realijas ir jomis sekti. Atpažinusios Kristų, sielos jį vejasi, bėga paskui, mėgina suvilioti, prisitraukti. Traukimo sąvoka kalbant apie kvepalus buvo svarbi ir valentininiuose tekstuose (*Ties. ev.* 33.33–34.34), ką pažymėjome ankstesniame poskyryje. Aleksandrietis vėl atliepia valentinines sąvokas, tačiau jas pasitelkia nusakyti savoms idėjoms, kurios kalba apie kitas realijas. *Targumo* interpretacijoje teigiama, jog *Giesmių giesmės* eilutėse („trauk... bėgsime“) rašoma apie tai, kaip išėję iš Egipto žydai, matydami priešais save dūmų stulpą, kreipiasi į Dievą. Čia Dievas yra „traukiantis“, jis yra iniciatorius (Ališauskas ir Žukas 2011, 195–196). Origeno interpretacijoje mergaitės, sielos, traukia Kristų. Taigi kalbama ne apie Dievą, o būtent apie Kristų, kuris leidžiasi „pritraukiamas“ prie jo norinčios priartėti sielos. Jis nusileidžia, įsikūnija būtent dėl šios priežasties – kad priartėtų prie žmonių.

Per dvasines jusles, besiugdydamos, sielos gali priartėti ir prie pačios Kristaus esmės (*substantia*), o pačios tobuliausios ir tapti vienu su Dievu. Edukacinį aspektą galime išvelgti ir kalbėjime apie bažnyčias, kurių dabar esti daug, tačiau laikų pabaigoje bus tik viena Bažnyčia (Fürst ir Strutwolf 2016a, 153n160). Šiame procese svarbi ir meilė, supančiojanti žmogų ir nebeleidžianti jam vėl nupulti, plg. Roukema 1999. Sielos judėjimą⁶⁶

⁶⁶ Apie judėjimą, tačiau ne sielų, o Žodžio, kalbama *Tridaliame traktate*: *Tada Tėvas ir Visa atsitraukė* (ἀΨΧΑΚΟΥ) nuo jo, kad būtų įtvirtinta Riba, kurią Tėvas nustatė – kadangi tai yra ne iš nesuvokiamumo supratimo, bet pagal Tėvo valią – ir jie (atsitraukė), kad dalykai, kurie atsirado, taptų parengimu (οἰκονομία), kuris bus. Jei jis nebūtų atėjęs, nebūtų atsiradęs Pilnatvės pasirodymu. Dėl to nederą smerkti judesį (πικνί), kuris yra Žodis, bet dera, kad mes kalbėtume apie Žodžio judesį ([π]ικνί), kad jis yra priežastis parengimo, kuris yra paskirtas atsirasti (*Tri. tra.* 76.30–77.11). Šioje ištraukoje siekiama harmonizuoti valentininį mitą, aiškinant, kad visa kosminė tragedija buvusi Tėvo planas. *Tridaliame traktate* puolusios Išminties vaidmenį atlieka Žodis. Dėl jo judėjimo (κινί) sukuriamas materialusis pasaulis. Priešingai nei kituose valentininiuose tekstuose, *Tridaliame traktate* pabrėžiama, kad nuopuolis įvyko pagal Tėvo valią. Thomassenas teigia, kad tekste aprašomo sielų nuopuolio ištakų reikėtų ieškoti vidurinio platonizmo teorijoje, kurią Jamblichas priskiria Kalvenui Taurui (*Calvenus Taurus*). Pagal šią teoriją sielos nusileido į žemę, siekdamos apreikšti dieviškąjį gyvenimą (panašią teoriją dėsto ir Albinas *Didask.* 178:30) (Thomassen 1982, 352–253). *Tridaliame traktate* šia idėja, pagal kurią Tėvas nėra tiesiogiai atsakingas dėl nuopuolio, mėginama sutaikyti determinizmo ir laisvos valios problemą, kuri lydi ir į blogio idėjos

(*mobilitas*) čia galime susieti su sielos „atšalimu“ nuo Dievo, judėjimu žemyn (*κατάβασις*) iš dieviškosios plotmės į žemiškąją, o nejudanti siela yra ta, kuri nebegali nupulti. Teksto pradžioje paminėtas ir tepalų karštis (*unguentorum fragrantia*) parodo, kad artėjimas prie Dievo siejamas su karščiu, šiluma, o nutolimas nuo jo – su šalčiu, kas vėl rodo sąsają su *Tiesos evangelijoje* aprašytomis idėjomis (*Ties. ev.* 33.33–34.34). Kristaus karštis traukia visas sielas, nėra išskiriamos tik priklausančios dvasinei prigimčiai. Vėlgi pabrėžiamas pačių žmonių pasirinkimas, laisvos valios klausimas, kuris yra susijęs ir su žmogaus prigimties problematika bei valentinizmo kritika. Kitoje pacituotoje ištraukoje (*CCt* 3.15.20) iš *Giesmių giesmės komentaro* rašoma apie laisvą valią ir Dievą kūrėją. Toliau aptarsime ją ir joje ryškią polemiką prigimties determinizmo klausimu.

Mums itin svarbus ištraukoje minimas žodis *conditor* – jis išverstas iš graikiško δημιουργός, kuris valentininėje protologijoje nurodo žemesnįjį Dievą Kūrėją, žmonių kaip indų Žiedėją (plg. *Ties. ev.* 36.14–35; 25.25–26.16; *Ev. Pilyp.* 63.5–11). Origenas, pabrėždamas Dievo kaip Kūrėjo statusą, siekia parodyti valentininkams kelis dalykus: Dievas kaip Kūrėjas yra geras, o ne žemesnė mitologinė būtybė; jis yra laisvos žmonių valios autorius. *Kvapap* kaip bendrystės su Dievu simbolis yra sugrąžinamas apsivalius nuo nuodėmės. Taip pat tai yra kažkas, ką Dievas kaip Kūrėjas suteikė žmonijai per malonę (*per gratiam*). Ireniejus *Adversus haereses*, kritikuodamas valentininkus, teigia juos manant, kad Didžiajai Bažnyčiai priklausančys krikščionys malonę įgyja tik kuriam laikui, o vėliau ji bus atimta. Tuo tarpu valentininkai teigia malonę turį kaip savo ypatingą nuosavybę (*Adv. haer.* 1.6.4). Aleksandrietis nori pasakyti, kad Dievas Kūrėjas kaip tikrasis ir vienintelis Visatos ir žmogaus Kūrėjas taip pat disponuoja ir malone, leidžiančia per kvapą grįžti į bendrystę su Dievu. Patrstinėje gnosticizmo kritikoje autoriai sieja malonę su deterministinės prigimties doktrina (plg. anksčiau aptartą ištrauką iš *Adversus haereses* (1.6.4))⁶⁷. Šio įvaizdžio, t. y. kvepalų / kvapo susiejimo su Dvasia, Dievu, svarbą įrodo ir tai, kad ši sąsaja vis pakartojama *Giesmių giesmės komentare* (*CCt* 2.2.1)⁶⁸. Taigi Origenas subtiliai supina kelias idėjas,

interpretaciją. Origenas sprendė panašią problemą, tačiau pasirinko kiek kitokį kelią.

⁶⁷ Malonės kaip ir žmogaus prigimties suvokimas valentinizme turėjo daugiau niuansų ir nebuvo toks vienasplanis, kokį jį vaizduoja ereziologai. Plačiau apie tai rašo Havdra 2006.

⁶⁸ Apie kvepalus ir Dievą kūrėją dar kalbama ir *CCt* 3.15.27: *Ficulnea uero, quae germen suum producit, totius congregationis iustorum fructus habeatur. Sanctae uero illae et beatae angelicae uirtutes, quibus electi quique et beati ex resurrectione sociabuntur, qui erunt sicut angeli Dei, ipsae sunt uites florentes et uineae, quae odorem suum unicuique animae et gratiam, quam a conditore prius suscepit et*

siekdamas parodyti, kad valentinininkams tokia svarbi kvapo doktrina gali įsipaišyti ir į „ortodoksinį“ kontekstą, pasitelkiant jiems artimas sąvokas. Valentinininkai taip pat gali grįžti į bendrystę su tikruoju Dievu. Jiems suteikta laisva valia leidžia rinktis savo kelią ir jame progresuoti.

Dabar apibendrinsime šiame poskyryje aptartus vaizdinius. Pradėjome nuo indų įvaizdžio, kuris valentininiuose tekstuose tiesiogiai pažymi žmogaus prigimties statusą. Aptartuose valentininiuose tekstuose šis įvaizdis kalba apie dvasinės, sielinės ir materialiosios prigimties (kartais net neminimos kategorizacijoje, kas parodo požiūrį į ją) klausimą. Dvasinė prigimtis vaizduojama kaip viršesnė. Kaitros įvaizdis atspindi tapąčią problematiką. Pasak Origeno, ne vien dvasiniai žmonės yra Kristaus kaitros dalyviai – prie šios kaitros gali priartėti įvairios sielos, taip pat ir mergelės, *Giesmių giesmės interpretacijoje* simbolizuojančios žemesnes sielas. Origenas savo polemikoje transformuoja valentininius vaizdinius. Indai *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose* nėra tiesiogiai minimi, tačiau apie Demiurgą, t. y. Žiedėją, Kūrėją, kalbama ne kartą. Šis įvaizdis lydi į protologinius kontekstus. Origeno protologiniame mite sielos atšala nuo Dievo, tapataus su Kūrėju, karščio ir nupuola. Jos pasirenka savo nutolimo laipsnį, kadangi turi laisvą valią. Turėdamos laisvą valią jos gali pasirinkti ir tobulėjimo kelią bei grįžti pas Dievą. Perkonstruodamas valentininius įvaizdžius Aleksandrietis parodo valentininių tekstų gerbėjams, kad žmogaus prigimtis nėra nulemta iš anksto.

Šiame poskyryje šiek tiek palietėme ir eschatologijos temą, tačiau ją detaliau nagrinėsime kitame skyriuje aptardami artumo įvaizdį, kuris susipins ir su eschatologiniais vestuvių menės vaizdiniais. Daugiau pakalbėsime ir apie ekleziologiją, kurios problematika atsiskleis tyrime.

*nunc iterum perditam reparavit, impertiunt et suauitate caelestis odoris **factorem** tandem abiectae ab iis mortalitatis corruptionisque depellunt;* Apie kūrėją ir laisvą valią CCt 2.2.1: „*Ne uideatis me, quoniam infuscata sum ego, quia despexit me sol.*“ *Si competenter nobis uidetur aptata expositio, quam in superioribus uel de Aethiopissa, quae a Moyse suscepta est in coniugium, uel de regina Aethiopum Sabina, quae sapientiam Solomonis uenit audire, texuimus, merito nunc haec, quae fusca – uel nigra – est et formosa, satisfacere uidetur pro nigredine uel infuscatione sua causasque reddere exprobrantibus, quasi quae non natura talis nec ita a conditore creata sit, sed ex accidentibus hoc passa sit. Ex eo, inquit, „quod sol despexit me“;* HCt 2.1 Dievas, Visatos Žiedėjas (**conditor**), visus sielos postūmius (**motiones**) sukūrė geram, bet mūsų patirtyje neretai pasitaiko, kad daiktai, šiaip jau iš prigimties geri, kai blogai jais naudojamės, nuveda mus į nuodėmę. Karštis. Šventoji Dvasia ir tepalai susiejami CCt 1.3.8: *Naudojama vilkdalgio (ireos) rūšis, kuri yra pati karščiausia, kaip teigiama, ir liepsnojanti, kurioje parodomos arba Šventosios Dvasios užsidegimas, arba būsimojo per ugnį vykšančio teismo pavidalas. Ištraukoje kalbama apie tepalo sudedamąsias dalis, vilkdalgis yra viena iš jų.*

3.5. „Sužadėtinio bičiulis, kuris šalia stovi ir girdi“ – valentinininkų ir Origeno ekleziologija

Poskyrio pavadinime cituojama eilutė iš *Evangelijos pagal Joną* (3, 29) yra interpretuojama *Ištraukose iš Teodoto ir Evangelijoje pagal Pilypą*. Ją pasitelkia ir Origenas *Giesmių giesmės komentare*. Šiame poskyryje aptariamą temą galima įvardyti kaip „artumo“, nors šis įvaizdis valentininiuose tekstuose neturi konkrečios teologinės reikšmės. Todėl pasitelkiame šį apibendrinimą kaip patogią instrumentinę sąvoką. Origeno polemikoje „artumo“ tema ryškėja kaip svarbi metafora kalbant tiek apie žmogaus prigimties problematiką, tiek apie ekleziologinius klausimus. Pirmiausia aptarsime valentininius įvaizdžius, susijusius su šia tema. Šie įvaizdžiai valentinininkų tekstuose dažnai kalba apie eschatologinius kontekstus ir vestuvių menę. Palyginkime:

Dvasinių žmonių atilsis Viešpaties dieną, Ogdoadoje, kuri yra vadinama Viešpaties diena, yra su motina, vilkint sielas, t. y. savo rūbus, iki kol ateis pasaulio pabaiga. O kitos ištikimos sielos yra su Demiurgu, tačiau pasaulio pabaigoje jos taip pat grįš į Ogdoadą. Nuo tada tai, kas dvasiška, atsidėję sielas, kartu su motina, lydinčia Sužadėtinį, kartu lydi ir sužadėtinius, jų angelus ir įžengia į vestuvių menę, esančią Ribos viduje bei atvyksta į Tėvo akivaizdą, tapę mąstančiais eonais mąstančioje ir amžinoje santuokos sizigijoje. Puotos šeimininkas, kuris yra santuokų pabrolys, sužadėtinio draugas, stovėdamas priešais vestuvių menę, klausydamas sužadėtinio balso, džiaugte džiaugiasi. Tai yra jo džiaugsmo pilnatvė ir atilsis (Exc. 63–65).

Šioje ištraukoje minimi valentininio mito veikėjai: motina yra Išmintis, Sužadėtinis – Kristus, sužadėtiniai – sielos ir jų angelai. Kalbama apie tai, kas įvyks laikų pabaigoje, kai dvasiniai žmonės įžengs į vestuvių menę kartu su Išmintimi ir Kristumi. Pabrėžiama sąjunga su angelais, kurie yra sielų sužadėtiniai. Toks eschatologinės puotos įvaizdis perinterpretuoja Jono evangelijos 3, 28–30: *Jūs patys galite man paliudyti, jog esu sakęs: Aš ne Mesijas! Aš siųstas būti tik jo pirmtaku. Kas turi sužadėtinę, tas sužadėtinis, o sužadėtinio bičiulis, kuris šalia stovi ir girdi, džiaugte džiaugiasi jaunikio balsu. Šiam mano džiaugsmui dabar jau nieko netrūksta. Jam skirta augti, o man – mažėti*. Taip apie save kalba Jonas Krikštytojas, kuris valentinininkams simbolizavo Demiurgą⁶⁹. Valentininiame protologiniame mite Demiurgui

⁶⁹ Tokį palyginimą randame Herakleono fragmentuose (frg. 8). Dar plg. Berglund 2020, 36; Tuckett 2018, 284) 8-ame fragmente rašoma: [...] *Viskas turi būti suprasta ryšyje su tuo žmogumi, nurodytu per Joną [Krikštytoją], t. y. pasaulio Demiurgą, kuris per šiuos žodžius pripažįsta esantis prastesnis už Kristų.*

neleidžiama įžengti į Pilnatvę. Todėl ištraukoje iš Teodoto (63–65) už vestuvių menės durų likęs Sužadėtinio bičiulis, be abejonės, yra Demiurgas, kuris pasaulio pabaigoje nepatenka į Pilnatvę, o užima vietą, kurioje anksčiau gyveno Išmintis Achamoth (Žemesnioji Išmintis), dabar su savo Sužadėtiniu Kristumi jau įžengusi į vestuvių menę. Nėra iki galo aišku, koks yra sielinių žmonių likimas (dar plg. *Tri. tra.* 122.12–24). Tyrėjai mano šią ištrauką įrodant, kad ir teisingai pasirinkusių sielinių žmonių likimas yra toks pat kaip ir dvasinių – jie taip pat pateks į vestuvių menę (Pagels 1974, 44–45; Thomassen 2008, 396; Dunderberg 2015, 133; Ashwin-Siejkowski 2017, 152). Tačiau Ireniejus *Adv. haer.* 1.7.1 teigia, kad tik dvasiniai žmonės bus išganyti laikų pabaigoje, o sieliniai yra paliekami vestuvių menės išorėje. Yra nuomonių, kad ereziologams buvo paranku vaizduoti skirtingas žmonių prigimtis patiriant skirtingą likimą pasaulio pabaigoje, nes tokia tikėjimo versija nėra patraukli (Dunderberg 2015, 127). Kai kurie mokslininkai, analizuodami Ireniejaus tekstą (*Adv. haer.* 1.7.1) ir *Exc.* 63–65, nemano, jog galima ereziologų atpasakojimus nurašyti kaip nepatikimus vien dėl to, kad jie polemizuoja su valentinininkais (McCue 1980, 414–415; Chiapparini 2020, 389).

Mūsų tyrimui skirtis tarp dvasinių ir sielinių žmonių eschatologijos klausimu nėra tokia svarbi, kadangi tam tikra žmonių grupė – materialieji žmonės – vis tiek yra atmetami. Origeno vizijoje išganymas skirtas visiems žmonėms, todėl šis valentinininkų doktrinos skirtumas nėra itin aktualus šiame kontekste. Tai tampa svarbu kituose kontekstuose, kuriuose, nors ir aprašomi eschatologiniai vaizdiniai, veikiausiai kalbama ir apie tam tikras ekleziologines realijas. Šiose ištraukose taip pat iškyla ir mūsų aptariama „artumo“ tema. Palyginkime:

Dvasinė meilė yra vynas ir kvėpalai (στοει). Visi, kurie jais pasitėpa, džiūgauja. Džiūgauja ir tie, stovintys jų artumoje kaip pateptieji, kurie stovi. Jei tie, patepti tepalu, pasitraukia nuo jų ir išeina, tada nepateptieji, tik stovintys jų artumoje, vėl lieka savo dvoke (σῆμα). Samarietis sužeistajam nedavė nieko, tik vyno ir aliejaus. Tai yra ne kas kita, kaip tepalas. Ir jis pagydė žaizdas, mat „meilė

Valentinizme Jono Krikštytojo asmuo taip suvokiamas veikiausiai todėl, kad tame pačiame 8-ame fragmente Jn 1, 26–27 (*Jonas jiems atsakė: „Aš krikštiju vandeniui. O tarp jūsų stovi tas, kurio jūs nepažįstate, kuris po manęs ateis, – jam aš nevertas atišti kurpių dirželio“*) eilutės interpretuojamos taip: [...] *parodo Joną esant Kristaus pirmtakui, mat jis iš tiesų yra tam tikras tarnas, dirbęs dar prieš savo šeimininką* (frg. 8). Tokia interpretacija nurodo į valentininį protologinį mitą, pagal kurį Demiurgas sukūrė materialųjį pasaulį, tačiau iš tiesų tebuvo tik aukštesniosios dievybės įrankis. Reikia paminėti, kad Herakleonui Demiurgą reprezentuoja ne tik Jonas Krikštytojas, bet ir kiti asmenys.

uždengia nuodėmių gausybę“ (Ev. Pilyp. 77.35–78.12).

Jei santuoka yra apnuoginama, ji tampa prostitucija. Ir ne tik jei nuotaka priima kito vyro sėklą, bet ir jei išeina iš savo miegamojo ir ją pastebi ištvirkaujant. Tegu ji pasirodo tik savo tėvui ir savo motinai, ir jaunikio draugui, ir jaunikio sūnams. Jiems yra leista kiekvieną dieną įžengti į vestuvių menę. O kiti tegu tetrokšta vien išgirsti jos balsą ir pasimėgauti jos kvėpalais ir tegu minta trupiniais, kurie krenta nuo stalo, kaip šunys. Jaunikai ir nuotakos priklauso vestuvių menei. Niekas negalės pamatyti jaunikio su nuotaka, nebent jiems tapus jaunikiu ir nuotaka (Ev. Pilyp. 82.10–26).

Šios ištraukos susijusios su eschatologinės puotos aprašymais, aptinkamais ir *Ištraukose iš Teodoto* (63–64). Iš pirmo žvilgsnio 77.35–78.12 ištraukoje iš *Evangelijos pagal Pilypą* kalbama apie ritualinį kontekstą: minimas vynas, tepalas, pateptieji. Tyrėjai turi įvairių nuomonių apie teksto temą⁷⁰, tačiau mums aktualią interpretaciją pateikia F. Berno: „kvėpalai pažymi dvasiniam žmogui suteiktą galimybę džiaugtis artumu su Kristumi, kai Jo mistinis kūnas, t. y. dvasinė Bažnyčia, yra išsisklaidęs pasaulyje“. Ta pati tema, pasak mokslininko, detaliau išdėstoma *Tiesos evangelijoje* (plg. 33.33–34.34), kur tokia dinamika yra įrašoma į ontologinę dvasinio žmogaus padėtį. Mat dvasinė prigimtis yra Tėvo meilės objektas, o ši meilė yra ir Tėvą bei Sūnų siejantis ryšys. Čia veikia ir Pilnatvės vaisius (eonas Kristus), paliekantis Išmintyje savo sėklą, o po savęs ir savo kvapą. Taip sukuriamas su dievybe konsubstancialios kūrinijos, galinčios dalyvauti šiame dvasiškume per patepimą, tinklas (Berno 2021, 220–221). Prie šių Berno idėjų pridame ir savo komentarą: ištraukoje kalbama ne tik apie kosmologinę pasaulio tikrovę, bet ir apie ekleziologiją bei žmonių prigimčių klausimą. Dvasiniai žmonės yra tie, kurie turi „kvėpalus“, yra pateptieji. Jei jie, pasižymintys aukštesniu dvasiniu statusu, konsubstancialūs su Dievu (patys būdami „kvėpalai“ – *Ties. ev. 33.33–34.1 Tėvo vaikai yra jo kvėpalai*), pasitrauktų, paliktų stovinčius „artumoje“ likimo valiai, t. y. be galimybės pažinti tikrąjį, gnostinį mokymą. Stovintieji artumoje veikiausiai yra suvokiami kaip kiti, negnostikai

⁷⁰ Thomassenas teigia, kad segmente kalbama apie eucharistinę vakarienę (Thomassen 2008, 347). Taip pat autorius prideda keletą svarbių įžvalgų: paskutiniuose sakiniuose apie samarietį minimas aliejus yra prilyginamas tepalui, t. y. kvapniam mūrov, kuris buvo paminėtas ir ištraukos pradžioje (*kopt. ctoi* viena iš tolimesnių reikšmių yra ir mūrov). Kadangi *Evangelijoje pagal Pilypą* patepimas siejamas su ugnimi, karščiu (57.22–28; 67.2–9), tikriausiai aliejus prieš ritualą buvo pašildomas (Thomassen 2008, 347). Tai vėl primena artumo Dievui kaip kaitros vaizdinį. Schenke mano, jog ištraukos kontekstas yra ne ritualinis ir tepalai nurodo dvasinę meilę. Vyno įvaizdis čia pabrėžia kvapumo dimensiją ir neturėtų būti siejamas su eucharistiniais kontekstais (Schenke 1997, 479).

krikščionys. Samarietis, t. y. gnostikas⁷¹, sugeba pagydyti „žaizdas“ (*Ev. Pilyp.* 77.35–78.12) ir padėti išsivaduoti iš nuodėmės. Čia galimai kalbama ir apie tam tikrą moralinę implikaciją – valentinininkai turi pasilikti Didžiojoje Bažnyčioje dėl kitų krikščionių. Taip pat konstatuojamas faktas, kad Didžioji Bažnyčia nuskursta, „lieka dvoke“, jei iš jos pasitraukia gnostikas. Ši ištrauka randa atgarsį ir Origeno *De principiis* – ankstesnio poskyrio pradžioje cituotame fragmente (*CCt* 2.6.6) gausu labai artimų įvaizdžių – nutolimas nuo Dievo vadinamas „dvoku“, o artumas – „kvepalais“. Tiesa, *Evangelijoje pagal Pilypą* tepalų ir kvepalų šaltinio vaidmenį atlieka tikintieji gnostikai, o ne Kristus.

Kiek prieštaringas idėjas atskleidžia ir antroji ištrauka iš *Evangelijos pagal Pilypą* (82.10–26), nors joje taip pat netiesiogiai kalbama apie tam tikrą ekleziologinę dimensiją. Čia, kaip ir poskyrio pradžioje pacituotame fragmente iš *Exc.* 63–65, perinterpretuojami žodžiai iš *Evangelijos pagal Joną* (*Jn* 3, 29). Antrojoje pasakymo dalyje pasitelkiama ir *Evangelija pagal Matą* (*Mt* 15, 25–28)⁷². *Evangelijos pagal Pilypą* ištraukoje kalbama apie dvasinės santuokos legitimumą. Ji lyginama su žemiškąja santuoka, kuri, jei tampa „vieša“, vadinama prostitucija. Taip pabrėžiamas valentininio mokymo slaptumas ir išskirtinumas – jis skirtas ne visiems. Iš kitos pusės, atsižvelgdami į paralelę su *Mt* 15, 25–28, galime pastebėti, kad kalbama ir apie žmones, kurie, būdami vestuvių menės išorėje, gali rinkti atliekančius trupinius. Kvepalai kartu su šiais trupiniais yra tai, kuo leidžiama mėgautis išorės žmonėms, t. y. negnostikams krikščionims. Taigi gnostikai dalinai turi moralinę pareigą likti tarp kitų krikščionių ir juos tam tikru būdu veikti savo „tepalais“ ar „kvepalais“, t. y. mokymu. Tačiau pabrėžiamas ir mokymo slaptumas bei išskirtinumas – doktrina prieinama ir atskleidžiama ne visiems, plg. Lundhaug 2010, 306–307. Ališauskas gnostinės Sužadėtinės įėjimą į vestuvių menę palygina su Platono olos alegorija – Sužadėtinė, t. y. inicijuojamas krikščionis, įgyja slaptą žinojimą, – tačiau Sužadėtinė, priešingai nei filosofas, nebepalieka olos, kad skleistų pažinimą (Ališauskas ir Žukas 2011, 198).

⁷¹ Išlikusiuose Herakleono komentarų *Evangelijai pagal Joną fragmentuose* nemažai kalbama apie Samarietę. Ji simbolizuoja dvasinį žmogų, o jos susitikimas su Jėzumi – tikrosios jos prigimties atskleidimą (Pagels 1973, 89–92).

⁷² Plg. *Mt* 15, 25–28 „Tada moteris pribėgusi puolė ant žemės, maldaudama: „Viešpatie, padėk man!“ Jis atsakė: „Nedera imti vaikų duoną ir mesti šunyčiams.“ O ji sako: „Taip, Viešpatie, bet ir šunyčiai ėda trupinius, nukritusius nuo šeimininko stalo.“ Tuomet Jėzus tarė jai: „O moterie, didis tavo tikėjimas! Tebūnie tau, kaip prašai. Ir tą pačią valandą jos duktė pasveiko.“

Apibendrinami valentinininkų artumo temą, galime pamatyti, kad ji kalba apie eschatologinį aspektą (ypač *Exc.* 63–65). Vestuvių menė vaizduojama kaip eschatologinės puotos vieta, kuri laukia sielų laikų pabaigoje, tačiau į ją gali patekti tik dvasinės sielos, galimai ir sielinės, o materialiosios – ne. Čia aktualios ir ekleziologinės realijos, požiūris į kitus krikščionis. Valentinininkai mano esantys viršesni, įgiję tikrąją žinojimą ir savo pareiga laiko pasilikti Didžiojoje Bažnyčioje tarp kitų krikščionių, kitaip jie liks „dvoke“.

Toliau parodysime, kokį atsaką Origenas paruošia šioms valentininėms idėjoms. *Giesmių giesmės homilijose* Aleksandrietis rašo:

Tokius tad žodžius taria mergaitės, kurias matome stovint lauke, nes jų meilė dar tik prasidėjo, pagal šitą pavyzdį: Sužadėtinio bičiulis, kuris šalia stovi ir girdi, džiaugte džiaugiasi Sužadėtinio balsu. Tai šiek tiek tinka ir mergaitėms; įeinant Sužadėtinei, jos lieka lauke; bet Sužadėtinė graži, tobula, be dėmės, be raukšlės, įžengusi į Sužadėtinio menę, į karališkųjų rūmų slapčiausiąją vietą, sugrįžta iš ten pas jaunas mergaites, praneša joms, ką ji viena matė, ir taria: Įsivedė mane karalius į savo menę. Nesako jos: „Įsivedė mūsų visą būrį į savo menę“; būrys lauke lieka, viena Sužadėtinė į menę įvedama, kad pamatytų slėpiningus ir paslėptus lobius ir praneštų jaunoms mergaitėms: Įsivedė mane karalius į savo menę. Mergaitės, tai yra didžiulė minia tik pradedančiųjų tapti sužadėtinėmis, laukdamos, kol sugrįš Sužadėtinė, kuri, įžengusi į Sužadėtinio menę, mato savo vyro turtus, vėl linksmi užgieda: Džiaugsimės ir linksminsimės tavimi (HCt 1.5).

Šioje ištraukoje interpretuojama ta pati eilutė iš *Evangelijos pagal Joną* (Jn 3, 29) kaip ir anksčiau tyrinėtose ištraukose iš *Ištraukų iš Teodoto* (*Exc.* 63–65) ir *Evangelijos pagal Pilypą* (82.10–26). Sužadėtinė įeina į vestuvių menę, tačiau iš jos sugrįžta, kad pasidalintų įgytais dvasiniais turtais ir pažinimu⁷³ su išorėje stovinčiomis mergaitėmis. Čia svarbus santykis tarp

⁷³ Dar viena ištrauka, kurioje kalbama apie artumo, išorės ir vidaus tematiką, yra CCt 2.5.31 *Taigi atkreipk dėmesį, kaip baisu yra tai, kas šiuo vaizdiniu numanoma. „Išeik“, sako, „tu kaimenių pėdomis“. Tarsi jau viduje (intus) būtų siela ir slėpiniuose atidėta (mysteria collocata), tačiau dėl to, kadangi ji atsisako save pažinti ir tirti, kas ji yra, ir ką ir kaip ji turėtų daryti ir ko nedaryti, jai sakoma „išeik tu“, tarsi dėl tos tinginystės kaltės ji išsiunčiama laukan (foras) to, kuris jai vadovauja. Toks didis pavojus yra sielai savęs žinojimą ir pažinimą apleisti (scientiam sui agnitionemque negligere).* Šioje ištraukoje nekalbama apie prigimčių klausimus, bet veikiau apie ekleziologiją, išklydimą iš Didžiosios Bažnyčios kelio. Sunku pasakyti, ar Origenas rašo apie pavojų nuklysti į gnosticizmą, ar labiau apibendrintai apie filosofinių mokyklų keliamus pavojus, plg. Ališauskas ir Žukas 2011, 217–220.

Sužadėtinės ir mergaičių: mergaitės žino, kad Sužadėtinė įeina į vestuvių menę, kad ji yra daugiau už jas pažengusi „meilėje“. Jos ir reaguoja atitinkamai – džiaugiasi Sužadėtinės progresu. Jos pačios dar tik pradeda tapti sužadėtinėmis, tačiau jau yra tobulumo kelyje. Origenas jau pačioje homilijų pradžioje pabrėžia, kokia svarbi ši išorės ir vidaus problematika. *Hct* 1.1 Aleksandrietis skaitytojui (klausytojui) sako, jog šis neturėtų ieškoti kitų prasmų ir kitų *Giesmių giesmės* veikėjų tapatybių išorėje (*Hct* 1.1: *haec omnia noli foris quaere, noli extra eos qui praedicatione sunt salvati*), t. y. tarp gnostikų, daugiau apie tai Ališauskas ir Žukas 2011, 165.

Hct 1.5 tekste pabrėžiama, jog visas šis tobulėjimo procesas vyksta ne slapta; mergaitėms parodoma, kad ir jos turi tokią pat tobulėjimo galimybę, plg. Scott 1992, 81. Nors Sužadėtinė yra išskirtinė, šis išskirtinumas teoriškai yra pasiekiamas visiems, einantiems pažinimo keliu (Fürst ir Strutwolf 2016a, 80n39). Origenas ne tik kritikuoja priešininkų deterministinės prigimties sistemą, bet ir parodo kontrastą tarp valentinininkų siūlomų tobulėjimo galimybių ir visiems prieinamo Didžiosios Bažnyčios mokymo. Kitaip tariant, Aleksandrietis anksčiau pacituotoje ištraukoje užsipuola valentinininkų elitizmą ir ragina jį keisti kitokia, inkliuzyvesne priėmimo praktika bei tobulėjimo suvokimu. Reikšminga ir tai, kad vestuvių menė nėra vaizduojama eschatologiniame kontekste. Čia ji tampa pažinimo simboliu, tačiau šis pažinimas nėra įgyjamas tik laikų pabaigoje – jis priklauso šiapusybei. Tokiu būdu ezoterinė valentinininkų vestuvių menė perinterpretuojama ne kaip eschatologinė realija, o kaip simbolis, šiapusinio pažinimo metafora⁷⁴. Šias

⁷⁴ Labai panaši vaizdinija aprašoma ir kitoje *Giesmių giesmės komentary* ištraukoje: *Tačiau kadangi yra kalbama apie Bažnyčią, pas Kristų ateinančią, arba sielą Dievo Žodžiui atsidavusią, kuo kitu reikėtų laikyti Kristaus menę ir Dievo Žodžio būstinę, į kurią jis atsiveda savo Bažnyčią arba Jo besilaikančią sielą, jei ne paties Kristaus slaptu ir uždaru protu (arcanus et reconditus sensus)? Apie kurį ir Paulius sakė: „Mes turime Kristaus protą (sensus Christi), kad žinotume, kas mums yra dovanota Dievo.“ Tai yra tai, ko akis nematė, nei ausis girdėjo, nei kas pasiekė žmogaus širdį, tai paruošė Dievas tiems, kurie jį myli. Taigi kai Kristus sielą įveda į savo proto supratimą (intelligentiam sui sensus inducit), ji yra įvesta į karaliaus menę (cubiculum regis), kurioje paslėpti jo išminties ir pažinimo lobiai (sapientiae ac scientiae eius absconditi) [...]. Kaip manai, kokius žodžius jis [Paulius] girdėjo? Ar ne iš karaliaus girdėjo ir menėje arba šalia menės pastatytas girdėjo? Ir buvo, tikiu, tie žodžiai tokie, kurie ragino jį siekti didesnės pažangos ir pažadėjo jam, kad jei stengsis iki pat pabaigos, jis pats galės įžengti į karaliaus menę (regis cubiculum), kas taip pat per pranašus žadama: „Duosiu tau slaptus turtus, paslėptus; neregimus atversiu tau (thesauros obscuros, occultos; inuisibiles aperiam tibi), kad žinotum, jog aš esu tavo Viešpats Dievas, kuris pašaukė tave vardu, Izraelio Dievas“ (CCt 1.4.3–7). Šioje ištraukoje kalbama apie apaštalą Paulių, kuris „buvo pagautas ir iškeltas iki trečio dangaus“ (2 Kor 12, 2–4). Panašiai kaip ir pagrindiniame tekste, cituojamoje ištraukoje kalbama apie*

idėjas patvirtina ir kita ištrauka iš *homilijų*:

Įsiveskite mane. Ir dabar mums tą patį sako dieviškasis Žodis; šit Kristus kreipiasi: Įsiveskite mane. Į jus, katechumenai, kreipiasi taip pat: Įsiveskite mane ne į paprastą namą, bet į vyno namus – teprisipildo jūsų sielos džiaugsmo vyno, Šventosios Dvasios vyno; šitaip įsiveskite į savo namus Sužadėtinį, Žodį, Išmintį, Tiesą. Ir tiems, kurie dar nėra tobuli, galima pasakyti: Įsiveskite mane į vyno namus (HCt 2.7).

Ištraukoje kalbama apie įsivedimą į vyno namų vidų. Raginama įsivesti Sužadėtinį, Žodį, Išmintį ir Tiesą (šios 3 sąvokos nurodo į Kristaus epinojas) ne į paprastus namus, o į vyno namus, čia, ko gero, simbolizuojančius svarbiausią sielos dalį. Dvasinio vyno vaizdinys yra plačiai vartojamas krikščioniškoje literatūroje (Anagnostou-Laoutides 2020, 81–110). Origenas taip pat pasitelkia „blaivaus girtumo“ oksimoroną. Ši būseną nepaverčia žmogaus ekstatišku, neverčia pranašauti, būti neracionaliam (Runia 1993, 180). Priešingai, žmogus per dvasines jusles jaučia ramų džiaugsmą ir artumą Dievui. Būtent Jėzus yra tikrasis vynuogienojas (*vitis vera*), gaminantis šį vyną (Crouzel 1989, 129). Visa tai vaizduojama puotos kontekste, primenančiame valentinininkų vestuvių menėje vykstančios eschatologinės puotos vaizdinį. Valentininiuose tekstuose ši puota neretai yra susieta su žmonių prigimčių problematika, kaip matėme *Exc.* 63–65. Čia galime priminti, kad Origenas pačiame *Giesmių giesmės komentaro* prologe viso teksto temą formuluoja puotos kontekste (CCt Prol. 2.1 *Tačiau klausimai apie tai yra dėstomi tarsi puotose tarp tų, manau, tarp kurių ne maisto, bet žodžių puota buvo keliama*). Šį eschatologinės puotos klausimą dar paliesime kitame poskyryje.

Komentarų tekste polemika su klaidatikiais dar ryškesnė – komentuojant tą pačią *Giesmių giesmės* eilutę rašoma ir apie klaidingo pažinimo (*falsae scientiae dogmata*) vyną⁷⁵. Komentuojamoje ištraukoje taip

buvimą menės išorėje ar viduje. Origenas nežino, ar Paulius buvo menės viduje, ar jos išorėje, tačiau bet koku atveju tai susiejama su raginiu siekti sielos pažangos ir pažadu pabaigoje patekti į karaliaus menę.

⁷⁵ Plg. CCt 3.6.6–9 *Taigi į šiuos vyno namus bažnyčia arba kiekviena siela, besilginti to, kas tobula, skuba įžengti ir mėgautis išminties mokymais ir pažinimo paslaptimis (dogmatibus sapientiae mysteriisque scientiae) kaip puotų saldumu (suavitate) ir vyno džiaugsmu (vini laetitia). Išties reikia žinoti, kad, kaip yra šis vynas, kuris iš tiesos mokymų yra išspaustas ir maišomas Išminties kratere (commiscetur in cratere Sapientiae), taip yra ir priešingas vynas, kuriuo nusidėjėliai ir tie, kurie priima klaidingo pažinimo pavojingus (falsae scientiae dogmata) mokymus, netinkamai nusigeria [...]. Tačiau tas vynas, kuris iš tikro vynuogienojo išeina, visada yra naujas; mat visada per besimokančiųjų pažangą*

pat itin svarbus yra katechumenų paminėjimas (daugiau apie tai Ališauskas ir Žukas 2011, 264–266). Mums svarbiausia, kad nors Origenas teigia *Giesmių giesmę esant* tobuliesiems, o ne mažutėliams skirtu tekstu, šioje vietoje vėl galime regėti Origeno inkliuzyvumo politiką. Jis siekia į Kristaus artumą, į Kristaus vyno namus atvesti kuo daugiau žmonių, net ir tų, kurie dar tik ruošiasi tapti krikščionimis, plg. Fürst ir Strutwolf 2016a, 8. Tokiu būdu žmogaus prigimties klausimas tampa nebereikšmingas, tik tam tikra laikina pozicija tobulėjimo hierarchijoje, vis tiek vedančioje į visos kūrinių galutinę būtį Dieve, plg. Pennacchio 2003, 697.

Artumo tema valentinizme kalba apie deterministinę prigimčių teoriją, pagal kurią į eschatologinę vestuvių menę patenka ne visos sielos. Išorėje stovinčių žmonių vaizdiniu pažymimi negnostikai krikščionys, negalintys džiaugtis vestuvių menės dovanomis, kol neįgyja slaptojo pažinimo. Tačiau gnostikai raginami nepasitraukti iš Didžiosios Bažnyčios, nes tada jie nesuteiks kitiems krikščionims išganyto galimybės. Patys valentinininkai, dvasiniai žmonės, vadinami Tėvo kvepalais, juos skleidžia, taip kitiems krikščionims, sieliniams žmonėms, darydami gerą darbą. Visos šios įžvalgos kalba apie tam tikrą ekleziologinę dimensiją, pagal kurią valentinininkas turi išlikti bendruomenės dalimi. Origenas pasitelkia panašius įvaizdžius, taip pat *Giesmių giesmės* vestuvinę tematiką aprašydamas puotos kontekste, kalbėdamas apie laukimą vestuvių menės išorėje ir viduje. Tačiau pateiktose Origeno ištraukose puota ir vestuvių menė nėra eschatologinės realijos. Į vestuvių, karaliaus menę įžengianti Sužadėtinė sugrįžta pasidalinti žiniomis su sielomis mergelėmis. Taigi nors egzistuoja išorės / vidaus dialektika, stengiamasi sumažinti ezoterinį aspektą, pažinimą pateikti ne kaip slaptą, o kaip prieinamą visiems.

3.6. Vestuvinė vaizdinija ir dangiškoji Jeruzalė kaip eschatologinio sielų likimo vieta

Vestuviniai vaizdiniai tiek valentinininkų tekstuose, tiek *Giesmių giesmės komentaruose* ir *homilijose* pasirodo įvairiuose kontekstuose, tačiau dažniausiai – kalbant apie dangiškąją plotmę ir eschatologiją. Vestuvių įvaizdžių pasitelkimas seka Naujojo ir Senojo Testamentų tradicija⁷⁶. Taip pat

yra atnaujinamas pažinimo ir dieviškos išminties supratimas. Ir todėl Jėzus sakė savo mokiniams: „Ši naują (vyną) gersiu su jumis savo Tėvo Karalystėje.“

⁷⁶ Su vestuvėmis susijusios vaizdinijos gausu Biblijos tekstuose (plg. Iz 62, 1–6; Mt 9, 15; 22, 1–14; Apr 19, 7; 21, 2–3 etc.). Origenas nebuvo šios alegorizavimo tradicijos pradininkas. Kitoje ankstyvosios krikščionybės literatūroje taip pat galime aptikti užuominų į panašią vaizdiniją – pavyzdžiui, Antrajame Klemenso

pats *Giesmių giesmės* tekste, aprašančiame dviejų įsimylėjėlių pokalbį, yra gausu vestuvinių vaizdinių. Šiame poskyryje tirsime, kaip vestuvinė vaizdinija, ypač per dangiškosios Jeruzalės vaizdinį, kalba apie eschatologinį sielų likimą. Pradėsime nuo valentinininkų tekstų aptarimo, vėliau pereisime prie palyginimo su Origeno *Giesmių giesme*.

Valentininiuose tekstuose vestuviniai vaizdiniai yra glaudžiai susiję su Išminties figūra. Tekstuose ji vaizduojama kaip Kristaus sužadėtinė laikų pabaigoje (*Exc.* 34; 63–65; *Ev. Pilyp.* 63.30–64.10; *Adv. haer.* 1.5.4; *Ref.* 6.34.3–4). Tačiau ji įvardijama ne tik kaip mitologinė figūra, bet ir kaip vieta. Tokiu atveju ši Išmintis vadinama Ogdoada, Jeruzale, Motina. Tokiuose kontekstuose dažniausiai rašoma apie eschatologinį sielų likimą, kurio išsipildymo metu Išmintis-dangiškoji Jeruzalė virsta ir vestuvių mene. Palyginkime:

Išmintis, kuri, pasak jų, yra visų gyvųjų motina, kartu su bendru Pilnatvės Vaisiumi emanavo 70 protų (λόγους), kurie yra dangiški angelai, gyvenantys viršutinėje Jeruzalėje, kuri yra danguje (Ἱερουσαλὴμ τῇ ἄνω, τῇ ἐν οὐρανοῖς). Ši Jeruzalė yra išorinė Išmintis ir jos Sužadėtinis yra bendras Pilnatvės Vaisius (Ref. 6.34.3–4).

...Herakleonas, kuris sako, kad kilimas viršun (ἄνωδος) į Jeruzalę pažymi Viešpaties pakilimą iš materialios į sielinę vietą, kuri yra [dangiškosios] Jeruzalės atvaizdas (εἰκὼν) [...] Mat jis tiki, kad švenčiausia iš švenčiausių yra šventykla, į kurią įžengia tik aukštasis kunigas – manau, jis sako, kad ten patenka tik dvasiniai žmonės – ir kad tie iš pronajo, kur eina ir levitai, yra sielinių žmonių simbolis, kurie yra išganomi Pilnatvės išorėje (Io. Comm. 10.33.210–211).

Pirmojoje ištraukoje iš Pseudohipolito *Refutatio* randame kai kurių anksčiau išsakytų idėjų patvirtinimą. Išmintis vadinama dangiškąja Jeruzale, Motina (dar plg. *Ref.* 5.39.1; *Adv. haer.* 1.5.4). Atkreipiame dėmesį ir į tai, kad Išminties ir Vaisiaus emanuotos būtybės įvardijamos žodžiu λόγος – šiuo žodžiu Origenas įvardija sielas preegzistencinėje būsenoje. Kita pateikta ištrauka yra iš Herakleono *Komentaro Evangelijai pagal Joną*, išsaugota Origeno komentare tai pačiai evangelijai. Šitai parodo, kad Origenas iš tiesioginių šaltinių žinojo, kaip valentinininkai interpretuoja vestuvių menės ir dangiškosios Jeruzalės vaizdinius. Herakleonas teigė egzistavus dvi Jeruzales: žemiškąją (materialiąją) ir dangiškąją. Ši žemesnioji Jeruzalė,

laiške. Šiame tekste rašoma, kad Kristus yra vyras, o moteris – Bažnyčia, priklausanti ne dabarčiai, bet egzistavusi nuo pradžios; ji taip pat buvusi dvasinė kaip ir Kristus (Loeb 24.150–151).

kartais tapatinama su Išmintimi (kaip vieta), turėjo tapti sielinių žmonių (bent dalies jų, pasak Herakleono) eschatologinio atilsio vieta, plg. Cerioni 2019, 119. Kaip jau minėjome, valentininiuose tekstuose sielinių žmonių likimo klausimas interpretuojamas skirtingai (Pagels 1974, 51). Herakleono tekstas, atrodo, patvirtina, kad sieliniai žmonės nepatenka į vestuvių menę ir yra išganomi jos išorėje (plg. *Adv. haer.* 1.7.1). Taip pat ši Jeruzalė laikoma švenčiausių švenčiausia vieta, į kurią patenka tik dvasiniai žmonės (plačiau apie tai Origeno interpretacijų kontekste Berglund 2020, 172–176). Dar viena ištrauka, kurioje kalbama apie švenčiausių švenčiausiąją, Jeruzalę ir vestuvių menę, aptinkama *Evangelijoje pagal Pilypą*:

Jeruzalėje buvo trys aukojimo pastatai. Vienas, kuris buvo atviras vakarams, vadintas šventuoju. Kitas, kuris buvo atviras pietums, vadintas šventojo šventuoju. Trečiasis, kuris buvo atviras rytams, vadintas šventųjų šventuoju, kur gali įžengti vien tik aukštasis kunigas. Krikštas yra šventasis pastatas. Atpirkimas yra šventojo šventasis. Šventųjų šventasis yra vestuvių menė. Krikšte yra prisikėlimas atpirkime. Atpirkimas [įvyksta] vestuvių menėje. Tačiau vestuvių menė yra tame, kas yra aukščiau už [...] Tu nerasi nieko [panašaus į tai]. Tie, kurie yra įpratę, yra tie, kurie meldžiasi [...] Jeruzalėje [...] Jeruzalė [...] Jeruzalę regėję [...] tie, vadinami šventųjų šventuoju [...] uždanga buvo perplėšta [...] vestuvių menė, išskyrus atvaizdą [...] aukštybėse. [Dėl to] jo uždanga buvo perplėšta nuo viršaus iki apačios. Mat derėjo kai kuriems iš apačios kilti aukštyn (69.14–70.4).

Ši ištrauka yra aptariama daugelio tyrėjų, kadangi joje minimi ritualiniai kontekstai ir tam tikra ritualų hierarchija, plg. Wilson 1962, 139–140; Schenke 1997, 403–409; DeConick 2001, 228–230; Nissinen ir Uro 2008, 464–466. Čia vestuvių menė vadinama šventųjų šventąja pasitelkiant analogiją su sugriauta žydų šventykla. Kaip šventųjų švenčiausioji yra jos svarbiausia dalis, taip ir vestuvių menė vadinama šventųjų švenčiausiąja (dar plg. *Val. ex.* 25, 34–39), svarbesne už krikštą (βαπτισμα) ir atpirkimą (*kopt.* σωτη; gr. ἀπολύτρωσις, λύτρωσις). Mums šioje ištraukoje svarbiausia, kad vestuvių menė įvardijama kaip esanti aukštybėse, taip pat minima Jeruzalė. Teksto fragmentiškumas trukdo aiškiai interpretuoti Jeruzalės vaizdinį, tačiau iš konteksto galime suprasti, kad kalbama apie dangiškąją vestuvių menę. Kartu su ištrauka iš Herakleono tampa gana aišku, kad dangiškoji Jeruzalė susiejama su vestuvių mene. Šiuos ryšius savo tyrime pastebi ir Lettieri (2001, 151–153), jo interpretacija dar kartą patvirtina mūsų teiginius⁷⁷. Apibendrindami

⁷⁷ Lettieri šią ištrauką susieja su ištrauka iš *Giesmių giesmės homilijų* (HCt 1.1): *Kaip*

valentinininkų vestuvių vaizdinijos, Išminties ir dangiškosios Jeruzalės ryšio tyrimą, galime pastebėti, kad šie vaizdiniai yra susiję su eschatologiniu sielų likimu. Aptartieji vaizdiniai interpretuojami kaip vieta, kurioje laikų pabaigoje atsidurs žmonių sielos. Tiek iš šiame poskyryje cituotų ištraukų, tiek iš ankstesniame poskyryje cituotos *Exc.* 63–65 atrodo, jog pilnutinį išganyką įgis tik dvasiniai žmonės, o sieliniais žmonėms skirtas dalinis išganymas. Dabar pereisime prie Origeno atsako į šiuos vaizdinius.

Giesmių giesmės komentare Aleksandrietis rašo:

O ta Jeruzalė, esanti viršuje, yra laisva, kuri yra visų mūsų motina. Šią Jeruzalę Paulius laiko ir savo, ir visų tikinčiųjų motina. [...] Taigi aiškiai Paulius ištaria, kad kiekvienas, kuris tikėjimu iš Kristaus seka laisvę, yra laisvosios sūnus; ir šia laiko viršuje esančią laisvąją Jeruzalę, kuri yra visų mūsų motina. Galima suprasti, kad ir Sužadėtinė yra šios motinos dukra [...] (CCt 2.3.4–5).

Kai išties padarysime pažangą ir bus pasiekta tai, kad susisietume (sociemur) su Pirmagimio Bažnyčia, kuri yra danguje, ir, kruopščiau atsikratę savo senų prigimtinių rūpesčių, pripažinsime savo motiną esant dangiškąją Jeruzalę, tada Kristus taps mūsų Ekleziastu ir, sakoma, valdys ne tik Izraelyje, bet ir Jeruzalėje. Iš tikrųjų kai visų dalykų tobulumas bus pasiektas ir tobula Sužadėtinė, tiksliau sakant, visa mąstanti kūrinija, bus susieta (iungetur) [...] Taigi kai visi dalykai bus taikoje (pacificati) ir pajungti Tėvui, kai „Dievas bus viskas visuose dalykuose“, tada Jis bus vadinamas Saliamonu, t. y. Taikinguoju (CCt Prol 4.19–21).

Šiose ištraukose gausu sąsajų su valentininėmis idėjomis. Pirmoje pateiktoje ištraukoje kalbama apie dangiškąją Jeruzalę, kuri, kaip matėme Pseudohipolito tekste (*Ref.* 6.34.3–4), valentinizme yra susiejama su Išmintimi. Antrojoje ištraukoje vėl rašoma apie dangiškąją Jeruzalę, tačiau

per Mozę sužinojome, kad yra ne tik Šventoji, bet ir Šventų šventoji, ir ne tik šabas, bet ir šabų šabas, taip dabar Saliamono raštai mus moko, jog yra ne tik giesmės, bet ir giesmių giesmės. Nors laimingas, žinoma, yra tas, kuris įžengia į Šventąją, bet daug laimingesnis tas, kuris įžengia į Šventų šventąją [...]. Tam, kuris įžengia į Šventąją, dar daug ko trūksta, kad galėtų įeiti į Šventų šventąją, ir tam, kuris švenčia šabą, Dievo nustatytą tau tai, dar daug ko reikia, kad atšvęstų šabų šabą; lygiai taip pat sunku surasti žmogų, kuris, keliaudamas per visas giesmes, esančias Raštuose, pakiltų iki Giesmių giesmės. Išeiti tau reikia iš Egipto ir, išėjus iš Egipto žemės, skersai pereiti Raudonąją jūrą, kad galėtum sugiedoti pirmąją giesmę, sakydamas [...]. Šios ištraukos kontekste Lettieri kalba apie ryšį tarp šabų šabo, švenčiausių švenčiausios ir dangiškosios Jeruzalės. Tyrėjui svarbus protologinis kontekstas, kaip šventųjų švenčiausioji susijusi su vestuvių mene ir Išminties figūra tiek Origeno tekste, tiek Evangelijoje pagal Pilypą (Lettieri 2001, 151–153).

šį kart eschatologiniame kontekste. Origenas užsimena apie savo atkūrimo (ἀποκατάστασις) teoriją, pagal kurią laikų pabaigoje visos sielos susijungs su Dievu ir visa bus Dieve. Ištraukoje sielos vaizduojamos kaip kolektyvinė Sužadėtinė (*visa mąstanti kūrinija*), t. y. visos sielos. Jeruzalė čia atlieka vestuvinės menės vaidmenį, taip pat ji įvardijama kaip Motina, o Sužadėtinė, t. y. visos sielos, yra jos dukra.

Jeruzalės įvaizdį Origeno *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose* ir jo santykį su gnostikais komentuoja L. Cerioni (2019, 118–120). Lygindama Origeno ir valentinininkų Jeruzalės interpretacijas, autorė pasitelkia mūsų jau cituotą ištrauką iš valentinininko Herakleono komentaro *Evangelijai pagal Joną* (*Io. Comm.* 10.33), kuriame Herakleonas kalba apie dvi Jeruzales, dangiškąją ir žemiškąją (materialiąją). Ši žemesnioji Jeruzalė, kartais tapatinama su Išmintimi (kaip vieta), turėjo tapti sielinių žmonių (bent dalies jų, pasak Herakleono) eschatologinio atilsio vieta (Cerioni 2019, 119). Pasak Cerioni, Origenas, patelkdamas savo dangiškosios Jeruzalės interpretaciją, polemizuoja su gnostikų dviejų Jeruzalių kaip dviejų skirtingų eschatologinių likimų samprata (Cerioni 2019, 120). Tuo autorė nori pasakyti gnostikus (pasak Origeno) tikėjus, kad šios dvi skirtingos Jeruzalės negali susimaišyti ir susisieti, o Origenas teigė, „kad abu miestai yra abipusiškai priklausomi vienas nuo kito, kur dangiškoji Jeruzalė reprezentuoja natūralų žemiškosios Jeruzalės išsipildymą“ (Cerioni 2019, 120). Cerioni daro išvadą, kad Origeno dangiškosios Jeruzalės suvokimui kaip vienintelės galimos Jeruzalės įtaką padarė polemika su gnostikais: „nepriskirdamas žemiškajai Jeruzalei eschatologinio statuso, Origenas kovojo prieš gnostikų dviejų eschatologinių likimų sampratą, dar kartą patvirtindamas galutinio ἀποκατάστασις idėją“ (Cerioni 2019, 120). Taigi šios mokslininkės tyrimas parodo, kad Jeruzalės sąvoką Origenas pasitelkė polemikai su gnostikais ir jų tridalės prigimties teorija. Du eschatologiniai likimai kalba apie dvasinių ir sielinių žmonių likimus. Autorė savo straipsnyje pasitelkia apibendrintą Origeno priešų įvardijimą „gnostikai“ (nors cituoja valentinininką Herakleoną) ir savo išvadose taip pat kalba apibendrintai. Taip pat autorė sąsajoje su dangiškąja Jeruzale nemini vestuvių menės sąvokos, nors, kaip matėme ankstesnėse ištraukose, tai gana artimi įvaizdžiai. Todėl toliau parodysime, kad Origenas ir per kitas su vestuvine vaizdinija susijusias sąvokas, bet vis dar kalbėdamas apie dangiškąją Jeruzalę, polemizuoja būtent su valentinininkais. Ši polemika vyksta būtent žmogaus prigimties klausimu, teigiama, kad egzistuoja tik vienas, visiems tikintiesiems bendras likimas – dangiškoji Jeruzalė. Aiškiau atskleisime, kaip dangiškoji Jeruzalė yra susijusi su vestuvių mene. Graikiškuose Origeno *Giesmių giesmės fragmentuose* rašoma:

Ir galbūt pačią reikšmę (τῆς αὐτῆς διανοίας) turi mergaičių, susieinančių (κοινωνουμένων) po Kristumi, skirstymas, kaip ir klasės (τάγματα), apie kurias apaštalas, turėdamas galvoje mirusiųjų prisikėlimą, kalba [...] Žodis yra Sužadėtinis; Sužadėtinė yra mąstanti būtybė (λογικὸν ζῶον), jei siela suvokia Žodį ir jei Sužadėtinis priima Sužadėtinę. Tačiau kadangi šis Žodis ne su viena siela susieina (κοινωνῶν), bet su daugybe ir skirtingų [...] Mat Žodis susivienija (κοινωνεῖ) su karališkomis, nors ir prastesnėmis sielomis – dėl to jos yra šešiasdešimt karalienių – ir kitomis sielomis, vedamomis (παιδαγωγουμέναις) Dievo baimės – jos yra sugulovės. Yra ir kitų prastesnių sielų, turinčių mažiau baimės: jos yra mergelės, kurios yra nesuskaičiuojamos. O Sužadėtinis, regėdamas, kad ir šios yra gražios ir pajėgios jam priklausyti ir būti sąjungininkės (κοινωνούς), išeina iš dangiškosios menės (παστοῦ τοῦ ἐπουρανίου) ir susivienija (κοινωνεῖ) su angelais ir arkangelais, sostais ir valdžiomis, kurie yra Žodžio Sužadėtinės (frg. 54).

Neišleisiu jos, kol neįsivesiu jos į savo motinos namus, kad kai ji išeis iš ten, kartu su juo, kad kartu pakiltų į viršutinę Jeruzalę (ἄνω Ἱερουσαλήμ). Į ten keliauja bendros Žodžio sąvokos (θεωρημάτων), o tai, kas neapsakoma, lydi į lobio menę (εἰς τὰ ταμεία) tos, kuri susilaukė Sužadėtinės. O pati motina yra laikoma besilaukiančia (συνλαβοῦσα), kadangi santvarkos (συστάσεως) pradžia yra besilaukime (ἐν τῇ συλλήψει). Ji yra vadinama motina pagal suformavimą ir besilaukiamųjų (συνληφθέντος) išstobulinimą (τελείωσιν) (frg. 32).

Pirmojoje ištraukoje, 54 fragmente, Origenas aprašo susiejimą su Žodžiu kaip vieną iš slėpinių, įvykstančių vestuvių menėje, vieną iš galutinių sielos tikslų. Tačiau Aleksandrietis patikina, kad Žodis susieina ne su viena Siela, o su daugeliu ir įvairaus rango (karalienėmis, sugulovėmis). Vėl sugrįžta pedagoginis aspektas – sielos yra vedamos Dievo baimės, t. y. Dievas joms rodo kelią link Jo. Kitaip nei valentinizme, kur Dievas yra tolimas ir neveikiantis žmonių gyvenimuose, čia jis tiesiogiai paliečia žmogaus sielą. Pašalinamas ir elitistinis, deterministinis elementas, kadangi įvairiausios sielos turi galimybę susieiti su žodžiu, tapti jo Sužadėtinėmis. Frazėje *dangiškoji menė* (gr. παστοῦ τοῦ ἐπουρανίου) vartojamas žodis παστός yra viena iš sąvokų, kurias valentininkai pasitelkia įvardyti vestuvių menei (plg. *Ev. Pilyp.* 69.1; 69.37; 70.18–19; 71.7).

Kitame cituojamame *Giesmių giesmės komentarų* fragmente (frg. 32) jau kalbama ne apie παστός, bet apie ταμείον (lobio menę). Šis žodis valentininiuose tekstuose jau neįvardija vestuvių menės⁷⁸, tačiau iš konteksto,

⁷⁸ Reikia paminėti, kad žodis ταμείον nėra vartojamas valentininiuose tekstuose nusakyti vestuvių menei, plg. Kelmelytė 2019, 66. *Evangelijoje pagal Matą* jis

kuriame minima kita vestuvinė vaizdinija, tampa aišku, jog galime išvelgti tokią sąsają. Kitos *Giesmių giesmės komentaro* vietos tai patvirtina, pvz., 1.5.1–7 kalbama apie karaliaus menę (*cubiculum regis*) ir ji susiejama su dangiška vieta, į kurią įžengė apaštalas Paulius (plg. 2 Kor 12, 2).

Grįžkime prie 32 fragmento, kuriame lobio menė (ταμειὼν) nurodo į tam tikrą didelės svarbos vietą, esančią dangiškojoje Jeruzalėje. Tzamalikos, savo disertacijoje tirdamas Origeno laiko sampratą, aptaria ir jo sąvokos „Jeruzalė“ vartojimą. Tzamalikos rašo, kad Origenui Jeruzalė turi daugybę reikšmių, o viršutinė (t. y. dangiškoji) Jeruzalė Aleksandriečio dažnai pasitelkiama kaip „amžinybės“ sinonimas (Tzamalikos 1986, 454). Taip pat autorius mano, jog viršutinė Jeruzalė prilyginama menei (ταμειὼν) (Tzamalikos 1986, 454), tačiau detalai nekommentuoja šio pastebėjimo⁷⁹. Pacituotoje komentarų ištraukoje ši paralelė gana ryški.

Kaip anksčiau minėjome, Sužadėtinė yra laikoma Jeruzalės dukra, taigi Jeruzalė tekste įvardijama kaip „ta, kuri susilaukė Sužadėtinės“. Visos slapčiausios (*tai, kas neapsakoma*) sąvokos keliauja į reikšmingiausią šios dangiškosios Jeruzalės vietą – lobio menę (ταμειὼν). Tai primena valentinininkų kalbėjimą apie vestuvių menę kaip „švenčiausiųjų švenčiausiąją“. Tačiau šioje ištraukoje viršutinę (dangiškąją) Jeruzalę su vestuvių mene susieja ir apskritai į valentinines realijas nurodo ir sąvokos, susijusios su besilaukimu. Tyrėjai yra pastebėję, kad valentinizmui ypač būdingos šios tematikos sąvokos. *Evangelijoje pagal Pilypą* jos ypač gausios ir dažnai pasitelkiamos ritualų, ypač vestuvių menės, aprašymuose (Buckley ir Good 1997, 2). Poskyryje apie bučinį jau citavome šią ištrauką, tačiau ji aktuali ir šioje tyrimo vietoje:

Dangiškasis žmogus turi daugiau sūnų nei žemiškasis. Net jei Adomo sūnūs yra gausūs, jie vis tiek miršta; daug daugiau yra tobulo žmogaus sūnų, tų, kurie nemiršta, tačiau nuolatos gimsta. Tėvas sukuria sūnų, tačiau sūnus negali sukurti sūnaus. Mat tas, kuris buvo pagimdytas, negali gimdyti, bet

susiejamas su malda ir jos slaptumu (*Mt* 6, 6 „Kai tu panorėsi melstis, eik į savo kambarėlį (ταμειὼν) ir užsirakinęs melskis savo Tėvui, esančiam slaptoje, o tavo Tėvas, regintis slaptoje, tau atlygins“). Savo pirmine reikšme šis žodis veikiau nurodo kambarį ar lobyną (Lampe 1961 s.v. ταμειὼν). Rufinas, versdamas *Giesmių giesmės komentarą*, žodį ταμειὼν vertė *cubiculum* (plg. *Cct* 1.5.1).

⁷⁹ Tzamalikos tiksliai nenurodo, kurioje *Giesmių giesmės komentaro* ar *homilijų* teksto vietoje ar teksto versijoje randamas šis palyginimas. Autorius ištraukos necituoja, tik nurodo išnašose, kad ištrauka komentuojama Cant. 1, 3. Šioje *Giesmių giesmės* eilutėje nėra kalbama apie ταμειὼν. Tiesa, šis žodis minimas Gg 1, 4, tačiau Origeno tekstuose prie šios eilutės komentaro apie Jeruzalę net neužsimenama. Gali būti, kad Tzamalikos sumaišė 1, 3 su 3, 1. Komentuodamas Gg 3, 1 Origenas graikiškame fragmente (frg. 32) kalba apie ταμειὼν.

sūnus sau gauna brolius, ne sūnus. Visi, kurie gimsta pasaulyje, gimsta pagal prigimtį ir kiti [yra maitinami] tos vietos, iš kurios gimė. Kadangi dangiškajai vietai yra pažadėtas, žmogus iš ten gauna peną [...] jį iš burnos. Ir jei Žodis būtų iš tos vietos išėjęs, jis būtų maitinamas iš burnos ir tapęs tobulas. Mat per bučinį tobulieji pradeda lauktis ir gimdo. Dėl to mes taip pat bučiuojame vienas kitą. Mes pastojame iš malonės, kuri yra kiekviename (Ev. Pilyp. 58.17–59.6).

Šioje ištraukoje iš *Evangelijos pagal Pilypą* regima origeniškajai labai artima vaizdinija. Pirmiausia kalbama apie sukūrimo ir gimdymo sąvokų dialektiką, kuria pabrėžiamas skirtumas tarp Dievo sugebėjimo kurti ir žmogaus, kuris kurti negali. Dvasinis žmogus turi įgyti sau brolius ir seseris (detaliau apie šias sąvokas ir jų reikšmę Wilson 1962, 93–95). Pati gimimo sąvoka taip pat nėra vienalypė. Vienu aspektu ji pažymi ir gimimą dangiškoje plotmėje, kuris yra tikrasis gimimas, ir gimimą žemėje, kuris vėl lydi į mirtį, plg. Schenke 1997, 257. Kitu aspektu ji kalba apie jau anksčiau minėtą brolių ir seserų įgijimą, t. y. patys valentinininkai turi galią „kurti“ kitus valentinininkus. Kaip jau aptarėme, valentinininkai save suvokė kaip dvasinius žmones, konsubstancialius su dievybe. Origenas, rašydamas apie savąją besilaukimo versiją, netiesiogiai kalba ir apie prigimties determinizmo klausimą. Tikintieji nėra konsubstancialūs su Dievu, jiems reikia Motinos, dangiškosios Jeruzalės, kad jie „būtų pagimdyti“. Origenas, kalbėdamas apie laukimąsi, susieja jį su dangiškąja Jeruzale ir jos kaip tikinčiųjų motinos funkcija. Būtent dangiškojoje Jeruzalėje tikintysis susiformuoja ir tobulėja. Taip Origenas valentinininkams siūlo panašią ar net tapačią vaizdiniją, tačiau nesusietą su ritualais ir prigimties determinizmu.

Šiame poskyryje ypatingą dėmesį skyrėme dangiškosios Jeruzalės vaizdiniiui, kuriame susipina Sužadėtinės, Motinos ir vestuvių menės vaizdiniai. Tiek Origeno, tiek valentinininkų tekstuose ypač ryškus Išminties personažo polimorfizmas. Išmintis siejama su Sužadėtine, Siela, dangiškąja Jeruzale, Motina. Remdamiesi ankstesniu L. Cerioni tyrimu, parodėme, kad per dangiškosios Jeruzalės sąvoką Aleksandrietis polemizuoja ne apibendrintai su gnostikais, bet ir konkrečiai su valentinininkais, ypač jų prigimties determinizmo teorija. Taip pat atskleidėme, jog dangiškosios Jeruzalės vaizdinys yra susijęs su vestuvių menės vaizdiniu ir kai kuriose teksto vietose kone sutapatinamas kaip galutinio sielų poilsio vieta. Dangiškoji Jeruzalė Origeno tekste vaizduojama kaip Motina, pagimdžiusi ir išstobulinusi visas sielas, ir vieta, į kurią jos visos sugrįš, nepriklausomai nuo valentinininkų deterministinių nuostatų.

Dabar aptarsime viso trečio skyriaus išvadas. Šiame skyriuje

kalbėjome apie žmonių prigimčių determinizmo doktriną ir jos sąsajas su ekleziologija. Pirmiausia aptarėme indų, kvepalų ir kaitros įvaizdžius. Valentinininkų tekstuose indo įvaizdis kalba apie žmogaus prigimties statusą, karšti kvepalai simbolizuoja dvasinę prigimtį ir žmogaus konsubstancialumą su Dievu. Origenas žmonių prigimčių neaptaria per indo įvaizdį, tačiau kalba apie Kristaus sielą kaip indą ir žmonių dalyvavimą jo kaitroje. Tai susiejama su protologine sielų, atšalusių nuo Dievo kaitros, istorija, kurioje ryški laisvos valios tema. Taip Aleksandrietis perkonfigūruoja valentininius vaizdinius, siūlydamas į juos žvelgti per laisvos valios prizmę – žmogaus prigimtis nėra determinuota, visi žmonės gali dalyvauti Kristaus kaitroje.

Toliau kalbėjome apie artumo temą, kuria paliečiamos kelios temos – eschatologinė ir ekleziologinė problematika, neišvengiamai susijusi ir su žmonių prigimčių klausimu. Kalbėdami apie eschatologinę sielų likimą valentinininkai teigia, kad į vestuvių menę, sielų poilsio vietą, gali patekti tik dvasiniai ir galimai sieliniai žmonės, o materialieji bus sunaikinti. Ekleziologinė problematika pažymi valentinininkus kaip išskirtinio, slapto mokymo sekėjus. Savo tekstuose jie kitus krikščionis vaizduoja kaip jų malonės dalyvius, besipelnančius iš jų dalyvavimo bendruomenėje, kadangi jie, valentinininkai, yra dvasinės prigimties asmenys. Origeno taktika šiuo atveju yra tam tikrose ištraukose vestuvių menę vaizduoti ne kaip išskirtinio sielų likimo vietą, o kaip tam tikrą pažinimo, edukacijos vietos metaforą. Sužadėtinė į ją patenka, tačiau sugrįžta pasidalinti savo žiniomis su paprastesnėmis sielomis, kurios savo ruožtu džiaugiasi Sužadėtinės pažanga. Taip Aleksandrietis stengiasi sumažinti ir slapto mokymo patrauklumą bei parodyti, kad krikščionybė prieinama visiems, o ne susijusi su žmogaus prigimties problematika.

Galiausiai šiame skyriuje kalbėjome apie vestuvių vaizdinį ir ypač dangiškosios Jeruzalės vaidmenį. Šis vaizdinys dar kartą patvirtina Origeno siekį parodyti, kad visų sielų likimas yra vienodas – dangiškojoje Jeruzalėje. Determinuotos prigimties klausimas netenka reikšmės. Vestuvinė vaizdinija, tokia ryški valentininiuose eschatologiniuose ir žmonių prigimties kontekstuose, Aleksandriečio pasitelkiama perteikti savo teologinei doktrinai, pagal kurią „atkūrimas“ įvyks tik visoms sieloms sugrįžus pas Dievą. Valentininius tekstus skaitantys žmonės turėtų pastebėti, kad aprašomi įvaizdžiai yra labai artimi, ir nesusivilioti jų siūlomomis alternatyvomis. Tapačius dalykus galima atrasti ir „ortodoksinės“ bažnyčios glėbyje.

4. KRISTOLOGIJA IR RITUALAI

Šiame skyriuje tirsime Origeno atsaką valentinininkų kristologijai. Tiriamose ištraukose išryškės, kaip kristologinė problematika susisieja su ritualais. Pradėsime nuo valentinininkų kristologijos aptarimo, vėliau aprašysime Origeno kristologiją ir galiausiai atskleisime, kaip Origenas atsako į valentinininkų keliamą iššūkį, pasitelkdamas tam tikrus valentinizme reikšmingus įvaizdžius: vardą, antspaudą, kenozę, susimaišymą (sąjungą) su Kristaus kūnu.

4.1. Valentinininkų kristologija ir jos ryšys su ritualais

Valentininė kristologija, kaip ir origeniškoji, yra glaudžiai susijusi su protologija, kadangi Kristus pirmiausia yra sukuriamas preegzistencinėje erdvėje. Kristaus figūrą trumpai aptarėme 1.1.2 poskyryje (*Protologinio mito veikėjai ir vestuvinė vaizdinija*). Čia dar kartą ją tirsime, tačiau išryškinsime kiek kitus aspektus. Pradėsime nuo Kristaus kūno supratimo skirtumų valentinininkų mokyklose. Tada pereisime prie įvaizdžių, aprašančių Kristų, su kuriais polemizuos Origenas.

Iš pradžių trumpai priminsime Kristaus vaidmenį protologiniame mite, kadangi šio mito implikacijos apima visas kitas Kristaus veiklos interpretacijas. Kaip jau minėjome, protologinio mito versijos skiriasi: vienos versijose Žodis (λόγος) sukuriamas kaip vienas iš eonų (plg. *Exc.* 6–7; *Adv. haer.* 1.8.5; *Val. exp.* 29:25–37), kitur tai nėra pabrėžiama (*Ties. ev.* ir *Tri. tra.* eonų pavadinimai nėra įvardijami). Daugelyje versijų Kristus kaip Išganytojas sukuriamas tam, kad būtų išganyta Pilnatvės išorėje egzistuojanti nupuolusi žemesnioji Išmintis (plg. *Adv. haer.* 1.3.4). Jos išganymas prefigūruoja žmonijos išganyimą ir atkartoja Kristaus ir žmonijos ryšio svarbą (Thomassen 2008, 324). Mums tiriant Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijos ryšį su valentinizmo doktrina svarbiausias yra Kristaus įsikūnijimo ir Kristaus kūno sandaros klausimas. Todėl prie protologijos grįšime tiek, kiek tai bus aktualu.

Pradėsime nuo Jėzaus kūno klausimo, kuris valentinizme yra gana problemiškas. Heresiologas Pseudohipolitas rašo, kad valentinininkų mokyklos⁸⁰ išsiskyrė savo supratimu, iš kokios medžiagos buvo padarytas įsikūnijusio Kristaus kūnas (*Ref.* 6.35.5–7). Iš atsakymo į šį klausimą kyla toli siekiančios teologinės implikacijos, todėl jį detalai aptarsime.

⁸⁰ Valentinininkų mokyklą tuometinių filosofinių mokyklų kontekste aptaria Markschiešas (1997).

Pseudohipolitas teigia, kad Vakarų valentinininkai manė Jėzaus kūną buvus sielinį (ψυχικόν), o Rytų valentinininkai laikė jį dvasiniu (πνευματικόν). Toliau heresiologas rašo Vakarų valentinininkus galvojus, jog Jėzaus krikšto metu ant jo Dvasia nusileido balandžio pavidalu, o Rytų valentinininkus mąščius, jog Šventoji Dvasia (t. y. Išmintis) nusileidusi ant Marijos.

Šiuolaikiniai mokslininkai nesutaria, ar reikėtų laikytis tokio valentininių mokyklų skirstymo ir kiek jis yra pagrįstas. Kalvesmaki savo straipsnyje aptaria ereziologų liudijimus dėl valentinizmo skirstymo į Rytų ir Vakarų kryptis (2008, 80–89). Autoriaus nuomone, šie liudijimai nepateikia vieno požiūrio į tokį pasidalijimą, todėl straipsnio pabaigoje rašo besitikintis, kad vidinių doktrinos skirtumų tyrimas nušvies kol kas nepatikimas nuorodas apie Rytų valentinizmo mokymą (Kalvesmaki 2008, 89). Kitas tyrėjas, Thomassenas, teigia, jog Pseudohipolito tekste skirtumas yra aprašomas ne tarp Rytų ir Vakarų valentinininkų, bet egzistuojantis pačioje Vakarų valentinininkų mokykloje (Thomassen 2008, 43–45). Tačiau Thomassenas nemano, jog Rytų ir Vakarų skirtis neegzistavo – jis teigia, kad šias mokyklas iš tiesų skyrė kita idėja – Rytų mokykloje buvo laikomasi nuomonės, kad Kristaus kūnas⁸¹, bažnyčia buvo tik dvasinė, o Vakarų mokykla tikėjo dvasinę bažnyčią turėjus ir sielinį, ir dvasinį komponentą (Thomassen 2008, 45). Kadangi valentinizme Kristaus kūnas suvokiamas kaip tikinčiųjų bažnyčia, ši skirtis turi ir ekleziologinių implikacijų (Berno 2021, 95). Pagal tai, kaip išsprendžiama aptariama problema, nustatoma ir kurios tikinčiųjų grupės išganomos (dvasiniai ar dvasiniai ir sieliniai žmonės), taip pat kokia yra Kristaus įsikūnijimo prasmė. Nors pirmąjį klausimą ir jo ryšį su Origenu (tikinčiųjų grupių išganyimą) tyrėme skyriuje apie ekleziologiją, kalbėdami apie kristologiją jį paliesime dar kartą. Šios temos valentinizme yra labai glaudžiai susijusios.

Čia pateiksime Thomasseno klasifikaciją, kuri padės paaiškinti Jėzaus kūno problematiką valentinizme. Mokslininkas skiria pirmąją savo garsiosios knygos (*Spiritual Seed. The Church of the Valentinians*) dalį šios klasifikacijos analizei (Thomassen 2008, 7–130). Taigi, pasak autoriaus, viena valentininių tekstų grupė (senesnioji, tapatinama su Rytų valentinizmu) patvirtina Jėzaus įsikūnijimą kūne ir jo kančią. Čia svarbu akcentuoti, kad šis kūnas niekada nėra aprašomas kaip sudarytas iš materialiosios (ὕλικός) substancijos. Kristus įsikūnija *kūne* (ἐν σαρξί) (plg. *Tri. tra.* 125.15). Valentininiai tekstai neaiškina, koks skirtumas egzistuoja tarp šių sąvokų (ὕλικός ir σάρξ). Taip pat šiuose tekstuose teigiama, kad Išganytojas su savimi atsinešė ir dvasinį kūną. Šis

⁸¹ Tertulijonas taip pat teigia, kad valentinininkų mokykla skyrėsi ne dėl požiūrio į Kristaus kūną (*Adversus Valentinianos* 11.2).

dvasinis kūnas, kaip jau ne kartą minėjome, yra tapatinamas su dvasine Bažnyčia.

Pagal šiuos tekstus (*Exc. A, B, D dalys; Tri. tra.; Pažinimo paaiškinimas, Ev. Pilyp; Tra. Pri.* – tarp šių tekstų taip pat egzistuoja tam tikrų skirtumų) atpirkimo reikėjo ir pačiam Kristui⁸² – jis įgijo jį krikšto metu (*Exc. 21–22*). Pagal šių tekstų logiką, Kristus turėjo įsikūnyti materialiam kūne tam, kad galėtų atpirkti žmones, taip pat gyvenančius materialiuosiuose kūnuose (plg. *Tri. tra.* 113.31–114.9). Tačiau šie žmonės nėra materialieji (ὕλικοί), o dvasiniai arba sieliniai, turintys materialius kūnus.

Kita tekstų grupė (tapatinama su Vakarų valentinizmu) neigia Išganytojo įsikūnijimą materialiam kūne ir jo kančią (*Ref. 6.29–36; Exc. C dalis; Adv. haer. 1.7.2*). Vietoje materialiojo kūno šie valentininkai mano Kristų turėjus sielinį kūną (taip pat jis turėjo ir dvasinį kūną). Šiuose tekstuose susitelkiama į sielinių žmonių išganyką, o įsikūnijimas suvokiamas kaip simbolinių tiesų atskleidimas, o ne išganyką suteikiantis įvykis (Thomassen 2008, 2). Idėjine prasme, pasak Thomasseno, šie Vakarų valentinizmo tekstai neišsprendžia savo vidinėje logikoje egzistuojančių prieštaravimų, susijusių su dvasinių ir sielinių žmonių išganyku (Thomassen 2008, 68–72).

Atskleidžiant Origeno sąsajas su valentininkų tekstais, svarbu prisiminti Origeną veikiausiai nežinojus šių doktrinų skirtumų ir, kaip ir kiti gnosticizmo kritikai, pvz., Ireniejus (*Adv. haer. 1.24.1–2* – kritikuoja Basilido ir Saturnino mokymą⁸³; 4.33.2 kritikuoja Markijono doktriną⁸⁴) ar Tertulijonas (*De carne Christi*)), laikius apskritai gnostikus ir konkrečiau valentininkus doketistais (Pagels 1980, 262; Marjanen 2002, 487–489). Docketizmo (nuo gr. δοκέω – manyti, atrodyti) doktrina teigia, kad Kristus neįsikūnijo materialiam kūne – tai buvo tik iliuzija⁸⁵. Toks požiūris reikštų,

⁸² Atpirktojo atpirkėjo figūros gnosticizme tema buvo labai populiari mokslinėje literatūroje XIX a. pab. – XX a. Šios temos tyrimus ir plėtotę galima susieti su Religijų istorijos mokyklos (*Religionsgeschichtliche Schule*) veikla. Mokslininkai stengėsi atrasti Atpirkėjo ir Žmogaus Sūnaus prototipus persų religijoje. Šių idėjų radikaliausią išraišką galime pastebėti Richardo Reitzensteino darbuose, kuriuose mokslininkas atpirktojo atpirkėjo figūrą sukonstravo kildindamas ją iš manichėjistinių ir mandaistinių šaltinių. Daugiau apie tai: King 2003, 71–87.

⁸³ Dubois lygina šią ištrauką iš *Adv. haer.* su *Ištraukomis iš Teodoto* ir kitais valentininiais tekstais iš Nag Hammadi ir parodo, jog valentininkai kalbėjo apie Kristaus įsikūnijimą (Dubois 2018, 279–304).

⁸⁴ Wilhite analizuoja Tertulijono liudijimą apie Markijono mokymą ir prieina prie išvados šį gnosticizmo (valentinizmo) atstovą nemokius doketizmo (Wilhite 2017, 1–36). Plačiau apie tai, kaip Bažnyčios tėvai, pvz., Ireniejus, interpretavo Markijono doktriną – Boulluc 1985, 245–250.

⁸⁵ Šis apibrėžimas yra labai apibendrintas. Dabartinėje mokslinėje literatūroje karštai diskutuojama apie šio termino apibrėžimą, prasingumą ir / ar jo dirbtinumą (von

jog Kristus nekentėjo (Hoklotubbe 2019, 49). Tačiau daugelis valentininių tekstų nesuteikia aiškaus atsakymo į šį klausimą. Šie tekstai neretai patvirtina Kristaus įsikūnijimą (kaip matėme aprašydami Rytų valentinizmo kryptį), tačiau Kristaus kančios atžvilgiu būna gana ambivalentiški ir vienareikšmis atsakymas juose nėra pateikiamas. Tuo norime pasakyti, kad nėra aišku, ar kančios metu dieviškasis (dvasinis) elementas apleido Kristų, ar kentėjo kartu. Pateiksime pavyzdį.

Kai kurie autoriai teigia, kad *Evangelijai pagal Pilypą* galima priskirti doketizmo doktriną, kuri dažnai būna susijusi ir su Kristaus polimorfizmu (Pleše 2006, 35–36; Foster 2007; Frey 2018). Fosteris tiria polimorfizmo klausimą keliuose ankstyvosios krikščionybės tekstuose (Foster 2007, 66–99). *Evangeliją pagal Pilypą* autorius priskiria doketinės krikščionybės tekstams. Kaip to įrodymą Fosteris cituoja evangelijos 68.26–29: *Mano Dieve, mano Dieve, Viešpatie, kodėl mane apleidai? Tai ant kryžiaus jis šiuos žodžius ištarė, kadangi paliko tą vietą.* Šią ištrauką tyrėjas laiko įrodymu, kad dieviškoji Kristaus dalis paliko savo žmogišką apvalkalą ant kryžiaus ir nekentėjo. Berno, *Evangelijos pagal Pilypą* įvade kalbėdamas apie galimą teksto doketizmą, nepateikia vienareikšmio atsakymo, tačiau mano, kad teksto išeities tašku tampa Juozapo tėvystės patvirtinimas (73.8–19), neigiantis Jėzaus vien tik kaip tuščios ikonos supratimą (Berni 2021, 96). Panašia trajektorija juda ir kitų tyrėjų mąstymas – Thomassenas, kalbėdamas apie Jėzaus įsikūnijimą ir kančią *Tiesos evangelijoje*, rašo, kad tekstas nepateikia vieno atsakymo. Taip pat žiūrint platesniame krikščionybės kontekste dviejų Kristaus prigimčių klausimas išliko nuolatine problema (Thomassen 2008, 155n19).

Šiame kristologijos aptarime vienas svarbiausių aspektų yra Kristaus kūno sandaros ypatumai. Kristaus kūnas valentinizme susideda iš dviejų dalių – sielinės ir dvasinės. Valentinininkai, nors teigia, kad Kristus įsikūnijo kūne (σάρξ), tiesiogiai šios dalies nevadina materialia. Dvasinė dalis tekstuose prilyginama dvasinei Bažnyčiai. Kristaus kančios klausimas dažnai išlieka dviprasmiškas. Tekstuose rašoma apie Kristaus kančią, tačiau siekiama ją nutolinti nuo Kristaus dieviškosios dalies. Taigi į klausimą, ar valentinininkai buvo doketistai, sunku atsakyti tiesiogiai. Konkrečius pavyzdžius iš tekstų aptarsime tirdami sąsajas su Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijomis, o dabar pereisime prie Origeno kristologijos aptarimo.

4.2. Origeno kristologija

Pirmo skyriaus poskyryje 1.2.3 (*Protologinio mito veikėjai: Žodis*

Heyden 2014; Brent 2018).

(Kristus), *Išmintis ir racionaliosios būtybės*) gana detaliai aptarėme Origeno kristologiją. Čia trumpai pakartosime mums aktualias idėjas ir išryškinsime kitas Origeno kristologijoje itin svarbias ir polemikoje su valentinininkais išskylančias sampratas – epinojas ir dvasinių jusių teoriją.

Pradėsime nuo Kristaus vaidmens priminimo protologiniame mite. Kaip jau minėjome kalbėdami apie Origeno protologiją, Kristus yra nuolat gimdomas preegzistencinėje erdvėje. Vienintelė jo tobula siela nenupuola, neatšąla nuo Dievo meilės. Kristus įsikūnija materialiam kūne (CC 6.68) – svarbu atkreipti dėmesį į šį aspektą kaip skirtumą nuo valentinininkų. Šis kūno materialumas yra pabrėžiamas tekstuose, tačiau vis tiek stengiamasi tai, kas netinkama Sūnaus dieviškumui (pvz., mirtį), atriboti nuo jo (plg. *ComIo* 28.157–159). Šis atribojimas įvedamas per Kristaus sielos koncepciją. Kristaus siela yra tiltas tarp jo dieviškumo ir žmogiškumo. Dieviškoji prigimtis negali susiliesti su žmogiškuoju kūnu, todėl šią skirtį turi sujungti Kristaus siela – kaip racionalus pradas ji gali ir įsikūnyti, ir priimti Dievą (Beeley 2013, 30). Kristus, norėdamas išganyti visą žmogų, prisiėmė visus žmogų sudarančius elementus – dvasią, sielą ir kūną (Jacobs 2013, 222). Tokiu būdu jis tapo tarpininku (*De princ.* 2.6.3 *haec enim substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore miscere) nascitur* [...]) tarp dievybės ir žmogaus. Kovoje prieš gnostikus Origenui buvo labai svarbus Kristaus kūniškumo elementas (Martens 2012, 211; Beeley 2013, 31). Taigi Origenas tvirtina, kad Jėzus kentėjo ir mirė kaip žmogus (*De princ.* 2.6.2; CC 2.16; 7.17). Jis įsikūnijo tam, kad išganytų žmones, kurie savo nupuolusioje būsenoje nebesugeba kontempliuoti Dievo. Dabar pereisime prie dalyvavimo Kristuje aptarimo, kuris, kaip ir valentinininkų tekstų atveju, persidengia ir su ekleziologija.

Jau buvome aptarę, kad žmonės kaip racionaliosios būtybės (λογικοί) dalyvauja Kristuje kaip Žodyje (λόγος) (*De princ.* 1.3.6). Šis dalyvavimas yra susijęs su laisvos valios ir meilės idėja – žmonės dalyvauja Kristuje tiek, kiek pasirenka jį mylėti, t. y. būti arti jo ugnies (*De princ.* 2.6.3). Kalbant apie dalyvavimo Kristuje idėją, labai svarbios yra atvaizdo (lot. *imago*; gr. εἰκών) ir panašumo (lot. *similitudo*, gr. ὁμοίωμα, ὁμοίωσις) sąvokos. Pasak Origeno, tik Kristus griežtąja prasme yra Dievo atvaizdas. Žmogus čia apibrėžiamas kaip „atvaizdo atvaizdas“ (κατ’ εἰκόνα), t. y. Kristaus atvaizdas (Crouzel 1989, 93). Žmonės „atvaizdą“ turi kaip prigimtinę savybę, tačiau šis atvaizdo atvaizdas egzistuoja tik sieloje⁸⁶. Kaip atvaizdai žmonės dalyvauja Dieve ir

⁸⁶ Pradžios knygoje žmogaus sukūrimas atpasakojamas du kartus (Pr 1, 27 ir Pr 4–25). Origenas interpretuoja šiuos pasakojimus ne kaip skirtingas to paties įvykio versijas, bet kaip du skirtingus žmogaus sukūrimus. Pirmasis sukūrimas kalba apie

Sūnuje. Dievas yra absoliuti būtis ir jos šaltinis – dalyvaudami joje žmonės artėja prie „panašumo“, kuris bus įgytas tik laikų pabaigoje. Taigi „panašumas“ yra atvaizdo atvaizdo (κατ' εικόνα) išpildymas. Kelias iki šio tikslo pasiekimo yra dvasinio progreso kelias.

Čia mums svarbi ir Kristaus kūno kaip Bažnyčios, kurioje dalyvauja tikintieji, koncepcija. Ši Bažnyčia yra dvejopa: ir materialinė, šiaurinė, ir transcendentinė, sukurta laikų pradžioje (Rusch 2004, s.v. Church). Žemiškoji, empirinė bažnyčia dar nėra tobula, tobuloji bažnyčia, iš tiesų sujungta su Kristaus kūnu, yra transcendentinė, egzistavusi nuo laikų pradžios. Tik pasaulio pabaigoje į ją vėl bus sugrįžta (Martens 2022, 1204). Ši vaizdinė aptarėme kalbėdami apie protologinį mitą ir dangiškosios Jeruzalės koncepciją. Šioje tyrimo vietoje mums svarbiausia, jog Bažnyčia yra laikoma Kristaus kūnu. Apie tai kalbėjome ir skyriuje apie protologiją bei apie ekleziologiją. Šis įvaizdis kaip tikinčiojo sielos ir Kristaus sąjungos metafora yra vienas iš centrinių Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijos raktų (plg. *CCt Prol.* 2, 46; *CCt* 3.2.8–9; *CCt* frg. 17). Išsamiau apie jį kalbėsime tolesniame poskyryje. Kol kas pateiksime pavyzdį iš *Giesmių giesmės komentaro*, kuriame ne tik ryški Kristaus ir Bažnyčios sąjunga, bet kalbama ir apie dvasinių jausmų doktriną:

O kai ji sako „mūsų guolis“, tarsi nurodydama bendrą savo kūno vietą, kurią ji dalinasi su Sužadėtiniumi, suprask pagal tą palyginimą, kurį Paulius pasakė „mūsų kūnai yra Kristaus nariai“. Mat kai jis sako „mūsų kūnai“, jis parodo, kad šis kūnas yra Sužadėtinės; kai primena Kristaus narius, nurodo, kad tie patys kūnai yra ir Sužadėtinio kūnas. Taigi jei šie kūnai yra šešėlingi, kaip anksčiau sakėme, ta prasme, kad jie yra pripildyti gerų darbų ir kupini dvasinių jausmų (spiritualium sensuum) tirštumo, apie juos galima pasakyti: „Per dieną tavęs nei saulė degins, nei mėnulis naktį“ (CCt 3.2.5).

Ališauskas šią *komentaro* ištrauką vadina „pamatiniu tekstu“: „Žmogaus, Kristaus ir Bažnyčios jungties taškas yra žmogaus kūnas, – tokia vizija iš esmės kertasi ir su gnosticizmu, ir su platonizmu“ (Ališauskas ir Žukas 2011, 254). Gnosticizmas žmogaus kūno nevertino pozityviai ir stengėsi atmesti bet kokį materialumą. Kol kas šiame poskyryje apibendrintai aptarėme Origeno kristologines idėjas. Dabar pereisime prie kelių konkrečių idėjų, kurios itin svarbios *Giesmių giesmės komentaruose* ir homilijose bei esmingai siejasi su kristologija. Viena iš šių doktrinų, minima ir anksčiau

žmogaus sielos sukūrimą, o antrasis – apie kūno. Būtent žmogaus siela yra Kristaus atvaizdas – kadangi Trejybė yra nekūniška, būtų nelogiška, jei kūnas būtų priskirtas atvaizdo kategorijai.

pateiktoje ištraukoje, vadinasi dvasinių juslių, kita – epinojų. Pradėsime nuo dvasinių juslių aptarimo.

Origeno dvasinių juslių teorija kyla iš Šventojo Rašto egzegezės. Šventajame Rašte Dievas dažnai aprašomas kaip antropomorfinė būtybė, todėl Origenui rūpėjo paaiškinti šiuos prie Dievo didybės nederančius aprašymus ir atremti gnostikų ir pagonių (pvz., Kelso) kritiką (Plested 2017, 303). Kaip ir išorinis žmogus pasižymi penkiomis jaslėmis, taip ir vidinis turi penkias dvasines jusles, padedančias suvokti dvasinius dalykus (Rudy 2002, 25). Šių juslių pirminis suvokimo objektas yra Žodis, kuris, veikdamas per Šventąjį Raštą, artina žmones prie Dievo ir daro dvasingesnius. Šias dvasines jusles Aleksandrietis dažnai susieja su proto veikla (*mens, intellectus*, voūç; plg. *De princ.* 1.1.7–9). Vėlesniuose veikaluose⁸⁷, *Prieš Kelsą* ir *Giesmių giesmės komentaruose*, Origenas siekia paaiškinti, kaip šios jaslės padeda žmogui tapti vieniu su Dievu ir kaip jos nutiesia tiltą tarp materijos ir dvasios⁸⁸ (Rudy 2002, 18). Svarbiausiomis iš juslių laikomos rega ir klausa, kartais lytėjimas, labiausiai jaudinančiomis – skonis ir kvapas; čia svarbi tampa ir pažinimo malonumų tema, siejama su sielą džiuginančiu vynu (Crouzel 1989, 132). Kalbant apie dvasines jusles iškyla klausimas, kuo suvokimas jomis skiriasi nuo suvokimo protu, taip pat koks jų santykis su pažinimu. Galbūt į šį klausimą neįmanoma gauti aiškaus atsakymo, pavyzdžiui, Crouzelis teigia, kad ankstyvojoje krikščionybėje neegzistavo ryški skirtis tarp dvasinio ir intelektualinio suvokimo (Crouzel 1989, 56). Rudy taip pat pateikia panašų požiūrį, teigdamas, kad suvokimas dvasinėmis jaslėmis yra tapatus suvokimui protu (Rudy 2002, 27; 34–35). Kitas tyrėjas McInroy, aptardamas svarbiausius XX a. tyrimus apie dvasinių juslių teoriją Origeno veikaluose, daro priešingą išvadą – autorius mano, jog suvokimas dvasinėmis jaslėmis skiriasi nuo suvokimo protu (McInroy 2012, 34). Mūsų tyrimui ši skirtis nėra tokia reikšminga. Svarbiausia, kad dvasinėmis jaslėmis yra suvokiamas Dievas, o *Giesmių giesmės* interpretacijoje – Sužadėtinis, simbolizuojantis Kristų. Taip pat *Giesmių giesmės* tekstas yra kupinas su jaslėmis susijusių įvaizdžių, tad Origenas neretai į jas apeliuoja. Tai atsispindi ir polemizuojant su

⁸⁷ Johnas Dillonas (1986), savo straipsnyje kalbėdamas apie Origeno dvasinių juslių teoriją, neįtraukia *Giesmių giesmės komentaro*, nes jis išliko ne originalo, t. y. graikų, kalba. Taip pat autorius mano, jog tik vėlesniuose Aleksandriečio tekstuose atsiskleidžia dvasinių juslių teorija, tačiau ne visi tyrėjai su tuo sutinka (McInroy 2012).

⁸⁸ Ši mintis iškelia problemą, būdingą tiek kitiems Origeno tekstams, tiek apskritai graikų filosofijai – kaip sutaikyti dvasią su materija. Dvasinių juslių kontekste šią problemą galima apibrėžti taip: jei dvasinės joslės yra grynai dvasinės, kaip jos gali atlikti mediatoriaus tarp dvasios ir kūno vaidmenį?

valentinininkais, kaip vėliau parodysime.

Kita itin reikšminga su kristologija tiesiogiai susijusi Origeno teorija vadinama epinojų teorija. Epinoja (sg. ἐπίνοια, pl. ἐπίνοια) yra viena iš svarbiausių kristologinių sąvokų Origeno teologijoje. Apskritai epinojos yra tam tikri Kristaus įvardijimai, titulai, pažymintys Kristaus savybes ar santykius su Tėvu bei sielomis (Blaski 2017, 85). Nors viena epinoja atspindi tam tikrą Kristaus savybę, Kristaus vienybė nėra suskaidoma ar padalijama (Kuhner 2017, 198). Kristaus epinojų santykis su žmogumi gali būti apibūdintas dvejopai: mąstančios būtybės yra Kristaus veiklos, išreikštos per konkrečią epinoją, priėmėjos, tačiau taip pat mąstančios būtybės dalyvauja toje epinojoje, tapdamos Kristaus veiklos bendrėmis (Crouzel 1989, 189). Kristaus epinojų priskaičiuojama daugiau nei 50 – Origenas jas išvardija *Evangelijos pagal Joną komentaru* pirmojoje knygoje. Jėzus, turėdamas daugybę epinojų, gali kiekvienam asmeniui pasirodyti pagal jo sugebėjimą suprasti – tai atliepia idėją apie prigimtinių sielų nevienodumą (Daniélou 1955, 258–261). Epinojos taip pat susijusios su Kristaus polimorfizmu – t. y. medijuodamos tam tikrą Kristaus aspektą jos leidžia suvokti Kristų pagal žmogaus sugebėjimo laipsnį (McGuckin 1987, 215). Kristaus epinojos Žodis, Išmintis, Tiesa ir Gyvenimas yra keturios svarbiausios Kristaus epinojos. Išmintis skiriasi nuo pažinimo – kartu su tiesa (*veritas*; ἀλήθεια) šie trys dalykai yra vienintelės tikrenybės materialiajame pasaulyje (Williams 2007, 78). Manoma, kad Origeno kristologijoje epinojų sistema buvo sukurta reaguojant į valentinininkų emanacinę mitologiją ir ją perinterpretuojant (Strutwolf 1993, 222–223). Mūsų tyrime epinojų teorija bus itin aktuali kalbant apie Kristaus vardą ir kaip valentinininkai interpretavo šią idėją.

Šiame poskyryje aptarėme Origeno kristologiją ir mums reikšmingas jos idėjas – Kristaus kaip tarpininko tarp žmogaus ir Dievo doktriną, Kristaus kūniškumo klausimą. Origenas teigė, kad Kristus įsikūnijo ir kentėjo kaip žmogus. Kalbėjome ir apie dalyvavimą Kristuje – ši idėja itin reikšminga *Giesmių giesmės* interpretacijoje, kurioje Bažnyčia kaip sielų visuma dalyvauja Kristaus kūne ir yra suvokiama kaip Kristaus kūnas. Toliau aptarėme dvasinių jusių doktriną, reikšmingą tiriamame tekste, gausiame su jūslėmis susijusių vaizdinių. Galiausiai apžvelgėme epinojų, t. y. skirtingų Kristaus aspektų ar savybių, doktriną. Toliau pereisime prie konkrečių vaizdinių, kuriais Origenas polemizuoja su valentinininkais. Pradėsime nuo Kristaus kenozės temos.

4.3. Kristaus kenozė valentinizme: vardas ir antspaudas

Šiame poskyryje tirsime tam tikrą valentinininkų ir Origeno

kristologijos aspektą – Kristaus kenozės idėją. Tiek valentinizme, tiek Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijose ši doktrina aprašoma pasitelkiant antspaudą, vardo ir tepalų įvaizdžius. Visi jie yra tematiškai susiję ne tik su Kristumi, bet ir su ritualais. Šiame poskyryje svarbu atskleisti visų šių konceptų sąsajas, kadangi savo polemikoje juos susieja ir Origenas. Pradėsime nuo kenozės sampratos aptarimo.

Kristaus kenozės (κένωσις) tema pirmiausia yra siejama su Pauliaus *Laišku filipiečiams*, kuriame rašoma: *Jis, turėdamas Dievo pavidalą, nelaike grobiu būti lygiam su Dievu, bet apiplėšė pats save, priimdamas tarno pavidalą ir tapdamas panašus į žmones* (Fil 2, 6–7). Lietuviškame Č. Kavaliausko vertime verčiama „apiplėšė pats save“, tačiau pažodinė graikiško teksto reikšmė yra „ištuštino save“ (ἐαυτὸν ἐκένωσεν). Tyrėjai sutaria, jog šioje Pauliaus laiško vietoje kalbama apie Kristų prieš įsikūnijimą, kuris nusizemina, atsisakydamas tam tikrų savo dieviškumo aspektų bei visagalybės, plg. Schnelle 2009, 189–190. Valentinininkai taip pat rašo apie kenozės koncepciją, tačiau ją suvokia šiek tiek kitaip. Palyginkime:

Jėzus, mūsų šviesa, save ištuštinęs (ἐαυτὸν κενώσας), kaip sako Apaštalas, tai yra, būdamas už Ribos, pasak Teodoto, kadangi buvo Pilnatvės (Πληρώματος) angelas, išsivedė išsiskiriančios sėklos angelus su savimi. O jis pats turėjo atpirkimą (λύτρωσιν) nuo tada, kai išėjo iš Pilnatvės. Tačiau angelus jis atvedė tam, kad ištaisyty sėklą (Exc. 35).

Jėzus, žengęs už Ribos, t. y. palikęs Pilnatvę, „save ištuštino“, kartu atsivesdamas ir angelus. Valentinizme, kaip ir „ortodoksiniėje“ krikščionybėje, kenozė susijusi su tam tikra laikina Jėzaus dieviškumo redukcija (Chiapparini 2020, 353), plg. *Ties. ev.* 20.25–31⁸⁹. Tačiau, kitaip nei Didžiosios Bažnyčios mąstyme, valentinizme būtent dėl šios priežasties pats Kristus turi būti atpirktas, t. y. Jėzaus nusileidimas į žemę, jo įsikūnijimas laikomas kažkuo, nuo ko jis, prisilietęs prie materijos, privalo apsivalyti. Šioje ištraukoje išryškėja mūsų tyrimui labai svarbi detalė. Jėzus atliko kenozę tik dėl dalies žmonijos, išrinktosios sėklos. Tik dėl jos jis „atvedė angelus“, sėklos antrąsias puses, su kuriomis tikintieji susivienys vestuvių menėje. Taigi Kristaus kenozė nėra pasiaukojimas dėl visos žmonijos (Lettieri 2008, 67), o tik dėl jos dalies. Čia svarbus ir angelų įvaizdis. Daugelyje valentininių tekstų tikinčiojo sąjunga su angelais aprašoma vestuvių menės kontekste. Kaip vėliau pamatysime, sąjunga su angelu dažnai vaizduojama ir kaip „vardo“ įgijimas.

⁸⁹ *Ties. ev.* 20.25–31 *Jis buvo prikaltas prie medžio. Jis paskelbė Tėvo įsaką ant kryžiaus. O koks didus mokymas! Jis traukia save žemyn (ἐφωκεν ἑἑαυτὸν ὑπὸ τὴν γῆν) į mirtį, nors amžinasis gyvenimas rengia jį.*

Toliau pereisime nuo kenozės tematikos aptarimo prie kitų sąvokų, susijusių su ritualais. Pats Kristus yra apvalomas nuo sąsajos su materija krikšto metu:

Jėzus pasirodė [...] Jordane Dangaus [Karalystės Pilnatvę]. Jis, tas, [kuris gimė] prieš viską, užgimė vėl. Jis, tas, kuris jau buvo pateptas, pateptas vėl. Jis, tas, kuris buvo atpirktas, vėl atpirko (kitus) (Ev. Pilyp. 70.33–71.3).

Jėzus, pripildydamas (ἁρκ εβολ) krikšto vandenį (πμοογ), tokiu būdu ištuštino (ἀρπωρτ εβολ) juos nuo mirties (πμογ). Dėl to mes leidžiamės į vandenį, tačiau nesileidžiame į mirtį tam, kad nebūtume ištuštinti (νογπαρτῆν εβολ) į pasaulio dvasią (Ev. Pilyp. 77.7–11).

Jėzaus krikštas Jordano upėje jį atperka, padaro jį Kristumi (Berno 2016a, 1004), dar plg *Exc.* 22.6–7⁹⁰, taip pat jis prefigūruoja tikinčiojo krikštą, kaip matome iš *Ev. Pilyp.* 77.7–11 (Lundhaug 2010, 168). Ištraukoje 77.7–11 vartojamas veiksmazodis ἁρκ εβολ (*išbaigti*) atitinka graikiškąjį πληροῦσθαι (Crum 1939, s.v. ἁρκ), o veiksmazodis πωρτ εβολ (*ištuštinti*) tranzityvine reikšme gali reikšti κενοῦν (Crum 1939, s.v. πωρτ)⁹¹. Taip pat žaidžiama žodžių *vanduo* (πμοογ) ir *mirtis* (πμογ) sąskambiais. Vanduo, prieš tai, kai į jį nusileidžia Kristus, suvokiamas kaip mirties vieta, tačiau Kristus panaikina šią savybę, pripildydamas vandenį atpirkimu. Dėl Kristaus nusileidimo į materialybę ir mirtį krikštas įgyja apvalymo galią. Ši perkeitimo, ištuštinimo ir užpildymo logika būdinga valentininiams tekstams, kai kalbama apie ritualus. *Evangelijos pagal Pilypą* tekste galime matyti tam tikrą paralelizmą tarp tikinčiojo ir Kristaus – tai ypač ryšku ritualų kontekste ir atpirktojo atpirkėjo figūros aprašymuose, plg. Lundhaug 2019, 258. Ši paralelė išlieka ir kalbant apie kenozės sąvoką, jos aprašymuose kalbama ne tik apie Kristų, bet ir apie tikintįjį (*Ev. Pilyp.* 77.7–11). Dar vienas tekstas, persmelktas šios logikos, yra *Tiesos evangelija*:

Dėl to apie Kristų buvo kalbėta jų tarpe tam, kad tie, kurie buvo sutrikdyti, įgytų sugrąžinimą ir jis pateptų juos tepalu. Tepalas yra gailestingumas Tėvo,

⁹⁰ *Exc.* 22.6–7 *Mat angelai buvo pakrikštyti pradžioje, vardo atpirkime* (ἐν λυτρώσει τοῦ ὀνόματος), *kuris ant Jėzaus nusileido balandyje ir jį atpirko. Mat reikėjo atpirkimo* (λυτρώσεως) *ir Jėzui, kad jis nebūtų sulaikytas trūkumo* (ὑστερήματος) *minties, kurioje buvo padėtas, eidamas per Išmintį, kaip sako Teodotas.*

⁹¹ Sahidiškoje *Laiško filipiečiams* (2, 7) versijoje, kur kalbama apie Kristaus kenozę, pavartotas būtent šis veiksmazodis (πωρτ): ἀλλὰ ἀρπωρτ ἡμογ εβολ εβολ εαρχι νογμωρφη νημζαλ εαρωωπε νμοτ νρωμε αγω ζμ πεσχηνα αγρε ερωζ ζως ρωμε.

kuris pasigailės jų. Gi tie, kuriuos jis patepė, tapo tobuli. Mat pilni indai yra tie, kurie yra įprastai patepami. Tačiau kai to, kuris buvo pateptas, tepalas išsiskaido (Ἰταρῆδες ἀβαλ), jis tampa tuščias (ὕαυωτος) ir priežastis, dėl kurios atsiranda trūkumas (ὕτα), yra dalykas, per kurį tepalas išeis. Mat tuo metu kvėpsmas traukia jį (σακῶν nuo σωκ) – tai, kas yra galioje esančiojo viduje. Tačiau iš to, kuris neturi trūkumo, joks antspaudas (τῆβε) neatskiriamas, nei kažkas ištuštinama, bet tai, ko jam trūksta, tobulasis Tėvas pripildo (ἐφῆκε ἀβαλ) vėl (Ties. ev. 36.14–35).

Šį tekstą jau citavome ankstesniame skyriuje, tirdami ekleziologiją, tačiau jis aktualus ir šioje tyrimo vietoje. Kristus minimas tik ištraukos pradžioje kaip tas, kuris patepa tikinčiuosius tepalu, įsteigia patepimą. Šitai yra nuoroda į patepimo ritualą, kuris kai kuriuose valentinininkų tekstuose buvo laikomas svarbesniu už krikštą (plg. *Ev. Pilyp.* 74.12–18: *Patepimas yra viršesnis ritualas už krikštą, mat nuo žodžio „patepimas“ (πχρίσμα) mes esame vadinami krikščionimis, o ne nuo „krikšto“ (πβαπτισμα).*) Tikintysis, Kristaus atspindys, atvaizdas, nusidėdamas gali įgyti trūkumą, tačiau šis yra pašalinimas – Tėvas vėl jį pripildo, plg. Meloni 1975, 75. Į ritualinius kontekstus nurodo ir antspaudų sąvoka, išsamiai aptariama *Ištraukose iš Teodoto*. Plg.:

Tas, kurį pagimdo motina, yra vedamas į mirtį ir į pasaulį, bet tas, kurį Kristus atkuria, yra perkeliamas į gyvenimą Ogdoadoje. Ir miršta pasaulyje, bet gyvena Dieve, kad mirtis būtų mirtimi surišta ir gendamybė prisikėlimu. Mat tas, kuris buvo Tėvo ir Sūnaus ir Šventosios Dvasios antspauduotas (σφραγισθείς), negali būti užpultas jokia kita galia ir per tris vardus (ὀνομάτων) buvo išlaisvintas iš visos gendamybės triados. Nešęs to, kas žemiška, atvaizdą (εἰκόνα), tada jis neša atvaizdą to, kas dangiška (Exc. 80).

Vėl regime dialektiką tarp pilnatvės ir kenozės, paralelę tarp Kristaus ir žmogaus. Tiek ištraukoje iš *Tiesos evangelijos*, tiek šioje iš *Ištraukų iš Teodoto*⁹² kalbama apie antspaudą⁹³. Anksčiausi liudijimai, kuriuose antspaudas įvaizdis

⁹² *Ištraukose iš Teodoto* kalbama ir apie tokias krikšto realijas, kaip baimė, kad kartu su inicijamuoju, jei jis nebus tyras, į vandenį įlips ir piktosios dvasios. Krikšto metu jos gali būti užantspauduotos kartu su juo. Tokiu atveju nebebūtų įmanoma jų „pašalinti“ (Exc. 83). Dėl to tikintieji turi pasninkauti, melstis, klūpėti, jiems „uždedamos rankos“ (tyrėjai nesutaria, ką iš tiesų norima tuo pasakyti). Vandeniui buvo atliekamas egzorcizmas. Plačiau apie tai: Leeper 1990, 7–10.

⁹³ Dar plg. Exc. 86 *O dėl tos atneštos monetos, Viešpats nepasakė, kieno ji buvo, bet*

yra siejamas su krikštu, siekia II amžiaus antrąją pusę (plg.: *Hermo ganytojas* 93, 4: ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ (*antspaudas yra vanduo*), o kai kuriuose tekstuose jis siejamas būtent su patepimu ar patepimu po krikšto⁹⁴ (veikiausiai ne visose bendruomenėse, ginčijamasi, pavyzdžiui, ar Sirijoje patepimas po krikšto iš viso egzistavo plg. Logan 1998, 92–108)). Apskritai ankstyvosios krikščionybės bendruomenėse antspaudavimas pažymėjo Dvasios dovaną tikinčiajam – čia ir Dvasia, ir patepimas aliejumi, ir kryžiaus ženklas, siejamas su patepimu, yra antspaudas (Sandnes 2011, 1475). Patristinėje literatūroje antspaudas dažnai siejamas ir su „vardu“ – tikintysis krikšto metu yra antspauduojamas Kristaus ar Šventosios Trejybės vardu (Lampe 1951, 284) – ką regime ir anksčiau pacituotoje ištraukoje iš Teodoto (*Exc.* 80). Čia mes prieiname ir prie vardo sąvokos, kuri valentinizme susijusi tiek su paties Kristaus, tiek su tikinčiojo atpirkimu. Jėzui atpirkimo, kaip jau minėjome, reikia dėl jo kenozės (κένωσις), sąsajos su materija (Strutwolf 1993, 94; Lettieri 2001, 181). Kalbame apie vardo ir antspaudų sąvokas, kadangi valentinizme jos susijusios su ritualais, o ritualų, ypač krikšto ir patepimo, kontekste neretai rašoma apie Jėzų ir jo kenozę. Origenas, kaip vėliau pamatysime, taip pat susieja visas šias idėjas. Tačiau prieš pereidami prie Origeno polemikos apibūdinsime „vardo“ koncepciją valentinizme. Tai itin reikšminga instrumentinė sąvoka, apimanti ne vieną valentinizmo doktrinos sritį⁹⁵ ir svarbi siekiant suprasti, kaip atperkamas Jėzus. Pavyzdžiui:

„Kieno atvaizdas ir įrašas? Cezario“, kad būtų atiduota tam, kurio yra. Toks ir tikintysis. Jis turi per Kristų Dievo vardo (τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ) įrašą, dvasią kaip atvaizdą (εἰκόνα). Ir nemąstantys gyvuliai per antspaudą kiekvienas parodo, kam priklauso, ir pagal antspaudą parodo priklausomybę. Taip ir tikinti siela priėmusi tiesos antspaudą (σφράγισμα) nešioja Kristaus ženklus (στίγματα). Šie yra vaikai, kurie dabar ilsisi guolyje ir išmintingos mergelės, su kuriomis likę norintys neįėjo į paruoštą gėrį, į kurį angelai trokšta pažvelgti.

⁹⁴ Antspaudų (σφραγίς, χαράκτηρ) idėja nėra originali krikščionių metafora. Ši įvaizdį pirmiausia galima kildinti iš antikinio pasaulio praktikos daryti įdagus gyvuliams, vergams. Turbūt labiausiai prie krikščionių priartėja vėlyvosios imperijos laikais paplitusi tvarka tatuiruoti ar daryti įdagus kariams tam, kad jie būtų lengviau atpažinti kaip priklausantys kariuomenei: tai buvo ypač aktualu dezertyravimo atveju. Taip pat kariai turėdavo duoti priesaiką (*sacramentum*). Ankstyvosios krikščionybės autorių tekstuose ne veltui dažnai aptinkama metafora apie „Kristaus karį“. Krikščionių pašaukimo tikėjimui kaip pašaukimo į karinę tarnybą (*militia*) įvaizdis yra neretai aptinkamas ir atlieka svarbų vaidmenį ir krikšto istorijoje, ir „antspaudų“ sąvokos interpretacijoje. Apie tai plačiau rašo Lampe (1951, 10–12).

⁹⁵ „Vardai“ valentininiuose tekstuose pažymi žodžius, pavadinančius realybės daiktus, tačiau jie yra apgaulingi, kadangi visa materialioji realybė yra suteršta. Šito priežastis yra archontai, kaip teigiama *Evangelijos pagal Pilypą* segmente (54.18–31), kurie, trokšdami apgauti žmogų, suteikė daiktams klaidinančius vardus.

Dėl to uždėdami rankas pabaigoje jie sako: už angeliškąjį atpirkimą, tai yra už tą, kurį turi ir angelai tam, kad įgyjantysis atpirkimą būtų pakrikštytas tuo pačiu vardu, kuriuo pakrikštijamas ir jo angelas. Angelai buvo pakrikštyti pradžioje, atpirkime vardo, kuris balandžiu nusileido ant Jėzaus ir jį atpirko. Mat ir Jėzui reikėjo atpirkimo tam, kad jis nebūtų sulaikytas trūkumo (ὕστερήματος) minties, į kurią jis buvo įdėtas, įeidamas per Išmintį (Exc. 22.2).

Ištraukoje kalbama apie ritualinį krikšto kontekstą. Tikintysis yra krikštijamas tuo pačiu vardu kaip ir jo antroji pusė, angelas. Autorius teigia, kad angelai buvo pakrikštyti kartu su Jėzumi, kai ant jo nusileido balandis. Vardas, kuris nusileidžia, tekste yra Dievo vardas, Šventoji Dvasia. Ji nusileidžia ant Jėzaus ir vėliau krikšto metu, kai jie imituoja Jėzų, ant tikinčiųjų (DeConick 2001, 234). Vardas pažymi Jėzaus kaip Tėvo Sūnaus tapatybę (plg. *Ev. Pilyp.* 54.6–10), o krikšto metu, įgyjant vardą, patvirtinama ir tikroji tikinčiųjų tapatybė (Ashwin-Siejkowski 2022, 70) – jie yra konsubstancialūs su Kristumi (plg. *Ev. Pilyp.* 61.25–35; 78.26–79.5). Šį vardo aspektą interpretuoja Berno (2021, 101), remdamasis Koschorke (1978, 307–322): „Taigi ryšys, siejantis Tėvą ir Sūnų, yra praplečiamas, kad būtų priimti ir tikintieji – juos į šį ryšį pakviečia „vardas“, parodantis, kad jie yra išrinktieji. Šis vardas jiems atskleidžiamas su Dvasios patepimu, inkorporuojančiu juos į amžiną Kristaus patepimą.“ Vardo įgijimas taip pat yra ir ryšio su savo angeliškąja dalimi patvirtinimas. Šiomis įžvalgomis pabaigsime vardo temos analizę ir visą šio poskyrio sąvokų analizę.

Apibendrinami šiuos daugelį kontekstų suvienijančius vaizdinius, galime pastebėti, kad Kristaus kenožė valentinizme, kaip ir „ortodoksiniuose“ kontekstuose, pažymi Kristaus dievybės redukciją jam

Tiesa, rašoma tos pačios teksto ištraukos pradžioje (54.18–31), taip pat „pasaulyje pagimdė vardus dėl mūsų, kadangi neįmanoma jos pažinti be vardų. Tiesa yra viena ir dėl mūsų ji yra daugelis, kad meilėje išmokytų mus vieno per daugelį dalykų.“ Taigi „vardas“ iškyla kaip labai prieštaringa sąvoka: iš vienos pusės, ji yra klaidinanti, iš kitos pusės, reikalinga, kad būtų priartėta prie tiesos, t. y. pažinimo. Tiesos daugialypiškumas atliepia daugialypiškumą Jėzaus, kuris žmogui pasirodo pagal jo gebėjimą (plg. 57.29–58.10) – šis motyvas ryškus ir *Giesmių giesmės komentare* (plg. [...] *Mat kiekviena siela traukia ir prisiima Dievo žodį pagal savo sugebėjimo ir tikėjimo matą* (CCt 1.4.1–4)). *Tiesos evangelijoje* kalbėjimas apie vardą įgyja kiek kitonišką statusą, galima sakyti, jog tai net yra centrinė viso teksto tema. Raoulis Mortley savo straipsnyje pagrindinė *Tiesos evangelijos* tema laiko ryšį tarp įvardijimo akto ir daikto būties (Mortley 1992, 240). Kitaip tariant, semantika yra įkūnijama ir pačiai kalbai suteikiamas ontinis statusas (Mortley 1992, 246–47). Taigi *Tiesos evangelijos* autorius diskusiją apie „vardą“ perkelia iš krikšto kontekstų į tikrovės prigimties problematiką. Ši tikrovės prigimtis yra susijusi ir su soteriologija.

įsikūnijant. Kenozė skiriasi nuo „ortodoksinės“ versijos tuo, kad Kristus nusileidžia, nusizemina ne dėl visos žmonijos, o tik jos dalies, išrinktųjų. Kenozės samprata susijusi su vardo ir antspaudo sąvokomis, kurios savo ruožtu nukreipia į ritualinius, daugiausia krikšto ir patepimo, kontekstus. Antspaudas įvaizdis naudojamas krikšto rituale, jis kalba apie tikinčiojo pažymėjimą „vardu“, kuris yra jo tikroji savastis, konsubstanciali su Dievu. Ritualo metu ši tapatybė yra atskleidžiama, primenama materijoje įstrigusiam žmogui. Tolesniame poskyryje palyginsime šiuos įvaizdžius su tais, kuriuos Origenas pateikia *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose*.

4.4. Protologijos transformacija į kristologiją

Šiame poskyryje parodysime, kaip Origenas atsako į prieš tai aptartus valentinininkų kristologijos aspektus. Atskleisime, kaip į savo atsaką Aleksandrietis inkorporuoja epinojų ir dvasinių juslių teorijas. Tirsime, kaip *Giesmių giesmės komentare* susipina Kristaus kenozės, tepalo, vardo ir antspaudas idėjos. Pirmiausia pacituosime ilgą ištrauką iš *komentaro*, kurioje atsiskleis Origeno mąstymas apie Kristaus kenozę bei sąsajos su valentinininkų idėjomis:

„Tavo vardas yra ištuštintas tepalas (*Vnguentum exinanitum nomen tuum*). Dėl to mergaitės tave myli, tave traukia; paskui tave, į tavo tepalų kvapą bėgsime“ [...] Tačiau dabar sako: Kai tavo vardas buvo ištuštintas tepalas, tave pamilo ne tos senutės ir senu žmogumi apsivilkusios sielos nei turinčios raukšlių ar dėmių, bet mergaitės sielos, augančios amžiumi ir grožiu, kurios visada yra atnaujinamos ir diena iš dienos yra naujinamos, užsivilkdamos naują žmogų, sukurtą pagal Dievą. Taigi dėl šių mergaičių sielų, augančių gyvenime ir tobulėjančių, ištuštino save šis, kuris buvo Dievo pavidalo, kad taptų jo vardas ištuštintu tepalu, kad jis gyventų ne tik neprieinamoje šviesoje ir liktų Dievo pavidale, bet kad Žodis taptų kūnu, kurį šios augančios ir tobulėjančios mergaitės galėtų ne tik mylėti, bet ir traukti jį pas save (***trahere eum ad se***). Mat kiekviena siela traukia (***trahit***) ir prisiima Dievo žodį pagal savo sugebėjimo ir tikėjimo matą. Tačiau kai sielos jau yra patraukusios sau Dievo Žodį ir įskiepijusios į savo jusles ir protus (***sensibus suis atque intellectibus***) ir prisiėmusios jo saldumo ir kvapo malonumą (***dulcedinis eius et odoris sumpserint suauitatem***), kai jo tepalų karštį priėmė (***unguentorum eius fragrantiam ceperint***) ir pagaliau suvokė jo atėjimo pagrindą (***rationem***), atpirkimo ir kančios priežastis ir meilę, per kurią jis, nemirtingasis, dėl visų išganymo atėjo į mirtį ant kryžiaus, tada šios mergelės sielos, pakviestos kažkokio dieviško ir neapsakomo tepalo kvapo, kupinos gyvybingumo ir vikrumo bėga paskui jį ir į jo saldumo kvapą ne lėta eisena ir ne tingiais

žingsniais, bet staigiu lėkimu ir visu greičiu skuba, kaip ir tas, kuris sakė: „Taip bėgu, kad suprasčiau.“ Iš tiesų kas sakoma: „Tavo vardas yra ištuštintas tepalas“ (CCt 1.4.1–4).

Šioje ištraukoje Origenas Kristaus įsikūnijimą (kenozę) prilygina sielų sugebėjimui jį suvokti, t. y. kenozė buvo reikalinga, kad Kristus priartėtų prie žmonijos, kiekvieno žmogaus pagal jo sugebėjimą. Tai Kristus atlieka per savo epinojas. Saldumo, kvapo malonumo, tepalų karščio paminėjimas kalba apie dvasinių juslių doktriną, t. y. tam tikrus būdus, kuriais siela suvokia ir priima Kristų. Graikiškoji šio teksto versija mums pateikia kiek kitus akcentus:

Galbūt (Sužadėtinė) pranašauja Kristaus vardo (τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ) galią (δύναμιν), užpildžiusią (πληρώσασαν) pasaulį savo atėjimu, kaip jo kvepalai (εὐωδία) yra kiekvienoje vietoje, pasak Pauliaus: „Kadangi kiekvienoje vietoje esame Kristaus kvepalai (εὐωδία), kai kuriems kvapas iš mirties į mirtį, o kitiems iš gyvenimo į gyvenimą. Jei visiems jis būtų (vartai) į gyvenimą, Sužadėtinė būtų sakiusi: Dėl to visos tave pamilo, ne tik mergaitės, kurios diena iš dienos atsinaujina (ἀνανεούμεναι) ir neturi nei raukšlės, nei dėmės. Tačiau ištuštinti (ἐξεκενώθη) yra (kvepalai), kad daugiau nebūtų nutylima (σιωπᾶσθαι) uždarius neapsakomuose dalykuose (ἐν ἀπορρήτοις) (frg. 4).

Barbàra, komentuodama graikiškąją šio teksto versiją (frg. 4), rašo: „Origenui Kristaus siela, asimiliuota pasaulyje, yra kvepalų esmė, kurią reikėtų skirti nuo kvepalų kvapo, kuriame pripuolamai dalyvauja apaštalai ir pranašai [...] Jau nuo Ireniejaus laikų „tepalas“ yra nuoroda į Trejybę“ (Barbàra 2005, 308–309). Mes sutinkame su Barbàros pamąstymais, tačiau norime pabrėžti, kad šiame kontekste ištuštintas Kristaus tepalas pažymi jo redukuotą dieviškumą. „Vardas“ čia irgi pasitelkiamas metaforiškai – jis pažymi Kristaus esmę, šį jo sumenkintą dieviškumą. Graikiškojoje versijoje pavartota ne viena sąvoka, nukreipianti į valentininius kontekstus. Atkreipsime dėmesį, kad graikiškame fragmente rašoma *kvepalai* (εὐωδία), o ne tepalas (lot. *unguentum*=μύρον) kaip lotyniškajame. Orbe pateikia mums aktualią įžvalgą šiuo klausimu. Pasak tyrėjo, kvepalų įvaizdžio pasitelkimas galėtų būti susijęs su gnostine Kristaus kaip Tėvo emanacijos (προβολή) metafora, todėl Origenas stengėsi jį atmesti (Orbe 1958, 674–676), dar plg. Meloni 1975, 174–176. Orbe pateikia pavyzdžius iš *De princ.* ir *Comm Io.*, nepaliesdamas Aleksandriečio *Giesmių giesmės* interpretacijų. Mūsų atveju Origenas daro priešingą veiksmą nei Orbe tirtuose veikaluose – jis kaip tik pasitelkia kvepalų vaizdinį Kristaus kenozės kontekste. Negana to, Origenas pavartoja ne vieną sąvoką, tiesiogiai susijusią su valentiniais protologiniais

kontekstais. Pirmiausia žodis πληρώσασαν gali nurodyti į valentinininkams svarbią Pilnatvės (πλήρωμα) sąvoką (plg. ankstesniame poskyryje cituotą *Exc.* 35). Kaip kalbėjome aptardami valentinininkų kenozės koncepciją, jų tekstams būdinga pilnatvės-kenozės dialektika, o tame kontekste ir kalbėjimas apie vardą (plg. ankstesniame poskyryje *Exc.* 22.6–7). Origenas tiek lotyniškoje, tiek graikiškoje ištraukose taip pat sujungia šiuos įvaizdžius. Strutwolfas teigia, kad, rašydamas apie Kristaus epinojas, Origenas jas vardiavo pagal tam tikrą hierarchiją, atitinkančią valentinininkų eonų sistemą. Dėl to, kalbėdamas apie Kristaus epinijų visumą, Origenas ją aprašo kaip pilnatvę (πλήρωμα) ir patį Kristų kaip pilnatvę (πλήρωμα) (Strutwolf 1993, 222). Analizuojamame fragmente (frg. 41) sąsaja su epinijomis nėra akivaizdi, tačiau ją išduoda vardo sąvokos pavartojimas. Origenas „vardą“ (ὄνομα), kalbėdamas apie Kristų, neretai pasitelkia įvardyti epinijoms (*ComIo.* 1.136) (Kuhner 2017, 197–198). Todėl Kristaus vardo galia, užpildžiusi pasaulį, pažymi jo epinojas. Taip pat ji palyginama su kvepalais (εὐωδία), kas, kaip minėta, nukelia į valentininius protologinius kontekstus. Analizuojamoje graikiškoje ištraukoje vardo sąvoka vartojama kitaip nei anksčiau pateiktoje lotyniškoje (*CCt* 1.4.1–9). Ten ji susijusi ne tik su kristologija, bet ir su ritualiniais kontekstais, nes prilyginama tepalui (*tavo vardas yra išlietas tepalas*). Ankstesniame poskyryje aptarėme, kokią didelę reikšmę valentininiuose ritualiniuose tekstuose turėjo vardo sąvoka. Dėl šios priežasties Aleksandriečio strategija yra šią sąvoką atitolinti nuo ritualinių kontekstų ją metaforizuojant. Pasitelkiami vaizdiniai primena apie ritualus, tačiau analizuojamose ištraukose Origenas iš tiesų kalba apie sekimo Kristumi idėją, apie erotinį sielų troškimą sekti Kristumi, pritraukti jį. Todėl galimai ir šioje vietoje Origenas netiesiogiai polemizuoja su valentininių ritualų samprata. Kol kas šiame kontekste tai nėra itin eksplicitiška, tad prie šios idėjos dar kartą prieisime analizuodami kitas Origeno teksto vietas.

Grįždami prie kitų protologinių sąvokų, pastebime, kad pasitelkiamą sąvoką σιωπᾶσθαι (nutylima) galima susieti su σιγή (Tyla), viena iš valentininio protologinio mito versijų veikėjų (plg. *Adv. haer.* 1.11.1). Toliau aptinkamas žodis ἀπόρητος (nenusakomas) yra vienas iš Tėvo įvardijimų valentinizme (plg. *Adv. haer.* 1.11.1). Šioje mito versijoje (*Adv. haer.* 1.11.1) Neapsakomasis (Tėvas) kuria kartu su Tyla. Taigi visi šie įvaizdžiai kartu (kvepalai kaip Kristaus ištuštinimo įvaizdis, pilnatvė, tyla ir neapsakomasis) kuria tankų idėjų tinklą, kurio tikslas yra protologinius kontekstus nukreipti į kristologinius. Valentininiai įvaizdžiai pasitelkiami nusakyti idėjai, kad Kristaus kenozė nėra slaptas, nenusakomas dalykas, kurį reikėtų nutylėti – jis skirtas visiems, visoms sieloms. Taip protologiniai kontekstai paverčiami kristologiniais. Nors, pagal Orbe interpretaciją, Origenas stengiasi vengti

Kristaus kaip kvėpalų įvaizdžio, graikiškame *CCt* fragmente jis elgiasi priešingai, labai priartėdamas prie valentininių kontekstų ir per kitas idėjas. Galime įtarti, kad lotyniškoje versijoje Rufinas visus šiuos kontekstus išcenzūravo, bijodamas sąsajos su valentinizmu. Čia aptarėme vieną iš šių ištraukų analizės kilusį pastebėjimą, susijusį su protologinių kontekstų perfigūravimu į kristologinius. Tačiau iš mūsų tyrimo ima ryškėti, kad Origenas polemizuoja ir su ritualinėmis valentininkų doktrinomis. Iš kitų veikalų žinome Origeną nepritarus valentininių ritualų sistemai, ypač krikšto suvokimui (*FragmComEp* 17; Scott 1992, 80–81). Tolesniame poskyryje aptarsime, kaip Origenas perinterpretuoja valentininius ritualus. Tačiau prieš tai pateiksime Lettieri Kristaus kenozės ir įsikūnijimo interpretacijas, kurios mums bus reikalingos, siekiant parodyti, kaip susipina protologiniai ir ritualiniai kontekstai.

Lettieri, kalbėdamas apie Kristaus kenozę *Giesmių giesmės* kontekste, teigia šį įvaizdį atskleidžiant Kristaus sielos sampratą – ji yra tobula ir niekada nenupuolusi, išganyto pavyzdys visoms kitoms sieloms. Tuo tarpu valentininė Kristaus siela yra menkesnės prigimties negu Išganytojo ir skirta išganyti tik sieliniams žmonėms (Lettieri 2001, 182). Neprieštaraujame Lettieri pastebėjimams, sutikdami, kad skirtumas tarp Origeno ir valentininkų išganyto suvokimo yra susijęs su Kristaus kenozės idėja. Origeno suvokimu, Kristus redukuoja savo dieviškumą dėl visos žmonijos (*CCt* 1.4.9 [Kristus] *dėl visų išganyto atėjo į mirtį ant kryžiaus; Taigi dėl šių mergaičių sielų, augančių gyvenime ir tobulėjančių, ištuštino save šis*); valentininiuose tekstuose – tik dėl dalies žmonijos (sielinių ir dvasinių žmonių priklausomai nuo teksto). Kitame savo straipsnyje Lettieri pasiekia panašių išvadų kaip ir mūsų prieš tai aptartosios – pasak autoriaus, Origeno egzegezė sutaiko katalikišką tradiciją su gnostine protologija, atmesdama dualistinius elementus, t. y. sureliatyvina gnostikų teigiamą konsubstancialumą su Trejybe (Lettieri 2008, 68). Taip pat, teigia autorius, Origeno *Giesmių giesmės interpretacijoje* Kristaus įsikūnijimo doktrina atskleidžia materialiojo kūno neatsiejamumą nuo Dievo (plg. *CCt* frg. 17). Žodis negali būti be Sužadėtinės, t. y. be nupuolusios, materialios žmonijos (Lettieri 2008, 68). Tačiau Lettieri nekalba, kokiuose valentininiuose kontekstuose vartojamos mūsų tiriamos sąvokos (vardas, antspaudas, tepalas). Taip pat autorius neaptaria graikiškų fragmentų, kuriuose atsiskleidžia veikiausiai necenzūruotas Origeno požiūris. Mes pritariame Lettieri idėjoms, tačiau, mūsų požiūriu, Origenas ginčija ne tik protologines valentininkų idėjas, bet ir susijusias su ritualais. Tai ypač ryšku graikiškose ištraukose, kuriose kalbama apie antspaudą.

4.5. Antspaudas kaip priklausymo Kristui ženklas

„Uždaras sodas“ paminėtas du kartus: pirmąkart tam, kuris žengia į priekį, kitąkart tam, kuris yra tobulas, kurio apvalyta vadovaujančioji (dalis) yra paženklinta Dievo mokymo antspaudu (σφραγίδι τετύπεται). Arba ir dabar vien tik Sužadėtinė yra uždaras sodas; tačiau ateinančiame amžiuje per tobulumą ir pastovumą ji yra ir užantspauduotas šaltinis (πηγή ἐστιν ἐσφραγισμένη), mat kiekvienam turinčiam bus duota ir bus duota gausiai. Dabar gi Raštas paprasčiausiai sako „sodas“, o kitur, kaip apie ką kita kalbėtų, prideda ir „daržus“ (41 frg.).

Sužadėtinis ragina ją kiekvieną mintį ir veiksma formuoti (μορφῶσαι) pagal jo įspaudą (χαρακτήρι). Mat sako, kad tai sukuria meilę, kuri yra stipri kaip mirtis. Kadangi (meilė) visa uždengia, visa pakelia; dėl to ir yra stipri kaip mirtis, žudanti dėl nuodėmės. Taigi visus valdė mirtis, dėl to visi miršta Adome ir panašiai Hade, tokia, sakoma, yra meilė; ir pavydas, kuriuo reikia pavydėti Dievui, yra nepalenkiamas, kai yra nukreiptas prieš nusidėjėlius, koks buvo Elijo ir Fineho. Dėl to Sužadėtinis sako jai tai: „Padėk mane kaip antspaudą (σφραγίδα) tam, kad įspaustum antspaudą (σφραγίζειν) savo mintyse ir darbuose ir kad kovotum už tiesą iki pat mirties. O Judėjai ir Hade pavydėjo Kristui, papirkinėdami karius“ (Frg. 79).

Nors Origenas paliko neįtikėtinai daug raštų, juose nėra nei vieno konkrečiai krikšto ritualui ar kitiems ritualams skirto teksto. Rinkdami atskiras vietas iš Aleksandriečio raštų, pastebime, jog jis patepimą po krikšto ir patį krikštą visada laiko to paties ritualo (krikšto) dalimis. Rašydamas apie „patepimą“ ir „antspaudą“ dažniausiai vartoja šiuos įvaizdžius kaip metaforas, konkrečiai nenurodančias į krikšto ir patepimo kontekstus, o kalbančias apie dvasines sekimo Kristumi realijas (Gramaglia 2000, 47; af Hällström 2011, 998–999). Tai pastebime ir anksčiau pateiktuose graikiškuose fragmentuose, kuriuose Aleksandrietis pasitelkia su ritualų kontekstais susijusius įvaizdžius, tačiau nekalba apie pačius ritualus. Valentininiuose tekstuose, kaip parodėme ankstesniame poskyryje, antspaudas visada nurodo į ritualus, ypač krikštą. Antspaudui net priskiriama ypatinga galia apsaugoti nuo piktybių dvasių (Exc. 80). Pacituosime ištrauką iš *Tiesos evangelijos*, kurioje galima pastebėti neįtikėtiną panašumą į anksčiau pacituotame 79 fragmente pateikiamas idėjas.

Jis atskleidė tą savo dalį, kuri buvo paslėpta. Jis paaiškino tai. Mat kas yra tas, kuris yra, jei ne vienas Tėvas? Visos vietos yra jo duotos. Jie žinojo, kad jie kilo iš jo kaip sūnūs iš tobulo žmogaus. Jie žinojo, kad jie dar neįgijo

pavidalo (μορφή) nei įgijo vardą (ῥέν), iš kurių kiekvieną tėvas pagimdo. Tada, kai jie įgyja pavidalą (φῶρμη) per jo pažinimą (ᾤσις καὶ γνῶσις), ir nors jie yra jame, jie jo nepažįsta. Tačiau Tėvas yra tobulas, žinantis kiekvieną vietą savyje. Jei jis trokšta, tą, kurio trokšta, jis atskleidžia, suteikdamas jam pavidalą (μορφή) ir duodamas jam vardą (ῥέν). Ir suteikia jam vardą ir padaro jį taip, kad atsiranda tie, kurie dar prieš atsirasdami nežino apie tą, kuris juos sukūrė (Ties. ev. 27.7–33).

Ši ištrauka pateikia labai artimas paraleles su CCt frg. 79, kurių, mūsų žiniomis, dar nepastebėjo nė vienas tyrėjas. Viename naujausių *Tiesos evangelijos* tyrimų Ashwin-Siejkowski įrodo, kad šioje evangelijoje aprašomas egzgezės būdas, ypač kalbant apie „vardo“ koncepciją, yra itin artimas Aleksandrijos intelektualinei aplinkai, ypač Filonui ir Klemensui Aleksandriečiui (Ashwin-Siejkowski 2022, 72–73). Šio tyrimo šviesoje sąsaja su Aleksandrijoje gyvenusiu ir dirbusiu Origenu atrodo dar įtikinamesnė. Tekste Tėvas suteikia savo sūnums pavidalą (μορφή) ir vardą (ῥέν). Išganytojas jiems atneša šį vardą, tačiau jo nepriėmę taip ir nepradeda egzistuoti, nors gyvena pasaulyje. Paradoksalu, būtis pasaulyje tiems, kurie nepriėmė Dievo, yra nebūtis. Šioje ištraukoje išganymo istorija yra perkeliama į protologiją. Thomassenas šią *Tiesos evangelijos* ištrauką pateikia kaip šios idėjos pavyzdį: „per įsikūnijimą, Išganytojo kančią ir mirtį istorijoje visa istorija yra anuliuojama kaip ontologiškai netikra. Taigi tik dabar Tėvo vaikai pradeda iš tiesų gyventi, įgydami pavidalą ir vardą. Taip išganymo diskursas yra įrašomas į daug platesnį protologinį diskursą, kuriuo ir prasidėjo *Tiesos evangelija*“ (Thomassen 2008, 156). Anksčiau pateiktoje *Tiesos evangelijos* ištraukoje vardo įgijimas ir pavidalo suteikimas yra vartojami sinonimiškai: vardo įgijimas yra tas pats, kas pavidalo suteikimas. Turint galvoje, jog žmogaus nubudimas gyvenimui Dieve tekste prilyginamas eonų sukūrimui, mums atsiveria ir bibliniai žmogaus sukūrimo kontekstai. Žmogaus tikroji tapatybė, t. y. vardas ir pavidalas (μορφή), įgyjami per Tėvo pažinimą. Taigi vardo įgijimas, nors ir netiesiogiai, prilyginamas žmogaus sukūrimui iš naujo. Skyriaus pradžioje cituotame Origeno fragmente (79 frg.) žmogaus siela yra formuojama (μορφῶσαι) pagal Kristaus įspaudą (χαρακτήρις)⁹⁶. Šia mintimi Aleksandrietis kritikuoja valentininį žmogaus dualizmą – ar tai būtų *Tiesos evangelijoje* aptinkama versija, pagal kurią tikintysis turi susijungti su savo vardu, ar kituose tekstuose dažna idėja apie antrąją žmogaus pusę – angelą.

⁹⁶ Šis žodis ankstyvosios krikščionybės kontekstuose dažnai vartojamas sinonimiškai σφραγίς.

Origenas siūlo valentininkams žvelgti į žmogų kaip į vientisą būtybę, kurią formuoja, t. y. tobulina, Kristus. Žmogaus išskirtinumą parodo tai, kad jis yra „antspauduotas“, pasirinktas Dievo. Šia metafora Origenas atsiriboja nuo ritualinio konteksto, galbūt vien dėl tos priežasties, kad valentininėje doktrinoje tam skiriama tiek daug dėmesio. Tarsi sakydamas, jog valentininkai turėtų ir galėtų taip žvelgti į „vardo“ ir „antspaudo“ idėjas. Taip pat Origenas 79 fragmente, polemizuodamas su valentininkais, atlieka priešingą veiksmą nei *Tiesos evangelijos* autorius – Aleksandrietis perkelia protologinius kontekstus atgal į kristologinius. Tokiu būdu ištraukioje susipina net keletas su įvairiomis doktrinos dalimis susijusių temų: protologija, ritualai, kristologija. Toliau pereisime prie 41 fragmento analizės.

Origenas 41 fragmente pasitelkia ir užantspauduoto šaltinio įvaizdį. Jis minimas ir komentuojamoje *Giesmių giesmės* eilutėje (4, 12: *Mano sesuo sužadėtinė yra uždaras sodas. Uždaras sodas, užantspauduotas šaltinis*), tačiau Origeno interpretacija apeliuoja ir į valentininius kontekstus. Origenas *Giesmių giesmės komentare* ne kartą kalba apie šaltinį, kuris dažniausiai nurodo į Kristų (plg.: CCt 1.20.24; 1.6.3; taip pat Dievą kaip meilės šaltinį CCt prol. 2.28). Šaltinio sąvoka valentininiuose tekstuose dažnai susijusi su emanacijų vaizdiniu – pavyzdžiui, *Tridaliame traktate* ji dažnai nusako Tėvo ir kūrinijos ryšį, kur Tėvas yra šaltinis, iš kurio visa atsirado (plg. 60.13–16 *Jis (Tėvas) yra šaltinis (πηγή), kuris nesumenksta dėl gausiai iš jo tekančio vandens*). Kristus taip pat vadinamas šaltiniu šiame tekste: *Šaltinis, kuris iš jo išteko* (66.17–18) (dar plg. *Tri. tra.* 60.12–16; 68.7–12; 74.1–18; *Val. exc.* 24.18–21). Mūsų laikus pasiekė ir viena valentininė inskripcija (NCE 156), kurioje rašoma apie šaltinį ritualiniame kontekste:

Mano prausimui ([λου]τρά) vestuvių menės (παστῶν) broliai deglus neša,

Alksta vaišių mūsų namuose,

Apigiedodami Gimdytoją ir Sūnų aukštindami, –

Ten yra vienatinio šaltinio (πη]γῆς ἑνθα μόνης) ir tiesos versmė (ρύ[σις ἔστιν]).

Mokslininkai nesutaria dėl šios inskripcijos pobūdžio: ji galėtų būti skirta krikšto progai (Lampe 1995) ar laidotuvių epitafija (Snyder 2015). Nepaisant to, inskripcijoje vartojamos su ritualiniu kontekstu susijusios sąvokos, veikiausiai krikšto (λουτρόν)⁹⁷. Minima ir vestuvių menė (παστῶν), taip pat nukreipianti į valentininius kontekstus⁹⁸. Teksto veikėja tikisi patekti

⁹⁷ Kai kurie autoriai pirmąją inskripcijos žodį atkuria kitaip – [λέκ]τρα (Snyder 2015, 313). Tokiu atveju krikšto kontekstai atitolsta.

⁹⁸ Vestuviniai įvaizdžiai yra būdingi antikinėms epitafijoms, ypač kalbant apie jaunas

„ten“ (ἐνθα), pas Gimdytoją ir Sūnų, į dangiškąją erdvę, kuri yra vienatinio šaltinio (πηγῆς μόνης) ir tiesos versmė. Vienatinį šaltinį čia galima suvokti kaip kūrinijos šaltinį, t. y. Tėvą. Inskripcijai būdingi krikšto vaizdiniai ir valentininis jos pobūdis mus sugrąžina prie „vardo“ ir „antspaudo“ kontekstų.

Visi šie įvaizdžiai veikiausiai galimai semiasi įkvėpimo iš *Evangelijos pagal Joną* (plg. *Jn* 4, 10–16), kuri buvo mėgstamas gnostikų tekstas. Lettieri, remdamasis kitais tyrėjais (Evans, Webb ir Wiebe 1993), pastebi, kad visoje Nag Hammadi bibliotekoje galima atrasti tik 18 nuorodų į *Giesmių giesmę* (Lettieri 2008, 26n72). Visos jos yra susijusios su 4, 15 eilute: *Tu esi sodo šaltinis, gyvojo vandens versmė iš Libano tekančios srovės!* Nežinome, kaip Origenas suprato šią eilutę, nes jos interpretacija neišliko nei graikišku, nei lotynišku tekstu. Tačiau išlikusi 4, 12 eilutės interpretacija (frg. 41) yra gana artima šiai vaizdinijai. Valentinizme šaltinio vaizdinys yra susijęs tiek su protologija (emanacijų teorija), tiek su ritualiniu kontekstu, o Origenas pasitelkia šiuos vaizdinius kaip artumo Kristui metaforą. Antspaudo vaizdinyje šis perkėlimas gana akivaizdus – sąsajas tarp Origeno ir valentininkų antspaudų įvaizdžio pasitelkimo pastebi ir Barbàra (2005, 413) bei Limone (Limone ir Moreschini 2016, 62). Tačiau šiuo vaizdiniu Aleksandrietis siekia transformuoti ne protologinius vaizdinius, o ritualinius, kurie, kaip jau kalbėjome, yra labai svarbūs valentininiuose tekstuose. Šis pakeitimas itin ryškus anksčiau pacituotame 79 fragmente. Čia su „antspaudu“ siejama vaizdinija priartėja prie kalbėjimo apie žmoguje egzistuojantį Dievo atvaizdą, nors tai tiesiogiai ir nepasakoma. Apskritai „antspaudas“ yra priklausymo Kristui vaizdinys. „Antspaudas“ pasitelkiamas kaip metafora, kalbanti apie pasiryžimą tobulėti kelyje į Kristų.

Visi šie pastebėjimai iškelia klausimą – kokią alternatyvą Origenas siūlo valentininėms protologinėms idėjoms ir ritualams? Mūsų pateiktas atsakymas yra susijęs su kristologija. Žvelgdami į Origeno interpretuojamą *Giesmių giesmės* tekstą, pastebime, jog ši alternatyva yra susijusi su epinojų ir dvasinių juslių teorija. Ši idėja nėra išsakoma tiesiogiai, bet skleidžiasi Origeno *Giesmių giesmės* teksto visumoje. Palyginkime:

Ir nereikia stebėtis, jei Kristus, būdamas šaltinis, iš kurio gyvojo vandens upės teka ir kuris duoda duoną ir gyvenimą, taip pat yra ir nardas ir atiduoda kvapą, yra ir tepalas, kuriuo pateptieji tampa Kristumis, kaip sako psalmėje: „Nelieskite mano Kristų.“ Ir galbūt pagal tai, ką sako apaštalas tiems, kurių juslės yra išlavintos gėrio ir blogio atskyrimui, Kristus tampa kiekvienu dalyku, atitinkančiu kiekvieną dvasinę juslę. Dėl to jis yra vadinamas tikrąja

mirusius žmones, plačiau apie tai ir NCE 156 inskripciją (Kelmelytė 2020).

šviesa, kad sielos akys turėtų kuo būti apšviestos. Dėl to tampa ir žodžiu, kad ausys turėtų, ką išgirsti; dėl to tampa ir gyvenimo duona, kad sielos skonio pojūtis turėtų ką paragauti. Dėl to tepalu ar nardu vadinamas, kad sielos uoslė pajustų Žodžio kvapnumą (fraglantiam Verbi). Dėl to jis yra ir apčiuopiamas, ir ranka paliečiamas, ir vadinamas Žodžiu, tapusiu kūnu (caro), kad galėtų sielos vidinė ranka paliesti gyvenimo Žodį [...] (CCt 2.9.11–13).

Kalbėjimas apie tepalą nurodo į patepimo ritualo įvaizdžius, nors čia pasitelkiamas kaip metafora. Kristaus kaip šaltinio (*fons*) įvaizdis nukreipia į valentinininkų emanacijų kontekstus, ką aptarėme anksčiau. Tapimas Kristumi taip pat yra valentininė tema (plg. *Ev. Pilyp.* 61.27–32 *Tačiau regėjai tu kažką iš tos vietos ir tapai tais dalykais. Tu regėjai dvasią ir tapai dvasia. Tu regėjai Kristų ir tapai Kristumi*; plg. Foster 2007, 83–84), apie kurią jau ne kartą kalbėjome. Šioje ištraukoje matome, kad dėl savo kenozės Kristus gali prisitaikyti jį suvokti pagal kiekvieno žmogaus sugebėjimą. Kristus tai padaro per savo epinojas, o žmogus suvokia jį dvasinėmis jausmėmis. Origenas Kristaus kenozę susieja tiek su epinojų, tiek su dvasinių jauslių tema (Lettieri 2008, 59–60). Kristus yra prieinamas visiems ir prieinamas įvairiais būdais, t. y. įvairiomis jausmėmis ir įvairiais savo aspektais. Apie tai Origenas rašo pasitelkdamas vardo, tepalo, antspaudų įvaizdžius, kas valentininiuose tekstuose nurodo į ritualus. Taigi Origenas netiesiogiai sako valentininius tekstus pamėgusiems tikintiesiems, jog protologinę sistemą gali pakeisti epinojų idėja, o ritualus – epinojos ir dvasinės jauslės kaip kitokio ryšio su Kristumi patvirtinimas. Apskritai galime pastebėti Origeno tendenciją daugelį valentininių doktrinų *Giesmių giesmės* interpretacijoje suvesti į sąjungos su Kristumi, Sužadėtinio vaizdinį. Tolesniame poskyryje aptarsime būtent šį sąjungos, vienybės su Kristumi, Kristaus kūnu vaizdinį.

4.6. Kristaus kūnas – amžina sąjunga su Kristumi

Šiame poskyryje šiek tiek nutolsime nuo Kristaus kenozės įvaizdžio, kuris buvo praeituose skyriuose aptariamus vaizdinius jungianti metafora. Tirdami Origeno dialogą su valentinininkais, šiame darbe jau ne kartą susidūrėme su sąjungos su Kristumi vaizdiniu. Protologijos ir eschatologijos kontekstuose tai buvo perteikiama per Kristaus ir tikinčiųjų Bažnyčios sąjungą, ekleziologiniuose – per tikinčiųjų sąjungą Kristaus kūne. Šiame poskyryje aptarsime sąvokas, kuriomis šie vaizdiniai yra aprašomi. Parodysime, kaip sistematiškai Origenas siekia valentininius ritualinius diskursus pakreipti kristologine linkme. Sąjungos idėja valentininiuose tekstuose aprašoma per kelias sąvokas gr. κοινωνία; (kopt. 𐩪𐩣𐩣𐩢), κεράννυμι, μίγνυμι. Pradėsime nuo jų apžvalgos. *Ištraukose iš Teodoto* rašoma:

Pasak valentinininkų, Kristus ir Bažnyčia ir Išmintis yra kūnų visiškas ir galingas susimaišymas (κρᾶσις). Išties žmonių sumišimas (μίξις) santuokoje (κατὰ γάμον) iš dviejų sumišusių sėklų (μεμιγμένων σπερμάτων) sukuria vieno vaiko gimimą ir kūnas, kai išsiskaido (ἀναλυθὲν) į žemę, susimaišo (κέκρσται) su žeme ir vanduo susimaišo su vynu. O geresni ir išskirtinesni kūnai lengviau pakelia susimaišymą (κρᾶσιν). Juk vėjas (πνεῦμα) susimaišo (μίγνυται) su vėju. Tačiau man atrodo (Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ), kad šitai atsitinka per sugretinimą (παράθεσιν), o ne per susimaišymą (κρᾶσιν). Taigi ar dieviška galia, persmelkusi sielą, nepadaro jos šventos galutiniame progrese? „Mat Dievas yra dvasia, jis dvelkia, kur nori.“ Mat galia ne pagal esybę (οὐ κατ’ οὐσίαν) persmelkia, bet pagal galią ir jėgą; taip dvasia gretinasi (παράκειται) su dvasia kaip dvasia – su siela (Exc. 17).

Šiame tekste vartojama nemažai techninių sąvokų, susijusių su susimaišymo idėja. Teksto autorius Kristaus, Bažnyčios ir Išminties santykį palygina su santuokoje gimstančiu vaiku. Bažnyčia čia žymi tikinčiųjų visumą, o Išmintis – dvasinį elementą, kuriuo Kristus, nusileisdamas iš Pilnatvės, apsivelka vėl (plg. Iren. *Adv. haer.* 1.6.1). Dieviškųjų būtybių susimaišymas aprašomas vartojant žodį κρᾶσις, o vykstantis žmonių santuokoje – μίξις⁹⁹. Sąvoka κρᾶσις yra paimta iš stoikų terminologijos (Casey 1934, 111), kur nurodo dviejų elementų visišką susijungimą išsaugant kiekvieno jų esmines savybes (Simonetti 1993, 503). Μίξις pagal Aristotelio terminologiją nusako paprastesnį susimaišymo būdą – μίξις πρὸς τὴν αἴσθησιν – t. y. toks sugretinimas (galima jį įvardyti ir žodžiu παράθεσις, kurį toliau komentuodamas tą pačią ištrauką pavartoja ir Klemensas Aleksandrietis), kai dalelės nepersmelkia viena kitos, tačiau dėl juslių netobulumo tai žmogui atrodo kaip tikras susimaišymas¹⁰⁰ (Verbeke 1945, cituota pagal Sagnard 1948, 216). Šioje ištraukoje mums svarbiausios ne techninės susimaišymo koncepcijos detalės¹⁰¹, o Kristaus, Bažnyčios ir Išminties sąjungos paralelė su

⁹⁹ Šių sąvokų svarbą nurodo ir tai, kad kai kuriose protologinio mito versijose egzistuoja eonai, įvardijami kaip Μίξις (nuo μίγνυμι) ir Σύγκρσις (nuo συγκεράννυμι) (*Adv. haer.* 1.1.2). Reikšminga ir tai, kad juos „pagimdo“ eonų pora Λόγος ir Ζωή.

¹⁰⁰ Tarp dviejų kraštutinumų, kurių vienas yra μίξις arba παράθεσις (sugretinimas), o kitas – σύγχυσις (susiliejinimas, kai iš susiliejančių dalių sudaroma visiškai nauja struktūra), egzistuoja κρᾶσις (susimaišymas). Chrisipas, rašydamas apie sielos ir kūno susivienijimą, kalbėjo būtent apie κρᾶσις (susimaišymą), t. y. dvasia persmelkia kūną neprarasdama savo savybių, tačiau tai nėra ir sugretinimas, kadangi tarp persmelktųjų dalių sukuriamas tam tikras ryšys (Sagnard 1948, 216).

¹⁰¹ Šių sąvokų analizė parodė, kad jos nėra vartojamos nuosekliai, todėl negalime iš jų vartojimo ypatumų pasidaryti išvadų. Tekste teigiama, kad „išskirtinesni kūnai lengviau pakelia susimaišymą (κρᾶσιν)“, t. y. aukštesnės dvasinės

žmogiškąją santuoką, kuri, savo ruožtu, valentinininkų doktrinoje yra dangiškosios santuokos atvaizdas. Nepaisant terminologinio nenuoseklumo, mūsų tyrimui reikšminga, kad teksto autorius vartoja sąvokas κεράννυμι, μίγνυμι (gr. *susimaišyti*), kadangi jas pasitelks ir Origenas, kalbėdamas apie susijungimą su Kristaus kūnu. Toliau pacituosime dvi ištraukas iš *Evangelijos pagal Pilypą*, kurios nušvies kiek skirtingus, tačiau svarbius sąjungos sąvokos aspektus:

Žmogus susimaišo (τωξ) su žmogumi. Arklys susimaišo (τωξ) su arkliu, asilas susimaišo (τωξ) su asilu. Rūšis įprastai susimaišo (τωξ) su panašia rūšimi. Taip dvasia susimaišo (τωξ) su dvasia ir žodis susieina (ῥκοινῶναι) su žodžiu, ir šviesa susieina (ῥκοινῶναι) su šviesa. Jei tapsi žmogumi, tai žmogų mylėsi (ἡμερικ). Jei tapsi dvasia, tai dvasia su tavim susijungs (ξωτῥ). Jei tapsi žodžiu, tai žodis su tavim susimaišys (τωξ). Jei tapsi šviesa, tai šviesa su tavim susieis (ῥκοινῶναι). Jei tapsi vienu iš tų, kurie yra viršuje, tie, kurie yra viršuje, ilsėsis tavyje. Jei tapsi arkliu ar asilu, ar jaučiu, ar šunimi, ar avimi, ar vienu iš kitų gyvūnų, esančių išorėje ar apačioje, tada nei žmogus, nei dvasia, nei žodis, nei šviesa, nei tie, esantys viršuje, nei esantys išorėje, negalės tavęs mylėti (qnaωῃμερικ αν). Jie negalės ilsėtis su

„kokybės“ kūnai susimaišo greičiau ir paprasčiau. Tačiau toliau tekste nėra laikomasi nuoseklumo: vėjas (aukštesnės kokybės kūnas) susimaišo (μίγνυται) su vėju, o prastesnės kokybės kūnai susimaišo (κέκρᾶται) kaip kūnas su žeme, vynas su vandeniu. Jei būtų laikomasi terminologinio nuoseklumo, aukštesnės kokybės kūnų maišymuisi nusakyti turėtų būti vartojamas žodis κεράννυμι (κρᾶσις). Dėl to sunku pasakyti, ar šioje ištraukoje sąvokos κεράννυμι ir μίγνυμι nėra vartojamos sinonimiškai. Apie vyno maišymą kalba ir Ireniejus, aptardamas Marko Mago praktikas (Plg. *Adv. haer.* 1.13.2 Ποτήρια οἶνω κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν... [...]). Ištraukoje rašoma apie vyno maišymą, tačiau nekalbama apie tai metaforiškai, todėl šios ištraukos plačiau nenagrinėsime. *Ištraukų iš Teodoto 7* fragmente rašoma, kad „meilės dvasia buvo sumaišyta su pažinimo dvasia kaip Tėvas su Sūnumi ir Apsvarstymas su Tiesa ir ji atėjo iš Tiesos kaip pažinimas iš Apsvarstymo“ (Τὸ δὲ τῆς ἀγάπης Πνεῦμα κέκρᾶται τῷ τῆς γνώσεως, ὡς Πατὴρ Υἱῷ καὶ Ἐνθύμησις Ἀληθείᾳ, ἀπ’ Ἀληθείας προελθὼν ὡς ἀπὸ Ἐνθυμίσσεως ἢ γνώσεως). Thomassenas, tirdamas šį ir prieš tai esantį 6 fragmentą, daro išvadą, kad „tai, kas vienija Žodį su Sūnumi, yra suvienyta su principu, vienijančiu Sūnų ir Tėvą“. Šis principas, vienijantis dvi dvasias, vadinamas κρᾶσις. Šio principo tikslas yra sutaikyti vis besitęsiančią eonų generaciją su dieviškojo šaltinio vienovės principu. Tam pasiekti teksto autorius pasitelkia susimaišymo (κρᾶσις) sąvoką, tačiau rezultatas išeina dviprasmiškas, kadangi sąvoka žymi ir santykį tarp generacijos šaltinio narių ir santykį tarp sugeneruotųjų ir šaltinio (Thomassen 2008, 213).

tavimi ir tu neturėsi dalies juose (Ev. Pilyp. 78.25–79.13).

Didi yra santuokos paslaptis (μυστήριον). Mat [be] jos pasaulio [nebūtų]. [Pasaulio] santvarka [...], bet santvarka [santuoka]. Pažink [...] sąjungą (ἑνωσις), kadangi ji turi [didelę] galią. Jos atvaizdas (εἰκὼν) yra suteršime (Ev. Pilyp. 64.33–65.1).

Pirmojoje ištraukoje (Ev. Pilyp. 78.25–79.13) sąvokos τῶς, ἧς ir ἡκοινωνεῖ vartojamos sinonimiškai ir nenuosekliai, panašiai kaip ir anksčiau cituotame Exc. 17 fragmente. Evangelijos tekste pabrėžiama, kad tik panašus dalykas gali susisiekti su panašiu į save (plg. Exc. 17), o jei susieis su ne savo lygmens būtybe, žmogus nebebus mylimas, t. y. negalės patekti į Pilnatvę ir netaps Žodžio, Dvasios ir šviesos dalimi. Schenke'ės nuomone, visi šie skirtingi žodžiai, nusakantys susiejimą, iš tiesų yra įsakymo mylėti parafrazės. Schenke teigia, kad pagrindinę ištraukoje sprendžiamą problemą galima apibrėžti taip: kaip įmanoma tapti Žodžiu, Dvasia ar Šviesa? (Schenke 1997, 483). Tokį ryšį galimą padaro meilė. Lundhaugas, komentuodamas šią teksto vietą, nesutinka su Schenke, teigdamas, jog ištraukos pradžioje pavartotas žodis τῶς (susimaišyti) nustato toną visos ištraukos interpretacijai (Lundhaug 2010, 267–268). Pasak tyrėjo, ši konotacija veikiau yra seksualinio pobūdžio, ką pastebime ir vestuvių menės aprašymuose (Lundhaug 2010, 268). Sujungdami šias interpretacijas, pastebime, kad valentinizme egzistuoja įtampa tarp seksualinių įvaizdžių ir polinkio į asketizmą. Iš vienos pusės, vestuvių menė dažnai aprašoma per įvairias kūnų sąjungą vaizduojančias sąvokas, iš kitos pusės, protologiniame mite Išminties aistra vertinama labai neigiamai bei tekstuose dažnai aukštinamas tyras, asketiškas gyvenimas. Seksualinio pobūdžio konceptai pasitelkiami kaip geriausiai perteikiantys doktrinos esmę (Buckley 1980, 572; Good 2000, 23), tačiau tekstuose taip pat ryški ir pastanga panaikinti šias konotacijas. Tai atskleidžia tokie įvaizdžiai kaip dangiškosios ir žemiškosios santuokų palyginimai – pvz., anksčiau cituotoje *Evangelijos pagal Pilypą* ištraukoje rašoma apie dangiškosios santuokos atvaizdą, veikiausiai žemiškąją santuoką, kuri yra suteršta (*Jos atvaizdas (εἰκὼν) yra suteršime*).

Antrojoje ištraukoje (Ev. Pilyp. 64.33–65.1) kalbama apie žemiškosios ir dangiškosios santuokų santykį. *Evangelijoje pagal Pilypą* slėpinys (μυστήριον) dažniausiai nepažymi paties ritualinio akto (išskyrus vestuvių menės atvejų), o kalba apie transcendentinę reiškinių pusę, t. y. kiek reiškiny yra to, kas paslėpta, simbolis (Moral di 1993, 160–161). Pacituotoje ištraukoje iš *Evangelijos pagal Pilypą* kalbama apie žemiškosios ir

dangiškosios santuokų santykį. Žemiškoji santuoka yra pasaulio egzistavimo sąlyga, t. y. iš jos gimsta žmonės. Tačiau ji yra suteršta – ji kaip dangiškosios santuokos atvaizdas yra nepalyginamai menkesnė. Nepaisant to, autorius mano, kad santuoka (γάμος) yra tokia svarbi, kad net pati realybės sąranga yra santuokos, sąjungos (τκοινωνία) prigimties (dar plg. *Ev. Pilyp.* 67.9–27 *Tiesa į pasaulį neatėjo nuoga, bet atėjo per pavyzdžius ir atvaizdus: jis nepajėgia kitu būdu jos priimti. Yra atgimimas ir atgimimo atvaizdas. Reikia vėl užgimti per atvaizdą iš tiesų. Kas yra prisikėlimas ir atvaizdas? Reikia prisikelti per atvaizdą. Vestuvių menė ir atvaizdas per atvaizdą turi įžengti į tiesą, kuri yra atnaujinimas*). Šios ištraukos dar kartą įrodo, kokia svarbi yra santuokos idėja valentinizme. Ji dažnai aprašoma kaip sąjunga (kopt. τκοινωνία) tarp žmogaus ir jo angelo. Taip pat tekstuose regime dialektiką tarp žemiškosios santuokos (sąjungos) ir jos atvaizdo (dangiškosios sąjungos, santuokos). Žemiškoji santuoka (sąjunga) yra ontologiškai žemesnės prigimties, tik atvaizdas (kopt. εικων = gr. εικόν). Dar plg. *Tų, kurie apsivelka tobula šviesa, galios nepajėgia regėti ir negali jų supančioti. Žmogus apsilvilks šia šviesa sąjungos paslapyje* (μυστηριον εν κρυπτῳ) (*Ev. Pilyp.* 70.5–9). Žmogus, kol dar nėra susijungęs su savo angelu, yra tik atvaizdas, kas pažymi jo prastesnį būvį (plg. *Ev. Pilyp.* 65.23–26 *Taip, jei atvaizdas ir angelas susieina* (εωτῳ) *vienas su kitu, niekas negalės drįsti įeiti į vyrą ar moterį*). Taigi nors žmogus yra konsubstancialus su dievybe, jis yra žemesnės prigimties (tik atvaizdas), bent prieš vestuvių menės ritualą. Pastarajame pavyzdyje iš *Evangelijos pagal Pilypą* buvo kalbama apie piktųjų dvasių apsėdimą ir kaip nuo to apsaugo vestuvių menės ritualas (Petersen 2019, 223), imituojantis laikų pabaigoje įvyksiančią eschatologinę santuoką (DeConick 2001, 252). Ši sąjunga aprašoma žodžiu εωτῳ, kuris yra graikiškojo κοινωνέω atitikmuo. Svarbią paralelę pateikia ir *Tridalis traktatas*:

O išrinktieji (ἐμμετωτῳ) *yra bendrakūniai* (ουωβηρ νεωμα) *ir konsubstancialūs* (ουωβηρ νεογσια) *su Išganytoju. Dėl savo vienovės* (τεσμενωεει νεογωτ) *ir savo susimaišymo* (πестωτ) *tai yra kaip vestuvių menė* (νεογма νεεεет) (*Tri. tra.* 122.12–17).

Šioje ištraukoje itin svarbios kelios sąvokos – pirmiausia žmonės aprašomi kaip turintys bendrą kūną (pažodžiui „draugiško kūno“) ir konsubstancialūs (pažodžiui „draugiškos esybės“) (dar plg. *Exc.* 52). Nors minimas žodis ωμα (gr. σῶμα), galvoje neturima materialiojo kūno –

Tridaliame traktate, kaip ir apskritai valentinizme, tikintieji susijungia su dvasiniu Kristaus kūnu. Paminimas ir žodis τῶτ (sajunga), kurio graikiški atitikmenys gali būti κεράννυμι, κέρασμα (Crum 1939, s.v. τῶτ). Sajunga su Kristumi aprašoma per sąvoką τῶτ ir prilyginama vestuvių menei¹⁰². Iš šios valentininių su sąjunga susijusių sąvokų analizės pastebime, kad šios sąvokos aprašo žmogaus ir jo angelo sąjungą, o pati sąjungos ir susimaišymo sąvoka nurodo į vestuvių menės ritualą (žemiškąjį ar dangiškąjį). Analizėje sąjungos kaip santuokos vaizdinys iškyla kaip vienas centrinių visoje valentinininkų doktrinoje, nes juo aprašomos pamatinės valentinizmo idėjos: konsubstancialus ryšys tarp išrinktojo tikinčiojo ir Dievo (Kristaus), vestuvių menės ypatybės, ryšys tarp šio ir transcendentinio pasaulio. Reikšminga ir šiuose kontekstuose egzistuojanti įtampa tarp šių sąvokų eroticizmo ir pastangos nuneigti meilės kaip aistros svarbą.

Pereisime prie su sąjungos įvaizdžiu susijusių sąvokų palyginimo su Origeno *Giesmių giesmės* interpretacija. Origenas vartoja tapačias sąvokas aprašyti sąjungai su Kristumi (gr. κεράννυμι, lot. *misceo*; gr. κοινωνία; lot. *socio, coniungo*). Pavyzdžiui:

Iveskite mane į vyno namus. Šiuos (žodžius) ji sako Sužadėtinio draugams, šventiems angelams arba apaštalams ir pranašams tarsi sakydama: Sumaišykite (Συγκεράσατε) mane su Kristaus kūnu (σώματι) (Frg. 20).

Ištraukoje (frg. 10) vartojama sąvoka συγκεράννυμι. Čia vyno namai

¹⁰² Ištraukoje iš *Evangelijos pagal Pilypą* taip pat minima sąvoka τῶτ, nors daugelis redaktorių laiko ją perrašinėjimo klaida (redaktoriai Tillas, Schenke ir Laytonas įžvelgia šią klaidą Lundhaugo leidimo kritiniame aparate (Lundhaug 2010, 520)). Plg. *Tas, kas turi tiesos pažinimą, yra laisvas žmogus, o laisvasis nenusideda. Mat tas, „kuris nusideda, yra nuodėmės vergas“*. **Motina yra tiesa, o susimaišymas yra pažinimas** (τῆς αᾶς τῆς ἀληθείας, τῆς νῶς αἰς πῶτ). *Tie, kuriems nedera nusidėti, pasaulio yra vadinami laisvaisiais. Tiesos pažinimas tuos, kuriems nedera nusidėti, padaro viršesnius: jie tampa laisvi ir tai juos iškelia virš visų vietų. Tačiau tik meilė ugdo! O tas, kuris buvo išlaisvintas pažinimo, yra meilės vergas tu, kurie dar nepajėgė įgyti tiesos pažinimo. Pažinimas įgalina juos tapti laisvus. Meilė [...] kiekvieną dalyką, kuris yra [...]. Ji niekada nesako [„šitai yra tavo“] ar „šitai yra mano“, [bet „visa tai yra tavo“] (77, 15–35). Frazę „susimaišymas yra pažinimas (τῆς νῶς αἰς πῶτ) tyrėjai taiso į τῆς νῶς αἰς πῶτ (pažinimas yra tėvas). Tačiau jei skaitome „pažinimas yra susimaišymas“, pažinimą galime suvokti kaip ryšį, užtikrinantį pleromatinę sąjungą (plg. Berno 2021, 218). Įžvelgus tokią konotaciją pažinimas tampa tiesiogiai susietas su vestuvių mene, o ne lieka vien pirmine stotele kelyje link šio švenčiausio ritualo.*

simbolizuoja dvasinę puotą, kurioje galima paragauti Sužadėtinio vyno. Vyno namus galime susieti su vestuvių mene (Ališauskas ir Žukas 2011, 69) ar jos prieškambariu (plg. CCt 3.6.1 *Kadangi ji jau pamačiusi karališkąją menę (cubiculum regium), taip pat dabar trokšta įžengti į karališką puotą ir džiaugtis linksmybės vynu*). Šiuose namuose Sužadėtinė trokšta susijungti, susimaišyti su Kristaus kūnu. Barbàra rašo, jog žodis συγκεράννυμι pasirodo ir 1 Kor 12, 24: ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα, τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέρᾳ δούς τιμὴν. Šioje ištraukoje συγκεράννυμι nurodo į kūno dalių sujungimą į vieną darinį per atskirų dalių sąjungą (Barbàra 2005, 357). Vyno paminėjimas yra nuoroda į dvasines jusles, per kurias Sužadėtinė-Siela gali priartėti prie Kristaus. Rašydamas apie vyną, Origenas mini ir priešingą, klaidingų doktrinų vyną¹⁰³, vedantį į klaidingą pažinimą (*falsa scientia*), kas, be abejonės, yra nuoroda į gnostikus. Tačiau vienas svarbiausių šios ištraukos akcentų yra Kristaus kūno paminėjimas, t. y. Origenas kalba apie susimaišymą su Kristaus kūnu (σῶματι). Kaip vėliau pastebėsime, minėdamas mūsų tiriamas sąvokas, Origenas ne kartą pabrėžia Kristaus kūno reikšmę. Origenas apie šį susimaišymą veikiausiai kalba metaforiškai, o ne iš eschatologinės perspektyvos. Šis fragmentas labai artimas *Tridaliao traktato* vaizdinijai (*Tri. tra.* 122.12–17), kur rašoma apie susimaišymą su Kristaus kūnu (taip pat vartojamas žodis σῶμα), kuris prilyginamas vestuvių menei. Origenas taip pat vartoja šiuos vaizdinius, tačiau suteikia jiems kitokias reikšmes. Aleksandriečiui Kristaus kūnas (σῶμα) pažymi Kristaus žmogiškumą, jo artumą žmonijai (Martens 2022, 1191) ir nors ši tema išlieka problematiška (Jacobs 2013, 222–223), ji yra centrinė Origeno kristologijoje. Susimaišymas su Kristaus kūnu vyno namuose yra paralelė ar alternatyva valentinininkų vestuvių menės ritualui. Nors šis Origeno vaizdinys yra metaforiškas, jis veikiausiai nekalba apie transcendentinius kontekstus – Kristaus kūno tikrumas ir realumas kviečia tikintįjį galvoti apie sąjungą su Kristumi šiapusybėje. Toliau pateiksime dar vieną ištrauką, kurioje atsiskleidžia kūno

¹⁰³ Plg. CCt 3.6.6–9: *Taigi į šiuos vyno namus bažnyčia arba kiekviena siela, besilginti to, kas tobula, skuba įžengti ir mėgautis išminties mokymais ir pažinimo paslaptimis (dogmatibus sapientiae mysteriisque scientiae) kaip puotų saldumu (suavitate) ir vyno džiaugsmu (vini laetitia). Išties reikia žinoti, kad, kaip yra šis vynas, kuris iš tiesos mokymų yra išspauštas ir maišomas Išminties kratere (commiscetur in cratere Sapientiae), taip yra ir priešingas vynas (contrarium vinum), kuriuo nusidėjėliai ir tie, kurie priima klaidingo pažinimo pavojingus mokymus, netinkamai nusigeria [...]. Tačiau tas vynas, kuris iš tikro vynuogienojo išeina, visada yra naujas; mat visada per besimokančiųjų pažangą yra atnaujinamas pažinimo ir dieviškos išminties supratimas. Ir todėl Jėzus sakė savo mokiniams: „Šį naują (vyną) gersiu su jumis savo Tėvo Karalystėje.“*

centralumas sąjungoje su Kristumi:

Ak, esi gražus, mano mylimasis, išties patrauklus; mūsų guolis pavėsingas. Dabar pirmiausia atrodo, kad Sužadėtinė žvelgė į Sužadėtinio grožį aiškiau ir per sąvąsias purplelio akis suvokė Žodžio viršenybę grožyje. Tačiau galbūt daro užuominą, kad jos su Sužadėtiniu bendras guolis (κλίνην κοινήν) yra kūnas, kuriame vis būdama siela yra laikoma verta Žodžio sueities (κοινωνίας). Sako Paulius: „Jūsų kūnai yra Kristaus nariai.“ Mat kai kalba apie jūsų kūnus, kalba apie Sužadėtinės kūną, o kai kalba apie Kristaus narius, kalba apie Sužadėtinio kūną. Tada Sužadėtinė sako, kad Sužadėtinis yra šešėlingas dėl sąvokų tankumo Žodyje ir Išmintyje (ἐν τῷ λόγῳ καὶ τῇ σοφίᾳ θεωρημάτων). Jei abiem bendras guolis (ἡ κοινή κλίνη) yra vešintis, nenuostabu, kad, dieviškai galiai persmelkiant ir kūną, kiekvienas geras veiksmas pasireiškia per kūną (Frg. 17).

Šiame graikiškame fragmente atsiskleidžia Kristaus kūno ir Sužadėtinės kūno svarba. Lygindami su lotyniška šio teksto versija, galime pastebėti, jog joje tiek erotinės konotacijos, tiek kūno svarba yra sumažinama¹⁰⁴. Mūsų tiriamoje ištraukoje Sužadėtinė pažįsta ir šešėlį, kuris Origeno raštuose dažnai simbolizuoja Šventąjį Raštą (Young 2022, 615). Su Sužadėtiniu ji dalinasi guoliu¹⁰⁵, kuris yra Kristaus kaip tarpininko kūnas. Jo

¹⁰⁴ Plg. CCt 3.2.2 *Commune autem sibi cubile quod dicit esse cum sponso, corpus hoc mihi uidetur indicari animae, in quo adhuc posita digna habita sit adscisci ad consortium Verbi Dei. Idque umbrosum, utpote non aridum, sed fructuosum memorat et tamquam densitate boni operis nemorosum. Sed haec sponsa dicit, anima dumtaxat, quae columbae iam oculos habet.*

¹⁰⁵ Viena *Evangelijos pagal Tomą* pasakyme galime išvengti labai artimą vaizdiniją. Plg. 61 Jėzus pasakė: „Du ilsėsis lovoje, vienas mirs, kitas gyvens.“ Salomė pasakė: „Kas tu esi, žmogau, kad iš Vieno užlipai ant mano gulito ir valgei nuo mano stalo?“ Jėzus pasakė jai: „Aš esu tas, kuris yra, iš to, kuris yra lygus. Man duota iš to, kas yra mano Tėvo.“ (Salomė pasakė): „Aš esu tavo mokinė.“ (Jėzus pasakė): „Dėl to aš sakau: ‘Kai jis taps lygus, jis prisipildys šviesos. Tačiau, jei jis bus padalytas, jis prisipildys tamsos.’“ Tomo evangelija dabartinių tyrėjų nėra laikoma gnostine, tačiau jos buvimas Nag Hammadi bibliotekoje (netgi tame pačiame II kodekse kaip ir *Evangelija pagal Pilypą*) parodo, kad vėlesnė teksto interpretacija buvusi gnostinė (Kelmelytė-Ratniece ir Ališauskas 2022, 24–25). Kitaip tariant, gnostinėse bendruomenėse šis tekstas veikiausiai buvo skaitomas. Šiame 61 pasakyme itin gausu gnostinių idėjų – minimas Vienis, lygumas, padalinimas (visos šios sąvokos yra techniniai gnostiniai terminai). Salomė yra minima Morkaus evangelijoje kaip viena iš Jėzaus sekėjų (15,40; 16,1). Ji buvo ir viena iš moterų, regėjusių nukryžiuojamą, priklausę būreliui moterų, kurioms apsireiškęs angelas pranešė apie Jėzaus prisikėlimą. Gnostiniuose tekstuose kartu su Marija Magdaliute Salomė užima ypatingos mokinės vietą. Ir šiame pasakyme Kristus parodo Salomei ypatingą artumą, kurio nereikėtų suprasti kaip seksualinio intymumo. Kristus nusileidžia iš

nariai, t. y. tikintieji, sudarantys Bažnyčią, sudaro ir jo kūną, kuris yra vienintelė tikrovė. Per šį kūną Bažnyčia gali dalyvauti Žodyje ir priartėti prie Tėvo (Barbàra 2005, 348). Taip pat Sužadėtinė pasižymi dvasinėmis jausmėmis, leidžiančiomis suvokti (αἰσθεσθαι) Dievą. Būtent kūnas kaip guolis akcentuojamas sueityje (κοινωνία) su Žodžiu. Jis yra reikalingas ir Sužadėtinėi, kad ji galėtų atlikti gerus darbus, nes tik per jį jie gali pasireikšti tikrovėje. Lotyniškoje šios ištraukos versijoje šis aspektas yra praleidžiamas. Tokia paralelė tarp Kristaus kūno ir žmogaus kūno svarbos dar kartą apeliuoja į valentinininkų doketizmą (pasak Origeno) ir alternatyvią išikūnijimo interpretaciją.

Dar vienas sankirtos taškas su valentinininkais ryškus Išminties, kaip Kristaus epinojos, interpretacijoje. Kontekste, kuriame taip pabrėžiama apskritai kūno ir ypač Kristaus kūno kaip tarpininko svarba, tai yra labai ryški valentinizmo kritika. Valentinizmas, pasak Origeno, neigė materialų Kristaus išikūnijimą, tad čia Origenas parodo to svarbą, inkorporuodamas ir Išmintį – ne kaip mitologinę veikėją, o paties Kristaus aspektą. Anatolios savo tyrime pateikia mums svarbų pastebėjimą. Nors straipsnyje nekalbama apie Origeno *Giesmių giesmės* interpretaciją, galime savo tyrimui pritaikyti mokslininko analizę. Autorius teigia, kad Origenui „istorinis įvykis ar pažodinė reikšmė reprezentuoja dvasinės reikšmės, kuri yra tiesa ir archetipas, šešėlis“ (Anatolios 1997, 70). Anatolios teigia, kad galime išvelgti paralelę tarp tokios Origeno egzegzės interpretacijos ir Išminties kaip Kristaus epinojos veiklos: „sukurtoji tiesa yra šešėlis ar panašumas tos tiesos, kuri yra Išmintis, ir šis panašumas susidaro kūrinijai dalyvaujant Išmintyje. Taigi Origeno pažodinės ir dvasinės reikšmių koncepcijoje egzistuoja fundamentali kristologinė

Vienio (veikiausiai reikėtų suprasti, kad Pilnatvės) ir atskleidžia Salomei slaptą mokymą. Labai daug diskusijų sukėlė frazė „iš Vienio“ (ἐκ ἐνός καὶ οὐκ ἑκ), kadangi koptiškai ji neskamba natūraliai. Esti įvairių nuomonių apie tai, kaip reikėtų suvokti šią frazę (jos visos nuodugnai aptartos: Gathercole 2014, 445–446). Mums aktualiausias komentaras yra pasiūlytas Dunderbergo (1998, 52–53). Autorius pasakymą ἐκ ἐνός καὶ οὐκ ἑκ palygina su fraze iš *Ištraukų iš Teodoto* (Exc. 36) ὡς ἀπὸ ἐνὸς προελθόντες (kaip iš vienio atėję). Ištraukoje (frg. 36) kalbama apie angelų sukūrimą ir teigiama, kad jie buvo sukurti Vienovėje (Exc. 36.1 Ἐν ἐνότητι μέντοι γε προεβλήθησαν οἱ Ἄγγελοι ἡμῶν, φασίν, εἰς ὄντες, ὡς ἀπὸ ἐνὸς προελθόντες). Tokiu atveju, grįžtant prie 61 Tomo evangelijos pasakymo interpretacijos, peršasi mintis palyginti pasakymą su valentinine angelo-žmogaus schema. Kristų būtų galima suvokti kaip iš Vienovės ateinantį angelą, vyriškąją dalį, o Salomę kaip moteriškąją dalį – žmogų. Tačiau tame pačiame straipsnyje Dunderbergas tikina, kad Tomo evangelijos afiliacija su valentinizmu nėra tikėtina (Dunderberg 1998, 53). Tiesioginę sąsają su Origenu įrodyti būtų taip pat sunku, bet šių tekstų vaizdinijos panašumą verta pabrėžti.

struktūra“ (Anatolios 1997, 70), dar plg. Wallraff 2003, 787. Mūsų analizuojamoje ištraukoje taip pat skleidžiasi panaši struktūra (dar plg. Lubac 1950, 383–384), tačiau taip pat pastebima ir polemika su valentinizmu. Pažodinė reikšmė, materialus kūnas yra dangiškųjų, dvasinių realijų atspindžiai. Sužadėtinė per Kristaus epinojas, Išmintį ir Žodį dalyvauja Kristaus kūne kaip realiame ir materialiaame, tačiau tuo pat metu ji veikia ir dvasinėje plotmėje. Čia Kristaus kūnas sugrįžta kaip mediatorius tarp šiapusybės ir transcendencijos, pasižymintis ypatingu sugebėjimu – išlaikyti įtampą tarp šių nesutaikomų realijų (dar plg. CCt 3.2.8–9 [...] *Bažnyčia yra susieta (sociata) su Kristumi ir galėjo priimti dalyvavimą Dievo Žodyje (participium Verbi Dei capere potuisse), pagal kurį jis yra vadinamas ir Dievo bei žmonių tarpininku [...]*). Taip siūloma alternatyva doketinei valentinininkų Kristaus kūno sampratai ir tik dvasinei sueičiai (κοινωνία), įvykstančiai vestuvių menėje.

Origeno siūloma sueitis, kaip teigiama kitoje ištraukoje, yra atviresnė nei valentininė. Sužadėtinis-Kristus susieina su įvairiomis sielomis, taip pat jis išeina iš vestuvių menės, o ne lieka joje (CCt frg. 54 *Mat Žodis susieina (κοινωνεῖ) su karališkomis, nors ir prastesnėmis sielomis – dėl to jos yra šešiasdešimt karalienių – ir kitomis sielomis, vedamomis Dievo baimės – jos yra sugulovės. Yra ir kitų prastesnių sielų, turinčių mažiau baimės: jos yra mergelės, kurios yra nesuskaičiuojamos. O Sužadėtinis, regėdamas, kad ir šios yra gražios ir pajėgios jam priklausyti ir būti sąjungininkės (κοινωνούσας), išeina iš dangiškosios menės (παστῶ τοῦ ἐπουρανίου) ir susieina (κοινωνεῖ) su angelais ir arkangelais, sostais ir valdžiomis, kurie yra Žodžio Sužadėtinės). Tai, kas verčia Kristų susieti su sielomis, yra meilė:*

Taigi čia pat esąs Raštas kalba apie tą meilę (amore), kuria palaiminta siela yra deginama ir uždegama, ir ši vestuvių daina dainuoja per Dvasią, per kurią Bažnyčia yra sujungiama ir susiejama su dangišku sužadėtiniu Kristumi, trokšdama susimaišyti su juo per Žodį (coniungitur ac sociatur, desiderans misceri ei per Verbum), kad pastotų nuo jo ir galėtų būti išganyta per šį dorą vaikų gimimą, kai jie išliks tikėjime ir šventume su blaivumu (sobrietate), – kadangi jie tikrai pradėti iš Dievo Žodžio sėklos (concepti ex semine quidem Verbi Dei), kilę ir pagimdyti arba iš Bažnyčios be dėmės ar iš sielos, nereikalaujančios nieko materialaus (materiale), bet vien tik liepsnojančios Dievo Žodžio meile (amore) [...] Taigi šis Globėjas (Paracletus), tiesos dvasia, kuris kyla iš Tėvo, keliauja aplink ieškodamas, ar neatrastų kilnių ir pajėgių sielų, kurioms galėtų atskleisti tos meilės (caritatis) didybę, kuri yra iš Dievo (CCt Prol. 2, 46–48).

Origenas šiame tekste mini blaivumą (sobrietas), kas grąžina prie

vyno bei blaivaus girtumo įvaizdžių ir dvasinių juslių kontekstų. Nėra visiškai aišku, ar Origeno sinonimiškai vartojami *socio*, *coniungo* ir *misceo* atskleidžia skirtingus sąlyčio su Kristumi atspalvius. Vis dėlto galima pastebėti, kad *misceo*, kalbant apie susijungimą su Kristumi, pasitelkiamas būtent vyno vaizdinio kontekste. Todėl būtų galima manyti, kad pažymimas susijungimas su Kristumi padedant dvasinėms juslėms. Kitas svarbus vaizdinys kalbant apie susijungimą su Kristumi yra meilė (lot. *amor*, *caritas*). Apie meilės reikšmingumą Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijoje kalbėjome skyriuje „Meilės ir pažinimo sąvokų dialogas“. Kaip jau buvo aptarta, Origenas nedaro skirties tarp *amor* ir *caritas* (Fürst ir Strutwolf 2016a, 86n56; Limone 2016, 126–127). Visi meilės paminėjimai iš tiesų nurodo į ἔρως. Būtent ši erotinė meilė, įgalinanti transcendentinę patirtį, yra sąjungos su Kristumi esmė. Valentinininkai, kalbėdami apie susijungimą su Kristumi, taip pat kalba apie meilę, tačiau ši meilė neturi erotinės konotacijos, jos kaip tik vengiama. Panašų pastebėjimą, rašydamas apie Origeno ir valentinininkų santykį, pateikia ir Lettieri, teigdamas, kad „seksualinis Išminties troškimas, iš pradžių nusikalstamas, paskui perkeistas, tampa kūrinijos meilės progreso simboliu, sutinkamu ir sužadinamu išganytojiško Logos dinamizmo. Jėzaus įsikūnijimo doktrina atskleidžia nuo Dievo nenutolinamo kūno egzistavimą“ (Lettieri 2008, 68). Lettieri koncentruojasi į Sielos-Išminties-Sužadėtinės kaip nupuolusios ir atpirktos būtybės panašumą valentinizme ir Origeno *Giesmių giesmės* interpretacijoje. Mūsų interpretacijoje egzistuoja subtilus skirtumas. Valentinizme Išminties seksualumas yra tik nusikalstamas, nepagimdantis teigiamų reiškinių – dėl jo išsivysto materialusis pasaulis, kuris yra nuodėmingos prigimties. Origeno mintyje (nors jis ir kalba apie Sielą kaip nupuolusią (*Gg* 1, 6 *Sum nigra, sed formosa*) ir jos nuopuolį) ši erotinė meilė yra tai, kas įgalina transcendentalumą. Taigi anksčiau aptarti sąjungos vaizdiniai netiesiogiai oponuoja ir valentinizme ryškiai meilės įvaizdžių transformacijai, kurios metu siekiama atsiriboti nuo erotinių konotacijų. Origenas *Giesmių giesmės* interpretacijoje siekia jas ne tik pristatyti į Didžiosios Bažnyčios kontekstus, bet ir polemizuoti su valentinizmu. Galimai būtent sankirtoje su valentininiais meilės vaizdiniais, atsiremiant į juos kaip ne tokią vaisingą interpretacijos kryptį, ir gimsta ši Origeno erotikos kaip transcendencijos samprata. Šios per erotiką įgalinamos transcendencijos mediatoriumi, įrankiu tampa Kristaus kūnas, kurio reikšmė daug ryškesnė graikiškuose fragmentuose (frg. 17, 20, 54) nei lotyniškame tekste. Sąvokos κεράννυμι, κοινωνέω bei jų lotyniški atitikmenys, kontekstai, kuriuose šios sąvokos vartojamos, atskleidžia anksčiau išdėstytas idėjas.

Dabar pateiksime šio skyriaus išvadas. Skyriaus pradžioje aptarėme valentininę ir Origeno kristologijos sampratą. Kalbėdami apie valentinizmą

parodėme, kaip šio pobūdžio ankstyvosios krikščionybės tekstuose interpretuojamas Kristaus asmuo. Ypač susitelkėme į Kristaus kūno interpretacijas. Valentininiai tekstai tarp savęs skiriasi šiuo aspektu, tačiau daugelis su jais polemizuojančių autorių laikė valentinininkus doketistais. Toliau aptarėme Origeno kristologiją, atskleidami Kristaus įsikūnijimo centrališkumą Aleksandriečio mąstyme. Išryškinome dvasinių juslių ir epinojų svarbą Kristaus santykiui su žmonija. Tada perėjome prie valentininio Kristaus kenozės, su ja susijusių vardo ir antspaudo sąvokų bei jų reikšmės valentininiuose ritualuose analizės. Parodėme, kad valentininiuose tekstuose Kristus redukuoja savo dieviškumą tik dėl dalies tikinčiųjų. Dėl šios kenozės pačiam Kristui prireikia atpirkimo – taip jis tampa tikinčiojo valentinininko atpirkimo pavyzdžiu. Šis atpirkimas įvyksta ritualų metu, kai tikintysis kaip antspaudą įgyja vardą, patvirtinantį jo tapatybę ir konsubstancialumą su Dievu. Origenas taip pat pasitelkia vardo ir antspaudo sąvokas *Giesmių giesmės* interpretacijoje. Kristaus vardas Aleksandriečio tekste gali nurodyti į ritualinį kontekstą ir į epinojų doktriną. Origenas apie ritualus nekalba tiesiogiai ir atitrūksta nuo tiesioginių sąsajų su jais, metaforizuodamas juos aprašančias sąvokas. Tokioje strategijoje išvelgiame užslėptą kritiką valentininkų ritualų centralizmui. Kitas veiksmas, kurį atlieka Aleksandrietis, rašydamas apie vardo, antspaudo ir tepalo (ar kvepalų) konceptus, yra ne tik ritualų, bet ir protologijos perkėlimas į kristologiją. Pirmiausia parodėme, kaip *Tiesos evangelijoje* vardo ir pavidalo sąvokos yra susijusios su išganymo idėjos transformavimu į protologiją. Origenas pasitelkdamas antspaudo ir pavidalo sąvokas atliko *contra* veiksmą vėl kristologijai grąžindamas išganymo idėjos esmingumą. Šioje vietoje dialogas tarp valentininkų ir Origeno itin ryškus – tekstai kalbasi užginčydami vienas kitą. Analizuodami antspaudo ir šaltinio įvaizdžių paraleles valentininkų ir Aleksandriečio tekste parodėme, kaip Origenas valentininkų ritualinei sistemai kaip alternatyvą siūlo Kristaus epinojų ir dvasinių juslių idėjas.

Paskutiniame poskyryje tyrėme sąjungos ir susimaišymo su Kristaus kūnu įvaizdžius. Parodėme, kaip valentinizme jie atsiremia į nematerialaus Kristaus kūno sampratą ir vestuvių menės koncepciją. Tirdami, kaip Origenas suvokia analizuojamas sąvokas, išryškinome jų sąsają su meilės kaip erotinės, transcendentalumą įgalinančios jėgos koncepcija. Aleksandrietis, vartodamas tapačias su meilės semantiniu lauku susijusias sąvokas, pasirenka neatsiriboti nuo jose užkodotos erotikos ir, priešingai nei valentinininkai, jos neatsisako. Kristaus kūno kaip mediatoriaus, kaip vietos, kurioje žmogus priartėja prie Dievo, o ne vestuvių menės kaip valentinizme, interpretacija tampa išeities tašku. Taip autorius suteikia visiems tikintiesiems naują perspektyvą, aprašančią santykį su Kristumi.

IŠVADOS

Aleksandriečio dialogas su valentinininkais nėra akivaizdus, priešininkai tiesiogiai neįvardijami, nes nenorima atstumti į valentinininkų pusę kryptančių tikinčiųjų. Tokia dialogo forma, o ne griežta tiesioginė polemika labai skiriasi nuo kitų patristinių autorių taktikų. Būtų galima teigti, jog ji yra novatoriška. Nepaisant to, Origenas kuria dialogą su tam tikru, jam patogi valentinizmo konstruktą. Kai kurios valentinizmo idėjos išties yra daug artimesnės tiek pačiam Origenui, tiek besiformuojančiai „ortodoksinei“ krikščionybei, nei Origenas jas pateikia savo tekste. Poleminio kito konstravimas yra gerai žinoma taktika, ryški ankstyvosios krikščionybės apologetų, taip pat ir Origeno darbuose. Taip pat ir *Giesmių giesmės homilijose* ir *komentaruose* pačios priešininkų doktrinos nėra iškraipomos, tačiau jos pateikiamos priešininkui nepalankioje šviesoje. Pavyzdžiui, valentinininkų „determinuotos“ prigimties klausimas yra daug kompleksiškesnis, nei jį vaizduoja Origenas. Iš mūsų tyrimo paaiškėjo, kad ir tuo atveju, kai Origeno polemika nėra tokia akivaizdi kaip kituose veikaluose, priešininkų doktriną supaprastinanti taktika taip pat pasitelkiama. Tyrime parodėme, kad Origenas oponuoja daugeliui valentinininkų mokymo dalių, ne vien tik jų protologijai ir antropologijai. Taip pat polemizuojama ir su ritualų suvokimu, Kristaus asmens interpretacija, Bažnyčios sampratomis.

Mūsų analizėje paaiškėjo, kad tarp tokių Origeno ir valentinininkų pasitelkiamų sąvokų ir įvaizdžių kaip meilė ir pažinimas, bučiny, indai, kvėpalai, kaitra, artumas, dangiškoji Jeruzalė, vardas, antspaudas, sąjunga su Kristaus kūnu, Kristaus kenožė, šaltinis ir kitų, susijusių su protologija bei laisvos valios idėja, egzistuoja tam tikras paralelumas ir dialogas, o ne atsitiktinis panašumas. Aleksandriečio dialogas su valentinizmu ypač ryškus tose teksto vietose, kuriose įvairūs vestuviniai vaizdiniai aprašomi pasitelkiant valentinę terminologiją. Valentininės terminologijos vartoseną geriau atsispindi graikiškuose fragmentuose, kuriuose šios terminologijos esama daugiau. Lygindami lotyniškas ir graikiškas *Giesmių giesmės komentaro* ištraukas pastebėjome, kad graikiškosios yra išlaikiusios daugiau valentininės terminologijos, ypač kalbant apie protologines sąvokas. Nėra aišku, ar graikiškos ištraukos yra pacituotos pažodžiui, ar parafrazuotos, tačiau valentininės terminologijos gausa jose galėtų rodyti jų autentiškumą.

Origenas pasitelkia valentinines sąvokas, dažniausiai koncentruodamas jas tame pačiame teksto fragmente. Tomis pačiomis sąvokomis jis išsako ir savo idėjas. Sąvokos nėra nuneigiamos, joms nėra tiesiogiai prieštaraujama. Kai kuriais atvejais Origenas nenaudoja valentininės vaizdinijos, nors galėtų tai padaryti – jis stengiasi išlaikyti ir tam tikrą atstumą

nuo valentinininkų (tai ypač ryšku „indo“ vaizdinyje). Origenas transformuoja valentininius vaizdinius, perkeldamas juos į „ortodoksinius“ kontekstus ir pavaizduodamas, kaip efektyviai jie gali veikti ir šioje aplinkoje. Taip panaikinama poleminė distancija ir sukuriamas artumo įspūdis, leidžiantis valentinininkų kitiškumą parodyti kaip ne tokį tolimą. Origenas puikiai laviruoja tokioje paradoksaliajoje situacijoje siekdamas ne suniveliuoti prieštaringas pozicijas, bet atskleisti, kad priešininkų mokymas nėra toks viliojantis.

Origenas parodo, kaip valentininiai įvaizdžiai gali funkcionuoti ir „ortodoksiniame“ kontekste. Jis atitraukia minėtuosius įvaizdžius nuo jų protologinės ir ritualinės interpretacijos, siūlydamas juos suvokti kaip metaforas ar simbolius. Šios Origeno atliekamos operacijos nereikėtų vadinti demitologizacija, kadangi Bažnyčios rašytojas, naudodamasis ta pačia vaizdinija, kuria savo atsaką. Veikiau įvaizdžiai metaforizuojami, t. y. Aleksandrietis savo *Giesmių giesmės* interpretacijoje nesistengia tiesiogiai parodyti, kad šie įvaizdžiai yra kažkuo klaidingi. Taip jie paliekami tam tikroje įtampoje, perkeliant juos į metaforinę erdvę. Origeno metaforizavimas skiriasi nuo valentinininkų tuo, kad įvaizdžiai nėra pateikiami kaip įvykusio mito naratyvas. Aleksandriečio pasakojama Sužadėtinės ir Sužadėtinio istorija yra metafora, taigi jos ontologinis statusas yra kitoks nei mito. Nepaisant to, toks valentininio mito perrašymas leidžia į valentinizmą linkstantiems tikintiesiems aptikti jau pamėgtus įvaizdžius pažįstamame, mitą primenančiame kontekste. Lyginant valentininius tekstus ir Origeno *Giesmių giesmės* interpretaciją, paaiškėja, kad Origenas suprimityvina valentininę doktriną, kreipdamas daugiausia dėmesio į jos mitologinius aspektus ir būtent tai laikydamas valentinizmo šerdimi. Savo tyrime parodėme, kad šio mokymo doktrinos dažnai nurodo ir į labiau niuansuotą ir teologiškai sudėtingesnę pasaulėžiūrą.

Origenas daugelį tikėjimo realių, kurias valentinininkai tapatina su transcendentine plotme, sieja su šiapusybe, su tikėjimu „čia ir dabar“. Pavyzdžiui, vienas svarbiausių valentinininkų ritualų, vestuvių menė, Origeno interpretuojamas kaip šiapusinio pažinimo simbolis. Vestuvių menės ir valentinizme gausios vestuvių vaizdinijos kritika tampa puikiu būdu kalbėti apie skirtumus tarp tikinčiųjų. Valentinizme veikiau pastebimas tam tikras ontologiškai nulemtas tikinčiųjų skirstymas, turintis ir eschatologines implikacijas, tačiau Origeno interpretacijoje tai virsta į elitizmo kritiką. Nors *Giesmių giesmė* pateikiama kaip tobuliems tikintiesiems skirtas tekstas, Aleksandriečio suvokimu, iš principo ši lygį gali pasiekti bet kuris tikintysis. Tai atspindi Sužadėtinės figūrą, kuri sugrįžta iš vestuvių menės pasidalinti įgytu pažinimu su menkesnėmis sielomis-mergelėmis. Žvelgiant iš

valentininių tekstų pozicijos su šia kritika ne iki galo įmanoma sutikti, nes determinuotos prigimties klausimas valentinizme yra daug sudėtingesnis nei vien preegzistencinėje erdvėje priskirtos tapatybės prisiėmimas. Tačiau sritis, kurioje Origenui pavyksta vaisingiau nei valentinininkams išspręsti teologines ir filosofines problemas, yra susijusi su meilės idėjos ir jai artimų vaizdinių interpretacija. Visa tai suteikia galimybę naujai pažvelgti ir į Origeno *Giesmių giesmės* interpretaciją, ir į valentininius tekstus. Origenas kūrė savo interpretaciją atsispirdamas nuo vestuvinių valentininių vaizdinių. Dėl šios priežasties ir jo erotinės meilės kaip transcendenciją įgalinančios jėgos koncepcijoje ryški polemika su būtent šiais priešininkų įvaizdžiais.

Visame valentinizmo mite gausu su meilės, vestuvių, gimimo tematika susijusių įvaizdžių, tačiau juose regėti įtampa tarp jų erotizmo ir asketizmo bei materialiojo pasaulio atmetimo. Tuo tarpu Origenas kaip tik įgalina meilės erotiškumą, paversdamas jį būdu siekti transcendentalumo. Origeno sugebėjimas transformuoti eroticizmą į transcendentalią kategoriją valentinininkų tekstus pamėgusiems žmonėms galėjo parodyti jų mokymo ribotumą. Nors valentinizme gausu su meilės tematika susijusių sąvokų, valentinininkams nepavyko pasiekti tokio efekto kaip Origenui. Tai ypač ryšku Kristaus kūno interpretacijoje. Origenas savo egzgezežėje geriau išsprendžia dėl erotinių konotacijų tekste kylančią įtampą, nemėgindamas jų nuneigti, bet iškeldamas kaip privalumą. Valentininiuose tekstuose, kas išryškėja būtent sankirtoje su Origeno *Giesmių giesmės* interpretacija, vestuvinė ir erotinė vaizdinija neranda būdo, kaip teologiniame-filosofiniame lygmenyje sutaikyti paradoksą, kylantį iš erotinių ir asketinių įvaizdžių sankirtos.

Origenas pateikia atsakymą vestuvinius įvaizdžius pamėgusiems, į valentinizmą kryptantiems skaitytojams – meilė kaip aukščiausia transcendencija yra įgyvendinama per sąjungą su Kristumi-Sužadėtiniu, ypač jo kūno vaizdiniu. Aleksandrietis savo paslėpta polemika parodo, kad mitologinės metaforos yra nereikalingos, jei egzistuoja ryšys su Kristumi. Būtent Kristaus figūroje išsisprendžia šis erotinės meilės klausimas. Valentinizme ši jėga dažnai vaizduojama kaip nupuolęs ir suterštas dangiškosios meilės atspindys. Origenas siūlo šią energiją transformuoti, nukreipiant ją į dievoiešką, į niekaip šiapusybėje neišpildomą siekį tapti panašiam į Kristų. Būtent apie tai Aleksandriečiui yra visas *Giesmių giesmės* tekstas.

LITERATŪRA

1.1. Šaltinių sąrašas

- Alekna, Darius ir Vytautas Ališauskas, sud. 2003. *Bažnyčios Tėvai: Nuo Apaštališkųjų Tėvų iki Nikėjos susirinkimo*. Vilnius: Aidai.
- Alekniienė, Tatjana. 2000. *Puota arba apie meilę*. Paaiškinimus parašė, bibliografiją ir rodykles sudarė Vytautas Ališauskas. Vilnius: Aidai.
- Ališauskas, Vytautas ir Gediminas Žukas. 2011. *Origenas. Giesmių giesmės homilijos*. Vilnius: Aidai.
- Annese, Andrea, Francesco Berno ir Daniele Tripaldi, sud. 2024. I codici di Nag Hammadi, Roma: Carocci editore.
- Barbàra, Maria Antonietta. 2005. *Origene. Commentario al cantico dei cantici*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- Behr, John. 2017a. *Origen. On First Principles. Volume I*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2017b. *Origen. On First Principles. Volume II*. Oxford: Oxford University Press.
- Berno, Francesco. 2021. *Vangelo di Filippo*. Milano: Paoline.
- Blanc, Cécile. 1996. *Origène. Commentaire sur saint Jean, I*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Blanc, Cécile ir Erwin Preuschen. 2006. *Origène. Commentaire sur saint Jean, I*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Borret, Marcel. 1967–1976. *Origène. Contre Celse I-V*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Brésard, Luc, Henri Crouzel ir Marcel Borret. 1991–1992. *Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, tome I–II, Livres I–II, Livres III–IV. Paris: Les éditions du Cerf.
- Brooke, A. E. 1896. *The Commentary of Origen on S. John's Gospel*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casey, Robert Pierce. 1934. *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*. London: Christophers.
- Chiapparini, Giuliano. 2020. *Clemente di Alessandria. Estratti da Teodoto*. Milano: Paoline.
- Crouzel, Henri ir Manlio Simonetti. 1978–1980. *Origène. Traité des Principes I–IV*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Dumčius, Jonas. 1981. *Platonas. Valstybė*. Vilnius: Mintis.
- Fredouille, Jean-Claude. 1981. *Tertulien. Contre les valentiniens*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Fürst, Alfons ir Holger Strutwolf. 2016a. *Der Kommentar zum Hohelied*.

- Berlin. Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Fürst, Alfons ir Holger Strutwolf. 2016b. *Die Homilien und Fragmente zum Hohelied*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Girod, Robert. 1970. *Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu, tome I Livres X et XI*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Görgemanns, Herwig ir Heinrich Karpp. 1976. *Origenes Vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grobel, Kendrick. 1959. *The Gospel of Truth. A Valentinian Meditation on the Gospel. Translation from the Coptic and Commentary*. New York: Abingdon Press.
- Heine, Ronald E. 1989. *Origen. Commentary on the Gospel According to John, Books 1-10*. Washington. D.C.: The Catholic University of America Press.
- . sud. 2010. *Origen. Homilies on Genesis and Exodus*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- Hilberg, Isidorus, sud. 1996. *Hieronymus. Epistularum pars I. Epistulae I–LXX*. Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Kardelis, Naglis. 1996. *Platonas. Faidras*. Vilnius: Aidai, ALK.
- Kavaliauskas, Česlovas. 1993. *Eusebijas Cezarietis. Bažnyčios istorija*. Vilnius: Lumen fondas.
- Kelmelytė-Ratniece, Gražina ir Vytautas Ališauskas, sud. 2022. *Šie yra slapsti žodžiai...* Vilnius: Naujasis Židinys-Aidai.
- Koetschau, Paul 1913. *Origenes Werke. Fünfter Band. De principiis*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Layton, Bentley, sud. 1987. *The Gnostic Scriptures*. New York: Anchor Bible Reference Library.
- Layton, Bentley ir David Brakke, sud. 2021. *The Gnostic Scriptures*. New Haven and London: Yale University Press.
- Lardet, P., sud. 1982. *Hieronymus. Contra Rufinum*, Turnhout: Brepols.
- Limone, Vito ir Claudio Moreschini, sud. 2016. *Origene. Gregorio di Nissa. Sul cantico dei cantici*. Milano: Bompiani, Rizzoli Libri.
- Litwa, David M. 2016. *Hippolytus. Refutation of All Heresies*. Atlanta: SBL Press.
- Lubac, Henri, Louis Doutreleau ir Willem Adolf Baehrens. 2003. *Origène. Homélie sur la Genèse*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Mahé, J. P. ir P. H. Poirier, sud. 2007. *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade.
- Ménard, Jacques É. 1972. *L'Évangile de vérité*. Leiden: Brill.
- Moraldi, Luigi, sud. 1993. *I vangeli gnostici. Vangeli di Tommaso, Maria,*

- Verita, Filippo. Milano: Adelphi.
- Nagel, P., sud. 2014. *Codex apocryphus gnosticus Novi Testamenti. Band 1: Evangelien und Apostelgeschichten aus den Schriften von Nag Hammadi und verwandten Kodizes. Koptisch und deutsch*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . sud. 2023. *Codex apocryphus gnosticus Novi Testamenti. Band 2: Briefe und Apokalypsen aus den Schriften von Nag Hammadi und dem Codex Tchacos mit einer Neuausgabe der »Epistula Apostolorum«*. Koptisch und deutsch. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Peel, Malcom Lee. 1969. *The Epistle to Rheginos. A Valentinian Letter on the Resurrection*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Rousseau, Dom Olivier, sud. 1966. *Homélie sur le Cantique des Cantiques*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Rubšys, Antanas ir Česlovas Kavaliauskas. 1998. *Šventasis Raštas. Senasis ir Naujasis Testamentas*. Vilnius: LVK leidykla „Katalikų pasaulis“.
- Sagnard, François. 1970. *Extraits de Théodote*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Schenke, Hans-Martin. 1959. „Das Evangelium nach Philippus: ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hammadi“. *Theologische Literaturzeitung* 84 (1): 1–26.
- . 1997. *Das Evangelium nach Philippus. Nag Hammadi Codex II, 3*. Berlin: Akademie Verlag.
- Schenke, H. M., H. G. Bethge ir U. U. Kaiser, sud. 2001–2003. *Nag Hammadi Deutsch*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Simonetti, Manlio. sud. 1967. *Commento al Cantico dei Cantici*. Roma: Città nuova editrice.
- . sud. 1975. *I Principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*. Firenze: Sansoni.
- . sud. 1993. *Testi gnostici in lingua greca e latina*. Roma: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori editore.
- . sud. 1998. *Omellie sul Cantico dei Cantici*. Roma: Fondazione Lorenzo Valla. Arnoldo Mondadori editore.
- Smith, Geoffrey, sud. 2020. *Valentinian Christianity. Texts and Translations*. Oakland, California: University of California Press.
- Thomassen, Einar. 1982. *The Tripartite Tractate from Nag Hammadi: a New Translation with Introduction and Commentary*. A Thesis Submitted for the Degree of PhD at the University of St. Andrews.
- Tornau, Christian ir Paolo Cecconi. 2014. *The Shepherd of Hermas in Latin: Critical Edition of the Oldest Translation Vulgata*. Berlin: Walter de Gruyter.

- Tuckett, Christopher. 2010. *The Gospel of Mary*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Robert McL. 1962. *The Gospel of Philip. Translated from Coptic Text, with an Introduction and Commentary*. London: A. R. Mowbray Co. Limited.

1.2. Mokslinė literatūra

- Alviar, J. José. 2022. „Origen’s Theological Anthropology“. In: *The Oxford Handbook of Origen*, sudarė Karen Jo Torjesen ir Ronald E. Heine, 373–392. Oxford: University of Oxford.
- Anagnostou-Laoutides, Eva. 2020. „Drunk on New Wine (Acts 2:13): Drinking Wine from Plato to the Eucharist Tradition of Early Christian Thinkers“. In: *Eastern Christianity and Late Antique Philosophy*, sudarė Eva Anagnostou-Laoutides ir Ken Parry, 81–110. Leiden, Boston: Brill.
- Anatolios, Khaled. 1997. „Christ, Scripture, and the Christian Story of Meaning in Origen“. *Gregorianum* 78 (1): 55–77.
- Anton, John P. 1992. „Theourgia-Demiourgia: A Controversial Issue in Hellenistic Thought and Religion“. In: *Neoplatonism and Gnosticism*, sudarė Richard T. Wallis ir Jay Bregman, 9–33. Albany, New York: State University of New York Press.
- Ashwin-Siejkowski, Piotr. 2017. „Excerpta ex Theodoto – A Search for the Theological Matrix. An Examination of the Document in the Light of some Coptic Treatises from the Nag Hammadi Library“. In: *Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015; Volume 5: Clement of Alexandria*, sudarė Markus Vinzent ir Piotr Ashwin-Siejkowski, 55-70. Leuven: Peeters.
- . 2022. *Valentinus’ Legacy and Polyphony of Voices*. London, New York: Routledge.
- Astell, Ann W. ir Catherine Rose Cavadi. 2013. „The Song of Songs“. In: *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, sudarė Julia A. Lamm, 27–40. Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons, Blackwell Publishing Ltd.
- Avis, Paul. 2018. „Introduction to Ecclesiology“. In: *The Oxford Handbook of Ecclesiology*, sudarė Paul Avis, 1-32. Oxford: Oxford University Press.
- Bammel, C. P. 1989. „Origen’s Definition of Prophecy and Gnosis“. *The Journal of Theological Studies* 40 (2): 489–493.
- Barnard, Leslie W. 1973. *Athenagoras. A Study in Second Century Christian*

- Apologetics*, Paris: Beauchesne.
- Bauer, Walter. 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Edited by Kurt Aland and Barbara Aland. 6th ed. Berlin: Walter de Gruyter.
- Beeley, Christopher A. 2013. „‘Let This Cup Pass from Me’ (Matth. 26.39): The Soul of Christ in Origen, Gregory Nazianzen, and Maximus Confessor“. In: *Studia Patristica VOL. LXIII. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, sudarè Markus Vinzent, 29–44. Leuven-Paris-Walpole, MA: Peeters.
- Behr, John. 2001. *The Way to Nicaea. The Formation of Christian Theology. Vol. I*. Crestwood, New York: St Vladimir’s Seminary Press.
- Berchman, Robert M. 2016. „Origen: Exegesis, Contemplative Prayer, and the Limits of Language“. In: *Earliest Christianity Within the Boundaries of Judaism. Essays in Honor of Bruce Chilton*, sudarè Alan J. Avery-Peck, Craig A. Evans ir Jacob Neusner, 359–371. Leiden, Boston: Brill.
- Berglund, Carl Johan. 2020. *Origen’s Reference to Heracleon. A Quotation-Analytical Study of the Earliest Known Commentary on the Gospel of John*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berno, Francesco. 2016a. „Allegoria templare e topologizzazione del corpo di Cristo nel Vangelo di Filippo (NHC ii, 3)“. *Studi e materiali di storia delle religioni* 82 (2): 992–1008.
- . 2016b. „Intelletto e anima / caldo e freddo: una dialettica valentiniana in Origene?“. *Adamantius* 22: 130–138.
- Bianchi, Ugo. 1985. „Some Reflections on the Ontological Implications of Man’s Terrestrial Corporeity According to Origen“. In: *Origeniana tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies*, sudarè Richard Hanson ir Henri Crouzel, 153–158. Roma: Edizioni dell’Ateneo.
- . 1987. „Origen’s Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis“. In: *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, sudarè Lothar Lies, 270–282. Wien: Tyrolia-Verlag.
- Blaski, Andrew. 2017. *Fleshing out Christ: Origen of Alexandria and the Scriptural Incarnation of the Word*. PhD Thesis. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Blosser, Benjamin. 2012. *Become Like Angels. Origen’s Doctrine of the Soul*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Bostock, G. 1987. „The Sources of Origen’s Doctrine of Pre-existence“. In:

- Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, sudarè Lothar Lies, 259–265. Wien: Tyrolia-Verlag.
- Brakke, David. 2006. „Self-differentiation among Christian Groups: the Gnostics and their Opponents“. In: *The Cambridge History of Christianity. Volume One: Origins to Constantine*, 245–260. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2010. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Brent, Allen. 2018. „Can There Be Degrees of Docetism?“ In: *Docetism in the Early Church. The Quest for an Elusive Phenomenon*, sudarè Joseph Verheyden, Reimund Bieringer, Jens Schröter ir Ines Jäger, 5–27. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Broek, Roelof van den. 1996. *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Leiden: Brill.
- . 2013. *Gnostic Religion in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buckley, Jorunn Jacobsen. 1980. „A Cult-Mystery in ‚The Gospel of Philip‘“. *Journal of Biblical Literature* 99 (4): 569–581.
- . 1988. „The Holy Spirit is a Double Name: Holy Spirit, Mary, and Sophia in the Gospel of Philip“. In: *Images of the Feminine in Gnosticism*, sudarè Karen L. King, 211–228. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Buckley, Jorunn Jacobsen ir Deirdre Joy Good. 1997. „Sacramental Language and Verbs of Generating, Creating, and Begetting in the Gospel of Philip“. *Journal of Early Christian Studies* 5 (1): 1–19.
- Bultmann, Rudolf. 1956. *Primitive Christianity and its Contemporary Setting* (versta iš *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich: Artemis Verlag, 1949), Cleveland, Ohio: The World Publishing Company.
- Burkert, Walter. 1985. *Greek Religion. Archaic and Classical*. Malden, MA; Oxford; Carlton, Victoria: Blackwell Publishing.
- Burns, Dylan. 2017. „First Thoughts on the Structure of the Apocryphon of John (NHC II, 1 and Par.) and Divine Providence in ‚Classic Gnostic‘ Literature“. In: *From Gnostics to Monastics. Studies in Coptic and Early Christianity in Honor of Bentley Layton*, sudarè David Brakke, S. J. Davis ir S. Emmel, 29–55. Leuven: Peeters.
- . 2022. „Non γνωστικός sed πρεσβύτερος: Positive and Self-Designations Involving Knowledge and Knowers in the Nag

- Hammadi Codices“. In: *Sortieren – Edieren – Kreieren: Zwischen Handschriftenfunden und Universitätsalltag. Stephen L. Emmel zum 70. Geburtstag gewidmet*, sudarè Feder Frank, Angelika Lohwasser, ir Gesa Schenke, 161–200. Aachen: Shaker.
- Cacciari, A. 2009. „Certain Knowledge of the Thing that Are“. *Origenian Variations of the Theme of Wisdom*. In: *Origenian nona. Origen and the Religious Practises of his Time. Papers of the 9th International Origen Congress. Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005*, sudarè G. Heidl ir R. Somos, 93–114. Leuven: Peeters.
- Casiday, Augustine. 2013. „Origen and his Followers“. In: *The Wiley-Blackwell Companion to Mysticism*, sudarè Julia A. Lamm, 147–160. Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons, Blackwell Publishing Ltd.
- Castagno, Adele Monaci. 1987. *Origene predicatore e il suo pubblico*. Milano: Franco Angeli.
- Cerioni, Lavinia. 2019. „Mother of Souls”: The Holy City of Jerusalem in Origen’s Commentary and Homilies on the Song of Songs“. In: *Origeniana Duodecima. Origen’s Legacy in the Holy Land – A Tale of Three Cities: Jerusalem, Ceasarea and Bethlehem. Proceedings of the 12th International Origen Congress, Jerusalem, 25-29 June, 2017*, sudarè Brouria Bitton-Ashkelony, Oded Irshai, Aryeh Kofsky, Hillel Newman ir Lorenzo Perrone, 109–122. Leuven, Paris, Bristol: Peeters.
- Cerrato, J. A. 2002. *Hippolytus Between East and West*. Oxford: Oxford University Press.
- Cocchini, Francesca. 2000. „Conoscenza“. In: *Origene. Dizionario*, sudarè A. Castagno Monaci, 80-84. Roma: Città Nova.
- Cox Miller, Patricia. 1986. „Pleasure of the Text, Text of Pleasure: Eros and Language in Origen’s Commentary on the Song of Songs“. *Journal of the American Academy of Religion* 54 (2): 241–253.
- . 1988. „Poetic Words, Abysmal Words: Reflection’s on Origen’s Hermeneutics“. In: *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, sudarè Charles Kannengiesser ir William L. Petersen, 165–179. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Crouzel, Henri. 1961. *Origène et la connaissance mystique*, Paris: Desclée de Brouwer.
- . 1985. „La personnalité d’Origène“. In: *Origeniana tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies*, sudarè Richard Hanson ir Henri Crouzel, 9–25. Roma: Edizioni dell’Ateneo.
- . 1989. *Origen*. Edinburgh: T & T Clark.
- Crum, W. E. 1939. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

- Cullman, Oscar. 1962. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time*. London: SCM Press LTD.
- Daniélou, Jean. 1955. *Origen*. New York: Sheed and Ward.
- DeConick, April D. 1999. „The Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship: A Case for First-Century Christology in the Second Century“. In: *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, sudarè Carey C. Newman, James D. Davila ir Gladys S. Lewis, 308–343. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- . 2001. „The True Mysteries: Sacramentalism in the ‚Gospel of Philip‘“. *Vigiliae Christianae* 55 (3): 225–261.
- . 2003. „The Great Mystery of Marriage. Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions“. *Vigiliae christianae* 57 (3): 307–342.
- . 2011. „Jesus Revealed: The Dynamics of Early Christian Mysticism“. In: *With Letters of Light. Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism*, sudarè Daphna V. Arbel ir Andrei A. Orlov, 299–325. Berlin, New York: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Dihle, Albrecht. 1982. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Dillon, J. 1980. „The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory“. In: *The Rediscovery of Gnosticism. Volume One. The School of Valentinus*, sudarè Bentley Layton, 357–365. Leiden: Brill.
- . 1986. „Aisthêsis Noêtê: A Doctrine of the Spiritual Senses in Origen and in Plotinus“. In: *Judaica et Hellenica: Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, sudarè A. Caquot, M. Hadas-Lebel ir J. Riaud, 443–455. Leuven and Paris: Peeters.
- . 1988. „The Knowledge of God in Origen“. In: *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, sudarè Roelof van den Broek, T. Baarda ir Jaap Mansfeld, 229–242. Leiden: Brill.
- Dively Lauro, Elisabeth. 2005. *The Soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis*. Leiden, Boston: Brill.
- Dubois, Jean-Daniel. 2003. „Le Traité Tripartite (Nag Hammadi I, 5) est-il antérieur à Origène?“. In: *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, sudarè Lorenzo Perrone, P. Bernardino ir D. Marchini, 303–316. Leuven: Leuven University Press.
- . 2018. „Pauline Reception in Valentinian and Basilidian Gnosis. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters“. In: *Receptions of Paul in Early Christianity*, sudarè Jens Schröter, Simon Buttica ir Andreas Dettwiler, 623–646. Berlin,

- Boston: De Gruyter.
- Dunderberg, Ismo. 1998. „Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas“. In: *Thomas' I-sayings and The Gospel of John*, sudarè Uro Risto, 33-65. Edinburgh: T & T Clark.
- . 2008. *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press.
- . 2015. *Gnostic Morality Revisited*. Mohr Siebeck.
- Edwards, M. J. 1989. „Gnostics and Valentinians in the Church Fathers“. *The Journal of Theological Studies* 40 (1): 26–47.
- . 2018. „Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism. The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity. Review“. *The Journal of Ecclesiastical History* 69 (3): 610–612.
- Edwards, Mark. 2018. „Early Ecclesiology in the West“. In: *The Oxford Handbook of Ecclesiology*, sudarè Paul Avis, 163–182. Oxford: Oxford University Press.
- Edwards, Mark Julian. 2002. *Origen Against Plato*. Burlington: Ashgate.
- Evans, Craig A., L. A. Webb ir R. A. Wiebe, sud. 1993. *Nag Hammadi Texts and Bible. A Synopsis and Index*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Filoramo, Giovanni. 2000. „Profezia“. In: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, sudarè A. Castagno Monaci, 376–379. Roma: Città Nuova.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. 1973. „Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul“. *Journal of Biblical Literature* 92 (4): 565-581.
- Foster, Paul. 2007. „Polymorphic Christology: Its Origins and Development in Early Christianity“. *The Journal of Theological Studies* 58 (1): 66–99.
- Frede, Michael. 2011. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. Sudarè A. A. Long. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Frey, Jörg. 2018. „“Docetic-like” Christologies and the Polymorphy of Christ: A Plea for Further Consideration of Diversity in the Discussion of “Docetism”“. In: *Docetism in the Early Church. The Quest for an Elusive Phenomenon*, sudarè Joseph Verheyden, Reimund Bieringer, Jens Schröter ir Ines Jäger, 27–50. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gathercole, Simon. 2014. *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, Leiden, Boston: Brill.
- Goehring, James E. 1981. „A Classical Influence on the Gnostic Sophia Myth“. *Vigiliae Christianae* 35 (1): 16–23.
- Good, Deirdre Joy. 2000. „Gender and Generation. Observations on Coptic Terminology, with a Particular Attention to Valentinian Texts“. In:

- Images of the Feminine in Gnosticism*, sudarè Karen L. King, 23–40. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Gramaglia, Pier Angelo. 2000. „Battesimo“. In: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, sudarè Adele Monaci Castagno, 45–48. Roma: Città nuova.
- Grant, Robert M. 1961. „The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip“. *Vigiliae Christianae* 15 (1): 129–140.
- Hällström, Gunnar af. 2011. „More than Initiation? Baptism According to Origen of Alexandria“. In: *Ablution, Initiation, and Baptism. Ablution, Initiation, and Baptism. Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum*, sudarè David Hellholm, 989–1010. Göttingen: De Gruyter.
- Hanegraaff, Wouter J. 2006. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill.
- Hanson, R. P. C. 2003. *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. Richmond, Virginia: Westminster John Knox Press.
- Harl, Marguerite. 1966. „Recherches sur l'origénisme d'Origène: la “satiété” (koros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes“, *Studia patristica* 8 (2): 373–405.
- . 1980. „Les «Mythes» Valentinieniens de la création et de l'eschatologie dans le langage d'Origène: le mot hypothesis“. In: *The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 1 The School of Valentinus*, sudarè Bentley Layton, 417–426. Leiden: Brill.
- . 1981. „Pointes antignostiques d'Origène : le questionnement impie des Ecritures“. In: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, sudarè R. van den Broek et V. J. Vermaseren, 205–217. Leiden: Brill.
- . 1985. „Préexistence des âmes dans l'oeuvre d'Origène“. In: *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, sudarè Lothar Lies, 238–258. Wien: Tyrolia-Verlag.
- Havdra, Matyáš. 2006. „Grace in Valentinian Soteriology“. *Occasional papers of the Institute for Antiquity and Christianity* 50: 1–25.
- Heine, Ronald E. 2004. „Epinoiai“. In: *The Westminster Handbook to Origen*, sudarè John A. McGuckin, 93–95. Louisville, London: Westminster John Knox Press.
- Heyden, W. von. 2014. *Doketismus und Inkarnation: Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie*. Tübingen: Francke

Attempto.

- Hickson, Michael W. 2013. „A Brief History of Problems of Evil“. In: *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, sudarè Justin P. McBrayer ir Daniel Howard-Snyder, 3–19. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell.
- Hinge, George ir Jens A. Krasilnikoff. 2009. „Introduction“. In: *Alexandria. A Cultural and Religious Melting Pot*, sudarè George Hinge ir Jens A. Krasilnikoff, 9–20. Aarhus: Aarhus University Press.
- Hoklotubbe, T. Christopher. 2019. „What is Docetism?“ In: *Re-Making the World: Christianity and Categories*, sudarè Taylor G. Petrey, 49–72. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Holliday, L. R. 2009. „Will Satan Be Saved?: Reconsidering Origen’s Theory of Volition in Peri Archon“. *Vigiliae Christianae* 63: 1–23.
- Horsley, Richard A. 1980. „Gnosis in Corinth. I Corinthians 8. 1-6“. *New Testament Studies* 27 (1): 32–51.
- Hurtado, Larry W. 2003. *Lord Jesus. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Isenberg, Wesley W. 1989. „The Gospel according to Philip. Introduction“. In: *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, sudarè Bentley Layton, 131-139. Leiden: Brill.
- Young, Frances. 2022. „Rethinking the Alexandrian-Antiochene Hermeneutical Antithesis“. In: *The Oxford Handbook to Origen*, sudarè Ronald E. Heine ir Karen Jo Torsen, 592–646. Oxford: Oxford University Press.
- Jacobs, Andrew S. 2013. „Sordid Bodies. Christ’s Circumcision and Sacrifice in Origen’s Fourteenth Homily on Luke“. In: *Ascetism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, sudarè Hans-Ulrich Weidemann, 219–233. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jakab, Attila. 2022. „The Social History of the Alexandrian Church“. In: *The Oxford Handbook to Origen*, sudarè Ronald E. Heine ir Karen Jo Torsen, 53–104. Oxford: Oxford University Press.
- Jonas, Hans. 2001. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God & Beginnings of Christianity (third edition)*. Boston: Beacon Press.
- Kahn, Charles. 1988. „Discovering the Will: From Aristotle to Augustine“. In: *The Question of “Eclecticism”*. *Studies in Later Greek Philosophy*, sudarè J. Dillon ir A. A. Long, 234–259. Berkley: University of California Press.
- Kalvesmaki, Joel. 2008. „Italian versus Eastern Valentinianism“, *Vigiliae*

- Christianae*, 62: 79-89.
- Keefer, Kyle. 2006. *The Branches of the Gospel of John. The Reception of the Fourth Gospel in the Early Church*. London, New York: T & T Clark.
- Kelmelytė, Gražina. 2019. „Teologinių ir filosofinių sąvokų vertimo problemos Evangelijoje pagal Pilypą“, *Literatūra*, 61 (2): 58-74.
- . 2020. „Vestuvių menės koncepcija valentininėse inskripcijose“. *Literatūra* 62 (3): 77–91.
- Kim, Bokyoung. 2020. *Models of Authority and Debate in Gospel of Mary*. New York: Peter Lang.
- King, Karen L. 2003. *What is gnosticism?* Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- King, Christopher J. 2005. *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture. The Bridegroom's Perfect Marriage-Song* Oxford: Oxford University Press.
- Kippenberg, Hans G. 1970. „Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus“. *Numen* 17: 211–231.
- Kittel, Gerhard ir Gerhard Friedrich, sud. 1985. *The Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in One Volume*. Vertė Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, The Paternoster Press.
- Kocar, Alexander. 2013. „‘Humanity Came to Be According to Three Essential Types’: Anthropogony and Ethical Responsibility in the Tripartite Tractate“. In: *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*, sudarė Lance Jenott, 193–211. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2019. „The Ethics of Higher and Lower Levels of Salvation in the Excerpts from Theodotus and the Tripartite Tractate“. In: *Valentinianism: New Studies*, sudarė Christoph Marksches ir Einar Thomassen, 205-238. Leiden, Boston: Brill.
- Koschorke, Klaus. 1978. *Die Polemik der Gnostiker das Kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag Hammadi Traktate Apokalypse des Petrus*. Leiden: Brill.
- Kovacs, Judith. 2003. „Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen: The Interpretation of 1 Cor 3.1-3“. In: *Origeniana octava*, sudarė Lorenzo Perrone, 317–329. Leuven: Peeters.
- Kovacs, Judith L. 2019. „Participation in the Cross of Christ: Pauline Motifs in the Excerpts from Theodotus“. In: *Valentinianism: New Studies*, sudarė Christoph Marksches ir Einar Thomassen, 457–478. Leiden, Boston: Brill.
- Kreps, Anne Starr. 2022. *The Crucified Book. Sacred Writing in the Age of*

- Valentinus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kuhner, Matthew. 2017. „The “Aspects of Christ” (Epinoiai Christou) in Origen’s Commentary on the Epistle to the Romans“. *Harvard Theological Review* 110 (2): 195–216.
- Lampe, G. W. H. 1951. *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*. London, New York, Toronto: Longmans, Green and Co.
- . 1961. *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Lampe, Peter. 1995. „An Early Christian Inscription in the Musei Capitolini“. *Studia Theologica* 1 (49): 79–92.
- Layton, Richard A. 2000. „Recovering Origen's Pauline Exegesis: Exegesis and Eschatology in the Commentary on Ephesians“, *Journal of Early Christian Studies* 8 (3): 373–411.
- Le Boulluec, Alain. 1985. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, t. 1, De Justin à Irénée, t. 2, Clément d’Alexandrie et Origène, Études Augustiniennes: Paris.
- Ledegang, F. 2001. *Mysterium Ecclesiae – Images of the Church and Its Members in Origen*. Leuven, Belgium: Leuven University Press.
- Leopold, Anita Maria. 2002. „Syncretism and Transformation in the Gospel of Truth“. In: *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions*, sudare S. Giversen, Tage Petersen ir J. P. Sørensen, 46–54. Denmark: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Leeper, Elisabeth A. 1990. „From Alexandria to Rome: The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite“, *Vigiliae Christianae* 44 (1): 6–24
- Lettieri, Gaetano. 2001. „Origene interprete del ‚Cantico dei Cantici‘: la risoluzione mistica della metafisica valentiniana“. In: *Origene. Maestro di vita spirituale*, sudare Luigi F. Pizzolato ir Marco Rizzi, 141–186. Milano: Pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore.
- . 2008. „Il corpo di Dio. La mistica erotica del Cantico dei Cantici dal Vangelo di Giovanni ad Agostino“. In: *Il cantico dei cantici nel Medioevo*, sudare Rossana E. Guglielmetti, 3–90. Firenze: Sismel, Edizioni del Galluzzo.
- Liddell, Henry George, Robert Scott, Henry Stuart Jones ir Roderick McKenzie, sud. 1996. *A Greek-English lexicon*. Cambridge: Clarendon Press, Cambridge University Press.
- Lietaert Peerbolte, Bert Jan. 2005. „The Wisdom of Solomon and the Gnostic Sophia“. In: *The Wisdom of Egypt Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, sudare A.

- Hilhorst ir George H. van Kooten, 97–115. Leiden, Boston: Brill.
- Limone, Vito. 2016. „Amore e bellezza in Origene. Una ricerca sui lessici erotico ed estetico nella traduzione latina del ‚Commento al Cantico dei Cantici‘“. *Rivista di cultura classica e medioevale* 58 (1): 123–142.
- Linjamaa, Paul. 2019. *The Ethics of The Tripartite Tractate (NHC I, 5): A Study of Determinism and Early Christian Philosophy of Ethics*. Leiden: Brill.
- Lipsius, R. A. 1887. „Valentinus und seine Schule“. *Jahrbücher für protestantischen Theologie* 13.
- Litwa, David M. 2016. *Refutation of All Heresies*. Atlanta: SBL Press.
- . 2023. *Early Christianity in Alexandria – From its Beginnings to the Late Second Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Loehndorff, Louise. 2018. *Translation as Narrative and Translator as Active Guide: Rufinus' Process of Translating Origen's Narrative of the Soul's Descent*. University of Michigan.
- Logan, A. B. H. 1985. „Origen and Alexandrian Wisdom Christology“. In: *Origeniana tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies*, sudarè Richard Hanson ir Henr Crouzel, 123-129. Roma: Edizioni dell' Ateneo.
- . 1998. „Post-baptismal Chrismation in Syria: The Evidence of Ignatius, the Didache and the Apostolic Constitutions“, *The Journal of Theological Studies* 49 (1): 92-108.
- Lubac, Henri de. 2007. *History and Spirit. Understanding of the Scripture according to Origen*. San Francisco: Ignatius Press. Pirmas leidimas 1950. *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier-Montaigne: Paris.
- Lundhaug, Hugo. 2010. *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*. Leiden: Brill.
- . 2019. „‘He who has seen me, has seen the father’“. The Gospel of Philip's Mystagogical Reception of the Gospel of John“. In: *The Gospels and Gospel Traditions in the Second Century*, sudarè Jens Schröter, Tobias Nicklas ir Joseph Verheyden, 253–277. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Luttikhuizen, G. P. 1988. „The Jewish Factor in the Development of the Gnostic Myth: Some Observations“. In: *Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn*, sudarè T. Baarda, A. Hilhorst, G. P. Luttikhuizen ir A. S. van der Woude, 152–161. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok.

- Macrae, George. 1967. „Sleep and awakening in gnostic texts“. In: *The Origins of Gnosticism / Le origini dello gnosticismo. Colloquium of Messina, 13–18 April 1966. Texts and Discussions. Published with the Help of the Consiglio Nazionale delle Ricerche della Repubblica Italiana*, sudarè Ugo Bianchi, 496–507. Leiden: Brill.
- MacRae, S. J. 1970. „The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth“. *Novum Testamentum* 12 (2): 86–101.
- Mansfeld, Jaap. 1981. „Bad World and Demiurge: A Gnostic Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo“. In: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, sudarè R. van den Broek ir V. J. Vermaseren, 261–315. Leiden: Brill.
- Marjanen, Antti. 1996. *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in Nag Hammadi and Related Documents*. Leiden: Brill.
- . 2002. „The Suffering of the One Who is Stranger to Suffering: The Crucifixion of Jesus in the Letter of Peter to Philip“. In: *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen*, sudarè Ismo Dunderberg, Christopher Tuckett ir Karen Syreeni, 487–501. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- . 2019. „The Relationship between the Valentinian and Sethian Sophia Myth Revisited“. In: *Valentinianism: New Studies*, sudarè Christoph Marksches ir Einar Thomassen, 109–122. Leiden: Brill.
- Marksches, Christoph. 1992. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1997. „Valentinian Gnosticism: Toward Anatomy of the School“. In: *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, sudarè John D. Turner ir Anne McGuire, 401–438. Leiden: Brill.
- . 2003. *Gnosis: An Introduction*. London, New York: T & T Clark.
- . 2004. „Gnostics“. In: *The Westminster Handbook to Origen*, sudarè John A. McGuckin, 103–106. Louisville, London: Westminster John Knox Press.
- . 2007. *Origenes un sein Erbe. Gesammelte Studien*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- . 2011. „Individuality in Some Gnostic Authors: With a few remarks on the interpretation of Ptolemaeus, Epistula ad Floram“. *Zeitschrift für antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 15 (3): 411–430.
- Martens, Peter W. 2012. *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical*

- Life*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013. „Origen's Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis“, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16: 516-549.
- . 2022. „Origen's Christology in the Context of the Second and Third Centuries“. In: *The Oxford Handbook to Origen*, sudarè Ronald E. Heine ir Karen Jo Torsen, 1157–1211. Oxford: Oxford University Press.
- Matter, Ann E. 1990. *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- Mazur, Alexander J. 2021. *The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism*. Leiden, Boston: Brill.
- McCue, James F. 1980. „Conflicting Versions of Valentinianism? Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto“. In: *The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. School of Valentinus*, sudarè Bentley Layton, 404–416. Leiden: Brill.
- McGinn, Bernard. 1991. *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century. Volume I*. New York: Crossroad.
- McGuckin, John A. 1987. „The Changing Forms of Jesus“. In: *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, sudarè Lothar Lies, 215–222. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag.
- . 2006. „Origen of Alexandria on the Mystery of the Pre-existent Church“. *International Journal for the Study of the Christian Church* 6 (3): 207–222.
- McGuire, Anne. 1986. „Conversion and Gnosis in the ‚Gospel of Truth‘“. *Novum Testamentum* 28 (4): 338–355.
- McInroy, Mark J. 2012. „Origen of Alexandria“. In: *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, sudarè Paul L. Gavrilyuk ir Sarah Coakley, 20-35. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyer, Marvin M. 2005. *The Gnostic Discoveries: The Impact of the Nag Hammadi Library*. San Francisco: Harper Collins.
- Meloni, Pietro. 1975. *Il profumo dell' immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3*. Roma: Edizioni Studium.
- Mortley, Raoul. 1992. „‘The Name of the Father is the Son’ (Gospel of Truth 38)“. In: *Neoplatonism and Gnosticism*, sudarè Richard T. Wallis ir Jay Bergman, 239-252. New York: State University of New York Press.
- Niederwimmer, Kurt. 1965. „Erkennen und Lieben. Gedanken zum Verhältnis von Gnosis und Agape im ersten Korintherbrief“. *Kerygma und Dogma*, vol. 12: 75-102.
- Nissinen, Martti ir Risto Uro. 2008. *Sacred Marriages: the divine-*

- human sexual metaphor from Sumer to early Christianity. Winona Lake, Indiana: Penn State Press.
- Nygren, Anders. 1953. *Agape and Eros. Part I. A Study of Christian Idea of Love. Part II. The History of Christian Idea of Love*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Nock, Arthur Darby. 1933. *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Oxford University Press.
- O'Cleirigh, Padraig. 1987. „Knowledge of this World in Origen“. In: *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, sudarè Lothar Lies, 349–351. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag.
- O'Leary, Joseph. 2004. „Logos“. In: *The Westminster Handbook to Origen*, sudarè John A. McGuckin, 142–145. Louisville, London: Westminster John Knox Press.
- Orbe, Antonio. 1958. *Hacia la primera teologia de la Procecion del Verbo. Vol. 2*. Romae: Apud aedes universitatis Gregoriana.
- . 1959. „La muerte de Jesús en la economía valentiniana“. *Gregorianum* 40 (3): 467–499.
- . 1966. *La Teologia del Espiritu Santo: Vol. 4. Estudios valentinianos*. Roma: Libreria editrice dell'università gregoriana.
- O'Regan, Cyril. 2001. *Gnostic Return in Modernity*. Albany, NY: SUNY.
- Pagels, Elaine H. 1973. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, Nashville & New York: Abingdon Press.
- . 1974. „Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. the Excerpts from Theodotus“. *Harvard Theological Review* 67 (1): 35–53.
- . 1975. *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of Pauline Letters*. Philadelphia: Fortress Press.
- . 1976. „The Demiurge and his Archons' – A Gnostic View of the Bishop and Presbyters“. *HTR*, nr. 69, 301–324.
- . 1979. *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage Books.
- . 1980. „Gnostic and Orthodox Views on Christ's Passion: Paradigm's for the Christian's Response to Persecution?“. In: *Rediscovery of Gnosticism. Vol. One. The School of Valentinus*, sudarè Bentley Layton, 262–289. Leiden: Brill.
- . 1988. „Pursuing the Spiritual Eve: Imagery and Hermeneutics in the Hypostasis of the Archons and the Gospel of Philip“. In: *Images of the Feminine in Gnosticism*, sudarè Karen L. King, 187–207.

- Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Painchaud, Louis. 2012. „« Joseph le charpentier planta un jardin . . . » (EvPhil 73,8–9): Sens apparent et sens caché dans l'Évangile selon Philippe“. In: *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, sudare Christian H. Bull, Ingeborg Liv Lied ir John D. Turner, 107–118. Leiden, Boston: Brill.
- Pardee, Cambry. 2017. „Discepolo prediletta e annunciatrice di rivelazione: la Maddalena nella letteratura gnostica“. In: *Una sposa per Gesù. Maria Maddalena tra antichità e postmoderno*, sudare Edmondo Lupieri, 59–85. Roma: Carocci editore.
- Pearson, Birger A. 2005. „Gnosticism as a Religion“. In: *Was there a Gnostic Religion?*, sudare Antti Marjanen, 81–101. Helsinki/Göttingen: Finnish Exegetical Society/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Penn, Michael Philip. 2005. *Kissing Christians. Ritual and Community in the Late Ancient Church*, Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- Pennacchio, Maria Cristina. 2003. „La parabola del banchetto nuziale (Mt 22, 1-14) nell' esegesi origeniana“. In: *Origeniana octava. Vol. 1*, sudare Lorenzo Perrone, 687–698. Leuven: Leuven University Press.
- Perkins, Pheme. 1980. *The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism*. New York: Paulist Press.
- . 2019. „Valentinians and the Christian Canon“. In: *Valentinianism: New Studies*, sudare Einar Thomassen ir Christoph Marksches, 371-399. Leiden: Brill.
- . 2020. „Gnosis and the Tragedies of Wisdom: Sophia's Story“. In: *Monotheism and Christology in Greco-Roman Antiquity*, sudare Matthew V. Novenson, 249–262. Leiden, Boston: Brill.
- Perrone, Lorenzo. 2000. „Fede/Ragione“. In: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, sudare A. Castagno Monaci, 157–161. Roma: Città Nova.
- . 2006. „The Bride at the Crossroads'. Origen's Dramatic Interpretation of the Song of Songs“. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 82 (1): 69–102.
- . 2017. „Scrittura e cosmo nelle nuove Omelie di Origene sui Salmi: L'interpretazione del Salmo 76“. In: *Patrística, Biblia y teología: caminos de diálogo*, sudare Hernán Martín Giudice ir José Carlos Caamaño, 45–72. Buenos Aires: Agape Libros.
- Petersen, Silke. 2019. „Marriages, Unions, and Bridal Chambers in the Gospel of Philip“. In: *Re-Making the World: Christianity and Categories. Essays in Honor of Karen L. King*, sudare Taylor G. Petrey, 213–235.

Mohr Siebeck.

- Philips, Edward L. 2010. *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, Piscataway, USA: Gorgias Press.
- Pisi, Paola. 1987. „Peccato di Adamo e caduta dei noes nell’ esegesi origeniana“. In: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, sudarè Lothar Lies, 322–335. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag.
- Plested, Marcus. 2017. „The Spiritual Senses, Monastic and Theological“. In: *Knowing bodies, passionate souls. Sense perception in Byzantium*, sudarè Susan Ashbrook Harvey ir Margaret E. Mullett, 301-312. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Pleše, Zlatko. 2006. *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*. Leiden, Boston: Brill.
- Porter, Stanley E. 2016. „What do we mean by Speaking of Paul and Gnosis/Knowledge? A Semantic and Frequency Investigation“. In: *Paul and Gnosis*, sudarè Stanley E. Porter ir David I.Yoon, 9-23, Leiden: Brill.
- Quispel, Gilles. 2008. „Origen and the Valentinian Gnosis“. In: *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*, sudarè Johannes van Oort, 316–331. Leiden, Boston: Brill.
- Rabinowitz, Celia R. 1984. „Personal and Cosmic Salvation in Origen“. *Vigiliae Christianae* 38 (4): 319–329.
- Ramelli, Illaria L. E. 2007. „Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis“. *Vigiliae Christianae* 61: 313-356.
- . 2009. „Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism“. *Vigiliae Christianae* 63 (3): 217–263.
- . 2013. *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill.
- Rasimus, Tuomas. 2009. *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*. Leiden, Boston: Brill.
- Rist, John M. 1964. *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Canada, Toronto: University of Toronto Press.
- Robertson, David G. 2022. *Gnosticism and the History of Religions*. London: Bloomsbury Academic.
- Rogers, Justin M. 2022. „Origen’s Use of Philo Judaeus“. In: *The Oxford Handbook of Origen*, sudarè Ronald E. Heine ir Karen Jo Torsen, 313–365. Oxford: Oxford University Press.

- Roukema, Reiner. 1999. „Die Liebe kommt nie zu Fall‘ (1 Kor 13, 8A) als Argument des Origenes gegen einen neuen Abfall der Seelen von Gott“. In: *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, sudarè W. A. Bienert ir U. Kühneweg, 15-23. Leuven: Leuven University Press.
- Rudy, Gordon. 2002. *The Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*. London, New York: Routledge.
- Runia, David T. 1993. *Philo in Early Christian Literature*. Amsterdam: Uitgeverij Van Gorcum.
- Rusch, William G. 2004. „Church“. In: *The Westminster Handbook to Origen*, sudarè John A. McGuckin, 78–80. Louisville, London: Westminster John Knox Press.
- Sagnard, F. 1947. *La gnose valentinienne et la témoignage de saint Irénée*. Paris: J. Vrin.
- . 1948. *Clément D’Alexandrie. Extraits de Théodote*. Paris: Éditions du Cerf.
- Sandnes, Karl Olav. 2011. „Seal and Baptism in Early Christianity“. In: *Ablution, Initiation, and Baptism. Ablution, Initiation, and Baptism. Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum*, sudarè David Hellholm, 1441–1481. Göttingen: De Gruyter.
- Schenke, Hans-Martin. 1971. „Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften“. *Studia Coptica* 45: 165–173.
- . 1981. „The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism“. In: *The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 2. Sethian Gnosticism*, sudarè Bentley Layton, 588–617. Leiden: Brill.
- . 1997. *Das Evangelium nach Philippus. Nag Hammadi Codex II, 3*. Berlin: Akademie Verlag.
- Schliesser, Benjamin. 2021. „Jewish Beginnings. Earliest Christianity in Alexandria“. In: *Alexandria. Hub of the Hellenistic World*, sudarè Benjamin Schliesser, Jan Rügge-meier, Thomas J. Kraus ir Jörg Frey, 367–398. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck.
- Schmid, Herbert. 2007. *Die Eucharistie ist Jesus: Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium (NHC II 3)*. Leiden: Brill.
- Schmithals, Walter. 1965. *Die Gnosis in Korinth: Ein Untersuchung zu Korintherbriefen*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Schnelle, Udo. 2009. *Theology of the New Testament*. Vertè M. Eugene Boring. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

- Scott, Alan. 1992. „Opposition and Concession: Origen's Relationship to Valentinianism“. In: *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, sudare Robert J. Daly, 79-84. Leuven: Leuven University Press.
- Scott, Mark S. M. 2006. „Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis of the "Black and Beautiful" Bride in Song of Songs 1:5“. *The Harvard Theological Review* 99 (1): 65-83.
- . 2015. *Journey Back to God. Origen on the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2022. „Cosmic Theodicy. Origen's Treatment of the Problem of Evil“. In: *The Oxford's Handbook of Origen*, sudare Ronald E. Heine ir Karen Jo Torsen, 393–409. Oxford: Oxford University Press.
- Segelberg, Eric. 1959. „Evangelium Veritatis. A Confirmation Homily and its Relation to Odes of Solomon“. *Orientalia Suecana* VIII: 4–42.
- Simonetti, Manlio. 1986. „La controversia origeniana: caratteri e significato“. *Augustinianum* 26 (2): 7–31.
- . 2000. „Cantico dei Cantici (scritti esegetici su)“. In: *Origene. Dizionario*, sudare A. Castagno Monaci, 60-64. Roma: Città Nova.
- . 2004. *Origene esegeta e la sua tradizione*. Brescia: Morcelliana.
- Smith, Morton. 1981. „The History of the Term Gnostikos“. In: *The Rediscovery of Gnosticism. Sethian Gnosticism*, sudare Bentley Layton, 796–807. Leiden: Brill.
- Smith, Geoffrey S. 2015. *Guilt by Association. Heresy Catalogues in Early Christianity*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Richard, sud. 1983. *A Concise Coptic-English Lexicon*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Snyder, H. Gregory. 2015. „Bed, Bath, and Burial: NCE 156 Revisited“. *Journal of Early Christian Studies* 23 (2): 305–316.
- Souter, A. et al., sud. 1968. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Stead, G. C. 1969. „The Valentinian Myth of Sophia“. *The Journal of Theological Studies* 20 (1): 75–104.
- Strutwolf, Holger. 1993. *Gnosis als System: zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Therrien, Mark E. 2022. *Cross and Creation. A Theological Introduction to Origen of Alexandria*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Thomassen, Einar. 2008. *The Spiritual Seed. The Church of the „Valentinians“*. Leiden: Brill.
- . 2013. „Saved by nature? The question of human races and

- soteriological determinism in Valentinianism“. In: *Zugänge zu Gnosis Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.-05.01.2011 in Berlin-Spandau*, sudarè Christopher Markschies ir Johannes van Oort, 129–151. Leuven-Walpole, MA: Peeters.
- . 2021. *Coherence of Gnosticism*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Tuckett, Christopher M. 2018. „Principles of Gnostic Exegesis“. In: *Gospels and Gospel Traditions in the Second Century. Experiments in Reception*, sudarè Jens Schröter, Tobias Nicklas ir Joseph Verheyden, 277–310. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Turner, John Douglas. 2001. *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Louvain-Paris: Peeters.
- Twigg, Matthew. 2022. *The Valentinian Temple. Visions, Revelations and the Nag Hammadi Apocalypse of Paul*. New York: Routledge.
- Tzamalikos, Panayiotis. 1986. *Concept of Time in Origen*. University of Glasgow.
- . 2006. *Origen. Cosmology and Ontology of Time*. Leiden, Boston: Brill.
- . 2007. *Origen: Philosophy of History & Eschatology*. Leiden, Boston: Brill.
- . 2016. *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism. The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity. Vol. 1*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Verbeke, G. 1945. *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à S. Augustin*. Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- Wallraff, Martin. 2003. „Il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento nella teoria esegetica di Origene“. In: *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, sudarè Lorenzo Perrone, 779–788. Leuven: Leuven University Press.
- Wilhite, David E. 2017. „Was Marcion a Docetist? The Body of Evidence vs. Tertullian's Argument“, *Vigiliae Christianae* 71 (1): 1-36.
- Williams, Michael Allen. 1996. *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, N. A. 2007. *The Divine Sense. The Intellect in Patristic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, R. D. 1987. „The Son's Knowledge of the Father in Origen“. In: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, sudarè Lothar Lies, 146–154. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag

SUMMARY

The early Christianity in Alexandria is characterized by unique features and perspectives that we find in such works as the *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs* by Origen of Alexandria. Origen openly polemizes against the so-called heretics, especially the Gnostics, in his other writings. However, we do not find such straightforward polemic in his interpretation of *Song of Songs* which is very unusual in the context of his other works. Nevertheless, Origen's *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs* are full of nuptial imagery that shows close affinity to the texts of the heterodox group called Valentinians. For this reason, it is evident that Origen's response to the Valentinians wasn't direct, but implicit, emerging through the use and transformation of similar concepts and images. This interpretive strategy suggests that Origen was not seeking to condemn Valentinians directly, but rather to show those who preferred their texts that similar concepts could be found in the orthodox doctrine.

The aim of this dissertation is to reveal the nature of the dialogue between Origen's teaching and the Valentinians, which emerged in the context of Alexandrian Christianity, as reflected in Origen's *Commentaries* and *Homilies on the Song of Songs*. To achieve this aim, we set ourselves the following objectives:

1. To investigate the influence of the Valentinian texts on Origen's thought.
2. To show how Origen uses Valentinian theological-philosophical concepts and images and how he appropriates them in his writings.
3. To reveal Origen's hermeneutical strategy by which he offers an alternative to the Valentinian doctrine.

Research sources. The sources of research can be divided into two groups: Valentinian texts and Origen's *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs*. Valentinian texts are comprised of Greek and Coptic sources. Greek texts include fragments of Valentinus, *Letter to Flora*, fragments of Heracleon, *Excerpts of Theodotus*, *Against Heresies* by Irenaeus, *Refutation of all Heresies* by Hippolytus, Greek inscriptions called *Flavia Sophia* and *NCE 156*. Valentinian Coptic texts are all found in the Nag Hammadi library: *Gospel of Truth*, *Tripartite Tractate*, *Treatise on the Resurrection*, *Interpretation of Knowledge*, *Gospel of Philip*, *Valentinian Exposition*. Beside *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs* also other texts of Origen's such as *On the First Principles*, *Against Celsus* and *Commentaries for the Gospel of John* are invoked.

Significance and novelty of the thesis. The connections between Origen's *Commentaries* and *Homilies on the Song of Songs* and Valentinian texts have been confirmed in scholarly articles, but have never been explored in detail in a more extensive scholarly treatise. As we have shown in our discussion of research, there is not a single monograph-length work devoted to the analysis of our topic. The scholarly debate represented by the articles is characterised by an analysis of individual parallels, yet they do not explore the interactions between them. Lettieri, for example, in his 2001 article, shows significant connections between protologies of Origen and the Valentinians, but does not talk about the importance of the concept of love, one of Origen's central ideas in the mysticism of *the Song of Songs*, and how it affects the relationship with the Valentinians. The same researcher's 2008 article, which is astonishing in its scope, investigates Christian erotic mysticism (rooted in *the Song of Songs*) from *Gospel of John* to works of St. Augustine. However, due to the nature of the article, Lettieri does not reveal Origen's hermeneutical strategies and the reasons for their choice. Berno in his excellent article (2016b) researches parallels between Origen's idea of the cooling of the soul in *De principiis* and the passage in the *Gospel of Truth*, where similar idea is mentioned. Other interconnections between *Gospel of Truth* and Origen's interpretations of *the Song of Songs* are mentioned, but they do not get investigated because of the scope of the article. Thus, the scholarly articles do not sufficiently highlight Origen's strategy of polemizing with the Valentinians and providing alternatives to their doctrine, i.e. they do not reveal how and why the Alexandrian incorporates Valentinian concepts and images into his text and where such synthesis leads. The interaction between Origen and the Valentinians is dialogical rather than overtly polemical, and it is important to show it from this perspective.

Research methodology. The research is interdisciplinary, encompassing the fields of religious studies, philosophy, history and philology. The methodologies used are hermeneutic, comparative and descriptive. The work is based on a conceptual analysis and the technique of close reading, with particular attention to the way in which the concepts and images under analysis unfold in the limited corpus of texts: namely, the Greek and Coptic Valentinian sources, and the Greek and Latin texts of Origen's *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs*.

Thesis statements.

1. The polemic with Valentinians in Origen's *Commentaries* and *Homilies on the Song of Songs* is not direct. Origen employs this

strategy in order not to alienate believers who are inclined to other doctrines and to show that the orthodox teaching can offer an alternative to Valentinian ideas and images.

2. The parallels between the *Commentaries* and *Homilies on the Song of Songs* and the Valentinian texts are rooted in the protological myths, but in the works that we are researching they appear mostly in the context of the nuptial imagery.
3. The main ideas of Origen's teaching (the interpretation of human nature, the doctrine of free will, the idea of the material world as the educational space of the soul) are used as a polemical tool to refute the Valentinian doctrine and to propose an alternative to it.

Structure of the thesis. The dissertation consists of the introduction, the main body, the conclusions and the list of references. The main body of the thesis consists of four chapters. The first chapter serves as the theoretical part of the thesis. It reveals the links between Origen's and Valentinians' protological myths, which form the basis for the subsequent analysis of concepts and images in the study. The second chapter explores the relationship between Origen's notions of love and knowledge and shows how Origen proposes the notion of love to Valentinians in place of their central doctrine of knowledge (γνῶσις). The third chapter examines Origen's treatment of the question of the nature of human beings and their place in the Church, which the Alexandrian uses to polemicize with the deterministic Valentinian doctrine of the nature of man. The fourth chapter shows how the Christ-centredness in Origen's teaching responds to and provides an alternative to the problems of the Valentinian protology and certain ritual aspects.

The first chapter offers basis for the further research and is a necessary foundation on which our premise stands. We investigated Valentinian and Origen's protological myths. This was done in order to explain the strategy Origen adopts in his polemic with his adversaries. It is from this myth that both Origen's and Valentinians' texts derive their distinctive anthropological attitudes, their understanding of Christ and salvation, and their Christian world-view. It would not be too bold to say that the protological myth is the starting point of theology for both Origen and the Valentinians. Valentinians wrote their myths using their mythopoetic imagination and Origen used his experimental theology. To compare both mythic systems we looked at the famous fragment (78) from *Excerpts from Theodotus*: *Then until baptism, they say, fate is real, but after it the astrologers are no longer correct. But it is not only washing that sets one free, but also the knowledge of who we*

were, what we have become, where we were, where we were placed, where we are going, from what we are ransomed, what birth is, what rebirth is (transl. Geoffrey S. Smith). Our goal was to show that the Valentinians and Origen give very similar answers to the questions posed in this fragment. Firstly, we discussed what these questions mean in Valentinianism. The questions raised by the author of the excerpt (*Exc.* 78) relate to fundamental aspects of Valentinianism, such as anthropology (*who we were, what we have become*), cosmology (*where we were placed*), soteriology and rituals (*from what we are ransomed*), and the destiny of the soul and the body (*what birth is, what rebirth is*). What is evident is that these questions were intrinsic not only to Valentinianism, but also to the philosophical schools of the time. Looking at the Valentinian protological myth we can understand what Valentinianism offers to the religious and philosophical milieu of the time. We briefly recounted Valentinian protological myth, focusing on the depictions of the main figures of the myth and the nuptial imagery. For this we relied mostly on Irenaeus account (*Adv. haer.*), mentioning details from other Valentinian texts when necessary. Wisdom, one of the main characters of the myth, is depicted as Mother, the Bride of Christ, the Heavenly Jerusalem. In some texts, it is possible to find hints that Wisdom, even if it is not fully identified with, is at least associated with the Holy Spirit. Jesus takes various identities (Christ, Saviour, Fruit of the Fullness, Bridegroom) and remains a polymorphous figure. The union of Wisdom and Christ in the eschatological wedding feast is described as the restoration (ἀποκατάστασις) of the separation, i. e. the restoration of the deity which was divided when it fell into plurality (materiality) (*Exc.* 64-65). The concept of the bridal chamber that we meet in these descriptions is crucial to our investigation. This elusive image has many meanings and likely was the most important ritual of the Valentinians in which they symbolically united with their angel, simulating what would happen in the end of time. However, in terms of the protological myth, we are concerned with the bridal chamber as the place in the Fullness, where souls will be reunited with their angelic counterparts, and Wisdom will be reunited with Christ. The last figure or figures of interest to us in the protological myth are the souls of the spiritual people. The *Gospel of Philip* (70.33-71.15) claims a puzzling thought – “for this reason his (Christ’s) body appeared on that day”. In Valentinianism, the body of Christ is spoken of from many perspectives, but what was important for us here is that in this passage the body of Christ refers, albeit not directly, to the believers, the spiritual Church (also cf. *Exc.* 1). This spiritual seed (spiritual people) in turn wear souls like a “wedding garment” and are consubstantial with Christ. It is important to emphasise that this Church, made up of the spiritual people, is pre-existent, and that in some

texts the Saviour descends to earth clothed with it. The eschatological descriptions of the restoration are dominated by wedding imagery, and the participants in the eschatological feast are described in terms related to weddings. The actualization of the union is depicted as the marriage of Christ and Wisdom and the spiritual seed (the Church) and the angels in the wedding feast. The final answer to the questions posed by Theodotus (*Exc.* 78) is found in the bridal chamber, where a person becomes one with the deity.

After investigation of the Valentinian protological myth, we analysed Origen's protological system and showed how Origen answers the questions posed by Theodotus (*Exc.* 78). The texts we studied, the *Commentaries* and *Homilies on the Song of Songs*, do not discuss the protological myth in great detail. Origen mentions it, but does not develop it in these works. Nevertheless, the protological myth is seen as the background to many of Origen's reflections and interpretations, without which it is impossible to understand his ideas. In the case of the *Commentaries* and *Homilies on the Song of Songs*, the most obvious links to the Valentinians are seen in the similarity of the wedding imagery, but their significance is also most clearly understood in the context of the protological myth. Hence, for the reconstruction of Origen's protological myth, we relied in part on his work *On the First Principles*. In the *Commentary on the Song of Songs* Origen asks very similar questions to those of Theodotus (*CCt* 3. 5. 20-26), though he does not give any definitive answers. This is because Alexandrian understands his myth as a hypothesis, as a part of his experimental theology, and not as a doctrine of faith. We briefly recounted Origen's protological myth focusing on his controversial theory of preexistence and the fall of souls. What interested us was not whether Origen actually believed in this theory, but what images he used to describe it. According to the Alexandrian, we can perceive the beginning of the world by looking at its ending (*De princ.* 1.6.2). The Church writer means that the end of the world is similar to its beginning, so in thinking about it, we can try to understand how the world began. In the end of times all souls will be restored to God (this idea is called the restoration (ἀποκατάστασις)). Hence, in the beginning the whole rational creation was a God-contemplating unity, the Church, existing in Christ, the Word (*CCt* 2.8.4; *De princ.* 1.2.3; 2.9.4). This pre-existential creation also exists in Wisdom (*De princ.* 1.2.2.). Word and Wisdom can be comprehended as *epinoiai* of Christ. Some scholars believe that Origen's theory of the *epinoiai* was intended to echo the Valentinian theory of emanations, according to which certain beings with abstract names exist in transcendent space. Another very important aspect of Christ, which is also present in the perception of Valentinians, is the idea of his polymorphism. Origen writes of this in *Against Celsus* (*CC* 6. 77) saying that people see Christ

according to their own abilities. The images that are particularly significant for our research are the connection between Christ and Wisdom and the statement that creation participated in Christ and Wisdom during the pre-existential stage. The Alexandrian also portrays the Church as the pre-existent bride of Christ (cf. *CMt.* 14, 17; *CCt* 2.8.4). This Church is comprised of rational beings (λογικοί) who participate in Christ as λόγος. God created all rational beings equal, but each of them, guided by their motions (*motiones*), were divided into certain classes according to their merits (*De princ.* 1.6.2: *suis unusquisque motibus varie acti per diversos ordines pro merito dispensati sunt*) i.e. each being, having free will, chose for himself how far away he moved from God. In Origen's vision God is depicted as a source of heat and fire and moving away from this heat is described as "cooling". The fate of the soul, therefore, depends on the extent to which it has "cooled off" from the fire of God. Free will, which is one of the central concepts in Origen's theology, is the reason why souls are able to choose how close to God they wish to be. Many authors are of the opinion that Church writers such as Irenaeus, Clement of Alexandria, and Origen himself developed their concept of free will in opposition to the Gnostics. Our further research showed that Origen throughout *Commentaries and Homilies* on the *Song of Songs* kept referring to free will in opposition to the supposedly predetermined nature of Valentinian anthropology.

From this survey it became evident that Valentinians and Origen give similar answers to the questions that Theodotus (*Exc.* 78) asked. To some extent this can be attributed to the particular orientation of the philosophical schools and religious movements of the time. Nevertheless, there is a remarkable similarity in some of the details of the protological myth of Origen and the Valentinians:

1. Preexistence Theory. In Origen's theology, creation is sometimes described as the creation of preexistent perfect minds (souls); in the Valentinian system, it is described as the appearance of emanations (προβολή) and the creation of souls.
2. The development of the material world is seen as a fall from a perfect pre-existential unity. In Origen's theology, this is denoted by the term καταβολή. The fall is associated with free will and the choice of souls to "cool off" from the love of God. In Valentinian theology, the fall is linked to the choice of the emanation Wisdom to know the unknown God. In other words, in both Origen's and Valentinian protology, the material world comes into being because of the fall of a part of the deity.

3. Both Origen and the Valentinians speak of a pre-existent Church identified with the souls of men. At the same time, this Church is portrayed in both systems as a kind of image of the body of Christ.
4. The return to the divine transcendent plane is depicted as a reunion with Christ in a wedding union. The Valentinians relate this to the eschatological end of time and the idea of restoration (ἀποκατάστασις), while Origen speaks of it both in eschatological contexts and in the more general context of the individual soul's journey to God.
5. Nuptial imagery. The characters in Origen's *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs* are identical to some of the characters in the Valentinian myth, cf. *HCt* 1.1. Origen names four characters (or classes of characters (*ordines*)) in the *Song of Songs*, and identifies them with the characters in the protological myth. Christ (the Word) is the Bridegroom, the Church is the Bride. Elsewhere in the text, the individual Soul is also referred to as the Bride. Other characters are a group of maidens, i.e. souls not yet on the path of knowledge, and angels, the companions of the Bridegroom. The parallels with the figures of the Valentinian protological myth are quite clear. Christ remains identical, the angels correspond to the companions of Christ/the Bridegroom, the Bride/Church corresponds to Wisdom or the spiritual man, the girls' choir corresponds to the spiritual men. The Bride/Church is destined to be united to Christ as the Valentinian Christ is to Wisdom; the girls' choir will be united to Christ's angels, echoing the marriage between Christ and the Church.

In the **second chapter** we researched the dialogue between the concepts of love and knowledge in Origen's polemic with Valentinians. Knowledge (γνῶσις) is central both in the Valentinian world-view and in Origen's writings, especially in the text of the *Homilies* and *Commentaries to the Song of Songs*. In his polemic with the Valentinians, the Alexandrian tries to show that their understanding of knowledge can be replaced by his proposed concept of knowledge as love. Firstly, we investigated the concepts of knowledge and love in Valentinian texts. From our investigation of Valentinian protology it was quite clear that knowledge (γνῶσις) is related to protology. Researching a passage from *Gospel of Philip* (79.18-34), we showed that even though Valentinian texts often quote apostle Paul and his views on knowledge and love, they reinterpret them to suit their doctrine. In the passage under examination knowledge is shown to be superior to love.

However, the discussion of the concept of love (ἀγάπη), which is neither a central nor a minor technical concept or theological image in Valentinianism, is more complex. The word ἔρω, used by Origen, is not used at all in the extant Valentinian texts. The term ἀγάπη is mentioned in the context of other Valentinian ideas that were considered more important. Nevertheless, Valentinian writings are full of images related to the theme of love. In the Valentinian texts, where knowledge and faith (or/and love) are mentioned, knowledge is not contrasted with faith (Gr. πίστις; Coptic: ⲛⲁⲣⲧⲉ) (cf. *Tri. Trac.* 118.28-119.16; *Gosp. Truth* 33.33-34.34). Rather, the concepts of faith and knowledge are linked as reinforcing one another. Thus, contrary to what the heresiologists have argued (*Adv. haer.* Prol. 1.1), Valentinians do not reject the importance of faith. Still, looking back on *Gospel of Philip* (79.18-34) it is clear that knowledge is viewed as superior to faith. Without having this knowledge (γνῶσις), the real version of faith remains hidden from the believer. Another important feature is that the concept of knowledge includes the true nature of the believer. In order to show this, we quoted a passage from the *Tripartite Tractate* (118. 29-119.13). The passage reveals how three natures of human beings (pneumatics, psychics and hylics) depend on how quickly they decided to accept knowledge (καγνῆ). Pneumatics are the first to accept knowledge, which shows their consubstantiality with God. The idea of knowledge also includes the true interpretation of Jesus story and the significance of his incarnation (cf. *Gosp. Truth* 20.24-39). For example, *Gospel of Truth* gives prominence to the incarnation of Christ in history as the moment when knowledge has been revealed to believers. This knowledge encodes several meanings in the text: the myth of the return of the fullness to itself, i.e. the understanding of the Father, the understanding of the believer's identity as part of God, and the alternative interpretation of Christ's incarnation. This overview demonstrated that the concept of knowledge (γνῶσις) encompasses basically all Valentinian teaching.

Origen's interpretation of knowledge in the *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs* differs. First of all, we overviewed Origen's theory of knowledge in general. It is generally agreed that the knowing subject for Origen is human. The object of knowledge is the mystery of all that concerns God, or the divine and human reality. Then we described the concepts that Origen uses to denote knowledge. Origen himself is not consistent in his terminology and his translators (Jerome and Rufinus) neither. In the *Homilies* and *Commentary* we find the terms *scientia*, *agnitio*, *intellegentia* and *divina scientia* describing knowledge. The Latin *scientia* probably translates the Greek words γνῶσις or ἐπιστήμη. In the extant Greek

fragments, the word ἐπιστήμη is used only once (Barbàra 2005, 548), which suggests that Rufinus was translating γνῶσις as *scientia*. Rufinus also uses the word *agnitio* (its Greek equivalent is ἐπίγνωσις). This word has the connotation of recognition, recollection, but in principle it also refers to knowledge. *Intellegentia* does not translate γνῶσις, but it falls within the semantic field of the concept of knowledge, so we took it into consideration depending on the context. In the prologue of his *Commentary on the Song of Songs* (CCt Prol. 3. 1), Origen divided the sciences by which knowledge is pursued (*quibus ad rerum scientiam pervenitur*) into three kinds (ethics, natural sciences, epoptics) and added the fourth one (logic). In the context of the *Song of Songs*, we were mostly interested in the epoptics. Rufinus transliterated its name from the Greek ἐποπτική (from the word ἐποπτεία). This word was taken from the context of the Eleusinian Mysteries and it refers to the highest degree of initiation. Similarly, when Origen speaks of this knowledge, he is not referring to the rational knowledge, but to the mystical knowledge represented by the union of the Soul-Bride and the Word-Bridegroom. With this model of knowledge in mind, we have discussed two things: how Origen conceives of the knower and how the soul seeks such knowledge. For Origen, the knower is the perfect human (*perfectus*), who is ready to see the spiritual realities behind the images of love in *the Song of Songs*. Origen links the path of knowledge of the soul with self-knowledge. Here Origen finds the text of *the Song of Songs* particularly useful, since it already contains a line calling for self-knowledge (1,8: Ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτήν). Origen argues that the soul must know itself in two ways: who it is and how it is affected, i.e. who it is by virtue of its being and what inclinations it has (CCt 2. 5. 7). The first part of knowledge, the ethical or moral aspect, is where Origen's interpretation differs from the Valentinians. Origen often stresses that one of the most important conditions for the pursuit of knowledge is a moral life. The ethical part explains to the person how he should live, knowing that perfection is still to be pursued (cf. CCt Prol 3.6). This view, which sees knowledge as an endless progression, is in contradiction with the Valentinian theory of predetermined (from Origen's point of view) nature.

The second part of knowledge, the determination of the soul's essence (*substantia*, οὐσία), is considered by Origen to be both more difficult and more important: the soul must learn about the circumstances of its origin. This was already described while investigating Origen's theory of protology. In his *Commentary on the Song of Songs* and in his *Homilies*, Origen does not directly connect protology with knowledge. In contrast to the doctrine of the Valentinians, the emphasis is not on the dimension of knowledge as protology, but on the importance of love, of eroticism, as a relationship with the Word.

Origen's analysis of the *Song of Songs* seeks to reveal the importance of knowledge as love, which is why the whole text is permeated with erotic, nuptial images. Also knowledge is never final – rather it is a never ending aspiration, driving the soul, i.e. the Bride, to pursue the Bridegroom (*HCt* 1.7). It is this view on knowledge that emerges as fundamental in the interpretation of Origen's *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs*.

Building on all these observations, we investigated Origen's understanding of love in the context of the concept of knowledge. We studied the passage from the prologue of the *Commentaries on the Song of Songs* (*CCt* Prol. 2.1), where Origen describes the study of the nature of love among the Greeks. In that passage we note the references to Plato's writings, especially the *Symposium* (cf. *Sym.* 203b-e). The *Commentaries on the Song of Songs* also borrow the Platonic idea that love (ἔρως) is the sublimation of physical passion, striving for the Good. We offered the ideas of McGinn (1991, 119–20), who, interpreting Origen's notion of ἔρως, suggested that Origen understands ἔρως as God's willingness to go out of Himself for love of humanity and as a force, enabling soul transformation and God-seeking. Another aspect of Origen's interpretation of love as knowledge is that it can be understood as a force of textual interpretation. For this approach, we leaned on the interpretation of Cox-Miller (1986, 243). Interpreting *CCt* Prol. 2.1, she wrote that the phrase “feast of words” means that the feast's food are the words, and that the place of honour is occupied by the Word, i.e. language itself; here the speaker and the Beloved (Bridegroom) are merged into one person, who is also the text itself, which is longing for the reader, for the Bride-Soul. In Cox-Miller's interpretation, two things are most important for us: firstly, the image of the Feast of the Words is close to the image of the eschatological Feast in the Fullness in Valentinianism; in the Valentinian Feast, the aeons involved are those corresponding to the words or to certain concepts that have been engendered in the Father's mind; and, secondly, the idea that the bond of love is experienced as painful. Thus, the whole text of *the Song of Songs*, with its central theme of the loving relationship between the Bridegroom and the Bride, encodes a mystical way of seeking to know God and to read the text of Scripture. Hence, throughout the *Commentaries* and *Homilies on the Song of Songs*, when writing about love, Origen writes about knowledge too. Since the concept of Valentinian knowledge encompasses almost the entire doctrine of Valentinianism, Origen's critique of it in his *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs* touches on different aspects of it. We selected examples that best reflect the main trends in the critique of the concept of knowledge.

Further on, studying a Greek fragment (frg. 10) of the *Commentaries on the Song of Songs*, we showed how Origen uses notions related to

Valentinian protology in the context of knowledge and transforms them. The first term used in the fragment is ἐκβολή (ἐκβάλλω), which is immediately reminiscent of the Valentinian προβολή (προβάλλω), referring to the origin of the system of aeons from the Father (cf. *Tri. Tra.* 73. 18-28). Origen speaks here of the Soul that will be thrown out if it refuses to know itself, but we can also see a reference to the figure of Wisdom thrown out of the world of the aeons. As we have already discussed in the section on protology, the figure of the Soul/Bride often intersects with that of Wisdom. In the same fragment we also encountered the concept of extension (ἔκτασις, ἐπεκτείνω). It was used to describe soul's pursuit of perfection. In Valentinianism it designates several things: first, it refers to Wisdom's striving to know the Father – Wisdom undergoes great suffering, is stretched out (ἐκτενόμενον), and as a result almost perishes, but is stopped by the Limit (ὄρος) (cf. *Adv. haer.* 1.2.2.). Later, Christ, in order to help the Wisdom, also stretches Himself across the Cross (that is also called the Limit; cf. *Adv. haer.* 1.1.7; *Tri. Tra.* 65, 4-5). In the studied fragment of Origen's we also met such concepts as Limit (in plural: ὀρίοις) and conversion (ἐπιστρέφεια, here probably meaning ἐπιστροφή). We demonstrated how these notions refer back to the Valentinian protology. Then we investigated the idea of disposition (διάθεσις) which is mentioned in the fragment under study (frg. 10). This concept is important in Origen's theory on free will and also frequently appears in *The Tripartite Tractate*, where it refers to the qualities of the Trinity. We noted on the relation between this Valentinian text and Origen. The concepts of disposition (διάθεσις) and education (παιδευσίς; in the fragment παιδευθεῖσα, referring to the Soul) direct Origen's transformation of the Valentinian protology to the ethical side of knowledge. We concluded the investigation of this fragment explaining that Origen, referring to all these Valentinian concepts, transforms them and uses them to show the believers that the ethical stance and disposition towards the free will in the pursuit of knowledge is very significant. The believer should move away from mythical imagery and try to improve himself through the means suggested by Origen, not by the Valentinians.

Afterwards, comparing several passages from *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs* with Valentinian texts, we demonstrated how Origen tries to show the readers that love is an idea superior to knowledge. We quoted a passage from *Gospel of Truth* (29.32-30.16), where ignorance is compared to darkness and sleep, and knowledge to light and waking up. According to Ménard (1972, 137) “awakening” is a technical Valentinian term referring to the transformation of the soul element in a person. Awakening from a dream in Valentinian texts often refers to the acquisition of knowledge. We indicated that Origen uses a very similar imagery, but also turns it to a

different direction. In the *Homilies on the Song of Songs* (HCt 2.9; also in CCt 3.10. 6-8 passage, which shows close parallels with *Gosp. of Philip* 79.18-34) the Alexandrian also talks about sleep and about the need for the Soul to be awakened. Yet instead of knowledge what needs to be woken up is love. In the same passage Origen mentions the Creator of the Universe (*Creator universitatis*, gr. δημιουργός) and the seeds of love that he had put inside the soul when creating it. This image shows a very strong link to the Valentinian protology. Again the Alexandrian transforms it, making Creator of the Universe a positive entity, who gives love instead of knowledge to his creations. Origen proposes to abandon the doctrine of a superior spiritual nature and to see that there is a potential in every person. Furthermore, he talks about the wound of love (*[amor] in me non dormit, quia vulnerata sum caritate*), which acts as the awakening force. From these analyses, it became clear that Origen's polemic with Valentinians is not direct. The Alexandrian takes this approach, because he seeks to bring back into the fold of the Great Church those Christians who, having become interested in the writings of the Valentinians, have begun to turn towards Valentinianism. Reading Origen's interpretation on the *Song of Songs*, these people would have noticed how similar the orthodox imagery could be to the Valentinian imagery (the awakening, nuptial imagery, Creator of the Universe, heavenly Jerusalem etc.). This is very clear in the discussed passages – Origen inserted the concept of love where the Valentinian texts would have written about knowledge. The analysed passages represent the general leitmotif of the *Homilies and Commentary on the Song of Songs*, which seeks to show that love incorporates and transcends knowledge in its definition. Origen does not attempt to show directly that the doctrines of his opponents are false. Rather, the method used by the Alexandrian could be called an open invitation to reconsider the same ideas in a different light.

Finally, in the end of the second chapter we discussed the image of the kiss, which is very significant both in the Valentinian texts and in Origen's interpretation of *the Song of Songs*. In the Valentinian texts the image of the kiss denotes a different scheme of transmission of the tradition. In this scheme, Valentinians pass on knowledge and the tradition of faith to one another or from new visions, rather than following the apostles or other authorities. We demonstrated how this idea is enacted in the *Gospel of Philip* through the image of kiss, which believers give to one another (58.17–59.6; 63.30–64.10). Then we analysed Origen's answer to this. When writing about kisses in the *Homilies and Commentaries* (HCt 1.2; Frg. 1; CCt 1.1.7-8; CCt 1.1. 11-15.), Origen creates a narrative that describes the soul's path of development. Initially, the soul, still unable to grasp God's teachings on its own, receives kisses from

the mouths of the teachers, i.e. relies on their interpretation. As the soul improves and is able to interpret the text for itself, it is able to receive kisses from the Word of God Himself, speaking to it through the spiritual senses. Origen uses the image of the kiss to show continuity between the Old and the New Testament. According to Origen, Valentinians rejected the Old Testament, consequently in his text the image of the kiss becomes important in showing the meaning of this link. Origen suggests that instead of looking to the future for new prophecies, Valentinians should turn to the prophets who foresaw the coming of Christ. If Valentinians seek new visions and prophecies, they could also see the anticipation of the New Testament by reading the Old Testament. The Alexandrian encourages people reading Valentinian texts to turn to the text of Scripture rather than to rely on each other's teachings. If these readers wish to experience new visions, it is enough just to delve into the Scripture, which each time will reveal a new meaning through the spiritual senses.

In the **third chapter** we investigated what we called „ecclesiology“. We studied various Valentinian and Origenian images that deal with anthropology and ideas related to belonging to the community of believers. We overviewed the Valentinian anthropology and the accusations of predetermined nature demonstrating that it was the view of their opponents (including Origen). In Valentinian texts we find varying views on human nature. The most common is a tripartite model where humans are divided into pneumatics, psychics and hylics (cf. *Tri. tra.* 118.29-119.13), though many texts do not mention these exact categories (cf. *Gosp. of Truth*). In Origen's *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs* we find two categories of people – little ones (*parvuli*) and perfect ones (*perfecti*). The text of the *Song of Songs* is designated for the perfect ones, but the little ones are not entirely rejected – they are offered a different path than the perfect Christians already committed to perfect love. In this context we also investigated Origen's idea of free will and its echoes in *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs*. The first images that we discussed in relation to the doctrines of nature were those of vessels, perfume (unction) and heat. In Valentinianism these ideas depict different conditions of human natures and depending on that their closeness to God. We analysed the idea of broken and whole vessels in *Gospel of Truth* 25.25-26.16 (it is also mentioned in *Gosp. of Truth* 36.14-35; *Gosp. of Philip* 63.5-11). Pneumatics here are the whole vessels, while material people are the broken ones. In a very rich and vivid passage in *Gospel of Truth* (36.14-35; similar imagery also found in *Tri. tra.* 71.35-73.8) pneumatics are likened to a hot perfume, while the soulish people (psychics) are a cold substance. Also Fullness is described as a warm place. Material people (hylics) are not mentioned in this passage. The images of heat (hot perfume) and cold

thus speak of human nature, whose position, like that of the soul in Origen's protological myth, depends on closeness to God. Spiritual people (pneumatics), conceived in Valentinianism as consubstantial with God, are his perfume, closest to his heat; psychic people are associated with cold, and material people are not even included in this hierarchy. Origen approaches these images somewhat differently, but still we can glimpse his critique of predetermined nature and of some Valentinian practices. In an important passage from *De principiis* (*De princ.* 2.6.6), where the Alexandrian actually interprets a line from the *Song of Songs* (1, 4: ὀπίσω σου εἰς ὄσμην μύρων σου δραμοῦμεν), he compares Christ's soul to the vessel of unction. Christ's soul is imagined as a receptacle of divine fire (*ignis divinus*) and a source of warmth (*calor*). Origen writes that some of warmth must have passed to the saints. Later in the passage the Alexandrian uses word *flagrantia* (heat) which, because of textual issues, could also be read as *fragrantia* (fragrance). Either way, apostles and prophets are described as participants in the heat (*flagrantia*) or fragrance (*fragrantia*) of this unction. The ones who do not participate and withdraw from it further, according to Origen's imagination, can take on a stench (*foetor*). For our interpretation it is important that Christ's soul is understood as a divine fire or warmth (*calor*). Heat in Origen's theory refers to the soul's relationship to God – the more chilled souls are farther away from God, and the less chilled are closer. In the interpreted passage of *De princ.* 2.6.6 we see the same idea in play.

Then we analysed passages from the *Commentaries on the Song of Songs* (CCt 1.4.9; CCt 3.15. 20), showing how the closeness to Christ and participation in his perfume argue with the Valentinian ideas of human nature. In these passages Origen used not only the imagery intrinsic to the *Song of Songs*, such as perfume or unction, but also referred back to the Valentinian protology (he mentioned Creator God (*conditor*), soul's mobility (*mobilitas*) and free will as opposition to Valentinian ideas). By reconfiguring the Valentinian images, the Alexandrian shows the admirers of Valentinian texts that the human nature is not predestined.

Then we discussed the image of proximity – both to God and to other believers. We studied the relevant passages from *Excerpts from Theodotus* (63-65), *Gospel of Philip* (77.35–78.12; 82.10-26), also referring to the *Gospel of Truth* (33.33-34.34). *Exc.* 63-65 interprets the *Gospel of John* (3, 28-30) rewriting it and using Valentinian images such as spiritual persons entering the bridal chamber. *Gospel of Philip* (77.35-78.12; 82.10-26) does not talk about the eschatological realities, but still includes the image of the bridal chamber and of spirituals as the elected people. What these passages have in common is that the elected believers both in an eschatological, mythic setting

(*Exc.* 63-65, *Gosp. of Truth* 33.33-34.34) and in a community (*Gosp. of Philip* 77.35–78.12; 82.10-26) are depicted as being closer to the spiritual realm or entity. They are the ones who enter the bridal chamber, leaving other, less worthy believers in the stench (c-ḡwōw) or outside, behind the closed doors. They, being the spiritual unction, are expected not to leave the community (*Gosp. of Philip* 77.35–78.12), because then they will damage it. Comparable ideas can be found in the already discussed passage from *De princ.* 2.6.6., where Origen writes that people who are further from God take on stench. Moreover, in the *Homilies on the Song of Songs* (HCt 1. 5) we find very similar imagery, which speaks about the proximity to Christ, the Bridegroom. The young maidens, the souls, who are not yet as advanced as the Bride, are left outside (*foris*) of the bridal chamber, but the Bride returns to them (also cf. HCt 1.1: *haec omnia noli foris quaerere, noli extra eos qui praedicatione sunt salvati*). To begin with, the text of HCt 1. 5 also interprets the same lines from the *Gospel of John* (Jn 3, 28-30) as *Exc.* 63-65. However, the dialectics between the outside and inside are quite different. While in the examined Valentinian texts the spirituals do not return from the bridal chamber, in Origen's interpretation, the Bride upon entering the bridal chamber comes back to share the knowledge with the soul-maidens. Moreover, Origen blurs the lines and it is no longer clear if the context where this exchange is happening is eschatological or metaphorical. From the fact that the Bride returns, we are inclined to suggest that the scene is set in this world. Here the bridal chamber becomes a symbol of knowledge, but this knowledge is not acquired at the end of time, but belongs to this world. In this way, the esoteric Valentinian bridal chamber is reinterpreted not as an eschatological reality, but as a symbol, a metaphor for the knowledge of this world. This technique is not simply demythologization, because Origen, using the same material, creates his own response. The story that Origen presents in his interpretation of the *Song of Songs* is a metaphor, so it has a different ontological status than a myth. Still, this way of rewriting lets the believers who like Valentinian texts see their beloved images in a familiar myth-like context.

Lastly in this chapter we researched the image of the heavenly Jerusalem. We explored how the nuptial imagery, especially through the image of the heavenly Jerusalem, portrays the eschatological destiny of souls. We investigated these passages from Valentinian texts: *The Refutation of All Heresies* (Ref. 6. 34. 3-4; by Pseudo-Hippolytus), fragment of Heracleon (cited by Origen in *Io. Comm.* 10. 33. 210-211) and *Gospel of Philip* (69.14–70.4). In the Valentinian texts, nuptial imagery is closely related to the figure of Wisdom. She is often depicted as Christ's Bride at the end of time. However,

she is identified not only as a mythological figure, but also as a place. In this case, this Wisdom is called *Ogdoad*, Jerusalem, Mother. In such contexts the eschatological destiny of souls is usually mentioned and Wisdom-Jerusalem is transformed into the bridal chamber. This heavenly Jerusalem-bridal chamber is depicted as the place where the elected (it is not exactly clear if the psychic people will be allowed to enter) will go in. In the *Commentary on the Song of Songs* Origen also writes about the heavenly Jerusalem and bridal chamber (CCt 2. 3. 4-5; CCt Prol 4. 19-21, frg. 32, frg. 54). Jerusalem is also called a Mother and the Bride (described as the collective of souls) is her daughter (CCt 2. 3. 4-5; CCt Prol 4. 19-21). In our analysis we leaned on the analysis of L. Cerioni (2019, 109-122) who claimed that Origen in his interpretation of the heavenly Jerusalem challenged the Gnostics' notion of the two Jerusalems as two different eschatological destinies. Her research shows that Origen used the concept of Jerusalem to argue against the Gnostics and against their theory of the tripartite nature. However, Cerioni speaks about Gnostics in general and does not specify Valentinians. Also talking about the heavenly Jerusalem Cerioni did not mention the bridal chamber, which is one of the most important concepts of the Valentinians. Hence we demonstrated how the heavenly Jerusalem is related to the bridal chamber in the critique in Origen's texts (frg. 32, frg. 54). This let us claim that Origen is tacitly arguing with Valentinians and their doctrine of predetermined nature. He rewrites the image of Jerusalem as the bridal chamber showing that all souls will be accepted in the heavenly realm. The heavenly Jerusalem is depicted in Origen's text as the Mother who gave birth to and perfected all souls and as the place to which they will all return, regardless of the deterministic attitudes of the Valentinians.

In the **fourth chapter** we investigated the relationship between Christology and rituals in Origen's polemic against Valentinians. To begin with, we overviewed the Valentinian Christology, giving special attention to the conception of Christ's body. We reviewed the accounts talking about the composition of Christ's body and the implications arising from them; different answers are given by the Western and the Eastern Valentinianisms. In the Valentinian texts the composition of Christ's body is directly connected with the salvation. Pneumatics are saved in all texts, but the salvation of psychic people is not guaranteed. It is important that Gnostics, including Valentinians, in all patristic narratives are considered to be Docetists (although in actuality it is a really complex and unresolved question). Origen's Christology, on the other hand, is centred around Christ's incarnation in a material body. Christ is viewed as an intermediary between God and man, his Passion is fundamental to the believer. The idea of participation in Christ is also essential, especially

in Origen's interpretation of the *Song of Songs*, as well as in the doctrines of spiritual senses and *epinoiai*.

Afterwards we investigated Christ's kenosis in Valentinianism and the images of name and seal. We analysed *Exc.* 22, 35, 80; *Gosp. of Philip* 70.33-71.3; 77.7-11; *Gosp. of Truth* 36.14-35. The kenosis of Christ in Valentinianism, as in orthodox contexts, marks the reduction of Christ's deity in his incarnation. In Valentinian conception of kenosis Christ does not descend for the sake of the whole of humanity, but only for the chosen ones (either only the spiritual people, or both the spiritual and psychic people). The idea of kenosis is linked to the notions of name and seal, which in turn point to ritual contexts, mainly baptism and anointing. The image of the seal is used in the ritual of baptism and speaks of the believer being marked with a "name" which is his true self, consubstantial with God. During the ritual, this identity is revealed, reminding the person that he is trapped in matter. Afterwards we analysed Origen's response to these images. He writes about the seal and the name of Christ in the Greek fragments (*fig.* 4; 41; 79). The idea of kenosis in the interpretation of the *Song of Songs* is also related to the diffusion of perfume (cf. *CCt* 1. 4. 1-4). In these texts there is a tendency to use concepts related to the Valentinian protology and sometimes rituals. Origen attempts to connect them with the figure of Christ and with his own ideas of spiritual senses and *epinoiai*. We have analysed how the concepts of name (πεν) and shape (μορφή) in the *Gospel of Truth* relate to the transformation of the idea of salvation into a protology. Origen counters this idea through the concepts of seal and shape (*fig.* 41, 79) and gives back the essence of the idea of salvation to Christology. Here the dialogue between the Valentinians and Origen is particularly striking: the texts seem to speak to each other.

Then we demonstrated how Origen hid his polemic against the Valentinian doctrines in such images as the union with Christ's body. We analysed the notions denoting various ways of uniting and mixing (gr. κοινωνία (copt. ζωτρ), κεράννυμι, μίγνυμι) both in Origen's and Valentinians' texts. We showed that in the Valentinian texts the concepts describing a union are mostly related to the union of a human and an angel and the ritual of the bridal chamber (*Exc.* 17; *Gosp. of Philip* 65.23-26; 64.33-65.1; 78.25-79.13; *Tri. Tra.* 122.12-17). In this analysis, the image of a union as a marriage emerges as one of the central images in the entire doctrine of the Valentinians, because it describes the fundamental ideas of Valentinianism: the consubstantial relationship between the elected believer and God (Christ), the properties of the bridal chamber, the relationship between this world and the transcendent world. The tension between the eroticism of these notions and the

attempt to deny the importance of love as passion is also significant in these contexts. The analysis of the concept of the union in Origen's text (*frg.* 17; *frg.* 20, *frg.* 54; *CCt* 3.2.8-9; *CCt* Prol. 2, 46-48) showed that the union is depicted as happening with all souls. The place of this union is Christ's body. The critique of Valentinianism in these fragments can be glimpsed through the Valentinian terminology that Origen uses. In these contexts the Alexandrian usually writes about love too, and in his interpretation of the *Song of Songs* all love is erotic love. It is this erotic love, which makes the transcendent experience possible, that is the essence of the union with Christ. Valentinians also speak of love when they speak of the union with Christ, but this love does not have an erotic connotation, on the contrary, it is avoided. In Valentinianism, the sexuality of Wisdom is sinful and it does not give rise to positive phenomena – instead, it gives rise to the material world, which is wicked in its nature. Thus, Origen's images of union are implicitly opposed to the images of love that are prominent in Valentinianism (which seek to distance themselves from erotic connotations). The interpretation of the body of Christ as the mediator, as the place, where one draws closer to God, and not as the ritual of bridal chamber (as in Valentinianism), becomes the means of union. In this way the author gives all believers a different image of their relationship with Christ.

Drawing from this analysis **we concluded** that Origen's polemic with Valentinians in the *Homilies* and *Commentary on the Song of Songs* is not direct, because Origen does not openly name his opponents. This form of dialogue, rather than a strictly direct polemic, is very different from the methods of other patristic authors. Nevertheless, the Alexandrian is polemising with a constructed version of Valentinianism that is convenient for his needs. Some of the Valentinian ideas are closer to Origen's thought than he depicts them. Still, the doctrines of the opponents are not distorted, even if shown in an unfavourable light. In our study we demonstrated that between the concepts and images that both Origen and Valentinians use there exists not a coincidental similarity, but rather a certain parallelism and dialogue. This dialogue is particularly perceptible when Origen describes nuptial themes using Valentinian terminology. More of Valentinian terminology is used in the Greek fragments than in the Latin translation of the *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs*.

Origen transforms Valentinian imagery, transferring it to the orthodox context and showing how effectively it can be employed. This way the polemical distance is revoked and the impression of proximity is created – this allows Origen to show that, actually, both doctrines are not that different. At the same time, by creating this paradoxical situation, Origen hopes to demonstrate that there is nothing attractive in the teachings of the Valentinians. After all,

there is no need to choose their doctrines if the same imagery can be found in the orthodox texts.

Furthermore, Origen's interpretation reveals how Valentinian imagery can function in the orthodox context by being transformed to metaphors and symbols. This act should not be named "demythologization", because Origen's own reading comes very close to creation of a myth, though never entirely becoming that. The story of the Bride and the Bridegroom is a metaphor, so it has a different ontological status, occupying a space between the myth and reality. Origen's rewriting of the Valentinian myth allows believers who favour Valentinianism to encounter their favourite images in a familiar, myth-like context. A comparison between the Valentinian texts and Origen's interpretation of *the Song of Songs* reveals that Origen is simplifying Valentinian doctrine by focusing on its mythological aspects, which he sees as the most important part of Valentinianism.

The Alexandrian links parts of the Valentinian belief system related to the transcendental plane with this world and with the faith here and now. This way he manages to achieve this effect of metaphorisation. For example, Origen interprets the most important ritual of the Valentinians, the bridal chamber, as a symbol of the knowledge of this world. The Bride visits the bridal chamber, but she comes back to share her knowledge with the young maidens, the souls. This way Alexandrian also criticises the supposed Valentinian determinism of human nature. Such a critique is not exactly true from the Valentinian point of view. Yet Origen more fruitfully than the Valentinians solves other problems created by the choice of using nuptial imagery. Valentinian texts are full of tension between sexual and ascetic imagery, however this is never resolved. Origen, on the other hand, manages to do that in his *Homilies* and *Commentaries on the Song of Songs*. He enables the erotic potential hidden in the relation between the Bride and the Bridegroom as a way of seeking the transcendental. This reading of *the Song of Songs* might have demonstrated the limits of Valentinian teaching to those believers who were wavering. Origen's interpretation of Christ's body allows the believers to understand how this transformation of love to a transcendental category is achieved. The Alexandrian tacitly suggests that the mythological speculations of Valentinians are not necessary if the union with Bridegroom-Christ is possible. In Valentinianism the erotic love is depicted as a defiled version of its heavenly counterpart. Origen proposes that this love can be transformed by seeking the impossible task of becoming like Christ. In fact, for Origen, all of the *Song of Songs* is about this act.

APIE AUTORE

Išsilavinimas

2012–2016 m. – bakalauro studijos (klasikinė filologija), Vilniaus universitetas

2016–2018 m. – magistrantūros studijos (klasikinė filologija), Vilniaus universitetas

2018–2024 m. – doktorantūros studijos (filologija), Vilniaus universitetas

Stažuotės

2021 m. – Roma, Italija

Kita veikla

- 2021 m. kartu su doc. dr. V. Ališausku publikuota Nag Hammadi tekstų rinktinė „Šie yra slapti žodžiai“.
- 2023 m. koptų kalbos vasaros kursuose „Introduction to Sahidic Coptic Course“ (Facoltà Valdese di Teologia (Italija)) skaityta paskaita „Perspectives on the Gospel of Mary: Conflicts in Early Christianity“.
- 2024 m. koptų kalbos kursuose „Coptic Summer School 2024. Advanced Coptic Course“ (Facoltà Valdese di Teologia (Italija)) skaityta paskaita „Eschatology in the Treatise on Resurrection“.

Pranešimai konferencijose

- „Female Apostle: Challenging Christian Authorities“, pranešimas tarptautinėje mokslinėje konferencijoje „Gender Studies and Research 2019“, 2019 m. lapkričio 21 d., Vilnius: Vilniaus universitetas.
- „Gnostic Valentinian Interpretation of „Odyssey“ in „Exegesis on the Soul“, pranešimas tarptautinėje mokslinėje konferencijoje „Colloquium Balticum Vlnense XVIII“, 2021 m. lapkričio 12 d., Vilnius: Vilniaus universitetas.

PUBLIKACIJOS

1. „Teologinių ir filosofinių sąvokų vertimo problemos Evangelijoje pagal Pilypą“, *Literatūra*, 2019, 61(3), 58–74.
2. „Vestuvių menės koncepcija valentininėse inskripcijose“, *Literatūra*, 2020, 62(3), 78–92.

PADEKA

Noriu padėkoti savo darbo vadovui doc. dr. Vytautui Ališauskui, puikiomis įžvalgomis ir patarimais padėjusiam visose šio teksto rašymo pakopose. Taip pat dėkoju darbo recenzentams dr. Sauliui Rumšui ir prof. dr. Nagliui Kardeliui, kurių pastabos ir pasiūlymai leido ženkliai patobulinti tekstą. Esu labai dėkinga savo kolegoms bei draugams dr. Karoliui M. Lyvenui, dr. Šarūnui Šavėlai, dr. Tomui Čeniui ir Dovilei Čitavičiūtei, kurie klausėsi apie šio teksto rašymo džiaugsmus ir vargus, dalinosi patirtimi bei prisidėjo prie teksto redakcijos. Už pagalbą ir galimybes mokytis ir mokyti koptų kalbos esu ypač dėkinga Vittorio Secco bei prof. dr. Lotharui Vogeliui (Facoltà Valdese di Teologia (Italija)). Galiausiai dėkoju savo šeimai už palaikymą ir tikėjimą.

UŽRAŠAMS

UŽRAŠAMS

UŽRAŠAMS

Vilniaus universiteto leidykla
Saulėtekio al. 9, III rūmai, LT-10222 Vilnius
El. p. info@leidykla.vu.lt, www.leidykla.vu.lt
bookshop.vu.lt, journals.vu.lt
Tiražas 15 egz.