

Religinė patirtis

Šventojo Bonaventūros kelionė

Tomas Sodeika

Vilniaus universiteto

Religijos studijų ir tyrimų centras

Universiteto g. 9/1, LT-01513

El. paštas: sodeika@gmail.com

1259 metų rudenį šv. Bonaventūra atvyko į Lavernos kalną Toskanoje. Apmąstydamas šv. Pranciškaus Asyžiečio stigmatas, jis parašė Sielos vadovą į Dievą. Anot Bonaventūros, juslėmis suvokiamas išorinis pasaulis yra Dievo „pėdsakai“, žmogaus vidinis pasaulis yra Dievo „atvaizdai“, o malonės pakylėta siela Dievo varduose aptinka Jo „panašumą“, kuris sielą pakylėja virš jos pačios. Straipsnyje nagrinėjama, kaip ši trilypė dieviškumo mediacija, susieta su dichotomija „medijoje“ / „per mediją“, suformuoja šešiapakopį kelią, vedantį žmogaus sielą į susivienijimą su Dievu.

Pagrindiniai žodžiai: Bonaventūra, mistika, medija.

Šiaurinėje Apeninų dalyje, Toskanos provincijoje, per pusšimtį kilometrų į rytus nuo Florencijos ir kiek šiauriau Arezzo miesto stūkso kalnas, vietinių gyventojų itališkai vadinamas La Verna, bet taip pat žinomas ir lotynišku Alvernos vardu. Beveik ligi pat daugiau nei kilometro aukštį siekiančios viršūnės jis apaugęs mišku, tačiau tai šen, tai ten kalno šlaitai virsta medžiams neįveikiamomis stačiomis uolų sienomis, ant kurių užsiropštes turistai gali grožėtis nuostabių Toskanos gamtovaizdžiu. Anot turistams skirto leidinio autorių, „vargu ar ši apylinkė dabar atrodo kitaip, nei šventojo Pranciškaus Asyžiečio laikais“ (Toskana 2003: 156). Kas žino, kiek tame tiesos? Bet jei mintimis sugrįžtume į 1259-uosius Viešpaties metus, galbūt pamatytume, kaip rudenėjančio kalno šlaitu lėtai kopia pusanžis, jau per ketvirtąjį dešimtį persiritęs vyras. Jis apsitaisęs rudu pranciškonų abitu

ir persijuosęs virve, kurioje sumegzti trys mazgai jam primena neturto, klusnumo ir skaistybės įžadus. Prieš daugelį metų, kai žmonės jį dar vadino Jonu Fidanca, šiais įžadais jis susaistė savo gyvenimą ir pasirinko Bonaventūros vardą. Dabar jis kopina į kalną „tarsi į kokią rimties vietą“ „trokšdamas rasti dvasios ramybę“ (Šv. Bonaventūra 2009: 37), kopina slegiamas rūpesčių, kurie užgulė jo pečius, kai bemaž prieš dvejus metus Romoje susirinkę mažesnieji broliai jį išrinko ordino generolu. Bonaventūros pirmtakas Jonas Parmietis atsistatydino iš šių pareigų, paklusdamas primygtiniams popiežiaus raginimams. Mat Jonas buvo uolus šalininkas Jokimo Floriečio, mokiusio, kad Jėzaus Kristaus epocha baigėsi ir stojasi naujas, tūkstantį metų trukstantis Šventosios Dvasios amžius, kuriame nebetenka reikšmės bažnytinė hierarchija, sakramentai ar net Šventasis

Raštas – visi šie „tarpininkai“ esą nebereikalingi, kai Šventoji Dvasia persmelkia pasaulį ir atveria žmogui tiesioginio ryšio su Dievu galimybę. Tarp mažesniųjų brolių radosi nemažai Jokimo sekėjų, tad iškilo ordino skilimo grėsmė ir naujasis ordino generolas turėjo rasti būdą, kaip tos grėsmės išvengti.

Tiesą sakant, rūpesčiai ir abejonės jau gerokai anksčiau buvo tapę nuolatiniais Bonaventūros gyvenimo palydovais. Dar tada, kai pranciškoniška dvasia nuo mažens auklėtas jaunuolis turėjo ryžtis studijuoti Paryžiaus universitete, jam iškilo skausminga dilema: ar neturtas kaip vienas iš svarbiausių pranciškoniškojo dvasingumo principų neturėtų reikšti, kad žmogui, pasiryžusiam besąlygiškai sekti Kristumi, dera atsisakyti ne tik materialinės, bet ir intelektualinės prabangos, kitaip sakant, ar užuot siekus gausinti žinias, nederėtų greičiau laikytis vien paprasto ir nuoširdaus pamaldumo, kurį aukščiau už viską kėlė šventasis Pranciškus?

Tačiau ir pats Paryžiaus universitetas tuo metu panėšėjo į kovos areną. Jau gerą dešimtmetį tęsėsi konfliktas tarp pasauliečių magistrų ir magistrų, priklausiusių elgetaujantioms (pranciškonų ir dominikonų) vienuolijoms. 1252 metais pasauliečiams pavyko smarkiai apriboti elgetaujančių vienuolijų teises universitete, tad galiausiai prireikė paties popiežiaus Aleksandro IV įsikišimo, kad jauniems magistrams Bonaventūrai ir Tomui Akviniečiui būtų leista užimti jiems skirtas katedras.

Ir vis dėlto ramybė, kurios ieškojo Bonaventūra, kopdamas į Alvernos kalną, nebuvo vien atsiribojimas nuo universiteto magistrų ar ordino generolą slegiančių rūpesčių, nebuvo „atostogos“, po kurių pailsėjęs ir atsigavęs protas randa tinkamus

sprendimus. Bonaventūra puikiai suvokė, kad tuos sprendimus pajėgiami rasti tik tada, kai, būdami arti Dievo, jaučiame Jo paramą. Būtent tokio Dievo artumo Bonaventūra ir ieškojo keliaudamas į vieną iš svarbiausių pranciškonų šventovių – Alvernos kalną.

Pasakojimuose apie šventąsias stigmas skaitome istoriją apie tai, kaip šis kalnas atiteko Mažesniesiems broliams. 1213 metais Pranciškus su broliu Leonu užklydo į iškilmės, surengtas vieno iš Montefeltro grafų iššventinimo į riterius progą. Pagautas dvasios, Pranciškus pasakė pamokslą, kuris nepaprastai sujaudino vieną tų iškilmių dalyvį – grafą Orlando iš Kiuzi Kazentino ir šis, žinodamas ypatingą šventojo meilę gamtai, prabilo į jį tokiais žodžiais: „Broli Pranciškau, Toskanoje man priklauso nuošalus ir dykas kalnas, tobulai tinkantis tam, kas nori daryti atgailą toli nuo žmonių ar gyventi atsiskyrelišką gyvenimą. Jis vadinasi Alvernos kalnu. Jei jis tiktų tau ir tavo draugams, aš mielai jums jį atiduočiau dėl savo sielos išganymo“ (Pranciškus 1993: 144). Išgirdęs tokį pasiūlymą, šv. Pranciškus pirmiausia padėkojo Dievui, o paskui grafui Orlando, tardamas: „Sinjore, tau parvykus namo, aš pasiūsiu pas tave du savo draugus, ir tu galėsi parodyti jiems tą kalną. Jei jis pasirodys tinkamas atgailauti ir melstis, aš mielai priimsiu tavo labdaringą pasiūlymą“ (Pranciškus 1993: 144). Neilgai trukus du Pranciškaus bičiuliai kartu su grafo siūstais palydovais nuvyko į Alvernos kalną ir aptiko, kad vieta išties tinka pamaldžiam atsisikyrimui nuo pasaulio. Tad grafo pasiūlymas buvo priimtas. Gyvendami šiame kalne broliai patyrė daug dvasinės paguodos. Tačiau įstabiausias dalykas nutiko 1224 metų rugsėjo 14 dieną, kai po keturiasdešimties

dienų pasninko ir maldos Pranciškui buvo siūstas regėjimas, kurį pirmasis šventojo biografas Tomas Celantietis aprašo taip:

<...> iš Dievo jis susilaukė regėjimo: virš savo galvos jis pamatė kažin kokį į serafą panašų vyriškį su šešiais sparnais, kurio ištiestos rankos ir sunertos kojos buvo prikaltos prie kryžiaus. Du sparnai skleidėsi virš galvos, kiti du buvo ištiesti skristi, o likusi pora dengė visą kūną. Be galo nustebto palaimintasis Aukščiausiojo tarnas tai pamatęs, bet nesusigaudė, apie ką norėjo įspėti toks regėjimas. Tačiau vis viena labai nudžiugo, o labiausiai džiaugėsi dėl to, kad nežemiško grožio serafas į jį palankiai ir maloniai žiūrėjo, betgi baugu buvo, kad prikaltas jis taip baisiai kentėjo. Tad, jis pakilo, kaip sakoma, nuliūdes ir džiaugsmingas, o jo širdyje mainėsi tai širdgėla, tai džiaugsmas. Jis ilgai mąstė, ką galėtų reikšti šis regėjimas, ir labai sieloje nerimavo norėdamas savo svarstymams surasti prasmę. Po užtrukusių galvojimų jis nepesė nieko aiškaus, o širdyje nerado ramybės dėl tokio nebūto regėjimo, tik staiga jo rankose ir kojose ėmė rasti tokios vinių žymės kaip ką tik pasirodžiusio nukryžiuoto vyro. Per patį jo rankų ir kojų vidurį, atrodė, buvo prikaltos viny: vinių galvutės buvo išlindusios delnų vidinėje ir kojų išorinėje pusėje, o jų smaigaliai kyšojo iš kitos pusės. Tos žymės rankų viduje buvo apvalios, tačiau iš išorės pailgos, o išlindę mėsos gabalėliai styrojo virš kūno palei surangytas ir sudaužytas vinių galvutes. Tokios pat iš kūno styrančios žymės buvo įspaustos ir kojose. Dešinysis šonas buvo tarsi ieties perversas ir iš randėjančios žaizdos gausiai tekėjo šventas kraujas, plačiai aptaškydamas jo marškinius ir šlaunis (Tomas Celantietis 2000: 155–157)¹.

Kaip žinoma, serafai – tai būtybės, kurios dangaus hierarchijoje yra arčiausiai Dievo. Tad Pranciškaus regėjimas Alvernos kalne

yra neabejotinas Dievo artumo liudijimas. Tačiau dar aiškesni tokio artumo ženklai yra stigmos – ženklai, „įrašyti“ ne papiruse, pergamente ar popieriuje, bet gyvame žmogaus kūne, ir „įrašyti“ ne raidėmis, bet skausmingomis, kraujuojančiomis žaizdomis.

Kaip pripažįsta pats Bonaventūra, būtent šis įstabus įvykis ir įkvėpė jį parašyti *Sielos vadovą į Dievą* – knygą, kurią Paulis Zahneris pavadino „pirmuoju sistemingu pranciškoniškojo dvasingumo pristatymu“ (Zahner 2004: XIII). Verta atkreipti dėmesį į savitą šios „sistemos“ formą. Tai nėra teiginių, samprotavimų, įrodymų ir išvadų sistema, nėra doktrina. Pats Pranciškus nekėlė sau tikslo plėtoti *doktriną*. Jo tikslas buvo kitas – tiesiog keliauti per gyvenimą sekant Kristaus pėdomis, ir šitaip rodyti kelią kitiems. To paties tikslo siekia ir Bonaventūra. Pradėjus skaityti *Sielos vadovą į Dievą*, pirmiausia krinta į akis literatūrinio šios knygos žanro savitumas. Tai ne XIII amžiaus scholastams jau tapęs įprastas *tractatus, disputatio, expositio, commentarius* ir, juo labiau, ne *summa*. Tai netgi ne *sermo* ar *collatio*. Bonaventūra pasirenka scholastinei teologijai nebūdingą *itinerarium* žanrą. Senovės romėnams šis žodis nereiškė nieko daugiau, kaip tik visą Romos imperiją tankiu tinklu apipynusių kelių (*iter* – lot. kelias, kelionė) aprašymus, skirtus karybos ir prekybos reikmėms tenkinti, t. y. savotišką verbalinę kartografiją. Tokią šio žodžio vartoseną perėmė ir tie krikščionių autoriai, kurie stengėsi pagelbėti į Šventąją žemę keliaujantiems piligrimams. Tačiau žodis *itinerarium* vartojamas dar ir kita prasme. Lotyniškuose maldynuose taip vadinama malda, kurią dera sukalbėti ruošiantis kelionei. Žanro požiūriu Bonaventūros

¹ Vertimas kiek pataisytas.

Sielos vadovas į Dievą atitinka abi šias žodžio *itinerarium* reikšmes. Tai malda ir sykiu kelio aprašymas. Tik tiek, kad keliaudami Bonaventūros aprašytu keliu, keliaujame per ganėtinai neįprastą „teritoriją“. Galėtume sakyti, kad tai „simbolinė“ kelionė. Tik tiek, kad taip sakdami, rizikuojame būti klaidinamai suprasti. Mat „simboliniu“ esame įpratę vadinti „netikrą“ veiksmą, t. y. veiksmą, kuriuo „tikras“ veiksmas vien *imituojamas*.

Toks požiūris į „simboliškumą“ gerokai susiaurina mūsų akiratį ir kliudo pastebėti tai, kas tampa svarbiausia, kai rengiamės į kelionę Bonaventūros aprašytu keliu. Tad, jei norime *suprasti*, kur keliauti mus kviečia Bonaventūra (ar juo labiau – *keliauti*), pirmiausia turime šį požiūrį įveikti. Tai nelengvas uždavinys. Nelengvas jau vien dėl to, kad šiuolaikinio žmogaus pasaulėvaizdį formuojantys mokslas ir technika įteigia mums tam tikrą tikroviškumo sampratą, būtent – tikrove laikyti tik tai, kas turi „daiktišką“ pavidalą ir išsitenka priešasčių ir padarinių tinkle. Ir vis dėlto net ir sekuliarizuotame šiuolaikiniame pasaulyje dar galima rasti sritį, kurioje atsiveria kitokios patirties galimybė. Tai estetiškos patirties arba meno sritis.

Kaip pastebėjo Georges'as DUBY,

[m]enas, kaip muzika ir liturgija, yra diskursas apie Dievą. <...> Kaip muzika ir liturgija, menas veikia per simbolį, per nedarnų tarpusavyje skirtingų ypatybių, kurios susidurdamos viena su kita leidžia atsiverti tiesai, suartėjimą ir per ritmą, išreiškiantį pasaulio ir Dievo alsavimo vienybę. <...> Jis leidžia užčiuopti esminę visatos realybę kur kas tobuliau nei skaitymas ar paprastas dalykų stebėjimas ir daug esmingiau nei protavimas ar momentinė pagava (Duby 2004: 99–100).

Iš tiesų, estetinė patirtis gali padėti mums suvokti, jog simbolis nėra vien sutartinis

ženklas. Simbolio prasmė mums atsiskleidžia ne tada, kai jį *perskaitome*, o tada, kai jį *patiriame*. Kitaip nei ženklas, kurį, jei tik žinome jo kodą, galime perskaityti akimirksniu, simbolis reikalauja ilgai prie jo užsibūti. Kitaip nei ženklas, kurį perskaitę, šį tą *sužinome*, simbolis mums ne suteikia žinių, bet greičiau sukelia *nuostabą, susižavėjimą, apstulbina, pribloškia* mus, tačiau sykiu ir besąlygiškai įpareigoja – taip, kaip kadaise, stebėdamas Luvre eksponuojamą „archajišką Apolono torsą“, šitai patyrė Raineris Maria Rilke: „*du musst dein Leben ändern*“ – „turi gyventi kitaip“.

Viduramžių žmogus, kuriam estetiškos patirtis glaudžiai siejosi su religine patirtimi, šitai puikiai suprato. Šiuolaikiniam žmogui tai suprasti kur kas sunkiau. Tačiau „sunkiau“ nereiškia „neįmanoma“. Kaip su istorikams nebūdingu išvalgumu pastebėjo Johannes Huizinga,

[š]is supratimas ir mums visiems pažįstamas kaip neapibrėžtas jausmas, patiriamas, kai lietaus šnaresys lapuose ar lempos šviesa ant stalo ūmai nusmelkia mus gilesniu suvokimu nei tas, kuris įprastas praktinėje mąstysenoje ir veikloje. Tatai gali reikštis liguistų įkyrumu, kai atrodo, lyg daiktuose slypėtų kokia grėsmė mūsų asmeniui ar mįslė, kurią turėtum, bet niekaip negali įminti. Tačiau – ir taip dažniausiai būna – tatai gali mus ir pripildyti ramaus ir sielą stiprinančio tikrumo, kad ir mūsų pačių gyvenimas yra slaptosios pasaulio prasmės dalis. Ir juo labiau šis jausmas kristalizuojasi ir virsta šurpuliu akivaizdoje Vienatinio, kuriame yra visų daiktų ištakos, juo lengviau tasai paskirų nušvitimo akimirkų tikrumas pasidarys nuolatinis ir nebepranykstančiu gyvenimo jausmu ar net suformuotu įsitikinimu (Huizinga 1996: 254).

Ši simbolio keliamą nuostabą ir yra esminė *slėpinio* patirties savybė, slėpinio,

kurį aptikę estetinėje patirtyje ir šią patirtį pratešdami, galime bandyti keliauti Bonaventūros aprašytu keliu.

O šis kelias veda mus per tris dar šv. Augustino (*De civ. Dei*. XI 28; *De vera relig.* 32, 60) išskirtas tikrovės plotmes – 1) „už mūsų“ (*extra nos*) plytintį materialųjį pasaulį, 2) „viduje mūsų“ (*intra nos*) gyvuojančią sielą ir 3) „virš mūsų“ (*supra nos*) esančią dieviškumo sritį. Kiekvieną šių plotmių Bonaventūra siūlo vaizduotis kaip veidrodį (*speculum*), kuriame piligrimas gali aptikti dieviškumo atspindžius. Kiekvienoje plotmėje tie atspindžiai kitokie. Dievo atspindžius materialiam pasaulyje Bonaventūra vadina *pėdsakais* (*vestigia*), žmogaus sieloje – *atvaizdu* (*imago*), o nukreipęs dvasios žvilgsnį į dieviškumo sritį, Dievo atspindį jis aptinka Jo *varduose* (*nomina*). Skirtumas tarp pėdsako, atvaizdo ir vardo mums puikiai žinomas iš kasdienės patirties. Antai aptikę kokio nors žmogaus pėdsakus sužinome nedaug – tik tiek, kad kažkas kažkada čia buvo. Atvaizdas „reprezentuoja“ geriau. Matydami konkretaus žmogaus atvaizdą, tą žmogų tam tikra prasme pažįstame. Tačiau toks pažinimas tėra tik „pažintis iš matymo“, t. y. anoniminis, „bevardė“ pažintis. Tik žinodami atvaizde pamatyto žmogaus vardą, žinome, *kas* jis yra, t. y. žinome jo „esmę“. Tad galima sakyti, kad pėdsakai, atvaizdai ir vardai yra tarsi trijų rūšių tarpininkai, skirtingu mastu „reprezentuojantys“ tai, ko tiesiogiai patirti negalime.

Vienas iš autoritetingiausių krikščioniškosios mistikos teoretikų Hugonas Viktoriškis (1096–1141), komentuodamas Pseudo Dionyzijaus *Dangiškąją hierarchiją*, suformulavo pamatinį teologijos principą, kuris skamba taip: „Neregimų dalykų

neįmanoma parodyti (*demonstrari*) niekaip kitaip, kaip tik pasitelkiant regimus dalykus. Tad visa teologija, atskleisdama neregimybę, pirmiausia privalo remtis tuo, kas regima“ (Migne (ed.) 1857: 926D).

Hugono čia pavartotą žodį „parodyti“ turėtume suprasti ne perkeltine, bet tiesiogine reikšme. „Parodyti“ čia reiškia: „padaryti regimą“. Bet argi „regima neregimybė“ nėra toks pat oksimoronas kaip „džiovintas vanduo“ ar „apvalus kvadratas“?

Norint atsakyti į šį klausimą, pravartu vėl pasitelkti mūsų kasdienę patirtį. „Regimus dalykus“ regime tik tada, kai jie patenka į mūsų „regėjimo lauką“. Tačiau tas „laukas“ yra aprėžtas – matome tik daiktus, į kuriuos esame atsigręžę, o kiti daiktai lieka neregimi. Tačiau ši neregimybė gali tapti regima, jei mūsų „regėjimo lauke“ atsидurs veidrodis. Veidrodis taip pat yra „regimas dalykas“, tačiau žiūrėdami į jį, visuomet regime ne tik jį patį, bet ir tai, kas jame atsispindi – daiktus, nuo kurių esame nusigręžę. Kaip pastebėjo Maurice'as Merleau-Ponty, „veidrodis yra universalios magijos įrankis, daiktus paverčiantis reginiais, o reginius – daiktais, mane – kitu asmeniu, o kitą asmenį – manimi“ (Merleau-Ponty 2005: 60). Veidrodis tiesiogine šio žodžio prasme „parodo“ (*demonstrat*) neregimus dalykus, padaro juos regimus. Tad kiekvieną kartą, kai pažvelgiame į veidrodį, neregimybė tampa... regima. Šis paradoksas yra įmanomas tik dėl to, kad, pasak Josepho Laquedemo, veidrodis – tai daiktas, kurio esminė savybė yra ta, jog „būdamas savimi, jis sykiu yra ir kažkas kita nei yra jis pats“ (Laquedem [s.a.]: X).

Įdomu, kad žymus religijotyrininkas ir religijų istorikas Mircea Eliade panašiai nusako tai, ką jis vadina „hierofanija“ –

šventybės apsišviškumą įvairiuose pasaulio daiktuose ar reiškiniuose. Pagal Eliade's apibūdinimą, hierofanija patiriama tada, kai koks nors daiktas ar reiškinys „įkūnija „kažką kita“ nei yra jis pats“ (Eliade 1986: 35). Žinoma, „kitybė“, kurią čia turi omenyje Eliade, nėra tai, ką pastebime, kai suvokiame, jog, pavyzdžiui, stalas yra „kažkas *kita*“ nei obuolys ar griautinis yra „kažkas *kita*“ nei valtis. Su hierofanija turime reikalą tik tada, kai „turime reikalą su slėpiniu aktu, kažko „visai kito“, kažkokios realybės, nepriklausančios mūsų pasauliui, apraiška daiktuose, sudarančiuose mūsų „gamtinio“, „žemiškojo“ pasaulio dalį“ (Eliade 1997: 9). Hierofanija randasi iš „paradoksiško šventybės ir pasaulietiško, būties ir nebūties, absoliuto ir reliatyvybės susiliejimo“ (Eliade 1986: 54). Tokio susiliejimo kulminacija Eliade laiko Kristaus dievažmogystę. „Galima sakyti, – rašo jis, – kad hierofanijos yra ne kas kita kaip Įsikūnijimo stebuklo prefigūracijos“ (Eliade 1986: 55).

Kiekvienoje hierofanijoje galima išskirti du vienas nuo kito neatsiejamus aspektus, kurių tarpusavio sąsaja nulemia hierofanijos prigimties paradoksalumą. *Pirmąjį* aspektą galima nusakyti taip: tapdamas šventybės apraiška, daiktas ar reiškinys tarsi išnyksta, nes jo tikrovę nustelbia jame apsišviškianti galingesnė šventybės tikrovė. Tačiau šventybė, apsišviškdamas daikte ar reiškinyje, t. y. tapdama regima, tampa *vien* „regimybė“.

Antrasis aspektas gali būti nusakytas taip: apsišviškdamas daikte ar reiškinyje, paversdama jį „šventu“, šventybė tarsi suteikia tam daiktui ar reiškiniui tikroviškumo perteklių. Bet kartu ir ji pati „pasipildo“ – iki šiol buvusi neregima, ji tampa „regimybė“, t. y. šiuo tuo daugiau nei buvo tada, kai buvo „neregima“.

Abu šie vienas kitam prieštaraujantys aspektai formuoja paradoksišką hierofanijos struktūrą.

Tačiau nesunku pastebėti, kad iš esmės tas pats paradoksas būdingas ir veidrodžiui. Žvelgdami pirmuoju aspektu, galime pastebėti, jog atspindintis veidrodyje vaizdas patį veidrodį tarsi užgožia, tarsi sunaikina jo savaiminį buvimą. Paprastai, kai žiūrime į veidrodį, mūsų dėmesys būna sutelktas ne į jį patį, o į tai, ką veidrodis atspindi. Tačiau veidrodyje regimas daikto atspindys yra *vien* atspindys, „regimybė“. O žvelgdami antruoju aspektu, pastebime, jog būtent gebėjimas atspindėti lemia, kad veidrodis yra ne *vien* tik būti pačiu savimi, bet ir būti kuo nors kitu, t. y. suteikia jam būties perteklių; kita vertus, tai, kas veidrodyje atspindi, tampa labiau „regima“.

Tokia veidrodžio ir hierofanijos giminytė gali padėti akivaizdžiau suvokti ir Bonaventūros aprašytą *šešiapakopę* kelio į Dievą struktūrą, kurią jis, be kita ko, sieja su šešiasparnio serafo įvaizdžiu: „<...> šešis sparnus teisingai galima laikyti šešiais nušvietimų pakilimais, kuriais siela gali pasinaudoti kaip kokiais laiptais arba keliais, kad peržengiančiais proveržiais pereitų į krikščioniškos išminties ramybę“ (Šv. Bonaventūra 2009: 39).

Šešios kelionės pakopos randasi dėl to, kad, stebėdami Dievo atspindžius kiekvienoje iš trijų pirmiau aptartų tikrovės pakopų, šitai daryti galime dviem skirtingais būdais, būtent – „kaip *per veidrodį* ir kaip *veidrodyje*“ (*per speculum et in speculo*) (Šv. Bonaventūra 2009: 47). Nors šios mįslingos perskyros prasmė *Vadove* nėra aptarta, netiesioginę jos eksplikaciją randame kitame Bonaventūros veikale, būtent – Petro Lombardo *Sentencijų* komentare. Šiame

veikale jis rašo: „Viena yra pažinti Dievą kūrinuose (*in creatura*), kita – pažinti Jį per kūrinis (*per creaturam*). Pažinti Dievą kūrinuose reiškia pažinti Jo esamybę (*praesentiam*) kūrinuose ir Jo įtaką (*influentiam*) kūriniais. Žemišką kelionę keliaujančiam žmogui šitai įmanoma tik iš dalies (*semiple-ne*), mat tobulas tokio pobūdžio pažinimas įmanomas tik tada, kai žmogui suteikiama Dievo dangiško regėjimo palaima. <...> O pažinti Dievą per kūrinis reiškia per kūrinų pažinimą tarsi laiptais kopti Dievo pažinimo link“ (Bonaventūra 1882: 74).

Aišku, kad sakydamas „per kūrinis“ ir „kūriniuose“ Bonaventūra turi omenyje tą patį dvejoją santykį, kuris *Vadove* nusakytas kaip Dievo stebėjimas „per veidrodi“ ir „veidrodyje“. Bet jei taip, tai Dievo „esamybė“ (*praesentia*) kūrinuose ir „įtaka“ (*influentia*) kūriniais galėtų būti siejama su antruoju pirmiau aptartu hierofanijos aspektu – su tuo, kad daikte, kuriame apsireiškia šventybė, randasi tikrovės perteklius, tas daiktas yra ne tik jis pats, bet ir šis tas daugiau. Cituotame Petro Lombardo sentencijų komentaro fragmente paminėti laiptai turi ir daugiau simbolinių prasmų.

Laiptų įvaizdis asocijuojasi (Šv. Bonaventūra 2009: 51) su mįslingu Jokūbo sapnu, apie kurį skaitome *Pradžios knygos* dvidešimt aštuntame skyriuje:

Jokūbas paliko Beer-Šebą ir leidosi Harano link. Pasiekęs žinomą vietą, jis apsistojo nakvoti, nes saulė jau buvo nusileidusi. Paėmęs iš tos vietos akmenį, pasidėjo jį po galva ir toje vietoje atsigulė miegoti. Jis sapnavo: žiūri, laiptai stovi žemėje, o jų viršus siekia dangų, ir Dievo angelai jais laipioja aukštyn ir žemyn (*Pr 28, 10–12*).

Tai sapnas-hierofanija. Jame šventybė Jokūbą užklumpa tokiu mastu, kad šis

nubunda „drebulio krečiamas“ ir taria: „Kokia baugi ši vieta! Tai ne kas kita kaip Dievo namai ir dangaus vartai“ (*Pr 28, 17*). Laiptus, jungiančius žemę ir dangų, galima laikyti šventybės ir pasaulietiškuo hierofaninės sąsajos simboliu. Tačiau ypatingo dėmesio nusipelnė keistas Jokūbo susapnuotų angelų elgesys. Ką galėtų reikšti tai, kad jie „laipioja aukštyn ir žemyn“?

Angelai yra būtybės, tiesiogiai susijusios su šventybe, tad jų lipimas aukštyn, t. y. pasitraukimas iš pasaulio, simbolizuoja pasaulio deskralizaciją. Likęs be angelų, pasaulis tampa vien „pasaulietiškas“, t. y. tampa vien pačiu savimi. Tačiau angelai, tais pačiais laiptais lipantys žemyn, šventybę neša į pasaulį, taip ją darydami regimą. Tad dvikryptis angelų judėjimas simbolizuoja hierofanijos paradoksą.

Ko gera, kaip tik dėl tokio „Jokūbo laiptų“ vaizdinio būdingo „simbolinio“ sodrumo šis vaizdinys tapo įkvėpimo šaltiniu daugeliui krikščionių autorių, bandžiusių susisteminti dvasinio tobulėjimo praktiką. Nuo VII amžiaus Rytų Bažnyčioje ypač populiarus tapo apie 600-uosius metus parašytas Jono Klimako veikalas *Pakopos (Klimax)*, kuriame dvasinio tobulėjimo kelias skirstomas į trisdešimt pakopų. Kiek vėliau panašių bandymų ėmė rasti ir Vakaruose. Apie 1150 metus kartūzų vienuolyno *La Grande Chartreuse* abatas Guigo II parašė nedidelį veikalą *Vienuolių laiptai. Laiškas apie kontempliatyvuų gyvenimą (Scala claustralium. Epistola de vita contemplativa)*, kuriame aprašė keturias dvasinio tobulėjimo pakopas – skaitymą (*lectio*), meditaciją (*meditatio*), maldą (*oratio*) ir kontempliaciją (*contemplatio*). Kiekvienos iš šių pakopų prasmę Guigo II aiškina taip:

Skaitymas – tai darbštus ir dėmesingas įsigilinimas (*inspectio*) į Raštus; meditacija – atkakli veikla proto, kuris nuosavu samprotavimu stengiasi pažinti paslėptą tiesą; malda – pamaldus širdies kreipinys į Dievą, prašant išvengti blogio ir įgyti gėrį; kontempliacija – minties pakylėjimas Dievop ir skonėjimasis amžinąja saldybe. <...> Tad skaitymas ieško palaimingo gyvenimo saldybių, meditacija jas atranda, malda prašo jas pagausinti, kontempliacija jomis skonisi. <...> Skaitymas tarsi įdeda į burną sūdrų maistą, meditacija jį kramto bei smulkina, malda išgauna skonį, o kontempliacija yra pati saldybė, kuri džiugina ir pasotina (Colledge, Walsh 1970: 83).

Kaip matome, šiame keturių pakopų kelyje pirmosios dvi pakopos reikalauja ganėtinai didelių pastangų, o trečioji ir ketvirtoji pakopos priimamos tarsi dovana. Šiuos du dvasinės kelionės etapus žyminčiomis „raktinėmis“ sąvokomis galima laikyti „meditaciją“ ir „kontempliaciją“. Būtent tokia šių sąvokų vartoseną ilgainiui tapo savotišku standartu, tad vėlesni autoriai, siekdami didesnio akivaizdumo, tų sąvokų turinį aiškino pasitelkdami tik kiek kitokius vaizdinius. Antai Ričardas Viktoriškis (1110–1173), nusakydamas skirtumą tarp meditacijos ir kontempliacijos, rašo:

Meditacija dažniausiai sunkiai ir su didžiulėmis sielos pastangomis lyg stačiu šlaitu kopia savojo tikslo link. Kontempliacija, pagauta impulso, laisvai skrieja ir neregėtu greičiu suka ratus <...>, meditacija tyrinėja, kontempliacija gėrisi (Migne 1855: 66D).

Ričardo pasirinktas kopimo „lyg stačiu šlaitu“ įvaizdis mums gali būti parankus, kai bandome kuo akivaizdžiau suvokti, ką reiškia Dievo stebėjimas *per* veidrodį (*per speculum*) ir stebėjimas veidrodyje (*in*

speculo). Galima sakyti, jog, stebėdami Dievą „*per* veidrodį“, turime reikalą su pirmuoju hierofanijos aspektu – su tuo, kad, pasireikšdama per kokį nors daiktą, šventybė tą daiktą tarsi sunaikina, kartu pati virsdama „regimybe“. Tai aspektas, kurį Jokūbo sapne simbolizuoja angelų lipimas aukštyn. Tad keliaujančiam į Dievą piligrimui tenka tarsi vyti nuo pasaulio tolstančią šventybę. Todėl šį kelionės etapą galime vadinti „meditacija“, kuri, Ričardo Viktoriško žodžiais, „sunkiai ir su didžiulėmis sielos pastangomis lyg stačiu šlaitu kopia savojo tikslo link“. Kitaip yra tada, kai Dievo atspindys stebimas „veidrodyje“ (*in speculo*). Tokį stebėjimo būdą (jį galima vadinti „kontempliacija“) atitinka antrasis hierofanijos aspektas, būtent – tai, kad, pasireikšdama kokiame nors daikte, šventybė tam daiktui suteikia tikrovės perteklių. Šį aspektą simbolizuoja angelų kopimas žemyn, pasaulio link. Nešdami pasauliui šventybę, jie neša ją piligrimui, stebinčiam Dievo atvaizdą „veidrodyje“, tarsi dovana, ir piligrimo siela, „pagauta impulso, laisvai skrieja ir neregėtu greičiu suka ratus“.

Žinoma, toks nebendramačių ir nevie-nalyčių vaizdinių bei sąvokų (veidrodis, hierofanija, Jokūbo sapno angelai, kopimas į kalną, meditacija, kontempliacija) raizginys gali atrodyti pernelyg spekuliatyvus. Su tuo galėtume sutikti, bet su viena sąlyga – žodis „spekuliatyvus“ turėtų būti suprantamas ne taip, kaip jis suprantamas mūsų dienomis, t. y. ne kaip nuo tiesioginės patirties abstrahuotas, vien formaliais sąvokų ryšiais grindžiamas samprotavimas, bet kaip *stebėjimas*, palaikomas ne sąvokas skiriančių ir siejančių logikos dėsnų, o vaizdinių „simbolinių“ sąsajų.

Kelionę piligrimas pradeda stebėdamas Dievą *per* Jo pėdsakus išoriniame pasaulyje.

Jo žvilgsnis nukreiptas į pasaulio „veidrodį“ tokiu kampu, kad išryškėja materialios tikrovės daiktų savybės, kurias Bonaventūra sugrupuoja į tris triadas: 1) svoris, tvarka ir veikimas; 2) skaičius, galia ir pavidalas; 3) matas, egzistavimo būdas ir esybė. Atidžiau įsižiūrėję į šiuos trejetus, turėtume pastebėti, jog pirmąjį iš jų sudarančias daiktų savybes sieja tai, ką galima įvardyti kaip „gerumą“ (*bonitas*). O antrąjį ir trečiąjį trejetus galėtume apibendrinti pasitelkdami „išminties“ (*sapientia*) ir, atitinkamai, „galybės“ (*potentia*) sąvokas. Taip ši kiekviename daikte aptinkama sutrigubinta triada galėtų padėti mums atpažinti pėdsakus trijų Kūrėjo savybių, atitinkančių Jo triasmėniškumą – *galybę* kaip Dievo Tėvo atributą, Sūnui priklausančią *išmintį* ir *gerumą*, kurių spinduliuoja Šventoji Dvasia.

Kaip minėta, šioje pirmoje pakopoje „stebėjimas“ yra „meditacija“, t. y. čia, anot Ričardo Viktorišio, „sunkiai ir su didžiulėmis sielos pastangomis lyg stačiu šlaitu“ kopiname „savojo tikslo link“. Tai reiškia, kad jau Viduramžiais gyvenusiam žmogui įveikti šią pakopą buvo nelengva. Tad juo labiau nelengva ją įveikti mums, šiuolaikinio pasaulio gyventojams. Juk jau pats Bonaventūros siūlomas pasaulio daiktų savybių grupavimas į tris triadas modernaus mokslo sufokusuotam mūsų žvilgsniui atrodo kaip beviltiškas anachronizmas.

Tad jei norime patys eiti Bonaventūros aprašytu keliu į Dievą, pirmiausia turime įveikti mums įprastą „mokslinį pasaulio vaizdą“, t. y. vaizdą, kurį matome iš gamtos mokslų mums primestos perspektyvos – žvelgti į pasaulį ne kaip matavimais ir eksperimentais suformuotą „daiktišką“ visumą, bet kaip tiesiogiai patiriamą kokybių visumą. Ir tai nėra neįmanoma. Ir Bonaventūra čia ateina mums į pagalbą.

Vienas iškiliausių XX amžiaus teologų Hansas Ursas von Balthasaras yra pažymėjęs, jog „tarp didžiųjų scholastų Bonaventūra yra tas, kurio teologijoje grožiui skiriama daugiausia vietos, skiriama ne ta prasme, kad čia apie grožį būtų kalbama daugiausia, o ta, kad per grožį čia išreiškiamas giluminis išgyvenimas ir šitai daroma pasitelkiant savitą ir naują sąvokų darybą“ (Balthasar 1984: 267). Iš tiesų, būtent estetinė grožio patirtis šiuolaikiniam žmogui gali tapti orientyru, padedančiu kopti Bonaventūros *Vadove* aprašytomis pakopomis.

Antrojoje pakopoje piligrimas stebi Dievo atspindžius pačiuose pėdsakuose (*in vestigiis*). Jei, bandydami aiškiau suvokti šį stebėjimo būdą, pasitelktume veidrodžio įvaizdį, tai galėtume sakyti, kad šioje pakopoje turime stebėti jau nebe tai, *kas* tarsi veidrodyje atsispindi pėdsakuose, o patį atspindėjimo *vyksmą*, kai atspindys tarsi skrieja pasitikti mūsų žvilgsnio ir taip lyg angelas iš Jokūbo sapno skuba mums į pagalbą. Veidrodžiui būdinga atspindėjimo galia užvaldo stebėtoją, žavi jį ir „džiugina“ (Bonaventūra sako: *sint delectabilia*). Tada jau nebereikalingos varginančios kopimo pastangos. Stebėjimas čia yra „kontempliacija“, kuri, Ričardo Viktorišio žodžiais, nebe „tyrinėja“, o „laisvai skrieja neregėtu greičiu sukdamą ratus“ ir „gėrasi“.

Aristotelis, kurio veikalus Bonaventūra buvo kruopščiai išstudijavęs, meno esmę siejo su atspindėjimu, atvaizdavimu, pamėgdžiojimu (*mimesis*). Nors tokia meno samprata vėliau buvo koreguojama, svarstoma ar net ginčijama, Bonaventūros aprašytu keliu keliaujančiam piligrimui ji gali labai praversti. Bet koks, kad ir neišvaizdžiausias ar bjauriausias dalykas tampa gražus, kai jo atspindį stebime genialaus menininko

kūrinyje. Ko gera, kaip tik dėl to grožį galėtume laikyti kone universaliu hierofaninės patirties modeliu, kuris desakralizuotame pasaulyje gyvenančiam šiuolaikiniam žmogui galėtų pagelbėti užčiuopti šventybės išgyvenimo galimybę. Tad nenuostabu, kad aprašydamas antrosios pakopos patirtį Bonaventūra tiek daug dėmesio skiria grožio temai. Juk grožis nėra tai, kas teikia pramogą. Priešingai – „grožis tėra šurpo pradžia, kurią dar išverti įstengiam“ (Rilke 1998: 5), šurpo, kuris yra neatsiejamas hierofanijos komponentas, *mysterium tremendum* (Otto 1997: 13). Tai ant harmonijos ir disharmonijos ribos balansuojanti daugio ir vieno sąsaja, kuri visumos *dalīs* daro *visumos* dalimis ir kurios tobula forma yra Švč. Trejybė – vienas Dievas trijuose asmenyse.

Trečiojoje pakopoje piligrimas atsigrežia į savo sielą ir stebi tris jos galias – atmintį, valią ir intelektą. Šiose galiuose tarsi veidrodyje jis stengiasi išvelgti jau nebe Dievo *pėdsaką*, bet Jo *atvaizdą*. Tačiau šioje „meditacinėje“, t. y. net ir Viduramžių piligrimui didžiulių pastangų reikalaujančioje pakopoje, šiuolaikiniam Bonaventūros *Vadovo* skaitytojui kyla naujų sunkumų. Tai sunkumai, pirmiausia kylantys iš šiuolaikinių psichologijos teorijų siūlomų psichikos modelių. Ar iš tiesų sielą sudaro atmintis, valia ir intelektas? Ar tokia trilypė struktūra nėra pernelyg supaprastintas sielos modelis? O gal net pats žodis „siela“ turėtų būti laikomas vien „primityvus“ mąstymo reliktu, praradusiu bet kokią vertę ir prasmę? Tačiau keldamas tokius ir panašius klausimus šiuolaikinis žmogus išleidžia iš akių tai, kad pats šių klausimų kėlimas yra nulemtas pastangos *paašškinti* tai, ką psichologai, drovėdamiesi žodžio „siela“, vadina „psichika“. Kartu išleidžiama iš akių

pirmiausia tai, jog pati pastanga ką nors *paašškinti* daro mus nejautrius bet kokiai hierofanijai. Juk būtent nepaašškinamumas yra vienas esminių hierofanijos bruožų. Bet ar tai reiškia, kad šiuolaikinis žmogus nebepajėgus atsiverti hierofanijai? Matyt, viskas priklauso nuo to, kiek esame atviri grožio patirčiai. Kitaip sakant, kiek esame pajėgūs stebėti nustebdami ir stebėdamiesi. Tad jei dar nesame praradę šio sugebėjimo, tai pastebėsime, jog galima atrasti savyje tai, ką Bonaventūra vadina „siela“, „atmintimi“, „intelektu“ ir „valia“, ir kad tai iš tiesų nuostabūs ir paslaptingi dalykai. Jei šitai pavyksta (o tai vėl reikalauja nemenkų pastangų), tai sykiu pavyksta pastebėti, jog atmintis, intelektas ir valia yra galios, simbolizuojančios amžinybę, tiesą ir gėrį, ir kad šių galių tarpusavio santykis yra Švč. Trejybės atspindys: santykis tarp atminties ir mąstančiosios galios atspindi santykį tarp Tėvo ir Sūnaus, kuris yra ne kas kita, kaip Žodis, kuriuo Tėvas save išsako, o meilė, kuri žmogaus sąmonėje išauga iš savasties ir savizinos, atspindi Šventosios Dvasios kaip Meilės kilimą iš Tėvo ir Sūnaus.

Ketvirtojoje (vėl „kontempliacinėje“) pakopoje tas pačias tris sielos galias stebime jau nebe kaip „objektus“, bet kaip aktus, kurių dėka prisimename, norime ir pažįstame. Pirmiausia Bonaventūra atkreipia mūsų dėmesį į tai, kad nuopuolio būsenos esančios sielos galios yra iškreiptos. Todėl tam, kad siela galėtų patirti savo tikrąją savastį, o tai reiškia – ne tik *per save*, bet ir *savyje* regėtų Dievo atvaizdą, jai reikia pagalbos. Tokią pagalbą žmogui teikia Kristus, atkuriantis nuopuolio iškreiptoje sieloje Dievo atvaizdą. Jo dėka sielą „apgaubia“ trys „teologinės dorybės“ – tikėjimas, viltis ir meilė.

Ypač svarbiu šios pakopos bruožu laikytina tai, ką Bonaventūra vadina „dvasios

juslėmis“. Būtent sąsaja su juslėmis suteikia stebėjimui *konkrečiau* išgyvenimo pobūdį.

Pažintinėje sielos galioje tikėjimas pažadina regą ir klausą taip, kad šios juslės atveria prieigą prie grožio, keliančio begalinį susižavėjimą (*admiratio*). Viltis atmintyje pažadina uoslę, kuria nujaučiame begalinį Gėrį, skatinantį mumyse pamaldų atsidaivismą (*devotio*). Pagaliau meilė, kuri auga artinantis prie mylimojo, atveria valioje skonio ir lytėjimo jusles taip, kad per jas mus užplūsta neapsakomas džiūgavimas (*exsultatio*).

Taigi tikėjimo, vilties ir meilės dorybės *atkuria* prigimtinės nuodėmės pažeistą sielos harmoniją. Siela „tampa hierarchiška“ (Šv. Bonaventūra 2009: 89). Tai reiškia, kad ji atgauna „panašumą“ (*similitudo*), kuris yra ne kas kita, kaip tik per Kristaus sekimą įgyvendinamas paklusimas Dievui. Tai yra paklusimas ne dėl to, kad bijoma bausmės, grėšiančios už nepaklusnumą, bet paklusimas iš meilės. Siela tampa „meilės tvarkos“ (*ordo amoris*) dalimi ir kartu „dangiškosios Jeruzalės“ atspindžiu.

Iki šiol stebėjęs Dievo atspindžius „už mūsų“ ir „viduje mūsų“, dabar piligrimas nukreipia žvilgsnį „virš mūsų“, t. y. užuot stebėjęs Dievo pėdsakus ar atvaizdą, atsižrėžia į patį Dievą. Tačiau nedera pamiršti Šventajame Rašte ne kartą pabrėžiamos tiesos, kad žmogus negali pamatyti Dievo ir likti gyvas (*Pr 32, 20*). Todėl net ir čia stebime „per veidrodį“ ir „veidrodyje“, kitaip sakant, net ir šiose dviejose pakopose žmogui būtinas tarpininkas. Tokio tarpininko funkciją čia atlieka Dievo *vardai*. Vardas yra veidrodis, kuris atspindi kitaip nei pėdsakas ar atvaizdas. Kaip minėta, vardas atspindi „esmę“. Tad galima sakyti, kad Dievo vardai yra aukščiausia hierofanijos forma, forma,

kuria šventybė pasireiškia intensyviausiai. Bet kaip tik dėl to šis, net ir netiesioginis, vardo tarpininkaujamas Dievo šventybės apsireiškimas yra pernelyg galingas, kad žmogus pajėgtų tiesiogiai ją stebėti. Todėl žmogui čia gelbsti papildomi tarpininkai – kerubai. Anot Pseudo Dionyzijaus, kerubai priklauso antrai pagal rangą (po serafų) dangiškosios hierarchijos pakopai. Šventajame Rašte jie pirmą kartą paminėti Adomo ir Ievos ištrėmimo iš rojaus epizode. Būtent kerubus Dievas pastato „kelio prie gyvybės medžio saugoti“ (*Pr 3,24*). Tačiau Bonaventūros *Vadove* šios slėpiningos būtybės svarbios pirmiausia tuo pavidalu, kuriuo jos aprašytos tame Išėjimo knygos skyriuje, kuriame aptinkame Sandoros skrynios aprašymą. Sandoros skrynios auksinį dangtį puošė dviejų iš aukso nukaltų kerubų atvaizdai. Kerubai stovėjo vienas priešais kitą, o jų žvilgsniai buvo nukreipti į patį dangtį, vadinamą malonės sostu, nes būtent iš šios vietos Dievas byloja savo tautai (*Iš 25, 18–22*).

Kaip tik šis malonės sostą stebinčių kerubų vaizdinys profiliuoja penktąją ir šeštąją kelionės pakopas. Anot Pseudo Dionyzijaus, pats kerubų vardas žymi jų „sugebėjimą pagauti aukščiausią švytėjimą ir kontempliuoti pirmą pradžią dieviškojo grožio raišką“ (Migne 1857: 1050C).

Verta atkreipti dėmesį į būdą, kuriuo kerubai atlieka tarpininkų tarp piligrimo ir Dievo vaidmenį. Kitaip nei materialaus pasaulio daiktai, tarpininkaujantys kaip Dievo pėdsakai, ir kitaip nei siela, kurioje atpažįstame Dievo atvaizdą, kerubai tarpininkauja savo žvilgsniais. Jie tarsi parodo pilgrimui, kaip dera stebėti Dievo vardus.

Pirmasis kerubas stebi vardą, kuriuo Dievas save įvardijo, apsireiškęs Mozei

per liepsnojančią krūmą (*Iš 3, 14*). Šis vardas – Būtis. Bonaventūra puikiai suvokia keblumą, su kuriuo susiduriame, kai bandome stebėti būti, keblumą, kurį po bemaž aštuonių šimtų metų Martinas Heideggeris pavadins „būties užmarštimi“ (Heidegger 1967: 2). Mat pripratę matyti tik buvinius, pačios būties nematome. Tačiau kaip tik čia gali pagelbėti kerubo, iš kurio perspektyvos piligrimas stebi būti, tarpininkavimas. Mat tai, ko čia reikia, nėra nesuinteresuota, „teorinė“ žiūra, kuria grindžiamas bet koks mokslinis tyrimas. Greičiau priešingai, čia reikalingas be galo suinteresuotas, nustebęs ir sužavėtas žvilgsnis – toks, kokiu dieviškąją būties slėpinį ir stebi Sandoros skrynios dangtį puošiantis kerubas. O stebėdamas Būtį, jis regi paradoksišką jos prigimtį, kurią nusakyti įmanoma tik vardijant vienas kitam prieštaraujančius atributus: būtis yra pradžia ir sykiu pabaiga, amžina ir sykiu visiškai dabartiška, nelygstamai paprasta ir sykiu didžiausia, nelygstamai veikli ir sykiu nelygstamai nekintama, nelygstamai tobula ir sykiu neaprepiama, visiškas vienis ir sykiu begalinė įvairovė... (Šv. Bonaventūra 2009: 101). Paklusdami pamatiniam logikos reikalavimui mąstyti neprieštarinčiai, turėtume pripažinti, jog būtis neįmanoma. Tačiau Bonaventūrai čia rūpi ne logika. Prieštaravimai, kuriuos aptinkame stebėdami būtį, reikalingi pirmiausia tam, kad būtų „iš kur augti tavo nuostabai“ (Šv. Bonaventūra 2009: 101). Tik tada, kai mūsų be galo nustebęs žvilgsnis aprėpia visus tuos prieštaravimus, būtis pasirodo kaip Dievo vienis.

Ši didelėmis pastangomis pasiekta nuostaba grįžta kaip dovana šeštojoje pakopoje, kai iš antrojo kerubo perspektyvos stebime kitą Dievo vardą – Gėrį. Stebintis Gėrį kerubas stebisi tuo, kad gėris, kuris yra ne

kas kita, kaip tik savęs dovanojimas kitam, Dievo varde įgyja tobulą pavidalą, t. y. jame negali būti jokio stygiaus ar apribojimo. Tobulas dovanojimas – tai dovanojimas, kai dovanojantysis dovanoja save visą. Tobulas dovanojimas negali būti atsitiktinis, o turi kilti iš pačios dovanotojo esmės. Jis negali rasti iš būtinybės, bet turi būti visiškai laisvas. Kaip tik tokį dovanojimą aptinkame stebėdami dieviškųjų Asmenų santykį Švč. Trejybėje. Tačiau trinitarinės teologijos santrauka, kurią aptinkame šeštajame *Vadovo* skyriuje, neturėtų klaidinti skaitytojo, keldama įspūdį, esą čia pateikiama tam tikra informacija, tam tikros žinios. Tarsi užbėgdamas už akių tokiam požiūriui, Bonaventūra įspėja skaitytoją, kad šis nemanytu, jog suvokė nesuvokiamybę. Mat visos išvardytos charakteristikos veda mus į aukščiausios *nuotabos* būseną, nuostabos, kuri yra vienintelis adekvatus santykio su nesuvokiamybe, su hierofanijų slėpiniu būdas.

Tačiau šeštosios pakopos stebėjimo kulminaciją pasiekiamo tik tada, kai, stebėdami pirmojo ir antrojo kerubų žvilgsnių kryptimis, žvelgiame į tašką, kuriame jie susikerta. Šioje į Būtį ir į Gėrį nukreiptų žvilgsnių sankirtoje, malonės soste įvyksta aukščiausia hierofanija – susitikimas su Nukryžiuotuoju. Čia nuostabai nėra ribų, nes mus užklumpa Kristaus dievažmogystės paradoksas: didžiausia tobulybė ir sykiu tai, kas menkiausia bei nereikšmingiausia, amžinybė ir sykiu kančia bei mirtis... Stebėdamas šį nukryžiuoto Kristaus paradoksą, piligrimas galiausiai pasiekia savosios kelionės tikslą. Jis panyra į Dievą mistinėje ekstazėje, kurioje išnyksta visi vaizdiniai, ekstazėje, kurioje įsiviešpatauja tylą. Tai galutinis *Vadove* aprašyto kelio taškas.

Pranciškonų filosofijos istorijos autorius Jose Antonio Merino rašė: „Bonaventūra yra ne kalbos filosofas, kuris rūpinasi suteikti žodį tylintiems daiktams, bet veikia tylos metafizikas. Jis – mistikas, siekiantis suvokti žinią apie sukurtas būtybes ir išgirsti tylinčių būtybių balsus. Pranciškonų daktarui nerūpi būties prasmę aiškinantys diskursai, svarbiau yra tai, apie ką mes turime tylėti“ (Merino 2000: 67). Toks Bonaventūros santykis su žodžiu šiuolaikiniam skaitytojui kelia papildomų keblumų. Esame pripratę prasmės ieškoti vien žodžiuose ir skaityti greitai (turint omenyje mūsų dienų pasaulį užtvindžiusią tekstų gausą, kitaip skaityti, atrodo, ir neįmanoma). Tad jei norime suprasti tai, ką mums bando pasakyti *Sielos vadovo į Dievą* autorius, pirmiausia turētu-

me atsikratyti abiejų šių įpročių. Pirmiausia čia reikalingas „spekulytyvus“, t. y. stebintis, santykis su tuo, kas knygoje aprašyta pabrėžtinai lakoniškai. Turime ne bandyti išsamiai paaiškinti tai, kas knygos tekste vien trumpai paminėta, bet greičiau atidžiai *įsiziūrėti* į dalyką – taip, kaip atsitinka tada, kai iš nuostabos ir susižavėjimo netenkame žado. Tačiau toks „kontempliuojantis“ stebėjimas tampa įmanomas tik po to, kai, anot Ričardo Viktorišio, „sunkiai ir su didžiulėmis sielos pastangomis lyg stačiu šlaitu“ kopiname savojo tikslo link, t. y. tik po ilgai trunkančio „meditacijos“ etapo. Šitai ir turi omenyje Bonaventūra, sakydamas, kad *Sielos vadovą į Dievą* „ne paknopstomis reikėtų perbėgti, bet labai lėtai sugromuliuoti“ (Šv. Bonaventūra 2009: 41).

Literatūra

Balthasar, H.-U. von. 1984. *Herrlichkeit*. Bd. II/1. Einsiedeln: Johannes Vlg.

Bonaventura. 1882. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*. Tomus I. Florentia: Quaracchi.

Colledge, E., Walsh, J. (eds.). 1970. *Sources chretiennes*, no. 163: Guigues II le Chartreux. Lettre sur la vie contemplative (L'echelle des moines): douze meditations. Paris : Les Editions du Cerf.

Duby, G. 2004. *Katedrų laikai*. S. Skaisgirytė-Makselienė, R. Makselis. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla/ALK.

Eliade, M. 1986. *Die Religion und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*. Frankfurt a. M.

Eliade, M. 1997. *Šventybė ir pasaulietiškas*. Vertė P. Račius. Vilnius: Mintis.

Heidegger, M. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer Vlg.

Huizinga, J. 1996. *Viduramžių ruduo*. Vertė A. Gailius. Vilnius: Amžius.

Laquedem, J. [s. a.]. *Essais sur la métaphysique du miroir*. [s. I.]

Merino, J. A. 2000. *Pranciškonų filosofijos istorija*. Vertė D. Jonkus. Vilnius: Aidai.

Merleau-Ponty, M. 2005. *Akis ir dvasia*. Vertė A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.

Migne J.-P. (ed.). 1855. *Patrologiae cursus completus. Patrologiae latinae tomus CXCVI: Richardi a Sancti Victore opera omnia*. Paris: Garnier.

Migne, J.-P. (ed.). 1857. *Patrologiae cursus completus. Patrologiae graecae tomus III: S. Dionysii Areopagitae opera omnia quae exstant*. Paris: Garnier.

Migne, J.-P. (ed.). 1865. *Patrologiae cursus completus. Patrologiae latinae tomus CXXII: Joannis Scoti opera quae supersunt omnia*. Paris: Garnier.

Otto, R. 1997. *Das Heilige*. München. Verlag C. H. Beck

Pranciškus. 1993. *Šventojo Pranciškaus žiedeliai*. Vertė: R. Alminienė, N. Norkūnienė. Vilnius: Taura.

Rilke, R. M. 1998. *Duino elegijos. Eilėraš-
čiai*. Vertė A. Galius. Vilnius: Aidai.

Šv. Bonaventūra. 2009. *Sielos vadovas į
Dievą*. Vertė D. Alekna. Vilnius: Aidai.

Tomas Celanietis. 2000. *Šventojo Pranciš-
kaus pirmasis gyvenimas*. Vertė K. Gražys. Vil-
nius: Aidai.

Toskana. 2003. *Toskana*. Polyglott APA
Guide. München: Polyglott Vlg.

Zahner, P. 2004. *Einleitung, in Bonaven-
tura. Itinerarium mentis in Deum – Der Pilger-
weg des Menschen zu Gott*. Lateinisch-Deutsch.
Übersetzt und erläutert von Marianne Schlos-
ser. Münster: LIT Vlg.

THE JOURNEY OF St. BONAVENTURA

Tomas Sodeika

Summary

In the fall of 1259 St. Bonaventure arrived on Mount La Verna in Tuscany. As he ruminated on the stigmatized flesh of Francis of Assisi, he composed the *Itinerarium mentis in Deum*. According to Bonaventure the exterior sensible world contains “vestiges” of the divine, the interior world of the human soul contains “images” of the divine and, through the work of grace, the “names” of the divine become likenesses of it which raise the soul above itself. The essay explores how such triple mediation of the divine joint with the dichotomy of the *in* the medium and *through* the medium shape the six-fold way leading the human mind to the unity with God.

Keywords: Bonaventure, mysticism, media.