

პრემიამისტიკა

1. არეოპაგიტული კორპუსის ისტორია

საღმრთისმეტყველო-ფილოსოფიური ხასიათის თხზულებათაგან, რომელიც ბიზანტიაში ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველზე შეიქმნა, განსაკუთრებული ინტერესი, როგორც თავად ეკლესიის წიაღში, ასევე მეცნიერ-ბიზანტოლოგთა წრეში, ე. წ. არეოპაგიტულმა კორპუსმა გამოიწვია. არეოპაგიტიკა ბერძნულ ენაზე შექმნილი ხუთი თხზულებისაგან შედგება. ქართულად იგი XI საუკუნეში ითარგმნა ცნობილი ქართველი სასულიერო მოღვაწისა და მთარგმნელის ლირსი ეფრემ მცირის მიერ. ეს წიგნებია: საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათვს (მისტიკური თეოლოგია), საეკლესიოსა მღვდელმთავრობისათვს (საეკლესიო იერარქიისათვის), ზეცათა მღვდელმთავრობისათვს (ზეციური იერარქიისათვის), სახელთათვს ღმრთისათა (ღმრთის სახელებისათვის) და ეპისტოლენი ათნი.

ერთად აღებულ ხუთივე წიგნს არეოპაგიტიკა მისი ავტორის ზედნოდების მიხედვით მიენიჭა. 532 წელს კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კრებაზე, რომელზეც ისევ ის საკითხი ირჩეოდა, რასაც ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო საეკლესიო კრება (451 წ.) მიეძღვნა, კერძოდ, რამდენი ბუნება აქვს ქრისტეს – ერთი, მხოლოდ ღმრთეებრივი (მონოფიზიტობა, სიტყვიდან მითიწნევა – ერთი ბუნება),

თუ ორი – ღმრთებრივი და კაცობრივი (დიოფიზიტობა, სიტყვიდან მისინჯან – ორი ბუნება), დასახელებული წიგნები სირია-პალესტინიდან მოსულმა სევეროსის მიმდევარმა მონოფიზიტებმა მოიტანეს, როგორც თხზულებები პავლე მოციქულის მოწაფის – დიონისე არეოპაგელისა.

დიონისე არეოპაგელი ისტორიული პიროვნებაა; მოხსენიებულია ახალი ალთქმის წიგნში „საქმე მოციქულთა“, საიდანაც ვიგებთ, რომ იგი ათენის უხუცესთა საბჭოს – არეოპაგის წევრი (აქედან მომდინარეობს ზედნოდება არეოპაგელი) ყოფილა. პავლე მოციქული, რომელიც ათენში ქრისტიანობის საქადაგებლად ჩავიდა (დაახ. 50 წელს), არეოპაგშიც მიინვიეს, რომელსაც სხვა საქმეებთან ერთად ახალი რელიგიური მოძღვრების მოსმენა-გარჩევაც ევალებოდა. ვიდრე უშუალოდ ქრისტიანული მოძღვრების გადმოცემას შეუდგებოდა, პავლემ არეოპაგის წევრებს მოახსენა, რომ მათთან იმ ღმერთის საქადაგებლად მივიდა, რომელსაც, მართალია, არ იცნობდნენ, მაგრამ მის შეცნობას უკვე ესწრაფვოდნენ და მისთვის საკურთხეველიც კი ჰქონდათ აგებული წარწერით: „უცნობ ღმერთს“.

პავლე მოციქულის ქადაგების მოსმენის შემდეგ რამდენიმე კაცმა, მათ შორის არეოპაგის წევრმა დიონისემ და ვინმე ქალმა „სახელით დამარის“ ირწმუნა განკაცებული ღმერთი, რომელიც სოფლად კაცთა მოდგმის ცოდვისა და სიკვდილის ტყვეობიდან გამოსახსნელად მოვიდა (საქმ. XVIII, 16-34). დიონისე არეოპაგელი მოინათლა, პავლე მოციქულს დაემოწაფა და ათენის პირველი ეპისკოპოსი გახდა. საეკლესიო ტრადიციით, სწორედ ამ დიონისე არეოპაგელს, რომელიც დაახლოებით პირველი საუკუნის

მეორე ნახევარში მოღვაწეობდა, ეკუთვნის ზემოთ დასახელებული ხუთი წიგნი, საერთო სახელწოდებით „არეოპაგიტიკა“. საინტერესოა, რომ ამ თხზულებათა არსებობის შესახებ ეკლესიამ პირველად VI საუკუნის 30-იან წლებში შეიტყო, როცა ისინი 532 წლის კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კრებაზე დიოფიზიტების წინააღმდეგ მონოფიზიტებმა გამოიყენეს, სახელდობრ, მონოფიზიტების მტკუცებით, მათ სწავლებას ქრისტეს ერთ, მხოლოდ ღმრთეებრივ ბუნებაზე, ეკლესიისათვის ისეთი ავტორიტეტული პიროვნება უჭერდა მხარს, როგორიც პავლე მოციქულის მოწაფე დიონისე არეოპაგელი იყო. ეფესოს ეპისკოპოსმა ჰიპატიოსმა, რომელიც კრებას თავმჯდომარეობდა, იქიდან გამომდინარე, რომ პირველ საუკუნეში შექმნილ წიგნებზე ეკლესიაში აქამდე არავინ არაფერი იცოდა, დიონისე არეოპაგელის ავტორობა მაშინვე ეჭვქვეშ დააყენა.

მე-6 საუკუნეშივე პირველი, ვინც ჰიპატიოს ეფესელის მიერ გამოთემული ეჭვის გაქარწყლებას შეეცადა, ვინმე ხუცესი თეოდორე ყოფილა, რომლის თხზულებასაც, მართალია, ჩვენამდე არ მოუღწევია, მაგრამ მას იხსენიებს ფრიად განსწავლული და ღრმად განათლებული პატრიარქი ფოტიოსი (IX ს.), რომელსაც წაკითხული წიგნების შესახებ ჩანაწერების გაკეთება ჩვეულებად ჰქონდა. როგორც თეოდორეს წიგნის შესახებ ჩანაწერიდან ვიგებთ, მის ავტორს უცდია პასუხი გაეცა იმ საბუთებისათვის, რომელიც ეფესოს ეპისკოპოსს წამოუყენებია დიონისე არეოპაგელის ავტორობის უარსაყოფად. პატრიარქი ფოტიოსი ამ საბუთებსაც ჩამოთვლის: 1. თუ წიგნები ნამდვილად არეოპაგელს ეკუთვნის, შემდეგდროინდელმა

მამებმა რატომ არ მოიხსენიეს მათში არსებული გამონათქვამები? 2. რატომ არ მოიხსენია ისინი ევსები კესარიელმა, რომელმაც შექმნა აღწერილობა ჩვენი ნეტარი მამების წიგნებისა? 3. რატომ იძლევიან ეს წიგნები ეკლესიის წიაღში თანდათანობით და ხანგრძლივი დროის განმავლობაში დაგროვილ გადმოცემებს? როგორც მოციქულთა საქმეთაგან ირკვევა, დიდი დიონისე მოციქულთა თანამედროვე იყო, ხოლო ის, რასაც წიგნები შეიცავს, დიდწილად აღწერაა ეკლესიაში შემდეგში თანდათანობით განვითარებული გადმოცემებისა. ასე რომ, დაუჯერებელია და სრულიად შეუძლებელიც კი, ვარაუდი იმისა, რომ დიონისემ აღწერა ის, რაც ეკლესიაში დიდი დიონისეს აღსრულებიდან ბევრად უფრო გვიან წარმოიშვა. 4. რატომაა წიგნში მოხსენიებული ეგნატე ღმერთშემოსილის ეპისტოლე? დიონისეს მოღვაწეობის აყვავების ხანა ხომ მოციქულთა ხანას ემთხვევა. ეგნატემ მოწამეობრივი ღვაწლი ტრაიანეს დროს აღასრულა; ხოლო ის ეპისტოლე, რომელსაც წიგნი იხსენიებს, მან აღსასრულამდე ცოტა ხნით ადრე დაწერა.

როგორც ჩანს, ჰიპატიოს ეფესელის ამ ოთხი საბუთის წინააღმდეგ თეოდორე ხუცესის მიერ წამოყენებული მტკიცებულებანი ფოტიოსისათვის მთლად დამარნმუნებელი არ ყოფილა, რადგან იგი დასკვნის სახით წერს: „ცდილობს რა ოთხი აპორიის გადაწყვეტას, ის ირწმუნება, რომ მისი აზრით, წიგნი დიდი დიონისესი, ნამდვილია“.¹

¹ Виллер Э. А. Учение о Едином в античности и средневековье. СПБ., 2002, С. 532–533. „ფოტიოსი სიფრთხილით ეკიდებოდა დიონისე არეოპაგელისათვის ამ თხზულებების მიკუთვნებას“. ს. ენუქაშვილი, პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თბ., 1961, გვ. 0161.

რადგან წიგნები სარწმუნოებრივი მოძღვრების გადმო-ცემის თვალსაზრისითაც ეჭვს იწვევდა, მათი დაწვრილებითი ანალიზი ამ მხრივაც საჭირო გახდა, რასაც მე-ნ საუკუნეშივე დაუდეს სათავე იმდროინდელი ეკლესიის ცნობილმა მოღვაწეებმა: იოვანე სკვითოპოლისელმა, ეფრემ ანტიოქიელმა, ლეონტი ბიზანტიელმა და სხვებმა. ისინი იყვნენ არეოპაგიტული კრებულის პირველი კომენტატორები, მაგრამ გადამწყვეტი მნიშვნელობა ეკლესიის მიერ მისი მიღებისათვის VII საუკუნის გამოჩენილი ქრისტიანი მოაზროვნისა და მოღვაწის წმ. მაქსიმე აღმსარებლის მიერ გაკეთებულმა კომენტარებმა იქონიეს. როგორც ეს მეცნიერებაშია აღნიშნული, მაქსიმე აღმსარებელს წინა კომენტატორების, განსაკუთრებით, იოვანე სკვითოპოლისელის კომენტარებითაც უსარგებლია.

2. მეცნიერება დიონისე არეოპაგელის ავტორობის წინააღმდეგ

თუ წმ. მაქსიმე აღმსარებელის დიდმა ავტორიტეტმა არეოპაგიტიკის ორთოდოქსულობა საბოლოოდ განამტკიცა, ეჭვი მისი ავთენტურობის შესახებ მაინც ვერ აღმოფხვრა. თვით ეკლესიის წიაღში დიონისე არეოპაგელის ავტორობას, როგორც ვნახეთ, სიფრთხილით ეკიდებოდა პატრიარქი ფოტიოსი, ასევე ეჭვის თვალით უყურებდნენ გიორგი ტრაპეზუნტელი (XIV ს.) და თეოდორე ლაზელი (XV ს.). ავტორობის საკითხისადმი იმავე დამოკიდებულებას ამჟღავნებდნენ დასავლეთში რენესანსის ეპოქის ცნობილი მეცნიერები და მოაზროვნენი – ლორენცო ვალა

(XV ს.) და ერაზმ როტერდამელი (1466-1536).

აქედან მოკიდებული, მომდევნო საუკუნეებში არეოპაგიტიკის ცნობილ მკვლევართაგან დიონისეს ავტორობას ძალიან ცოტა ვინმე თუ იცავდა. უმეტესწილად მეცნიერები საკითხს ასე აყენებდნენ: ავტორს ან მართლაც დიონისე ერქვა და არეოპაგელი შემდეგში მექანიკურად მიეწერა, ან ნამდვილი ავტორი პავლე მოციქულის მოწაფის ავტორიტეტს შეგნებულად ამოეფარა, ან ასევე შეგნებულად ამოაფარეს. შემდეგში, არეოპაგიტულ თხზულებათა შესწავლისა და ანალიზის შედეგად, თანდათან ჩამოყალიბდა ის გარემოებანი, რომელთაც ეფესოს ეპისკოპოსის ეჭვი არა თუ განამტკიცეს, არამედ დიონისეს ავტორობა საერთოდ გამორიცხეს.

ეს გარემოებანი შემდეგია: 1. უკეთუ წიგნები პირველი საუკუნის მოღვაწეს, დიონისე არეოპაგელს ეკუთვნოდა, მათი არსებობის შესახებ რატომ არაფერი იცოდა ეკლესიამ თითქმის ხუთი საუკუნის განმავლობაში. 532 წლის კონსტანტინეპოლის ადგილობრივ კრებამდე ოთხი მსოფლიო კრება იყო ჩატარებული, მათ შორის არც მეოთხე, 451 წლის ქალკედონის კრებაზე, რომელიც სწორედ მონოფიზიტური ერესის მხილებას მიეძღვნა, ისინი არავის უხსენებია. არეოპაგიტულ თხზულებებს არც ეკლესის ისტორიის პირველი ავტორი, ევსევი კესარიელი და არც ნეტარი იერონიმე სტრიდონელი იხსენიებენ, მაშინ როცა, თუკი ისინი მართლაც პირველ საუკუნეში შეიიქნა, წესით და რიგით ეს უნდა სცოდნოდათ და ეკლესის სხვა მწერალთა გვერდით დიონისე არეოპაგელიც უნდა დაესახელებინათ.

2. არეოპაგიტიკაში მოხსენიებული ზოგიერთი პირო-

ვნების ვინაობის დადგენა არა თუ ჭირს, არამედ რამდენ-იმე მათგანის იდენტიფიცირება საერთოდ შეუძლებელია. ასეთთა რიცხვს მიეკუთვნება, მაგალითად, იეროთეოსი, რომელსაც ავტორი არა მხოლოდ ხშირად იხსენიებს, არ-ამედ თავის მოძღვარსა და, საერთოდ, საყოველთაოდ ცნობილ მასწავლებელს უწოდებს. მიუხედავად ამისა, ეს იეროთეოსი არცერთი სხვა ავტორის მიერ არ იხსენიება და არსაიდან არაა ცნობილი.

ტიმოთეს, რომელიც, როგორც „მოციქულთა საქმი-დან“ ვიცით, პავლე მოციქულის თანამგზავრი და მონაფე იყო, არეოპაგიტიკის ავტორი „შვილს“ უწოდებს, მაშინ, როცა ტიმოთე დიონისეზე ადრე გაქრისტიანდა და ამ წიგნების დაწერის დროისთვის უკვე ღრმად მოხუცი უნდა ყოფილიყო.

3. არეოპაგიტული წიგნების ავტორისათვის ცნობილია იოვანეს აპოკალიპსისი და სახარება. პირველი იოვანე ღმრთისმეტყველმა კუნძულ პატმოსზე გადასახლებისას, დაახლოებით პირველი საუკუნის 90-იანი წლების შუა სანებში დაწერა, ხოლო მეორე – ეფესოში, ამავე საუკუნის მიწურულს. დიონისე არეოპაგელი კი, თუმცა მისი გარ-დაცვალების ზუსტი თარიღი ჩვენთვის ცნობილი არაა, ყველა მონაცემით, იგი წამებით 95 წელს, იმპერატორი დომიციანეს(81-96 წწ.) მიერ ქრისტიანთა დევნის დროს უნდა აღსრულებულიყო.

ისტორიული დიონისე ვერ დაიმოწმებდა ეგნატე ღმერ-თშემოსილის ეპისტოლეს რომაელთა მიმართ, საიდანაც არეოპაგიტიკის ავტორს ციტატა აქვს მოტანილი (VII, 2), რადგან ეს წერილი 107-115 წლებს შორისაა დაწერილი.

ასევე ვერ მოიხსენიებდა იგი ფილოსოფოს კლემენტის, რომელიც მესამე საუკუნეში მოღვაწეობდა. იმას, რომ დიონისეს მიერ მოხსენიებული ფილოსოფოსი კლემენტი სწორედ ნეტარი კლიმენტი ალექსანდრიელია, ამ ადგილისათვის წმ. მაქსიმე აღმსარებლის მიერ გაკეთებული კომენტარიც ადასტურებს („საღმრთოთა სახელთათვის“, V,9, კომენტ. 41-ე).

4. წიგნში „საეკლესიო იერარქიისათვის“ ავტორი მოგვითხრობს ძველ მასწავლებლებსა და გადმოცემებზე, მაშინ, როცა დიონისე არეოპაგელი ამ „ძველების“ ანუ პირველ ქრისტიანთა თანამედროვე იყო.

5. ტაძართა მოწყობის, ღმრთისმსახურების, ადათების, მღვდელმსახურებისა და მონაზონთა შესახებ საუბრისას, ავტორს ბევრი რამ აქვს აღებული შემდგომი დროიდან.

6. ანაქრონულია სისრულე და დამუშავება საღმრთისმეტყველო-ფილოსოფიური სისტემისა. ამ სახით მისი შექმნა არა პირველ, ან მეორე, არამედ მხოლოდ მომდევნო საუკუნეებში იყო შესაძლებელი.

მეცხრე ეპისტოლეში, რომელიც პავლე მოციქულის მოწაფის ტიტესადმია მიმართული, ავტორი იხსენიებს საკუთარ თხზულებას სახელწოდებით „სიმბოლური ღმრთისმეტყველება“. როგორც თვითონვე ამბობს, მასში მას ღმერთზე იმგვარი გამონათქვამები განუმარტავს, რომელნიც მრავალთ, კერძოდ, სულით არასრულყოფილებს უცნაურად ეჩვენებათ, მაგრამ ისინი წმინდა წერილში იკითხება და ეკუთვნით მამებს, რომელნიც მათი საშუალებით ბიწიერთათვის მიუწვდომელ ღმრთებრივსა და საიდუმლოს რამდენადმე დაფარულად და კადნიერებით

წარმოაჩენენ. მაგ., ამგვარ გამონათქვამთა რიცხვს მიეკუთვნება: ღმრთებრივისაშო (ფს. 109,3), წიალიმამისა (ინ. 1,18), ხეცხლვრებისა (გამოცხ. 2,7), ცეცხლი განმლეველი (ებრ. 12,29), სამკაული დიდებისა (ეს. 61,3), გადმოცემა „ქებათა ქებაში“ ხორციელი და მეძავური ვნებებისა და ა. შ. ამ და სხვა ამდაგვარ სიმბოლურ გამონათქვამთა განმარტებებს, რომლებშიც ჭეშმარიტება დაფარულად, არა ყველასთვის მისაწვდომადაა გადმოცემული, სათავე, როგორც ეს ქრისტიანული აზროვნების ისტორიიდანაა ცნობილი, ალექსანდრიის საღმრთისმეტყველო სკოლაში, კერძოდ, მე-3 საუკუნეში ორიგენეს მიერ დაედო.

7. ურთულესი, ინდივიდუალურ-თავისებური, გაბედული და ამავე დროს დახვეწილი ენა ამ თხზულებებისა არანაირ სიახლოვეს არ ამჟღავნებს დიონისეს ეპოქის არც ქრისტიანული და არც წარმართული ლიტერატურის ენასთან. გამოყენება ტერმინთა და ფორმულირებათა, რომელნიც არეოპაგიტულ თხზულებებში გვხვდება, III-IV საუკუნეებიდან დაიწყო.

8. არეოპაგიტიკაში ჩანს ტექსტუალური დამთხვევები წარმართი ნეოპლატონიკოსების – პლოტინისა (III ს.) და განსაკუთრებით პროკლე დიადოხოსის (V ს.) თხზულებებთან, განსაკუთრებით ამ უკანასკნელის ნაწარმოებთან „თეოლოგის ელემენტები“ („კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“).

9. ტერმინ პიპოსტას (სტრატატი – პირი, გვამი) არეოპაგიტულ თხზულებებში ინდივიდუალურობის შინაარსი აქვს და ამ აზრით მკაცრად არის გამოცალკევებული ტერმინისაგან არსი (ისტორია), რომელიც საერთო თვისებას ან თვისებათა ერთობლიობას გამოხატავს. ამ ტერმინთა

განცალკევება თითოეულისათვის ზუსტად დადგენილი შინაარსის მინიჭებით წმ. ბასილი დიდის (IV ს.) სახელს უკავშირდება², რაც იმაზე მიუთითებს, რომ არეოპაგიტიკის ავტორი პირველი საუკუნის მოღვაწე ვერ იქნებოდა. ასევე ქრისტეს ორ ბუნებასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგიდან ტერმინების – **შერევა** (შერევა), **შერწყმა**, **შეერთება** (კრანიტ) ამოღება და მათ ნაცვლად გამოყენება ტერმინებისა: **შეურევნელად**, **შეურწყმელად** (აქსუჯურტავ), **უცვალებელად** (აქტერტავ), **გარდაუქცეველად**, **უცვალებელად** (აქტერტავ), – საფუძველს იძლევა დასკვნისა, რომ აროპაგიტიკის ავტორი ქალკედონის კრების შემდეგაა საძიებელი, რადგან ეს საღმრთისმეტყველო ტერმინოლოგია ამ კრებაზე დაზუსტდა.

10. დიდი მნიშვნელობა ენიჭება კორპუსის ავტორის ვინაობის დასადგენად მასში შემავალი წიგნების ადრესატებს. აღსანიშნავია, რომ ყველა თხზულებას თავისი ადრესატი ჰყავს. პირველი ოთხი: „საიდუმლო ღმრთისმეტყველებისათვის“, „საღმრთოთა სახელთათვის“, „ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“ და „საეკლესიოჩა მღვდელმთავრობისათვის“ – პავლე მოციქულის მოწაფის ტიმოთესადმია მიმართული, ხოლო მეხუთე წიგნში („ეპისტოლენი ათნი“) შემავალი წერილები რამდენიმე პირისადმია მიწერილი. პირველ ოთხ ეპისტოლები ავტორი ვინმე გაიოს ბერს (თერაპევტს) მიმართავს. ამ ბერის ვინაობა დღეისათვის დაუდგენელია. რამდენადაც ეს წერილები საერთოდ ეპისტოლარულ უანრთან არც ფორმითა და არც შინაარსით

² იხ. ბასილი დიდის 38-ე წერილი გრიგოლ ნოსელისადმი; აგრეთვე, გ. კოპლატაძე, „სამების ღმრთისმეტყველება ბასილი დიდის მოძღვრებაში“, პროგრამა „ლოგოსი“, თბ., 2005.

არავითარ ნათესაობას არ ამჟღავნებენ და სინამდვილეში მცირე საღმრთისმეტყველო ტრაქტატებს წარმოადგენენ, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მათი ადრესატის დასახელება შემდგომი დროის ნაყალბევია, მით უმეტეს, რომ მისი ნამდვილი ვინაობა დღემდე გაურკვეველია.³

ასევე დაუდგენელია მეხუთე წერილის, რომელიც საღმრთო ნისლისა და ნათლის ანუ საღმრთო სიბრძნისა და ცოდნის პრობლემისადმია მიძლვნილი, ადრესატის, ვინმე დოროთე ღმრთისმსახურის ვინაობაც.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, იმ მეცნიერთა, რომელიც არეოპაგიტიკასა და მასთან დაკავშირებულ პრობლემებს იკვლევდნენ და იკვლევენ, უდიდესი ნაწილის აზრით, ამ სახელით მოღწეული თხზულებები ქალკედონის კრების (451) შემდეგ და კონსტანტინეპოლის ადგილობრივ კრებამდეა (532) დაწერილი.⁴

რამდენადაც 532 წელს კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კრებაზე არეოპაგიტული წიგნები სირია-პალესტინიდან მისულმა ეპისკოპოსებმა მიიტანეს, მეცნიერებაში გამოთქმულია თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ ისინი იმპერიის სწორედ ამ მხარეში, სირია-პალესტინაში შეიქმნა. ამასთან, მისი შემქმნელი ასკეტი ბერი უნდა ყოფილიყო, როგორც ამაზე კორპუსის შემადგენელი ერთ-

³ საინტერესოა, რომ დიონისე წერილის ადრესატს ორაპვეტს (*qerapeut h̄t*) უწოდებს და მას ბერის სინონიმად იყენებს. ეფრემ შცირეს ეს ტერმინი ქართულად მოწესედ გადმოაქვს: გაოსას მიმართ მოწესისა. მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, წერილის ავტორი მოწესედ მონაზონთა უწოდებს, რომელთა შესახებაც წიგნის „საეკლესიოება მღუდელმთავრობისათვს“ მექევსე თავში საუბრობს და გვეუბნება, რომ ისინი თუმცა ღმრთისმსახურებისას საეროთა წინ იდგნენ, მაგრამ სამღვდელო დასა არ მიეკუთვნებოდნენ.

⁴ Denys L'Areopagite. La hiérarchie céleste, Introd. par René Roques, Paris, 1970, გვ. VII-XIII.

ერთი თხზულება, სახელდობრ, „საიდუმლოდ ღმრთისმ-ეტყველებისათვის“ (იგივე „მისტიკური თეოლოგია“) მეტყველებს, რადგან ღმრთის უკეთ წვდომისათვის იმ გზის გადმოცემა, რომელიც სულის არა მარტო ხილულ, არამედ უხილავ სამყაროზეც ამაღლებას გულისხმობს, მხოლოდ მას შეეძლო, ვისაც ეს გზა საკუთარი სულის წვრთნის – ასკესის გზით თვითონვე ჰქონდა გავლილი.

ერთ-ერთი პირველი წერილობითი წყარო, რომელიც არეოპაგიტული წიგნების ავტორად დიონისე არეოპაგელს ასახელებს, მონოფიზიტი ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიაა“, რომელშიც ვკითხულობთ: „ის დიონისე არე-ოპაგიდან, ვინც წარმართობის სიბნელიდან და ცდომილე-ბიდან, ჩვენი ხელმძღვანელის პავლეს მეშვეობით ღმრთის შეცნობის განსაკუთრებულ ნათელს მიაღწია, წერდა წიგნ-ში, რომელიც მან წმინდა სამების ღმრთელებრივ სახელებს მიუძღვნა“.⁵

ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ ზაქარია რიტორიც იმ რეგიონიდან იყო, საიდანაც ის ეპისკოპოსები, რომელთ-აც არეოპაგიტული წიგნები 532 წელს კონსტანტინეპოლის ადგილობრივ საეკლესიო კრებაზე მიიტანეს, კერძოდ, იგი ღაზის მახლობლად, პატარა ქალაქ მაიუმში დაიბადა და აღიზარდა. ამიტომაც, არეოპაგიტიკის ავტორზე ცნობის მოწოდება სწორედ ზაქარია რიტორის მიერ კიდევ ერთხელ ადასტურებს მეცნიერების თვალსაზრისს იმის თაობაზე, რომ იგი სირია-პალესტინაში უნდა შექმნილიყო. უკეთუ მან სიყალბე იმიტომ ჩაიდინა და დიონისე არეოპაგელს წიგნები იმიტომ მიაწერა, რომ ისინი მოციქულებრივი წარ-

⁵ Kirchengeschichte d. Zacharias Rhetor, Leipzig, 1899, XIV, 42-417.

მოშობის გამო პოპულარული გაეხადა, ამ მიზანს კიდევაც მიაღწია: არეოპაგიტული წიგნები სწრაფად გავრცელდა და დიდი ინტერესიც გამოიწვია, თუმცა ეჭვი მათი ავთენტურობისა, რომელიც ჰიპატიოს ეფესელმა კორპუსის გამოჩენისთანავე გამოხატა, არ მომკვდარა.

3. მეცნიერება არეოპაგიტიკის ჭეშმარიტი ავტორის შესახებ

კვლევამ არეოპაგიტიკის ჭეშმარიტი ავტორის დადგენისათვის ინტენსიური ხასიათი განსაკუთრებით მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში შეიძინა. თუ ფრანგი მკვლევარი ფრეპელი დიონისე არეოპაგელის ავტორობას უჭერდა მხარს და მის იმ დიონისესთან გაიგივებას ცდილობდა, რომელიც პარიზის ახლოს აწამეს ქრისტეს აღმსარებლობისათვის,⁶ გერმანელი ფრ. ჰიპლერი ამტკიცებდა, რომ არეოპაგიტულ თხზულებებში გადმოცემული საღმრთისმეტყველო-ფილოსოფიური მსჯელობანი და მთლიანად გარემო, საერთოდ არ შეეფერება მოციქულთა მოღვაწეობის ხანას – პირველ საუკუნეს. აქედან გამომდინარე, იგი გამორიცხავს თავად ავტორის მცდელობას – ამოეფაროს პავლე მოციქულის მონაფის ავტორიტეტს. მისი აზრით, შრომები მე-4 საუკუნის მოღვაწეს, დიონისე რინოკურელს, ეგვიპტელს ეკუთვნოდა, რომელიც შემდეგში შეცდომით დიონისე არეოპაგელთან გააიგივეს.⁷

1899 წელს არეოპაგიტიკის ცნობილმა მკვლევარმა გ.

⁶ Freppelle, Cours d'eloquence sacrée, fait à la Sorbonne pendant l'année 1860-1861, Paris.

⁷ Fr. Hippler, Untersuchungen über Aechtheit und Gfaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorandenen schriften, Pegensburg, 1862.

კრიუგერმა, რომელიც მის ავტორს მე-5 საუკუნის მეორე ნახევრის იმ მოღვაწეთა შორის ეძებდა, რომელთაც სახელად დიონისე ერქვათ, დაასკვნა, რომ წიგნები დიონისე სქოლასტიკოსს ეკუთვნოდა, რომელიც პეტრე იბერიელისა და ისაიას მოწაფე იყო,⁸ მაგრამ რადგანაც დიონისე სქოლასტიკოსი არც მოღვაწეობის ხასიათითა და არც ისტორიული მონაცემებით არ იყო პიროვნება, ვისაც ასეთი სალმრთისმეტყველო-ფილოსოფიურ თხზულებათა შექმნა შეეძლო, მეცნიერებამ კრიუგერის დასკვნა არ გაიზიარა.

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან არეოპაგიტიკასთან დაკავშირებით დაახლოებით იმავე ვითარებას ვხედავთ რუსეთშიც. ცნობილი რუსი პატროლოგი მთავარეპ. ფილარეტ გუმილევსკი, რომელმაც თავისი სამი ტომისაგან შედგენილი ფუნდამენტური ნაშრომი „Историческое учение об отцах церкви“, პირველად მე-19 საუკუნის 60-იან წლებში გამოსცა, საერთოდ არ ახსენებს ეკლესიის ისტორიაში ისეთ მნიშვნელოვან მოღვაწეს, როგორიც დიონისე არეოპაგელი იყო; უფრო მეტიც, როცა ის მაქსიმე აღმსარებლისადმი მიძღვნილ თავში მის მიერ არეოპაგიტული წიგნებისათვის გაკეთებულ კომენტარებზე საუბრობს, თვითონ წიგნების ავტორს ამ შემთხვევაშიც დუმილით უვლის გვერდს, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ ის არ იზიარებდა ტრადიციას თხზულებების დიონისე არეოპაგელისათვის მიკუთვნების შესახებ.

არა მხოლოდ რუსულ, არამედ საერთოდ, მეცნიერებაში დიდი გამოხმაურება პოვა კ. სკვორცოვის ნაშრომმა „Исследование вопроса об авторе сочинений, известных с

⁸ G. krüger, Wer War Pseudo-Dionisius. Byzantinische Zeitschrift, VIII b. 1899, გვ. 302. 130

именем св. Дионисия Ареопагита“, რომელიც კიევში 1871 წელს დაიბეჭდა. თუ მანამდე მკვლევარი ავტორად დიონისე არეოპაგელს მიიჩნევდა და მიზეზად იმისა, რომ წიგნების არსებობის შესახებ მე-6 საუკუნის პირველ ნახევრადე არავინ იცოდა, მათ მისტიკურ ხასიათს თვლიდა, დასახელებულ ნაშრომში შეხედულება რადიკალურად შეიცვალა და ავტორად საეკლესიო კანონიკური წერილების ავტორი დიონისე ალექსანდრიელი გამოაცხადა, ხოლო დაწერის თარიღად მე-3 საუკუნის შუა ხანები.

სკვორცოვის აზრით, არეოპაგიტიკის ავტორი, უდიდესი მოაზროვნე იყო, რომელმაც ყველა საუკუნისათვის მისაღები თეოლოგიური სისტემა შექმნა. მკვლევარმა სწორად შეამჩნია, რომ წიგნებს პოლემიკური ხასიათი ჰქონდა, მაგრამ შეცდომით ჩათვალა რა, რომ გნოსტიციზმის წინააღმდეგ იყო მიმართული, აქედან გამომდინარე, შეცდომით დაადგინა მათი შექმნის თარიღიცა და ავტორიც; კერძოდ, მისი აზრით, რადგან ერეტიკული მიმდინარეობა, გნოსტიციზმი, რომელმაც უკიდურეს ძლიერებას მე-2 საუკუნეში მიაღწია, მე-4 საუკუნეში უკვე დაუძლურებული და დამლილი იყო, ამიტომ, რამდენადაც არეოპაგიტიკაში ერესზე გამარჯვებულის ზომიერი განწყობილება შეიმჩნევა, იგი მე-3 საუკუნეში უნდა შექმნილიყო ამ პერიოდის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი მართლმადიდებელი მოღვაწის, დიონისე ალექსანდრიელის მიერ.

სკვორცოვმა სწორად დააყენა, აგრეთვე, საკითხი იეროთეოსის პიროვნების შესახებ, რომელსაც არეოპაგიტიკის ავტორი თავის მოძღვარს უწოდებს და ისეთი ეპითეტებით ამკობს, როგორიცაა „დიდებული მღდელთ-სრულმყოფე-

ლი“, რომელსაც დაწერილი ჰქონია ღმრთისადმი მიძღვნილი სატრფიალო ჰიმნები (ქებანი) („საღმრთოთა სახელთათვის“ IV, 14), „ჩვენი ღმრთებრივი მღდელთ-სრულმყოფელი“ (იქვე, X, 2; ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათვის, VI, 2). და ასკვნის, რომ იეროთეოსი არა სახელი, არამედ ისეთივე ეპითეტია, როგორც „დიდებული“ და „ღმრთებრივი“ და „ღმრთის ტაძარს“ ნიშნავს. ამიტომ ამ ეპითეტის უკან უნდა იგულისხმებოდეს კონკრეტული ისტორიული პიროვნება და ასეთად მას ორიგენე მიაჩნია, რომლის საყვარელი მოწაფეც იყო დიონისე ალექსანდრიელი. მართალია, თავად სკვორცოვი აღნიშნავს, რომ დიონისეს ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან შემორჩენილი თხზულება „ბუნებაზე“ სტილით სრულიად განსხვავდება არეოპაგიტული წიგნებიდან, მაგრამ მაინც ცდილობს იმის დამტკიცებას, რომ მას სხვადასხვა შინაარსისა და ხასიათის თეოლოგიური შრომების დაწერა ხელეწიფებოდა.

მიუხედავად მრავალი საინტერესო მიგნებისა, სკვორცოვის გამოკვლევა ვერ იძლევა პასუხს ისეთ კითხვებზე, როგორიცაა: თუ არეოპაგიტიკა III საუკუნეში შეიქმნა, რატომ არ იცოდნენ მისი არსებობის შესახებ ეკლესიაში მე-6 საუკუნემდე და რით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ავტორისათვის ცნობილია ნიკეის პირველი მსოფლიო კრება და პროკლეს ნეოპლატონური თხზულებანი. სხვა ნაკლოვან მხარეებთან ერთად, ეს ნაკლიც სკვორცოვის ნაშრომისა ი. სმირნოვმა წარმოაჩინა მასზე დაწერილ რეცენზიაში, რომელიც 1872 წელს გამოქვეყნდა.⁹

მე-19 საუკუნის მინურულში არეოპაგიტულ კრებ-

⁹ И. А. Смирнов, Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита, южнобалканская „Православное обозрение“, М., 1872, გვ. 842-876.

ულთან დაკავშირებული პრობლემების შესწავლის საქმე დიდად წასწიეს წინ დასავლეთ ევროპის მეცნიერებმა ჰუგო კოხმა და იაკობ შტიგლმაირმა. კოხის გამოკვლევამ საფუძვლიანად განამტკიცა თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ არეოპაგიტიკის ავტორი აშკარად განიცდის მე-5 საუკუნის ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსის პროკლეს მოძღვრების გავლენას.¹⁰

გულმოდგინე კვლევის შედეგად იმავე დასკვნამდე მივიდა ი. შტიგლმაირიც, მან კიდევ უფრო დააკონკრეტა კორპუსის შექმნის თარიღი, და განაცხადა, რომ იგი 462 წლის შემდეგ იყო დაწერილი, რადგან ამ წელს დაიწერა პროკლეს კომენტარები პლატონის „ალკიბიადეს“ პირველ წიგნზე, რომელსაც დიონისე ძალიან კარგად იცნობს.¹¹

ასე რომ, იმათი მცდელობა, რომელნიც დიონისე არეოპაგელის ავტორობის დასამტკიცებელად აცხადებენ, რომ პირველ საუკუნეში შექმნილი წიგნები VI საუკუნის 30-იან წლებამდე საიდუმლოდ ინახებოდა, ფრანგმა მეცნიერმა მ. განდილაკმა, როგორც „საკითხის მეტისმეტად რომანტიკული გადაწყვეტა“, ზუსტად შეაფასა.¹²

წიგნების შექმნის მეცნიერებაში დადგენილ თარიღს მხარი დაუჭირა მათი ენის სტილური და ლექსიკური თვალსაზრისით შესწავლამაც; სახელდობრ, არეოპაგიტული თხზულებათა ენის ფილოლოგიურმა ანალიზმა მკვლევარი ვ. ბოლოტოვი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ ისინი შეუძლებელია მოციქულთა მოღვაწეობის ხანას

¹⁰ H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*, Meinz, 1900.

¹¹ I. Stiglmayr, *Der Neoplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita: Histor. Lahrb. d. Görresges. t. XVI (1895)*.

¹² M. Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys L'Areopagite*, Paris, 1943, გვ. 20. 133

ეკუთვნოდეს. მაგალითად, ძალიან საეჭვოა, რომ მოციქულთა ეპოქის ეკლესიას რომელიმე მორწმუნესათვის უფლება მიეცა ქრისტესთან მიმართებით გამოეყენებინა ტერმინი ზეღმერთი (βασιλεος), რომელსაც არეოპაგიტიკის ავტორი ქრისტეს ძალიან ხშირად უწოდებს. „ძველი ეკლესია თავის მონოთეიზმს წარმართულ პოლითეიზმს ფრიად სერიოზულად უპირისპირებდა იმისათვის, რომ ნაცვლად ერთი ღმერთისა, ვინმესათვის ზეღმერთზე საუბრის ნება დაერთო“, – წერს იგი.¹³

რუსულ მეცნიერებაში შეიქმნა, აგრეთვე, ა. ბრილიანტოვის მონოგრაფია, რომელშიც არეოპაგიტული წიგნების მაგალითზე განხილულია, როგორი გავლენა იქონია აღმოსავლურმა აზროვნებამ დასავლურზე. განიხილავს რა დაწვრილებით არეოპაგიტულ მოძღვრებას, გამოკვლევის ავტორი ასკვნის, რომ ი. ს. ერიუგენა, რომელმაც თავის მხრივ დიდად განსაზღვრა დასავლეთის აზროვნება, თავის შეხედულებებს აშკარად არეოპაგელის მიერ მოცემულ სწავლებათა საფუძველზე აყალიბებს. რაც შეეხება კორპუსის ავტორის საკითხს, ნამრომისათვის დართულ „დამატებებში“ ბრილიანტოვი ასკვნის, რომ მისი ნამდვილი ავტორი პროკლეს ნეოპლატონური ფილოსოფიის გავლენას განიცდის და თხზულებები დაწერილია სირიაში, 476 წლის შემდეგ.¹⁴

არეოპაგიტიკის შესახებ დაწერილ ბოლო გამოკვლევაში¹⁵ უკვე ხანდაზმულმა მეცნიერმა ი. შტიგლმაირმა მის ავტორად მე-6 საუკუნის პირველ ნახევარში სირიაში

¹³ В. В. Болотов, христианское чтение, СПБ, Май, 1894, 1914, гл. 556.

¹⁴ А. И. Бриллиантов, Влияние восточного богословия на Западе в произведениях Иоанна Скотта Эригена, СПБ, 1898, гл. 495.

¹⁵ I. Stiglmaier, Der Sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochen, ჟურნ. Scholastik, гл. III, 1928.

მოღვაწე მონოფიზიტი სევეროს ანტიოქიელი გამოაცხადა, მაგრამ სევეროსის ეგზეგეტიკური და პომილეტიკური თხზულებანი ისე დიდად განსხვავდებიან დიონისეს ტრაქტატების რთული თეოლოგიური სისტემისა და ზოიადი სტილისაგან, რომ მისი თვალსაზრისი არეოპაგიტიკის მკვლევართაგან გაუზიარებელი დარჩა.

ასე რომ, არეოპაგიტული წიგნების გამოჩენისთანავე წარმოშობილ კითხვაზე, ვინ იყო სინამდვილეში მათი ავტორი, პასუხის გაცემა მეცნიერებამ ვერც მე-20 საუკუნის 20-იან წლებში შეძლო, თუმცა ინტერესი პრობლემის მიმართ არ შესუსტებულა და მისი გადაწყვეტისათვის კვლევა-ძიება კვლავ აქტიურად გაგრძელდა.

სამართლიანობა მოითხოვს, აქვე აღინიშნოს, რომ არეოპაგიტული წიგნები პეტრე იბერის სახელს პირველად გერმანელმა ბიზანტინოლოგმა ჰ. კოხმა დაუკავშირა. ურნალ *Byzantinische Zeitschrift*-ში გამოქვეყნებულ წერილში იგი წერდა, რომ არეოპაგიტული წიგნების ავტორი იმ წერდი უნდა ეძებნათ, რომელშიც ტრიალებდა პეტრე იბერი. კოხის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისის შესახებ შ. ნუცუბიძეს, როგორც ამას თვითონვე იხსენებს, სახელოვანმა ქართველმა ბიზანტინისტმა აკ. სიმონ ყაუხჩიშვილმა აცნობა.¹⁶

შ. ნუცუბიძე მაშინვე ენერგიულად შეუდგა პრობლემის კვლევას, და ბ-ნ სიმონ ყაუხჩიშვილს დავესესხები, „მისთვის ჩვეული გენიალური მიხვედრებით“ ბრწყინვალე შედეგიც მიიღო, სახელდობრ, მან დაასკვნა, რომ არეოპაგიტული თხზულებანი თავად პეტრე იბერის მიერ უნდა ყოფილიყო დაწერილი. მიუხედავად იმისა, გავიზიარებთ

¹⁶ ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბილისი, 1973, გვ. 101-102.

თუ არა ამ თვალსაზრისს, ფაქტია, პეტრე იბერი არეოპაგიტიკის ავტორობის უკანასკნელი კანდიდატი გამოდგა; უკვე შვიდი ათეული წელია, ბიზანტოლოგიურმა მეცნიერებამ უფრო შესაფერისი ახალი პრეტედენტი ვერ წამოაყენა. მკვლევარები, რომლებიც ამ პრობლემით არიან დაინტერესებულნი, ისევ პეტრე იბერის გარშემო ტრიალებენ და იმის შესახებ კამათობენ, – შეიძლება თუ არა იყოს იგი იმ ხუთი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხასიათის თხზულების ავტორი, რომელიც აზროვნების ისტორიაში არეოპაგიტიკის სახელითაა ცნობილი. აღსანიშნავია, რომ შალვა ნუცუბიძე მარტო არ არის; მის თეორიას (ჰიპოთეზას) მეორე ავტორიც გამოუჩინდა ცნობილი ბელგიელი ბიზანტინისტის ერნესტ ჰონიგმანის სახით, რომელიც ნუცუბიძის გამოკვლევის გამოქვეყნებიდან ათი წლის შემდეგ არეოპაგიტიკის ავტორთან დაკავშირებით იმავე დასკვნამდე სრულიად დამოუკიდებლად მივიდა.¹⁷ როგორც თავად შ. ნუცუბიძე წერს: „ორივე შემთხვევაში კვლევის მეთოდი და არგუმენტაციის საშუალებანი, მიუხედავად დროში სხვაობისა, ისე ემთხვევა ერთმანეთს, რომ დასავლეთის მეცნიერებამ შესაძლებელად და საჭიროდ ჩათვალა ეს კონცეპცია როგორც „ნუცუბიძე – ჰონიგმანის თეორია“ ისე აღნიშნა“.¹⁸

ერთ-ერთი ბოლო მკვლევარი, რომელიც არეოპაგიტიკის ავტორობის საკითხს შეეხო, ცნობილი ბიზანტინისტი მიშელ ვან-ესბროკია, რომლის შეხედულებითაც, დღეს ისევ აქტუალურად უნდა განიხილებოდეს ნუცუბიძე-ჰო-

¹⁷ Ernest Honigann, Piere l'berien et les écrits du Pseudo-Denys l'Areopagite, Bruxelles, 1952.

¹⁸ S. M. Hornus, Les recherches dionisiennes de 1955 à 1960, III. И. Нуцубидзе, Петр Ивер и античное философское наследие, Тбилиси, 1963, გვ. 7.

ნიგმანის თეორია, მით უმეტეს, რომ მეცნიერებამ არ-ეოპაგიტიკის ავტორად მეტ-ნაკლებად დასაბუთებულად ვერცერთი სხვა მოღვაწის დასახელება ვერ შეძლო.¹⁹

დაბოლოს, ეჭვის გასაქარწყლებლად და ეკლესიის ტრადიციის დასაცავად, საჭიროა არგუმენტირებული პასუხების გაცემა იმ საბუთებისათვის, რომელიც მეცნიერმკვლევართა მიერ დიონისე არეოპაგელის ავტორობის საწინააღმდეგოდ ძირითადად თავად ტექსტებშია დაძებნილი.

4. არეოპაგიტული კორპუსის თარგმანები

მე-6 საუკუნის პირველ ნახევარშივე დაიწყო არეოპაგიტული კორპუსის თარგმნაც სხვა ენებზე. პირველად თხზულებები სირიულ ენაზე ითარგმნა სირიელი ფილოსოფოსის სერგიოს რეშაინელის მიერ, რომელსაც მეცნიერება პეტრე იბერიელის მოწაფედ მიიჩნევს. იგი 536 წელს გარდაიცვალა. შემდეგში არეოპაგიტიკა სხვა აღმოსავლურ – არაბულ, კოპტურ, ქართულსა და სომხურ ენებზეც თარგმნეს. რაც შეეხება დასავლეთ ევროპას, არეოპაგიტული თხზულებები პირველად ლათინურად მე-9 საუკუნის პირველ ნახევარში პარიზის მახლობლად მდებარე წმ. დიონისეს სახელობის მონასტერში მოღვაწე აბატმა ჰილდუინმა თარგმნა. მალე ამ თარგმანს ახალი თარგმანი მოჰყვა, რომელიც ცნობილმა მოაზროვნემ, იოვანე სკოტუს ერიუგენამ შეასრულა და რომელმაც ისე

¹⁹ Мишел ван Эсбрюк, Св. Петр Ивер и Дионисий Ареопагит: Возвращаясь к тезису Хонигмана. Noztalcredo.ru.

დაჩრდილა ჰილდუინის თარგმანი, რომ იგი დავიწყებას სწრაფად მიეცა. თანამედროვე ევროპულ ენებზე არეოპაგიტული წიგნების თარგმნა და გამოცემა მე-19 საუკუნეში დაიწყო. პირველად იგი გერმანულ ენაზე იქნა გადმოღებული ი. ენგელპარდტის მიერ (1823 წ.), ფრანგულად ჯერ აბატმა დარბუამ (1845) და შემდეგ უ. დულაკმა (1865) თარგმნეს, ხოლო ინგლისურად კორპუსი თარგმნა და გამოსცა ჯ. პარკერმა (1894-1897 წწ.).

რაც შეეხება აღმოსავლეთ ევროპას, არეოპაგიტიკა პირველად სლავურ ენაზე ბულგარელმა ბერმა ისაიმ თარგმნა სერბი სასულიერო მოღვაწის, თეოდოსის კურთხევით (1371 წ.).

არეოპაგიტული კორპუსის თარგმნა რუსულ ენაზე მე-18 საუკუნის ბოლოს დაიწყო. 1786-87 წლებში მოსკოვში მოღვაწე სასულიერო პირმა მოსე გუმილევსკიმ კორპუსის ორი შემადგენელი თხზულება – ზეციური და საეკლესიო იერარქებისათვის – თარგმნა (1786-1787 წწ.). 1825 წელს ფურნალ „Христианское чтение“-ში გამოქვეყნდა „Саиду-მლოდ ლმრთისმეტყველებისათვის“, ხოლო 1839 წელს „ეპისტოლენი ათნი“. ორივეს თარგმანი გაბრიელ ვოსკრესენსკის ეკუთვნოდა. 1957 წელს ბუენოს-აირესში დაიბეჭდა „Саღმრთო-თა სახელთათვის“, რომელიც იღუმენმა გ. ეიკალოვიჩმა თარგმნა. 1991 წელს კიევში გამოვიდა წიგნი საერთო სახელწოდებით „მისტიკური ლმრთისმეტყველება“, რომელშიც დ. ლუტკოვსკის რუსულ ენაზე თარგმნილი არეოპაგიტული თხზულებანი: „Саиду-მლოდ ლმრთისმეტყველებისათვის“, წერილები გაიოს ბერისა და დოროთე ბერისადმი და წიგნი „Саღმრთო სახელთათვის“ შედიოდა.

რუსულ ენაზე არეოპაგიტიკის სრულ გამოცემას მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარებითურთ საფუძველი 1994 წელს ჩაეყარა და 2002 წელს დასრულდა, როცა სანკტ-პეტერბურგში ყველა არეოპაგიტული თხზულება, რომელიც ამ ხნის განმავლობაში გ. პროხოროვის მიერ ითარგმნებოდა, ერთად დაიბეჭდა სათაურით: „დიონისე არეოპაგელი, თხზულებანი. მაქსიმე აღმსარებელი, განმარტებანი“. მთარგმნელის მიერვე შესწორებული გამოცემა პეტერბურგში ხელმეორედ 2010 წელს გამოიცა.²⁰

ქართულად არეოპაგიტიკა, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, პირველად XI საუკუნის მეორე ნახევარში უთარგმნია „მეცნიერ ფილოლოგოსს, ფილოსოფოსსა და ისტორიკოსს“ ეფრემ მიცრეს. თარგმანის ფილოლოგიურ-ტექსტობრივი ანალიზის შედეგად მისი გამომცემელი პროფ. ს. ენუქაშვილი სრულიად სამართლიანად ასკვნის, რომ ქართულად გადმოღებული არეოპაგიტული წიგნები „თარგმანთა იმ სახეობას განეკუთვნება, რომელსაც თვით ეფრემი „სრულებითს“ უწოდებს“,²¹ რაც დედნის სრულად და ზუსტად გადმოთარგმნას გულისხმობს. ეფრემ მცირე ცდილობს, რამდენადაც ამის საშუალებას ქართული ენის თავისებურებანი იძლევა, ზედმიწევნით დაიცვას არა მხოლოდ შინაარსი ორგინალისა, არამედ სტილიც. ბუნებრივია, რომ ტექსტის სრული და ზუსტი გადმოცემისაკენ ამგვარი მისწრაფებისას, მთარგმნელი არც თუ იშვიათად ექცევა ბერძნული ორიგინალის გავლენის ქვეშ, რაზეც

²⁰ Дионисий Ареопагит. Корпус Сочинений с толкованиями преп. Максима Истоведника. Перевод с греческого и вступительная статья Г. М. Прохорова, Санкт-Петербург, 2010.

²¹ პეტრე იბერიელი, შრომები... გვ. 149.

მეტყველებს ის ბერძნიზმები, რომლებიც თარგმანში გვხვდება, მაგალითად, ქართული ენისათვის უჩვეულო გრძელი პერიოდები და კომპოზიციები, მსაზღვრელ-საზღვრულის გათიშვა მათ შორის სიტყვების ჩასმით და სხვ. მაგრამ ასევე ხშირია ისეთი შემთხვევებიც, როცა ეფრემი ტექსტს, ისე რომ მის აზრს არ არღვევს, ქართული ენის ბუნების გათვალისწინებით გადმოსცემს.

არეოპაგიტიკის ქართულმა თარგმანმა ბოლომდე წარმოაჩინა ეფრემ მცირის, როგორც თეოლოგისა და ფილოსოფოსის, ისე მთარგმნელის ღირსებები. ამ ღირსებებმა მას შეაძლებინა, როგორც აზრობრივად, ისე ენობრივადაც უაღრესად რთული „დედნის ზუსტი, დახვეწილი და სრულყოფილი თარგმანი მოეცა, თარგმანი ორიგინალის სიმაღლემდეა აყვანილი, ორიგინალის ელფერს ატარებს“.²²

ზოგიერთი არეოპაგიტული თხზულება ახალ ქართულ ენაზეც ითარგმნა, მაგალითად, „ზეციური იერარქია“ (მთარგმნელი ე. ჭელიძე, საღმრთისმეტყველო კრებული, 1987) და წერილები, რომლის თარგმანიც შესავალითა და კომენტარებით გამოსცა ჯ. შოშიაშვილმა (1992 წ.); პირველად დაიბეჭდა, აგრეთვე, წმ. მაქსიმე აღმსარებელის კომენტარები წიგნისთვის „ზეციური იერარქია“ (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ა. ჭუმბურიძემ).

ქართულ მეცნიერებაში გამოთქმულია სავსებით სწორი შეხედულება იმის თაობაზე, რომ წმ. დიონისეს ენის თავისებურებას მისი აზროვნებისა და მსოფლმხედველობის სისტემის თავისებურება განაპირობებს.²³ ღრმთის თვი-

²² იქვე, გვ. 0158.

²³ 6. მახარაძე, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ენის ზოგიერთი თავისებურების 140

სებათა წარმოსაჩენად არასაკმარისად ეჩვენება რა ზედ-სართავი სახელებისა და ზმნიზედების შედარებითი და აღმატებითი ხარისხები, იგი ახალ ტერმინებს სტერეო(-ზე) წინდებულით აწარმოებს და თანაც „ისეთი სიუხვით, რომლის მსგავსი არ ახასიათებს არც მომდევნო ხანის თეოლოგთა, არც წინამორბედ ნეოპლატონიკოსთა მეტყველებას“.²⁴ მაგ., სტერάρχიოს (ზედასაბამი), სტერაρქითოს (ზეგამოუთქმელი), სტერაგიარი (ზეშეუცნობელი), სტერაგარი (ზეკეთილი), სტერკალი (ზესიკეთე, ზემშვენიერება) და ა. შ.

5. აპოფატიკა და კატაფატიკა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში. სალმრთო ნისლი

ქრისტიანულ ღმრთისმეტყველებაში იმთავითვე იყო აღიარებული კაცობრივი გონების უძლურება ღმრთისა და მის საქმეთა წვდომისა და შეცნობისათვის. ბუნებრივია, გონებაზე კიდევ უფრო უძლური სიტყვაა, რომელსაც იმის გადმოცემაც კი უჭირს, რასაც გონება სწვდება და ამდენად, როგორც ბასილი დიდი წერს: „უდარეს არს თვით ჩვენისავე გონებისაცა“ („სარწმუნოებისათვს წმიდისა სამებისა“). აქედან გამომდინარე, სამყაროს შემოქმედთან მიმართებაში ყოველგვარ დიდებისმეტყველებას დუმილი სჯობს, მაგრამ, მეორე მხრივ, რადგანაც კაცთა მოდგმას ღმრთის დიდების სურვილი ბუნებით მოსდგამს და ყოველი სასმენელიც მზადაა დაუსრულებლივ ისმინოს მასზე, ანუ როგორც ბრძენი სოლომონი ამბობს, „არა აღივსოს

გამო, კრებულში „არეოპაგიტული ძებანი“, თბ., 1986, გვ. 77.

²⁴ ოქვე.

სასმენელი სმენითა“ (ეკლეს. 1,8), ამიტომ თავისი საფუძვლიანი მიზეზები დუმილის დარღვევასაც აქვს. უწინარესად ეს მიზეზია – ადამიანის ბუნებრივი მისწრაფება ადიდოს შემოქმედი, რომელმაც მას სიცოცხლე მიანიჭა და უმყოფობიდან ყოფიერებაში მოიყვანა, რაც, რა თქმა უნდა, თავის მხრივ, გარკვეულწილად ღმრთის შემეცნებას, მასზე რაღაც ცოდნის დაგროვებას მოითხოვს.

ამასთან დაკავშირებით წმ. დიონისე არეოპაგელი თავის თხზულებაში „სახელთათვის ღმრთისათა“ წერს, რომ, მართალია, „სამებითისა ერთობისა ერთ-ღმრთებისა და ერთსახიერებისა არცა გამოთქუმავ, არცა მოგონებავ შესაძლებელ არს“ და ღმრთის შეცნობა, რამდენადაც მას კაცობრივი ბუნება დაიტევს, მხოლოდ „ანგელოზთა მსგავსთა გონებათა“, ხელენიფება, მაგრამ რადგანაც იგია „წყარო სახიერებისაა“, მიზეზი ყოველთა არსთა და ვინათვან „მისსა მიმართ და მისგან და მისთვის დაებადნეს ყოველნი“, ყოველი ქმნილება ისწრაფვის მისკენ და ყველას მისი დიდება სურს: გონიერთა და მეტყველ არსებათა – მეცნიერებით, ხოლო უდარეს არსებებს – გრძნობითად, ისე, როგორც ეს მათ მათივე ბუნების მიხედვით მოუხერხდებათ.

რაც შეეხება ღმრთისმეტყველებას და მის ავტორებს, ისინი მას უსახელოდაც ადიდებენ და სახელებითაც. მაგალითად, როცა მოსეს ქორების მთაზე უფალი გამოეცხადა და ეპრაელი ერის ეგვიპტის ტყვეობიდან გამოყვანა უბრძანა და მან გაბედა ეკითხა მისთვის, რა იყო სახელი მისი, პასუხად მიიღო: **მევარ ღმერთი, მყოფი, რომელივარ** (გამს. III, 13-14). გარდა იმისა, რომ ღმერთი არის მყოფი,

არსებული, ღმრთივგანპრძნობილნი მრავალ სახელსდებენ მას და ადიდებენ ვითარცა სახიერს, კეთილს, ბრძენს, საყვარელს, ღმერთს ღმერთასა, უფალს უფალთასა, წმიდასა წმიდათასა, საუკუნეს, არსს, მიზეზს საუკუნეთასა, მომცემელს ცხოვრებისასა, სიბრძნეს, გონებას, სიტყვას, მეცნიერებას, ძალს, ძლიერს, მეუფესა მეუფეთასა, ძუელთა დღეთასა, დაუბერებელსა და დაუხსნელს, ცხოვრებას, სიმართლეს, სიწმინდეს, გამოხსნას, ზეშთააღმატებულს ყოველთა სიდიდეთასა; სახელდებენ, აგრეთვე, მზედ, ვარსკვლავად, ცეცხლად, წყლად, ნიავ-წულილად, ცვარად, ღრუბლად, ლოდად, კლდედ. ამგვარად, როგორც დიონისე წერს, სახელდებენ „ყოვლად-ყოვლად და არცა ერთად მათ ყოველთაგანად“, ანუ ზემოჩამოთვლილ არასრულ სიაში, მართალია, ყველა სახელია, მაგრამ, სინამდვილეში მისი სახელი მათგან არცერთი არაა.

ასე რომ, ისევ წმ. დიონისეს რომ მივმართოთ, „ყოველთა მიზეზსა და ზეშთა ყოველთა მყოფს“ უსახელოებაც შეეფერება და „სახელნიცა ყოველთა არსთანი“, რათა გაცხადდეს მისი მეუფება ყოველთა ზედა. რამდენადაც ყოვლადწმინდა სამებაში, რაც არის ბუნებით მამა, იგივეა ძეცა და სულიწმიდაც, ამიტომ სახელებიც, გარდა პირების აღმნიშვნელი ტერმინებისა: უშობელი, შობილი და გამომავალი, – საერთო აქვთ. ასე რომ, სამებაში პირები ანუ გვამნი „ყოვლად ყოვლისა ურთიერთას იყვნიან“, მაგრამ თითოეულს აქვს „თვისებად თვისად განყოფილი – შეერთებული (და არა შერეული) განყოფასა შინა და განყოფილი შეერთებასა შინა“ (გვ. 17). ასე წარმოუდგება დიონისეს შეერთებული და განყოფილი ღმრთისმეტყველება ანუ

სალმრთო შეერთებად და განყოფად, რომელსაც ლამპარ-თა მაგალითით ათვალსაჩინოებს. ოთახიდან გატანილი ლამპარი არც თავის ნათელს დატოვებს და არც სხვისას წაიღებს; და თუ ეს ასეა ნივთიერ ნათელთა მაგალითზე, წარმოვიდგინოთ როგორი იქნება ერთობა ზეშთაარსები-სა.

ღმრთის შემეცნების პრობლემა კიდე უფრო საფუძ-ვლიანადაა განხილული დიონისე არეოპაგელის მეორე თხზულებაში „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათვის“ (φερὲ; μιστικῆς θεολογίας), რომელიც სიმცირის მიუხე-დავად (სულ ხუთი თავისაგან შედგება), განსახილველი საკითხის მთელ სისავსეს იტევს. აღსანიშნავია, რომ მან უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა ქრისტიანული აზ-როვნების შემდგომ განვითარებაზე. „მისტიკურ თეო-ლოგიაში“ წმ. დიონისე ერთმანეთისგან განასხვავებს ღმრთისმეტყველების ორ შესაძლებელ გზას: გზას მტ-კიცებისა – კატაფატიკურს (katafaticus) – მტკიცებით ღმრთისმეტყველებას და გზას უარყოფისა (ἀριστικός) – აპოფატიკურ ღმრთისმეტყველებას. ეფრემ მცირეს ბერძნული ტერმინები κατάφατις (მტკიცება) და ἀρίστη φαटიς (უარყოფა) ქართულად გადმოაქვს ტერმინებით: ნათქუმად და უკუთქუმად, შესაბამისად, მისი თარგმანის მიხედვით, ღმრთისმეტყველების ორი სახის აღსანიშნა-ვად გამოიყენება ტერმინები ნათქუმითი (მტკიცებითი) და უკუთქუმითი (უარყოფითი).

პირველს ანუ კატაფატიკურს – პოზიტიურს მივყავართ რაღაც ცოდნამდე ღმრთისა, ხოლო მეორეს, აპოფატი-კურს ანუ ნეგატიურს სრულ არცოდნამდე. თუ ფილოსო-

ფია ღმრთის შესაცნობად უპირატესობას რაციონალ-იზმსა და მისგან გამომდინარე მტკიცებით (პოზიტიურ, კატაფატიკურ) გზას ანიჭებს, ქრისტიანული ღმრთისმ-ეტყველებისათვის უფრო სრულყოფილი უარყოფითი – აპოფატიკური გზაა, რადგან თავისი ბუნებით უკეთესი საშუალებაა შეუცნობელთან რამდენადმე მისაახლოვებლად და გარკვეულწილად მის შესაცნობად.

რამდენადაც გონებას შეუძლია შემეცნება მხოლოდ იმისა, რაც არსებულია, შემეცნება ღმრთისა, რომელიც არსებულთა მიღმაა, ცხადია, მისთვის მიუწვდომელია. მას რომ მივუახლოვდეთ, ყოველივე არსებული უნდა უარვყოთ. ამიტომაც მოუწოდებს წმ. დიონისე ტრაქტატ-ში „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათვის“ ეფესელთა ეპისკოპოსს ტიმოთეს დატოვოს ყოველივე, ისიც, რაც არსებულია და ისიც, რასაც ყოფიერება არ აქვს, ისიც, რაც გრძნობადია და ისიც, რაც გონებით საჭვრეტია, ანუ დათმოს ცოდნა მათ შესახებ და უმეცრების (არ ცოდნის) მთელი ძალით ისწრაფვოს შეერთებისაკენ იმასთან, ვინც ყველა არსა და ცოდნაზე მაღლაა. რადგან, როგორც ამას დიონისე პირველ ეპისტოლეში განმარტავს, ვითარცა ნათელი, განსაკუთრებით უხვი, აქრობს სიბნელეს, ასევე ცოდნა, განსაკუთრებით ზედმეტი ცოდნა, ანადგურებს არცოდნას, რომელიც ყველაზე სრულყოფილი გზაა თავად ღმერთამდე მისაღწევად. რადგან უკეთუ ვინმეს ღმერთი უხილავს და გაუაზრებია ის, რაც იხილა, გულისხმაუყვია, რომ ღმერთი კი არ უხილავს, არამედ რაღაც იმ არსებულისაგან, რომელიც მას ეკუთვნის და მისაწვდომია.

ამიტომაც სთხოვს „მისტიკური თეოლოგიის“ შეს-

ავალში ავტორი ყოვლადნმინდა სამებას არცოდნის მიერ ცოდნის უარყოფით არცოდნის საზღვრებიდანაც გაიყვანოს, სადაც მარტივი, აბსოლუტური (აფილიტა),²⁵ და უცვლელი (უქცეველი) საიდუმლონი ღმრთისმეტყველებისა საიდუმლო დუმილის უნათლესი ნისლით (აჯალი) არიან დაფარულნი, წყვდიადსა შინა ზესთა ნათელით ბრწყინვენ და მშვენიერი ბრწყინვით სრულიად საიდუმლოდ და უხილავად უთვალო გონებებს²⁶ აღავსებენ.

ვინც ღმრთის მისტიკური ჭვრეტისათვის (მუნთიკა მეტამორფიზა) აპოფატიკურ გზას დაადგება, უარი უნდა თქვას ყველა იმაზე, რასაც ყოფიერება აქვს და იმათზეც, რომელთაც ყოფიერება არ აქვთ, რათა სრულ უმეცრებაში მყოფმა მიაღწიოს შეერთებას მასთან, რომელიც ყოველგვარ ყოფიერებასა და ცოდნას აღემატება.

როგორც ვლადიმერ ლოსკი ფიქრობს,²⁷ ამ შემთხვევაში საქმე ეხება არა უბრალოდ რაღაც დიალექტიკურ პროცესს, არამედ რაღაც სხვას, რაც აუცილებლად მოითხოვს განწმედას (κάθιαρτισ-ს). უნდა დათმობილ იქნას როგორც ყოველგვარი უწმინდურება, ისე ყოველი სიწმინდეც. მოიტოვებ რა უკან ყველა ღმრთეებრივ ბრწყინვალებას, ზეციურ ხმებსა და სიტყვებს და მიაღწევ რა

²⁵ მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, ნმ. დიონისე აბსოლუტურს უწოდებს მას, რისი შეცნობაც არა სახელთა ან სიმბოლოთა შინაარსის განცხადებითა და განმარტებით მიიღწევა, არამედ ყოველივე არსებულისა და მოსააზრებელის ჩამოშორებით (განრიცებით – *აფილ აჩეი*). ამჯერად დიონისე მოქმედი გონების ამ უძრაობას, დავით წინასარმეტყველის მიხედვით, უბნელესასა და უხილავ ნისლს უწოდებს: „ღრუბელი და ნისლი გარემო არს მისსა“ (ფს. 96,2) და: „დადვა ბნელი საფარველად მისა“ (ფს. 17,2).

²⁶ მაქსიმე აღმსარებელისათვის უთვალო გონებანი ზესთანათელი ბრწყინვით არა ხორციელი თვალებით აღიცსებიან, არამედ არსობრივად თვითონვე არიან მახვილად მჟვრეტელი თვალები.

²⁷ Вл. Лоский, Очерк мистического богословия восточной Церкви, №109: Мистическое богословие, Киев, 1991, гл. 110.

სიწმინდის უმაღლეს მწვერვალებს, მხოლოდ მაშინ შეაღნევ იმ სიბნელეში (ნისლში), რომელშიც მყოფობს ის, ვინც ყველგვარი საზღვრების მიღმაა.

აღმასვლის ამ გზის ნათელსაყოფად წმ. დიონისე სინას მთაზე ღმერთთან შესახვედრად მოსეს ასვლას იხსენებს. თავდაპირველად, ვიდრე საყვირების ხმებს მოისმენდა და ღმრთებრივი ნათლის ბრწყინვალებას იხილავდა, მოსეს ღმრთისაგან როგორც საკუთარი თავის, ისე მისი ერის განწმენდა ებრძანა. შემდეგ მან დატოვა ერი და შევიდა ნისლსა შინა, სადა იყო ღმერთი (გამს. XX, 21). მაგრამ ღმრთებრივი აღსვლის უმაღლეს მწვერვალს მიღწეულმა, არა თავად ღმერთი, არამედ მხოლოდ ის ადგილი იხილა, სადაც იგი იდგა.

პირველად მოსეს მიერ სინას მთაზე საღმრთო ნისლში შესვლა, როგორც ექსტაზის სიმბოლო, ფილონ ალექსანდრიელმა გამოიყენა, ხოლო ეკლესიის მამებისათვის იგი გახდა სახე კაცობრივი ბუნების მიერ ღმრთის ბუნების შეუცნობელობისა. წმ. გრიგოლ ნოსელისათვის, რომელმაც „მოსეს ცხოვრება“ დაგვიწერა, სინას მთაზე ღმრთის შეუმეცნებლობის ნისლში შესვლა უფრო მაღალი საფეხურია მასთან შეხვედრისა, ვიდრე პირველი, როცა მოსეს ღმერთი შეუწველი მაყვლის სახით გამოეცხადა. მაშინ მან ღმერთი, ვითარცა ნათელი, იხილა, ხოლო საღმრთო ნისლში შესვლისას – თუმცა იქ იყო, სრულად უხილავად და შეუცნობელად წარმოუდგა,²⁸ რადგან ღმრთის მყოფობა ჩვენი გონებისათვის მიუწვდომელია.

მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, სრულებით განეშორა რა როგორც გრძნობად, ასევე გონებით საჭვრეტ

²⁸ PG, t. 44, coll. 297-430.

ობიექტებს, რამდენადაც ღმერთი ყოველგვარი გონებრივი აღქმის მიღმაა, მოსე გონებით აღუქმელობასა და უმეცრებასა შინა აღმოჩნდა და ჩაიძირა რა ყოველგვარი გულისხმისყოფისათვის შეუცნობელ მიღმურ უმეცრებაში, ყოველივე შეიცნო. ასე რომ, იგი, განთავისუფლებული ყოველგვარი გრძნობისა და ხილვისაგან, ყოველგვარ პოზიტიურ ცოდნაზე უარის თქმითა და არცოდნის წყალობით, იმით, რაც მასში საუკეთესოა, უერთდება ღმერთს და ამ გზით შეიმეცნებს მას, ვინც შემმეცნებელ გონებაზე მაღლაა.

იქიდან გამომდინარე, რომ არეოპაგელის თხზულება, რომელსაც „მისტიკური თეოლოგია“ ეწოდება, აპოფატიკურ ღმრთისმეტყველებას ეძღვნება, ვლ. ლოსკი მისტიკურ თეოლოგიას აპოფატიკურ ღმრთისმეტყველებასთან აიგივებს და ასკვნის, რომ რამდენადაც მას შემეცნების ობიექტად აბსოლუტურად შეუმეცნებელი ღმერთი ჰყავს, ამდენად საუბარია არა მის შემეცნებაზე, არამედ მასთან შეერთებაზე და „ამრიგად, უარყოფითი (აპოფატიკური) ღმრთისმეტყველება არის გზა მისტიკური შეერთებისათვის ღმერთთან, რომლის ბუნებაც ჩვენთვის შეუმეცნებელი რჩება“.²⁹

ზემოთქმული შესაძლებლობას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ წმ. დიონისე ცოდნას ღმრთის შემეცნების გზაზე, მართალია, აუცილებელ, მაგრამ შედარებით დაბალ საფეხურად მიიჩნევს. იგი უარყოფილი უნდა იქნეს არცოდნით, რის შედეგადაც მიიღწევა შეერთება ღმერთთან, რასაც, რამდენადაც შეუმეცნებელის შემეცნება შეუძლებელია,

²⁹ Вл.Лоский, Очерки..., გვ. 111.

შემეცნება შეიძლება მხოლოდ პირობითად ვუწოდოთ.

არა მხოლოდ ცოდნისა და არცოდნის დაპირისპირებით, არამედ საერთოდ, არეოპაგიტიკაში ღმრთის სრული ტრანსცენდენტურობა და შეუმეცნებლობა ანტონიმიების საშუალებით მიიღწევა. ღმერთი არ არის არც სიწმინდე და არც არასიწმინდე, არც ბნელი და არც ნათელი, არც მყოფი და არც არამყოფი, რადგან, რამდენადაც დაპირისპირებულთა მაღლაა, იგი არ შეიძლება იყოს ის, რასაც საპირისპირო დაეძებნება; ამიტომაც იყენებს ასე ხშირად არეოპაგიტიკის ავტორი უნდერ (ზე) წინდებულს ღმრთის სახელების გადმოცემისას. იგი არის ზეშთა ნათელი (ზენათელი), ზეშთა სიწმინდე, ზეშთა მყოფი; ღმერთი არსიც კი არაა, რადგან არსს არარსი უპირისპირდება, არამედ ზეშთაარსია (უნდერიუნდერ). როგორც წმ. მაქსიმე ალმასარებელი განმარტავს, რამდენადაც არსი (იუნდერ) ყოფნა (εἵραι) ზმნიდან მომდინარეობს, ხოლო ყოფნა გარკვეულწილად განვითარებას გულისხმობს, განვითარება კი ღმრთისთვის სრულიად უცხო და შეუფერებელია, ამდენად ლაპარაკი ღმრთის არსზე უსამართლობა იქნება. რადგანაც ღმერთი ყოველგვარ არსს აღემატება, არსებულთაგან არაფერია, მაგრამ არის ის, ვისგანაც არსებული (არსნი) მომდინარეობენ.

ანალოგიური გზითაა მიღებული ღმერთთან მიმართებაში ტერმინი ზესრულყოფა. წიგნში „სახელთათვის ღმრთისათა“ (II, 10) წმ. დიონისე წერს, რომ ყოველთა მიზეზი და აღმავსებელი ღმრთება ქრისტესი არც ნაწილია და არც მთელი, არამედ ნაწილიცაა და მთელიც, როგორც თავისთავში შემცველი ნაწილისაც და მთელისაც

და აგრძელებს: ის არის სრულყოფილი (Τελείω), არას-რულყოფილთა შორის (έη τοῖς ἀτελέσιν), როგორც საწყ-ისი სრულყოფისა და არასრულყოფილი (ἀτήλητος) სრუ-ლყოფილთა შორის, ვითარცა ზესრულყოფა (ὑφερτελήτης) და პირველი სრულყოფილი (προτέλειος). უარყოფის მეთოდია გამოყენებული ტერმინი ზესახის (ὑψὲρ εἰδίος) მისაღებადაც. წმ. დიონისეს მიხედვით, ყოველთა მიზეზი არის სახე, სახემყოფელი უსახოთა (ἀμειδεῖσις) შორის, ვითარცა საწყისი სახეთა (εἰδίεάρχις) და უსახო სახეთა შო-რის, ვითარცა ზესახე (ὑψὲρ εἰδίος).

თუ ნეგაციის მომენტის შეტანა ღმრთის განსაზღვრე-ბაში უცნობი იყო ანტიკური ფილოსოფიისა და ნეოპლა-ტონიზმისათვის, ქრისტიანულ ღმრთისმეტყველებაში უარყოფას, როგორც უცილობელ საფეხურს წინსვლისა და განვითარებისათვის, სათავე სახარებაში ედება, როცა მაცხოვარი მოციქულებს, ანდრეასა და ფილიპეს ეუბ-ნება: უკუეთუ არა მარცუალი იფქლისაჲ დავარდეს ქუეყა-ნასა და მოკუდეს, იგი მარტო ხოლო ეგოს; ხოლო უკუეთუ მოკუდეს, მრავალი ნაყოფი გამოილოს (ინ. XII, 24). იესო ქრისტეს ამ სწავლების განმარტებას პირველად პავლე მოციქულთან ვხვდებით, რომელსაც მკვდართა აღდგო-მის დასამტკიცებლად სწორედ თესლის მაგალითი მოაქვს და წერს: უგუნურო, შენ, რომელ დასთესი, არა ცხოვნდის, ვიდრემდე არა მოკუდის. და რომელი-იგი დასთესი, არა თუ იგი გუამი, რომელ ყოფად არნ, დასთესი, არამედ შიშუელი მარცუალი გინა თუ იფქლისაჲ, ანუ თუ სხუად რომელიმე თესლი (I კორ. XV, 36-37).

აპოფატიკას, როგორც ღმრთის შემეცნების უკეთეს

გზას კატაფატიკასთან შედარებით, ჯერ კიდევ კლიმენტი ალექსანდრიელი აღიარებდა, როცა ამბობდა, რომ ჩვენ წვდომა ღმრთისა შეგვიძლია არა იმით, რაც ისარის, არამედ იმით, რაც ის არ არის (სტრომატები V, 11). მისი აზრით, ღმრთის შეუმეცნებლობის შეცნობაც კი ჩვენთვის მიუწვდომელი დარჩებოდა მადლისმიერი მოქმედების გარეშე იმ სიბრძნისა, რომელსაც თავად ღმერთი იძლევა (იქვე, V, 12).

აპოფატიკას ჭეშმარიტი ღმრთისმეტყველების საფუძვლად მიიჩნევდნენ კაპადოკიელი მამებიც. უკიდურეს არიოზელ ევნომიოსთან კამათისას, ვინც ამტკიცებდა, რომ ღმრთებრივი არსის გამოხატვა იმ ცნებებით შეიძლება, რომლებითაც იგი გონებას ეცხადება, წმ. ბასილი დიდი საპირისპიროს – ღმრთის არსის შეუცნობლობის დასამტკიცებლად წმინდა წერილს, კერძოდ კი, ძველი და ახალი აღთქმის წმინდანებს – ესაია და დავით წინასწარმეტყველებს და პავლე მოციქულს იმოწმებს. მათ მსგავსად ისიც ფუჭ შრომად მიიჩნევს გამოძიებას არა მხოლოდ ღმრთის არსისას, არამედ ქმნილებებისაც. მაგალითად მოჰყავს მოსე, ვინც შესაქმის მოთხრობისას, დედამიწის შესახებ ჩვენთვის საკმარისად ჩათვალა მხოლოდ იმის უწყება, თუ ვინ შექმნა და შეამკო იგი, „ხოლო მისი არსის გამოძიებაზე, ვითარცა მსმენელთათვის ამაოსა და უსარგებლოზე, უარი თქვა“.³⁰

როცა ბასილი დიდი ამტკიცებს, რომ არ არსებობს სახელი, რომელიც ღმრთის არსს მოიცავს, იქვე იძლევა მინიშნებას აპოფატიკურსა და კატაფატიკურ ღმრთისმეტყველებაზეც და წერს: „ღმრთის სახელებიდან ერთნი

³⁰ ბასილი დიდი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, ძ. ბერძნულიდან თარგმნა და წინასიტყვა დაურთო გ. კოპლატაძემ, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 2015, გვ. 147.

იმას აცხადებენ, რაც ლმერთში არსებობს, მეორენი კი, პირიქით, რაც არ არის. ამ ორი გზით: უარყოფით იმისა, რაც იგი არ არის და აღიარებით იმისა, რაც არის, ჩვენში თითქოს რამდენადმე ანაბეჭდი იქმნება ლმრთისა“.³¹

შემეცნების ობიექტთა ჭვრეტისას ჩვენ გამოვყოფთ მათ თვისებებს, რის საფუძველზეც გვიყალიბდება გარკვეული წარმოდგენა მათზე, მაგრამ ეს წარმოდგენა იგივეობრივი არაა მათ შესახებ ამომწურავი ცოდნისა, რადგან ყოველთვის რჩება რაღაც ირაციონალური, რომლის გამოხატვაც ცნებებით არ ხელგვეწიფება – სწორედ ესაა საგანთა შეუმეცნებელი საფუძველი ანუ მათი ჭეშმარიტი არსი, რომლის განსაზღვრაც არ შეგვიძლია. რაც შეეხება იმ სახელებს, რომელთაც ჩვენ ლმერთთან მიმართებაში ვიყენებთ, წმ. გრიგოლ ნოსელის აზრით, ისინი ჩვენ ლმრთის ენერგიებს გვიცხადებენ, რომელიც თუმცა ჩვენზე გადმოდიან, მაგრამ მის მიუწვდომელ არსთან არ გვაახლოვებენ („ევნომიოსის წინააღმდეგ“, X). ამიტომ ლმრთეებრივ ბუნებას სახელთაგან მხოლოდ ერთი შეეფერება – გაოცება („განმარტება ქება ქებათასა“. PG. ტ. 45, ცოლ. 829).

„საღმრთოთა სახელთათვის“ მეორე თავში, რომელიც ქრისტიანული ლმრთისმეტყველების ძირითადსა და ამავდროულად გადმოსაცემად ურთულეს საკითხს – ყოვლადწმინდა სამებაში საღმრთო შეერთებასა და განყოფას ეძღვნება, გამოყოფილია ქვეთავი სახელწოდებით: „წმინდა იეროთეოსის „თეოლოგიის ელემენტებიდან“ (εἰκὼν θεολογικῶν στοιχείων).

მასში განმარტებულია მიზეზი ყოველთა (წმ. გამორთა

³¹ იქვე, გვ. 143.

აიტია), რომელიც აღავსებს ძის ღმრთეებრიობას, და აცხოვნებს (ინახავს) კერძოს მთელთან თანაერთობით, ხოლო თვითონ არც კერძოა და არც მთელი (ყოვლობა) და მთელიცაა და კერძოც, თავისთავშივე არის კერძოცა და მთელიც, – შემომკრებელი თავსა შორის თვისა ყოვლობისა და კერძოობისა, ყოველთა ზედა უპირატესი და პირველით-გან მყოფი... არსი – უხრწნელად შემავალი (შეღწევადი) ყველა არსებაში, ზეარსებული და ყველა არსებისათვის მიღმური, განმყოფელი ყველა საწყისთა (მთავრობათა) და წესთა და ყველა საწყისა და წესზე ზესთამყოფი, საზომი ყოველი არსისა, საუკუნო და ზესთა საუკუნო და პირველ საუკუნეთა. ისაა სავსება ნაკლულთა შორის და ზესთა სავსება სავსეთა შორის (სავსება – ნაკლულობა – ზესთა სავსება), გამოუთქმელი, ზესთაგონება, ზესთაცხოვრება, ზესთაარსებობა, ზესთაბუნებით აქვს ზესთაბუნებრივი და ზესთაარსით – ზესთაარსობა.

რამდენადაც ზეღმრთეებრივი კაცთმოყვარებისა გამო დამდაბლდა ჩვენს ბუნებამდე და ჭეშმარიტად არს იქმნა და მამაკაცი გახდა, მასში მყოფი ზესთაბუნებითა და ზესთაარსით დარჩა უქცეველად და შეურწყმელად გვეზიარა ჩვენ და არარა ევნო თავისი ზესთა სავსების გამოუთქმელი დაცარიელებისაგან.

წმ. დიონისეს სწავლებით, ღმრთეებრივი განყოფა წარმოადგენს ღმერთმთავრობის ღმრთივმშვენიერ გამოვლენას, რომელიც ყველა არსებას ყველა სიკეთესთან აზიარებს. შეერთებულად განიყოფება, ერთობით მრავლდება და მრავალ-ნაწილ იქმნება ისე რომ, არ გამოდის ერთობიდან (ერთად რჩება). რამდენადაც ღმერთი ზეარსობრივად

არსებულია, არსებას არსობას ანიჭებს და არსად მოჰყავს ყოველი არსება, ამბობენ, რომ ერთი არსი მრავალფერად მრავლდება მისგან მრავალი არსის გამოვლენით, ამას-თან, თვითონ ოდნავადაც არ მცირდება და რჩება ერთად სიმრავლეში; შეერთებულია გამოსვლასა შინა და სავსე – განყოფასა შინა, რადგანაც ზესთაარსია, ყოველ არსზე ამალლებული, რომელნიც „ყოფიერებაში ერთბამად, მისი ნების აღძვრის თანადროულად მოდიან და არა ნაწილ-წანილ და თანდათანობით“ (მაქსიმე ალმსარებელი) და რომელთა ზედაც მისი დაულევნელი გაცემანი ისე განე-ფინება (გადმოდინდება), რომ თავად მას არაფერი აკლ-დება. მაქსიმე ალმსარებლის განმარტებით, აქ დაულევნე-ლი გაცემანი ('Ανελάττωτοι δὲ μετάμοιξις) იმას ნიშნავს, რომ ქმნის რა არსებულს, ღმერთი თავის სიკეთეთაგან არაფერს კარგავს. არის რა ერთი და აძლევს რა ერთო-ბას ყოველ კერძოსა (ნაწილს) და მთელს, ცალკეულსა და სიმრავლეს, თვითონ ზესთაარსობრივად მყოფობს და არც სიმრავლის ნაწილია და არც მრავალნაწილიანი ერთი, მა-გრამ ამასთან, არც ერთობაა, არც ერთობასთან ზიარე-ბული, არამედ ამათგან ამალლებული ერთობა, ერთობა ყველა არსებულისა, განუყოფელი სიმრავლე და აღუვსე-ბელი ზესთასავსება, მომყვანებელი ყოველი ერთობისა და სიმრავლისა, სრულმყოფელი და შემომკრებელი. მისი გან-მაღმრთობელი ძალის წყალობით, ღმრთისაგან, ძალისაეპრ მათისა, მრავალნი ღმერთები ხდებიან. ამის გამო წარ-მოიდგენენ და ამბობენ, რომ ადგილი აქვს ერთი ღმერთის მრავალფეროვან გამრავლებას, მაგრამ ამისდა მიუხედა-ვად, იგი რჩება დასაბამად ღმერთთა და ზესთა ღმერთად

(ἀρχίθεος καὶ ὑφέρθεος) – θεοταταρσεბულ ერთ ღმერთად, განყოფილთა შორის განუყოფელად, თავისთავად ერთად, სიმრავლესთან შეურევნელად და განუმრავლებლად.

როგორც წმ. დიონისე წერს, ეს ზებუნებრივად გულისხმაჲყო ჩვენმა საერთო მოძღვარმა³², „ნათელმან ყოვლისა სოფლისამან“, რომელიც „ნმიდათა მათ წიგნთა შინა“ ამბობს, რომ თუმცალა არიან ეგრეთ წოდებულნი ღმერთი როგორც ცათა შინა, ისე ქვეყანასა ზედა, რადგანაც ღმერთი და უფალნი მრავალ არიან, მაგრამ ჩუენდა ერთ არს ღმერთი მამაჲ, რომლისაგან არიან ყოველნი და ჩუენ – მისსა მიმართ, და ერთ არს უფალი იესუ ქრისტე, რომლისა მიერ ყოველი, და ჩუენ – მის მიერ (I კორ. VIII, 5-6).

ერთიანი (სრული)³³ ღმერთმთავრობითი ყოფიერება (θεαρχίκην შრაპტი) იდიდება სახელით თვითსიკეთე (თვითბუნებითი სახიერებათ – ჩასტიაფარტებს), რასაც თვითონ წმინდა წერილი გვასწავლის: არავინ არს სახიერი, გარნა მხოლოდ ღმერთი (მთ. XIX, 17). როგორც ეს სახელი – სახიერი (სიკეთე), ასევე ყველა სხვა სახელიც, რომელიც ღმერთს შეეფერება, არა მხოლოდ სამების რომელიმე პირს, არამედ სამივეს – მთელ ღმრთებას მიემართება. ამიტომ როგორც მაქსიმე აღმსარებელი განმარტავს, ვინც იტყვის, რომ ღმრთის სახელები სამივე პირისათვის საერთო არაა, ერთ თაყვანსაცემ სამებას უსჯულოდ განყოფს.

³² აქ პავლე მოციქულს ავტორი საერთო (ზოგად) მოძღვარს უწოდებს არა იმ აზრით, რომ მოციქული უშუალოდ მისი და მის მასწავლებლის მოძღვარი იყო, როგორც ეს ზოგიერთ მკვლევარს მიაჩნია, არამედ, როგორც ეს ქრისტიანულ ეკლესიაშია მიღებული, როგორც ყოველთა ქრისტიანთა მოძღვარს. ცნობილია, რომ პავლე მოციქულს პეტრე მოციქულთან ერთად ყოვლისა სოფლისა მოძღვარი ეწოდება.

³³ მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, ერთიან ღმერთმთავრობით ყოველი ერთებაში, იგულისხმება ღმრთებრიობა წმინდა და ერთი თაყვანსაცემი სამებისა, რომელიც საში ჰიპოსტასით შეიცნობა.

სახელთა საერთოობის დასამტკიცებლად, რომელიც თავის მხრივ, სამების ერთობაზე მეტყველებს, დიონისეს ციტატები წმინდა წერილის წიგნებიდან მოჰყავს. სახიერს უწოდებს თავის თავს სიტყვა ღმერთი – იესო ქრისტე: ხოლო მე სახიერ ვარ (მთ. XX, 15), მე ვარ მწყემსი კეთილი (ინ. X, 11); სახიერი ეწოდება სულინმიდასაც: სული შენი სახიერი მიძლოდენ მე ქუეყანასა წრფელსა (ფს. 142,10). იგივე ითქმის ტერმინ არსებულზეც. სიტყვები: მე ვარ, რომ-ელივარ (გამოსვ. III, 14) არა რომელიმე მის ნაწილს, არამედ ერთიან ღმრთებას ეკუთვნის, რადგან მაცხოვრის შესახებაც ნათქვამია: რომელ არს და რომელი იყო და რომელი მომავალ არს, ყოვლისა მპყრობელი (გამოცხ. I, 18).³⁴ საერთოა, აგრეთვე, სახელი ცხოველსმყოფელი; იესო ქრისტე თავისთავზე ამბობს: ვითარცა იგი – მამაჲ აღადგინებს მკუდართა და აცხოვნებს, ეგრეცა ძე, რომელთავ ჰერხავს აცხოვნებს (ინ. V, 21). ასევე სულინმიდის შესახებაც ნათქვამია: სული არს გამაცხოველებელ (ინ. VI, 63).

წმ. დიონისეს აზრით, რამდენადაც ყოველთა ზედა ერთიანი ღმრთებრიობა (ἡ ὁλὴ θεότης) მეუფებს, ეხება ეს ღმერთმშობელს (θεοφόρου) თუ ძეობრივ (ὑπέκτης) ღმრთებრიობას,³⁵ შეუძლებელია აღრიცხვა იმისა, რამდენჯერ ეწოდება ღმრთისმეტყველებაში უფალი (κυρίος) მამას და რამდენჯერ – ძეს; სახელი უფალი ასევე მიემართება სულსაც (2 კორ. III, 17).

³⁴ საინტერესოა, რომ დიონისე აქ იოვანე ღმრთისმეტყველის „გამოცხადებას“ იმონმებს. როგორც ცნობილია, იგი პირველი საუკუნის მიწურულს შეიქმნა, ამიტომ, მკვლევართა აზრით, საეჭვოა, რომ ნამდვილ დიონისეს მისი ნაკითხვა და დამოწმება მოესწორო.

³⁵ მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, ღმერთმშობელ ღმრთებრიობას დიონისე მამას უწოდებს, ხოლო ძეობრივ ღმრთებრიობას – მხოლოდმობილს.

ყოვლადწმინდა სამების პირებისათვის საერთოა სხვა სახელებიც, როგორიცაა: სიბრძნე (τὸ; οἰκόθνη), ნათელი (τὸ; φῶς), ღმერთმყოფელი (τὸ; θεοφοίσιον), მიზეზი (τὸ; αἴτιον) და სხვ. საერთოა ასევე სახელიც ზეარსობა (τὸ; ὑψηλότάτιον), ხოლო განყოფას აღნიშნავს სახელები: მამა, ძე და სული. მათი ერთმანეთით შენაცვლება და საერთო სახელთა რიგში ჩაყენება არ შეიძლება, ანუ, როგორც მაქსიმე აღმსარებელი განმარტავს, მკრეხელობაა მამას ძე ვუწოდოთ და ძეს მამა; იგივე უნდა ითქვას სულის შესახებაც.

ღმრთებრივი ერთობისა და განყოფის (τῆς θείας ἐνώπιον καὶ; διακρίσεων) უკეთ განსამარტავად, ისე რომ ყოველივე ორაზროვნება გამოირიცხოს, წმ. დიონისე ამ საკითხზე მსჯელობას აგრძელებს და წერს, რომ ღმრთისმეტყველების წმინდა გადმოცემებს ზიარებულნი ღმრთებრივ ერთობას³⁶ უწოდებდნენ ზესთასიმტკიცის ზეგამოუთქმელ, ზეშეუცნობელ საიდუმლო ერთობას (მხოლოდას – ποιιμάρθητος), რომელიც არ ვლინდება, ხოლო განყოფას – მშვენიერ გამოსვლათა და გამხელას (II, 4). წმინდა გამონათქვამების მიხედვით, ისინი ამბობენ, რომ ხსენებული ეს ერთობაცა და განყოფაც რაღაც განსაკუთრებული ერთობა და განყოფაა.

ამრიგად, ღმრთებრივ ერთობაში ანუ ზეარსებობა-ში დაუსაბამო სამებისათვის საერთოა ზეარსული არსი (ἥν ὑψηλούτατος ὑψηλότაτი), ზეღმრთებრივი ღმრთება (ἥν ὑψέρθεος θεότης), ზესახიერი სახიერება (ἥν ὑψεράχαθος

³⁶ მაქსიმე აღმსარებელი: „საიდუმლო ერთობას იგი უწოდებს მიუწვდომელ ცოდნას იმისა, რაც ღმრთებრივ არსს მიემართება, რადგან იმას, თუ რა არის წმინდა სამების არსი, ვერასდროს ვერავინ შეიცნობს“.

ასეთი), ყოველგვარ თავისებურებაზე (თვითება) აღმატებული იგივეობრიობა, ზესთაერთმთავრობის (სტერეოფანი) ერთობა (ენტერი), გამოუთქმელობა³⁷ (თბ; ἀφθεγκτον), შეუცნობლობა (ή] ἀγνωσία) და ყოვლად სიცხადე (შესამეცნებლობა) (თბ; բախտი),³⁸ ყოველთა დამტკიცება (მრენი) და ყოველთა მოკლება (უარყოფა) – (ή] აფარენი), ყველა დამტკიცებისა და ყველა უარყოფაზე ამაღლებულ ჰიპოსტასთა დასაბამობა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ერთმანეთსა შინა დავანება (ყოზე) და დამყარება (წმინდა), ყოვლითურთ შეერთებულობა და არცერთი ნაწილით შერეულობა.

მაქსიმე აღმსარებელი საჭიროდ მიიჩნევს განმარტოს, რას ნიშნავს ტერმინები: შეუცნობელი და ყოვლად შესაცნობი, რომელთაც წმ. დიონისე ღმრთის მიმართ იყენებს და ისიც ახსნას, როგორ ვიძენთ მის შესახებ ცოდნას უმეცრებით, რადგან ღმერთი შესამეცნებელი (ჭოვანესტონ) უმეცრებით (ასეიი) ხდება. როგორც წმინდა მამა გვასნავლის, ეს უმეცრება ჩვეულებრივ უვიცობასთან არ უნდა გავაიგივოთ.

ვითარცა შესამეცნებელი, ღმერთი იმგვარი უმეცრებით შეიმეცნება, რომელიც სიმრავლეთა, განბნეულთა და კვლავ ერთად შეკრებილთა, რაც ერთად მაინც არ აღიქმება, ზედაა. ასე რომ, ავმაღლდებით რა ღმრთის შესახებ ყოველგვარ აზრზე, ჩვენ, უმეცრებასა და განუსჯელობასა შინა მყოფნი, ღმერთთან ერთობის გამო, მარტივნი (ატლი) ვხ-

³⁷ მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, ტერმინი გამოუთქმელი (t o; af qegkton) არ სისთვის სახელის მიუცემლობას გულისხმობს.

³⁸ ეფრემ მცირე ტერმინებს: h] αγνωσία და t o; pannohton თარგმნის ტერმინებით; უცნაური და ყოვლადსაცნაურება:

დებით; ასე რომ, ჩვენ ისიც კი არ ვიცით, რა არ ვიცით, მა-გრამ არა გაუნათლებელთა მსგავსად, რომელთაც ცოდნის შეძენა იმის შესახებ, რაც არ იციან, მომავალში შეუძლიათ, არამედ არ ვიცით ის, რისი ცოდნაც არცერთ გონიერ ქმ-ნილებას არ შეუძლია. ამგვარ უმეცრებასა შინა მყოფნი, უწინარესად ყოველთა, ვხდებით ხატი და უარს ვამბობთ რა ყველა სახის მოქმედებასა და აზრზე (pάντα τὰς είδη καὶ ποικιλία), მდუმარებასა შინა განმტკიცებულებს, რომელიც ყველა სიტყვაზე უკეთესია, არც ჩვენი უმეცრების გააზ-რება ძალგვიძს, ხოლო შემდგომად დუმილის დათმობისა და სიტყვამდე ჩამოსვლისა, გავიაზრებთ რა უკვე ჩვენს უმეცრებას, ვწყვეტთ ძიებას შეუმეცნებელისა.

მაგრამ ღმერთი შესაცნობიცაა, რადგან მისი შეცნობა შესაძლებელია მის მიერ სიყვარულით ბოძებულ განგებ-ულებათა (φροντίων) და ქმნილებათაგან (მήμισουρჯήμატო): პირველთაგან შევიცნობთ, რომ იგი მაცხოვარია (επτήρ), ხოლო მეორეთაგან – რომ შემოქმედია (მήμισουρჯόნ).

ნმ. დიონისე ღმრთის ყოფიერებას ყოველთა დამტ-კიცებას იმიტომ უწოდებს (ἥπι የάντων θέσις), რომ, რო-გორც მაქსიმე აღმსარებელი წერს, მისგან მომდინარეობს ყოველის, რაც არსებობს, ყოფიერება. ფილოსოფოსებიც ხომ მატერიის სახეებს დამტკიცებას უწოდებენ, ხოლო უარყოფაზე (ἀθίαίρεσις) მაშინ საუბრობენ, როცა სახ-ეებიდან თვისებებს გამოყოფენ, მაგალითად, სიმძიმეს მიწიდან, სინოტივეს წყლიდან. ღმერთი არის როგორც დამტკიცება, ასევე უარყოფაც ყოველივესი.³⁹ დამტ-

³⁹ ეფრემ მცირე ტერმინებს φεσι~ და αἵ airesi~ ქართულად მატებად და მოკლებად თარგმნის: ყოველთა მატებად და ყოველთა მოკლებად (ცვ. 17).

კიცება, როგორც ყოველივეს დამადგინებელი, შემქმნელი და მზადმყოფი ყოველივეს დაფუძნებისათვის, ხოლო უარყოფა – ვითარცა გარდამქმნელი ქმნილებისა და დამტკიცებულისათვის წამრთმევი ბუნებით მახასიათებელისა. ცნობილია, რომ, რაც იბადება, აუცილებლად ნადგურდება, ხოლო ღმერთმა სიკეთის გარდამეტებულობის გამო, ქმნილებათვან ზოგს ხრწნილება წაართვა, როგორც, მაგალითად, ანგელოზებსა და ადამიანთა სულებს, სხვებს კი, ხრწნილება უხრწნელებად, ხოლო მოკვდავობა უკვდავებად გარდაუქმნა, როგორც, მაგალითად, ჩვენს სხეულებს აღდგომისას.

ცხადია, რომ თავად ღმერთი მტკიცებასა და უარყოფაზე მაღლაა, რადგან საფუძველი და ძირია ყოველივესი არა ადგილის გაგებით, არამედ როგორც მიზეზი და არ არის უარყოფა იმისა, რაც თვითონ აქვს, მაგალითად, უკვდავებისა. უკვდავება (*τὸν ἀμάραντον*), მიუწვდომელობა (*ἀκατάληπτον*), შეუცნობელობა (*ἀπηγνῶστον*) და სხვა მისთ. იმიტომ კი არ აქვს, რომ საპირისპიროთი არ გვევლინება, არამედ ყველასთვის გამოუთქმელი და მოუაზრებელი რომელიღაც განსაკუთრებული თვისებით. ღმერთი ყოველგვარ საზღვართა მიღმაა, ვითარცა არსებულისგან დაშორებული და თვითატაცებული უსაზღვროებაში, რის გამოც მისი შეცნობა და წვდომა ქმნილებათაგან არავის შეუძლია.

სამების პირთა ერთობისა და განყოფის (განუყოფლად განყოფის) განსამარტავად წმ. დიონისეს მაგალითი ჩვენთვის მახლობელი შეგრძნებადი სამყაროდან მოაქვს. ისევე როგორც წათელი თითოეული ჩირალდნისა, რომელნიც

ერთ ოთახში არიან, სრულად აღწევს სხვების ნათელში, მაგრამ ინარჩუნებს რა სხვებთან მიმართებაში თავის გან-სხვავებულობას, მაინც თავისთავად რჩება, ისე რომ: ყოვ-ლად ყოვლითა ურთიერთას იყვნიან, და კუალად თვსაგან აქუნდის თითოეულსა მათსა თვებად თვსად განყოფილი – შეერთებული განყოფასა შინა და განყოფილი შეერთებისა შინა (წმ. ოთახში ტე/მიაკრინები კაი; ტე/ძმინდები მიაკერისტენა II, 4), ასევე შეიძლება წარმოდგენა სამპიროვანი ერთი ღმრთისა. რა თქმა უნდა, ეს ანალოგია ისევე შორსაა სიზუსტისაგან, როგორც შეგრძნებადი სამყარო ღმრთე-ბრივი ყოფის სინამდვილისაგან და ეს თავად ავტორმაც კარგად იცის, როცა წერს, რომ ჩირალდნების მაგალითში ნათელს მატერიალური ცეცხლი მატერიალურ სხეულში – ჰაერში გამოსცემს, მაშინ, როცა ღმრთების ზეარსული ერთობა არა მხოლოდ სხეულებრივ, არამედ სულიერსა და გონიერივ ერთობასაც აღემატება.

აქვე გავეცნოთ ჩირალდნების მაგალითის მაქსიმე აღმსარებისეულ განმარტებასაც: სამ ჩირალდანს თუ სამ სანთელს, რომელიმე სახლსა თუ ტაძარში ანთებულს, იგი ყოვლად წმიდა სამებას ადარებს. წმიდა სამების მსგავსად, თუმცა ისინიც ჰიპოსტასებით განყოფილნი არიან, რადგან ყოველი ჩირალდანი ცალკე, მეორისაგან გამოყოფილად დგას, მაგრამ მათი ბუნებისა და ენერგიის შეერთება და განუყოფელი ერთობა ნათლის წყალობით ხდება, ისე რომ, მათ მიერ გამოცემულ ნათელთა ერთ-მანეთისაგან განყოფა და თქმა იმისა, რამდენი ნათელი ეკუთვნის თითოეულს, არავის შეუძლია.

შემდგომად ამისა, წმ. დიონისე სამების თემიდან ღმ-

რთის განგებულებასა და სიტყვა-ლმერთის მამისაგან დიდებულ გამოსვლაზე გადადის, რომელიც თვითონვე ამ-ბობს: გამოვედ მამისაგან და მივალ მამისად (ინ. XVI, 28). ამ გამოსვლაზე მიანიშნებს მისი სიტყვები იმის თაობაზე, რომ ოთახიდან გატანილ რომელიმე ლამპარს თანა განკუვების ყოველი ნათელი მისი; ხოლო არარას თანა განიტანებს სხუ-ათა მათ ნათელთაგან, არცა რას თვისსა დაუტეობს სხუათა მათ (4, 2, გვ. 18).

წმ. მაქსიმე აღმსარებლის აზრით, ეს სიტყვებიც მამის-აგან ძის გამოსვლაზე მიანიშნებს. ასევე ძესაც, გამოვიდა რა მამისაგან და დამკვიდრდა რა სოფელში, არ გამოუყვა-ნია არც მამა და არც სულინმიდა არც თანა და არც თა-ვისთავში და არც არაფერი თავისი დაუტოვებია მათთვის, არამედ მან თავისი სავანედან გამოსვლა განუყოფლად აღასრულა (ἀλλὰ μία ιρετον τῆς ἐκυριου μονῆς ἔριοι ήσατο τὴν ἔξοδον).

გარდა იმისა, რომ ერთობაში ყველა ჰიპოსტასი თა-ვის ყოფიერებას სხვებთან შეურევნელად და შეურწყმე-ლად (ἀμιγῶς καὶ ἀτυχέντως) ინარჩუნებს, წმ. დიონისე მათ შორის არსებული სხვაობის კიდევ ერთ ნიშანს გამ-ოყოფს – ესაა ის, რაც ზეარსულ ლმერთ-მშობელობას (ὑπερουσίου θεοφονίας) მიემართება ანუ ერთმანეთისკენ მიუქცევლობა. ერთადერთი წყარო ზეარსული ლმრთეე-ბრიობისა (ὑπερουσίου θεότητος) მამაა, მამა არაა ძე და ძე არაა მამა. ამ სწავლებას წმინდად ინახავენ ჰიმნები, რომელნიც, როგორც დიონისე წერს, ყველა ჰიპოსტასს განსხვავებულად ადიდებენ.

მაქსიმე აღმსარებლის აზრით, წმ. დიონისე ერთო-

ბისა და განყოფის ნიშნების ჩამოთვლისას, რამდენადაც ამის საშუალებას სამი ჰიპოსტასის გამოვლენა აძლევს, გამოუთქმელი სამების შესახებ ღმრთისმეტყველებს, სახ-ელდობრ, რომ მამა ღმერთი, უუამოდ აღძრული სიყვარუ-ლით, გამოვიდა ჰიპოსტასთა განყოფისათვის, ისე, რომ თვითონ არც განყოფილა და არც არაფერი მოკლებია.

თუ საღმრთო განყოფა საღმრთო ზეერთობის სახ-იერების გამოსვლაა მისი სიუხვისა და გარდამეტებული სავსების გამო, ერთობას ამონმებს განუყოფელნი მიცე-მანი (αἵλεσθαι μεταδίκεις), არსთა ქმნანი (αἴστισθαι), ცხოველყოფანი (αἴξανθιστεῖς), მათი განბრძნობანი (αἴσιοφοιοι ἡστεῖς) და სხვა წყალობანი ყოველთა სახიერი მიზეზისა.

ერთი და მთლიანი ღმრთეებრიობის თვისებაა ყოველს, რომელიც მას ეზიარება, მთლიანად ეზიაროს (τὸ πᾶν αὐτή ὅλην ὑψηλέκαντου τῶν μετεχόντων μετέχεσθαι) და არა რომელიმე მისი ნაწილით.⁴⁰ ამის მსგავსია წრეხაზის ყვე-ლა რადიუსის ზიარება ცენტრთან და ბეჭდის ანაბეჭდები, რომელთაც ბევრი საერთო აქვთ ორიგინალთან; ორიგი-ნალი ხომ ყოველ ანაბეჭდში მთლიანადაა და არცერთ მათ-განში არაა მხოლოდ თავისი რომელიმე ნაწილით.⁴¹

წმ. დიონისე აქვე იძლევა პასუხს მათვის, რომელთაც შეიძლება თქვან, რომ ბეჭედი ყველა ანაბეჭდში მთლი-ანად და ერთნაირად არ ჩანს; კერძოდ, ამის მიზეზად იგი მიმღები მასალის თავისებურებებს ასახელებს, რაც ანა-

⁴⁰ მაქსიმე აღმსარებელი: „ღმრთეებრიობა არსებითად უზიარებელი და მოუაზრებე-ლია. მასთან ზიარება შეიძლება იმით, რომ ყოველივე მისგან გამოდის და ყოფიერე-ბაში მის მიერ არსებიბს“.

⁴¹ ამ მაგალითით განმარტებულია უზიარებელ ღმერთთან ზიარება როგორაა შესა-ძლებელი.

ბეჭდების ბუნდოვანებას, უვარგისობას და სხვა მრავალ დეფექტს იწვევს.

ღმრთების ერთიანი მშვენიერი ქმედებიდან გამოყოფილია ზეარსული სიტყვის (ὑπερούκτιος λόγος) მიერ ჩვენი არსის სრული და ჭეშმარიტი მიღება, რომელიც მან ჩვენთვის აღასრულა. მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, არეოპაგელი აქ გადმოსცემს დოგმატურ სწავლებას იმის თაობაზე, რომ სიტყვა-ღმერთი სრულად და ჭეშმარიტად განხორციელდა წმიდა სამებისაგან გამოყოფილად (*διαλέκτιαι τῆς ἀγίας Τρίας*), ანუ მამასა და სულიწმიდას არ მიუღია მონაწილეობა ღმერთკაცის – იესო ქრისტეს საქმეებსა და ვნებაში, თუ ვინმე იმას არ იტყვის, რომ მან, ვინც, ვითარცა ღმერთი და სიტყვა ღმრთისა უცვალებელად მყოფობს, ყოველივე ეს ჩვენთვის ღმრთების მშვენიერი და კაცთმოყვარული ერთი ნებითა და საერთო უზენაესი გამოუთქმელი ღმრთებრივი მოქმედებით აღასრულა.

მაშასადამე, წმ. დიონისე ამ შემთხვევაშიც იცავს დოგმატურ სწავლებას იმის თაობაზე, რომ სიტყვა ჭეშმარიტად განხორციელდა, ანუ ჩვენი სხეული და გონიერი სული მიიღო და ევნო და, რომ მთელი მისი ღმრთებრივი ქმედება განგებულებისა კაცობრივია და მასში მამა და სულიწმიდა, როგორც უკვე ითქვა, მხოლოდ განკაცებისადმი კეთილგანწყობილებითა და განზრახულობით (τῇ εὐμοκίᾳ/καὶ; βουλήσει – მაქსიმე აღმსარებელი) და ღმრთებრივი ნიშებსასწაულებით (τὰς θεοτημείας) თანამონაწილეობდნენ.

დიონისე არეოპაგელს ტექსტის ამ ადგილის განმარტ-

ებისას წმ. მაქსიმე ალმსარებელი აღნიშნავს, რომ იგი უპირატესად მიმართულია ნესტორის მიმდევრების, აკეფალებისა და ფანტასიასტების წინააღმდეგ (πάλιστα κατὰ; Nestoriam ἡνὶς καὶ; Ἀκκεφαλῶν καὶ; Φαντασιαστῶν).

რამდენადაც ღმრთების შეცნობა მხოლოდ იმ თვისებათა თანაზიარობით შეიძლება, რომლებითაც ჩვენ გვეცხადება, ხოლო როგორია იგი საწყისსა და საფუძველში – ყველა გონებისა, არსისა და შემეცნებისათვის მიუწვდომელია. ამიტომ წმ. დიონისე კიდევ ერთხელ განგვიმარტავს, რომ, როცა ის ზეარსულ დაფარულებას (τὴν ὑπερούντιον κρυψίότητα) ღმერთს, სიცოცხლეს, ნათელს ან სიტყვას უწოდებს, არა სხვა რამეს, არამედ მისგან გამომავალ განმაღმრთობელ, არსთა შემქმნელ, ცხოველმყოფელსა და სიბრძნის მომნიჭებელ ძალებს გულისხმობს. ასევე წმინდა წერილის გამონათქვამებიდან ვსწავლობთ, რომ წყარო ღმრთებისა მამაა, ხოლო ძესა და სულს წმ. დიონისეს მიხედვით, შეიძლება ღმერთმშობელი ღმრთების (τῆς θεόφοινου θεότητος) ღმრთივმცენარეთა მორჩინი, ვითარცა ყვავილი და ზეარსული ნათელნი (καὶ; οἵοις ἄνθη καὶ; ὑπέρουστία φῶτα) ვუწოდოთ, ხოლო როგორ არის ეს ყოველივე ასე, ამის თქმაცა და მოაზრებაც შეუძლებელია.

ჩვენი გონებრივი ძალისხმევა მხოლოდ იმის გაგებისთვისაა საკმარისი, რომ ყოველგვარი წარმოდგენა ღმრთებრივ მამობასა და ძეობაზე (θεία πατριάν καὶ; υἱότητες) ჩვენცა და ზეციურ ძალებსაც უზესთაესი მამათმთავრობისა და ძეთმთავრობისაგან (εἰκῇ τῆς πατριαρχίας καὶ; υἱαρχίας) გვებოდა, რისი წყალობითაც ღმრთის მს-

გავსნი გონებანი (მიეօეიმენის ჩრდილოეთი) ღმერთებად, ღმრთის ძეებად და ღმერთთა მამებად იქმნებიან და იწოდებიან, ცხადია, რომ ამგვარი მამობა და ძეობა სულიერად, ე. ი. უხორცოდ, არამატერიალურად (უნივერალურად), გონებრივად აღესრულება, რადგან ღმერთმთავარი სული ყოველგვარ გონებრივ უნივერალურად განლმრთობაზე მაღლა, ხოლო მამა და ძე ყოველგვარი ღმრთებრივი მამობისა და ძეობის საზღვრებს მიღმაა.

როცა არეოპაგელი წერს, რომ θύστι მსგავსება შედეგებსა და მიზეზთა შორის (τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τοῖς ἀյτίνοις) არ არსებობს, მაქსიმე აღმსარებელი განგვიმარტავს, რა უნდა ვიგულისხმოთ შედეგსა და მიზეზებში. შედეგია ყველა ქმნილება, ცათა შინა თუ დედამიწაზე, მიზეზი კი ზეარსნი (τὰ; ὑπερόνεα) ანუ სამი ჰიპოსტასი წმინდა სამებისა. ცხადია, რომ შედეგებსა და მიზეზებს შორის არავითარი მსგავსება არაა (οὐδὲπιά ἐμφέρετα τούτῳ πρὸς ἄλληλα, ἀյτίων καὶ αἰτιατῶν), ამაზე მეტყველებს წმ. დიონისეს სიტყვები იმის შესახებ, რომ შედეგები მხოლოდ მიზეზთა სახეებს (ხატებს) იღებენ (ἐγδεχομένας εἰκόνας), რადგან თავად მიზეზები მათზე მაღლა, მიღმურ სამყაროში არსებობენ. სწავლებას მიზეზებსა და შედეგებს შორის დამოკიდებულებაზე წმ. დიონისე კაცობრივი ყოფიდან აღებული მაგალითებით ათვალსაჩინოებს; კერძოდ, წერს, რომ სიხარული და მწუხარება ითვლება მიზეზებად იმისა, რომ ადამიანი სიხარულს ან მწუხარებას განიცდის, მაგრამ თავად ისინი არც ხარობენ და რაც მწუხარებენ. არც სითბოს გამომცემსა და მწვერ ცეცხლზე იტყვიან, რომ თავად იგი თბება და იწვის, წმ. დიონისეს აზრით, არასწორია,

როცა (თვით) ბუნებით სიცოცხლეზე (ტჲმ ასწილიშვილი) ამბობენ, რომ ცოცხლობს, ან (თვით) ბუნებით ნათელზე, რომ ის ნათლდება, გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა ეს რაღაც სხვა მიმართულებითაა ნათქვამი. რადგან რაც შედეგებს ახასიათებს, ის უნინარესად, როგორც მათი არსებისათვის დამახასიათებელი, მიზეზებს აქვთ. მაქსიმე ალმსარებელის განმარტების წყალობით, წმ. დიონისეს დამოკიდებულება შედეგებისა და მიზეზების ურთიერთმიმართებაზე უფრო ნათელი ხდება: ღმრთის შესახებ თქმა იმისა, რომ იგი ცოცხლობს, ან ნათლდება არასწორია, რადგან იგი მიზეზია ჩვენი სიცოცხლისა და განათლებისა და ის, რაც ჩვენ მადლით გვაქვს ბოძებული, მას ბუნებრივად (არსობრივად) ახასიათებს, როგორც ამას პავლე მოციქულიც გვეუბნება: **მადლით ხართ გამოხსნილ** (ეფ. II, 8), ხოლო იოვანე ღმრთისმეტყველი წერს: **სავსებისაგან მისისა ჩვენ ყოველთა მივიღეთ** (ინ. I, 16).

ყველა ღმრთისმეტყველებაზე უფრო ცხადი თავად იესოს განკაცებაა, რასაც ვერცერთი სიტყვა ვერ გამოხატავს და რაც მიუწვდომელია ყოველი გონებისათვის, მათ შორის ანგელოზთა დასთაგან ღმერთთან ყველაზე ახლო მდგომთათვისაც კი. ჩვენ ვიცით, რომ სიტყვა განკაცდა, მაგრამ არ ვიცით, საწინააღმდეგოდ ბუნებისა, ხორცი როგორ შეისხა სხვა კანონით ქალწულებრივ სისხლთაგან და ჰქონდა რა სხეული და წონა, როგორ დადიოდა დაუსველებელი ფეხებით არამყარი წყლის სტიქიაზე და კიდევ ბევრი სხვა რამეც, რაც მას ზებუნებრივ ფიზიოლოგიას უკავშირდება.

6. ზეციური იერარქიისათვის

ნიგნში „ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“ („ზეციური იერარქია“) ზეციური ძალები იერარქიულად, კიბისებური სახითაა წარმოდგენილი. წმ. დიონისეს მიერ მიგნებული სიახლე ისაა, რომ ანგელოზთა დასები სამ სამეულად – ტრიადადაა წარმოდგენილი, პირველ ტრიადაში შედიან: სერაფიმნი, ქერუბიმნი, საყდარნი, მეორე ტრიადას ქმნიან: უფლებანი, ძალნი, ხელმწიფებანი, ხოლო მესამე ტრიადას – მთავრობანი, მთავარანგელოზნი, ანგელოზნი.

თავად ღმერთი იერარქიის პრინციპს არ ექვემდებარება. იგი იერარქიაზე მაღლაა.

ზეციური ეკლესიის–კრებულის მსგავსად, ამქვეყნიურ ეკლესიასაც სამი ტრიადა მართავს: 1) ნათლისლება, ჟამისწირვა, მირონის კურთხევა; 2) მღვდელმთავარნი, მღვდელნი, დიაკონნი (მსახურნი); 3) მონაზონნი, მორწმუნენი, კათაკმეველნი ანუ ნათლისლების მსურველნი. ამქვეყნიური ძალების იერარქიის გადმოცემას არეოპაგიტიკის მეოთხე წიგნი „საეკლესიოსა მღვდელმთავრობისათვის“ ანუ „საეკლესიო იერარქია“ ეძღვნება.

უხილავ სამყაროზე ანუ ანგელოზთა შესახებ სწავლებას წმ. დიონისე იაკობ მოციქულის სიტყვებით იწყებს. მოციქული გვასწავლის, რომ ყოველივე კეთილი და სრული ნიჭი, ზეგარდამო მამის ნათლისაგან მომდინარეობს (იაკობ. I, 17), მაგრამ ამასთანავე, ყოველივე, რაც ჩვენზე მამისგან მადლით გადმოდის, მამისა მიმართ მიგვაქცევს, რადგან მისგან და მისა მიმართ არს ყოველი (რომ. 11,36). „ზეციური გონებანიც“ – ანგელოზებიც ღმერთმა შექმნა

ერთბაშად და იერარქიულად. ანგელოზთა სხვადასხვა და-
სის არსებობა პავლე მოციქულისთვისაც იყო ცნობილი,
რომელიც კოლასელთა მიმართ ეპისტოლეში წერს: „რა-
მეთუ მის მიერ დაებადა ყოველივე ცათა შინა და ქუეყა-
ნასა ზედა, ხილულნი და არა-ხილულნი, ანუ თუ საყდარნი,
ანუ თუ უფლებანი, გინა თუ მთავრობანი, გინა თუ წელმ-
ნიფებანი, – ყოველივე მის მიერ და მისა მიმართ დაებადა“
(კოლას. I, 16).

ანგელოზთა შესახებ საეკლესიო სწავლების სისტემა
შექმნა და მათი დასების რიცხვი (ცხრა) დიონისე არეოპა-
გელმა დაადგინა. მას ანგელოზთა დასების იერარქიული
წყობის მიზეზად, ორიგენესგან განსხვავებით, არა მათი
სიყვარულის ხარისხით მეტ-ნაკლებობა მიაჩნია, არამედ
ის, რომ ისინი საღმრთო ნათელს თანაბრად ვერ იღებენ,
რადგან ქვემო საფეხურზე მდგომარეობით ზედა საფეხ-
ურზე მდგომარეობით ეძლევათ. მართალია, ყველა ანგელოზი
ღმრთებისა და მისგან მომდინარე ნათლის თანაზიარ-
ია, მაგრამ მათი განმგებლობისა და სრულყოფილების
ხარისხი ერთნაირი არაა, მიუხედავად იმისა, რომ ანგე-
ლოზთა სამყაროს კიბისებური სახე აქვს, იგი მაინც ერთ
მთლიანობას წარმოადგენს.

ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან ცნობილი ანგე-
ლოზთა დასები წმ. დიონისემ სამ ტრიადაში (სამეულში)
გააერთიანა. პირველსა და უმაღლეს ტრიადას სერაფიმნი,
ქერუბიმნი და საყდარნი ქმნიან. სამივე დასი ღმერთთან
ყველაზე ახლოსაა და საღმრთო კარიბჭესთან, თვით
ღმრთის საკურთხეველთან მყოფობს. ისინი გამოუთქმელ
ბრწყინვალებაში იმყოფებიან და საღმრთო საიდუმლოთა

პირისპირ და უშუალოდ ჭვრეტა ძალუდთ.

სერაბიმებს (ალისებრნი, ცეცხლოვანნი)⁴² ექვს-ექვსი ფრთა აქვთ (ეს. 6,2). ღმრთის სიყვარულით აღგზნებული ეს დასი, რაზეც მათ მიერ აღვლენილი შემოქმედის სადიდებელი გალობაც: წმიდა არს, წმიდა არს, წმიდა არს უფალი საბაოთ! სავსე არს ყოველი ქუეყანა დიდებითა მისითა, – მეტყველებს, სხვებსაც შემოქმედის სიყვარულისაკენ აღძრავს.

ქერუბიმნი (ეტლნი) წინასწარმეტყველმა ეზეკიელმა კაცის, ლომის, კუროს (ზვარაკის) და არწივის სახით იხილა (ეზეკ. 1,10). ეს სიმბოლოები მათ თვისებებზე – გონიერებაზე, ძლიერებაზე, მორჩილებასა და სისწრაფეზე მიანიშნებენ. ღმრთის ტახტის წინაშე მდგარნი უზენაესის სულიერ ეტლს წარმოადგენენ, რის გამოც ღმერთს ქერუბიმთა ზედა მჯდომარეც ეწოდება (I მეფ. 4,4).

წმ. დიონისეს მიხედვით, მრავალთვალნი ქერუბიმნი ღმრთის შემეცნების ნათლით ბრნყინავენ და თუ სერაფიმნი სხვებს ღმრთის სიყვარულით აღაგზნებენ, ქერუბიმნი შედარებით დაბალ დასებს, ვითარცა „სიბრძნის მდინარენი“ და „ღმრთის განსვენების ადგილნი“, შემოქმედის შემეცნების სიბრძნესა და მეცნიერებას გარდამოულენენ. ქერუბიმთაგან ნაწილს, როგორც ღმრთის განსვენების ადგილს, საყდარი ეწოდება, რადგან მათზე, რა თქმა უნდა, არა ხორციელად, არამედ სულიერად თვით უფალი განისვენებს.

საშუალო იერარქიას წარმოადგენს ტრიადა: უფლე-

⁴² ეფრემ მცირეს თავის თარგმანში ებრაული სერაფიმი (ალისებრ ცეცხლოვანი) ქართულად დამწუელად, განმაპურვებლად გადმოაქვს, ხოლო ქერუბიმი (ეტლი) სიმრავლედ ცნობისა და განფენად სიბრძნისა („ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“, 7,1).
170

ბანი, ძალი და **ხელმწიფებანი.** უფლებანი ანგელოზთა მომდევნო დასებს განაგებენ, ღმრთისაგან დადგენილ ამქეყნიურ ხელისუფალთ ბრძნული მმართველობისათვის რჩევა-დარიგებას აძლევენ. ისინი გრძნობებზე მეუფებას, ცოდვილ გულისთქმათა დაოკებას, სულისთვის ხორცის დამონებასა და ცთუნებაზე გამარჯვებას ასწავლიან.

ძალი (I პეტრ. 3,22) სასწაულებს აღასრულებენ და ღმრთის სათნომყოფელებზე სასწაულთქმედებისა და წინასწარმეტყველების მადლს გარდამოავლენენ. ისინი ადამიანებს ლვანლის აღსრულებაში ეხმარებიან, მოთმინებას ასწავლიან და სულიერ სიმტკიცესა და სიმამაცეს ანიჭებენ.

ხელმწიფებანი (I პეტრ. 3,22) იმ ანგელოზებს ეწოდებათ, რომელთაც ეშმაკის დამორჩილება შეუძლიათ. ისინი ადამიანებს ეშმაკის ცდუნებებისაგან იცავენ, მოღვანეებს მფარველობენ და ბოროტ აზრებთან ბრძოლაში ეხმარებიან. მათ, აგრეთვე, ბუნების სტიქიები, მაგალითად, ცეცხლი და სეტყვა ემორჩილებიან.

მდაბალ იერარქიას მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და **ანგელოზნი** შეადგენენ. მთავრობანი მომდევნო საფეხურებზე მყოფ ანგელოზებზე მთავრობენ და მათ მოქმედებას ღმრთის ბრძანებათა შესრულებისკენ წარმართავენ. მთავრობათა დასს სამყაროს მართვა და ქვეყნებისა და ხალხების დაცვა ევალებათ. ისინი მიწიერ ხელისუფალთ – მთავრობებს, თავიანთი მოვალეობის აღსრულებას ასწავლიან, საპირისპიროდ პირადი გამორჩენისა და განდიდების ძიებისა. ამქეყნიური მთავრობანი ღმრთის დიდებისა და მოყვასთა სარგებლის ძიებისათვის უნდა იყვნენ მოწოდებულნი.

მთავარანგელოზი (I თეს. 4,16) დიდ და დიდებულთა საქმეთა კეთილმაუწყებელნი არიან. ისინი ადამიანებს სარწმუნოების საიდუმლოებს, წინასწარმეტყველებებსა და ღმრთის ნებას უცხადებენ, ანუ გამოცხადების მაცნეებს წარმოადგენენ.

ანგელოზები (I პეტ. 3,22) ადამიანებთან ყველაზე ახლოს არიან, მათ ღმრთის ნებას ამცნობენ და სათნო და წმინდა ცხოვრებისათვის რჩევა-დარიგებებს აძლევენ; მორწმუნებს მფარველობენ, ცოდვებით დაცემისაგან იცავენ, ხოლო დაცემულთ წამოდგომაში შველიან.

ნმ. დიონისემ თვითონვე იგრძნო, რომ მის მიერ მოცემული სისტემატიზაცია ანგელოსთა დასებისა არასრულყოფილი იყო, რაზეც მეტყველებს მისი სიტყვები: „ზესთა ზეციურ არსებათა რამდენი და როგორი წესნი (დასნი) არსებობს და როგორ აღესრულება მათი იერარქია, ზუსტად ეს მხოლოდ მათმა განმაღმრთობელმა სრულმთავრობამ იცის; ამასთან, თავიანთი ძალნი, ბრწყინვანი (ნათელნი), წმინდა და ზესამყაროული კეთილმოწესეობანი მათ თვითონაც იციან. ხოლო ჩვენ ზესთა ზეციურ გონებათა საიდუმლოთა და მათი უწმინდესი სრულყოფილების შეცნობა არ ძალგვის და ეს მხოლოდ იმდენად შეგვიძლია, რამდენადაც ამას ჩვენ ღმერთმთავრობამ, ვითარცა თავიანთი თავის მცოდნეთა, თავად მათ მიერ გვაზიარა“ (6,1).

სხვებიც მიიჩნევენ, რომ ზეციურ უხორცო არსებათა ნმ. დიონისეს მოცემული იერარქია სრულიადაც არ მოიცავს ანგელოზთა ყველა არსებულ დასს, რადგან ისეთი დასებიც არსებობენ, რომელნიც მომავალში განცხადებიან (ეფ. 1,21).

გარდა ამისა, იოანე მეიენდორფის აზრით, არეოპაგიტიკის ავტორის მიერ წარმოდგენილი ანგელოზთა სამყაროს იერარქიული სტრუქტურა, ქრისტიანული ტრადიციის თვალსაზრისით, მრავალ უხერხულობას ქმნის. მაგალითად, შეუძლებელია ძველი აღთქმის ანგელოლოგის შეთავსება დიონისეს იერარქიასთან, კერძოდ, ესაიასთან სერაფიმი ღმრთის უშუალო დესპანია, მაშინ, როცა სერაფიმს ამისთვის მასზე უფრო დაბლა მდგომი დასი უნდა გამოეყენებინა. ეკლესია მთავარანგელოზ მიქაელს ზეციური მხედრობის წინამძღვალად თვლის, დიონისეს სისტემაში კი, მთავარანგელოზთა დასი ზეციურ იერარქიაში ბოლოდან მეორე საფეხურზე დგას და ა. შ.

ეს უხერხულობანი წმინდა მამებმაც შეამჩნიეს, ამიტომ მათი არეოპაგიტიკაში გადმოცემულ იერარქიაში შესწორებანი შეჰქონდათ. მაგალითად, წმინდა გრიგოლ პალამა ფიქრობდა, რომ ანგელოზთა თავდაპირველი წესრიგი ქრისტეს განკაცებამ დაარღვია, კერძოდ, იერარქიული რანგი დაირღვა მაშინ, როცა ღმერთმა მთავარანგელოზი გაბრიელი, ანუ იერარქიულად ერთ-ერთი დაბალ საფეხურზე მდგომი ანგელოზი, ქალუწულ მარიამთან ღმრთის განკაცების კეთილმაცნედ წარმოგზავნა. ამაღლებისა და მიძინების საგალობლებში კი ვკითხულობთ, როგორ განაკვირვა ანგელოზები იმან, რომ კაცობრივი ბუნება ქრისტესი და ღმრთისმშობელისა ანგელოზთა იერარქიისაგან სრულიად დამოუკიდებლად „ამაღლდა ქვეყანიდან ზეცად“.

წმ. დიონისეს სქემის მიხედვით, ღმერთთან ურთიერთობა ჩვენ მხოლოდ ანგელოზთა (ანუ ბოლო და-

სის) მეშვეობით შეგვიძლია. მაგრამ წმინდა წერილში არაერთგზისაა გადმოცემული ლერთთან ადამიანების ურთიერთობა ანგელოზთა შუამდგომლობის გარეშეც, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ არეოპაგელს ზეციურ ძალთა კლასიფიკაცია საკმაოდ პირობითი და სქემატურია, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მას ანგელოზთა შესახებ სწავლებაში გარკვეული სიცხადე შეაქვს.

7. ეპისტოლენი ათნი

მეცნიერებაში აღიარებული ფაქტია, რომ დიონისე არეოპაგელის ათი ეპისტოლე ნაკლებად აკმაყოფილებს იმ მოთხოვნებს, რომელიც ლიტერატურის ამ უანრისათვის ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში ჩამოყალიბდა და ტრადიციის სახით ბიზანტიურ, განსაკუთრებით ადრებიზანტიურ (IV-V სს.) ეპისტოლოგრაფიაშიც გადავიდა. ამ უანრის მნიშვნელობა და დანიშნულება მოკლედ, მაგრამ სრულყოფილად აქვს გადმოცემული ბასილი დიდს, რომელიც წერს: „მას, ვინც შეხვედრების სიხარულსაა მოკლებული, უფალმა ნუგეშად მონატრებულთან წერილით გასაუბრება უბოძა“.

წმ. დიონისეს წერილები ტრადიციულად არც მისალმებით იწყება და არც ტრადიციული დამშვიდობებით მთავრდება. ამ მხრივ გამონაკლისია მეათე წერილი, რომელიც წმ. იოვანე ლმრთისმეტყველისადმია მიძღვნილი და რომელსაც ავტორი ადრესატის მოკითხვით იწყებს: „მოგიკითხავ შენ, წმიდასა მაგას საყუარელო!“

ამის მიზეზი ის უნდა იყოს, რომ არეოპაგელის ეპის-

ტოლარული მემკვიდრეობა არა ჩვეულებრივ წერილებს, არამედ მეტ-ნაკლებად მცირე საღმრთისმეტყველო ტრაქტატებს წარმოადგენენ და ძირითადად იმ საღმრთისმეტყველო საკითხების განმარტებას იძლევიან, რომელთაც არეოპაგიტული კორპუსის დანარჩენი ოთხი წიგნი ეძღვნება.

პირველი ოთხი წერილის ადრესატი ვინმე გაიოს ბერია (თერაპევტი). მაქსიმე აღმსარებელი, რომელიც წიგნების ავტორად დიონისე არეოპაგელს მიიჩნევდა, პირველი წერილისათვის დართულ კომენტარებში გაიოს ბერს იმ გაიოსთან აიგივებს, რომლისადმიც იოვანე ღმრთისმეტყველის მესამე წერილია მიმართული: „ვითარ ვჰვინებ ესე იგი გაიოს არს, რომლისა მიმართ მესამესა ეპისტოლესა მისწერს ღმრთისმეტყუელი იოვანე, რამეთუ მათვე უამთა იყო და მოციქულთა თანაზრდილ იყო დიდი ესე მოძღვარი, რომელი მისწერს მისსა“.⁴³

ბუნებრივია, მეცნიერება, რომელსაც არეოპაგიტული წიგნების ავტორი V საუკუნის მოღვაწედ მიაჩნია, მაქსიმე აღმსარებლისაგან განსხვავებით, გაიოს ბერის ნამდვილ ვინაობას დღემდე დაუდგენლად თვლის. საინტერესოა, რომ არეოპაგიტული წიგნები პირველად გაიოს ბერისადმი მიძღვნილი მეოთხე წერილიდან გახდა ცნობილი, კერძოდ, სევეროს ანტიოქიელმა (518-528 წწ.) თავის პოლემიკურ წერილში, მისგან მოტანილი ციტატა დაიმოწმა, სადაც ნათქვამია, რომ „ქრისტემ, საღმრთონი საქმენი ქმნა არა როგორც ღმერთმა და საქმენი კაცობრივნი – არა როგორც კაცმა, არამედ განკაცებული ღმერთის ახალი

⁴³ მაქსიმე აღმსარებელი, სქოლიოები პირველ ეპისტოლებზე, ხელნაწერი A-110, გვ. 417.

ღმერთმამაკაცობრივი ძალით ჩვენ შორის მცხოვრებმა“.

მეხუთე წერილში, რომლის ადრესატიც ვინმე დოროთე ღმრთისმსახურია, წმ. დიონისე, ისევე როგორც თხზულებაში „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათვის“, საღმრთო ნისლზე საუბრობს, რომელშიც მკვიდრობს ღმერთი. საღმრთო ნისლს ავტორი იმასვე უწოდებს, რასაც პავლე მოციქული ნათელსა მიუწდომელსა (I ტიმ. VI, 16). ამას მოწმობს მისი განმარტება საღმრთო ნისლისა, კერძოდ, იგი წერს, რომ საღმრთო ნისლი მიუახლებელი ნათელია, რომელშიც მყოფობს ღმერთი და რომელიც უხილავია გარდამეტებული ხილულობით და მიუახლებელია ზეარსული ნათლის ჭარბად გადმოღვრის გამო. მასში იმყოფება ყველა, რომელიც შეიმეცნებს, რომ ღმერთი, რომელიც ხედვისა და შეცნობის მიღმაა, ვერც იხილვება და ვერც შეიცნობა.

VII, VIII, IX და X წერილები მოგვიანებით დიონისე არეოპაგელის ცხოვრების შესახებ ცნობების შესავსებად იქნა გამოყენებული. მათზე დაყრდნობით დაიწერა მისი ცხოვრება სვიმეონ მეტაფრასტის, სვიდას, ნიკიფორესა და მიქაელ სვინკელოსის მიერ.

მეშვიდე წერილში, რომელსაც დიონისე სმირნის მღვდელმთავარს პოლიკარპეს წერს, მკვლევართა ყურადღებას იქცევს აღნერა მზის დაბნელებისა, რომელიც მაცხოვრის ჯვარცმისას მოხდა და რომელსაც თითქოს ავტორი სოფისტ აპოლოფანესთან ერთად ჰელიოპოლისიდან უყურებდა. მეცნიერებაში განმტკიცებულია შეხედულება, რომლის მიხედვითაც წერილის ეს ადგილი აშკარად ნაყალბევია, რადგან ჯერ კიდევ ორიგენემ

შენიშნა, რომ ქრისტეს ჯვარცმისას გოლგოთას მთაზე უცაბედად ჩამოწოლილი წყვდიადი (ბრეკტი) ადგილობრივი მოვლენა იყო და არა მსოფლიო, ანუ მისი ხილვა მხოლოდ მათ შეეძლოთ, რომელიც ამ დროს გოლგოთას მთაზე იმყოფებოდნენ. ამიტომ ის, რომ მას დიონისე და აპოლოფანე თითქოს ჰელიოპოლისიდან უყურებდნენ, ყოველგვარ დამაჯერებლობასაა მოკლებული.

მე-9 წერილის ადრესატი მღვდელმთავარი ტიტეა. როგორც „მოციქულთა საქმეთაგან“ და პავლეს ეპისტოლებიდანაა ცნობილი, სირიის ანტიოქიაში დაბადებული და წარმართულ ოჯახში აღზრდილი ტიტე, რომელიც ეროვნებით ბერძენი იყო, ქრისტიანობაზე პავლე მოციქულმა მოაქცია. იგი ჯერ კორინთოსა და მაკედონიაში მოღვაწეობდა, ხოლო შემდეგ, ვიდრე სიკვდილამდე, კრეტის ეპისკოპოსი იყო.

მეცნიერების აზრით, ეს სიყალბეც იმ წრეში ჩაიდინეს, რომელმაც წიგნები მათი ავტორიტეტის ასამაღლებლად პავლე მოციქულის მოწაფეს, დიონისე არეოპაგელს მიაწერა და სიყალბის განსამტკიცებლად ისევ გაყალბების ხერხს მიმართა და ამ წერილის ნამდვილი ადრესატიც, ისევე როგორც სხვა შემთხვევებშიც, პირველი საუკუნის მოღვაწით, კრეტის მთავარებისკოპოსი ტიტეთი შეცვალა.

მეცნიერებას არც იოვანე ღმრთისმეტყველი მიაჩნია დიონისეს მეათე წერილის ჭეშმარიტ ადრესატად. პირიქით, მკვლევარები ფიქრობენ, რომ იოვანე ღმრთისმეტყველისადმი მიწერილი წერილი ერთ-ერთი საბუთია იმისა, რომ არეოპაგიტული წიგნების ავტორი დიონისე არეოპაგელი ვერ იქნებოდა. საქმე ისაა, რომ წერილში ავტორი კუნძულ

პატმოსზე გადასახლებულ მოციქულს უთანაგრძნობს და ცდილობს დაარწმუნოს, რომ მალე განთავისუფლდება და კვლავ აზიელთა ქვეყანას დაუბრუნდება. ეჭვს აღძრავს ის გარემოება, იქნებოდა თუ არა ცოცხალი დიონისე არე-ოპაგელი, რომელიც პავლე მოციქულს პირველი საუკუნის შუა სანებში შეხვდა და იმპერატორ დომიციანეს დროს მოწამეობრივად აღესრულა, პირველი საუკუნის მიწუ-რულს, როცა იოვანე მახარებელი იმპერატორმა ქრისტეს აღმსარებლობისათვის კუნძულ პატმოსზე გადასახლა.

რა თქმა უნდა, თარგმანისათვის წინ წამდლვარებულ შესავალ წერილს არ შეიძლება პრეტენზია ჰქონდეს წმ. დიონისე არეოპაგელის რთული საღმრთისმეტყველო-ფილოსოფიური სისტემის არა თუ სრულად, არამედ ვრ-ცლად გადმოცემისაც კი. ჩვენ მხოლოდ იმას შევეცადეთ, რომ გაგვეცოცხლებინა ინტერესი ჩვენი მორწმუნე და განათლებული საზოგადოებისა იმ თხზულებათა მიმართ, რომელნიც ცნობილმა მთარგმნელმა და მეცნიერ-მკვლევარმა ლირსმა ეფრემ მცირემ ქართულად ჯერ კიდევ XI საუკუნეში თარგმნა.