

საქართველოს
საქართველოს
საქართველოს

საქართველოს
საქართველოს
საქართველოს



1

თბილისი
1988

შიდასაეკლესიო მოხმარებისათვის

სრულიად საქართველოს საპატრიარქო

ს ა ღ ვ თ ი ს მ ე ტ რ ი კ ე - ლ ო

კ რ ე ბ უ ლ ი

№ I

უწმიდესისა და უნეტარესის სრულიად
საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის

ი ლ ი ა II

დგაწლითა და ლოცვა-კურთხევით

თ ბ ი ლ ი ს ი

1988

ჟურნალის რედაქტორი გ.ცინცაძე

წმ. პავლე მოციქულის ეპისტოლეები

ეპისტოლიარულ მწერლობაში მოციქულთაგან ყველაზე დიდი ღვაწლი მიუძღვის წმ. პავლეს, რომლის ეპისტოლეებსაც სამართლიანად მიიჩნევენ მეორე სახარებად. პავლეს ეპისტოლეებს დიდი ყურადღებით ეცნობოდნენ როგორც ქრისტიანები, ასევე ქრისტიანობის მტრებიც; დიდი სიყვარულით კითხულობდნენ მათ მოციქულებიც, რომელთაგან ყველაზე გვიან წმ. პავლე შეუდგა მაცხოვარს, ხოლო მოციქულებრივი ღვაწლით მათი თანამდგომი და თანატოლი იყო. ეკლესიის მამები და სწავლულები დიდებითა და პატივით იხსენიებდნენ პავლე მოციქულს და ბევრმა მათგანმა სწორედ წმ. პავლეს ეპისტოლეთა განმარტებით მოისვენებდა სახელი. თვით თავი მოციქულთა წმ. პავლეს ეპისტოლეებს „ძნიად საცნაურად“ მიიჩნევს (2, პეტრე III, 15, 16).

პავლე მოციქულის ეპისტოლეები სახარების შეგონებათა მნიშვნელოვანი დამატებაა, ამდენად ისინი ყოველი ჯურის ქრისტიან ღვთისმეტყველთა გამოწველივით შესწავლისა და კვლევის საგანი უნდა იყოს; ხოლო მკვლევარი უნდა ითვალისწინებდეს მოციქულის საღვთისმეტყველო აზრების სიღრმესა და ცალკეულ გამონათქვამთა სიღიადეს, რომელიც საგონებელში ავდებს წმ. წერილის იმგვარ აღიარებულ განმარტებლებსაც, როგორებიც იყვნენ მაგ.: ოქროშირი, იერონიმე, ავგუსტინე.

პავლე მოციქულის ცხოვრებასა და

მოძღვრებას შორის კავშირი



საქართველოს
საქართველოს
საქართველოს

წმ. პავლეს ეპისტოლეები მისი თავდადებული მოციქულებრივი ღვაწლის ნაყოფია და მათში მთლიანად ირეკლება ავტორის ცხოვრება.

13745

ამიტომ მოციქულის ცხოვრების გაცნობა ეპისტოლეების უკეთ გააზრება-
შიც დაგვიხმარება. უკეთესია, თუ მოციქულის ცხოვრების შინაგან მხა-
რეს ჩავწვდებით და მხოლოდ იმ ფაქტებზე შევიჩერდებით, რომლებიც წმ.
პავლეს სიტყვებით, ქრისტიანული ღვთაების მრავალი საკითხის გა-
დაწყვეტაში დაეხმარა მას.

პავლე მოციქულის ცხოვრების
ქრონიკები

თავდაპირველად პავლე მოციქულს ებრაული სახელი სავლე, ანუ
საული ერქვა. ხოლო მოქციევის შემდეგ რომაული სახელი პავლე დაერქ-
ვა. არავინ უწყის ეს სახელი ქრისტიანობაზე მოქციულ კიპროსის პრო-
კონსულ სერგი პავლეს მიხედვით შეერქვა მას, თუ დაბადებისთანავე,
ებრაულ სახელთან ერთად პავლეს შეარქვეს. წარმოშობით პავლე მოცი-
ქული ბენიამინის შტოს ეკუთვნოდა, ხოლო აღზრდა ფარისეველთაგან მი-
იღო (ფილიპ. III, 4-5). იგი კელიკურ ქალაქ გარსში დაიბადა (საქმ.
XXI, 39, XXII, 3); რომელიც იმ დროს ბერძნული აკადემიით იყო ცნო-
ბილი. წმ. პავლე, როგორც რომაელთა მონობისაგან განთავისუფლებული
იუდეველი, რომის მოქალაქის უფლებით სარგებლობდა (საქმ. XVI, 37;
XXII, 27); მან პირველდაწყებითი განათლება გარსში მიიღო და შესა-
ძლოა იქვე გაეცნო წარმართთა მწერლობას, რომლის კვლიც მის ქადა-
გებებსა და ეპისტოლეებს ატყვია (საქმ. XXVII, 28; I კორინთ. XV,
33; ტიტ. I, 12); საფუძვლიანი განათლება წმ. პავლემ იერუსალიმის
სახელგანთქმულ რავინის აკადემიაში მიიღო, აღიარებულ პედაგოგ გა-
მალიელის ხელმძღვანელობით (საქმ. V, 34; XXII, 3). თუმცა ხსენე-
ბული პედაგოგი ფარისეველებს ეკუთვნოდა, მაინც თავისუფლად მოაზროვ-
ნე იყო (საქმ. V, 34); იგი კანონის სიამაყედ მიიჩნეოდა და ბერძ-

ნულ ფილოსოფიას ცემდა თავგანს. იერუსალიმშივე შეისწავლა ახალგაზრდა სავლემ ებრაელებში გავრცელებული კარვის კეთების ხელოვნება, რითაც თავს ირჩინდა მოღვაწეობის უამს(საქმ. XVIII, 2-3)..

ახალგაზრდა სავლე მოძღვრად ემზადებოდა და სწავლის დამთავრების შემდეგ სამამულო კანონის მტკიცე მიმდევარი შეიქნა. სინოდის გადაწყვეტილებით, თუ საკუთარი ნებით, იგი წმ. სტიფანეს წამებას ესწრებოდა, ხოლო მოგვიანებით მღვდელმთავრისაგან ქრისტიანთა რბევის ოფიციალური ბრძანებაც მიიღო, რის შემდეგაც საული ქრისტიანებს პალესტინის გაქრეთ, დაშასკოშიაც დევნიდა (საქმ. VII, 58; VIII, 3; IX, 1, 2).

მაღალი თანამდებობები ეკავა საულს და კვლავ აღზევებას უპირებდნენ, ხოლო ღმერთი თავის რჩეულ ჭურჭელს ამზადებდა მისი სახით და მალე სხვა, უზენაეს სამსახურში უხმო კიდევ: დამასკოსაკენ მიმავალი სავლე გზად ღვთის გამოცხადებამ განაცვიფრა; უფლის ნებით დაბრმავებული ჩავიდა იგი დამასკოში; იქ ქრისტიანმა ანანიამ მონათლა და მით აეხილა საულიერი და ხორციელი თვალიც, რის შემდეგაც მისგან დევნილი მოძღვრების მქადაგებელი და მსახური შეიქნა. სავლეს გაქრისტიანებამ იუდეველები აღაშფოთა და იგი იძულებული იყო დროებით არაბეთს გამგზავრებულიყო (გალატ. I, 17); იქედან მალევე დაბრუნდა დამასკოში ქრისტიანობის საქადაგებლად; ოღონდაც მისმა დაურიდებელმა ქადაგებამ კვლავაც აღაშფოთა იუდეველები და ამჯერად სიკვდილი გადაუწყვიტეს; ხოლო საულმა იერუსალიმს შეაფარა თავი. ეს მოხდა სავლეს მოქცევის სამი წლის შემდეგ, ქ. შ. 38 წელს (საქმ. IX, 23; კორინთ. XI, 32; გალატ. I, 18).

ბავშვობის მეგობარ ბარნაბა მოციქულის მეშვეობით სავლე ქრისტიანთა საზოგადოებას დაუკავშირდა (საქმ. IX, 26, 27); ხოლო თხუთმეტი წლის შემდეგ (გალატ. I, 18), ღვთის გამოცხადებით, მან იერუს-



საღიმი დატოვა და კესარიანი გაემგზავრა; აქედან მშობლიურ ქალაქ ტარსს მიაშურა (საქმ. IX, 30); 43 წელს კი წმ. ბარნაბას მოწოდებით ანტიოქიაში ჩავიდა საქადაგებლად. მთელი წლის მანძილზე იკრიბებოდნენ ეკლესიაში და ასწავლიდნენ ხალხს ქრისტეს მცნებას. პირველად ამ დროიდან იწოდებიან ქრისტეს მიმდევრები ქრისტიანებად. ამავდროულად იერუსალიმიდან მოვიდნენ წინასწარმეტყველები, ერთერთმა მათგანმა, სახელად აგაბამ იწინასწარმეტყველა დიდი სიმშვილობა მთელ ქვეყანაში, რაც ახდა კიდევაც 44 წ. კლავდიუსის იმპერატორობის დროს. ანტიოქელმა მოწმუნებებმა გადაწყვიტეს დახმარებოდნენ იუდეველებს, ვისაც რამდენი შეეძლო. ასეც მოიქცენ და შეწირულება გაუგზავნეს ბარნაბასა და სავლეს ხელით. უკან მობრუნებისას მოციქულებს ბარნაბას ბიძაშვილი იოანე მარკოზიც წამოუყვანიათ (საქმ. XII, 26). მალე, სულიწმიდის შთაგონებით, სავლე და ბარნაბა, იოანე მარკოზის თანხლებით; გაემგზავრნენ მოციქულ ბარნაბას სამშობლოში - კიპროსში საქადაგებლად (საქმ. XIII, 1-4). ეს იყო პირველი მოციქულის პირველი სამოციქულო მოგზაურობა (45-51 წ. ქ. შ.). მოციქულებმა მთელი კუნძული გადაიარეს საღამინიდან პაფამდე და დიდი წარმატებით ქადაგებდნენ ღვთის სიტყვას. პირველი მოციქულმა თვით ბროკონსული სერგი პირველი მოაქცია (უკვე ამ დროიდან სავლე პირველი იწოდება). მალე მცირე აზიას ეწვივნენ მქადაგებლები; მარკოზი პერგიაში დატოვეს და თავად პამფილიაში გადავიდნენ, სადაც ყველა ქალაქში დენიდნენ მათ და საბოლოოდ მობრუნდნენ კიდევ ანტიოქიაში (საქმ. XIII და XIV). ამ დროისათვის წარმართებსა და ქრისტიანებს შორის უკმაყოფილება წარმოიშვა. წარმართებს, რომლებსაც გაქრისტიანება სურდათ წინადაცვეთის წესი უნდა აღესრულებინათ. პირველი და ბარნაბა მოციქულებმა ამ წესის ცალკეულებას წინ აღუდგნენ და ანტიოქიის ეკლესიამაც ამ მწვალებლური წესის აღმოსაუბრებლად მოაგვინა ისინი იერუსა-

ლიმში. ეს მოხდა ქ. შ. 52 წელს. ე. ი. წმ. პავლეს მოქცევიდან 17 წლის შემდეგ (შდრ. გალ. I, 18), ცნობილია, რომ ეკლესიის მამათა კრებაზე და მოციქულთაგანაც საკითხი წარმართთა სასარგებლოდ გადაწყდა (საქმ. XV). ანტიოქიაში დაბრუნების შემდეგ წმ. ბარნაბამ და პავლემ გადაწყვიტეს ამჯერად მათ მიერ დაარსებულ ეკლესიებში ემოგზაურათ და ექადაგათ. ბარნაბას სურდა იოანე მარკოზიც დამგზავრებოდათ მათ, ხოლო პავლე წინააღმდეგი იყო და ამიტომ აქ მათი გზები გაიყო: ბარნაბა და იოანე მარკოზი კვიპრში გაემგზავრნენ, ხოლო პავლემ შილა დამგზავრა და ასურეთისა და კილიკიის გზას დაადგა (საქმ. XV, 40, 41).

ამ მეორე მოგზაურობის უამს მოციქულმა მოიარა და განამტკიცა დერბეს, ლუსტრას (საიდანაც წამოიყვანა საყვარელი მოწოდე ტიმოთე), ფრიგიის, გალატიის ეკლესიები; ხოლო ღვთის გამოცხადებით მაკედონიაში ჩავიდა და იქ ეკლესია აღაშენა (საქმ. XVI, 40, 41; XVI, 10); შემდეგ ეშმაკეული განკურნა, რისთვისაც შილასთან ერთად საპყრობილეში დაჰყო კარგახანს. საპყრობილიდან განთავისუფლების შემდეგ თესალონიკაში გაემგზავრა. ყველგან იღვენებოდა იუდეველთაგან და ბოლოს ათონს მიაშურა (საქმ. XVII, 1-15), საიდანაც ტიმოთე გაგზავნა თესალონიკის განსამტკიცებლად (I თესალ. III, 1, 2), ხოლო თავად კორინთაში დამკვიდრდა. აქ მან წელიწადნახევარი დაჰყო და 53 წელს, როცა ტიმოთესაგან თესალონიკის ეკლესიის გასაჭირი შეიტყო, პირველი ეპისტოლე მისწერა თესალონიკელებს; ხოლო იმავე წელს უკვე მეორე ეპისტოლე გაგზავნა თესალონიკაში. 55 წელს პავლე მოციქული იერუსალიმში გაემგზავრა, გზად ეფესო და კესარიაც მოინახულა, მცირედი დრო იერუსალიმში დაჰყო და ანტიოქიაში ჩავიდა (საქმ. XVII და XVIII თავები).

მაღე პავლე მოციქული მესამედ გაემგზავრა სამოგზაუროდ (56-58),



განვლო ფრიგეა და გალატეა და ეფესოში დამკვიდრდა. აქ წმ. პავლე
 ორი წლის განმავლობაში ქადაგებდა ვინმე ტირანის სასწავლებელში;
 აქვე დაწერა პავლე მოციქულმა ეპისტოლე გალატელთა მიმართ, რომელთა
 შორისაც იუდეველთა პარტია მძლავრობდა; ეფესოშივე დაიწერა კორინთელ-
 თა მიმართ პირველი ეპისტოლეც, კორინთაში ატეხილ უსიამოვნებათა გამო.
 ხოლო დემეტრეს ვერცხლისმჭედლის მეთაურობით ხალხი აუჯანყდა წმ.
 პავლეს და მოციქულიც იძულებულს იყო დაეტოვებინა ეფესო, სადაც მან
 სამი წელი დაჰყო და წასულიყო მაკედონიაში (საქმ. XIX). გზად წმ.
 პავლემ ტიტეს ეპისტოლე შიილო, სადაც კორინთელთა ეკლესიების მდგომარეობა
 ეუწყებოდა და ისიც, რომ მისმა ეპისტოლემ იქაურ მრევლში კეთილი
 ნაყოფი გამოიღო. ტიტეს პირისპირ ნახვამდე წმ. პავლემ მეორე ეპისტოლე
 ძისწერა კორინთელებს მაკედონიიდან. მალე თავადაც ჩავიდა მოციქული
 კორინთაში, მაგრამ სამ თვეზე მეტი არ დაუყვია აქაცში. კორინთიდან
 წმ. პავლემ რომაელებს მისწერა ეპისტოლეც; შემდგომ კვლავაც მრავალი
 ადგილი მოიარა და იერუსალიმში დაბრუნდა, სადაც იგი რომაელებს ათის-
 თაქმა დააპატიმრა და დაკითხვის შემდგომ, პროკონსულ ფელიქსთან გააგ-
 ზაგნეს (საქმ. XX-XXIII თავ.). ეს იყო 59 წელს. პროკონსულმა იუდეველთა
 ბრალდება არ ცნო ჭეშმარიტებად, მაგრამ მას იმედი ჰქონდა, რომ პავლე
 ქრთამს მისცემდა; ხშირად იძახებდა და ესაუბრებოდა. ასე გავრძელდა
 ორ წელს, ვიდრე პროკონსული ფელიქსი პოკცია ფესტმა არ შესცვალა.
 (თავ. XXIV). ახალ პროკონსულს ეუწყა რა ყოველი წმ. პავლეზე, გადაწყ-
 ვიტა სამართლისათვის გადაეცა იგი; ხოლო მოციქულმა, როგორადაც რომის
 მოქალაქემ კეისრისაგან გასამართლება მოითხოვა. ფესტი იძულებული
 იყო რომში გაეგზავნა იგი და ქ.შ. 61 წელს მოციქული, როგორც პატიმარ
 რომში გაგზავნეს. გზად იგი ვემის კატასტროფაში მოყვა და მხოლოდ 62
 წლის გაზაფხულზედა ჩუადწია რომში, სადაც ქრისტიანებმა კარგად მიიღეს,
 და არა მხოლოდ ქრისტიანები, რომის მთავრობაც თანაგრძნობით შეხვდა

მას; იმდენად, რომ ჯარისკაცების შეთვალეურობის ქვეშ იყო და ორი წლის წინძილზე სახლში სტუმრებს თავისუფლად იღებდა (საქმ. XXVI და XXVIII).

ამ პერიოდში ფილიპის ეკლესიამ წმ. პავლესთან ეპაფროდიტა გა- მოგზავნა ფულადი მოწყალეებით; ხოლო რომში ეპაფროდიტა აგად გახდა და განკურნებისთანავე პავლიმ იგი უკან გაამგზავნა; თან სამაოლობელო წერილიც გაატანა ფილიპელებთან. მალევე დაიწერა კოლასელთა და ეფესელთა მიმართ ეპისტოლეებიც; ამავდ. პერიოდში დაიწერა აგრეთვე კოლასის ერთ- ერთი მკვიდრის, ფლიმონის მიმართ ეპისტოლეც. ე. ი. ეს სამივე ეპის- ტოლე 63 წელს დაიწერა, და გაიგზავნა ტიხიკის მიერ. ხოლო პატიმრობიდან განთავისუფლებულმა მოციქულმა რომიდან, ან იტალიიდან 64 წელს ებრაელ- ებს მიწერა ეპისტოლე.

პავლე მოციქულის შემდგომი ცხოვრება ჩვენთვის ნაკლებადაა ცნობილი. წმ. ლუკა მასზე თხრობას რომში მისი ორწლიანი ცხოვრებით ამთავრებს და აღარაფერს ამბობს, თუ როგორ წარიმართა შემდგომ მისი ცხოვრება. უმრავლესობა ფიქრობს, რომ დანარჩენი სიცოცხლე პავლე მოციქულმა პატიმ- რობაში, რომში გაატარა და ბოლოს, ნერონის ბრძანებით აწამეს და აღესრუ- ლა იგი 64 წელს. სხვანი მოციქულის ეპისტოლეებიდან ასკვნიან, რომ 64 წლის გაზაფხულზე იმპერატორისა და სენატის წინაშე თავისმართლების შემდგომ იგი პატიმრობიდან განთავისუფლდა და კვლავ აღმოსავლეთში იმოგ- ზაურა და რომ შემდგომ კორინთაში დაჰყო დიდი დრო და ხელდასხმისაფთხის იქ ტიტე დასტოვა; თავად წმ. პავლე მცირე აზიაში გაემგზავნა, საიდა- ნაც შემდეგ ტიტეს მიწერა ეპისტოლე, რომლითაც ეპისკოპოსის მოგალე-ობას შეაგონებდა მას. ამ ეპისტოლეიდან ჩანს, რომ პავლე მოციქული 64 წლის ზამთრის გატარებას თავის სამშობლო გარსის მახლობლად აპირებდა (ტიტ. III; I2). 65 წლის გაზაფხულზე კი წმ. პავლემ მცირე აზიის ეკ-

ლესიები მოვლო და მილტაში ავადმყოფი ტროფიმე დატოვა (ტიმოთ. IV, 20).
 ტროფიმეს პავლე მოციქულთან ერთად უკანასკნელად იერუსალიმში ვხედვთ,
 სადაც აჯანყებაში მონაწილეობისათვის წმ. პავლე დააპატიმრეს (საქმ.
 XXI, 29). ე. ი. ტროფიმეს მილტაში დატოვების ამბავი არასწორია (საქმ.
 XX, 4). შემდგომ პატიმრობისა, ტროადის გავლით მოციქული მაკედონიაში
 გაემგზავრა, სადაც ეფესოში ცრუმოდღვართა მომრავლების ამბავი ესმა
 და მსწრაფლ მისწერა ტიმოთეს პირველი ეპისტოლე. წმ. პავლემ ცოტახანს
 კორინთაშიც დაჰყო (ტიმოთ. IV, 20), სადაც პეტრე მოციქულსაც შეხვდა,
 და შემდგომ ერთად იმოგზაურეს დაღმატსა და იტალიაში (2 ტიმოთ. IV, 10);
 წმ. პეტრე რომში დარჩა, ხოლო პავლე მოციქული 65 წელს ესპანეთში გა-
 დავიდა (რომაელთა XV, 24) და იქ, ან შესაძლოა რომში დაბრუნებისას
 დააპატიმრეს. ამ პატიმრობაში დაწერა წმ. პავლემ ტიმოთესადმი მეორე
 ეპისტოლე და ეფესოში გაუგზავნა მას, რომლითაც სიკვდილის წინ სანა-
 ხავად უხმობს ტიმოთეს (2 ტიმოთ. 16, 6). ჩვენთვის უცნობია მიუსწრო
 თუ არა ტიმოთემ მასწავლებლებს ცოცხალს, ოღონდაც ცნობილია, რომ მოცი-
 ქულმა პატიმრობაში ცხრა თვე დაჰყო და იქვე აღესრულა მოწამებრივი სიკ-
 ვდილით - პავლე მოციქულს როგორც რომაელს თავი მოჰკვეთეს ქ. შ. 67
 წელს, ნერონის მეფობის მეოთხე მეთვე წელს.

პავლე მოციქულის ცხოვრების

ზოგადი ანალიზი

პავლე მოციქულის ცხოვრება ორ მკვეთრ ნაწილად განიყოფება: მოქ-
 ცევაამდე იგი მკაცრი ფარისევლის ცხოვრებით ცხოვრობდა, მოსეს კანონსა
 და ეროვნულ ადათებს ადასრულებდა; მამათა სარწმუნოებას ფანატიკურად
 ერდგულებდა. მოქცევის შემდგომ წმ. პავლე მთელი არაებით შეუდგა სა-
 ხარებას და მსახურებდა მას როგორც მოციქული. ბედნიერი იყო და მად-

ლობდა უფაღს, ოღონდ საკუთარ უძღურებას აღიარებდა და კეთილ საქმეებს არასოდეს თვითონ არ მიიწერდა, არამედ ყოველჯერ სიკეთეს ღვთის მადლად რაცხდა.

ქრისტესაკენ მოქცევა სულის განვითარების კანონიდან გამომდინარე რომელიმე ფსიქიკური მოქმედება კი არაა, არამედ მოქცევა ადამიანზე ღვთის მადლის გარდამოსვლაა - ამგვარად ხსნის თავის მოქცევას წმ. პავლე ეპისტოლეებში. როგორც მოციქულს, წმ. პავლეს მიაჩნია, რომ ქრისტიანობამდე მისი ცხოვრება სრული უაზრობითა და ცოდვით აღსავსე იყო. იგი კიცხავს თავის წარსულს და ცდილობს განიშოროს ყოველი, რასაც საული ელტვოდა. მაშინ მოიღო მადლი უფალმა და მოუწოდა მას. პავლე მოციქული მთელი თავისი ცხოვრებით ცდილობდა ბოლომდე ამ მოწოდების ერთგული დარჩენილიყო; საკუთარი ნება მთლიანად უგულვებლყო და ყოველივე უფლის ნებას მიანდო; ხოლო ხარობდა წმინდა პავლე და ნეტარებდა, როცა მისი ღვთისმსახურება ნაყოფს იღებდა და თუ სხვაც ვინმე წარმატებას აღწევდა ქრისტეს სწავლებაში, მადლიერების გრძობით ხოტბას ასხამდა; გზადანუღლებს მოციქული მამობრივი მზრუნველობით მფარველობდა; უზენაეს სიხარულს ჰგვრიდა მას იმის შეგრძნება, რომ უწინდელი ცოდვილი ცხოვრება ღვთის მადლით მიეტირება და რომ მისებრი მტარვალი და მრბეველი ღმერთმა სიყვარულით შეიწყნარა. ამ რწმენით ძლიერდებოდა და წინაღუდგებოდა ყველა მტრულ ძალას, ამის რწმენა შთააგონებდა და განაძლიერებდა მას მოწამებრივი გვირგვინის მიღების უამს.

პავლე მოციქულის ეპისტოლეთა რაოდენობა

ახალი აღთქმის თანამედროვე გამოცემებში პავლე მოციქულის 14 ეპისტოლე აღირიცხება. მაგრამ, ძველი საეკლესიო მწერლობისა და მ-

მების გადმოცემით, მხოლოდ ცამეტი მიიჩნეოდა პავლესეულად და ებრაელთადმი მიწერილ ეპისტოლეს გამორიცხადნენ. ჩვეულებისამებრ ვიარნდათ, რომ წმ. პავლე ეპისტოლეებს წერდა შვიდ ეკლესიასა და კონკრეტულ პირს. მწვალებელი მარკონი კი არც ებრაელთადმი, არც ტიტუსადმი და არც ტიმოთესადმი მიწერილ ეპისტოლეებს არ მიიჩნევდა პავლესეულად. ეკლესია, ებრაელთადმი მიწერილი ეპისტოლის ჩათვლით, პავლესეულად თითხმებტ ეპისტოლეს მიიჩნევს და ოდიოვანვე ისინი ერთ წიგნადაა წარმოდგენილი, რომელიც სამოციქულოდ, ანუ სამოციქულო წიგნად იწოდება. ჯერ კიდევ წმ. პეტრეს მეორე ეპისტოლე გვაუწყებს, რომ პავლე მოციქულის ეპისტოლეები ერთ წიგნში იყო გაერთიანებული (2 პეტრე III, 16). სხვა მოციქულებიც ამასვე ადასტურებენ. რაც შეეხება წმ. პავლეს ეპისტოლეთა ორიგინალობის საკითხს, ამის შესახებ მრავალი დამადასტურებელი წყარო არსებობს. კლიმენტი რომაელს, ეგნატეს და პოლიკარპეს თავიანთ წერილებში მოხსენიებული ჰყავთ და ციტატებიც მოჰყავთ პავლე მოციქულის ეპისტოლეებიდან. ყველა დროის საეკლესიო მწერლები და მწვალებლებიც კი იხსენიებენ და იმოწმებენ პავლე მოციქულის ეპისტოლეებს, რომელია სულისკვეთების, აზრთა და გამოთქმათა ერთობა გვაფიქრებინებს, რომ ყველა ისინი პავლე მოციქულის ორიგინალური ეპისტოლეები არიან.

ეპისტოლეთა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა

პავლე მოციქულის ეპისტოლეების ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის დაზუსტება ისევე ძნელია, როგორც მისი ცხოვრების ცალკეული ეპიზოდისა. წმ. პავლეს ცხოვრების შესატყვისად კი ეპისტოლეები ამგვარ თანმიმდევრობას იღებს:

1. თესალონიკელთადმი 53 წ. მე-2-3 მოგზაურობაში

2. თესალონიკელთადმი 54 წ.

გალატელთადმი 55- 56 წ.

• 1. კორინთელთადმი 57 წ.

2. კორინთელთადმი 58 წ.

რომაელთადმი 59 წ.

ფილიპელთადმი 63 წ. პირველ პატიმრობაში

ევფესელთადმი 63 წ.

კოლასელთადმი 63 წ.

ფილიმონისადმი 63 წ.

ებრაელთადმი

ტიტესადმი

1. ტიმოთესადმი

2. ტიმოთესადმი

პატიმრობის შემდგომ

პავლე მოციქულის ეპისტოლეების

მთავარი თემა

პავლე მოციქულის ეპისტოლეები მისი ცხოვრების სრული გამოხატულებბაა და ერთ ძირითად აზრს ავითარებს; ამ აზრით ერთგულებდა სავლე იუდაიზმს და ამ აზრმა აქცია იგი ქრისტიანობის მტრად, ხოლო მოგვიანებით ამავე აზრმა მყო წმ. პავლე უდიდეს მოციქულად. ეს აზრი ღვთის წინაშე აღამიანის გამართლებაა. მოქცევამდე წმ. პავლე გამართლებას კანონის მკაცრ აღსრულებაში ხედავდა. მოქცევის შემდეგ მან განვლილი გზის მცდარობა დაინახა და აღამიანის გამართლების ერთადერთი გზა - სარწმუნოება ცნო, რომელიც კაცთა ცოდვებისათვის

ჯვარცმულმა მაცხოვარმა მიმადლა წმ. პავლეს. „ხოლო აწ თუნიერ სჯულსა სიმართლე ღმრთისაჲ გამოჩინებულ არს წამებული სჯულისა მიერ და წინაჲსწარმეტყუელთა. ხოლო სიმართლე ღმრთისაჲ სარწმუნოებითა იესუ ქრისტესითა ყოველთა მიმართ და ყოველთა ზედა მორწმუნეთა, რამეთუ არა არს განსწავლება, რამეთუ ყოველთავე შესცოდეს და დაკლებულ არიან ღიდებისაგან ღმრთისა, ხოლო განმართლებიან უსასყიდლოდ მადლითა მისითა და გამოყსნითა მით იესუ ქრისტესითა“ (რომაელთა III, 8, 21-24). ამ აზრს მოციქული ორი მხრით განიხილავს: ა) კანონის მხრით - ამტკიცებს რომ კანონის შესრულებით კაცი არ განმართლდება და რომ ჩვენი საქმეებიც არაბრანი არიან. ბ) მადლის მხრით - მოციქული ამბობს, რომ კაცი ქრისტეს რწმენით განმართლდება და რომ მადლი ყოველ ქრისტეს მოსაგვს მიეცემა, ჩვენი ცოდვების გამოსყიდვით.

პირველ შემთხვევაში მოციქული ცოდვის საზოგადო აზრიდან გამოდის, კანონისა და კანონის საქმეთა წარმავლობას, ანუ შედარებით მნიშვნელობას გვიჩვენებს; მეორე შემთხვევაში მოციქულს ღვთის ნებასთან მივყავართ, ქრისტეს მიერ ადამიანის გადაარჩენა სურს და რწმენისაკენ, როგორც ადამიანზე ღვთის წყალობით მოღებულ მადლისაკენ მიგვასწავლებს.

ამრიგად, მოძღვრება ადამიანის ხსნაზე რამოდენიმენაირად ჭაიგება და პავლე მოციქულის ეპისტოლეებში ყველა მათგანია განმარტებული: 1) მოძღვრება ცოდვაზე - ცოდვა განხილულია, როგორც ადამიანებზე ღვთის მსჯავრის მიზეზი; 2) მოძღვრება კანონზე - კანონი განმარტებულია, როგორც ჩვენი გამართლების საშუალება, ანუ, წმ. პავლეს თქმით, იგია მაუწყებელი ჩვენი ცოდვილობის საფეხურისა და საკუთარი ძალით თავის გამოხსნის უძღურებისა; 3) მოძღვრება მადლზე - აქ მოციქული გვაუწყებს, რომ ღმერთს ჩვენი გამოხსნა სურს და რომ ძე ღმერთის მეოხებით განხორციელდა ესე ყოველი; 4) მოძღვრება მაცხოვარსა

და ჩვენს გამოსახსნელად მის ღვაწლზე; 5) მოჭივრება სარწმუნოებაზე - აქ განმარტებულია მნიშვნელობა და საიდუმლოება სარწმუნოებისა, რომლითაც მოწმეუნივე მადლი გადმოდის; 6) მოძღვრება სარწმუნოებით ადამიანის განახლებასა და ქრისტიანულ სათნოებებზე; 7) და ბოლოს, ადამიანის განმართლებაზე, რაც ჩვენი ცხოვრების მიზანს უნდა შეადგენდეს; მოციქული გვასწავლის სამსჯავროსა და ღვთის სასუფეველზე, მაცხოვარსა, ეკლესიასა და მოძღვრებაზე.

ეპისტოლეთა ფორმისა და თხრობის
თავისებურებანი

პავლე მოციქულის ეპისტოლეები გარეგნულად, აზრთა წყობისა და გადმოცემის ფორმით ერთფეროვანია. ყველა ეპისტოლე მისაღმეებითა და ღვთის სამადლობელით იწყება, რამეთუ მიჰყვინა მადლი თვისი ადამიანებზე. მცირე გამოწაკლისის გარდა, ყველა ეპისტოლე ორ ნაწილად განიყოფება - დოგმატურ და ზნეობრივ სწავლად. ეპისტოლის დასასრულს მოციქული უფრო ხშირად კერძო საქმეებს ეხება, იძლევა ცალკეულ მიმთებებს, საუბრობს პირად მდგომარეობაზე და ბოლოს კეთილი სურვილებითა და სიყვარულით ემშვიდობება მკითხველს. პავლეს ეპისტოლიების სტილი ერთგვაროვანია, თხრობა დინამიურია და თავისუფალი, ენობრივად ძველი ალექსანდრიის წინასწარმეტყველთა ნაწერებს ჩამოჰგავს, რაც მათი ავტორის კლასიკური განათლებისა და წმინდა წერილის ზედმიწევნით ცოდნის დამადასტურებელია. მოციქული ხშირად იმეორებს ძველი ალექსანდრიის მიმდინარე ადგილებს, საერთოდ წმიდა პავლეს ეპისტოლეები მტკიცებათა საფუძვლიანობით, აზრის სიმადლითა და ემოციურობით ხასიათდება. აღსანიშნავია, რომ მოციქულს დიდი ღვაწლი მიუძღვის საღვთის-

მეტყველო ენის ჩამოყალიბებაში; იგი იძიებდა ცალკეულ სიტყვებსა და გამოთქმებს, რომლითაც აზრის სისწორე და ძალა უნდა გადმოეცა და იმ-
ავ დროს ცდილობდა, რომ სახარებისეულ სწავლასა და სულიკვეთებას
არ დაცილებოდა და მხოლოდ ღვთივგანათლებულ პავლე მოციქულის გენი-
ას შეეძლო ამგვარი შრომის ყოფა.

რომაელთა მიმართ ეპისტოლე

რომის ეკლესიის დაარსება

რომის ეკლესია ქრისტიანულ ეკლესიათაგან ერთ-ერთი პირველია.
მისი დაარსების ზუსტი თარიღი უცნობია. გადმოცემით, ჯერ კიდევ იე-
სო ქრისტეს ამქვეყნიური მოღვაწეობის უკან სმენიან რომაელ იუდევე-
ლებს მის მოძღვრებაზე, ამდენად გასაგებია, რომ იერუსალიმში დღე-
სასწაულებზე, მაგ. სულთმოფენობის დღეს, ჩასულ მრავალრიცხოვან
ქრისტიანთა შორის ამ დიდი სასწაულის მხილველნი რომაელი იუდეველე-
ბიც ყოფილან (საქმ. II, 10). შესაძლოა სწორედ ამ მოხეტიალე რომა-
ელთა და რომში ჩასულ ქრისტიანთაგან ჩამოყალიბდა იქ პირველი ქრის-
ტიანული საზოგადოებები. წმ. პავლე წინამდებარე ეპისტოლეში მრავალ
რომაელ ქრისტიანთან ერთად მოიკითხავს თავის ნათესავებს ანდრონი-
კესა და ივნიას, რომლებიც მასზე ადრე გაქრისტიანებულან (რომ. XVI,
7). მოიკითხავს სხვა მრავალ ქრისტესმიერ მოძმეს და აგრეთვე აკ-
ვილასა და მის ცოლს პრიაკილას, რომაელ იუდეველებს (საქმ. XVIII,
2). არც ისაა ცნობილი, თუ ვინ დააარსა რომში პირველი ქრისტიანული
საზოგადოება. რომაული გადმოცემა, ეგვიპტის წყაროებზე დაყრდნობით,
პეტრე მოციქულს თვლის რომში ეკლესიის დამფუძნებლად, რომელიც გად-
მოცემით 42-43 წლებში იმპერატორ კლავდიუსის დროს ჩასულა რომში და

იქ დაუყვია ებრაელთა დეგნილობამდის. მაგრამ რამდენადაც ქრონოლო-
გია და მოვლენათა განვითარება ერთმანეთს არ ეთანხმება, ამდენად
თვლიან, რომ რომში ეკლესიის დამაარსებელი და საეკლესიო იერარქიის
ფუძემდებელი რომელიმე მოციქულთაგანის მოწაფე უნდა ყოფილიყო. ცნო-
ბილია, რომ პავლე მოციქული რომში გამგზავრებასა და იქაურებისათ-
ვის ჭეშმარიტი სარწმუნოების ქადაგებას აპირებდა (რომაელთა I, II
-13). განიღოს რომ რომის ეკლესიაში მანამდე არც ერთი მოციქულთა-
განი არ ყოფილა, რადგან წმ. პავლეს არ უყვარდა სხვის მრევლში მო-
ღვაწეობა (რომაელთა XV, 20; 2 კორინთ. X, 16) და ფიქრობენ რომ
რომის ეკლესია პავლე მოციქულის მოსწავლეებსა და თანამშრომლებს
უნდა დაეარსებინათ და არა წმ. პეტრეს მოწაფეებს. ამიტომ წმ. პავ-
ლეს დიდი სიყვარულიც ჰქონდა და თავს მოვალედაც რაცხდა რომში ჩა-
სულიყო და იქ თავის მოწაფეთა ნაღვაწი ეხილა. რომელ ქრისტიანთა-
ში მიწერილი ეპისტოლედან ჩანს, რომ მოციქულს ყველა მათგანი შაბ-
ლოზად მიაჩნია (რომაელთა XVI, 7, 21-23).

რომის ეკლესიის შემადგენლობაში არა მარტო იუდეველები, არა-
მედ წარმართებიც შედიოდნენ. იმ პერიოდში წარმართები მოქცეული იყ-
ვნენ ერთმეორთაგანზე და ხალხით გადადიოდნენ იუდეველთა მხარეს.
შემდგომ მალევე თავისუფლებოდნენ მოსეს კანონის ბორკილებისაგან
და ქრისტიანდებოდნენ. პავლე მოციქულსა და მის მოწაფეებს დიდი ღვაწ-
ლი მიუძღვით: წარმართთა მოქცევაში (საქმ. XXVIII, 28).

ეპისტოლის დაწერის მიზეზი

რომში პავლე მოციქულის ჩასვლამდე ეკლესიის მრევლი მცირერიცხ-
ოვანი იყო, იმდენად რომ ეპისტოლეში მოციქული ეკლესიის თითქმის



F/13745

ყველა მთავარ წევრს მოიკითხავს. ხოლო რომის ეკლესიის ამ მცირე-რიცხოვან მრეველშიც შური ჩამომდგარიყო და იუდეველები და წარმართე-ბი სასუფეველში პირველობაზე დაობდნენ (XVI, 17). თუმცა ამ დავას ქრისტიანთა ზნეობაზე გავლენა არ მოუხდენია, რომის ეკლესია სულიე-რად ყვაოდა (XV, 14) და სარწმუნოებით იდიდებოდა (XV, 14; I, 8). პავლე მოციქულს ეკლესიის მესვეურთაგან ყოველივე ეუწყებოდა და იქ ჩასასვლელად ისწრაფოდა (XV, 23; საქმ. XIX, 21). მაგრამ აღმოსავ-ლეთში მოღვაწეობა და სხვაც მრავალი წინააღმდეგობა აბრკოლებდა მას (რომ. I, 13; X0, 20-21), რის გამოც მოციქულმა განიზრახა ეპისტო-ლით დაემოძღვრა რომაელი მრევლი და ფიბეს მათთან ეპისტოლე გაატიანა.

ეპისტოლის მიზანი

მოციქულს სურდა ახლადმოქცეული მრევლი განემტკიცებინა და ეპ-ისტოლით მაინც დაემოძღვრა ისინი. რამდენადაც რომაელი ქრისტიანე-ბისათვის პირველდაწყებითი მოძღვრება ცნობილი იყო, ამდენად მოცი-ქული ახლა მათთვის ერთადერთი და ნამდვილი გზის, ერთობლივ ყველა ადამიანისათვის მხსნელი მოძღვრების სწავლებას ესწრაფვის. ეპის-ტოლეს რომის ეკლესიის სხვადასხვა მიმდინარეობათა მორიგების მიზა-ნი ჰქონდა. მოციქული პირდაპირ არ ამხილებს მოქიშპე მხარეებს, არა-მედ ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველს განუმარტავს მათ, იუდეველ-თა და ელინელთა ცდომილებას წარმოაჩენს და მით ყოველგვარ ქიშპსა და გაურკვეველობას ზღვარს უდებს.

ეპისტოლის ზოგადი შინაარსი

პაველე მოციქულის წინამდებარე ეპისტოლე ჩვეულებრივი წერილია და არა საღვთისმეტყველო ტრაქტატი; ამიტომ აქ ჩვენ არ უნდა ვეძიოთ აზრის განვითარების მკაცრად სისტემატიზირებული თანმიმდევრობა, მაგრამ თემატიკის სისავსემ და ერთიანობამ ეპისტოლის აზრობრივ მსვლელობასაც თანმიმდევრული სახე მიანიჭა. ეპისტოლე ერთი აზრითაა განმსჭვავლული - ღვთის წინაშე ცოდვილის გამართლება იესო ქრისტეს სარწმუნოებით.

მოციქული ცდილობს დაარწმუნოს ადამიანები, რომ თითოეული მათგანი ღვთის წინაშე დამნაშავეა და ამხილებს ელინებს, ანუ წარმართებს, რომ ისინი დაბრმავებულნი არიან კეთილისა და ბოროტის გარჩევაში და რომ მათ დაარღვიეს ბუნების კანონები; წმ. პაველე კიდევ მეტად ამხილებს იუდეველებს, რადგან მათ ღვთით ბოძებული უპირატესობები და საშუალებები ვერ გამოიყენეს. მოციქული აქვე შენიშნავს, რომ იესო ქრისტეს მიერ გამოიხსნება ყოველი მისი მოწმუნე, და რომ ადამიანები იუდეველების მსგავსად კანონისადმი დამონებიან, არ გამოიხსნებიან, არამედ კანონის ზრახვა რწმენით უნდა აღსრულდეს. დოკმატურ ნაწილთან ერთად მოციქული პრაქტიკულადაც გვასწავლის.

ეპისტოლის დაწერის დრო და ადგილი

რომაელთა მიმართ ეპისტოლის დაწერის დრო და ადგილი მასშივეა მოცემული: მოციქული რომაელებს გაიოზისა და ერასტოსის მოკითხვას გადასცემს (პირველი მას მასპინძლობდა, ხოლო მეორე ქალაქის ზაზინის მცველი იყო) (XVI, 23). ეპისტოლედან ჩანს, რომ ხსენებულ



პირები კორინთაში ცხოვრობდნენ; ცნობილია აგრეთვე, რომ ეპისტოლე კენტრეის ეკლესიის მსახურის თებეს ხელით გაიგზავნა. კენტრეი კი კორინთის ნაცსაყუდელი იყო ეგეოსის ზღვის მხრით. გამოდის რომ ეპისტოლე კორინთაში დაიწერა, რასაც ეპისტოლის უძველეს ვარიანტებზე მინაწერებიც მოწმობენ.

ეპისტოლეში მისი დაწერის დროც იკითხება: წმ. პავლე რომაელებს ატყობინებს, რომ იერუსალიმში გამგზავრებას აპირებს და იქიდან მათთან რომში ჩასვლას (XV, 25-30). ამ ფაქტის საქმეთა წიგნში მოთხრობილ ამბებთან შეჯერებით ცხადი ხდება, რომ მოციქულს ამგვარი კვამები მესამედ მოგზაურობის უამს ჰქონდა, როდესაც მან ელადაში სამი თვე დაჰყო. ეს იყო 59 წელს. და რამდენადაც მოციქულმა იერუსალიმაჲდ მაკეკონიის გავლით, ხმელეთით იმოგზაურა და ფილიპიაში პასექის დღესასწაულს დაესწრო (საქმ. XX, 2-5), ამდენად, ეპისტოლე მოციქულს თებერვალ-მარტში უნდა დაეწერა.

ეპისტოლის თანმიმდევრული შინაარსი

შესავალი (I, 1-18)

ეპისტოლის დასაწყისში ავტორი მოიკითხავს რომაელ ქრისტიანებს, მოატონებს მათ რომ ქრისტეს მონა და რჩეული მოციქული პავლე მიეახლება. მაღლობს უფალს, რომ მათებრ მოწმუნე ადამიანები დაჰბადა და მათი პირადი ნახვის სურვილს გამოთქვამს (I, 1-7, 8-12). შემდეგ ავითარებს ეპისტოლის ძირითად იდეას, რომ მოწმუნე ღვთის შემწეობით განმართლდება, ანუ „მართალი სარწმუნოებით ცხოვნდება“ (I, 16-17). მოციქული ეპისტოლის დასაწყისში უფლის წოდებულად იხსენიებს თავს, რათა არავინ შესწამოს თვითმარტვიობა. ეკლესიის

ყველა წარჩინებული მსახური საერთოდ მოციქულად იწოდებოდა (ეკლეს. IV, II), ხოლო თვით იესო ქრისტეს მიერ გამოჩენილი და განსწავლული, უზენაესი უფლებამოსილებით და არარეველებრივი ნიჭით დაჯილდოებული მოციქული მხოლოდ 12 იყო (ლუკა VI, 13). შემდგომში მათ წმ. პავლეც მიემატა, რომელიც მაღლით, ნიჭით, წოდებით, შრომითა და უფლებებით წინამორბედთა თანასწორი იყო (I კორინთ. XV, 9, 10; 2 კორინთ. XII, II).

მოციქული ცდილობს მკითხველს აუწყოს ღვთაებრივი ჭეშმარიტება, რომელიც იესო ქრისტეს მიერ მიემადლება კაცს, რომელზედაც სახარება გვაუწყებს და რომელიც მარტო რწმენით საცნაურდება. ამ ჭეშმარიტებათა არსი ამგვარად შეიძლება გადმოიცეს: როდესაც პირველმა ადამიანმა მცნებების დარღვევით ღვთის მარჯმსაჯულება შეურაცხყო და მით კაცობრიობა გამობაღი ჩააგდო, მაშინ ღვთის მაღლი განსაკუთრებული სახით გადმოვიდა ადამიანზე, ყოვლადწმიდა სამების მეორე პირმა - ძე ღმერთმა იტვირთა ადამიანთა მოღვმის ცოდვა, ე. ი. ღვთის წინაშე პასუხისმგებლობა თავს იდო, რისთვისაც მიწაზე ხორციელად მოვიდა, ადამიანთა კუთვნილი სასჯელი - სიკვდილი განიცადა, ხოლო უკოდველის სიკვდილმა ცოდვისათვის კაცობრიობა სასჯელისაგან გამოიხსნა და ადამიანს ცხოვრებისა და უკვდავების უწინდელი უფლება აღუდგინა. ეს უფლებები იესო ქრისტეს ადგომით დაიბრუნა. კაცთა მოღვმას ადამისაგან სიკვდილი ეუწყა, ხოლო მაცხოვრისაგან უკვდავება. ხოლო უკვდავება რწმენით მოიპოვება. აღონდაც რწმენა არა მდენ გონების, რამედ ნების ნაყოფიც უნდა იყოს, რომელიც ადამიანში მაშინ იშვება, როცა ხსენსადმი მისწრაფებაში საკუთარ უძლურებას აღიარებს და ელესიის გზით მაცხოვართან შეერთებას მიესწრაფება. მაშინ გადმოვა მასზე მაღლი ღვთისა; მაშინ საკუთარ ნებასა და თავს განუდგება ადამიანი და მხოლოდ იესო ქრისტეს ნებას ყოფს; მოკვდება თავის თა-

ვისა და ყოველი მისი უწინდელი ცხოვრებისათვის და იცხოვრებს მხოლოდ იესო ქრისტეში. სწორედ ამგვარი რწმენით განმარტდება ადამიანი. ახლა ჩვენთვის ნათელი ხდება, თუ რატომ ამბობს მოციქული რომ რწმენით გამოცხადდება ღვთიური ჭეშმარიტება, და რომ ღმერთი ადამიანს საარწმუნოებით განამარტლებს. შემდეგ ადამიანი მშვიდდება, გონება უნათლდება, ცოდვითა მიტევებას გრძნობს, მადლობს მიმტევებელ უფალს და მისდამი ძლიერი სიყვარულით აღივსება. ამგვარად მივყავართ ღვთიურ ჭეშმარიტებას რწმენიდან რწმენამდე. აქ ის არ უნდა იგულისხმოს, რომ ადამიანი რწმენის ზრდის შესატყვისად განმარტდება ღვთის წინაშე, არამედ ადამიანი ღმერთთან მართალია, ან დამნაშავე. ოღონდაც ადამიანის რწმენის თანაბრად გაცხადებული ღვთიური ჭეშმარიტება მის სულში შესატყვის ნაყოფს გამოიღებს: სასოების, სიყვარულის, სიხარულისა და მშვიდობისას. პირველ შემთხვევაში საარწმუნოებით ცოდვითა მიტევება მიიღწევა, მეორე შემთხვევაში იგულისხმება რწმენით ადამიანის სულიერი სრულყოფა. ერთგან რწმენის საწყისზეა საუბარი, მეორეგან - სრულყოფაზე. რწმენით ადამიანის განმარტლებაზე საუბარს მოციქული წინასწარმეტყველ აბაკუმის სიტყვებით ამთავრებს: „სარწმუნოებით გამოხსნილი ცხოვრება“.

ეპისტოლის დოკუმენტური ნაწილი

(I - 12 თავი)

ეპისტოლეს ძირითადად დოკუმენტური ნაწილი მოიცავს. კერძოდ, მეთორმეტე თავის ჩათვლით მასში განვითარებულა მოძღვრება ადამიანის განმარტლებაზე. მოციქული კაცობრიობის ცოდვას აზოგადებს, გამოყოფს წარმართთა და იუდეველთა ცოდვილ სამყაროს (I, 18-32; II,

I-29). ამხელს მოსეს სჯულზე მინდობილთ და განუმარტავს მათ, რომ ამ გზით ვერ განმარტდებიან.

ცოდვილი კაცობრიობა

ა) წარმართთა ცოდვა (I, 18-32)

მოციქული გვაუწყებს ღვთის წინაშე წარმართთა ცოდვას, მათ და-
ნაშაულს, რამეთუ ადამიანები და ცხოველები გააღმერთეს (18-23).
ხოლო ღმერთმა ამგვარი კადნიერებისათვის ფილოსოფოსნი ყველაზე სა-
მარცხვინო ვნებებს მისცა, ისინი ბუნებას გარდახდნენ და პირუტყ-
ვამდე დამდაბლდნენ (24-28), რისთვისაც მკაცრი სასჯელი დაიმსახურეს.

ბ) იუდეველთა ცოდვა (II, 1-29)

მოციქული იუდეველებს ამხილებს წარმართთა განკითხვისა და გა-
რეგნული, მოჩვენებითი სიწმიდით თავის მოწონებისათვის. წმ. პავლე
ღვთის წინაშე მათ მეტად ბრალეულად აცხადებს, რადგან იუდეველები
წარმართებს მიმსგავსებიან და სხვებს განიკითხავენ; ამიტომ იუდე-
ველები უფრო მკაცრად განიკითხებიან, ვიდრე წარმართები, რადგან
წარმართებმა მხოლოდ ბუნებრივი კანონი უწყიან, ხოლო იუდეველებს
ღვთის გამოცხადებით უფრო მაღალი კანონი ეუწყათ, რითაც ისინი ამ-
პარტავნობდნენ. იუდეველები სხვის დამოძღვრას კისრულობდნენ და თა-
ვად კი ბლაღვდნენ ღვთივ ბოძებულ კანონს (12-14).

წინადაცვეთის წესსაც, რომლითაც აგრერიგად მოსწონდათ თავი იუ-
დეველებს, ისინი მხოლოდ სჯულის აღსრულების მიზნით ასრულებდნენ
და კანონის აღმასრულებელი წინადაცვეთელი იუდეველი მეტ პატივის-
ცემას იმსახურებს, ვინემ კანონის შეურაცხმყოფელი წინადაცვეთილი.
რამეთუ სულიერ იუდეველობას აქვს მნიშვნელობა და შინაგანი წინა-
დაცვეთილობაა ჭეშმარიტება

3) იუდეველთა და წარმართთა შედარება

(III, I-20)

მოციქული იუდეველებს ამხილებს და იმავე დროს წარმართებთან მათ უპირატესობას აღნიშნავს, - რომ სწორედ მათ გააძღო ღმერთმა თავის სიტყვა და რომ უწინარეს მათ მიიღეს მაღლი უფლისა. და თუ იუდეველთაგან მრავალი განდგა, მით იუდეველებს ღვთის რჩეულობა არ წართმევიათ, რამეთუ ღმერთი აღთქმას არ გადადის (I-4). იუდეველთა რჩეულობით უფლის სახელი იდიდებოდა, ხოლო იუდეველთა ზნეობას ამით არაფერი ემატებოდა, ამდენად ისინიც ცოდვილნი არიან ღვთის წინაშე წარმართთა მსგავსად და მთელი ქვეყანაც ცოდვილია, რომელიც მიტევი-ბასა და ხსენას ელის.

მოძღვრება სარწმუნოებით განმარტლებისათვის

(III, 2I; IV, 25)

მას შემდეგ, რაც აღიზიანმა გაიზიარა კაცობრიული ცოდვა და აღიარა რომ საკუთარი ძალით ვერ განმარტლდებოდა, იგი მიხვდა, რომ ხსნის ერთადერთი გზა სარწმუნოებაა. ძველი აღთქმაც ღვთის წინაშე განმარტლებას ესწრაფვოდა და ახლა განურჩევლად ყველას შეეძლო იე-სო ქრისტეს მაღლით გამარტლება (2I-25). ამდენად იუდეველებს თავ-მოსაწონი აღარაფერი რჩებოდათ. რამეთუ ღმერთი ყოველთაა. ახალი აღ-თქმა მოსეს სჯულს განამტკიცებდა (27-3I). რწმენით განმარტლებას თვით აბრაამის მაგალითიც ნათელჰყოფს, რომელიც არათუ საქმეებით, არამედ რწმენით განმარტლდა. რადგან კეთილი საქმეების სანაცვლოდ მიღებული განმარტლება მისთვის სასყიდელი იქნებოდა და არა წყალო-ბა. აბრაამი წინადაცვეთამდე ე.ი. საქმის აღსრულებამდე განმარტლ-

და; ასე რომ, თვით წინადაცვეთა მხოლოდ მისი სარწმუნოების დამა-
დასტურებელი იყო. აბრაამს მრავალი მიმდევარი ჰყავდა, როგორც წი-
ნადაცვეთილი, ასევე წინადაუცვეთელი. ამდენად, აღთქმის შთამომავ-
ალნი არა მარტო კანონის აღმასრულებელი იუდეველები არიან, არამედ
ქრისტეს აღმსარებელი წარმართებიც (14-16); და როგორც უხუცეს აბ-
რაამს მისცა სარწმუნობამ მრავალრიცხოვანი შთამომავლობა და გან-
მართლდა, ამგვარად განმართლდება ყველა მოწმუნე ქრისტეს აღდგომით.

„რამეთუ ვიტყვით განმართლებასა კაცისასა
სარწმუნოებითა თვინიერ საქმეთა სჯულისათა“
(რომაელთა III, 28)

ეპისტოლის დასასრულს მოციქული კვლავ სარწმუნოებით ადამიანის
განმართლების თემას უბრუნდება. ამ საკითხზე პავლე და იაკობ მოცი-
ქულთა სწავლებებს შორის წინააღმდეგობებს ხედავდნენ; ხოლო დაკვირ-
ვებამ, პირიქით, ცხადყო ორი მოციქულის აზრებს შორის საოცარი მსგავ-
სება. იაკობ მოციქული ამბობს: „შხედავდა, რამეთუ სარწმუნოებით შე-
ეწია საქმეთა მისთა და საქმეთაგან სარწმუნოებთა იგი სრულ იქმნა“.
რას გულისხმობს აქ რწმენაში და საქმეში მოციქული? იაკობ მოციქულის
მიხედვით, რწმენა რომელიმე რელიგიური ჭეშმარიტების აღიარებაა.
მაგ., ღვთის არსებობა და მისი განცხადებულად აღიარება. მაგრამ
ზოგიერთთა აღმსარებლობა ფარისევლურია, ან გონებრივი განსჯის ნა-
ყოფია. ამგვარი სარწმუნოება კაცს არ აცხოვნებს - ამბობს იაკობ მო-
ციქული. ხოლო საქმეებში იგი ქრისტიანული მოვალეობის აღსრულებას
გულისხმობს. მაგ.: ქვრივ-ობოლთა შეწყწნარება, გაჭირვებულთა თანაგ-
რძნობა. იმ. იაკობი განმარტავს, რომ ან საქმეთა აღსასრულებლად

რწმენა აღძრავს კაცს (II, 22). პავლე მოციქულისათვის კი სარწმუნოება ახალი, სრულიად განსაკუთრებული მიმართებაა, რომლითაც ადამიანი ქრისტესთან მკვიდრდება და მისით მამა ღმერთისაგან შეიწყნარება. სარწმუნოება არსებობის საწყისიდან და ხატებაც, ოღონდაც ბუნებრივიდან სრულიად განსხვავებული მდგომარეობაა, - ესაა ფიქრის, საქმის, სურვილების და მთელი ცხოვრების ღვთიური სულით განცხობვლება. ხოლო პავლე მოციქული უარყოფს გარეგნული ფაქტორებით განპირობებულ და არა ღვთის ნებით ნაკარნახევ საქმეებს.

მოციქულთა აზრები სარწმუნოებითა და საქმეებით ადამიანის განმართლებასზე ამგვარად ჩამოყალიბდება:

1. წმ. პავლე ამბობს: უნდა გწამდეს, რამეთუ მხოლოდ სარწმუნოებით განმართლდება კაცი; მიეტევა ცოდვები და გადაჩრება. საქმეები არაფერს ნიშნავს. ადამიანი, სანამ საქმით დაიმსახურებდეს, უწინარეს რწმენითაა იგი გადარჩენილი. როდესაც ადამიანს რწმენა აქვს, მაშინ მას კეთილი საქმეებიც მოჰყვება. ხოლო კაცი მისი საქმეების დამსახურების მიხედვით კი არ ცხონდება, არამედ ღვთის მადლით მინიჭებული სარწმუნოებით და სარწმუნოებით აღსრულებული კეთილი საქმეებით.

2. წმ. იაკობი გვასწავლის: ადამიანი კეთილი საქმეების აღსრულებით უნდა განმართლდეს და არა ლიტონი სარწმუნოებით. სარწმუნოებას უეტველად კეთილი საქმეები უნდა მოსდევდეს, ხოლო საცა კეთილი საქმე არ აღსრულდება, იქ სარწმუნოება ფუჭია და მკვდარი. კეთილი საქმეები სრულყოფენ სარწმუნოებას.

ამგვარად ორივე მოციქული ცოცხალ და შემოქმედებით სარწმუნოებას მოითხოვს. წმ. პავლეს მიხედვით, რამდენადაც სარწმუნოება განმართლებს კაცს, იმდენად იგი კეთილ საქმეთა სათავეა. წმ. იაკობის მიხედვით კი, რადგან სარწმუნოება კეთილ საქმეთა სათავეცაა, ამიტომაც განმართლდება მისით კაცი.

მოციქული ამტკიცებს, რომ რწმენა კანონს არ ეწინააღმდეგება, პირიქით, განამტკიცებს მას, რამდენადაც კანონი გზას უკადავს რწმენისაკენ. კანონით ადამიანი ვერ განმარტლდება, რამეთუ ადამიანი მოღიანად ცოდვილია. ხოლო სარწმუნოებამ აცხოვრებ ადამიანი (ლუკა 11:29). მაცხოვარი კანონის აღსახოცელად კი არ მოვიდა, არამედ - აღსასრულებლად, ასევე, მაცხოვრის რწმენით კანონი კი არ ირღვევა - არამედ მტკიცდება. 1) კანონი ამხილებდა ცოდვას და ვერ გვაძლევდა ძალას მისგან განკრძალებისას. რწმენა ვალდებულებებს გვიწესებს და გვანიჭებს მადლს კანონის აღსრულებისას. 2) კანონი ქრისტეს განასახიერებდა და მისით გვაიმედებდა; რწმენამ მაცხოვარი განგვიცხადა და მით კანონის დანაპირები აღგვისრულა. 3) ზნეობრივი კანონი ცალკეული ხალხებისათვის მრავალი ადამიანისაგან დაშორებული და შერკენილი იყო. სარწმუნოება კი საყოველთაოა. მისით ჩვეულებებმა მნიშვნელობა დაკარგა, ნაცვლად კი ზნეობრივი კანონი სრულიქმნა და მით კანონი ყოველი ხალხისა და ყოველი დროის სადაგი შეიქმნა.

თუ რატომ განმარტლდება კაცი

(V-VIII თავი)

მოციქული გვიხსნის თუ როგორ ხორციელდება ადამიანის გამარტლება. მსჯელობას წმ. პავლე გამარტლების შედეგზე საუბრით იწყებს (V, 1-II). შემდეგ პირველი ადამიანისა და ქრისტეს პარალელბით კაცობრიობის წინაშე მაცხოვრის ღვაწლს წარმოაჩენს (12-21). მომდევნო თავები სარწმუნოებით გამარტლებულ ზნეობრივ ცხოვრებას ასახავს, კონკრეტულად ადამიანის კურთხევაზე საუბრობს (VI, 1-23), კანონის გამოყენებასა და მიზანზე და სულისა და ხორცის ბრძოლაზე

(VII, I-25) და ბოლოს საუბარია განკითხვის შიშის დაძლევაზე (VIII, I-18), გვაიმედებს რამეთუ ღვთის შეილება ვართ და სულიწმიდა და იესო ქრისტე მეოხ გვყვანან აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე.

განმართლების შედეგი

(V, I2-21)

მოციქული გვიხსნის, თუ როგორ განმართლება ადამიანი იესო ქრისტეს ღვაწლით და განგვიმარტავს, რომ მთელი კაცობრიობა ერთიანი ორგანული მთლიანობაა, რომელშიც ცალკეულ ადამიანთა მოქმედება და თვისებები სხვა, მასთან გარკვეულ კონტაქტში მყოფ წევრებსაც გადაეცემათ. როდესაც ერთმა ადამიანმა შესცოდა, მით ცოცხაცა და სიკვდილიც ყველა ადამიანზე გავრცელდა. მაგრამ აღსანიშნავია, რომ სიკვდილი ადამიანებზე ბატონობდა ადამიდან მოსემდე, უსოდველებზეც კი, თუმცაღა კანონს ხალხი არ იცნობდა და ამდენად არც ცოცხა უნდა შერაცხოდათ (I2-14). გამოდის რომ, ადამიანის განკითხვა და სიკვდილი პირადი ცოდვიდან კი არ წარმოდინდებოდა, არამედ ყოველივე ეს მემკვიდრეობითი იყო. ამიტომ განმართლებაცა და ცხოვნებაც მემკვიდრეობით შეიძლება მივიღოთ იესო ქრისტეს ღვაწლითა და მადლით (15-19).

ადამიანის კურთხევა

(VI, I-23; VII, I-6)

ყოველი ცოდვა წარბოცა და ყოველი ცოდვილი განზანა იესო ქრისტეს ღვაწლმა. და რაც უფრო მძიმე იყო კაცობრიობის ცოდვა, მით მეტი

მაღლი გარდამოწდიოდა ღეთისაგან ადამიანთა გამოსახსნელად. ცრუმოდ-
ღერები მოციქულის ამ აზრს ისე განმარტავდნენ, თითქოს იგი ცოდვას
იწონებდა, როგორც ღეთის მაღლის წარმომჩენს. ცრუმოდღერების ამ
მოსაზრებას აბათილებს პავლე მოციქულის სწავლება: რომ კაცის გამარ-
თლება ცოდვების წარხლცვას, მოკვდინებას გულისხმობს და ვინც ერთ-
გზის მოკვდა ცოდვისათვის, იგი ცოდვისთვის აღარ უნდა აღსდგეს (VI,
I-2).

შემდეგ მოციქული განმარტავს, რომ პირჯვრის გადაწერით მაცხოვ-
რის სიკვდილი გამოისახება, ხოლო მაცხოვარი ცოდვათა მოსაკვდინებ-
ლად ივნო და პირჯვრის სამომსახველიც უნდა მოკვდეს ცოდვისათვის
(3-5). ქრისტეს ჯვარცმით ცოდვა მოკვდა და კაცობრიობა ცოდვის უღ-
ლისაგან განთავისუფლდა; გამოიხსნა ყველა ის, ვინც ნათლობით თავის
ცოდვილ სხეულს დამარხავს. ცოდვის მონობიდან ნათლობით გამოხსნილი
მოწმებულები ქრისტესთან აღდგომას და მასთან და მისთვის უცოდველად
ცხოვრებას სასოებენ (6-16). ძირითადად ქრისტიანის მოვალეობა ცოდ-
ვისათვის სიკვდილი და ღმერთისათვის ცხოვრებაა (I-12).

კანონისაგან განთავისუფლება შეცოდების უფლებას როლი გვაძ-
ლევს, რადგან ადამიანი ვისაც მსახურებს, მისი ყმაც ხდება; და ერთ-
გზის ცოდვის მონობისაგან გამოხსნილი, იგი უკვე ჭეშმარიტების მონა
ხდება (15-18). ვინც ერთგვის უკვე იტვირთა ჭეშმარიტების უფელი,
სასურველია იმგვარივე ერთგულებით მსახურებდეს მას, როგორც ცოდ-
ვას მსახურებდა; და რამდენადაც ცოდვის მონებას სირცხვილი და სიკვ-
დილი მოხდევდა, იმდენად სიწმიდის მსახურებით უკვდავებას მიემთ-
ვება ცოდვისაგან გამოხსნილი ადამიანი (19-23).

კანონის დამოკიდებულება დაცემული

ადამიანისადმი (VII, 7-25)

მოციქული მრავალჯგის აღნიშნავს მოსეს კანონის მნიშვნელობას და შენიშნავს, რომ იგი ცოდვათა წარმოსაჩენად და ღვთის რისხვის საცნობრად მოგვეცა ადამიანებს. აქედან წარმოდგება მოსაზრება, რომ თვით კანონია ცოდვა და მიზეზი ცოდვისა. ხოლო მოციქული გადაჭრით უარყოფს ამგვარ აზრს და განმარტავს, რომ მხოლოდ კანონის მეხებით მძაფრდება ცოდვის შემეცნება.

უწინ არავითარი ადამიანური კანონი არ კრძალავდა სურვილებს და, ამდენად, არც ცოდვად შეირაცხებოდნენ ისინი. ხოლო კანონმა აღავმა კაცთა სურვილები და მით თავისუფლებისაკენ ღებოლვა აღძრა ადამიანებში, ამბობს მოციქული და აქვე შენიშნავს, რომ, ერთი შეხედვით, ადამიანის თავისუფლებას ზღუდავდა კანონი, სინამდვილეში კი გაუცნობიერებელი ცნობა გაცნობიერდა და ადამიანი შეიქნა მოკვდავი (7-10); ოღონდაც ადამიანის მოკვდაობა ცოდვიდან წარმოდგებოდა და არა კანონიდან, რამეთუ კანონი თავისთავად წმიდაა. ცოდვა კი იმდენად დამძიმდა, რომ კეთილიც კი, ე. ი. კანონიც, სიკვდილის მიზეზად დაჰყო (II-13). კანონის დანიშნულების ამგვარი დამახინჯებული გაგებაც თვით ადამიანის ბუნებიდან წარმოდგება. კაცი თავის ბუნებითა და ხორციელებით ადამითვან მოყოლებული, იმდენადაა ცოდვას მიცემული, რომ თუცადა სურვილი აქვს სულიერი კანონის აღსრულებისა, მაგრამ უძლურია ჰყოს კეთილი საქმეები. აქედან გამომდინარე ცხადდება, რომ ადამიანი კანონის სიკეთეს აღიარებს და თავის ცოდვილობას გრძნობს, ხოლო მასში არსებული ცოდვა კეთილ სურვილებსა და კეთილ კანონს ეწინააღმდეგება (14-20). ჩანს, რომ ადამიანში გამუდმებული ბრძოლა კეთილსა და ბოროტს, მისი გონებისა და სხეულის კანონებს შორის და რამდენადაც ადამიანი თავად ვერ აღმოფხვრის ამ ბრძოლას, მოცი-

ქული კითხულობს, თუ ვინ იხსნის ადამიანს სიკვდილისაგან, ანუ ცოდვის მონობის უღლისაგან. და აქ წმ. პავლე მადლობს უფალს, რომელმაც გაათავისუფლა ადამიანი ცოდვის მონობისაგან, რამეთუ გამოსხნილნი ადამიანი აწ სულითა მსახურებს დმერთს, ხოლო უწინ ხორციელ ღმერთობის კანონს მსახურებდა.

სულიწმიდის მეობებით ქრისტეში
თავისუფლება (VIII, 1-39)

მოციქული მადლობს უფალს მოწყალეებისათვის, რომელიც მან სასო-
წარკვეთილ ადამიანებზე მოიღო და გამოიხსნა ისინი იესო ქრისტეს
მეობებით.

შემდეგ პავლე მოციქული განმარტავს ქრისტიანულ თავისუფლებას,
რომელიც ქრისტიანს ენიჭება. წმ. პავლე გვასწავლის, რომ ქრისტიან-
ები ყოველგვარი განკითხვისაგან თავისუფლდებიან, რადგან ცოდვის
მიზეზისაგან - მოსეს კანონისაგან არიან თავისუფლნი. მაცხოვარმა
თავისი ხორციელი წამებით ცოდვა მოაკვდინა და მათ ვინც სულიერი
ცხოვრებით ცხოვრობს და არა ხორციელით, გამართლების საშუალება
მიანიჭა, რასაც მოსეს კანონიც ესწრაფვოდა. მართლმდენ სულიერი
ზრახვით მივემთხვევით ცხოვრებას, ხოლო ხორციელებით - სიკვდილს
(I-8). მოციქული მკითხველს შეაგონებს, რომ ქრისტიანებმა უძვივ-
ლად სულიერად უნდა იცხოვრონ, რამეთუ ქრისტეს სული მოიღეს და სხვა-
გვარად ქრისტიანად არ შეირაცხებიან; ისინი ცოდვისათვის უნდა აკ-
კვდნენ და სიმართლისათვის ცხოველ იქმნენ. ქრისტეს აღდგომით მოკვ-
დავ სხეულშიაც აღდგებიან მოწმუნებები სულიწმიდის მეობებით და
ყოველგვარ მონობისაგან გამოსხნილნი ღვთის ძეობას ეზიარებიან,



ხლო ღმერთს მამად უბოძენ. და ვითარცა ღვთის შვილები იესო ქრისტესთანვე იწინებოდნ და მისთანავეც იდიდებოდნ (14-18). „რამეთუ ამოუბრუნებდა დაემორჩილა დაბადებული არა ნებსით, არამედ მის მიერ, რომელმან-იგი დაამორჩილა სასოებით. რამეთუ თუ იგიცა დაბადებული განვითარების უფლდა მონებისაგან ხრწნილებისა აზნაურებასა მას დიდებისა შვილთა ღმრთისათა“ (19-21). და რამდენადაც მეორედ შობილნი სრულად ვერ თავისუფლდებიან ცოდვის საკვრელთაგან, ამდენად მათი სხეული ავადმყოფობასა და სიკვდილს ეძლევა. სულის გამოსხნა კი მომავალში ელით. მომავალს სასოებითა და მოთმინებით უნდა მოელოდეს ქრისტიანი, რომელშიც სულიწმიდა შეეწევა მათ (23-28). ღვთისმოყარე ყოველთვის წარემართება, რადგან იგი უფლდა გამოარჩია და „მათცა უწოდა; და რომელთა-იგი უწოდა, ივინიცა განამართლნა; და რიველნი-იგი განამართლნა, ივინიცა აღიდნა“. და ესე ყოველი მიეზოძება მოწმუნეთ მამა ღმერთისაგან, რომელმაც მხოლოდშობილი ძე თვისი არ დაიშურა მათთვის. და განიკითხვიან მისგანვე, ვინაც მათ გამოსახსნელად თავი დასდო და მეოხ ეყო კაცთა მამის - იესო ქრისტეს წინაშე, „რომელი მოკლდა, უფროსდა აღდგა; რომელი-იგი არს მარჯუენით ღმრთისა, რომელიცა-იგი მეოხ არს ჩუენთვის“ (28-34). დასასრულ, მოციქული კითხულობს, ვის ან რას შეუძლია ქრისტიანის დაბრკოლება ამ ძნელ მაგრამ დიდებულ გზაზე, ანუ რა ძალამ უნდა დააოკოს კაცი მაცხოვრის სიყვარულში? და მოციქული თავადვე პასუხობს: „რამეთუ მრწამს მე, ვითარმედ არცა სიკუდილმან, არცა ცხოვრებამან, არცა ანგელოზთა, არცა მთავრობათ, არცა ძალთა, არცა მან სოფელმან, არცა სიმაღლეთა, არცა სიღრმეთა, არცა სხუამან დაბადებულმან შემიძლოს ჩუენ განყენებად სიყვარულსა ღმრთისასა, რომელ არს ქრისტე იესოჲს მიერ უფლისა ჩუენისა“ (35-39). ამ სტრიქონებით მოციქული ცხოვრების გზას გვასწავლის და შეგვაგონებს, რომ ყოველისშემძლე და ყოველისმხილველმან ღმერთმა ძე თვისი

განაწიესა უწინარეს საუკუნესა დაცემულ ადამიანთა გამოსახსნელად და მსგავსადვე გამორჩია მან ერთნი ცხოვრებად და სხვანი წარწყმედად. იერონიმეს მიხედვით, უფალმა უწყობდა; თუ ვინ იცხოვრებდა მსგავსად თვის ძისა და მათ უწოდა იესო ქრისტესთან ზიარებად (მატ. ლოგ. ბ. IV, § 192, გვ. 52). ამდენად, ყოველივე ღვთის განჭვრეტობად გამომდინარეობს; ისანი ოქროპირის თქმით, ჩვენი ხსნა მხოლოდ ღვთის სიყვარულით რომ განისაზღვრებოდეს, მაშინ ყველა ცხოვრებოდა, რადგან ღმერთს ყველა უყვარს. ამიტომ მცდარი მსახურებით არავინ დაიმშვიდოს თავი - თითქოს ღმერთმა ყოველივე მყოფს ჩვენს საცხოვრებლად, გამოგვიხსნა, ხოლო აწ ნებისმიერ შეგვიძლია ყოველის მოქმედება. ისიც უნდა ვუწყოდეთ, ვინც ჩვენი თვის ძე თვისი არ დაიშურა და ყოველგვარ ცოდვათაგან გამოგვიხსნა, აღბათ, უმნიშვნელო ცოდვებისაგან არ დაგვსჯის და მით იესო ქრისტეს მოღებულ მადლს არ ხელყვავს. მოციქული მიუთითებს, რომ ღმერთმა ყველა არ გაამარტოა, არამედ მხოლოდ ისინი ვისთვის განჭვრეტა რომ გამარტოებას შეედიანებდნენ; მათ განუჩინა და მათვე უწოდა; ისინი განამარტოა და ისინი ადამა, მაგრამ ხსნად მოწოდება ყოველთვის რთვი აცხოვრებს კაცს. ბრძნობს გარეგნული მოწოდება - ქადაგობით სარწმუნოებაზე მოქცევით. და არსებობს შინაგანი მოწოდება ე. ი. მაღლით ადამიანის სულიერ შესაძლებლობათა იმგვარი აღძვრა, რომ იგი ღვთის წინაშე გასამარტოებელი გზების ძიებას იწყებს და შემდგომ იმგვარ ცხოვრებას შეუდგება, რომელიც იგი ცხოვრდება. ამიტომ წერია: „რამეთუ მრავალნი არიან ჩინებულნი და მცირედ რჩეულნი“ (მათე XXII, 14). მოციქული სწავნად ამ მოწოდებას გინა გამორჩევას გულისხმობს, რომელსაც ღმერთი უფალად კი არ აღასრულებს ადამიანზე, არამედ მისი ღმერთისაგან. ამგვარი მოწოდება განამარტოებს, ხოლო მარტოდი იღვრება. ნეტარ თეოდორეტის განმარტობით, ღმერთმა ნათლობით გაამარტოა; ღვთის ძე



ლობს სასუფეველითა და სულიწმიდის მიღლის მინიჭებით. კი აღიდა ადამიანი. ასე უბრალოდ განმარტავს იგი, თუ რატომ არ ცხონდება ყველა ქრისტიანი.

იუდეველთა აზრი ცხონებაზე
(თავი IX-XI)

იუდეველებს მიაჩნიათ, რომ ღვთისრჩეულნი იყვნენ და სასუფეველებზე განსაკუთრებული უფლებები ჰქონდათ. მათი აზრით, წარმართები მხოლოდ იუდეველთა გზით უნდა შესულიყვნენ ეკლესიაში. რწმენით გამარტვებაზე საუბრისას მოციქული მრავალგზის შეეხო ამ იუდეველთა ამ მოსაზრებებს და წმიდა წერილის მიხედვით ცხადჰყო, რომ ღვთის წინაშე ყველა დამნაშავეა; რომ კანონით არავინ გამარტვდება; რომ მხოლოდ წინადაცვეთა იყო საბრწინოების ბეჭედი; რომ აღთქმა კანონზე ადრე მოეცა ადამიანს და არა მარტო აბრაამის ხოციედილ შთამომავალთათვის იყო იგი, არამედ საბრწინოებით ყველა მის შემკვიდრებზედაც ვრცელდებოდა; ამდენად, ღვთის სასუფეველებზე ერთნაირი უფლება ჰქონდათ იუდეველებსა და წარმართებს. ამ უკანასკნელთ თუცაღა არც კანონი/მიცუათ, არც წინადაცვეთა, არც აბრაამის ხოციედილი შემკვიდრებობა, მაგრამ ისევე უფლებამოსილნი იყვნენ ერწმუნათ, როგორც იუდეველები. კიდევ ერთი საკითხი რჩებოდა გადაუჭრელი: თუ იუდეველებს ღვთის სასუფეველებში არანაირი უპირატესობა არ ენიჭებოდათ, მაშ რიდასთვის გამორჩეობა ისინი უფალმა, ან რაღა მნიშვნელობა ჰქონდა ძველ აღთქმას, ან რაში მდგომარეობდა ღვთის აღთქმა და რაგვარად გამოიხატებოდა მისი ზრუნვა რჩეულ ერზე. მეტიც, როგორ მოხდა, რომ რჩეული ერი შეუწყნარებელი დარჩა, ხოლო სასუფეველებში მისი ადგილი წარმარ-

თემა დაიკავებს? მოციქული ამ საკითხებს კიდევ ერთხელ უფიქრდებოდა და განმარტავს, რომ ადამიანის ცხოვრება წინასწარმზარბაცისა და ადამიანის რწმენაზეა დამოკიდებული. პაველი მოციქულის მიხედვით, რწმენა ერთადერთი იცვალა, რის გამოც იგი განიდევნა, ხოლო უბრძვლელად განდევნა მოციქულს საყოველთაო მნიშვნელობისად მიიჩნია. ბოლოს მოციქული ებრაელთა მომავალს წინასწარმეტყველებს. ამგვარად, მოციქული ამ ნაწილში წარმოადგენს:

- ა) ღვთის ერთგულებას ისრაელისათვის მიცემული აღთქმისადმი.
- ბ) ისრაელის დანაშაულს.
- გ) ისრაელის მოქცევას მომავალში.

ა) ღვთისაგან იუდეველთადმი მიცემული
აღთქმის აღსრულება (IX, 1-33)

მოციქული იუდეველთა ურწმუნობას ამხილებს და შენიშნავს, რომ ისრაელის გადასარჩენად საკუთარ სულსაც არ დაიშურებდა (IX, 3). მოციქულს მიაჩნია, რომ ისრაელის განდევნით ღმერთმა აღთქმა კი არ დაარღვია, არამედ გვასწავლა, რომ ისრაელის მოწოდება მხოლოდ ღვთის მოწყვლებიდან მომდინარეობდა და არა ებრაელთა რაიმე უფლებათა და უპირატესობათაგან. ამდენად აღთქმულ ქვეყანაში აბრაამის ყველა შთამომავალს როდი მოუწოდა უფაღმა, არამედ მხოლოდ ისააკს. შემდგომ ისააკის შვილებშიაც ორი ტყუპიდან უმცროსი გამოიჩინა ღმერთმა (6-13). ამით ღვთის სამართალი არ დაზღვეულა, არამედ გაცხადდა, რომ ღმერთი ნებისაებრ შეიწყნარებს ადამიანს. ხოლო ფარაონის მსგავს სასტიკ ადამიანებზე უმეებს სისასტიკეს (14-18). ამგვარი მოქმედებისათვის ადამიანი ისევე ვერ უნდა შეიძინებდეს ბასუხს ღმერთს,



რეგულარულად თიხა ვერ ჰკითხავს მექოთნეს თუ რას გამოძიებდა მისგან (19-21). ერთი შეიძლება თავის დამშვიდება - რომ ღმერთი არ ქმნის ადამიანს მრისხანებისა და სიკვდილის ჭურჭლად, პირუკუ, იგი ხანგრძლივად ითმენს და ელის მოქცევას ცოდვილისას, ადამიანები თავად განიზზავდებიან თავის ხვედრს; ღვთივ სათნო ჭურჭლად კი ღმერთი ყოფს კაცს. ამდენად, მოწყალე ღმერთმა არა მარტო იუდეველებს უხმო, არამედ წარმართებსაც. ისრავლავან მცირედნი ცხონდებიან. წარმართები საკუთარ სიწმინდეს არ ეჭვდნობოდნენ, არამედ რწმენით ეძიებდნენ ღვთის წინაშე გამართლებას, ხოლო კანონის აღსრულებას დანდობილი ისრავლი კანონით ეძიებდა გამართლებას და არა რწმენით, რისთვისაც თითქმის ერთიანად წარწყმდა (22-23).

მოციქულმა იუდეველებს დაანახა, რომ მათი საეჭვო უპირატესობებით ღვთის წინაშე ვერ გამართლდებოდნენ. ამას გარდა წმ. პავლე ებრაელ ხალხს განუმარტა, რომ ღმერთმა ისინი რაიმე ღირსებით როდი გამოირჩია, არამედ წყალობა მოიღო მათზე. სამაგალითოდ მოციქული აბრაამისა და განსაკუთრებით ისაკის შვილების ამბავს იმოწმებს: ღმერთმა დაბადებამდე განურიან იაკობს მის ძმა ისავზე უპირატესობა. ამ ფაქტით ებრაელებს უნდა ერწმუნათ წარმართებთან მათი უპირატესობა ღვთით რომ იყო განწესებული და ისიც ღვთის წყალობა იყო, ახლა რომ უპირატესობა წარმართებს ენიჭებოდათ. ამდენად, ღვთისაგან მოწოდება არც წარმომავლობით, არც პირადი ღვაწლით, არც ხსნის სურვილით არ მოიბოგება, არამედ ეს ღვთის კაცთმოყვარე ღვთის ნებითა და მისგან მიღებული მოწყალებით წარმოდინდება. ხოლო ადამიანთა სისასტიკედ ღვთიანად დაშვებული. ფარაონის გამძვინვარება ებრაელთა მიმართ იმას რთვი გულისხმობს, რომ უწინ ფარაონი მშვიდი იყო და შემდგომ გაამძვინვარა იგი ებრაელებზე ღმერთმა, არამედ თხმული წლის შემდეგ გამოქობადა უფალი თავის ერს, რომელსაც ეგვიპტელი მეფეები

ავიწროვებდნენ, ხოლო ებრაელებს მოთმინებით განსწავლიდა და ჯანმეფელად ღმერთი. უსიტყვოდ მორჩილებას მიჩვეული ფარაონი კი მეტად ჯანარისხა ებრაელთა მოთმინებამ. და ბოლოს, როცა ებრაელებმა ჯანტუება ითხოვეს, ფარაონის უკიდურესი მრისხანებით ღმერთმა გვირგვინა, თუ რაოდენი სისასტიკე შეეძლო კაცს და რაგვარ შეეძლო მას თავის რჩეული ერის გამოსხნა გამძვინვარებულ ადამიანთაგან. მრისხანების დანაშაულის საფუძველი კაცშია და არა ღმერთში. ხოლო ღმერთი ადამიანს თავის მადლთან ერთად საკუთარი ნებითაც აღჭურავს. და როგორადაც მადლით მოსავს მას, იმგვარად მისი სიმაბრთლე არისხებს კაცს. მაგრამ არც მადლი ღვთისა არ ეძლევა ადამიანს წინააღმდეგ მისი სურვილისა და არც სამართალი ღვთისა არ ბოჭავს მის თავისუფლებას. როგორადაც ღვთის წყალობით ცხოვრობს კაცი, იმგვარადვე საკუთარი ნებით ცვდება იგი; ხოლო ღმერთი ოდენ დაუშვებს, ასე ვთქვათ თანხმდება, რომ ის მოკვდეს. გამოდის, რომ ორივე შემთხვევის მიზეზი ადამიანის თავისუფალი ნებაა. ამიტომ არასწორია ის, ვინც ფიქრობს თითქოს ადამიანის ბედი მხოლოდ ღვთის ნებიდან მომდინარეობდეს და თავხედურად აცხადებს: რისთვისა გვსჯია ღმერთი, ანუ ვინ წინ აღუდგეს მის ნებას. ამგვარ ადამიანებს არ ესმით სიბრძნე და საიდუმლო ღვთის მართლმოქმედება და ისინი ღმერთზე ადამიანურად სჯიან. ამგვარ ადამიანებს ხურთ ღმერთმა მათ აუწყოთ თავის ჩანაფიქრები და მოქმედებები. ასეც რომ იყოს, ადამიანი უძღურია ღვთის სიბრძნეს შესწავდეს, ამიტომაც მისთვის უმეტესად ბუნებრივია უსიტყვოდ მორჩილებდეს. ხოლო ჩნდება კითხვა, თუ ადამიანი უსულოდ თიხაა, რომელსაც ღმერთი ისევე თვითნებურად ეძვება, როგორც მეჭურჭლე ქოთანს, მაშ სადღაა მისი თავისუფლება, ანუ სადაა ღვთის სამართალი თავის ქმნილებებზე. წმ. იოანე ოქრობჭირის განმარტებით, მოციქული ამ სიტყვებით ადამიანს ღვთის უსიტყვოდ მორჩილებას შთაბგონებს. რათა კაცნი არ გამოიძიებდნენ თუ რისთვის



ისჯებიან ერწი ღვთისაგან და იდიდებიან მეორენი. არამედ რათა ვბა-
 ძადვეთ თხასა და ყოველისთვის ვმადლობდეთ უფალს, რომელიც სიბრძნით
 მყოფს გერგინ წვდება მის საიდუმლოს (რომაელთა IX, 21). უწყოდეთ
 რამეთუ ღმერთი ჭეშმარიტია და მწყალობელი. რამეთუ დასჯილთ დასჯამდე
 პეტრს და ხანგრძლივად უთმენდა, როგორც ფარაონს; ხოლო ტანჯულთ გან-
 დიდებამდე დიდხანს არ მოხდავდა. ეგვიპტელები და უფრორე მათი ფარა-
 ონი ებრაელებისადმი მკაცრი დამოკიდებულებისათვის კარგახნიდან იმსა-
 ხურებდნენ ღვთის რისხვას; მაგრამ ღმერთი დიდხანს ადიდებდა და ელო-
 და მათ გამოსწორებას; დრო და დრო კიდევ სჯიდა ეგვიპტელებს და შე-
 ამზადებდა მათზე სამართლად მოწევილ სასჯელისათვის. ხოლო ებრაელები
 მოთმინებით, ტანჯვით, რწმენითა და ღვთის აღძქმის მოლოდინით იღ-
 ვაწდნენ მოწყალებასა და ეგვიპტელთა მონობის უღლისაგან განთავისუფ-
 ლებას. ომონდაც მრავალ ებრაელს ჯერ კიდევ არ ჰქონდა ჭეშმარიტი
 სარწმუნოება და ამისათვის აყოვნებდა ღმერთი მათ გამოსწინას, ხოლო
 მხსნელს მოსეს სახით განუშაადებდა უფალი. და არასოდეს ღმერთი ადა-
 მიანის თავისუფლებასა და ღირსებას არ ხელყოფდა; არამედ შეიწყალებ-
 და შესაწყალებელს, განარისხებდა ვინც თავადაც მრისხანეა. მოციქუ-
 ლის სწავლით, ზოგი ადამიანი თავადაა მრისხანების ჭურჭელი და იგი
 სიკვდილისათვისაა განწირული. მოწყალებ ჭურჭელს კი ღმერთი თავის სა-
 დიდებლად განამზადებს.

ტრაქტატის დასასრულს მოციქული მიუთითებს, რომ ღმერთი თავის
 ხალხს (წარმართებს) თავისად კი არ იხსენიებს, არამედ ღვთის
 შვილებად; მრავალრიცხოვან ებრაელთაგან კი მცირედს აცხოვნებს, ხო-
 ლო უმრავლესობას სამართლიანად განიკითხავს.

ბ) ებრაელთა დანაშაული (თავი X)

მოციქული ამ თავში თანმიმდევრულად განიხილავს ებრაელთა დანაშაულის მნიშვნელობას. განმარტავს, რომ თუმცა ებრაელები გულმოდგინედ ეღობოდნენ ღმერთს, მაგრამ მათი ღებოლვა არასწორი იყო, რამეთუ ჭეშმარიტებას ისინი კანონში ხედავდნენ და არა სარწმუნოებაში; არ ესმოდათ რომ კანონი სარწმუნოებასთან მიმყვანებელი იყო. მათ არ უწყოდნენ მტკიცე რწმენა ქრისტესი, რომელსაც ადამიანი გულთ ატარებს და ბაგეებით აღიარებს და რომელიც აცხადებს კაცს (4-10). ამგვარი გზა ხსნისა ყველასათვის ხელმისაწვდომია და ყველას შეუძლია ეზიაროს მას - იუდეველსა თუ ელინს - ვინც უხმობს ღმერთს.

მაგრამ ღმერთი რომ ვუხმოთ, უნდა გვწამდეს, ხოლო რომ ვიწმინდნოთ - ქადაგება ყურადღილოთ; ქადაგება კი მხოლოდ ამ საქმისათვის განჩინებულ ხელეწიფებათ, რისთვისაც მოციქულები დაადგინა ღმერთმა. მაგრამ ესაიას წინასწარმეტყველებისამებრ, ყველამ როდი ესმინა მათი. ხოლო ვინაც არ უწყის ღვთის სიტყვა და არც ყურადღილებს მას - მათ არც სარწმუნოება აქვთ (11-17). თუმცა არ შეიწყნარებდნენ, მაგრამ მოციქულთა ქადაგება ქვეყნიერებას განეფინა. ბევრი ვერც ხედებოდა, რომ ეს იყო მოძღვრება მესიაზე და მხოლოდ წარმართების მოქცევით მოგვინა გონს, რამეთუ ღმერთი მათ გამოეცხადა, ვინაც არ ეძიებდა, ხოლო ებრაელებს თავად უფალი შეავგონებდა და ისინი კი უიუტობდნენ (18-21).

გ) ებრაელთა მომავალი მოქცევა (II, 1-35)

მოციქულის სიტყვებით, ებრაელებს შესაძლოა დაესკვნათ, რომ



დმერთი ებრაელთა სრულ განდგომას უშვებდა, რომ დმერთი შეცდა მათ-
გვარი უუნარო ხალხი რომ გამოარჩია. ხოლო მოციქული, როგორც ებრა-
ელთა ტომის წარმომადგენელი საკუთარი მაგალითით ცხადყოფდა, რომ
იგი, ჭეშმარიტი მთამომავალი აბრაამისა, ქრისტეს მიერ იყო მოწოდე-
ბული და ნათელყოფდა, რომ დმერთი თავის ხალხს არ გადაგომია.

მოციქული შენიშნავს, როგორც მრავალმა ებრაელმა ძველად ვერ
იხილა წმ. ილია წინასწარმეტყველი, აწ, მცირედს გარდა, ებრაელთა
ერი განუდგა დმერთს. ხოლო მცირედსაც ღვთისაგ მაღლით შერჩენოდა
სარწმუნოება (XI, 1-6). ხოლო დმერთმა ებრაელთა დაცემა დაუშვა,
რათა მით წარმართნი მოექცია და ეცხოვნებინა (7-11). მაგრამ მიუ-
ხედავად ებრაელთა განდგომისა, იგი მაინც ღვთივრჩეული ერია და სა-
უკეთესონი უნდა იყვნენ. თავის მხრით, წარმართებიც არ უნდა რაცხ-
დნენ ებრაელებზე უპირატესად თავს, რადგან ერთისაგან განდგომითა
და მეორის მოწოდებით ღვთის საიდუმლო წარმოჩინდება, რომლითაც დმერ-
თმა ყველა უნდა აცხოვნოს (12-24). დასასრულ მოციქული წინასწარ-
მეტყველებს, რომ ებრაელები ცხოვნდებიან, როცა წარმართთა გარკვე-
ულ ნაწილს მოექცევა. ამიტომ წარმართები სიყვარულით უნდა განი-
სჭვალონ მათ გამოსახსნელად მოწოდებულ, მაგრამ დაბრმავებულ ებრაე-
ლებისადმი, და უნდა ახსოვდეთ თავიანთი ზავალალო წარსული (25-32).

დაბოლოს მოციქული ქედს უხრის ღვთის მიუწვდომელ სიბრძნეს
(33-36).

I. ქრისტიანული ცხოვრების ზოგადი წესები
(XII, 1-21)

სარწმუნოებით ცხოვრებაზე საუბრისას მოციქული მრავალჯერ შე-
ნიშნავს, რომ მოწმუნებთ ცოდვისათვის უნდა მოკვდნენ და ქრისტეში
იცხოვრონ, მის სხეულს უნდა შეუერთდნენ და სულიწმიდით განცხოველ-

დნენ (VI, 1-13; XII, 1-14). დოგმატურ სწავლებას წმ. პავლე გან-
ასრულებს თხოვნით, რათა ქრისტიანებმა სხეული წმიდად შეინახონ
ღვთისათვის, როგორც მსხვერპლი შესაწირავი (XII, 1-2). სული-
წმიდის მადლით ქრისტეში ცხოვრების დასაწყისში, მოციქული ქრ-სტიან-
ებს განუწესებს სიყვარულით ურთიერთობას. წმ. პავლე შეგვაგონებს,
რომ ქრისტიანები ერთ სხეულს განასახიერებენ და მისი ეკლესიის
წევრები ერთი სხეულის ცალკეულ ნაწილებს. ამიტომ თითოეულმა ქრის-
ტიანმა უნდა ადასრულოს მასზე დაკისრებული ვალ (3-8), და რომ მათ
უწინარეს ყოველთა ურთიერთსიყვარული მართებთ, თანაზიარება ურთიერ-
თისა ჭირსა თუ ღვინში (9-16), მტრების მიმართ კი ნაცვლად ბოროტის-
გებისა და შურისგებისა - კეთილისყოფა (17-21).

2. ხელისუფალთა მორჩილებასა, მოყვასისა და
საკუთარი თავის მიმართ მოვალეობათა შესახებ
(XIII, 1-14)

აქამდე პავლე მოციქული ქრისტიანის ეკლესიურ და ქვეყნის წესე-
ბის აღსრულებას გვაცნობდა. ამჯერად იგი საუბრობს ქრისტიანის და-
მოკიდებულებაზე სახელმწიფოსა და საერო საზოგადოების მიმართ. პირ-
ველყოფისა ხელისუფლების მორჩილებას შეგვაგონებს მოციქული. ეს
საკითხი განსაკუთრებით აქტუალური იყო იუდეველი ქრისტიანებისათვის,
რომლებიც თავისუფლებისაკენ ისწრაფოდნენ და იმავე დროს მცდარად სჯე-
როდათ სასუფეველში უპირატესობის მოპოვება და უარს აცხადებდნენ
წარმართ ხელისუფალთა მორჩილებაზე (მათე XXII, 17; იოანე XIII,
33). წმ. პავლე ადასტურებს, რომ ყოველი მთავრობა ღვთისათა დაშვე-
ბული და ამდენად ხელისუფლების მოწინააღმდეგე ღვთის მოწინააღმდე-
გე ხდება. კეთილისმყოფელს ხელისუფლებისა არ ეშინია, რადგან



ხელისუფალნი ბოროტა. სჯიან; ამავე დროს ხელისუფლების მორჩილება ში-
შისგან კი არ უნდა წარმოდგებოდეს, არამედ სვინდისისაგან. მოციქუ-
ლიც ამგვარ მორჩილებას შეგვაგონებს (I-7).

ყოველი ხელისუფლება ღვთითაა. ხელისუფლების მორჩილების ორ მი-
ზეზს ასახელებს მოციქული: ხელისუფლება, როგორც ზოგადი, ღვთით და-
წესებული საერო წყობა და ნება ღვთისა, რათა სახელმწიფოში ესა თუ
ის თანამდებობა, ანა თუ იმ დროს გარკვეულ პირს ეკუთვნოდეს. აქედან
წარმოდგება შემდგომ სახელმწიფოში, ერთის მხრივ, კანონიერი ხელის-
უფლება, რომლის მოპოვებასაც ყოველი ღონით ცდილობენ; მეორე მხრივ,
აუცილებელი ხდება ყოველგვარი ხასიათის ხელისუფლების მორჩილება.
როგორი ხასიათიც არ უნდა ჰქონდეს ხელისუფლებას ქრისტიანობის მი-
მართ ქრისტიანი ვალდებულია დაემორჩილოს მას. სხვანაირად რომ ცთქ-
ვათ, ქრისტიანისათვის ყოველგვარი ხელისუფლება კანონიერია - წარმა-
რთული იქნება ის თუ ქრისტიანული, დინასტიური თუ ხალხისაგან დამ-
ყარებული, რადგან ხელისუფლება ღმერთმა დაამყარა, რათა სახელმწიფო-
ში სამართალი დაიცვას. ხელისუფლების ყოველგვარი მეთაურიც, კეთილი
თუ ბოროტი, მოწყალე თუ ტირანი - ღმერთმა დაადგინა: ღმერთი ხელისუ-
ფალთა მეოხებით როგორადაც თავისი იარაღით, ხან ასარეუქრებს ხალხს
და კეთილ მეთაურს დაუდგენს, ხანაც დასასჯელად სასტიკ მმართველებს
მოავლენს მათზე. „ვინაც ქრისტიან კონსტანტინეს მისცა მეფობა, მან-
ვე უბოძა პორფირი განდგომილ ივლიანეს“ - ამბობს ნეტარი აგვუსტინე.

3. სარწმუნოებაში უძღურთა შეწყალებაზე
(XIV, I-26)

მოციქული სიყვარულის მცნებას მოგვაგონებს და ქრისტიანებს
გვასწავლის, თუ როგორ მოეპყრან მცირეკლასობის მონათესავეებს. იუდეველი ქრი-

სტიანები გაქრისტიანებულ წარმართებს განიკითხავდნენ, როცა ეს უკანასკნელნი მოსეს დადგენილი კანონით არ იღებდნენ საზრდელს, არ იცავდნენ შაბათსა და დღესასწაულს. თავის მხრით, გაქრისტიანებული წარმართებიც კიცხავდნენ იუდეველებს. მოციქული განმარტავს, რომ საჭმელს, სასმელს და დროსტარებას თავის თავად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, არამედ მხოლოდ ადამიანის ზნეობრივი საქციელით ეძლევა მათ განსაკუთრებული აზრი. ამდენად, ქრისტიანისათვის საზრდელის მიღება, მსგავსად ყოველი მისი საქმიანობისა და ყოველი მისი ცხოვრებისა, ღმერთის სადიდებლად უნდა იყვეს (I-9). ამიტომ მოყვასის განკითხვა ამა თუ იმ მოქმედებისათვის ქრისტიანული სიყვარულიდან გარდახდომაა. ხოლო განსაკუთრებული ქრისტიანული სიყვარული ჭამოსჭვივის მასში, ოდეს ქრისტიანი მოყვასს არ აცდუნებს. თავისთავად საკვებში არაფერია იმგვარი უწმინდურება, რისთვისაც კაცი განიკითხება; სასუფევლისათვის კი მაღალი სულიერი ღირსებებია საჭირო: სიმართლე, მშვიდობა, სიხარული და ამათ უნდა მოიძიებოდეთ (IO-19). ამიტომ „ვეძებოთ ის, რაც ემსახურება მშვიდობასა და ურთიერთსწავლებას; საჭმელისათვის კი ნუ ანგრევ დთვის საქმეთ“; ყველაფერი წმიდაა, მაგრამ უწმიდურია ის, რომელიც ჭამს სხვის საცთუნებლად (14-20).

4. მოყვასის სამსახურზე

(XV, I-13)

მოციქული მოყვასის და განსაკუთრებით მცირედ მოწმუნება შეწყნარებას ქადაგებს. ქრისტიანებს შეაგონოს, რათა ძლიერმა სუსტის უძღურება იტვირთოს, რათა ადამიანები ერთმანეთზე ზრუნავდნენ და აამებდნენ ერთმანეთს, როგორადაც მაცხოვარი ზრუნავდა და გულს



უკეთებდა მათ (I-5). ამგვარ ურთიერთპატივისცემაში თანხმობა და ერთობა დამკვიდრდებოდა, ამბობს წმ. პავლე და გვასწავლის, რომ ქრისტიე არა მარტო იუდეველებისათვის, არამედ წარმართებისათვისაც იღვწოდა (6-12).

დასასრულ, მოციქული ლოცავს, სიხარულსა და მშვიდობას უსურვებს მკითხველს (I3).

ეპისტოლის დასასრული

(XV, 14-33; I-24)

დასასრულს მოციქული გვაუწყებს, რომ იგი წარმართთა მახარებლადაა მოწოდებული და ამისათვის იტივრთა რომაელთადმი ეპისტოლის წერა წმ. პავლე სიხარულით აღნიშნავს, რომ ღვთის შეწევნით იერუსალიმიდან ილირიამდე შეიძლო სახარების გავრცელება, სადაც ღვთის სიტყვა ჯერ არავის ექადაგა (14-20). ამ მიზეზით ვერ ჩავიდა იგი რომში, ხოლო იმედს გამოთქვამს ესპანეთში მოგზაურობისას გზად მანც მთინახულს რომი. მაკედონიაში შეგროვილი მოწყალეებით მოციქული ჯერ იერუსალიმში აპირებს წასვლას, ხოლო რომაელებს ლოცვით შეწევნას თხოვს და უკან მობრუნებისას პირისპირ ნახვას აღუთქვამს მათ (28-33). პავლე მოციქული ეპისტოლეს ეკლესიის მსახურს ფიბეს ატანს და რომაელებს მის სიყვარულით შეწყნარებას თხოვს. სიყვარულითვე მოიკითხავს თავის თანაშემწეებს: პრისკილას, აკვილას და სხვა 26 რომაელ ქრისტიანს (XVI, 1-16); ურჩევს მათ საცთურისაგან განშორებას; უსურვებს რათა სიბრძნით იქმოდნენ სიკეთეს და დასთრგუნადნენ სატანას. და აკურთხებს მათ იესო ქრისტეს მადლითა და სახელით (17-20).

შენიშვნა:

I. საქმე მოციქულთას წიგნში არაფერია ნათქვამი პავლე



მოციქულის ილირიასა და ადრიატიკის ზღვასთან მდებარე დაღმცკში მოგზაურობაზე. მაგრამ მაკედონიასთან მათი მოსაზღვრეობა გვაფიქრებინებს, რომ იქ მიმავალ მოციქულს ხსენებული ადგილები უნდა გაეცნო გზად.

2. პავლე მოციქულის ესპანეთში მოგზაურობაზე წმ. წერილი დუმს, მხოლოდ წმ. კლიმენტი რომაელი ადნიშნავს კორინთელთა მიმართ ეპისტოლეში მოციქულის დასავლეთის შორეულ საზღვრებთან მოგზაურობაზე.

კორინთელთა მიმართ პირველი ეპისტოლე

პავლე მოციქულისა

კორინთას ორი ნავსადგური ჰქონდა: ერთით ეგეოსის ზღვას აღმოსავლეთით უკავშირდებოდა, ხოლო მეორეთი დასავლეთით - იონიის ზღვას. კორინთაში იყო 500.000 მოსახლე; მდებარეობდა ივია მთაზე და აქვე იდგა ქალღმერთ ვენერას ტაძარი, მასთან უწესო ყოფაქცევის ქალები იკრიბებოდნენ და თავიანთ ცხოვრებას სიყვარულის ქალღმერთ ვენერას სწირავდნენ. ეს სამყოფელი მთელს აღმოსავლეთსა და დასავლეთში იყო ცნობილი. კორინთა იმავ დროს ვანათლების, კულტურისა და ფილოსოფიის ცენტრად ითვლებოდა; დიდად მიღებული იყო აქ ებიკურელოა და სოფისტოთა მოძღვრება. ციცერონის გადმოცემით, კორინთა საბერძნეთის ცენტრს წარმოადგენდა. წმ. პავლე აქ 52 წელს ჩასუბა ათონიდან და ორი წელი მოძღვრავდა კორინთელებს. 54 წელს იერუსალიმს წვევია სულიმოფენობას, ხოლო იქიდან ეფესოს გაემგზავრა, სადაც აკილა და პრისკილა ინახუა. ეფესოში მან სამი წელი დაჰყო. 57 წლის შემოდგომაზე, პასკეის დღესასწაულამდე პავლე მოციქული კორინთელებს პირველი ეპისტოლით მიმართა. ეპისტოლის დაწერის მიზეზი ეფესოში მიმდინარე ამ-

ბემა იყო, რის გამოც მოციქულმა კორინთა დატოვა. ალექსანდრიაში ცნობილმა ორატორმა, იუდეველმა აპოლომ აკილასა და პრისკილასაგან ქრისტიანული სწავლას მიიხმინა და სამოღვაწეოდ კორინთაში გაემგზავრა. კორინთაში ოთხი პარტია ჩამოყალიბდა: აპოლოსი, პეტრესი, პავლეისი და ქრისტესი.

პავლეს პარტია ეყრდნობოდა პავლე მოციქულის ავტორიტეტს და იუდეველთაგან განსხვავებით განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ქრისტიანულ თავისუფლებას.

აპოლოს პარტია სახელგანთქმულ ორატორ აპოლოს მიმდევარი იყო. აპოლო ალექსანდრიელ ებრაელთა მისტიურ მიმართულებას იზიარებდა ძველი აღთქმის გაგებაში. იგი, მის მიმდევრებთან ერთად, პავლე მოციქულსა და მისი მოძღვრების აღმასრულებელ უპატიოდ ეკიდებოდა; აპოლოს ჯგუფი გადაჭარბებული სპირიტუალიზმით გამოირჩეოდა, ისინი ქრისტეს მოძღვრების სულიერ მხარეს გამოყოფდნენ და გარეგნულ წესებსა და რიტუალებს უარყოფდნენ. აღმათ მათ გულისხმობს პავლე მოციქული, როდესაც ადამიანურ სიბრძნესა და დამაჯერებელი სიტყვებით მოძღვრებაზე წერს.

იუდეველთა პარტია ქრისტიანობაში იუდეიზმის გაგრძელებას ხედავდა. პეტრეს ბაძავდნენ და საწესჩვეულებო კანონებს მისდევდნენ (გალატიელთა 2, 12).

ქრისტეს პარტია მოციქულთა ავტორიტეტს უარყოფდა, ქრისტიანული სწავლების სრული გაგებით ამაცობდა. როგორც ჩანს, ქრისტეში ისინი ბრძენ მასწავლებლებს ხედავდნენ და არა მხსნელს. ეტყობა, პავლე მოციქულს ეს პარტია ყავდა მხედველობაში თავის ეპისტოლეში ქრისტეს ჯვარზე საუბრისას.

I თავი

ეპისტოლის დასაწყისში მოციქული თავისი და სოსთენის სახელით ესალმება იესო ქრისტეს მიერ მოწოდებულ განათლებულ კორინთელებს. მაღლობს მათ მტკიცე სარწმუნოებისა და ღვთის სათნო ცხოვრებისათვის. შემდეგ ასწავლის, რომ ადამიანი მხოლოდ იესო ქრისტეს მიერ გამოიხსნება და ამდენად კორინთელი ერთად უნდა იყვნენ, ერთობით აღიდებდნენ მაცხოვარს და ცალკეულ პარტიებად არ უნდა დანაწილდნენ. ყოველი კეთილი ხომ მაცხოვრისაგან მომდინარეობს და არა რომელიმე მოძღვრისაგან. შემდგომ წმ. პავლე უბრალოდ და ნათლად ქადაგებს ქრისტეს აღდგომაზე, რაც იუდეველებისათვის საცდურია, ხოლო ელიენებისათვის - სიგოყე. ისაია წინასწარმეტყველის მიხედვით კი, ამქვეყნიური სიბრძნეა სიგოყე. მოციქული მკითხველს შეაგონებს, რომ ღვთის საქმეებზე ადამიანური მსჯელობა არ შეიძლება. არც იუდეველთა მსგავსად სასწაულების ძიება არ ეგების და არც ელიენბივით ბრძნობა, რადგან ღმერთი ადამიანზე ბრძენიცაა და ძლიერიც. ღმერთმა შეშლილი უძლურნი გამოიჩინა და მათი მეოხებით იხსნა ქვეყანა, რათა დაგროვებულყოფილი, რომ ხსნა არა ადამიანისაგან და ადამიანური ძალითა, არამედ ქრისტეს მიერ და რომ ქრისტეა სიბრძნე და ხსნა.

II თავი

მოციქული უბრალოდ და ნათლად განმარტავს სულიწმიდის მოქმედებას; მრევლს ადამიანურ სიბრძნეზე აღმატებულ სიბრძნეს შეაგონებს, რომელიც სულიწმიდით მიენიჭება კაცს, რომელიც მოციქულებმა მოიღეს და შეიმოსეს ქრისტეს გონებით.

III თავი

ღვთის ფრიადი სიბრძნე მხოლოდ სულიერ ადამიანებს ეუწყებათ. ხოლო კორინთელები სულიერი ყრმები იყვნენ - მათ შესუბუქი საზრდელი ეჭირებოდათ. ისინი ხორციელი ადამიანები იყვნენ; სექტებად დაიყვნენ და თავიანთი მოძღვრების უპირატესობებზე დავობდნენ. მათი მოძღვრები კი ღვთისმსახურნი იყვნენ ოდენ და მაცხოვრის მიერ საძირკველჩარხი შენობის აღმშენებელნი. ქრისტიანი - ღვთის ტაძარია, ღვთის სიბრძნით აღმართული და სხვა რამ სიბრძნეს ანუ მოძღვარს არ უნდა ეძიებდეს კაცი.

IV თავი

ერთი დაჯგუფების წარმომადგენლები მეორეს ამცირებდნენ, ხოლო მოციქული წერს, რომ არავის თავით თვისით არაფერი არ გააჩნია და ამდენად თავმოსაწონიც არაფერი აქვთ. მოციქული შენიშნავს, კორინთელი ქრისტიანები ღვთისაგან უხვად ბოძებული წყალობით იცეხნიდნენ და ივიწყებდნენ, რომ მათ წარმატებით ქადაგებას განსაცდელიც თან სდევდა. წმ. პავლე როგორც სულიერი მამა ზრუნავდა მათზე და სამხილებლად ტიმოთე გააგზავნა მათთან, რათა ქრისტეს ჭეშმარიტი გზა ეჩვენებინა მათთვის. დასასრულს მოციქული კორინთელებს პირადად ნახვას აღუთქვამს და სულიერ შვილებს აფრთხილებს: რითი მოვიღე - კომბლით თუ სიყვარულით.

V თავი

აღნიშნულ თავში მოციქული კორინთელებს შეაგონებს, რათა არ შეებღაღონ ქრისტიანული სიწმიდე, არამედ იესო ქრისტესაგან ბოძებუ-

ლი ხელმწიფებით დაიცვან ერთობა და იგებოდნენ მწვალებელთაგან, რათა ცოდვამ არ მოიღვას მათში ფეხი.

VI თავი

წმ. პავლე კორინთელებს შეაგონებს, რათა თავიანთ საქმეებს წარმართთა სამსჯავროზე არ განიხილავდნენ, რამეთუ ქრისტიანები თავად არიან განჩინებული ქვეყნის მოსამართლე. და თუ კორინთელები წარმართთა სამსჯავროს მაინც მიმართავენ, ეს მათი უუნარობისა და ერთმანეთთან გამუდმებული ქიშპის მაუწყებელია. შემდეგ მოციქული ქრისტიანებს ხორციელი სიწმიდის დაცვას შეაგონებს, რადგან მათი სხეული ქრისტეს სხეულის ნაწილი და სულიწმიდის ტაძარია. ქრისტიანები ცოდვის უფლიდან ძვირად გამოსყიდულნი არიან და უფალს არა მარტო სულით, არამედ ხორცილაც უნდა აღიდებდნენ. ქრისტიანული თავისუფლება სრული თავისუფლება, თვინებობა როდია, არამედ მხოლოდ ისაა დასაშვები, რაც სასარგებლოა, და იმდენი აქვს მინიჭებული, რამდენადაც იგი თავის მოთხოვნილებათა ბატონად დარჩება, რათა ეს მოთხოვნები იცოდვის ცნებად არ გადაიქცეს და მათ არ მართონ ადამიანი.

VI თავი

მოციქულის წერილიდან ჩანს, რომ კორინთაში ქრისტიანობის საკითხი არასწორად ესმოდათ. საზოგადოების ნაწილს ქორწინება უფად მიაჩნდა. მოციქული კი ამბობს, რომ ქორწინება მრუშობის აღსახვლად საჭიროა და ცოლქმრობა ურთიერთბატონისცემასა და პასუხისმგებლობას ავითარებს. მოციქული ქორწინებას არ აკანონებს, არამედ უშვებს და სასურველად მიიჩნევს თუკი ყველა მისებრ უქორწინებელი ეგება, მაგ-



რამ თუ ცისმე თაგის ფლობა არა აქვს, მისთვის უმჯობესია იქორწინოს. განქორწინებას კრძალავს წმ. პავლე, ხოლო განქორწინებულნი ან უნდა შეურიგდნენ მეუღლეს, ან უქორწინებლად დარჩნენ; სხვადასხვა სარწმუნოების მეუღლეები ქორწინების შემდეგ ქრისტიანობაზე უნდა მოიქცნენ. მოციქული უქორწინებლობას უპირატესად რაცხს, რადგან უქორწინებელი ღმერთს სათნო ეყოფა, ხოლო მეუღლეები ურთიერთის პატივისცემას მისდევენ.

VIII თავი

პავლე მოციქული ქრისტიანებს ასწავლის, რომ ნაკერპავი ანუ კერპებისათვის შეწირული საკლავის ხორცი არ ჭამონ, და კერპებისათვის შეწირულ ცხოველებსაც გაწეშორონ, თუმცადა საკვებს სარწმუნოებისათვის მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ სულიერად სუსტებს უნდა გაუფრთხილდნენ, რათა მოყვასი არ დააბრკოლონ, ამიტომ უმჯობესია სულაც უარყონ ხორცის ჭამა. უმჯობესია უკუნისამდე ხორცის უჭმელობა, ვინემ ძმის დაბრკოლება.

IV თავი

საკურთხეველის მსახურთათვის. მოციქულს უფლება აქვს ჭამოს, სვას, თანამგზავრად იყოლიოს ქალი, მიიღოს გასამრჯელო; როგორც მხედარმა, მოიწიოს თავისი შრომის ნაყოფი. მოციქული უნდა ცდილობდეს არაფერი სთხოვოს მრევლს, რათა მათ თვალში ანგარებიანად არ შეირაცხოს და მიიღონ მრევლი არ დააბრკოლოს. იგი მუდამ უანგაროდ უნდა იღეწოდეს, აუცილებლესაც უნდა იკლებდეს. შემდეგ წმ. პავლე კვლავაც უარყვს კორინთელებს საკერპო ცხოველებს განერიდონ. მაგალითად მო-

ჰყავს უდაბნოში მოგზაური ებრაელები და მათსა და ქრისტიანებს შორის მსგავსებაზე მიგვიბრუნებ. ერთნიცა და მეორენიც ასრულებენ ზიარებისა და ნათლობის საიდუმლოს: ებრაელების ზღვაში გასვლა ქრისტიანულ ნათლობას შეესატყვისება, მანანას ჭამა კი - ზიარებას. მგვრამ მრავალი ბოროტზე მიდრეკილი ებრაელი დაიდუმა და ქრისტიანები არ უნდა ემსგავსონ მათ კერპთაყვანისცემაში, მრუშობაში, ოვთის განცდასა და წუწუნში; კერპთაყვანისმცემლებს უნდა განეშორონ, რადგან თუ ეგვიპტისტიანში მოწმუნენი მაცხოვრის სისხლისა და ხორცის თანაზიარნი ხდებიან, ასევე საკერპო მსხვერპლშეწირვით ეშმაკს თანაეზიარებიან, ხოლო ერთბაშად დმერთისა და ეშმაკის თანაზიარება შეუძლებელია (15-22).

X თავი

ყოველი დასაშვებია, მაგრამ ყოველი რაღაც სასიკეთო. ბაზარში ნავაჭრი საკვებით სინდისის უქნეხელად შეგვიძლია კვება, თლონდ თუ ვინმე გვაუწყებს, რომ ეს კერპთშესაწირია, მსწრაფლ უნდა განეკრძალოთ, რათა ერთგუის რწმუნებული არ შეგბოლოთ (23-29).

ქრისტიანი ყოველ საქმეში დმერთს უნდა ადიდებდეს და მოყვასს. საცდურად არ უნდა ექმნეს, არამედ მოციქულის მსგავსად გამუდმებით მოყვასის ხსნასა და სარგებლობას უნდა ეძიებდეს.

XI თავი

ქრ.სტიანულ ღვთისმსახურებაზე. კორინთელ ქრისტიანებს თავისკბურად ესმოდათ ქრისტიანული თავისუფლება და სასუფეველში მამაკაცისა და დედაკაცის თანასწორობა. მათი ქალები, წარმართთა მსგავსად,



შესაკრებელში თავშიშველნი წედიან, ხოლო მამაკაცები, იუდეველთა და წარმართთა მსგავსად, თავდაბურუნნი. მოციქული არცხვენს სამლოცველოში შესულ თავდაბურულ მამაკაცს, რადგან იგი თავია ღედაკაცისა და ასევე არცხვენს სამლოცველოში თავშიშველად მოსიარულე ქალს. წმ. პავლე აქვე განმარტავს, რომ მამაკაცის შიშველი თავი სახიერების ნიშანია და იგი არ უნდა დაიბუროს, ხოლო ღედაკაცის თავდაბურვა მამაკაცის მორჩილების მაუწყებელია (1-12). ამას გარდა, თავად ქალები მიიჩნევენ გრძელ თმას თავიანთ პატივად, ხოლო მამაკაცებისადვის იგი უპატიობად მიიჩნიათ. საერთოდ კი მოციქული თავის აზრებს არ აკანონებს, მაგრამ არც კამათი არ სურს ამ თემაზე (13-16).

მე-11 თავის დასასრულს მოციქული კორინთელებს შენიშნავს, რომ არც ეკლესიაში შეკრება იციან მართებულად, რადგან თან მიაქვთ სასმელ-საჭმელი და იქ სუფრას შლიან. განა ჭამა-სმისათვის სახლები არა აქვთ, რომ ღვთის ეკლესია არ შეურაცხონ? ამასთან სუფრა ეგქარისტიას მოგვაგონებს და მაცხოვრის სიკვდილს გვახსენებს, ხოლო უღირსად ხორცისა და სისხლის მიმღები ქრისტეს განმკითხველია. წმ. პავლე კორინთელებს ერთად ტრამუზს შევაგონებს.

XII თავი

ეკლესიაში სულიწმიდა სუფევს. ადამიანში ყოველგვარი ნიჭი სულიწმიდის გამოვლენაა - გვასწავლის მოციქული და მკითხველს განუმარტავს, რომ ქრისტიანები, როგორადაც ერთი სხეულის ცალკეული ნაწილები ამგვარად განასახიერებენ ქრისტეს ერთ სხეულს - ეკლესიას და ყოველი ქრისტიანი ერთი სულითაა გამსჭვალული. როგორადაც სხეულის ყველა ნაწილს თავისი ფუნქცია აქვს, ასევე ეკლესიაშიც სხვადასხვაგვარი მსახურებაა: სამოციქულო, საწინასწარმეტყველო, მოძღვრობა.

XIII თავი

წმ. ბავლე წერს, რომ უმაღლესი ნიჭი სიყვარულია, იგი სრულყოფილებაა და ცხოვრებაში წესრიგი და ბედნიერება მოაქვს. ოდენ სიყვარულია მარადიული და სხვა ყოველი წარმავალია. აწ სრულებით აღფრთოვანება და ჭეშმარიტება. მხოლოდ სარწმუნოებას, სასიკეთებასა და სიყვარულს აქვს ძალი, ხოლო უმაღლესი ამათში სიყვარულია.

XIV თავი

მოციქული მკითხველს განუმარტავს, რომ სხვადასხვა ნიჭს მომადლებს ღმერთი ადამიანებს: წინასწარმეტყველებისას, კურნებისა, მოძღვრებისა, ენებისა... კორინთელები ყველაზე მეტად წინასწარმეტყველების ნიჭს ცნობენ, ხოლო წინასწარმეტყველება კი ხშირად ამპარტავნებაში აგდებს კაცს. უცნობ ენაზე მოლაპარაკე თავის თავს მოძღვრავს, ხოლო წინასწარმეტყველი, ან განმმარტებელი ეკლესიას მოძღვრავს. თვით მოციქულს სხვათა უმეტეს ჰქონდა ენების ნიჭი, მაგრამ ნუთი სიტყვის განმარტებას არჩევდა სხვათა დასამოძღვრად, ვინემ ათსი სიტყვის გაუგებარ ენაზე წარმოთქმას. ენების ნიჭს ურწმუნოებისათვის აქვს მნიშვნელობა, ხოლო წინასწარმეტყველებას მოწმუნეებისათვის. ქრისტიანები უნდა ეცადნენ, რომ ურწმუნოები მათთვის გაუგებარ ენაზე საუბრით არ დააბრკოლონ და თავად ეშმაკეულობა არ შეწამონ, რასაც წინასწარმეტყველებზე არასოდეს იფიქრებენ. ქრისტიანებმა ყველაფერი დასამოძღვრად უნდა წარმართონ. დედაკაცები ეკლესიაში უნდა დუმდნენ და თუ რაიმეს სწავლა უნდათ, უნდა მამაკაცებს უნდა ჰკითხონ. ყოველივე ღამაზად და წესიერად უნდა ჰყონ.

XV თავი



მკვდრეთთ აღდგომა. მოციქულის მოძღვრების არსი, სარწმუნოება და ქრისტიანის ცხოვრება ქრისტეს აღდგომას ემყარება. სახარება გვასწავლის, რომ წინასწარმეტყველებაში დაწერილის მსგავსად, ქრისტე მოკვდა და აღსდგა მე-3 დღეს. გამოეცხადა მოციქულებს, 500-ზე მეტ მოწმუნეს და ყველაზე გვიან გამოეცხადა პავლე მოციქულს. თუმცა პავლე მოციქულს სხვებზე გვიან მოუწოდა უფალმა, მაგრამ დგაწლით იგი სხვა მოციქულებს გაუთანაბრდა და ამდენად მათი ქადაგებებიც ერთი სულისკვეთებითაა გამსჭვალული. პავლე მოციქულის ქადაგებებშიაც მთავარი ქრისტეს აღდგომაა. ვისაც ეს არ წამს, მარტო ქრისტეს რწმენა მას არაფერს მისცემს, იგი უბედურია და მისი ტანჯვა სხვათა უმეტესია, ხოლო ქრისტე ჭეშმარიტად აღსდგა. როგორც ყველა მოკვდა აღამში, ასევე ყველა აღდგება ქრისტეში. აღდგომა შეორედ მოსვლის უამს იქნება. თუ აღდგომას არ ირწმუნებს აღამიანი, მაშინ მთელი მისი ცხოვრება კვების პროცესად გადაიქცევა, სადამდისაც დავიდნენ კორინთელები. აღდგომის მაგალითები ბუნებაშიცაა: მარცვალნი დაიფვლის და გაიხრწნება, ხოლო მცენარე აღმოცენდება. ხორციელი სხეული მიწიდან შეიქმნა და უხრწნელად გარდაიქმნება. უკვდავთა სხეული უცერივ გარდაიქმნება და სიკვდილი ხრწნადიდან უხრწნელში და მოკვდავებიდან უკვდავებაში გარდასახება. სიკვდილზე ეს გამარჯვება ქრისტეს აღდგომით განხორციელდა.

XVI თავი

დასასრულს მოციქული კორინთელებს თხოვს, რომ ყოველი კვირის პირველ დღეს იერუსალიმელი ქრისტიანებისათვის მოწყალება შეკრიბონ. ამჟამად ეფესოში ვიმყოფები და ზამთარში თავად წავიდებ შემოწირულ-

ღებასო - წერს მოციქული კორინთელებს. დასასრულს წმ. პავლე ტიმო-
თეზე ზრუნვას თხოვს მათ და მოაკითხავს სტეფანეს.

კორინთელთა მიმართ მეორე ეპისტოლე

პავლე მოციქულისა

ეპისტოლის დაწერის მიზეზი

პავლე მოციქულმა ეფესოდან ნაკედონიას მიამოწურა. ტროადაში ტი-
ტეს დაელოდა, რომელსაც კორინთაში შეგროვილი მოწყალეობა და კორინთელ-
თადმი მიწერილი პირველი ეპისტოლის შთაბეჭდილებები უნდა ჩამოეტანა,
მაგრამ წმ. პავლემ ვეღარ მოიტაცა ტროადაში და მაკედონიის გზას გა-
უყვია; ფილიპინებში ტიტეს შეხვდა, რომელმაც აუწყა, რომ მისი ჩაუსვ-
ლულობით კორინთაში მწვალებლებმა იძულებულნი იყვნენ, რომ მას მშობიარად თვლი-
ან და მის მოძღვრებასაც განაქიქებენ; რომ იუდეველებმა მისი არყოფ-
ნით ისარგებლეს და ბრალი შესწამეს მსხეს კანონის დარღვევაში, ქრის-
ტიანობისა და იუდაიზმის დამოკიდებულების არასწორ გაგებაში. ყოფი-
ლივე ამის ძსახოვად მოციქულმა 58 წელს დაწერა კორინთელთა მიმართ
მეორე ეპისტოლე.

ეპისტოლის მიზანი.

ქრისტიანობის გავრცელების დამაბრკოლებელი მიზეზების გარკვე-
ვა (ეფესოსა და მაკედონიაში), ცილისმწამებელთა მხილება, შებღალუ-
ლი ავტორიტეტის აღდგენა კორინთელებში. პაულისტონის ეკლესიებისათ-
ვის წყალობის შეგროვება.

ეპისტოლე დაიწერა მაკედონიაში.

ეპისტოლის შინაარსი

ეპისტოლის პირველ და მეორე თავებში მოცემული კორინთაში ჩაუსვლელობის მიზეზებს ჩამოთვლის. მე-3-7 თავებში მოთხრობილია ძველ აღთქმასა და მის მსახურებთან შედარებით, ახალი აღთქმისა და მის მსახურთა უპირატესობაზე. აღნიშნულ თავებში მოცემული კორინთელებს შეაგონებს განსაცდელის დათმენასა და სიწმიდით ცხოვრებას.

მერვე და მეცხრე თავებში წმ. პავლე კორინთელებს ქრისტიანთა დასახმარებლად მოწყალების შეგროვებას თხოვს. მე-10-13 თავებში წმ. პავლე თავის მოციქულბრივ ღირსებას იცავს ცრუმოძღვართაგან.

I თავი

მოციქული კორინთელებს ესალმება და მოიკითხავს მათ ტიმოთეს სახელით. მაღლობს უფალს ჭირთათმენისათვის და კორინთელებსაც მტკიცედ დგომას შეაგონებს განსაცდელის უამს (3-7). საუბრობს იმაზე, თუ როგორ გამოიხსნა იგი უფალმა ასიაში მოწიგნილი სიკვდილისაგან (8-11). შემდეგ წმ. პავლე განმარტავს, თუ რატომ ვერ შეძლო დანაპირების შესრულება და რისთვის ვერ ჩავიდა კორინთაში (12-17); რომ კორინთელთა ინტერესებუდანვე გამომდინარე დაბრკოლდა იგი (18-24). ბოლოს საუბარია ზეთისცხებაზე (21).

II თავი

კორინთელები დარდობდნენ, რომ სისხლის ამღრევი შეიწყნარეს, ხოლო მოციქული ამშვიდებს მათ და მოუწოდებთ, რომ ეკლესიაში დააბრუნონ იგი (1-11). შემდეგ წმ. პავლე მაღლობს უფალს წარმატებით ქადაგებისათვის (11-17).

III თავი

ერთის მხრივ, მოციქული გახარებულია წარსაბრუნებელი ქადაგებით, ხოლო, მეორე მხრით, წუხს ცრუმოდგვართა მომძღვრების გამო, რომელთა ბიძ ბავლე მოციქულის მრევლში საკუთარ ცრუსწავლებას ავრცელებდნენ, ჭეშმარიტ მოძღვრებას დევნიდნენ და ამტკიცებდნენ მოსეს კანონის უცილობლობას. მოციქული აღნიშნავს, რომ მისი ავტორიტეტი მტკიცებებს არ საჭიროებს (I-2) და რომ მისი მსახურება ღვთის შეწევნითაა; რომ მისი მსახურება იმდენად მაღალია ძველი აღთქმისაზე, როგორც მაღალია მაღალი ცალკეულ ასოებზე. ებრაელებს არ შეეძლოთ მოსეს ახალი სახისათვის ეცქირათ და ამიტომ იგი საბურველით დადიოდა. ეს მისი მსახურების დიდებაზე მეტყველებდა, მაგრამ მაღლის მსახურება განსაკუთრებული დიდებით გამოირჩეოდა (4-II).

საბურველი მოსეს სახეზე ებრაელებს აუწყებდა, რომ ისინი გონებიდან და გულიდან ახლაც არ იხსნიდნენ საბურველს (I2-15). ქრისტიანთან მიმართებაში იყვნენ ისინი დაბურვილნი; ხოლო ღმერთი სულია და სადაც ივია - იქ თავისუფლება სუფევს. ამიტომაც ქრისტიანები ახალი სახით უცქერდნენ ღვთის დიდებას და თავადაც იდიდებოდნენ (I6-17).

IV თავი

მოციქულები დევნას, იწროებასა და სიკვდილს დაითმენენ და მით ღვთის დიდება წარმოჩინდება (7-15). ამიტომაც ისინი მტკიცედ დგანან მასობრივი გვირგვინის მოსარეწილად, რადგან „გარეშე ესე კაცი ჩუენი განირყუნების, არამედ შინაგანი ჩუენი განახლებების დღით დღედ“ (I6-18).

V. თავი

ყველას მკაცრი სამსჯავრო ელის, მოციქულს კი არ ეშინია მისი, რადგან გულწრფელად იღვაწა ღვთისა და კორინთელთათვის; ბაძადეა ადამიანებისა და სიყვარულისათვის შეწირულ ქრისტეს (II-18); მოციქული კორინთელებს ახალ ცხოვრებასა და ღმერთთან შერიგებით ახალ ქმნილებად გარდაქმნას შეაგონებს, რამეთუ მათთვის შეიწირა ქრისტე (16-21).

VI თავი

მოციქული კორინთელებს შეაგონებს, რათა ხსენისათვის მიცემული დრო - ეს დიდი მაღლი შეიფრსონ და ფუჭად არ დაკარგონ (I, 2). თვითონ ხომ ესოდენი ჭირი დაითმინა ღვთის სამსახურში და მით მოიხვეჭა სიწმიდე, კეთილგონიერება, მაღლი და სიყვარული, რომელთაც სხვათაც უნაწილებდა (3-13). მოციქული მღვიძარებას ასწავლის კორინთელებს, რათა კვლავაც არ ემონონ ცოდვას; რამეთუ არაფერია საერთო ქრისტესა და ეშმაკს შორის, წმიდასა და არაწმიდას შორის. წმ. პავლე ქრისტიანებს სულისა და სხეულის ყოველგვარ ბიწისაგან გაწმენდას და სიწმიდეში ღვთის შიშით სრულყოფას შეაგონებს (14-18).

VII თავი

პავლე მოციქული კორინთელებს თავის კეთილგანწყობას უმტიციებს და უხსნის, რომ მსოფლდ მათთვის მოეპყრა მკაცრად მათში მოარულ ბოროტმოქმედს, რომ კორინთელები მარად მის გულში დაისადგურებენ, რომ ამაყობს მათით და წუხს ზათზე (2-4). მოციქული მოხარულია ტიტე მათთან რომაა და კეთილ ამბებს აუწყებს მათზე (9-12). ტიტეს

იმედი ყოველთვის უკონდა წმ. პავლეს და კმაყოფილია, რომ გაუმართ-
ლა იმედები (14-16).

VIII, IX თავები

მოციქულს უხვად შეუპოვებს მაკედონელებმა მოწყალება და წმ. პავლე კორინთელებს მათ მიბაძვას უქადაგებს, რამეთუ მაკედონელები გლახაკნი იყვნენ და მაცხოვრის მსგავსად სხვათა გასამდიდრებლად დაგლახაკდნენ (1-9). შემდეგ კორინთელებს მალე ნახვას აღუუქვამს; მთესველისა და მკელის იგავს შეახსენებს მათ. და ბოლოს ყოველივე-სათვის მადლობს უფალს (6-15).

მოციქული აღნიშნავს, რომ ცრუმოდგართა ცილისწამებებშია კორინთელთა ეკლესია არია. ისინი ცდილობდნენ მოციქულთა ავტორიტეტის შეზღუდვას და მოწმუნებებს შეაგონებდნენ, რომ საკუთარი პატრივისა და დიდებისათვის იღვწოდა თითოეული მათგანი.

X თავი

პავლე მოციქული ცილისმწამებელთა ყველა აზრს აბათილებს და კორინთელებს აუწყებს, რომ თუ დასჭირდა მრისხანე და ძალისმიერიც იქნება მტრების მიმართ (1-2); რამეთუ იგი ქრისტეს მხედარია და მტრებთან საბრძოლველი ძლიერი იარაღიც აქვს. არა ღებენ ეპისტოლეებში, არცხმედ საქმიანაც მკაცრია იგი (3-11).

XI თავი

უგუნურებაა ღვთივმოძებული ღირსებებით თავისმოწონება რამდენს

გამორჩენის ან თავისმოწონების მიზნით; ხოლო გონივრულია თუ დავის სადიდებლად, ან მოყვასის სამსახურით მოგვწონს თავი. საკუთარ თავზეც ასე სჯის მოციქული და იცავს საკუთარ ავტორიტეტს, რათა მისი სიწმიდის შებღაღვითა და აუზად ხსენებით ცრუმოდფერებმა კორინთელები არ დააბრკოლონ (1-4); მოციქული აღნიშნავს, რომ შესაძლოა მისი მჭერმეტყველება განაქიქონ, მაგრამ მის ლანჯარობას ვერაფერს ხელყოფს, რადგან არასდროს არაფერი უთხოვია ვინმესგან (5-10). წმ. პავლე კორინთელებს თხოვს, რათა ესეთი საუბარი თავის ქებად არ ჩამოართვან და არ განიკითხონ; რამეთუ იგი აბრაამის ჩამომავალია და ქრისტეს მსახური და ეკლესიასა და ხალხზე ზრუნვაში მრავალი ჭირი და დევნა დაითმინა, რისი მოწამეც ღმერთთა, რომელმაც ერთგვის, დამასკოში სიკვდილით დასჯასაც გადაარჩინა.

XII თავი

დიდი დავაწლისათვის ღმერთთა მოციქული ჩვენებებითა და გამოცხადებებით დააჯილდოვა. თითხმეტი წლის წინათ სამოთხეშიც კი აღიტაცა ღმერთთა, მაგრამ წმ. პავლე ამას გაკვრით იხსენიებს, რადგან ცოდვილ სხეულშია და შესაძლოა გაამაყდეს.

1. წმ. პავლემ სამოციქულო მუდგაწევობით წარსოვა თავის ცხოვრების პირველ პერიოდში ქრისტიანთა დევნის ცოდვა.

2. მოციქული ქრისტეანებს უქორწინებლად ყოფნას ურჩევს, რადგან სიქალწულე უმეტესია, ხოლო ვინც ვერ დაითმენს, მისთვის უმჯობესია იქორწინოს (I კორინთ. VII, 7).

3. წმ. პავლემ ღმერთს თხოვა სნეულებისაგან გაეთავისუფლებინა, მაგრამ ღმერთმა არ დაუშვა ეს, არამედ შემწეობა აღუთქვა. ხოლო მოციქულმა ქრისტეს სახელით ყველა განსაცდელი დაითმინა (5-10). წმ.

პავლე სხვა მოციქულებს არაფრით ჩამოუყვარდებოდა და კორინთელებმაც მრავალი მაღლი შიიღეს მისგან.

წინამდებარე ეპისტოლეში მოციქული თავს როდი იმართლებს, არამედ კორინთელებს მოძღვრავს, რათა მისებრ განსაცდელებს არ გადაწყარონ და მით მწუხარებას არ მიეცენ (14-21).

XIII თავი

ეპისტოლის დასასრულს მოციქული კორინთელებს ნახვას აღუთქვამს და აფრთხილებს მათ, რომ ცოდვებისათვის არ დაისაჯონ, რამეთუ ქრისტეს მიერ მიცემული აქვს ძალი და ხელმწიფება მათი დასჯისა (1-6). წმ. პავლე მკითხველს შეახსენებს - „თავნი თჳსნი გამოიცადენით, უკეთუ ხართ სარწმუნოებასა შინა“. დასასრულ ლოცავს მათ და შეაგონებს რათა მშვიდად, მტკიცედ და სასოებით ეგონ და შეეწეოდნენ ურთიერთს.

გალატელთა მიმართ ეპისტოლე

გალატი მცირე აზიის ცენტრში მდებარეობს. სახელწოდება გალური და კელტური ტომებიდან მიიღო, რომლებიც თრაკიაში შეიჭრნენ და იქიდან მცირე აზიაში გადავიდნენ. ხსენებულ ტომთა შემორები გასამრჯელოსათვის სხვა და სხვა მეფის სამხედრო სამსახურში შედიოდნენ. ბიზანტიის მეფე მიკომეტიმა ხსენებული ტომები ბრძოლებში დასახმარებლად თრაკიაში დაასახლა და აქ ჩაისახა მათი სახელმწიფოც. გალები ბერძნებს შეერინენ, ბერძნული ენა, რელიგია და ჩვევები შეითვისეს და მიწათმოქმედებასა და სამხედრო სამსახურს მიჰყვნენ.



მეორედ მოგზაურობისას პავლე მოციქული გალატეაში ჩავიდა და ავანტიკოლოზის გამო დაყოვნდა იქ. გალატეელები მას ანგელოზთა და იესო ქრისტეს საფერი პატივით დახვდნენ (4, 14-16). ქრისტიანობაც უმაღ მიიღეს და ეკლესიაც დააარსეს. მესამე მოგზაურობის უამს პავლე მოციქული ანტიოქიიდან ჩავიდა გალატეაში სარწმუნოების განსამტკიცებლად (საქმე, 18, 28). ეს გალატეელთა თვის მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო, რადგან მათთან ებრაელები მკვიდრობდნენ და იუდაიზმზე ცდილობდნენ მათ მიდრეკას. თუმცაღა გალატეაში პეტრე მოციქულს აღრევე ექადაგა, ეკლესია იქ წმ. პავლემ დაამყარა, რასაც თავადვე გვაუწყებს (1, 2). გალატეელი ცოცხალი, ცვალებადი, მსწრაფლამთვისებელი ხალხი იყო. ისინი ცრუმორწმუნოებასა და ამპარტაცებაზე მიდრეკილი იყვნენ, თუმცა ამასთან სტუმართმოყვარეობითა და მხიარული ხასიათით გამოირჩეოდნენ.

ეპისტოლის დაწერის მიზეზი და მიზანი

გალატეაში პავლე მოციქულის ქადაგების შემდეგ ცრუმოძღვრები მომრავლდნენ, რომლებიც ხალხს აცდუნებდნენ - თითქოს მოციქული წინადაცვეთის წესის აუცილებლობას უმაღავდა მათ და ამით აბრაამის მემკვიდრეობისა და ღმრთის სასუფევლისაგან განაშორებდათ. ცრუმოძღვრები სახელს უმაღავდნენ მოციქულს და შესწამებდნენ, რომ იგი ქრისტეს უშუალო მოწაფე კი არ იყო, არამედ მოწაფეთა მოწაფე; შესწამებდნენ; რომ თავად როცა ეს მას ჭირდება წინადაცვეთის აუცილებლობასაც ქადაგებსო (5-II). ამგვარმა ბრალდებებმა და გალატეელთა სავალალო სულიერმა მდგომარეობამ ადძრა პავლე მოციქული ეპისტოლის დასაწერად. ხალხ ეპისტოლის მიზანი, პირველყოვლისა, მოციქულებრივი ავტორიტეტის აღდგენა და შემდგომ გალატეელთადმი იმის შეგონება

იყო, რომ ქრისტიანობის მისაღებად მოსეს კანონი და წინადაცემიას წესი არ იყო საჭირო, რომ ცხონება უმათოდაც შესაძლებელი იყო. ებისტოლე ეფესოში დაიწერა 55-56 წლებში (VI, 7). გენხილული ებისტოლე და 58-59 წლებში რომაელთადმი მიწერილი ებისტოლეები შინაარსობრივად მსგავსნი არიან.

ეპისტოლის ზოგადი შინაარსი

გალატელთა მიმართ ეპისტოლე ორი ნაწილისაგან შედგება: აპოლოგეტიკური (I-4 თავებამდე) და ზნეობრივ მოძღვრებათაგან (5-6 თავი). ეპისტოლის დასაწყისში მოციქული გალატელ ქრისტიანებს ესაღმება და აუწყებს, რომ მისი მოძღვრება არა თუ ადამიანისაგან, არამედ თვით იესო ქრისტესაგან წარმოდგება. დასამტკიცებლად წმ. პავლე თავის მოქცევის ისტორიასა და ღვწლს მოუთხრობს (I, 2-14). შემდგომ ასაბუთებს, რომ ადამიანი არა თუ კანონის აღსრულებით, არამედ რწინით ცხონდება. კანონისაგან გათავისუფლება ქრისტიანს ცოდვისათვის კი არ ათავისუფლებს, არამედ ხორცისაგან გათავისუფლების ძიებად (5-6). დასასრულ მოციქული ღვთავეს გალატელებს.

შესავალი

მოციქული აღნიშნავს, რომ მას ღმერთმა მოუწოდა და არა კაცმა. უკვირს, ასე მალე რომ განუდგინენ გალატელნი მისი მოძღვრებას, რომელიც ღმერთმართებაა ღვთისაგან მოცემული და რომლის წინააღმდეგობით თვით ანგელოზიც კი ანათემას გადაეცემა; რომ მისი მოძღვრება ერთბაშად სათნოა ღვთისა და კაცისათვის (I, 1-10).

აპოლოგეტური ნაწილი

ცრუმოძღვრები აგრცელებდნენ აზრს, რომ პავლე მოციქული უშუალოდ ქრისტეს მოწაფე არ იყო და ამდენად მისი მოძღვრებაც მცდარიაო, ხოლო წმ. პავლემ ქრისტეს გამოცხადებით, უშუალოდ მიიღო სწავლა. თავდაპირველად თუ პავლე ქრისტიანებს დევნიდა, შემდეგ თვით ქრისტემ დაადგინა იგი წარმართთა მოძღვრად. პავლე მოციქული არც რჩევას ვისმე ეკითხებოდა, არც იერუსალიმში ჩადიოდა მოციქულებთან და მხოლოდ სამი წლის შემდეგ ინახულა მან წმ. პეტრე და 15 დღე დაჰყო მასთან; შემდეგ უფლის ძმას იაკობს შეხვდა და იწყო ქადაგება დამოუკიდებლად სირიასა და კილიკიაში. მას შემდეგ არც მოციქულებთან და არც იუდეურ ეკლესიებთან კავშირი აღარ ჰქონია (1, 10-29). მიუხედავად ამისა მისი მოძღვრება სხვა, მოციქულთა სწავლებისაგან არაფრით განი-რჩევა, პირიქით, როცა წმ. პავლე 14 წლის განშორების შემდეგ კვლავ შეხვდა პეტრე მოციქულს იერუსალიმში, მისი ქადაგებები დიდად მოიწონეს. მოციქულები დარწმუნდნენ, რომ წმ. პავლე ღმერთს გამოერჩია წარმართთა დასამოძღვრად, ვითარცა პეტრე გამოირჩია წინადაცვეთილთა მოსაქცევად. მთავარი მოციქულები: იაკობი, კეფა, იოანე დათანხმდნენ პავლეს, რომ ბარნაბასთან ერთად დაემოძღვრა მას წარმართები და ეზრუნა მათზე (2 გალატ. 1-10). როდესაც პეტრე მოციქული იუდეველებს მიემხრო, წმ. პავლემ იგი ამხილა, რომ თავად თუ იუდეველი იყო, წარმართებისათვისაც უნდა მიეცა საშუალება მათებური წესით ცხოვრებისა და არ უნდა მოახვიონ თავს იუდეური ცხოვრების წესები (11-14).

პოლემიკური ნაწილი

მოციქული გალატელებს შეაგონებს, რომ კაცს კანონის აღსრულება

კი არ გაამართლებს, არამედ რწმენა იესო ქრისტესი და თუ ქრისტეს წინაშე სჯულის აღსრულებით ვიმართლებთ თავს, ჩვენც ცოდვილად შევი-
 რაცხებით, ხოლო ქრისტე ცოდვას როდი მსახურებდა. ქრისტეს მიერ გან-
 ზრახული ადამიანის გამოსხნა რომ განხორციელდეს, მოციქული თვით
 კანონის შესაბამისად კანონისათვის კვდება და ქრისტესათვის მისი
 რწმენით, ღვაწლითა და მადლით ცხოვრობს და თუ კანონი ოდენ განა-
 მართლებს კაცს, მაშ ქრისტე ტყუილად ჯვარცმულა (18-21).

III თავი

გალატელებმა თავით თვისით უწყიან, თუ რა მნიშვნელობა აქვს
 საწმენოებას, კერძოდ, მათ სულიწმიდა კანონის აღსრულებით როდი
 მიიღეს, არამედ საწმენოებაზე დადგინებით (III, 1-5). იუდეველთა
 მოძღვრების საწინააღმდეგოდ კარგი მაგალითია აბრაამის საწმენოება
 - სჯულისა და საწმენოების სწორად გასაგებად. აბრაამმა ირწმუნა
 და მით განმართდა. აქ იგულისხმება, რომ მხოლოდ მისი მოწმუნე
 შვილები მიიღებდნენ იმ კურთხევას, რომელიც მისი რწმენისათვის აღ-
 უთქვა აბრაამს ღმერთმა. ხოლო ვინც კანონს ესაგს, კანონის მიხედ-
 ვით წყევამია, რადგან სჯულის სრული აღსრულება არავის ხელეწიფება
 (6-10). ცხოვრება რწმენით გამოსხნილ ენიჭება და არა სჯულის აღ-
 მასრულებელს. ამისათვის ჯვარს ეცვა და წყევას მიეცა ქრისტე, რა-
 თა ჩვენ გამოგვხსენით კანონის წყვევისაგან და აბრაამისათვის აღთქ-
 მული მადლი ყველაზე გაეგრძელებინა (II-14). ქრისტე (მესია) მოვი-
 და აღთქმისამებრ და ქრისტეს გულისხმობს ყველა ის დანაპირები, რა-
 მელიც ღმერთმა აბრაამსა და მის შთამომავალთა შიშსა. უფალს აბრა-
 მის აღთქმაში არაფერი შეუცვლია. კანონს არ შეეძლო აღთქმის შეცვ-
 ლა და ებრაელებისათვის მიცემული აღთქმა ქრისტეს შიშახებ, ადრე



დმერთის მიერ დამტკიცებული, კანონს არ შეუცვლია ისე, რომ აღტყ-
 მას ძალა დაკარგოდა (15-18). წმ. პავლე განმარტავს, თუ რისთვის
 მიეცა ხალხს კანონი - კანონმა ადამიანებს თავიანთი ღონაშაული,
 ცოდვა უნდა აუწყოს და არა. თუ მით განმართლდნენ, გამართლება და
 ხსნა მხოლოდ ქრისტეშია (19-23). ამისათვის ქრისტეს მეორედ მოსვ-
 ლის შემდეგ კანონი, როგორც აღმზრდელი, ძალას დაკარგავს თავის აღ-
 ზრდილებზე, რამეთუ მან სარწმუნოებისათვის მოამზადა ისინი (24-25).
 და რამდენადაც ყველა ქრისტეს აღმსარებელი ქრისტიანი გახდა და მათ
 შორის ნაციონალური, წოდებრივი თუ სქესობრივი გარჩევა წაიშალა,
 ამიტომ ისინი ერთნი არიან ქრისტეში (26-29).

კანონის მონება და სახარების თავისუფლება

პავლე მოციქული კანონს აღმზრდელად რაცხს, ხოლო იუდეველთ აღ-
 საზრდელად და ამბობს: თუმიცადა შევიღები მამის ქონებისა და უფლების
 კანონიერ შემკვიდრებად ითვლებიან, მაგრამ გარკვეულ ასაკამდე ის-
 ინი არაფრით განსხვავდებიან მონებისაგან და სხვათა მეთვალყურეო-
 ბის ქვეშ იმყოფებიან. ებრაელებიც ქრისტეს მოსვლამდე უმწიფარ, არა-
 სრულწლოვანების ასაკში და მონურ მდგომარეობაში იყვნენ. მხოლოდ
 გარკვეულ დროს, ძე ღვთისას მოსვლეს შემდგომ მიიღეს ძეთობის უფლება,
 ღვთის შემკვიდრედ შეიქმნენ და უცნაური იყო მათი უკან, კანონის
 მონობის მდგომარეობისაკენ ღწოლვა, როცა კანონს უკვე, როგორც ახა-
 ლი ცხოვრებისათვის შემამზადებელ საშუალებას, უკვე დაეკარგა მნიშე-
 ნელობა (IV, 1-10). მოციქული შიშობს, რომ მისმა ამოღენა დგაწლმა
 ფუჭად არ ჩაიაროს; იგი გულისტკივილით იგონებს იმ დროს, როდესაც
 გალატიელებს მისი სჯეროდამ და სიხარულით ხვდებოდნენ, აწ კი ცრუმოდ-
 დვართ აყლილნი მტრად მიიჩნევენ მას (II-18). მოციქული მაინც მა-

მობრევად ზრუნავს მათზე და შეახსენებს კანონის დამოკიდებულებას აბრამისა და მისი შვილებისადმი. აბრამს ერთი შვილი მხეველ აგარისაგან ჰყავდა - ეს ხორციელი შვილი იყო მისი. მეორე შვილი აღუქმისამებრ მიუღწეო სარასაგან შეეძინა. ეს ორი შვილი სხვაგვარად და არ აღუქმას გულისხმობს: ძველი აღუქმა, რომელიც არაბეთში სინას მთაზე მიეცა ებრაელობას და სადაც აგარი დასახლდა; და ახალი აღუქმა - თავისუფალი, რომელიც იერუსალიმს განეკუთვნება. და როგორცდაც მხეველი განიღვენა თავის ძესთან ერთად, ამგვარად უნდა უარყუთ კანონიც (19-31).

ზნეობრივი მოძღვრება (5-6). ქრისტემ კანონის მონობისაგან გვიხსნა და წინადაცვეთაც აღარ შეიქნა აუცილებელი, რადგან წინადაცვეთა კანონის აღსრულებას გვაგალებს, ღვთის მადლისაგან გააცავს. რებს (1-4); ქრისტიანები ხსნას რწმენასა და სიყვარულში ეძიებენ (კეთილი საქმეებითა და არა წინადაცვეთით) (5-6). გალატელებიც ამგვარად აზროვნებდნენ თავდაპირველად, მაგრამ შემდეგ ცრუმოძღვრებმა აცდუნეს ისინი (8-12). ქრისტიანული თავისუფლება მხოლოდ ხორცს არ უნდა აამებდეს, არამედ მოყვასის სიყვარულში უნდა გვინდებოდეს იგი. ეს მოსწავს კანონით არ მოეკითხებოდა კაცს (13-15). ხორციელი სურვილები სულის საწინააღმდეგონი არიან და მათში მყოფი სასუფრველს ვერ დაიმკვიდრებს (16-18). სულიერი მოქმედებებია: სიყვარული, მშვიდობა, მოთმინება, ვნებათა დათმენა (16-26).

VI თავი

ყველას არ ძალუძს თავის კეთილად მართვა და დაცემის უამს წამოღვომა. ამიტომ ურთიერთსიყვარულის ვალია თანადგომა და ცოდვების მოქცევა. ამისათვის კი ქრისტიანმა თავი განსაკუთრებულად არ

უნდა შერაცხოს და უპირატესად არ უნდა წარმოჩნდეს (VI, I-6). უნდა გვახსოვდეს, რომ ხორციელის მთესველი ხორცისას მოიმკის და სულიერის - სულიერს. მოციქული გალატელთა ურთიერთკეთილისყოფას შეავგონებს (7-10).

დასასრული

ეპისტოლე მოციქულის ხელწერით მთავრდება - იგი მიუთითებს, რომ ბევრი მათ შეავგონებს კანონის აღსრულებას, თავად კი არ ასრულებენ მას და სხვების დამოძღვრით იწონებენ თავს. ბევრიც საკუთარ სწავლებას ავრცელებს. მოციქული კი ქრისტეს ჯვრით ამაცობს, ქრისტესთვის კი მხოლოდ ახალ ქმნილებას აქვს მნიშვნელობა (II-15). მოციქული ჭეშმარიტ იზრადელთ (ქრისტიანებს) მშვიდობასა დაღვთის მაღალს უსურვებს და გალატელებს ღოცვა-კურთხევას უთვლის (16-18).

ეფესელთა მიმართ ეპისტოლე

მცირე აზიის ნახევარკუნძულის აღმოსავლეთ სანაპიროზე ჰმელაზე დიდ სავაჭრო ცენტრად ეფესო ითვლებოდა და იგი მთელი მცირე აზიის დედაქალაქი იყო. სავაჭრო მნიშვნელობის გარდა ეფესო მცირე აზიის კულტურის ცენტრს წარმოადგენდა. დიდი ასპარეზი ეძლეოდა აქ ფილოსოფიას, ხელოვნებასა და განსაკუთრებით კი ნაირგვარ საიდუმლო მცენიერებებს, ქალაქის მფარველად მიჩნეულ არტემიდეს (დიანას) კულტთან დაკავშირებულ ჯადოსნობებს. ეფესოში იდგა არტემიდეს ცნობილი ტაძარი, რომელიც ხელოვნების საოცრებად ითვლებოდა. ამ კულტის დღესასწაულზე დასასწრებად ევროპიდან და აზიიდან მოემურებოდნენ ეფესოში. ეფესოს მკვიდრთა შორის მრავალი იუდეველი ცხოვრობდა. მეორე

მოგზაურობისას, კორინთიდან იერუსალიმს მიმავალმა წმ. პავლემ გზად ეფესოც მოინახულა, იუდეველებს საწმენოებზე ესაუბრა და მათთან დამხმარედ აკილა და პრისკილა დატივა, რომლებთანაც მალე იუდეველი აპოლოც ჩავიდა. მესამე მოგზაურობისას მოციქული სამი თვის მანძილზე ქადაგებდა ეფესოს სინაგოგებში და შემდეგ ვინმე ტიჩანის სკოლაში ასწავლიდა ქრისტიანობას. ისეთი წარმატება ჰქონდა მოციქულის ქადაგებას, რომ აპოლოს თავგანისმცემელნი შეშფოთდნენ. დიანას გა-მოსახულებით ოქროსა და ვერცხლის წარმოებამ იმდენად იკლო, რომ დემეტრე ვერცხლისმჭედელმა მოციქულისა და მისი თანამზრახველების წინააღმდეგ გააფიცვა მოაწყო. წმ. პავლე იძულებული იყო ეფესო დაეტოვებინა (საქმე 19). მოციქული ეფესოში 56-58 წლებში მოღვაწეობდა და მას შემდეგ იქ აღარ ჩასულა. ერძხელ კი, 59 წელს, კორინთიდან იერუსალიმში დაბრუნებისას მან ეფესოს მახლობლად გაიარა და იქაური მოძღვრები გამოიხმო. გამოსამშვიდობებელ სიტყვაში პავლე მოციქულმა მათ უწინასწარმეტყველათ ეკლესიაში მძვინვარე მგლების შეჭრა და მოძღვრებს სამწყსოს ყურადღებით პატრონობა უქადაგა (საქმე 20). ბოლოს მოციქულმა ეფესოს ეკლესიის ეპისკოპოსად აკურთხა თავისი საყვარელი მოწაფე ტიმოთე, ტიმოთეს შემდეგ ეფესოს ეკლესიაში ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა ილანე ღვთისმეტყველი. ქრისტიანულმა მოძღვრებამ მთელი ეფესო მოიცვა. II საუკუნეში ბიფინიის მმართველი პლინიუს უმცროსი იმპერატორ ტრაიანესთან ჩიოდა მცირე აზიაში კერძო-თავგანისმცემლობის დატყობას. 1402 წელს ტამერლანმა ეფესი ნანგრევებად აქცია და ღურქული სოფლის რამდენიმე ქონილა გადაარჩა, რომელიც ილანე ღვთისმეტყველის პატივსაცემად წმიდა ღვთისმეტყველის სახელით იწოდებოდა, ხოლო ქალაქის სახელი ეფესო მიიგიწყეს.

ეპისტოლის დაწერის დრო და ადგილი

პანღე მოციქულმა პატიმრობაში დაწერა ეფესელთა მიმართ ეპისტოლე. პატიმრობაში კი ორჯონის იყო მოციქული. კესარიაში ფელიქსის მიმართველობის ჟამს ორი წელი დაჰყო მან სატუსადოში და როგორც რომის მოქალაქემ კეისრის სამსჯავროზე წარდგენა ითხოვა. წმ. პანღე რომს გაამგზავრეს და სიცოცხლის ბოლო წლები მან იქ დაჰყო. მოციქული ერთგან შენიშნავს, რომ წარმართ ხელისუფლებასთან საბოლოო სიტყვისგებას აპირებს (ეფესელთა I, 15; VI, 19-20); და რადგანაც კესარიაში მოციქული ამას ვერ მოიმოქმედებდა, ამიტომ ვარაუდობენ, რომ მოციქული ამ დროს უკვე რომში იყო. მართალია წმ. პანღე თავისუფალი იყო, ზედამხედველები მაინც ყავდა მიჩენილი, თუმცა ერთ ხანს თავისუფლად შეეძლო ხალხის მიღება, ხოლო სიკვდილის წინ მკაცრ პატიმრობაში ეს უფლებაც ჩამოერთვა. ეპისტოლედან ჩანს, რომ მოციქულის ქადაგებამ კეისრის სასახლეშიაც შეაღწია. ეპისტოლე დაიწერა და გაიგზავნა 63 წელს. მოციქულმა იგი რომიდან ეფესოში მიმავალ ტიხიკს გაატანა.

ეპისტოლის დაწერის მიზეზი

გარდა იმისა, რომ მოციქულმა ეკლესიაში მგლების შეჭრა იწინასწარმეტყველა, ეპისტოლის დაწერის მიზეზი კიდევ ის იყო, რომ ეფესელები ქრისტიანობის სიდიადისა და ერთობისათვის უნდა ეზიარებინა მოციქულს. ეფესელთა ეპისტოლე მცირე აზიის სხვა ეკლესიების მიმართაც დაიწერა (ეფესოს ეკლესია, ზოგიერთთა მოსაზრებით, სამიტროპოლიტოდ ითვლებოდა). შესაძლებელია ძველ ნუსხებშიაც ამისათვის არ იხსენიებენ, რომ ეპისტოლე ეფესოშია გაგზავნილი. სიტყვა „ეფესო“ ძველ წყაროებში ან გამოტოვებულია, ან სულაც სქოლიოშია გატანილი.



ეპისტოლის მიზანი

შინაარსის მიხედვით ეპისტოლე ორ ნაწილად იყოფა: დოკმატურ (I-3) და ზნეობრივ (4-6) მოძღვრებად. ეპისტოლეს დოკმატური ნაწილი ადამიანებზე ღვთის მოწყალეობას ადასტურებს, რაც იესო ქრისტეს მიერ კაცობრიობის გამოსხნაში გამოვლინდა (I, 3-14). აქ საუბარია აგრეთვე ეფესელთა მიმართ ღვთის მოწყალეობაზე, რომელმაც ცოდვისა და სიკვდილისაგან დიდებად და ბედნიერებად მოაქცია ეფესელნი (I, 15; II, 10) და ერთ ტაძარში გააერთიანა იუდეველნი და წარმართნი (II, 11; III, 21). ეპისტოლის მეორე - ზნეობრივ ნაწილში მოცემული ეფესელებს ერთობას, სულიერ განახლებას, ცოლ-ქმრულ სიწმიდესა და ცოდვასთან ბრძოლას შეაგონებს (IV, 1-17; V, 20-21; VI, 9-24).

ქრისტეს მიერ კაცობრიობისა და კერძოდ

ეფესელთა გამოსხნა

შემდგომად მისალმებისა მოციქული მადლობს უფალს, რომეთუ მოგვიწოდა წმიდა ცხოვრებად, რომელიც უწინარეს საუკუნეთა განსაზღვრა და იესო ქრისტეს მიერ ღვთის შვილებად შევირაცხენით. ხოლო მაცხოვარმა თვისის სისხლით გამოგვისყიდა ცოდვის უფლისაგან და გვაზიარა ღვთის მოწყალე ნებას, ოდეს დადგა უამი. იესო ქრისტეს მეოხებით უფლის დიდების მემკვიდრეობას მიცემთხვიეთ სარწმუნოებით და ქრისტეს მიერვე მივიღეთ სულიწმიდა - წინდად მემკვიდრეობისა; ხოლო ქრისტე ყოველთა ზეციურთა და მიწიერთა თავი (I, 1-14) და მისი მოწყალენი ეფესელნიც ეზიარებიან მის მიერ ბოძებულ მადლს. მოციქული მადლობს უფალს და სიბრძნეს თხოვს ეფესელთათვის, რათა შეიციონ მინიჭებული მადლი და ძალი უფლისა, ვინაც ადიდა ძე თვისი უმაღლეს ყო-



ველთა და თავად ეკლესიისად (I, 15-23). შემდეგ მოციქული ამბობს, რომ მკვდრებით აღდგომილი ქრისტე უმაღლესია ყოველთა უფლებათა, ძალთა და ხელმწიფებათა და თანმიმდევრულად ჩამოთვლილია ანგელოსთა 9 დასი: ანგელოსნი, მთავარანგელოსნი, მთავრობანი და უფლებანი, ხელმწიფებანი, საყდარნი, ქერუბიმნი და სერაფიმნი. მოწყალე ღმერთმა ქრისტეს აღდგომასთან ერთად ჩვენც აღგვადგინა და გვხადიდა ცოდვით მკვდარნი (II, 1-7). მაღლი უფლისა ცოდვითაგან აღდგომასა და ცხოვნებას რწმენისათვის გვანიჭებს, და არა საქმეებისათვის, და ახალ ქმნილებად გვყოფს ქრისტეში.

იუდეველთა და წარმართთა ქრისტეში გაერთიანება

ღვთის მაღლმა იუდეველები და წარმართები ქრისტეს სისხლითა და ხორციით ერთ სხეულში გააერთიანა (II, II-18). ქრისტიანობით შეერთებული იუდეველები და წარმართები მოციქულთა შემწევობით ერთ ეკლესიას ქმნიან, რომლის ქვაკუთხედიც იესო ქრისტეა (II, 19-22). პაველ მოციქულს შეგნებული აქვს, რომ იგი წარმართთა მოქცევის იარაღია და ღვთის საიდუმლოს მახარებელი, ამისათვის საუღრძელად ითმენს იგი ყველა განსაცდელს და ეფესელებსაც თხოვს, რომ არ შედრკენ განსაცდელის უამს (8-13). მოციქული ღმერთს შეთხოვს ეფესელთა სიყვარულში განმტკიცებას და ადიდებს უფალს, ვინაც უმეტეს შეგვიწვივა, ვიდრე ჩვენ ვითხოვთ (14-21).

IV თავი. ზნეობრივი მოძღვრება

I. ერთმორწმუნეობა

პაველ მოციქული ეფესელებს შეახსენებს, რომ ღვთით მოწოდებულნი არიან და თხოვს მოწოდებას შესაფერად იცხოვრონ. უპირველესად

ერთსულოვნებასა და ერთმორწმუნეობას შეაგონებს მათ, რამეთუ ერთი რწმენა, ერთი ნათლისღება და ერთი ღმერთი შეიმოსეს (I-6). მაღლისა და ეკლესიაში მსახურების ნაირგვარობა ქრისტიანულ ერთსულოვნებას არ ეწინააღმდეგება, პირიქით - ერთობის უცილობლობას ქმნის (7-16).

შენიშვნა მე-II მუხლზე: მოციქული ქრისტეს მიერ ბოძებულ ღვთის-მსახურების ოთხ სახეობას გამოყოფს: 1. მოციქულები (იგულისხმება პირველი 12), რომელთაც ეკლესიაში განსაკუთრებული და განუმეორებელი დანი შექმნეს; 2. წინასწარმეტყველნი, შთაგონებული მქადაგებელნი, რომელნიც ღვთისმსახურებაზე შემოკრებილთ სულიწმიდის შთაგონებით მოძღვრავდნენ (რაზედაც მოციქული კორინთელთადმი I ეპისტოლეში საუბრობს); 3. მახარებლები. იგულისხმება მთელ ქვეყანაზე მოსიარულე სახარების მქადაგებლები; 4. მოძღვრები და მასწავლებლები, რამ-ლებიც ერთ ადგილზე ცხოვრობდნენ და მორწმუნეთა გარკვეულ წრეს ხელმძღვანელობდნენ.

2. სულის განახლება

ახალი რწმენით ცხოვრების ახალ წესს უნდა ვეზიაროთო, ამბობს ბავლე მოციქული და ეფესელთა უწინდელ, სრულ უგრძნობლობამდის დასულ წარმართულ ცხოვრებას აღწერს. იესო ქრისტეს მოწოდება გვაგვალებს განვიძარცვოთ ძველი კაცი და შევიმოსოთ ახალი სახე, ახალი ცხოვრება (17-24). განახლებულ ცხოვრებას ტყუილი, მრისხანება, ქურდობა, უქმ-სიტყვაობა და სხვა ქრისტიანობამდელი ვნებანი აღარ შეეფერებიან (25-32). ერთმანეთისადმი ქრისტიანული გულისხმიერება გვმართებს: ღმერთს უნდა ვბაძავდეთ ადამიანთა სიყვარულსა და უცოდველობაშიაც, რამეთუ ვერავინ ცოდვილთაგანი სასუფეველში ვერ შევა (V, 1-5); ხოლო ბნელ საქმეებში თანაზიარებას უნდა ეკრძალოთ, დროის ფასი



იცოდეთ, ლოცვითა და შესაღმუნებით თავი იწრთეთ და ყოველივესათვის
 მაღლობდით უფაღსო, შეაგონებს პავლე მოციქული ეფესელებს:

3. ოჯახური ცხოვრება

ქრისტიანული ოჯახი მცირე ეკლესიას განასახიერებს და მისი
 თავი ქრისტეა. ეკლესიაში მთავარი სათნოება, თანხმობა და ურთიერთ-
 მორჩილებაა და როგორადაც ქრისტეს მორჩილებენ ეკლესიაში, ეგრეთვე
 ცოლი ქმარს უნდა მორჩილებდეს (21-24). ქმარსაც უნდა უყვარდეს ცო-
 ლი, როგორც ქრისტეს უყვარდა ეკლესია - სხეული თვისი და მისთვის
 იტვირთა სიკვდილი (30). მოციქული მიუთითებს, ოდეს ღმერთმა დედა-
 კაცი შექმნა, მაშინ აკურთხა მტკიცე სიყვარულზე დაფუძნებული ცოლ-
 ქმრობა. ახალ აღთქმაში ცოლ-ქმრული ურთიერთობის გამოსახატულებაა
 ქრისტეს საიდუმლო კავშირი ეკლესიასთან (25-33). ძველი აღთქმის
 მიხედვით შვილი ვშობელს უნდა მორჩილებდეს, რისთვისაც იგი საბოძ-
 ვარს მიიღებს. ვშობლებიც არ უნდა აღიზიანებდნენ არასწორი მიმარ-
 თებით შვილებს და მათ ურჩობისაკენ არ უბიძგებდნენ (VI, 1-4).
 ხელქვეითი და ყოველი მსახური თავის უფროსს უნდა მორჩილებდეს, მაგ-
 რამ არა შიშით, არამედ მოვალეობის შევნებით და ამავე შევნებობა და
 შემწყნარებლობით უნდა ეკიდებოდნენ უფროსებიც თავიანთ ხელქვეითებს
 (5-9).

4. სულიერ-ბრძოლაზე

მოციქული აღწერს ბოროტ სულთან ბრძოლის სიძნელეს და გვიჩვენებს
 ამ ბრძოლისათვის მოვემზადოთ ომში მიმავალი მხედრის მსგავსად: მო-
 ვირტყათ სარტყელი (ჭეშმარიტებისა), შევიჯავშნოთ (სიმართლით), ფერ-
 ხნი შევიხსნათ (გავემზადოთ ქრისტიანული ქადაგებისათვის), ავიღოთ
 ფარი (სარწმუნოება), ჩაფხუტი (ხსნიისა), მახვილი სულიერი (სიტყვა

ღვთისა) და გავძლიერდეთ ლოცვით. მოციქული ეფესელებს მისთვის ლოცვას თხოვს, რათა წარმართის ქადაგებაში. თავის მხრივ მოციქული ტუქიკოსს აგზავნის ეფესელებთან მიმდინარე ამბების მაცნედ და ბოლოს ლოცავს მათ ღვთის სახელით (10-24).

ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლე

პავლე მოციქულმა ეგრობის ქაღაქებიდან პირველად ფილიპიაში იქადაგა. იგი მაკედონიის მთავარი ქალაქი იყო და თავდაპირველად კრინი ერქვა. განთქმული იყო ოქროს საბადოებით.

აღექსანდრე დიდის მამამ ფილიპმა გადააჯეთა ეს ქალაქი ქრისტეს შობამდე 358 წელს, ააშენა მასში ციხესიმაგრე და უწოდა ფილიპი. ეგეოსის ზღვის მახლობლად მდებარეობამ განაპირობა ქალაქის სწრაფი განვითარება. შემდეგ იმპერატორმა ავგუსტინემ გაამშვენა და რომის კოლონიად გამოაცხადა. ქალაქს „ავგუსტინე იულიას კოლონია“ ეწოდა (საქმე, 16, 12). ოდესღაც დიდი ქალაქის აწინაგრევებილა შემორჩა.

მეორედ მოგზაურობისას 51-54 წლებში, ტროადაში ქადაგებისას მოციქულს გამოცხადებით ეუწყა მაკედონიაში ქადაგება (საქმე, 16, 8-10) და პავლე მოციქული ტიმოთესთან, შილასა და ლუკასთან ერთად ეგეოსის ზღვით ფილიპში ჩავიდა. ისინი წარმართთა შორის ქადაგებდნენ ქალაქგარეთ მდინარის პირას მდებარე სამლოცველოში. აქ პირველმორწმუნეთაგან მდიდარი ქალი ლუდია მოინათლა, რომელმაც მოციქულებს თავშესაფრად თავის ბინა შესთავაზა. აქვე განკურნა პავლე მოციქულმა ერთი ეშმაკეული ქალი, რომელიც მისნობით თავის ბატონებს დიდ შემოსავალს აძლევდა და ხელმოკვარულმა ქალის მფლობელებმა წმ. პავლეს ქალაქი აუმიხედრეს - შილა და პავლე სასამართლოს გადასცეს, რა-



გორც რომაელთათვის უცხო ადათების მოქადაგე იუდეველნი. მოციქული მოწაფეებითურთ გარწვეს და დააპატიმრეს. ხოლო ოდეს მათი, ლოცვით მიწა იძრა და ციხის კარები შეიმუსრა, შეძრწუნებულმა დარაჯმა უარი თქვა მოვალეობის შესრულებაზე და ქრისტიანობაც მიიღო. ხოლო ქალაქის თავს პავლე მოციქულის რომის მოქალაქეობის ამბავი რომ ეუწყა, დიდი პატივისცემით განეწყო მისდამი და ქალაქის დატოვების პირობით გაათავისუფლა ისინი საპყრობილიდან. ფილიპში საქადაგებლად ტიმოთე და ლუკა დარჩნენ, ხოლო პავლე მოციქული თესალონიკას გაემგზავრა. ამის შემდეგ ორჯერ გზად შეიარა მოციქულმა მათთან: ერთხელ, როცა ეფესოდან კორინთას მიემგზავრებოდა, ხოლო მეორედ - 58 წლის გაზაფხულზე იერუსალიმს მიმავალმა (საქმე, 20, 3). ფილიპელები წმ. პავლეს ერთგულებდნენ, მასზე ზრუნავდნენ, საარსებოდ აუცილებელს უზავნიდნენ თესალონიკაში (ფილიპ. 4, 16), კორინთასა (2 კორინთ. II, 9) და რომში პატიმრობის უამს (ფილიპ. 4, 18).

ეპისტოლის დაწერის მიზეზი და მიზანი

პავლე მოციქულის რომში პატიმრობით დამწუხრებულმა ფილიპელებმა მასთან დასახმარებლად უხვი მოსაკითხით ეპაფროდიტა გააგზავნეს. მოციქულმა სამადლობელი ეპისტოლე დაწერა და ეპაფროდიტასვე გაატანა ფილიპელებთან. ეპისტოლეში მოციქული მადლობს ფილიპელებს შემწეობისათვის; ამშვიდებს, რომ მასზე არ იზრუნონ; ქრისტიანულ ცხოვრებას უქადაგებს და აფრთხილებს, რათა უთანხმოებასა და ცრუმოდგმრებას ეკრძალებოდნენ. ათი წლის მეგობრობა აკავშირებდა წმ. პავლეს ფილიპელებთან. მოციქული მამობრივი სიყვარულით მოიკითხავს მათ და იმედს გამოთქვამს, რომ მისი შვილები არ შეარცხვენენ.

ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლეს პოციქული პატიმრობაში წერდა,

როდესაც ჯერ კიდევ არ უწყობდა ხელისუფალთა გადაწყვეტილება. იუდე-
ველი ცრუმოძღვრები მოციქულისადმი ყურადღებისათვის განიკითხავდნენ
და ემუქრებოდნენ ფილიპის ეკლესიას. ხოლო პავლე მოციქული მათ ძაღ-
ლებს უწოდებს.

ეპისტოლის დაწერის თარიღი

ეპისტოლე დაიწერა 63 წლის ზაფხულს, მოციქულის რომში ორწლიან-
ნი პატიმრობის მიწურულს, როდესაც წმ. პავლემ რომის სამსჯავროზე
თავი იმართლა, მაგრამ საბოლოო მსჯავრი მან ჯერ კიდევ არ უწყობდა
(ფილიპ. II, 23). მოციქული რომ ნამდვილად რომში იყო დაპატიმრებუ-
ლი და აწა კესარიაში (როგორც ამას ზოგიერთნი ვარაუდობენ), ეს ეპი-
ისტოლეშივე იკითხება - „რომ თვით კეისრის პრეტორიაშიც კი მრავლად
არიან ქრისტიანები“ (I, 12); ხოლო ეპისტოლის დასასრულს კეისრის
სასახლის ქრისტიანთა სახელით მოიკითხავს ფილიპელებს.

ეპისტოლის ზოგადი შინაარსი

შემდგომად მისაღებებისა პავლე მოციქული თავის და ტიტუს სახე-
ლით მოიკითხავს ფილიპელ ქრისტიანებს, ეპისკოპოსებსა და დიაკონებს;
მადლობს უფალს მათი წარმატებისათვის და შეთხოვს, რათა წარუმჭრთოს
მათ სიყვარულსა და გულისხმისყოფაში (I, I-II). შემდგომ თავის ამ-
ბავს აუწყებს ფილიპელებს და მოხარულია, რომ მის ქადაგებებში დიდი
წარმატება აქვს (I, I-12). ქვემოთ წმ. პავლე ფილიპელებს აუწყებს
თუ როგორ განავრცო სახარება რომის სამსჯავროზე მისმა წარდგამამ;
რომ თვით კეისრის მთავარსარდალსაც ეუწყა ქრისტიანობა და მრავალი
რომაელი მოექცა; და რომ შურით, ჯიბრითა და მისი წამბაძველობით

ბევრმა იწყოს ქრისტიანობის ქადაგება. მოციქულს უხარია, რომ ყველა-ფერი, რაც გადახდა და რაც აწ უნდა შეემთხვეს, დღის სადღეებლად იქნება (12-20). ხოლო სიკვდილს იგი კიდევ ესწრაფვის, რამეთუ მით ქრისტეს მიემთხვევა; მაგრამ უწყის რომ იგი ჯერ კიდევ საჭიროა ქრისტიანთა სრულყოფისათვის და ამიტომ მათთან დარჩება (21-26). შემდეგმ ერთსულოვნებასა და მორჩილებას შეაგონებს მკითხველს და პირდება ფილიპელ ქრისტიანებს, რომ ტიმოთესა და ებაფროდიტეს მიაგ-ლენს მათთან (2, 19-25). მე-3 თავში იუდეველთაგან განკრძალებასა და რწმენით ცხოვრებაზეა საუბარი და კორინთელებს ქრისტიანული სრულ-ყოფისაკენ მოუწოდებს და თხოვთ რაც ისწავლეს მისგან ის აღასრულონ. შემდეგ ლოცავს მათ და მადლობს მზრუნველობისათვის (IV).

კოლასელთა მიმართ ეპისტოლე

ფრიგეაში ერთმანეთის მახლობლად სამი ქალაქი იყო - ლაოდიკია, კოლასი და იეროპოლი. ფრიგიის დედაქალაქი იყო იეროპოლი, შემდეგ მოდიოდა ქალაქი კოლასი მრავალრიცხოვანი მოსახლეობით. აღექსანდრე დიდის შემდეგ კოლასმა დაკარგა თავის მნიშვნელობა, ხოლო რომაელთაგან მცირე აზიის დაპყრობის შემდეგ მისი დიდება სრულად წარიხოცა. მესამე ქალაქი - იეროპოლი ნაყოფიერების ქალღმერთ ციბელის კულტით იყო ცნობილი. ქ. შ. 64 წელს სამივე ქალაქი მიწისძვრამ დაანგრია და მხოლოდ ლაოდიკია აღადგინეს. კოლასი კი ერთხანს ისტორიაშიც აღ-არ იხსენიებოდა, ხოლო მის ნაცვლად მოგვიანებით ხონი გვხვდება წერილობით წყაროებში. იგი აზიიდან სავაჭრო ცენტრ ეფესოში მიმა-ვალ გზაზე მდებარეობდა. ვარაუდია, რომ ფრიგეასა და კოლასში ქრის-ტიანობა წმ. პავლეს ერთგულმა თანამშრომელმა ეპაფრასმა იქადაგა

(კოლას. I, 6-7), რომელიც წარმოშობით კოლასელი იყო (4, 2). მეორედ მოგზაურობისას პავლე მოციქულმა ტიმიოთესთან ერთად გაიარა ფრიგია და გალატია, მაგრამ სულიწმიდით არ დაიშვა აზიაში ღვთის სიტყვის ქადაგება და ამიტომ ტროადას მიაშურეს, ხოლო იქიდან, სულიწმიდის შთაგონებითვე, ევროპაში გადავიდნენ საქადაგებლად. ეფესოს მონაზღვრეობა ფრიგიელ ქრისტიანებს პავლე მოციქულთან კონტაქტის საშუალებას აძლევდა; ხოლო მოციქულმა ეფესოში სამი წელი დაჰყო. ცნობილია, რომ უროპოლის, ლაოდიკიისა და კოლასის ეკლესიებს მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდათ. კოლასელებს მოციქული ლაოდიკიის ეკლესიებთან მიმორწერას აცხადებს (4, 16). კოლასელები თავის მხრივ კონტაქტს არ წყვეტდნენ პავლე მოციქულთან და რომში პატიმრობისას მასთან ებაფრაჟ გააგზავნეს. ცნობილია აგრეთვე, რომ იოანე ღვთისმეტყველმა ეფესოში დაჰყო ცხოვრების ბოლო წლები და ლაოდიკიისა და კოლასის ეკლესიებიც მისი მეთვალყურეობის ქვეშ იმყოფებოდნენ.

ეპისტოლის დაწერის მიზეზი

კოლასის ეკლესიის მრევლის უმრავლესობას ფრიგიელი და უმცირესობას იუდეველი ქრისტიანები შეადგენდნენ. იუდეველთა შორის ცრუმოძღვრები წარმოჩნდნენ, რომლებიც მცირედმორწმუნე წარმართებს აცდუნებდნენ და მოჩვენებითი ასკეტური ცხოვრებითა და ენამახვილობით მიიზიდავდნენ ხალხს. ადამიანს გამოხსნაში იესო ქრისტეს ღვაწლს უარყოფდნენ (II, 19), ადამიანს ღმერთთან მიახლოების უღირსად თვლიდნენ და ღმერთისა და ადამიანის შუამდგომლად ანგელოზებს მიიჩნევდნენ. იუდეველი ცრუმოძღვრები იმით სარგებლობდნენ, რომ წმიდა წერილი ანგელოზებს გაკვრით იხსენიებს და თავიანთი ინტერპრეტაციებით აცდუნებდნენ ხალხს (I ტიმოთ. 4, 7; ტიტე I, 14); ისინი ანგელოზთა და-



სების საკუთარ სიებს ქმნიდნენ, თხზავდნენ მათ სახელებს და მოგა-
 ლეობებს და ჩამოთვლიდნენ ადამიანზე მათ ნაირგვარ გავლენას; ცრუ-
 მოძღვრები ასკეტაზმს ქადაგებდნენ (საჭმელისაგან თავის შეკავებას)
 და მოწმუნეთაგან მოსეს კანონის მრავალი ადამ-ჩვევისა და იუდეველ-
 თა დღესასწაულების აღსრულებას მოითხოვდა (2, 16, 20-23), სავადღე-
 ბულო წესად აცხადებდა აგრეთვე წინადაცვეთას (2, 11). მისტიციზმისა-
 კენ ისედაც მიდრეკილი ფრიგიელების ცთუნება კი ადვილი იყო, მით უფ-
 რო რომ მათ ქრისტიანული მოძღვრება მოციქულთაგან არ მოესმინათ. პა-
 ვლე მოციქულის ეპისტოლის მიზანი კოლასელ ქრისტიანთა ცრუმოდვართა
 გავლენისაგან გამოსნა იყო. ეპისტოლე ეპაფრასის თხოვნით დაიწერა
 და იგი როგორც კოლასის, ასევე ლაოდიკიისა და იეროპოლის ეკლესიე-
 ბის მიმართაც იგულისხმებოდა.

ეპისტოლის დაწერის დრო და ადგილი

ეპისტოლე დაიწერა პავლე მოციქულის რომში ორწლიანი პატიმრო-
 ბის დასასრულს, 63-64 წლებში. იგი ტუქიკოსმა და ონისიმემ წაიღო
 კოლასში. ეპისტოლე გადაწერა ტიმოთემ, რომლის სახელიც ეპისტოლის
 შესავალ ნაწილში იხსენიება. ძველი წყაროებით ტუქიკოსი და ონისიმე
 მიიჩნეოდნენ ეპისტოლის გადამწერად, მაგრამ უფრო სარწმუნოა აზრი,
 რომ ეს უკანასკნელნი მოციქულის წარგზავნილნი იყვნენ.

ზოგადი შინაარსი

ეპისტოლე ორ ნაწილად იყოფა: დოგმატურ და ზნეობრივ მოძღვრე-
 ბად. პირველ ნაწილში მოციქული იესო ქრისტეზე საუბრობს, მის მიერ
 ადამიანთა გამოსნაზე და ამხილებს ცრუმოდვრებს (I, II). მეორე

ნაწილში ნათლობის საიდუმლოს მნიშვნელობას განმარტავს და ზნეობრივი ცხოვრებისათვის პრაქტიკულ რჩევებს იძლევა (III, IV). იოანე ოქროპირი კოლასელადმი ეპისტოლის შინაარსის სერიოზულ და ღრმა აზრზე მიუთითებს და აღნიშნავს, რომ ეპისტოლეში ქრისტიანული სარწმუნოების ძირითადი დოგმატიკაა განმარტებული: ქრისტეს ღვთაებრიობა და მის მიერ ქვეყნის გამოხსნა. შინაარსითა და წყობით კოლასელთადმი და ეფესელთადმი ეპისტოლეები მსგავსნი არიან და ერთმანეთს აცხებენ. ამიტომაც ურჩევს მოციქული კოლასელებს ამ ორი ეპისტოლის ერთად გაცნობას (4, 16).

დოგმატური ნაწილი

მოდღვრება ქრისტეზე - ღმერთზე და ქვეყნის მხსნელზე

I თ ა ვ ი

მოციქული კოლასის ეკლესიას მოიკითხავს თავის და ტიმოთეს სახელით და მადლობს კოლასელთ, რამეთუ ღვთის სიტყვა წარმატება მათში და შესთხოვეს უფალს, რათა მათ ნაყოფი სარწმუნოებისა მიიღონ (I, I-II), შემდეგ მოციქული მკითხველს შეაგონებს, რომ ხსნა მხოლოდ იესო ქრისტეს მიერაა, რამეთუ იგია მხოლოდშობილი ძე ღვთისა საყვარელი, სახე უხილავ მამისა და შობილი უწინარეს ყოველთა, შემოქმედი ხილულთა და უხილავთა, თავი ეკლესიისა (I, 12-18), რომ ძე ღვთისამ თავისი სისხლით შეარია მამა ღმერთთან ყოველი და თვით წარმართნიც; და რომ მონანი ღვთისა წმიდანადა ჰყონ (19-23). წმ. პავლეს უხარია, მისი მსახურების საიდუმლო რომ გაცხადდა კოლასელებისათვის (24-29). მოციქული დიდხანს იღვწოდა მათთვის, რათა ღვთის შემეცნებაში სრულქმნილიყვნენ და ეცნოთ იესო ქრისტე - მომნიჭებელი სიბრძნისა; შემდეგ ემუდარება კოლასელებს, რათა მიღებული სწავლა არ განაბნინონ,



არამედ მტკაცედ იღვანენ და ეკრძალებოდნენ უქმ, ამოა, ამქვეყნიურზე
 დამყარებულ ფილოსოფიას, რომელიც ქრისტეს არ იცნობს (I-10).

ცრუმოდღვართაგან განკრძალებისათვის

II თ ა ვ ი

მხოლოდ იესო ქრისტეს მოძღვრებაზე დამყარებას შეაგონებს მო-
 ციქული კოლასელებს, რამეთუ იგია მხოლოდ მამა ღმერთთან კაცის შემ-
 რიგებელი, რამეთუ მასში არიან დაწოდებული სულიერად, ანუ მონათლუ-
 ლნი; ისინი ქრისტეში აღდგნენ ცოდვათაგან. შემდეგ წმ. პავლე ქადა-
 გებს, რომ ქრისტიანები ებრაელთა წეს-ჩვეულების უარყოფისათვის არ
 უნდა განიკითხონ, რადგან ქრისტესთან ერთსხეულ გახდომის შემდეგ
 ქრისტიანებმა ებრაელთა დოგმები და ყოველგვარი გარეგნული სიბრძნის
 გამოსხატულება უნდა უარყონ (II-23).

შენიშვნა I თავის მე-15-16 მუხლებზე. ცრუმოდღვრები იესო ქრის-
 ტეს ქმნილ არსებათა შორის რაცხდნენ და მოციქული მათ საწინააღმდე-
 გოდ შენიშნავს, რომ იესო უხილავი მამის ხატებაა და რომ უწინარეს
 ყოველთა საუკუნეთა იშვა იგი. რომ მის მიერ შეიქმნა ანგელოზნი, უმ-
 ადღეს დასთაგან სოყოლებული მათამდე. საყდარნი, უფლებანი, მთავრო-
 ბანი და ხელმწიფებანი - ზეციურ ძალთა იერარქიის ეს ოთხი სახელწო-
 დება, სახელმწიფო თანამდებობებს შეესატყვისება „რამეთუ მას შინა
 სათნოიყო ყოველივე საცსებაა დამკვიდრებად“ (I, 19). საცსება -
 ბერძნულად „ბლერომა“ სახელწოდებით ცრუმოდღვრები ყველა ანგელოზს
 იხსენიებდნენ, რომლებიც ერთობლივ ქმნიდნენ ღვთაებრივი არსების
 საცსებას (ბლერომას). ცრუმოდღვარნი კი ანგელოზთა შორის რაცხდნენ
 ქრისტესაც. ხოლო მოციქული განმარტავს, რომ ქრისტე თავის თავში
 შეიცავს მთელ ღვთაებრივ საცსებას (21-23). ცრუმოდღვრების სწავლით

აღამიანები ღმერთთან უხორცო ანგელოზებმა შეაბრგეს. მოციქული შეგვაგონებს, რომ მამა ღმერთთან ქრისტემ შეგვარება თავისი ხორციელი სხეულით, რამეთუ ხორციელი სხეულით ჯვარს ეცვა მაცხოვარი ჩვენი ცოდვებისათვის (II, 8). ცრუმოდვართა სწავლებას მოციქული ფილოსოფიას უწოდებს, რომელთა განსჯაც ალექსანდრიელ ფილოსოფოსებს ეყრდნობდა, ხოლო ესენი თავის მხრივ პლატონისა და იუდეველთა სწავლებას მისდევდნენ. მათი სწავლება ამქვეყნიურ სტიქიას მიცემულ ძველ ხუცესთა ფილოსოფიას ეყრდნობოდა, რომელთა რელიგიური გაგებაც მსხვერპლშეწირვაზე, წეს-ჩვეულებებზე და საკულტო რიტუალებზე დაყრდნობდა. ქრისტიანობამ ცხადყო, რომ ღვთისმსახურება მსხვერპლშეწირვასა და ოდენ რიტუალების აღსრულებაში არ მდგ-მარტობდა, არამედ სულითა და ჭეშმარიტებით მსახურება მართებდა კაცს. მე-9 მუხლში მოციქული განაქიქებს ცრუმოდვართა სწავლებას, რომ ქრისტე თითქოს უხორცო ანგელოზთაგანი იყო. წმ. პავლე კოლასელებს შეაგონებს, რომ ქრისტეში ღმერთი ხორციელად გაცხადდა და არა თუ ჩვენებით მოეგლინა. მე-14 მუხლში მოციქული ამბობს: „და ავოცა ჩუენთვის კელით წერილი ბრძანებით...“ - აქ იგულისხმება მოსეს კანონი მრავალრიცხოვანი წესებით. მე-18 მუხლში მოციქული ანგელოზებზე ცრუმოდვართა სწავლას ამხილებს და შენიშნავს, რომ ებრაელებში ბაპილონის გოდოლის დროიდან ცნობილი იყო ანგელოზებზე; მათ შესახებ გვასწავლიდნენ დანიელი, ტობია, ფილონი და ალექსანდრიელი იუდეველნი; ანგელოზების შესახებ მოძღვრებას მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. ზოგიერთი იუდეველი მამა ღმერთთან ანგელოზთა შუამდგომლობას ქრისტეს მეოხებაზე უმაღლესად აღიარებდა. თეოდორიტეს მოწმობით, ამგვარი აზრი დიდად იყო გავრცელებული ფრიგეასა და პისიდიაში. ამისათვის 36 წელს ლაიდიკიის კრებამ ანგელოზთა მიმართ ღვთისმსახურება აკრძალა. პავლე მოციქულიც ამასვე შეაგონებს კოლასელებს, რათა ქრისტეს უმაღლეს



ანგელოზთა შერაცხავდნენ „რამეთუ მის მიერ დაებადა ყოველი ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა“ (II, 16). მოციქული ცრუმოდვარათა თავისებურ ასკეტიზმსაც ამხელს და ამბობს: „ნუშეცა ვინ უკუე განიკითხავთ თქუენ საჭმლითა და სასმლითა... რომელი იგი არს აჩრდილი მერმეთაჲ მათ“ - ამით მოციქული გვასწავლის, რომ საჭმელი უაღრესად წარმავალია და რომ იგი მიღებისთანავე განქარდება.

მოდვრება წმიდალ ცხოვრებაზე (I-17)

III თ ა ვ ი

ქრისტიანული ცხოვრება ყოველგვარ მიწიერისგან განშორებასა და ღმერთთან ურთიერთობას გულისხმობს (I-9). ქრისტიანები ვნებებისაგან უნდა გათავისუფლდნენ. ძველი კაცი უნდა განიძარცვონ და ახალი, ქრისტეს მსგავსი სახე შეიმოსონ. მაშინ აღარ იქნება მათთვის აღარც ელინი, არც იუდეველი, არც ბარბაროსი და აღარც მონობა. ხოლო ესე ყოველი სიყვარულში გამოვლინდება, რომლითაც დაემკვიდრება ღვთის სასუფეველი და რომლითაც ღვთის სიბრძნე გაცხადდება. ამისთვის ურთიერთს უნდა შევეწიოდეთ, მივუტევებდეთ, საკუთარ თავს ვმოდვრავდეთ, ვფსალმუნებდეთ და ვგალობდეთ, ყოველივეს ღვთის სადიდებალ ვიქმოედთ და ყოველივესთვის ვმადლობდეთ უფალს (5-17). შემდეგ მოციქული ქრისტიანულ ოჯახზე ქადაგებს, რათა ცოლი ქმარს ემორჩილებოდეს, ხოლო ქმარს უყვარდეს ცოლი; შვილებს მშობლის მორჩილება მართებთ, მშობლებიც შვილებს არ უნდა აღიზიანებდნენ (18-21). ხელქვეითნი უფროსებს პირმოთნეობით კი არ უნდა მორჩილებდნენ და მათ საამებლად კი არ უნდა იქცეოდნენ, არამედ ღვთის შიშით უნდა მსახურებდნენ და მხოლოდ მას სათნოეყოფოდნენ, რისთვისაც ღვთისწყალობას დაიმსახურებენ (22-24).

ცალკეული შეგონებანი და ეპისტოლის დასასრული

IV თავი

მოციქული განუწყვებელი ლოცვისაკენ მოუწოდებს ქრისტიანებს და თხოვს მისთვისაც ილოცონ, რათა ქადაგებაში წარმატება ექნეს. არა-ქრისტიანებთან კეთილგუნდრულ მოქმედებას ურჩევს და ასწავლს: „სიტყუაი თქუენი მარადის მადლითა ვითარცა მარლითა შეზავებული იყავნ“ (4, 1-6). მე-7-9 მუხლებში მოციქული იუწყება, რომ მის შესახებ ყოველივეს ტუქიკოსისა და ონისიმესაგან შეიტყობენ და მოიკითხავს ყველას თავის მოწაფეთა და თანამზრახველთა სახელით (10-14). კოლასელებს თხოვს, რომ წინამდებარე ეპისტოლე ლაოდიკელთაც გააცნონ, ხოლო კოლასელებმა ლაოდიკელთა ხელთ არსებული ეპისტოლე წაიკითხონ. დასასრულს მოკითხვას თავის ხელითა წერს წმ. პავლე (15-18).

შენიშვნა: IV თავის მე-16 მუხლში საუბარია ლაოდიკიის ეკლესიისადმი მიწერილ ეპისტოლეზე. მსგავსი 20 მუხლიანი ეპისტოლე ზოგიერთ უძველეს და გერმანულ ბიბლიებში იყო დაბეჭდილი. მათში ეფესელთადმი და ლაოდიკელთადმი მიწერილ ეპისტოლეთა გამოთქმები სიტყვა-სიტყვით მეორდება, მაგრამ სარწმუნო ორიგინალურ ეპისტოლეებად ისინი მაინც არ მიიჩნევიან. ლაოდიკელთადმი ეპისტოლის შესახებ ყველაზე სარწმუნო უნდა იყოს შემდეგი მოსაზრება: რომ მოციქული ლაოდიკელთადმი ეპისტოლეში გულისხმობს ეფესელთა მიმართ ეპისტოლეს, რომლითაც არა მარტო ეფესოს, არამედ მის გარშემო ეკლესიებსაც მიმართავდა წმ. პავლე. ლაოდიკელებს ალბათ უკვე ხელთ ჰქონდათ ეფესელთადმი მიწერილი ეპისტოლე, როცა პავლე მოციქული კოლასელებს წერილობით მიმართავდა და თხოვდა ლაოდიკელებისთვისაც გაეცნოთ წინამდებარე ეპისტოლე, ხოლო კოლასელები თავის მხრივ ლაოდიკელთა ხელთ არსებულ ეპისტოლეს გაცნობდნენ.

თესალონიკელთა მიმართ პირველი ეპისტოლე

პავლე მოციქულის მოღვაწეობის პერიოდში თესალონიკა მაკედონიის მთავარ ქალაქად ითვლებოდა. ძველად იგი თერმიად იწოდებოდა, რადგან სახელგანთქმულ თბილ წყლებზე იყო გაშენებული. ფილიპე მაკედონელის სიძემ, მხედართმთავარმა კასანდრმა გაამშვენა და გააფართოვა ეს ქალაქი და მეუღლის პატივსაცემად მას თესალონიკა უწოდა. რომაელთა შემწეობით ქალაქი სულ მალე სამხედრო და სავაჭრო ურთიერთობის ცენტრად იქცა, რამეთუ მასზე გადიოდა რომთან დამაკავშირებელი აღმოსავლეთის ყველა პრინციპალის გზა. პომპეის ბრძოლის დროს ქალაქი ოქტავიასა და ანტონიას მმართველობაში გადავიდა და თავისუფალი ქალაქის სახელწოდება მიიღო. ამის მეშვეობით ქალაქმა წმიდად ბერძნული ხასიათი შეინარჩუნა. მას ქალაქის მმართველი მართავდა (საქმე 17). ქალაქი თავის საქმეებს სახალხო კრებაზე იხილავდა (17, 5). 1430 წ. ქალაქი თურქებმა დაიპყრეს, ხოლო მოგვიანებით იგი ბალკანელებმა გაათავისუფლეს. სლავური კულტურის ისტორიაში თესალონიკა ანუ სოლუნი სლავების განმანათლებელ კირილესა და მეთოდეს სამშობლოდ იხსენიება. მოციქულთა მოღვაწეობის პერიოდში კი თესალონიკას ვაჭრობით, სიმდიდრითა და წრესგადასული მოქალაქეებით იცნობდნენ. ბერძნებს გარდა აქ მრავალი ებრაელი და რომაელი სახლობდა. მეორედ მოგზაურობისას პავლე მოციქული შილასა და ტიმოთესთან ერთად თავდაპირველად ფილიპიაში შეჩერდა, სადაც იგი შეურაცხვეს და ტანჯეს (I, II თესალონიკ), ხოლო იქიდან თესალონიკაში ჩავიდა. სამ კვირას ქადაგებდა პავლე მოციქული სინაგოგაში და მრავალი იუდეველი და წარმართი მოაქცია ქრისტიანობაზე. მერე ებრაელებმა ხალხი აუშხედრეს მოციქულს და სახალხო სამსჯავროზე წარდგინა დაუპირეს. საბედნიეროდ ნასონის სახლში მათ მოციქული არ დაუხვდათ, ხოლო თვით ნასონი ქალაქისთვის გადასცეს და

მას როგორც პავლე მოციქულის თანამზრახველს, კეისრის ღალატში დას-
დეს ბრალი: რომ მოციქული და მისი მოწაფეები ვინმე იესოს რაცხდენ
მეფედ. თავისუფალი ქალაქისათვის აჯანყება სახიფათო იყო და ამიტომ
ქალაქისათვის ნასონს ფულადი ჯარიმა გადაახდებინა და პირობა ჩამო-
ართვა, რომ მეორედ მსგავს უწყობას აღარ ჩაიდენდა. წმ. პავლე და
შილა კი ბერიაში ჩავიდნენ დამით და იქ სინაგოგაში იწყეს ქადაგება.
მაგრამ თესალონიკელი იუდეველები აქაც მიწვედნენ მათ და მოციქულები
იძულებულყვეს ბერია დაეტოვებინათ. პავლე მოციქული შემდეგ ათენს
გაემგზავრა (საქმე, თავი .17).

ეპისტოლის დაწერის მიზეზი და მიზანი

თესალონიკიდან მოციქულის განდევნის შემდგომ, იუდეველებმა
შური იძიეს ქრისტიანებზე და ყოველმხრივ ავიწროვებდნენ მათ (I თე-
სალ. 2, 14). მოციქულს ძლიერ ეწადა თესალონიკას ჩასვლა და ახლად-
მოქცეულ ქრისტიანთა განმტკიცება, მაგრამ მრავალი წინააღმდეგობა
აბრკოლებდა მის განზრახვას (I თესალ. 2, 18), ამიტომ მოციქულმა
იქ ტიმოთე წარგზავნა და მაკედონიის ეკლესიების მდგომარეობის შეს-
წავლა დაავალა (I თესალ. 2, 18). პავლე მოციქული თავად კარინთას
გაემგზავრა და იქ დაელოდა ტიმოთეს. მალე მასთან ტიმოთე და სილო-
ვანიც ჩავიდნენ (საქმე 18, 5; I თესალ. 3, 6) სასიხარულო ცნობით,
რომ თესალონიკელებმა პირველ განსაცდელს გაუძლეს და ურყევად იდგ-
ნენ სარწმუნოებაზე. იმდევ დროს პავლე მოციქულს აუწყეს, რომ მრ-
ვალ თესალონიკელ ქრისტიანს ჯერაც არ ეთმობოდა წარმართული ჩვევი-
ბი - მრუშობა და ანგარება, რაც ესოდენ დამახასიათებელი იყო ბერ-
ძნული სამყაროსათვის (I თესალ. IV, 3-6). ამას გარდა თესალონიკელ
ქრისტიანთა შორის გავრცელდა მცდარი აზრი - თითქოს ქრისტი აწვე



უნდა მოსულიყო. მათი ფიქრით, სასუფეველსა და ნეტარებას მხოლოდ ქრისტეს მეორედ მოსვლის უამს მიიღებდნენ და რომ უკვე მოწიგნილიყო. მრავალი თესალონიკელი კი მეორედ მოსვლამდის კვდებოდა ეს კი მათ აბრკოლებდა საიქიო ცხოვრების რწმენაში (I თესალ. IV, 15-17). მცირე დროში მოციქულმა ვერ მოასწრო თესალონიკელებისათვის სრულად წარმოედგინა ქრისტიანობა და ვერც მათი ზნეობრივი აღზრდა მოასწრო; ხოლო იუდეველები თავის მხრივ ათასგვარ ცილისწამებას თხზავდნენ და მით აცტორიტეტს უბღალავდნენ პავლე მოციქულს. მის საქმიანობას ანგარებრთა და ამპარტავნებით ხსნიდნენ, წამებდნენ მხდალობას. ნიშნს უგებდნენ თესალონიკელ ქრისტიანებს, რომ გაჭირვების უამს მიატოვა ისინი მოციქულმა (I თესალ. 2^o 3-12; 17-18). ბოლოს მოციქულს მოახსტენეს, რომ ეკლესიაშიც არ იყო წესრიგი, უპატიოდ ეპყრობოდნენ ეკლესიის მსაზურთ. ამ მიზეზებიდან გამომდინარე მიწერა პავლე მოციქულმა ეპისტოლე თესალონიკელებს, სურდა რომ წერილობით დაემოძღვრა ისინი და ეპისტოლით მოეთხრო მათთვის ის ჭეშმარიტებები, რაც მათთან ყოფნისას ვერ მოასწრო (I თესალ. 3, 10). მოციქულმა თესალონიკელებს ეპისტოლეში განუმარტა საიქიო ცხოვრება, საეკლესიო იერარქია, ცალკეული ქრისტიანული ზნეობრივი ნორმა და ამხილა მისი ცილისწამებელი იუდეველები.

ეპისტოლის დაწერის დრო და ადგილი

ეპისტოლე დაიწერა კორინთაში, როდესაც მოციქულთან ტიმოთე და შილა ჩავიდნენ. ზოგიერთი განმმარტებლისა და ბერძნული ხელნაწერების მიხედვით, ეპისტოლის დაწერის ადგილად ათენი იხსენიება. მართალია ეპისტოლეზე ტიმოთესა და შილას მინაწერი იკითხება, რომელთაც მოციქული ათენში ელოდებოდა (საქმე, 17, 16), მაგრამ ისინი წმ.

პავლეს კორინთაში შეხვდნენ (III, 18). ეპისტოლე სწორედ მოწადეთა მიერ თესალონიკიდან ჩამოტანილი ამბუკის გამო დაიწერა (I თესალ. 3, 6). ეს იყო მოციქულის პირველი ეპისტოლე, რომელიც 53 წელს დაიწერა.

ეპისტოლის ზოგადი შინაარსი

ეპისტოლე ორი ნაწილისაგან შედგება - ისტორიული და ზნეობრივი მოძღვრებისაგან.

ისტორიული ნაწილი (I-2). მოციქული მოიკითხავს თესალონიკის ეკლესიას თავისი, ტიმოთესა და შილას სახელით, და მადლობს უფალს მათი რწმენისა, სიყვარულისა და სასოების გამო და მისთვისაც, რომ დაიმარხეს მოციქულის ქადაგება (I, 1-5). თესალონიკელები მისი და მაცხოვრის მიმდევარნი შეიქნენ, რამეთუ მრავალი განსაცდელი დაიბრუნეს და მაგალითად ექნენ მაკედონელ და აქაველ ქრისტიანებს, რომლებიც წარმართობისაგან ქრისტიანობაზე მოიქცნენ (6-10). შემდეგ წმ. პავლე ცილისმწამებელთაგან იცავს თავის მოციქულებრივ ღირსებას; აღიარებს რომ მისი მოძღვრება წმიდაა და თავისუფალია ყოველგვარი ანგარებისაგან (II, 1-6), რომ თესალონიკელებისადმი განმსჭვალულია ჭეშმარიტი მამობრივი გრძნობით; რომ შრომით იღაჯს იწვევდა (კარგებს აკეთებდა) და მათ არაფრით ამძიმებდა, ხოლო მათ მამობრივი სიყვარულით შეაგონებდა ქრისტიანულ ცხოვრებას (7-12).

II თავის მე-15 მუხლის შენიშვნა: თესალონიკელთადმი პირველი ეპისტოლის სტილი განსხვავდება რომაელთადმი ეპისტოლის IX და X თავებისაგან, სადაც მოციქული აღნიშნავს, რომ იუდეველები ჭველა ადამიანს ეწინააღმდეგებიან. იგივეს იმეორებს ტაციტის ისტორია და ამბობს, რომ ებრაელები ზიზღითა და შურით ადგსილნი არიან ქველა ადა-

მიანის მიმართ. მოციქული თესალონიკელთა ნახვის დიდ სურვილს ვა-
მოთქვამს, მაგრამ გარემოებას ემორჩილება და მათთან ტიმოთეს აგ-
ზავნის (II, 17-20).

ზნეობრივი მოძღვრება. მოციქული ღვთის მცნების აღსრულებას შე-
აგონებს თესალონიკელებს (4, 1-2), რამეთუ ისინი წმიდად ცხოვრები-
სათვის არიან მოწოდებულნი. სიბილწეს უნდა განერიდონ და მოყვასის
წყენას; მცნებისამებრ უნდა უყვარდეთ ერთმანეთი და ხელსაქმეს მის-
დედნენ; ხოლო არაქრისტიანთა წინაშე სათნო საქციელს შეაგონებს
მათ.

მოძღვრება მეორედ მოსვლაზე (IV, 13; V, 11)

თესალონიკელები ქრისტეს მეორედ მოსვლის იდეას ვერ მიხვდნენ.
მათი აზრით ქრისტე მალე უნდა მოსულიყო, რომ მორწმუნეთაგან ღედა-
მიწაზე ღვთის სასუფეველი დაემყარებინა. ამიტომ ბედნიერად რაცხდ-
ნენ მათ, ვინც ქრისტეს მოსვლამდე იცოცხლებდა, ხოლო ქრისტეს მოს-
ვლამდე გარდაცვალება უბედურებად მიაჩნდათ. მოციქული კი განუმარ-
ტავს თესალონიკელებს, რომ თუ ქრისტეს აღდგომა წამთ, მაშინ ყველა
მიცვალებულის აღდგომაც უნდა ირწმუნონ (4, 13-14). ქრისტეს მეორედ
მოსვლას ცოცხლად დარჩენილი ვერ აუწყებენ მიცვალებულებს, არამედ
ოდეს მთავარანგელოზის საყვირით ეუწყებათ ის ღიადი ღღე, უწინ მი-
ცვალებულნი აღდგებიან, ხოლო ცოცხალნი ღრუბლებით აღიტაცებიან ღი-
დებით მომავალი ქრისტეს მისაგებებლად (15-18). უეცრივ დადგება
ქრისტეს მობრძანების ღღე და ვერავინ დაემალება მას (V, 1-3).
ქრისტიანები, ვითარცა ქენი ნათლისა, მარადუამ უნდა მხნეობდნენ,
იფხიზლებდნენ, სარწმუნოებასა და სიყვარულზე ეგვენ, რამეთუ ღმერთმა
სიკვდილად კი არ გვიწოდა ჩვენ, არამედ ქრისტეს მიერ გამოხსნად.

ქრისტეში უნდა ვიყოთ მარადუამს და მასში ვპოვებდეთ სიმშვიდესა და მოძღვარს (4-II).

შენიშვნა: IV, 16 - „საყვირითა ღმრთისაჲთა“ - ესაა ყოველის-შემძღვე ღვთის ხმის გამოსატყულება.

დასასრულს, მოციქული თხოვს ქრისტიანებს, რათა პატივსცემდნენ მშრომელებს, ურთიერთზე ზრუნავდნენ და შეიწყალებდნენ ერთმანეთს (12-15); ლოცავს მათ, რათა მარადის უხაროვით, ილოცვიდნენ, მარადის მადლობდნენ უფალს, დაიცვან სული და განერიდონ ბოროტებას (16-22). თავისთვის ლოცვასა თხოვს თესალონიკელებს, წმიდა ამბოხისყოფით მოიკითხავს ყველა მათგანს და თხოვს, რათა „წიგნი ესე ყოველთა ძმათა წმიდათა“ წაუკითხონ. ბოლოს ქრისტეს სახელით ლოცავს ყველა ქრისტიანს (23-28).

შენიშვნა: ამბოხისყოფა ქრისტიანებთან თანასწორობის გამომხატველია, მსგავსად აღმოსავლეთის ხალხებში გავრცელებული წესისა - უფროსები უმცროსებს გაუწვდიან ხელს (27). ეტყობა მოციქული ამ ეპისტოლეს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, რადგან თესალონიკელებს თხოვს, რომ ყველას წააკითხონ. იგი.

თესალონიკელთა მიმართ მეორე ეპისტოლე

ეპისტოლის დაწერის მიზეზი

ეპისტოლის დასაწყისში მოციქული თესალონიკელებს უქებს რწმენას, სიყვარულსა და ჭირთათმენას (1, 9-12). ცხადია, იუდეველები ბოროტებასა და ქრისტიანთა დევნას კვლავაც არ დაიშლიდნენ და ამიტომ წმ. პავლე ქრისტიანებს განუმარტავს განსაცდელის მნიშვნელობას, როგორც ხსნის გზას და არწმუნებს მათ, რომ ზუსტად მოვლენილია



მაცხოვარი მათ ღვაწლს დააგვირგვინებს. მეორედ მოსვლის შესახებ ისედაც გაურკვეველი წარმოდგენა ჰქონდათ თესალონიკელებს 'და ეტყო-
ბა ყალბი ეპისტოლეებითაც აუჩიეს მათ თავგზა, რასაც გაკვირით იხსე-
ნიებს მოციქული მეორე ეპისტოლეში - რომ არც სიტყვით და არც ყალ-
ბი ეპისტოლით არავინ შეირყეს, არამედ მტკიცედ ეგეთ სარწმუნოება-
ზე სულითა და გონებით (II, 2). ეპისტოლეს თავის ხელწერით ასრულ-
ებს მოციქული და მით დასტურდება ეპისტოლის ორიგინალობა: „კითხვაჲ
ჩემითა კელითა პავლესითა, რომელ არს სასწაული ყოველსა წიგნსა, ეს-
რეთ მივწერე: მადლი უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი თქუენ ყოველთა
თანა. ამინ“ (III, 17-18).

ქვეყნის განსაკითხავად ქრისტეს მეორედ მოსვლის აწვევ მოლო-
დინმა თესალონიკაში საზოგადოებრივი ფსიქოზი გამოიწვია. მოციქულის
თქმით, მაცხოვრის მოსვლის, მოლოდინში ბევრმა შრომას თავი ანება და
ქრისტიანთა გულუხვი მოწყალების ხარჯზე იწყეს უზრუნველი ცხოვრება.
აწრიაღდნენ და დაკარგეს პასუხისმგებლობა. ისინი კარი-კარ დადიოდ-
ნენ და სენსაციურ ჭორებს ავრცელებდნენ მეორედ მოსვლაზე; აფერხებ-
დნენ ეკლესიურ ცხოვრებას. ამგვარ მოვლენებს წმ. პავლე პირველ ეპ-
ისტოლეშიც განიხილავდა (VI, II-12). აურზაური სახელს უტეხდა ქრის-
ტიანობას წარწართთა შორის. იუდეველებს კი ქრისტიანთა რეპუტაციის
შებლადა ხელს აძლევდა. ეკლესიაში შექმნილმა მძიმე მდგომარეობამ
აიძულა მოციქული, რომ შეძლებისდაგვარად სრულად წარმოეჩინა მეორედ
მოსვლის შესახებ აზრი და გონზე მოეგო თესალონიკელები.

ეპისტოლის დაწერის დრო და ადგილი

მეორე ეპისტოლე უშუალოდ პირველი ეპისტოლის შემდგომ დაიწერა.
ჩანს, ტიმოთე და სილოვანე მეორე ეპისტოლის დაწერის დროს კვლავ

მოციქულთან იყვნენ, რადგან მათი სახელით მიესალმება წმ. პავლე თესალონიკელებს. ამდენად ეპისტოლის დაწერის დროდ 54 წელი მიიჩნევა, ხოლო დაწერის ადგილად კორინთო.

ეპისტოლის შინაარსი

მეორე ეპისტოლის შესავალი დიდად ჩამოჰგავს პირველი ეპისტოლის შესავალ ნაწილს. მოკლე მისალმების შემდგომ პავლე მოციქული მაღლობს თესალონიკელებს განსაცდელის დათმენისა და სიყვარულისათვის (I, I-4) და მიუთითებს, რომ სამსჯავროზე მათი მტრები განიკითხებიან, ხოლო ტანჯულნი იდიდებიან (5-10). დასასრულს, მაღლობს უფალს და შეთხოვს თესალონიკელთა სიკეთეში წარმატებას იესო ქრისტეს სადიდებლად (I, II-12).

შენიშვნა მე-8 მუხლზე - „ცეცხლითა აღისაათა მიგებად შურისგებისა“. როცა წმ. წერილი მომავალ სამსჯავროზე ლაპარაკობს, იქვე იხსენიებს ცეცხლს. ცეცხლი იქნება ცოდვილთა სასჯელი (მათე 25, 41); სამსჯავროზე ცეცხლით განიკითხავს მაცხოვარი. ცეცხლი აქ ღმრის ყოვლისშემძლეობისა, უწმუნოებზე ანუ წარმართებსა და იუდეველებზე მიხედვისგან გამომხატველია.

მეორედ მოსვლის ნიშნები

მოციქული თესალონიკელებს აფრთხილებს, რომ მეორედ მოსვლაზე ყალბ ეპისტოლეებსა და ცალკეულ მოსაზრებებს არ ერწმუნონ, არამედ უწყოდენ, რომ უწინარეს უფლის მობრძანებისა, ცოდვის შვილი - მტერი უფლისა უნდა მოვიდეს, რომელზედაც ერთგვის იქადაგა მათთან და კიდევ განუმარტა თუ რა აბრკოლებს მის მოსვლას (2. I-6); რამეთუ

საიდუმლოა იგი აწვევ იქმნების უსჯულოებისაჲ, გარნა ხოლო, რომელსა-
ცხე უბყრეს აწ, ვიდრემდე შორის განვიდეს“. მაშინ გამოჩნდება ის
უსჯულო, რომელსაც უფალი „აღვოცს სულითა პირისა მისისაჲთა“ ე. ი.
უფალი მას მოკლავს ღვთაებრივი სულით, ანუ ქადაგების სიტყვით და
„განაქარვოს იგი გამოჩინებითა მით მოსვლისა მისისაჲთა“. უსჯულო
სატანის შემწეობით სასწაულებს ჰყოფს წარწყმედულთა საცთუნებლად,
რომელთაც ჰქმნა რიტება არ შეიყვარეს და რომლებზედაც ურწმუნოებისა-
თვის ღმერთმა სასჯელად დაუშვა სარწმუნოების თვალთა დაბრმობა (7-
12).

მე-3-9 მუხლები უაღრესად მნიშვნელოვან სწავლას მოიცავს ან-
ტიქრისტეს მოსვლაზე, რომ იგი უნდა გამოჩნდეს ქვეყნის აღსასრულისა
და სამსჯავროს უწინ. აპოკალიფსში აღწერილია თვით ანტიქრისტეს მოს-
ვლა იმ სახით, როგორადაც ეს ეუწყა წინასწარმეტყველურ გამოცხადებით
იოანეს (III, II-18 და ბ. შ.). აქ ხილვა არაა გადმოცემული, არამედ
მოთხრობილია ანტიქრისტეს სახეზე, მის მოძღვრებასა და მოქმედებაზე.
განსაზღვრულია დრო მისი მოსვლისა და რა ბედი მოეღოს მას. ქრისტეს
მეორედ მოსვლის დროს მოციქული განსაზღვრავს ურწმუნოების გამრავლე-
ბითა და ანტიქრისტეს გამოჩენით. „რამეთუ უკეთუ არა მოვიდეს განდ-
გომილებაჲ იგი პირველად და გამოჩნდეს კაცი იგი უსჯულოებისაჲ, შეი-
ლი იგი წარსაწყმედელისაჲ“. ეს ნიშნავს, რომ ის დღე არ დადგება,
სანამ არ იქნება „განდგომილებაჲ...“ აქ მკვეთრადაა გამოყოფილი ორი
მოვლენა: განდგომა და გამეღავნება - უსჯულოების კაცის გამოჩენა.

ა) ერთნი (ოქროპირი, თეოდორიტი, ავგუსტინე) განყენებულად
თქმულ „განდგომილებას“ - (განდგომილ) პირად მიიჩნევენ და მასში
თვით ანტიქრისტეს გულისხმობენ, რომელზედაც ქვემოთ ვისაუბრებთ.
სხვანი (ტიერტულიანე, იერონიმი, ამბროსი) ამ სიტყვაში რომის მონას-
ტრისაგან განდგომილთ გულისხმობენ, სახელდობრ რომის მპყრობელობის

წინააღმდეგ ამხედრებულ იუდეველებს - თუმცადა წმიდა წერილში არ-
სად სიტყვა „განდგომილება“ არ იხმარება სამოქალაქო, ან სახელმწი-
ფო ხელისუფლებას. ვისიმე ჩამოცილების მნიშვნელობით, უფრო სწორია
აქ თუ ვიგულისხმებთ სარწმუნოებიდან განდგომილებას (საქმე, XXI
21; ტიმოთე, IV, 1), ანუ ღვთის სრულ ურწმუნოებს, როგორცაც თავად
მაცხოვარი წინასწარმეტყველებდა: „ხოლო მორბა-ვიდეს ძე კაცისაჲ,
პოვოს-მეა სარწმუნოებაჲ ქუეყანასა ზედა?“ (ლუკა XVIII, 8).

ბ) წარწყმედის კაცის გამორჩენას სიყვარულისა და სარწმუნოების
დაკნინება უძღვის წინ, მოციქული მას „უსჯულოების კაცად“ იხსენი-
ებს, რომელსაც ჩვენ „ცოდვის შვილად“ ვიხსენიებთ. ცოდვის შვილი
არა ოდენ ცოდვილია, არამედ ცოდვის მსახურია, რომელიც თავის თავში
ცოდვას, განასახიერებს - ამიტომაცაა იგი განწირული უეჭველ, სამუ-
დამო სიკვდილისათვის (იოანე XVII, 12). მისი ცოდვილობა ქრისტეს
მტერობაში, ანუ როგორც მოციქული ამბობს - ანტიქრისტიანობაში მდგო-
მარეობს (I იოანე II, 18, 22; IV, 3; 2 იოანე VII), რამეთუ არა
ოდენ წინ აღუდგება იგი ქრისტეს და ქრისტიანობას, არამედ სრულიად
საწინააღმდეგო თვისებებს და ქმედებებს წარმოაჩენს. პირველყოფნისა
იგი მოიძულებს ყველაფერს, რასაც ადამიანები ღვთაებრივად და წმიდად
შეიარაღებენ და მით წარმოჩინდება მისი უტიფარი ამპარტაყნება და
ურწმუნოება. ხოლო, როცა რაც ღმერთად გამოაცხადებს და ღვთის ტა-
ძარში დაჯდება, როგორც ღმერთი, მაშინ საბოლოოდ გამუდმდებდა მი-
სი უკიდურესი ამპარტაყნება. ეს ბუნებრივიცაა: ვინც თავს უმაღლეს
ღმერთისა ცვლის, იგი პირდაპირ თუ არაპირდაპირ თავს ღმერთად აცხა-
დებს და თავის საეჭვო უპირატესობის დასამტკიცებლად იგი თავად ლა-
ჯდება ღვთის ტაძარში ე. ი. იქ ან თავის გამოსახულებას დადგამს,
ან ღვთიურ ძალაუფლებას მიიწერს და ტახტზე ავა. ტახტზე ჯდომა კი
სწორედ მმართველობის ძალაუფლების მოპოვებას გულისხმობს. უფროს

ტაძარში კი არც იერუსალიმის ტაძარი იგულისხმება, რომელიც აღარ არსებობს, არც ადამიანის სხეულის ტაძარი და არც ქრისტიანის გონება, რამეთუ ადამიანის გონების ფლობა არ გულისხმობს ღმერთად ყოფნას. ვინაიდან ადამიანებისაგან ანტიქრისტეს ღმერთად შერაცხვა იმგვარ უკიდურეს უღმერთობამდე დასცვლას გულისხმობს, როცა ღვთის ტაძარში მისი უფომაც ბუნებრივად აღიქმება, ამიტომ „ტაძარში“ აქ ეკლესია იგულისხმება, ანუ ყოველი ადგილი, საცა ღმერთი იდიდება. ურწოუნობა და სიწმიდეების შეზღავნა, რომელიც წინ უძღვება ანტიქრისტეს გამოჩენას, ისეთივე მისაღები ვახდება, როგორც თვით ანტიქრისტეს ღვთის ტაძარში უღმობა.

გ) ანტიქრისტეს მოსვლა მოციქულმა ეფესოში ჩასვლამდე იქადაგა. საფიქრებელია, რომ იგი ქრისტიანული სარწმუნოების ერთ-ერთი დოგმატია. ქვეყნის აღსასრულის შესახებ იესო ქრისტეს მოძღვრებაზე საუბრისას მოციქულებს არაერთგზის უხსენებიათ ანტიქრისტე, ოღონდ თავდაპირველად ვაჰვრითა და ზოგადად საუბრობდნენ მასზე, მართო მის მოსვლასა და საქმიანობის ხასიათს ეხებოდნენ, ხოლო მისი კონკრეტული სახე მომავლის იდუმალებით იყო მოცული. მხოლოდ პავლე მოციქულმა აგვიწერა მისი პიროვნების შედარებით კონკრეტული სახე და აღნიშნა, რომ კარგახანია ანტიქრისტე მოვიდოდა, დაბრკოლება რომ არ ჰქონდეს. ამ დაბრკოლებაზე პავლე მოციქულს ერთგზის ჰქონია საუბარი; ხოლო არც მოციქულთა ეპისტოლეები, არც თესალონიკელთა ეკლესიები ამის შესახებ არაფერს იუწყებიან. ამიტომ ამ „დამაბრკოლებელზე“ განმმართველებს განსხვავებული აზრები აქვთ (7). იოანე ოქროპირის, თეოდორიტესა და სხვათა მიხედვით, აქ სულიწმიდის არც განსაკუთრებული ნიჭი და არც მადლი არ იგულისხმება, რამეთუ ღვთის განსაკუთრებული წყალობა დიდხინიდან დააკლდა ეკლესიას, ანტიქრისტე კი ზერაც არ გამოჩენილა, ხოლო მადლი სულიწმიდისა არაოდეს განიღვება და მაშინ

ანტიქრისტე ველარასოდეს უნდა მოვიდეს. „დამაბრკოლებლად“ არც ის ჩაითვლება, რომ მაცხოვრის სიკუცვისაებრ სახარება ყველა ხალხებში ჯერ კიდევ არ განფენილიყო (მათე XXIV, 14); არც ებრაელთა დაბრმობა იგულისხმება აქ, რომლებიც ქვეყნის აღსასრულს მოექცევიან; არც წარმართთა შეუსვენლობასა და არც ებრაელთა გულქვაობას არა აქვს იმგვარი მნიშვნელობა და ძალა, რომ ანტიქრისტეს მოსვლა დააბრკოლოს. წარმართთა და იუდეველთა მოქცევა მხოლოდ წინ უსწრებს ქვეყნის აღსასრულს, მაგრამ დამაბრკოლებელ მიზეზთან მას კავშირი არა აქვს, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ანტიქრისტე მაშინ მოვა, როცა ყველა ხალხზეა გაქრისტიანდებიან, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ქრისტიანობის მიღება-არმიღებაზეა დამოკიდებული ანტიქრისტეს გამოჩენა და ქვეყნის აღსასრული.

მოციქულის თქმით, უსჯულოების საიდუმლო უკვე სრულდება და მასთანადამე უსჯულოს გამოჩენაც მზადდება, მაგრამ ვერაფერ იტყვის, რომ ყოველივე ამას ქრისტიანობის აღმავლობაც თან ახლდეს. მამათა განმარტებებში კი „დამაბრკოლებლად“ მიჩნეულია რომის სახელმწიფო და მისი მმართველი. ვარაუდობენ, რომ „დამაბრკოლებელი“ მოციქულის თანამედროვე იყო. იოანე ოქროპირის განმარტებით, მოციქულმა არ დაასახელა ეს დამაბრკოლებელი პირი და არ მიუთითა რომის იმპერიის დაცემა, რათა ქრისტიანობისათვის მტერი არ მოემრავლებინა და ხიფათისთვის არ მიეცა ისინი.

მაგრამ რომის იმპერიის დამხობამ და შემდეგ მის ნანგრევებზე აღმოცენებული გერმანიის იმპერიის ნაპოლეონის მიერ განადგურებამ ცხადყო, რომ „დამაბრკოლებლად“ ეს იმპერია არ იგულისხმებოდა; ზოგიერთთა აზრით, აქ არც რომის იმპერიის მაღალი სასულიერო წოდება იგულისხმება, რადგან მოციქულის დროს იგი ჯერ კიდევ არსებობდა და ამას გარდა უკანასკნელ დროს იგი სულაც დაეცა. ამ საეროთა მო-



საზრებათაგან ერთი საერთო ჭეშმარიტება გაიკვავა, რომ „დამაბრკოლებელია“ საერთოდ სახელმწიფო წყობილების არსებობა, არა რომის ან სხვა რომელიმე კერძო სახელმწიფოსი, არამედ ზოგადად სახელმწიფოს არსებობა. როგორი სახელმწიფო წყობაც არ უნდა იყოს, რეალური მმართველობა და მმართველიც, სანამ რელიგია, ზნეობა, უფლებები, საზოგადოებრივი კეთილდღეობა, სიმშვიდე და პიროვნებისადმი პატივისცემა სახელმწიფო არსებობის საფუძვლად ითვლება, მანამ ანტიქრისტი ვერ მოვა. ეკლესია და ქვეყნის არსებობა გარეგნულადაა დაცული. მაგრამ როგორც კი სახელმწიფო წყობა ირღვევა, მმართველობა ისპობა, - სახელმწიფოცა და ეკლესიაც უდიდეს საფრთხეშია. რევოლუციების ისტორიებში გვიჩვენა მაგალითი იმისა, თუ დროებით წართმეული დამაბრკოლებლის დროს როგორ ჩნდება ანტიქრისტიკის ნიშნები.

დ) ანტიქრისტიკის სატანის ძალით იმოქმედებს და მოჩვენებით, ყალბ სასწაულებს იქმნის. უფალი ამგვარ სასწაულებს მათ საცდუნებლად დაუშვებს. ვინც ჭეშმარიტი მოძღვრება არ შეიწყნარა, თავის ცხონება შეურაცხყო და არად ჩააგდო. ამგვარ ხალხს მონუსხავს ანტიქრისტიკის სასწაულები და ცრუმოძღვრება და თაყვანსცემენ მას, ვითარცა ღმერთს. თუ რაგვარ აღსრულდება ეს სასწაულები, ჩვენ არაფერი ვიცით, ხოლო რაბან მათი სიყალბე ვიცით, ცხადია აქ ბუნების საიდუმლოს ცოდნით, მონებრებულობით, ეშმაკობით გრძნობათა ცდუნება იგულისხმება.

ე) მაგრამ რა ძლიერად და სახიფათოდაც არ უნდა მოქმედებდეს ანტიქრისტიკი, იგი დიდხანს მაინც არ გასტანს: „უფალმან აღვცოცხა სულითა პირისა მისისაჲთა და განაქარგოს იგი გამორჩინებითა მით მოსლვისა მისისაჲთა“. როგორადაც ქარი განაბნევს მტვერს და ნათელი ბნელს, იმგვარადვე გაქრება პირისაგან ღმრთისა ანტიქრისტიკი და ჭეშმარიტების ყოველი მოძულე. ოდენ ქრისტიკს გამოჩენა ალგვის მას.

მე-18 მუხლის შენიშვნა: „წინააღმდეგება ეშმაკი“ - ამ ადგილს

სხვაგვარად განმარტავენ. შესაძლოა მოციქული აქ თავის ავადმყოფობას გულისხმობს, რომელზედაც იგი გალატელთა მიმართ ეპისტოლეშიც მიუთითებს (4-14).

ორი ეპისტოლე მოძღვართათვის

ტიმოთესა და ტიტესადმი მიწერილი პავლე მოციქულის ორი ეპისტოლე დასამოძღვრად იწერებოდა, რამეთუ ისინი ეკლესიის მოძღვრებს შეაკონებს, თუ რაგვარი მსახურება მართებთ ეკლესიაში. ხსენებული ეპისტოლეები არა მარტო ტიტესა და ტიმოთეს მიმართაა დაწერილი, არამედ ყველა შემდგომი დროის მოძღვრებისათვის. მათში მოცემულია საეკლესიო მსახურების წეს-კანონები, და ამდენად ისინი მოძღვრებისათვის სამაგალითო წიგნად ითვლება. ეპისტოლეებიდან ჩანს, რომ საეკლესიო ცხოვრებაში იერარქიული წყობა თავიდანვე არსებობდა და არა მერვე საუკუნიდან, როგორც ამას ამტკიცებენ სექტიანტები და ჰოთრესტანტი ღვთისმეტყველები.

ტიმოთესადმი მიწერილი პირველი ეპისტოლის

დაწერის დრო

წინამდებარე ეპისტოლე პავლე მოციქულმა ბოლო მოგზაურობის უკვე დაწერა, ოდეს ტიმოთე ეფესოს ეპისკოპოსად დაადგინა და თავად მაკედონიასა და აქაის ეკლესიებს მიაშურა. ნეტარ თეოდორიტესა და ათანასე დიდის მიხედვით, მაკედონიაში 64-65 წლებში დაწერა მოციქულმა ტიმოთეს მიმართ ეპისტოლე.

ტიმოთესადმი პირველი ეპისტოლე

ცნობები ტიმოთე მოციქულზე. საქმეთა წიგნიდან ვუწყით, რომ წმ. პავლესა და შილას სამისიონერო მეორე მოგზაურობის უამს, დაახლოებით 52 წელს დაიმოწაფა პავლე მოციქულმა ახალგაზრდა ტიმოთე, რომელიც მოციქულის პირველი მოგზაურობის უამს მოექცა. ეტყობა იმავე პერიოდში მოინათლა კიდევ იგი (I ტიმ. VI, 12). წმ. პავლე მას „საყუარტელ“ და „უფლისა ღებრ სარწმუნო შვილად“ იხსენიებს (I კორინთ. IV, 17; ტიმ. I, 2).

ტიმოთესადმი მეორე ეპისტოლედან ვგებულობთ, რომ დედამისს ეგნიკი ერქვა, ხოლო დიდებას ლუდიაჲ (I, 5). ორივე კეთილმორწმუნე ქრისტიანები იყვნენ, რომლებიც პავლე მოციქულის გალატეაში პირველი მოგზაურობის დროს მოექცნენ. მამა ტიმოთესი ბერძენი იყო და როგორც ბერძენს, ტიმოთეს მოსეს კანონისაგან განდგომა არ გაჭირვებია, მიუხედავად იმისა, რომ დედა და ბებია სწორედ ამ კანონით ზრდიდნენ მას. იმისათვის, რომ იუდეველები არ დაებრკოლებინა, პავლე მოციქულმა ტიმოთეზე წინადაცვეთის წესი დაუშვა.

შემდეგ წმ. პავლე შილასა და ტიმოთესთან ერთად ევროპას გაემგზავრა, ხოლო ტროადაში მათ ლუკა შეუერთდათ. საბერძნეთში ტიმოთე დიდად დაეხმარა მოციქულს თესალონიკელთა და კორინთელთა ეკლესიებთან ურთიერთობაში, რომელთა შორისაც ტიმოთე კარგი რეპუტაციით სარგებლობდა, იმდენად, რომ ერთგვის აღშფოთებული კორინთელები დააცხრო და წმ. პავლეს მოწონებაც დაიმსახურა (I კორინთ. XVI, 10 და სხვ.). როგორც პავლე მოციქულის ეპისტოლედან ჩანს, ტიმოთე 58 წლამდე მასთან იმყოფებოდა, ხოლო მომდევნო წლების ამბები ჩვენთვის უცნობია. მხოლოდ ებრაელთადმი ეპისტოლედან ჩანს (XIII, 23), რომ ტიმოთეც დაპატიმრებული იყო და შემდეგ გაათავისუფლეს, მაგრამ ამ პატიმრო-

ბის დრო უცნობია. ტიმოთესადმი პირველი ეპისტოლიდან ვიგებთ, რომ იგი ეპისტოლის წერის დროს ეფესოში იმყოფებოდა. საეკლესიო გადმოცემით, ტიმოთე ეფესოს ეპისკოპოსი ყოფილა (ეფესები, ეკლ. ისტ. ს XI, 4, 5), მას ხანგრძლივი ურთიერთობა ჰქონდა მოციქულთან და 97 წლის 22 იანვარს, იმპერატორ ნერვესა და პრეკონსულ პერეგორინის დროს მოწამებრივი სიკვდილით აღესრულა დიანა ეფესელის დედასწაულზე. 356 წელს მისი ნაწილები კონსტანტინოპოლს გადაიტანეს.

ეპისტოლის დაწერის მიზეზი-და მიზანი

ტიმოთესადმი პირველი ეპისტოლე, როგორც აღინიშნა, ეფესოში ცრუმოდგვართა მომრავლებამ განაპირობა; მათ ხწავლებას „ტყუფილით სახელის მცენიერებად“ რაცხს (ტიმოთე, VI, 20). ცრუმოდგვრების თავდაპირველი წარმოშობა და ფორმები ჩვენთვის დღეს უცნობია, ოღონდ დარწმუნებით ერთი შეიძლება ითქვას: იგი წარმართულ და იუდეურ საწყისებზე აღმოცენდა და ამდენად გნოსისის წარმოშობის თავდაპირველ ადგილადაც მცირე აზია ითვლება. როგორც სახელწოდება გვიჩვენებს, გნოსისი - ცოდნა, განყენებული აზროვნების ნაყოფი იყო, რომლითაც რწმენის საიდუმლოებების გონიერების საწყისით ამოხსნა სურდათ. გნოსტიციზმის მთავარი აზრი, ასე ვთქვათ, მთავარი დოგმატი იყო დუალიზმი (სამყაროში ორი საწყისის აღიარება - კეთილისა და ბოროტის); გნოსისი ძირითად ყურადღებას უთმობდა ბოროტების წარმოშობის გაგებას და ძირითად მიზნად ისახავდა ბოროტებაზე გამარჯვებას და ამით ღმერთთან მიახლებასა და ღმერთთან გაიგივებას. მიუხედავად ჰერმეტიკური კრისტიანულ მოძღვრებასთან ნაწილობრივ მსგავსებისა, გნოსტიციზმი არსებითად განსხვავდება კრისტიანობისაგან. გნოსტიკოსები უმთავრეს კრისტიანულ დოგმებს კრისტეს პიროვნებასა, მის ცხოვრებასა და კაცობრივ-

ბის გამოსანაზე ცვლიდნენ და ამახინჯებდნენ. ღმერთსა და სამყაროს შორის ისინი მთელ რიგ შუამავალ არსებებს ხედავდნენ, რომელთა მეოხებითაც მიუწვდომელი და პირველსაწყისი თანდათანობით მიწაზე ჩამოჰყავდათ, რითაც პირველსაწყისს ამიწიერებდნენ. ეს მეღუემები იყვნენ ეგრეთ წოდებული ეონები. წარმართთა წარმოსახვები ქვეყნის ადსასრულზე „დადაბერთა ზღაპრების“ მსგავსი იყო (I ტიმოთ. I, 4; IV, 7). ამ ეონების სახით ისინი მშვენიერ კიბეს ხედავდნენ, რომელთა მეოხებითაც ღმერთი თითქოს მიწაზე ჩამოდიოდა. წარმართებს არცებრაელები ჩამორჩებოდნენ. ზოგიერთები შუამდგომელთა არსებობასებრაელების დამსახურებად თვლიდნენ, ზოგიერთები კი ღვთის უშუალო ჩარევას ამქვეყნიურ საქმეებში მის შეზღუდვად და შეურაცხყოფად მიიჩნევდნენ - თითქოს ღმერთმა ამიტომ შექმნა მთელი რიგი შუამავალი არსებებისა მასსა და სამყაროს შორის. კაბალისტთა მოძღვრებაში ჩვენ მართლაც ვხედავთ ამგვარ არსებებს - სეფიროტებს ე. წ. „გამომდინარეთ“, რომლებიც გნოსტიკოსთა ეონებს ენათესავებიან. ცრუმოდვრები წმ. წერილის ზოგიერთ პუნქტს მიაწერდნენ ამ მითოლოგიურ გამონაგონებს და ჭეშმარიტებად წარმოაჩენდნენ საკუთარ მცდარობას (კოლას. II, 18; I, 16). ამ სწავლებას მჭიდროდ უკავშირდებოდა მოძღვრება ადამიანის ამაღლებაზე ასკეტიზმის გზით. ამგვარად, არამართო ფარისევლები მიიწერდნენ მკაცრ მარხვას, ლოცვას, თავმეკავებას, არამედ მაცხოვრის დედამიწაზე მოღვაწეობის დროსვე, ყოველ იუდეველს მიაჩნდა მკაცრი მეუღაბნოე ცხოვრება, სხეულის გვემა, უქორწინებლობა და სხვა სათნოებებად და ღმერთთან მისაახლოებელ გზად. მატერიაში და კერძოდ ადამიანის სხეულში ბოროტი საწყისის არსებობის აღიარებამ ადამიანი უკიდურეს ასკეტიზმამდე მიიყვანა (I ტიმოთე, IV, 8). გნოსტიციზმი ბევრს ხიბლავდა და მას ამაღლებულ ზნეობრივ მოძღვრებად მიიჩნევდა. ამ მოსაზრებით იესო ქრისტეს განხორ

ციელებასაც უარყოფდნენ, როგორც ღვთის შეუფერებელ და დამამცირებელ მდგომარეობას, რადგან მათი აზრით, ეს ორი საწყისის - კეთილისა და ბოროტის შერევა გამოდიოდა. სწორედ ამგვარ ცრუმოდღერებებს აღუდგა პაულე მოციქული ეფესელთა, კოლასელთა და წინამდებარე ეპისტოლეებში. ამგვარად, პავლე მოციქულის ტიმოთესადმი მიწერილი ეპისტოლის პირდაპირი დანიშნულება იყო ცრუმოდღერათა განქიქება და ტიმოთეს დამოდღერა თუ როგორი ცხოვრება მართებდა მას ღვთის სახელში (1 ტიმოთ. III, 15).

უწინარეს ყოვლისა, მოციქული ტიმოთეს ცრუმოდღერათადმი ბრძოლას შეაგონებს და მთავარი ღოგმარტის - იესო ქრისტეს მიერ კაცობრიობის გამოსხნის დაცვას თხოვს. შემდეგ ერთობლივ ლოცვაზე და ეკლესიის მსახურებაზე საუბრობს (III, 1-13), განმარტავს ღვთისმსახურების საიდუმლოებას (III, 14; IV, 10) და ტიმოთეს ეკლესიის წევრებთან ურთიერთობის წესებს უქადაგებს (IV, 11; VI, 2); ბოლოს მოციქული კიდევ ერთხელ შეაგონებს ქრისტიანებს ცრუმოდღერათაგან განრიდებას და მათ სარწმუნოებისადმი თავდადებისაკენ მოუბოძებს (VI, 2-3).

ტიმოთეს, როგორც სულიერ შვილს, მოკლე მისალმების შემდეგ შეაგონებს, რომ ეფესოში გზადაბნეულთა დასაწოდებრად დატოვა, რამეთუ მათ კამათი უფრო უყვართ, ვინემ ჭვრეტა და სხვებს მას ასწავლიან, რასაც თავად არღვევენ (I, 3-7). დასასრულ, მოციქული კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს, რომ ძირითადი ღოგმარტი ცოდვილთა გამოსახსნელად იესო ქრისტეს ქვეყნად მოსვლას, რომლის მაგალითიც მისი მოქცევაა და რომლისთვისაც მადლობს უფალს (16, 17). შემდეგ პავლე მოციქული ტიმოთეს შეაგონებს იყოს კეთილის მხედარი და არ განდგეს სარწმუნოებისაგან ზოგიერთ მკრებელთა მსგავსად, რომლებიც განკვეთეს მოციქულებმა (18-20).

შეადგინა ეპისკოპოსმა ზო ს ი მ ე მ

„იაკობის აპოკალიფსის“ შესახებ

ხსენებული ძეგლი, რომელსაც სათაურის მიხედვით ეწოდება „შობა მარიამისა“, სამეცნიერო ლიტერატურაში „იაკობის პირველსახარების“ ანუ „პროტოევანგელეს“ სახელითაცაა ცნობილი. მისი ავტორი, როგორც ამას თხზულების დასასრულს ვიგებთ, არის იაკობი, ძმა უფლისა. ეს გარემოება ცხადყოფს, რომ საქმე გვაქვს ქრისტიანული მწერლობის ერთ უადრეს ძეგლთან. მართლაც, ტექსტოლოგიურ-ფილოლოგიურმა ანალიზმა, რაც ძირითადად ემილ დე სტრიკერის სახელს უკავშირდება, ცხადყო, რომ თხზულება, ყოველ შემთხვევაში, II ს-ზე გვიანდელი არ არის (იხ. E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961). მისი უადრესი დამოწმება გვაქვს ორიგენეს (III ს. I ნახევარი) ერთ-ერთ კომენტარში, რომელიც მათეს სახარებას ეხება. კომენტარი ასეთი სახისაა: „ზოგიერთები, რომლებიც ეყრდნობიან ევრეთ წოდებულ „პეტრეს სახარებას“ და „იაკობის წიგნს“, ამბობენ, რომ იოსები მარიამამდე სხვა ცოლთან იყო შეუღლებული და აქედან ჰყავდა იესუს ძმები“ (In Mattheum X, 1).

ზოგი მკვლევარის აზრით, „იაკობის აპოკალიფსი“ ცნობილი უნდა ყოფილიყო II საუკუნის სახელგანთქმული მოწამის იუსტინესათვის. ამ დროისათვის რომ „პირველსახარება“ უკვე არსებობდა, ეს დღეისათვის დოკუმენტურად მტკიცდება. 1958 წელს სპეცი-ლისტებისათვის ცნობილი გახდა ე. წ. ბოდმერის პაპირუსი, რომელიც III ს-ით თარიღდება. ამ ხელნაწერში სრულად არის დაცული ჩვენთვის საინტერესო ძეგლი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ III ს-ის ხელნაწერის ტექსტი მრავალ მეტანიკურ შეცდომას შეიცავს, რაც ძეგლის არა-

ერთგზის გადაწერაზე მიგვანიშნებს. ეს ფაქტი ადასტურებს, რომ „იაკობის აპოკალიფსი“ III ს-მდე დიდი ხნით ადრე უნდა იყოს შექმნილი.

აღნიშნული ძეგლი უძველეს დროშივე ფართოდ გავრცელდა ქრისტიანულ საზოგადოებაში. ცნობილია მისი სირიული, სომხური, ეთიოპური, საპრობუნი, ლათინური თარგმანები. მათ გვერდით უნდა უნდა მოვიხსენიოთ „იაკობის აპოკალიფსის“ უძველესი ქართული თარგმანი, რომელმაც ჩვენამდე ნაწილობრივ ხანმეტური სახითაც მოაღწია. ხანმეტი ფრაგმენტები პირველად გამოცა ჯ. ნ. ბერძოლმა (*J. Neville Firdausi, A second Georgian recension of the Apocryphal Gospels: Le Muséeon 83, pp. 49-72, Louvain 1970*). შემდეგში ეს ფრაგმენტები გადაბეჭდა და „იაკობის აპოკალიფსის“ ძველი ქართული თარგმანის სრული ტექსტი ხელმეორედ გამოსცა ა. შანიძემ (იხ. ა. შანიძე, იაკობის პირველსახარების ხანმეტი ნაწყვეტები, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 20, თბილისი, 1977, გვ. 12-35). ადრე იგივე ძეგლი გამოცემული იყო ე. გარიტის მიერ (*J. Garitte, Le "Protévangile de Jacques" en grecien: Le Muséeon 70, 1957*).

ქვემოთ თარგმანი ეყრდნობა ე. დე სტროკერის მიერ ბოლმერის პაპირუსის საფუძველზე გამოცემულ უძველეს ტექსტს. თარგმანს დავურთეთ სათანადო კომენტარები, სადაც ე. სტროკერის ნაშრომი შემოკლებულად დამოწმებული გვაქვს, როგორც *Protévangile*. ვფიქრობთ, ქრისტიანული მწერლობის უძველესი ძეგლის გაცნობა სარგებლობას მოუტანს „საინო გარდმოცემათა“ მაძიებელ, მორწმუნე პკითხველს.

შობა მარიაშისა

იაკობის აპოკალიფსი

თორმეტი ტომის შესახებ უწყებრიდან:

1. I. იყ. იოაკიმი ფრიად მდიდარი და სწირავდა უფალს ორმაგ ძღვენს, თანაც გულში ამბობდა: „ის, რაც მე შეევატე, მთელი ხალხისათვის იყოს, ხოლო ძღვენი ცოდვათმირტვეებისა - უფალი ღმერთისათვის, რათა მიწყალოს“¹.

2. მოახლოვდა უფლის დიდი დღე და შეწირეს ისრაელის ძეგებმა შესაწირავი. იოაკიმს წინ გადაუდგა რუბენი და უთხრა: „არა გაქვს ნება პირველმა სწირო შენი ძღვენი, რადგანაც არ შეგიქმნია ნაშიერი ისრაელთა შორის“².

3. დიდად დამწუხრდა იოაკიმი. მოიარა მან თავისი ერის თორმეტი ტომი. გულში ამბობდა: „მოვიხილავ ისრაელის თორმეტსავე ტომს³, ნუთუ მხოლოდ მე არ მჩრება ნაშიერი ისრაელთა შორის?“. გამოიკითხა იოაკიმმა და ნახა, რომ ყველა მართალ კაცს ისრაელთა შორის მემკვიდრე ჰყავდა. გაიხსენა მან მამამთავარი აბრაამი, რომელსაც უფალმა ღმერთმა სიცოცხლის მიწურულს უბოძა ძე ისააკი.

4. დიდად დამწუხრდა იოაკიმი, ცოლსაც კი აღარ ეჩვენა იგი, უდაბნოს მიაშურა და იქ თავისთვის კარავი აიგო. იმარხულა იოაკიმმა ორმოცი დღე და ორმოცი ღამე; გულში ამბობდა: „არც საჭმლისათვის ჩავალ⁴ სადმე, არც სასმელისათვის, ვიდრე არ მომხედავს უფალი ღმერთი ჩემი. ლცვა იყოს ჩემი საჭმელიც და სასმელიც!“

II. I. მისი ცოლი ანა ორ საგოდებელს გოდებდა და ორ სატირალს ტიროდა: „ვიგლოვ ქვრივობას ჩემსას და ვგოდებ უშვილობას ჩემსას“.

2. მოახლოვდა უფლის დიდი დღე. ასე უთხრა ანას იუთინემ, მის-
მა მხეველმა: „სანამდე უნდა დამდაბლო შენი სული? აჰა, მოიწია
დიდი დღე უფლისა და არა გაქვს გოდების ნება⁵. აი; აიღე ეს თავსა-
ხვევო, რომელიც მომცა მოხელეთა ზედამხედველმა. თვით ვერ მოვიხუფე,
რადგანაც მხეველი ვარ შენი, თავსახვევს კი სამეფო რაჟ ბეჭედი
აღევს“.

3. ანამ მიუგო: „გამშორდი ჩემგან! თუმც არაფერი მიქნია. მსგავსი,
დამამდაბლა უფალმა ფრიად⁶. ვინ იცის იქნებ მზაკვარმა ვინმემ
გიწყალობა ეს თავსახვევი, ახლა კი ჩემთან მოსულხარ, რომ მაზიარო
მეც შენს ცოდვას“. უთხრა იუთინე მხეველმა: „როგორ დაგწყველო შენ,
რომელმაც არ ისმინე ჩემი ნათქვამი? უფალმა ღმერთმა დაგისწო საშო
და არ მოგმადლა ნაყოფი ისრაელთა შორის“.

4. დიდად დამწუხრდა ანა. შემოიძარცვა სამკლოვარო სამოსელი,
დაიბანა თავი და შეიმოსა საქორწილო. მეცხრე უამისათვის სასეირნოდ
ჩავიდა ბაღში, თვალი მოჰკრა დაფნის ხეს, მის ქვეშ ჩამოჯდა, ჩამო-
ისვენა და ევედრა უფალს: „ღმერთო მამათა ჩემთაო, მაკურთხე მე და
შეისმინე ვედრება ჩემი, ისე, როგორც აკურთხე შენ დედა ჩვენი სარა
და მიანიჭე მას ძე ისააკი“.

III. 1. ცისაკენ აიხედა ანამ და დაფნის ხეზე თვალი ჰკიდა ბელუ-
რების ბუდეს. მყისვე გოდებას მიეცა იგი: „ვაი! ვინ მშობა მე? რო-
მელმა საშომ აღმომაცენა? დაწყველილი დავიბადე ისრაელის ძეთა წინა-
შე, რომლებმაც შეურაცხმყვეს და გამკიცხეს მე, განმამორეს ტაძრისა-
გან უფლისა ღვთისა ჩემისა“.

2. ვაიმე, ვისდა ვემსგავსო? ვერ ვემსგავსები ცის ფრინველებს,
რადგანაც ცის ფრინველებიც შობიერნი არიან შენს წინაშე, უფალო!
ვაიმე, ვისდა ვემსგავსო? ვერ ვემსგავსები უჯუნჯე ცხოველებს, რად-
განაც უჯუნჯე ცხოველებიც შობიერნი არიან შენს წინაშე, უფალო!

ვაიმე, ვისღა ვემსგავსო? ვერ ვემსგავსები ქვეწარმავლებს, რადგანაც ქვეწარმავალნიც ზობიერნი არიან შენს წინაშე, უფალო! ვაიმე, ვისღა ვემსგავსო? ვერ ვემსგავსები წყალთა ამათ, რადგანაც წყალნიც მიწყნარდებიან და აღელდებიან, თევზები კი შენ გაკურთხებენ, უფალო! ვაიმე, ვისღა ვემსგავსო? ვერ ვემსგავსები მიწასაც კი, რადგანაც მიწაც გამოიღებს თავის ნაყოფს უანსა თვისსა და შენ გაკურთხებს ისიც, უფალო“.

IV. I. აჰა, ანგელოზი უფლისა გამოუჩნდა ანას და უთხრა: „ანა, ანა! შეისმინა უფალმა ღმერთმა ვედრება შენი. მუცლადიღებ და შობ შენ. განითქმება ნაშობი შენი მთელ ქვეყანაზე“. ანამ კი ეს თქვა: „ცხოველ არს უფალი ღმერთი! ყრმას ვშობ თუ ქალწულს, ძღვნად ვუბოძებ უფალს, ღმერთს ჩემსას. უფლის მსახურად იყოს იგი მთელი ცხოვრება“.

2. აჰა, ორი მოციქული მივიდა ანასთან და ეს აუწყეს: „იოაკიმი, შენი ქმარი, აქეთ მოისწრაფის მწყემსებთან ერთად“. უფლის ანგელოზი წინ ჩაეგება იოაკიმს და უთხრა: „იოაკიმ, იოაკიმ! ისმინა შენი ვედრება უფალმა ღმერთმა. ჩამოდი დაბლა. აჰა, იხილე, მუცლად იღო შენმა ცოლმა ანამ“.

3. მყის ჩამოვიდა იოაკიმი, მოუხმო მწყემსებს და უთხრა: „მომგვარეთ აქ ათი უბიწო და წმიდა ბატკანი და იყოს ეს ათი ბატკანი უფალი ღმერთისათვის. მომგვარეთ თორმეტი ჩვილი ხბო და იყოს ეს თორმეტი ხბო მღვდელთა და მოხუცებულთათვის. მომგვარეთ ასი ვაცი და იყოს ეს ასი ვაცი მთელი ხალხისათვის“.

4. და, აი, მოდის იოაკიმი მწყემსებთან ერთად. კარებში მდგარმა ანამ თვალი მოჰკრა მწყემსების გვერდით მომავალ იოაკიმს, წინ მიეგება მას, ყელზე მოეხვია და უთხრა: „ახლა კი ვიცი, დიდად მაკურთხა უფალმა ღმერთმა. აჰა, იხილე, აღარ ვარ ქვრივი და მე უშვიო“.

ღოს მუცლად მიღებია“. დაისვენა იოაკიმმა პირველ ღღეს თავის სახლში.

V. I. მეორე ღღეს, მსხვერპლშეწირვის უამს, ეს თქვა მან ჭკლით: „მღვდლის პეპელი გამიმჟღავნებს, შემეწყალა თუ არა უფალმა ღმერთმა“⁷. შეწირა ძღვენი იოაკიმმა, მივიდა უფლის საკურთხეველთან და შეაცქერდა პეპელს მღვდლისას. ვერ ჰპოვა ბიწი და თქვა: „ახლა კი ვიცი, შემეწყალა უფალმა ღმერთმა და მომიტევა ყოველი ცოღვა“. ჩამოვიდა უფლის ტაძრიდან გამართლებული იოაკიმი და წავიდა სახლში.

2. განვლო თითქმის ექვსმა თვემ. მეშვიდე თვეს იმშობიარა ანამ⁸. ბებიაქალს ჰქოთბა მან: „რა ვშობე?“ მიუგო ბებიაქალმა: „ქალი“. თქვა ანამ: „ღღეს განდრდდა ჩემი სული“, და დააწვინა მან ჩემი. გავიდა ღღეები. განიზანა ანა უუჭყისაგან, ძუძუ აწოვა თავის შვილს და უწოდა სახელად მარიამი.

VI. I. დღითიდღე ძლიერაებოდა ჩვილი. როცა ექვსი თვის შესრულდა იგი, მიწაზე დააყენა დეღამ და გამოსცადა, თუ შეძლებდა ფეხზე დადგომას. შვიდი ბიჯი გადადგა ბავშვმა და მივიდა დედის კალთამდე. დეღამ ხელებში აიტაცა თავისი ჩვილი და ეს თქვა: „ცხოველ არს უფალი ღმერთი ჩემი! ვიდრე უფლის ტაძარში არ მიგიყვან, აღარ დაადგამ ფეხს მიწაზე“, განწმიდა ანამ თავისი საძინებელი. ყოველივე უწმინდური და ბიწიერი განაშორა მარიამისაგან. მოუხმო ებრაელთა შეურყვენელ ასულებს, რომ გაერთოთ ბავშვი.

2. როცა ერთი წლისა შესრულდა მარიამი, დიდი ღზინი გადაიხადა იოაკიმმა. სახლში მოიწვია მღვდელმთავრები, მღვდლები, მწიგნობრები, მოხუცებულნი, - მთელი ერი ისრაელისა. წარუდგინა იოაკიმმა თავისი შვილი მღვდლებს, რომლებმაც ასე დალოცეს იგი: „ღმერთო მამათა ჩვენთაო, აკურთხე ეს ბავშვი და შთამომავალთა შორის დაუმკვიდრე მას სახელი სახელოვანი და საუკუნო“. თქვა მთელმა ხალხმა: „იყავნ, ამინ!“ შემდეგ მარიამი მღვდელმთავრებს მიჰგვარეს, რომლებმაც დალო-

ცეს იგი და თქვეს: „ღმერთო მაღალთაო, მოხედე ამ ბავშვს, და უზენა-
ელი კურთხევით აკურთხე იგი, რასაც ვერ შეცვლის ვერაფერი“.

3. წმიდაქმნილ საძინებელში წაიყვანა დედამ მარიაში, ძუძუ მი-
სცა მას და უფალ ღმერთს გალობა უძღვნა: „ფუგალობ უფალს გალობას
წმიდას, რადგანაც მომხედა მან მე და მომისპო ყვედრება მტერთა;
მომანიჭა უფალმა, ღმერთმა ჩემმა, ნაყოფი მისი სიმატლისა, რომელიც
არის ერთსახეც და მრავალგვარიც⁹ მის წინაშე. ვინ აუწყებს რუბენის
ძებებს, რომ ანა ჩვილს ძუძუს აწოვებს? ისმინე, ისმინე ისრაელის
თორმეტო ტომო: ძუძუს აწოვებს ანა“. დაწვინა ანამ ჩვილი სიწმიდის
საძინებელში, შემდეგ გამოვიდა და ემსახურა სტუმრებს. როცა ნადიმი
დასრულდა, გარეთ გამოვიდნენ მეინახენი და ადიდეს ღმერთი ისრაელისა.

VII. 1. ბავშვს თანდათან ემატებოდა თევები. ორი წლისა როცა გახ-
და, ცოლს უთხრა იოაკიმმა: „წავიყვანოთ უფლის ტაძარში და აღვასრუ-
ლოთ ღანაპირეჭი, თორემ ვინ იცის არ განრისხდეს ჩვენთვის უფალი და
არ უარყოს შესაწირავი? ანამ მიუგო: „დავიცადოთ სამ წლამდე; იქნებ
აღარ მოისაკლისოს მან მამა ან დედა“. თქვა იოაკიმმაც: „დავიცადოთ“.

2. გახდა ბავშვი სამი წლისა. ცოლს უთხრა იოაკიმმა: „მოგუხმოდ
ებრადეთა უბიწო ასულებს; ხელთ იბყრან მათ ანთებული სანთლები¹⁰ და
თან გაყვინენ ბავშვს, რომ არ მობრუნდეს იგი უკან, და მისი გული არ
დატყვევდეს ტაძრის გარეთ“¹¹. ქმნეს კიდევ ასე და ავიდნენ უფლის
ტაძარში. მიიხუტა ბავშვი მღვდელმა, ეამბოროა მას და ასე აკურთხა:
„შთამომავალთა შორის განადიდა უფალმა ღმერთმა შენი სახელი. უკა-
ნასკნელ ეამს შენ მიერ გამოიხსნას უფალმა ისრაელის შვილები“.

3. შემდეგ დასვა მან მარიაში საკურთხევლის მესამე საფეხურზე,
უფალმა კი თავისი მაღლი მიჰფინა ბავშვს. ფხეები ააცეკვა მარიამმა.
ისრაელის მთელმა სახლმა შეიყვარა იგი.

VIII. 1. განცვიფრებული წავიდნენ მშობლები. აქცეს და ადიდეს

უფალი ღმერთი, რადგანაც ბავშვი არ გაეტირა მათ. მტრედევით ცხოვრობდა მარიამი უფლის ტაძარში, ანგელოზის ხელით იღებდა საზრდოს.

2. როცა თორმეტი წლის შესრულდა ბავშვი, შეიკრიბნენ მღვდლები და თქვეს: „აჰა, მარიამი თორმეტი წლისა გახდა უფლის ტაძარში. რა ვუყოთ მას? არ შეამწიკვლოს მან სიწმიდე უფლისა ღვთისა ჩვენისა“. მღვდელმთავარს¹³ უთხრეს: „შენ ხარ დადგინებული უფლის საკურთხეველთან. შედი შიგნით და ილოცე მარიამისთვის. რასაც გაგიცხადებს უფალი ღმერთი, ჩვენც ინასვე ვიქმთ“.

3. შიგნით შევიდა მღვდელმთავარი, წმიდათა წმიდაში შეიტანა თორმეტი ზარი¹⁴ და ილოცა მარიამისთვის. აჰა, ანგელოზი უფლისა ზამოუჩნდა მას და უთხრა: „ზაქარია, ზაქარია,¹⁵ წადი და შეკრიბე შენს ხალხში ყველა, ვინც ქვერივია. ხელთ იბყრან მათ კვერთხები და ვის კვერთხზეც უფალი ნიშანს აჩვენებს, მის ცოლად იყოს მარიამი“. მთელს იუდეას მოუფინენ მალემსრბოლები, ახმიანდა უფლის საყვირი და, აჰა, მოაწყდა ხალხი.

IX. I. იოსებმაც დააგდო თავისი ეჩო¹⁶ და მალემსრბოლებს მიჰმუხრა, ერთად შეკრებილი ხალხი, კვერთხებით ხელში, მღვდელმთავრისაკენ გაემარტა. მღვდელმთავარმა ყველას ჩამოართვა კვერთხი, შევიდა ტაძარში და იწყო ლოცვა, შემდეგ კი, როცა დაასრულა, აკრიფა კვერთხები, გამოვიდა გარეთ და კვლავ ხალხს ჩამოურიგა ისინი. არც ერთ მათგანზე არ იყო ნიშანი. სულ ბოლო კვერთხი იოსებმა აიღო: და, აჰა, მტრედი გამოფრინდა კვერთხიდან და იოსების თავზე დაჯდა. მღვდელმთავარმა უთხრა მას: „იოსებ, იოსებ, წილად გხვდა წაიყვანო უფლის ქალწული და დაიცვა იგი შენთვის“. მიუჯო იოსებმა: „შვილები მყავს და მოხუცი ვარ მე, ის კი ნორჩია. სასაცილო გავხდები ისრავლთა შორის“, მღვდელმთავარმა უთხრა: „იოსებ, გეშინოდეს უფლისა ღვთისა შენისა? გაიხსენე, რა შეამთხვია ღმერთმა ათანას, აბირონსა და კორეს მათი

ურჩობის გაცემო; როგორ გაიპო მიწა და როგორ შეაინთქნენ ყველანი! ამიტომაც გეშინოდეს, არ მოიწიოს ამგვარი რამ შენს ოჯახზე“.

3. შეშინდა იოსები, წამოიყვანა ქალწული, რომ თავისთვის დაეცვა იგი და უთხრა მას: „მარიამ წამოგიყვანე უფლის ტაძრიდან, ახლა კი ჩემს სახლში გტოვებ, მივდივარ სხვათა სახლების საშენებლად, და ისევ მოვალ; მანამდე კი უფალი გფარავდეს“.

X. I. ეს განიზრახეს და თქვეს მღვდლებმა: „ფარდით შევამკოთ ტაძარი ღვთისა“. თქვა მღვდელთმოდგარმა: „უხმეთ უბიწო ქალწულებს დავითის ტომიდან“. წავიდნენ მსახურები, გამოიკითხეს და აპოვეს შევიდი ქალწული. ამ დროს გაიწანა მღვდელთმოდგარმა ბავშვი მარიამი, უბიწო ღვთისა, რომელიც დავითის ტომიდან იყო. წავიდნენ მსახურები და მოიყვანეს ისიც.

2. ყველანი ტაძარში შეუშვეს. უთხრა მათ მღვდელთმოდგარმა: „წილი აყარეთ, ვინ რა დაართოს თქვენს შორის: ოქრო, ამიანტონი, ბისონი, აბრეშუმი, იაკინთონი, ძოწეული, თუ ჭეშმარიტი პორფირი?“ წილად ხვდა მარიამს ჭეშმარიტი პორფირი და ძოწეული, წაიღო ისინი და წავიდა სახლში (სწორედ მაშინ დამუნჯდა ზაქარია და კვლავ ენის ამოღვამამდე სამუდამა შეცვალა იგი)¹⁷. მარიამი შეუდგა სახლში მიტანილი ძოწეულის დართვის.

XI. I. აიღო მარიამმა სარწყული და წავიდა წყლის მოსატანად. და, აჰა, ხმა რამ მოესმა მას: „გიხაროდეს, მიმადლებულო, უფალი შენ თანა; კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის“; მიმოიხედა მარიამმა მარჯვნივ და მარცხნივ, გაოგო საიდან მოესმა ხმა, შემდეგ კი შეძრწუნებული მიბრუნდა სახლში, დაღო სარწყული, აიღო პორფირი, სავარძელზე დაჯდა და განაგოძო რთვა.

2. და, აჰა, პირისპირ ეჩვენა მასანგელოზი და ეს უთხრა: „ნუ გეშინის, მარიამ, რამეთუ აპოვე მაღლი წინაშე ყოველთა უფლისა;

მუცლად-იღებ შენ სიტყვითა მისითა“¹⁸. მოისმინა რა მარიაშმა, ჩა-
ფიქრდა თავისთვის და თქვა: „ნუთუ მუცლად-ვიღებ უფლისა ღვთისა
ცხოველისაგან, ნუთუ ვშობ ისე, როგორც შობს ყოველი ქალი?“

3. აჰა, ანგელოზი ეჩვენა- მას და უთხრა: „არა იმგვარად, რო-
გორც ყველა, მარიაშ! ძალი ღვთისა დაგიფარავს შენ; ამიტომ, ნაშობი .
შენი წმიდა იქნება, ეწოდება მას ძე მალისა და ერქმევა მას სახე-
ლად იესუ, რადგანაც ცოდვებისაგან გამოიხსნის იგი თავის ერს“.
თქვა მარიაშმა: „აჰა, მხევალი უფლისა მის წინაშე! მექმნეს მე
ექმისებრ შენისა!“

XII. 1. დაართო მარიაშმა პორფირი და ძოწიერი და მიართვა მღვდელ-
ღმთმძღვარს, რომელმაც მიიღო მორთმეული, აკურთხა მარიაში და თქვა:
„მარიაშ, განადიდა უფალმა ღმერთმა სახელი შენი: იქნები შენ მარია-
დის კურთხეული შთამომავალთა შორის ამ ქვეყანაზე“.

2. სიხარულით აივსო მარიაში, მიაშურა მან ელისაბედს, თავის
ნათესავს და უხმო კარზე. ხმა გაიგონა ელისაბედმა, დააგლო ძოწიერი,
მიიღრინა კართან, გამოალო და ასე აკურთხა მარიაში: „ვით მოვესწა-
რი, დედა უფლისა მოვიდა ჩემთან? აჰა, შეტოკდა ის, ცინც ჩემშია და
გაკურთხა შენ“. მარიაშს დავიწყებოდა საიდუმლო, რაც გაზრდილ ანგე-
ლოზმა აუწყა მას. ცას შეაცქერდა ქალწული და ეს წარმოთქვა: „ვიხა
ვარ მე, რომ შემნატრის ყოველი ქალი ამ ქვეყანაზე?“

3. სამი თვე დაჩრა მარიაში ელისაბედთან. დღითი-დღე იცნებოდა
მისი მუცელი. შეშინდა ქალწული, სახლში დაბრუნდა და დაიფარა თავი
ისრაელის შვილთაგან. თქვესმეტი წლისა იყო მარიაში, როდესაც ის
საიდუმლო აღსრულდა მასზე.

XIII. 1. მეექვსე თვეში რომ გადადგა ქალწული, აჰა დაბრუნდა
იოსები ხუროთბისგან, შევიდა სახლში და შპოვა მარიაში იქსულად.
სახეში ხელები იცა იოსებმა, დავარდა მიწაზე, იქ სადაც სიხი ეფინა,

ატირდა მწარედ და თქვა: „რა პირით შეგხედო უფალ ღმერთს? რად გვითხოვს ამ ქალისათვის? ქალწულად წამოვიყვანე უფლის ტაძრიდან; ვერ დავიცავი. ვინ მიმუხბოდა მე? ვინ ქმნა ჩემს სახელში ეს ბოროტება? ვინ მიიტაცა ჩემგან ქალწული, ვინ შებიღწა იგი? ასრულდა ჩემზე ის, რაც ადამს გადახდა ადრე! როცა ადამი სადიდებელს ალაფლენდა, მოვიდა გველი, განმარტოებით ჰპოვა ევა, აცოუნა და შებიღწა იგი. მეც ეს შემემთხვა!“

2. ადგა ნობიდან იოსები, მოუხმო ქალწულს და უთხრა: „ღვთისაგან გამორჩეულო, ეს რა ჰქმენ? ნუთუ დავიწყებ უფალი ღმერთი შენი? რად დაიმდაბლე შენი სული? აღზრდილი იყავი წმიდათა წმიდაში და ანგელის ხელი გაწვდიდა საზრდოს!“

3. მწარედ ატირდა მარიამი და მიუგო: „წმიდა ვარ მე და არ ვიცი მამაკაცი“. უთხრა მას იოსებმა: „საიდან გაჩნდა ის, რაც არის შენს მუცელში?“ ქალწულმა მიუგო: „ცხოველ არს ღმერთი ჩემი; არ ვიცი საიდან!“

XIV. 1. ძლიერ შეშინდა იოსები, გაშორდა ქალწულს და დაცქრდა, რა უნდა ექნა. თქვა მან თავისთვის: „თუკი დავფარავ მის ცოდვას, უფლის რჯულის მტრად შევირაცხები; თუ ცავამუღაცნებ მას ისრაელთა შორის, შიში მიპყრობს, იქნებ ანგელისაგან იყოს ის, რაც მასშია და აღმოგჩნდები უცოდველი სისხლის სიკვდილით დამსჯელი. როგორ მოვექცე მარიამს? ჩუმად გავეყრები“. ეწია ღამე იოსებს.

2. აჰა, ანგელის უფლისა გამოცხადდა მას ძილში და უთხრა: „ნუ გეშინია ქალწულისა; სულიწმიდისაგან არის ის, რაც მასშია. გიშობს ქალწული ძეს და უწოდებ მას სახელად იესუს, რადგანაც ცოდვებისაგან იხსნის იგი თავის ერს“. გამოიდგინა იოსებმა და აღიდა ღმერთი ისრაელისა, რომელმაც ასეთი მადლი მიანიჭა მას. ამის შემდეგ იცავდა იგი ქალწულს.

XV. I. მოვიდა იოსებთან ანა მწიგნობარი და უთხრა მას: „იოსებ, რა მიზეზით არ გააოჩნდი ჩვენს შეკრებაზე?“ მიუგო იოსებმა: „მგზავრობისაგან დავიქანცე და ვისვენებდი ეს ერთი დღე“¹⁸. მიიხედა ანაში და იხილა მარიაში ორსულად. სირბილით მიაშურა მან მღვდელთმოდვარს და უთხრა: „აჰა, იოსებმა, რომელსაც თავდებად დაუდექი, დიდად დაარღვია რწული!“ ჰკითხა მღვდელთმოდვარმა: „რა ქმნა?“ ანამ მიუგო: „შეგიღწა მან ქალწული, რომელიც წაიყვანა უფლის ტაძრიდან; ფარულად იქორწინა მასზე, ისრაელთა შვილებს კი არაფერი გაუმჟღავნა“. თქვა მღვდელთმოდვარმა: „იოსებმა ქმნა ეს?“ უთხრა ანამ: „გაგზავნე მასთან მსახურები და ორსულად ჰპოვებ ქალწულს“. წავიდნენ მსახურები, ნახეს ქალწული ისე, როგორც ეს თქვა ანამ, წამოიყვანეს იგი ტაძარში და წარუდგინეს სამსჯავროს.

2. ჰკითხა მას მღვდელთმოდვარმა: „მარია, ეს რა ჰქმნა? რად დამიდაბლე შენი სული? დაგივიწყებია უფალი ღმერთი შენი, თუმცა აღიზარდე წმიდათა წმიდაში რა ანგელოზთა ხელით იღებდი საზრდოს. ისმენდი შენ ანგელოზთა გალობას და როგავდი მათ წინაშე, აჰ კი ეს რა ჰქმნა?“ მწარედ ატირდა მარიაში და თქვა: „ცხოველ არს ღმერთი, რამეთუ წმიდა ვარ მე მის წინაშე და არ ვიცი მამაკაცი“.

3. თქვა მღვდელთმოდვარმა: „იოსებ, ვინ ქმნა ეს?“ იოსებმა მიუგო: „ცხოველ არს ღმერთი ჩემი და ცხოველ არს ცხებულის მისი¹⁹; წმიდა ვარ მე ქალწულისაგან“. უთხრა მას მღვდელთმოდვარმა: „ცრულ ნუკი დაემოწმები, არამედ სიმართლე თქვი. ფარულად იქორწინე შენ მასზე და არაფერი გაუმჟღავნე ისრაელის შვილებს. არ მოუხარე თავი ძლიერ ხელს²⁰, რომელიც აკურთხებდა შენს ნაშვირს“. დადუმდა იოსები.

XVI. I. თქვა მღვდელთმოდვარმა: „დამიბრუნე ქალწული, რომელიც წაიყვანე უფლის ტაძრიდან“. აცრემლდა იოსები. მაშინ თქვა მღვდელთმოდვარმა: „შეგასმევთ თქვენ უფლისმიერი მხილების წყალს²¹ და გაც-

ხადდება თქვენი ცოდვა თქვენს თვალთა წინაშე“.

2. აიღო წყალი მღვდელთმოდვარმა, შეასვა იოსებს და გაგზავნა იგი უდაბნოში, საიდანაც იოსები უვნებელი დაბრუნდა; შემდეგ ქალწულსაც შეასვა წყალი და უდაბნოში გაგზავნა ისიც. ქალწულიც უვნებლად ჩამოვიდა უდაბნოდან. განცვიფრდა მთელი ხალხი, რომ არ გამუღავნდა მათი ცოდვა.

3. თქვა მღვდელთმოდვარმა: „თუკი უფალმა ღმერთმა არ ვაამუღავნა თქვენი ცოდვა, აღარც მე განგსჯით“, და გაუშვა ისინი. წაიყვანა იოსებმა მარიამი და წავიდა თავის სახლში. იხარებდა იგი და ადიდებდა ღმერთს ისრაელისას.

XVII. 1. ბრძანება გასცა, ავგუსტოს მეფემ, აღეწერათ რამდენი მცხოვრები იყო იუდეის ბეთლემში. თქვა იოსებმა: „აღეწერ ჩემს ძეებს, ამ ქალწულისათვის კი რა ვქნა? როგორ აღეწერო ისიც? ვით ჩემი ცოლი? სირცხვილი მიბყრობს. როგორც ასული? იციან ისრაელის შვილებმა, არ მყავს ასული. თვით უფლის ღვთის კმნას მისთვის, როგორც ინებებს“²².

2. შეკაზმა ვირი იოსებმა და დასვა მასზე ქალწული. იოსების ძე გაუძღვა ვირს, სამუელი კი უკან გაყვა²³. განვლეს სამი მილიონი²⁴. მოიხედა იოსებმა, დაინახა, რომ მოეწყინა მარიამს და თქვა თავისთვის: „იქნებ აწუხებს მას მუცელში მყოფი“. კვლავ მიიხედა იოსებმა და მოცინარი იხილა იგი. ჰკითხა: „მარიამ რა ხდება? ვხედავ შენს სახეს, ზოჯჯერ მხიარულს, ზოჯჯერ მოწყენილს!“ მიუგო მარიამმა: „იოსებ, ვხედავ ორ ხალხს ჩემი თვალებით: ერთი მოთქვამს და თავში იცემს, მეორე კი ხარობს და იღბენს“²⁵.

3. შუა გზამდე მივიდნენ ისინი. ეუბნება მარიამი იოსებს: „იოსებ, გადმომიყვანე ვირიდან, რადგანაც მუცელში მყოფი მარქარებს შობას“. ჩამოსვა იოსებმა ქალწული და უთხრა მას: „სად წავიყვანო და სად დავფარო შენი სირცხვილი, რადგანაც უდაბნოა ეს ადგილი?“

XVIII. I. იპოვა იოსებმა გამოქვაბული²⁶, შიგ შეიყვანა მარიაში და თავმდგმურებად დაუტოვა თავისი შვილები. თვით გამოვიდა გარეთ, რომ ებრაელი ბებიაქალი ებოვა ბეთლემის მხარეში. იპოვა კიდევ ველადც ქალი, მთიდან ჩამომავალი და მიჰგვარა იგი მარიამს. თქვა იოსებმა:

2. „როდესაც მე, იოსები, მივდიოდი და არც მივდიოდი²⁷, ავხედე ცის თალს და უძრავად ვიხილე იგი. ვავხედე ჰაერს, გაშეშებული ვნახე იგი. არ ირხეოდნენ ცის ფრინველები²⁸. დავხედე მიწას, ვიხილე ზედ ვარცლი: მუშაკნი აგვერდით მიწოლოდნენ და ხელები შიგ ჩაეწყოთ. ის, ვინც დეჭავდა, აღარ დეჭავდა, ვისაც ხელი გაეშვირა ამოსაღებად, აღარ იღებდა, ვისაც პირისკენ მიჰქონდა ლუკმა, აღარ მიჰქონდა²⁹. ყველას ზევიტკენ მიეპყრო მზერა.

3. ვხედავდი გარეკილ ცხვრებს და უცებ შეჩერდნენ ცხვრები. ხელი ასწია მწყემსმა, რომ დაერტყა მათთვის, მაგრამ ის ხელი ზეწაწული გაუშეშდა. ვავხედე მდინარის ნაკადს და ვიხილე თიკენჯი, რომლებსაც პირი მიეშვირათ წყლისათვის, მაგრამ არ სვამდნენ... და, აჰა, წამში ყველა ქმნილება კვლავ აღრინდელ სრბოლას მიეცა.

XIX. I. ვიხილე ქალი ჩამომავალი მთიდან, რომელმაც მიიხრა: „კაცო, საით მიდიხარ?“ მივუგე: „ბებიაქალს ვეძებ ებრაელს“. მან კი მკითხა: „ისრაელთაგანი ხარ?“ ვუთხარი: „ჰო“. კვლავ მკითხა: „ვინ არის იგი, ვინც გამოქვაბულში უნდა იმშობიაროს?“ მივუგე: „დანიონული ჩემი“. მკითხა მან: „ნუთუ არ არის შენი ცოლი?“ მივუგე: „მარიამია იგი, რომელიც აღიზარდა უფლის ტაძარში. წილით მხვდა ცოლად, თუმცა არ არის ჩემი ცოლი. მუცლად-ილო მან სულიწმიდისაგან“. ისევ მკითხა ბებიაქალმა: „ჭეშმარიტია, რასაც ამბობ?“ მივუგე: „მოდით და იხილეთ“, და წამოვიდა ჩემთან ერთად.

2. დავდექით გამოქვაბულთან. ბუქი ღრუბელი ჩრდილავდა მღვი-

მეს³⁰. თქვა ბებიაქალმა: „დღეს განდიდდა სული ჩემი; საოცრებანი
 „ხილეს დღეს ჩემმა თვალებმა, რანეთუ იშვა მაცხოვარება ისრაელისა“.
 მყის გავცალა ღრუბელი გამოქვაბულს, გამორჩნდა შიგნით ნათელი ღიდი.
 რომელსაც თვალნი ვერ იტევდნენ. თანდათან ნათელიც გაფერმკრთალდა
 და გამორჩნდა ჩვილი, რომელიც დაეშუთა დედის ძუძუს. ღაღადყო ბებია-
 ქალმა და თქვა: „რა დიადია დღევანდელი დღე. რადგანაც ვიხილე სახილ-
 ველი ახალი“³¹. გამოვიდა გამოქვაბულიდან ბებიაქალი; შეეგება მას
 სალომე. უთხრა ბებიაქალმა: „სალომე, სალომე, მოსათხრობი მაქვს
 შენთვის სახილველი ახალი. ქალწულმა შობა ის, ვისაც ვერ იტევს მი-
 სი ბუნება“. მიუგო სალომემ: „ცხოველ არს უფალი ღმერთი ჩემი. თუ
 არ შევახებ ჩემს თითს და არ გამოვიკვლევე მის ბუნებას, არ ვირწმუნ-
 ნებ შობას ქალწულისაგან“.

XX. 1. შევიდა ბებიაქალი და უთხრა მარიამს: „მარიამ, მოიწესრი-
 გე თავი. არცთუ მცირე გაჭირვება მოგელის შენ ამიერიდან“. მოისმინა
 რა მარიამმა, მოიწესრიგა თავი. გამოიკვლია სალომემ თითით ქალწულის
 ბუნება, შემდეგ კი ღაღადყო და თქვა: „ვაი, ურჯულოებას ჩემსას და
 ურწმუნოებას ჩემსას, რადგანაც გამოვცადე ღმერთი ცხოველი. აჰა,
 მეწვის და მძვრება ხელი“.

2. მოუდრიკა სალომემ მუხლები უფალს და თქვა: „ღმერთო მამათა
 ჩემთაო, მომიხსენე მე, რომელიც ვარ ნათესავი აბრაამისა, ისააკისა
 და იაკობისა. ნუ შეურაცხყოფ ისრაელის ძეთა წინაშე; ნაცვლად ამისა
 მამსახურე გლახაკთათვის. შენ უწყი, უფალო, ხალხს ვკურნებდი შენი
 სახელით და საზღაურსაც შენგან ვიღებდი“.

3. აჰა, ანგელოზი უფლისა გამოუჩნდა მას და უთხრა: „სალომე,
 სალომე, ისმინა ვედრებბ შენი ყოველთა უფალმა. ხელი მიუბყარ ჩვილს,
 აიყვანე იგი და მოგეტევს მისგან ხსნა და სიხარული“.

4. ღხენით აივსო სალომე, მიუახლოვდა ბავშვს, მიახუტა იგი და



ტქვა: „თაყვანისცემ მას, რომელიც იშვა მეუფედ ისრაელისა“. მყის განიკურნა სალომე და გამოვიდა გამოქცეაბულიდან გამართლებული: აჰა, ხმა ესმა მას: „სალომე, სალომე, ნურავის ეტყვი, რაც აქ იხილეს საკვირველებმა, ვიდრე იერუსალიმში არ შევა ეგ ყრმა“.

XXI. I. აჰა, განემზადა იოსები იუდეაში დასაბრუნებლად; ამ დროს დიდი მშფოთვარება ატყდა იუდეის ბეთლემში, რადგანაც მოვიდნენ მოგვები და იკითხეს: „სად არის მეუფე ებრაელთა? ვიხილეთ ვარსკვლავი მისი აღმოსავლეთით და ძოვედით, რომ თაყვანიცემთ მას“.

2. როცა ჰეროდემ ეს გაიგონა, შეძრწუნდა და მოგვებთან მსახურები მიავლინა. თავის სასახლეში უხმო მან მღვდელთმოდღერებს და ეს ჰკითხა მათ: „რა წერია ქრისტეს ნესახებ? სად უნდა იშვეს იგი?“ მიუგეს: „იუდეის ბეთლემში, როგორც ამბობს წერილი“. გაუშვა ისინი ჰეროდემ, ახლა კი მოგვებს ჰკითხა: „რა ნიშანი იხილეთ შობილი მეფისათვის?“ ტქვეს მოგვებმა: „ვიხილეთ უჩვეულოდ დიდი ვარსკვლავი, რომელიც ბრწყინავდა სხვა ვარსკვლავთა შორის და ჩრდილავდა მათ, ისე რომ ეს ვარსკვლავები არც კი ჩანდნენ. ასე შევიტყეთ, რომ იშვა მეუფე ისრაელისა და მივედით, თაყვანი ცვეთ მას“. უთხრა მათ ჰეროდემ: „წადით და ეძიეთ! თუკი იპოვით, მაუწყეთ მეც, რომ მოვიდე და თაყვანი ცვე“.

3. წავიდნენ მოგვები. და, აჰა, ვარსკვლავი, რომელიც იხილეს აღმოსავლეთით, წინ გაუძღვა მათ, ვიდრე გამოქცეაბულში არ შეიყვანა ისინი. თავზე დაადგა ვარსკვლავი ახალშობილს; მოგვებმა იხილეს ყრმა დედასთან მდგარი, გახსნეს მათ ხალთა და უძღვნეს ჩვილს ოქრო, გუნდრუკი და მურჩი.

4. ანგელოზისაგან ეუწყათ მოგვებს არ შესულიყვენ იუდეაში. სხვა გზით წავიდნენ ისინი თავიანთ მხარეში.

XXII. I. როდესაც მიხვდა ჰეროდე, რომ გააბრიყვეს იგი მოგვებმა,

განრისხებულმა ყველგან მკვლევები მიმოგზავნა. უბრძანა მათ, გაეყვირებოდნენ ყველა ჩვილი ორი წლისა და უფროსი.

2. გაიგო მარიამმა, რომ ჩვილებს კლავდნენ, შეშინებულმა აიყვანა ყრმა, სახვევებში გაახვია იგი და დააწვინა საქონლის ბაგაში.

3. ელისაბედმაც გაიგო, რომ ეძებდნენ იოანეს³³, აიყვანა იგი და მთაზე ავიდა. მიმოიხედა ელისაბედმა, რომ დაემალა სადმე ჩვილი, მაგრამ ვერსად იპოვა სამალავი. კენესით ამოთქვა მან: „მთაო ღვთისაო, მისტუმრე მე ჩემს შვილთან ერთად“. კვლავ ზეასვლა ვეღარ შეძლო ელისაბედმა შიშის გამო ამ დროს უეცრად მთა გაიპო და შეიფარა იგი. გამჭვრეტაღე სინათლედ ექცა ელისაბედს მთა (უფლის ანგელოზი იყო ღედა-შვილის გვერდით, რომელიც იფარავდა მათ).

XXIII. I. ჰეროდე ეძებდა იოანეს. გაგზავნა მან მსახურები ზაქარიასთან საკურთხეველში და ეს ჰკითხა: „სად გადამალე შენი შვილი?“ მიუგო ზაქარიამ: „მსახური ვარ ღვთისა და ცვალებადი მის ტაძარში. როგორ გავიგო, სად არის ჩემი ძე?“ დაბრუნდნენ უკან მსახურები და უთხრეს ჰეროდეს ეს ყველაფერი. განრისხდა ჰეროდე და გულში თქვა: „ნუთუ ისრაელის მეფობას განიზრახავს მისი ძე?“³⁴ კვლავ მიუვლინა მსახურები ზაქარიას და ჰკითხა: „სიმართლე ნათხარი, სად არის შენი ძე? ნუთუ არ იცი, შენი სისხლი ჩემს ხელშია?“ მსახურებმა ზაქარიას გადასცეს ჰეროდეს ნათქვამი.

2. ზაქარიამ მიუგო: „მოწამე ვარ ღვთისა. ეუფლე ჩემს სისხლს, სული ჩემი კი უფლისაგან შეიწყნარება, რადგანაც უყოფელი იქნება ის სისხლი, რომელსაც დაღვრი უფლის ტაძრის შემოსასვლელში“³⁵. განთიადისას მოკლეს ზაქარია, ისრაელის შვილებმა კი არ იცოდნენ, რომ მოკლული იყო იგი.

XXIV. I. თავის დაცვრის ჟამს განდგნენ მღვდლები³⁶, მაგრამ არ შემოხვდა მათ ზაქარია ჩვეული კურთხევით. შეყოვნდნენ მღვდლები.

მოელოდნენ, რომ ზაქარია, წესისამებრ, ლოცვით მოიკითხავდა მათ და ადიდებოდა მაღალ ღმერთის.

2. შეაგვიანდა ზაქარიას. შეშინდნენ ყველანი. ერთმა მათგანმა სიწმიდეში გაბედა შესვლა და იხილა უფლის საკურთხეველთან შედედებული სისხლი. ხმა რამ მოესმა მას: „მოკლული არის ზაქარია. არ წარჩხოცება მისი სისხლი, ვიდრე არ მოვა შურისმგებელი“. ამ სიტყვებმა შეაკრთო იგი, გამოვიდა გარეთ და მღვდლებს აუწყა ნანახი და სმენილი.

3. სხვებმაც გაბედეს შიგნით შესვლა; ნახეს, რაც მომხდარიყო. გაებდნენ ტაძრის კედლები. ჩამოიხიეს მღვდლებმა შესამოსელი თხემით ტერფამდე. ვერსად იპოვეს მათ ზაქარიას ნეშტი, მხოლოდ ქვაღ ქცეული სისხლი ნახეს მისი³⁷. შეშინებულნი გამოვიდნენ გარეთ და გამოაცხადეს, რომ მოკლული იყო ზაქარია. გაიგეს ისრაელის ტომებმა ეს ამბავი. სამი დღე და სამი ღამე მოსთქვამდნენ და თავში იცემდნენ ზაქარიასთვის.

4. სამი დღის შემდეგ განიზრახეს მღვდლებმა, რომ დაეღინათ ვინმე ზაქარიას ადგილზე. წილი ხვდა სვიმეონს, რომელიც სულიწმიდასაგან იყო უწყებულნი, არ ნახავდა მანამდე სიკვდილს, ვიდრე არ იხილავდა ხორციელად ქრისტეს.

XXXXV. 1. როდესაც აღესრულა ჰეროდე, მშფოთვარება ატყდა ხალხში, ხოლო მე, იაკობმა, რომელმაც იერუსალიმში აღვწერე ეს ამბავი, მშფოთვარების დაცხრომამდე უდაბნოს შევაფარე თავი. აწ კი ვადიდებ უფალს, რომელმაც მომცა მე სიბრძნე, აღმეწერა ეს ამბავი.

მადლი ყოველთა მოშიშთა უფლისა, ამინ!

შობა მარიამისა

იაკობის აპოკალიფსი

მშვიდობა დამწერსა და ამომკითხველსა!

კ ო მ ე ნ ტ ა რ ე ბ ი

1. მსხვერპლის იოაკინისეული შენამატი (ე.წ. „ორნაგი ძღვენი“ - ორნაგის წიგნი) არის არა რიტუალურ-საკრალური დანიშნულებისა, არამედ მას მხოლოდ სპეცელმოქმედო ფუნქცია აქვს (განკუთვნილია ხალხში, ღარიბებში დასარიგებლად), ნაშინ როცა ცოდვით ნიტივების შესაწირავი (თქ. ორნაგის აქტის წესები) ემსახურება სწორედ ცოდვების ნიტივებას. ამ სახის შესაწირავი ხშირად ფიგურირებს ძველ აღმქმში (იხ. წიგნი „წიგნი“, გვ. 65, მ. 2)

2. ნიიტევენ, რომ რუბენი აქ აღნიშნავს არა კონკრეტულ პიროვნებას, არამედ ზოგადად რუბენის ტომს (ე.ი. იაკობის ძის რუბენის შთამომავლობას).

3. „თორმეტი ტომი“ (ბანკადჟსორ), ზოგი მკვლევარის აზრით, უნდა იყოს რომელიღაც წერილობითი წყაროს სახელწოდება, ე.ი. ნათი შეხედულებით, იოაკინი ამ შემთხვევაში ისრაელის ძეთა გენეალოგიას იკვლევს სწორედ იმ „უწყებების“ მიხედვით, რომელიც „იაკობის აპოკალიფსის“ დასაწყისში იხსენიება. ვფიქრობთ, ბერძნული ტექსტიდან ძნელი ამგვარი დასკვნის გამოტანა. პირიქით, ცხადად ჩანს, რომ იოაკიმს თორმეტი ტომის გენეალოგია გამოუკითხავს ამ ტომების შემკვიდრება შორის, რომლებსაც უთუოდ ექნებოდათ წინაპართაგან გადმოცემული ზეპირი ცნობები. შდრ. ძველი ქართული თარგმანი: „და მოჰვლიდა იგი ათორმეტთა ტომთა ერისა თუსისათა“ (ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 20, თბ. 1977, გვ. 22. ქვემოთ ძველი ქართული თარგმანი ყოველთვის აღნიშნული გამოცემიდან იქნება დამოწმებული).

4. საგულისხმოა იმის აღნიშვნა, რომ ხსენებული ძეგლის ავტორისათვის „უდაბნო“ უიგივდება „მთას“. ამიტომაც, რომ თხზულებაში

ყველაზე ადნიშნულია უდაბნოდან „ჩამოსვლა“ (κἀτὰ βῆρην). ფიქრობთ, საქმე უნდა გვექონდეს გარკვეულ სინბოლიზაციასთან. „უდაბნო“ როგორც განწმენდისა და სპირიტუალური ცხოვრების ადგილი, ავტორისათვის მაღალ მდებარეობს არა მარტო რეალურად, არამედ სულიერი აზრითაც. ასევე მაღალ ადგილზეა წარმოდგენილი ძველში ტაძარი უფლისა, როგორც ჩანს, იმავე მიზეზის გამო. (მდრ. მარკ. 3,22; ლუკა 18,10; 18,14; იოანე 7,8; 7,10).

5. სადღესასწაულო დღეებში მწუხარების გარეგნული გამოხატვა აკრძალული იყო. მდრ. ივთითი 8,6; ფსალმ. 117,24;

6. ესაა, შეიძლება ითქვას, ყველაზე ბუნდოვანი ადგილი ტექსტში. (მდრ: κἀν τῷ ἁγίῳ ἔθῳ); როგორც მიიჩნევენ ამ სიტყვებით ანა უარყოფს მხეველის საყვედურს, თითქოს მან დაარღვია უფლის კანონი, რადგანაც დღესასწაულის ჟამს მოთქვამდა და გოღებდა.

7. „პეტელი“ არის πῆλας ὄρν - ის ძველი ქართული შესატყვისი (მდრ. „პეტელი იგი მდღელისაჲ გამომეცხადენ მი“). ხსენებული ბერძნული სიტყვა ზოგჯერ უთარგმნელადაც გადმოდის როგორც „პეტალი“ (იხ. გაეოსლ. 28.36 - მცხეთის ბიბლია). „პეტალი“ ადნიშნავდა ოქროს წვრილ ზოლს, რომელსაც ჰქონდა წარწერა „შეწირული იაჰვესადმი“ და რომელიც ჩამაგრებული იყო მღვდელ-მოძღვრის მიტრის სამუბლე ნაწილზე. მღვდელთმოდგარი ამ ორნამენტს ატარებდა მსხვერპლშეწირვის ჟამს, რომ ამ გზით მიიტევებინა ხალხისათვის და მღვდლები-სათვის რიტუალური ცომილებანი. გვიანყოფიერ მწერლობაში პეტალი ნიიჩნევა „იაჰვეს დიდების“ მოსასვენებელ ადგილად. „იაკობის აბოკალიფში“, როგორც ფიქრობენ, პეტალი, ვითარცა გამოცხადება უზენაესი სიღიადისა, გაბრწყინდება მხოლოდ უცოდველთა თვალწინ, მაშინ როცა იგი თავს იფარავს ცოდვილთა ჭვრეტისაგან. „პირველსახარების“ ზოგ ვერსიაზე დაყრდნობით, ნაწილი მკვლევარებ. სა ფიქრობს, რომ თხზულების ავტორის აზრით, პეტალი სარკესავით ირეკლავს ადამიანის

ცოდვებს.

8. როგორც ფიქრობენ, აქ არ იგულისხმება ნაადრევნი შობა. ექვსი თვე გასულია არა ანაჲს ნუცდადღებიდან, არამედ იოაკიმის უდაბნოდან ჩამოსვლის შემდეგ.

9. $\kappa\alpha\theta\eta\epsilon\iota\sigma\ \dots\ \mu\omicron\upsilon\sigma\omicron\sigma\epsilon\iota\sigma$ (უძველესი ხელნ. $\mu\omicron\upsilon\sigma\omicron\sigma\epsilon\iota\sigma$) $\eta\omicron\lambda\omicron\upsilon\lambda\alpha\delta\epsilon\iota\sigma$. შდრ. ფრანგ. ბარგ. simple (et) multiple. ესაა საცნაოდ ბუნდოვანი ადგილი. ვფიქრობთ საქმე უნდა გვექონდეს კატაპაფიკურ-ამოჭატიკური ნეტყველების ნიშნუთან: მარიამი, როგორც ღვთისა, არის „ერთსახე“ ანუ ერთადერთი, სრულიად გამორჩეული, ნაგრამ, ამავე დროს, როგორც მომცველი ღვთისა, (რომელიც თავად არის მონმცველი ყველაფრისა), მარიამი „მოსვალგვარიც“ ანუ ყოველისმომცველიც, ე.ი. ყველაში განჴენილი, ყველაში განწილული უნდა იყოს.

10. „მთებუღი სანღები“ - $\lambda\alpha\mu\alpha\delta\alpha\ \dots\ \kappa\alpha\iota\omicron\mu\epsilon\upsilon\delta\alpha$. როგორც ჩანს, მარიამი ტაძარში ღაშით უნდა წაეყვანათ.

11. იგულისხმება, რომ მარიამის გულს ამქვეყნიური ცხოვრებისაკენ არ უნდა გაეწია, გული არ დაწყვეტოდა მას ამქვეყნიურობასთან განმორების გამო.

12. მტრედი სიმბოლოა სიწმიდისა (შდრ. მათე. 10.16).

13. ბერძნულ ტექსტში მხოლობითი $\iota\epsilon\rho\epsilon\lambda\varsigma$, ჩვეულებრივ, სწორედ „მღვდელმოდგვარს“ აღნიშნავს, მაშინ როცა მისი მრავლობითი ფორმა ($\omicron\iota\ \iota\epsilon\rho\epsilon\lambda\varsigma$) „მღვდლებს“ გულისხმობს.

14. როგორც ცნობილია, „ზარები“ ანუ „უფუნები“ ($\tau\alpha\ \kappa\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\alpha$) მღვდელთმოდგვრის სამოსელზე იყო ჩამოკიდებული (შდრ. „ეუთანი და ყუავილდვი ქუე ქუემოსა ზედა ქუეშეთსატუმელისასა გარემოჲსა“, გამოხლ. 28.34). „თარმეტი“ ზარი, როგორც მიიჩნევენ, ისრაელის თარმეტ ტომს უნდა აღნიშნავდეს.

15. ამ ადგილას ირკვევა, რომ ადრე ხსენებული მღვდელთმოდ-
ვარი არის ზაქარია, ვაშა იოანე ნათლისმცემლისა.

16. „ერო“ - τὸ κέντηρον (საბლელი ცული).

17. ზაქარიას დამუნჯების ისტორია ცნობილია სახარებიდან
(ლუკა I, 20). რაც შეეხება მის მღვდელთმთავრობასა და მისი დამუნ-
ჯების დროს სამუელის დანიშვნას, ეს ამბავი მხოლოდ ხსენებული ძეგ-
ლიდან ირკვევა. ზოგ ხელნაწერში „სამუელის“ ნაცვლად „სვიმიონი“
იკითხება, მაგრამ ეს ამკარა შეცდომა უნდა იყოს, რადგანაც ამბვე
„ამოკალიფის“ მიხედვით, სვიმიონი (ყრმის მიმრქმელი) მღვდელთ-
მთავრად ინიშნება მხოლოდ ზაქარიას სიკვდილის შემდეგ.

18. *συνήγαγε ἕκ ἑκάστου ἀπόστολου*. ეს ადგილი ე. სტრიკერს თარ-
გმნილი აქვს ასე: *tu concelebra de hoc Verbe* (მუცლად-იღებ
შენ მისი სიტყვისაგან). ამგვარი თარგმანი და სიტყვა *Verbe* დიდი
ასოთი ცხადყოფს, რომ ე. სტრიკერის აზრით აქ იგულისხნება თავად
ძე ღვთისა, ლოგოსი. მკვლევარი სათანადო კომენტარსაც ურთავს თა-
ვის თარგმანს და აღნიშნავს, რომ „ამოკალიფის“ ავტორი, ერთი მხ-
რივ, ეყრდნობა ლუკას სახარების სიტყვებს: „სული წმიდაა მოვიდეს
შენ ზედა და ძალი მადლისაჲ გჳარვიდეს შენ“ (ლუკა I, 35), მეორე
მხრივ კი, ზოგი უადრესი ქრისტიანი მწერლის (მაგ. იუსტინე მარტ-
ვილის) მსგავსად, „სულსა“ და „ძალს“ აიგივებს ლოგოსთან და ამდე-
ნად, მარიაშს სიტყვისაგან ანუ ლოგოსისაგან მუცლადღებულად სახატა.
ვფიქრობთ, ამგვარი გააზრება „ამოკალიფის“ სიტყვებისა
არაღამაჴერებელია. საყოველთაო ანუ კათოლიკე ტრადიციის მიხედვით,
მარიამი მუცლადღებულია სული წმიდისაგან და ეს აზრი გვხვდება
კიდევ იმავე „ამოკალიფისში“: „მუცლადილო მან სულიწმი-
დისაგან“ (*ἐνσπνευμένη ἐκ Πνεύματος ἁγίου*) XIX, I; ამასთან,
მარიამმა მუცლად-ილო თავად ლოგოსი, რაც ცხადია, გამორიცხავს
ამავე დროს ლოგოსისაგან მუცლადღებას. ვფიქრობთ, ბერძნული ორიგინ-



ნაღის ფრაზა $\sigma\epsilon\upsilon\lambda\eta\mu\alpha\phi\eta \ \xi\kappa \ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma \ \alpha\lambda\omicron\tau\omicron\upsilon\varsigma$ კარგად არის გაგებლი
 ძველი ქართველი ნთარგმნელის მიერ: „მიუღგე (ე.ი. მუცლად-ილო ე.ჭ.)
 სიტყვა წმიდითა მისითა“ (და არა „სიტყვსაგან წმიდისა მისისა“).
 ჩვენი აზრით, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma$ აღნიშნულ ადგილას ნიშნავს „განზრახვას“
 „ნებას“, „ჩანაფიქრს“. ე.ი. ზემოტანილი ფრაზა იმას უნდა გულისხ-
 მობდეს, რომ მარიაჰმა მუცლად-ილო მისი (მამა ღმერთის) განზრახვი-
 ნებით, „განჩინებით“ (როგორც ცნობილია, ცნება $\lambda\theta\gamma\omicron\varsigma$ -ის ვრთ-
 ერთი ნთავარი ნნიშვნელობა სწორედ ესაა). გამოთქმა „სიტყვა ღვთი-
 სა“ ძველ და ახალ აღთქმაში ხშირად სწორედ მამაღმერთისეულ ნებას,
 მის სურვილს ნიშნავს.

19. „და ცხოველ არს ცხებული მისი“ - $\kappa\alpha\iota \ \acute{\omicron}\ \chi\upsilon\iota\omicron\tau\omicron\varsigma \ \alpha\lambda\omicron\tau\omicron\upsilon\varsigma$
 $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. ზოგი ხელნაწერი უმატებს: $\kappa\alpha\iota \ \acute{\omicron}\ \tau\eta\varsigma \ \xi\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma \ \alpha\lambda\omicron\tau\omicron\upsilon\varsigma$
 $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \ \mu\alpha\tau\epsilon\tau\alpha\varsigma$ - „და მისი ჭეშმარიტების მოწმე“. მკვლევართა ნაწილი
 ამ უკანასკნელ წინადადებასაც ავთენტურად თვლის და შესაბამისად,
 „იაკობის აპოფალიფსის“ აღნიშნულ ადგილს ტრინიტარული ფორმულის
 უძველეს დამოწმებად მიიჩნევს. ვფიქრობთ, ამგვარი გააზრება ტექს-
 ტზე ძალდატანების შედეგია. საეჭვოა ვიფიქროთ, რომ ოსებისათვის
 მარიაჰის შობამდე სამების საიდუმლო სრულად ყოფილიყო გაცხადებული,
 ისე რომ, ებრაელი მღვდლების წინაშეც შეძლებოდა მას ამ საიდუმლოს
 გამჟღავნება. ჩვენი აზრით, $\chi\upsilon\iota\omicron\tau\omicron\varsigma$ ამ შემთხვევაში ჯერ
 კიდევ ზედსართავის შინაარსს შეიცავს და იმგვარივე გააზრება უნდა
 ჰქონდეს მას, როგორც აქვს ამ სიტყვას „ფსალმუნთა“ ბერძნულ ტექ-
 სტში. ოსების სიტყვათა უშუალო წყარო სწორედ „ფსალმუნნი“ ჩანს,
 სადაც $\chi\upsilon\iota\omicron\tau\omicron\varsigma$ („ცხებული“; $\chi\upsilon\iota\alpha$ -ცხება) არის დავი-
 თის მიერ მისტიკურად განჭვრეტილი (და არა უკვე რეალურად შობილი)
 ძე ღმერთის, ლოგოსის მხოლოდ ერთერთი სიმბოლო და არა მისი კონკ-
 რეტული საკუთარი სახელი, როგორადაც იგივე სიტყვა გვევლინება ლ-
 გოსის ხორცშესხმის შემდეგ (იესუ - ქრისტე). ამიტომაც, რომ (ამის

შესახებ გვაუწყებს ეფრემ მცირე) „ფსალმუნთა“ გიორგი მთაწმიდლისე-
ულ რედაქციაში (ასევე, უფრო ადრინდელ რედაქციებშიც) ბერძნული
Χρῖστὸς ყველგან გადმოტანილია, როგორც „ცხებული“ და არა
როგორც „ქრისტე“. (ე.ი. არა, როგორც საკუთარი სახელი). ჩანს,
ყველაფერი ეს კარგად ესმოდა „იაკობის აპოკალიფსის“ ძველ ქართულ
მთარგმნელსაც, რადგანაც მას Χρῖστὸς გადმოაქვს, არა როგორც
„ქრისტე“, არამედ, როგორც „ცხებული“ („ცხოველ არს... ცხებული
მისი“).

20. „ძლიერი ხელი“ (ἡ χεὶρ αὐτοῦ) გულისხმობს ღვთის
ხელს ანუ ღვთის ნებას. ეს შესიტყვება გვხვდება პეტრეს I ეპისტო-
ლეში (5,6), ასევე ძველ აღთქმაშიც (VII სჯული, 3,24).

21. „მხილების წყალი (τὸ ἕνθα ἔστι ἕλξυλις) ცნო-
ბილია „რცხვთა“ წიგნიდან: „ველსა მდღელისასა იყოს წყალი იგი
მხილებისაჲ“ (5,18).

22. „შდრ. ძაუ ἡ ἡქεჲ Κυρίου ἰοιῆσει ἄς βῶσται. ამ
შემთხვევაში „უფლის ღღე“ ისევა პერსონიფიცირებული, როგორც
„ხვდინდელი ღღე“ მათეს სახარებაში (5,34): „ნუ შზრუნავთ ხვა-
ლისათვის, რამეთუ ხვალემან იზრუნოს თავისა თვისისა“.

23. ეს ადგილი საკმაოდ ბუნდოვანია. „იოსების ძე“ უნდა იყოს
ოსების ერთერთი შვილი, მაგრამ ვინ არის სამუელი? მკვლევართა
ნაწილი ფიქრობს, რომ შესაძლოა იგი იყოს ზაქარიას მონაცდელ მღვ-
დელთმომღვარე, რომლის შესახებაც ზემოთ იყო უწყობული. ზოგ ვერსი-
აში (მათ შორის, ქართულშიც) „სამუელი“ ეწოდება სწორედ იმ „იოსე-
ბის ძეს“, რომელიც ვირს გაუძღვა (შდრ. „და შეუდგა მათ ხამოელ,
ძე მისი“). ვფიქრობთ, შესაძლოა საქმე გვქონდეს გადაშწერისეულ
შეცდომასთან. ჩვენი აზრით, გამორიცხული არ არის ორიგინალის თავ-
დაპირველ ტექსტში ყოფილიყო არა „სამუელი“, არამედ „სალომე“,
რომელიც, როგორც ეს შემდეგ ირკვევა, მართლაც ახლავს ოსებსა და

მარიამს.

24. „მილიონი“ (μίλιον) - სიგრძლის ერთეული - ლათ. *miliarium* (=1,48 კმ).

25. ჰარნაკის აზრით, „ორი ხაღბი“ (δύο λαούς) გულისხმობს ებრაელებსა და წარმართებს, ე.სტრიკერის აზრით კი, ზოგადად „მორწმუნეებსა“ და „ურწმუნოებს“ (*Protévangile*, p. 145, n. 9).

26. როგორც ვხედავთ, „პირველსახარების“ მიხედვით, შობა აღსრულდა განოქცებადში (τὸ ἐρηλάδιον) ბეთლემთან ახლოს (მაგრამ არა უშუალოდ ბეთლემში). აქ ჩვენ გვაქვს ყველაზე უადრესი ხსენება იმ განოქცებადში, სადაც იმშობიარა მარიამმა. ეგვევ ეპიზოდში გვხვდება ცნობილ საეკლესიო მწერალთან იუსტინე მარტვილთან, რომელიც გვაუწყებს: „მაშინ, როდესაც ბეთლემში ყრმა უნდა შობილიყო, ოსებმა თვით სოფელში მოსასვენებელი ადგილი ვერსად ჰპოვა და ამიტომ თავი შეაფარა ერთ განოქცებადში (ἐν ἐρηλάδιῳ τινί) სოფლის ახლოს (ἐνερχῶν τῆς κώμης). აქ მათი ყოფნის უამს მარიამმა შვა ქრისტე და დააწვინა იგი ბაგამი. სწორედ აქ იპოვეს ყრმა არაბეთიდან (ἀπὸ Ἀραβίας) მოსულმა მოგვებმა“ (*Justin, Dialogue*, 78, 5; შდრ. *Protévangile*, p. 416).

წინამდებარე ტექსტში ჩვენ „განოქცებადში“ გადმოგვაქვს ბერძნული τὸ ἐρηλάδιον, რომელიც ძველად ითარგმნებოდა, როგორც „პარუხი“, „ნაპრალი“, „ქვაბი“ (შდრ. „პირველსახარების“ ძველი თარგმანი: „და პოვა ქვაბი ერთი“).

27. ფრაზა „მივდიოდი და არც მივდიოდი“ (κεριεμάτους κῆρσὸν κερύειν ἄτους) იმას ნიანიშნებს, რომ ოსები გვიყვებან არა რეალურად მომხდარ ამბავს, არამედ ხილვას, გამოცხადებას, სულიერ მოგზაურობას.

28. იგულისხმება არა ის, რომ ცაში ფრინველები არ განდნენ,



არამედ ის, რომ ცაში ხილული ფრინველები გაშეშებული იყვნენ და არ მოძრაობდნენ.

29. იბულისხმობა, რომ ყველა გაშეშებულიყო იმ მდგომარეობაში, რაშიც მოუსწრო მათ უჩვეულო სახილველმა: ზოგს ღეჭვის დროს ღიად დარჩენოდა პირი, ზოგს საცმელის ამოსაღებად გაშვერილი ხელი გაქვცებოდა, ზოგს კი პირთან მიტანილი ლუკმა შეყინვოდა თითებში.

30. „მუქი ღრუბელი“ - *ῥεφίλη σκοτεινή*: ეს წაკითხვა გვხვდება მხოლოდ უძველეს (III-ს-ის) ხელნაწერში. სხვა ხელნაწერები (აგრეთვე, სხვაენოვანი ვერსიები) ნაცვლად სიტყვისა *σκοτεινή* (ბნელი, შავი, მუქი) შეიცავენ (ან გულისხმობენ) საპირისპირო მნიშვნელობის *φωτεινή* -ს (ნათელი, განათებული). შდრ. ძვ. ქართული თარგმანი: „და ღრუბელი ნათლისაჲ ჰფარვიდა ქუაბსა“ ე. დე სტრიკერის დამაჯერებელი მტკიცებით, მართებული უნდა იყოს ზემოხსენებული უძველესი ხელნაწერის წაკითხვა. „მუქი ღრუბელი“, მკვლევარი აზრით, არის სიმბოლო ღვთიური ტრანსცენდენტურობისა, ზემოღმერთი ღვთაებრიობისა. ეს „სიმუქე“ თანდათან იჟანტება, უჩინარდება, როდესაც საღვთო იდეალება თავისივე ნებით ნივთდება ამქვეყნიურ სიციხაღეში, როდესაც უცნაური საცნაურდება და მხოლველთა თვალწინ ჩნდება განკაცებული ღმერთი - ყრმა იესუ-ქრისტე.

31. „სახილველი ახალი“ - *τὸ καὶνὸν ἴδιμα*; შდრ. ძველი ქართ. თარგ. „ვიხილვ ახალა“.

32. „მოიწესრიგე თავი“ - *εξημετέριον εἶπαυρ. ხმნა εχηματιζῆ* სხვა მნიშვნელობებთან ერთად ნიშნავს აგრეთვე, „მოწესრიგებას“, განსაკუთრებით ტანსაცმელისას (შდრ. ე. სტრიკერის განმარტება: „arranger, disposer, hurtout en ce qui concerne le vêtement“ - *Προφ. ε. , p. 13, n. 1*). ძველ ქართული თარგმანი ასეთ ტექსტს გვაწვდის: „გამოისახე თავი შენი“. ეს ადგილი მნიშვნელოვანი გვეჩვენება ხსენებული თარგმანის წარმომავლობის გასარკვე-



ვად. უ. გარტი, რომელიც სპეციალურად შეეხო „პირველსაზარების“
 ძველ ქართულ თარგმანს, ვარაუდობდა, რომ ეს თარგმანი სომხურზე უნ-
 და ყოფილიყო დამოკიდებული (იხ. ჯ. ბოიტე, Le „Protévangile
 de Jacques“ en géorgien : , ურნ. Le Muséon, n. 70,
 1957, pp. 235-239). ქართული თარგმანის მომდინარეობით დაინტე-
 რესდა ე. დე სტრიკერიც, რომელმაც არ გაიზიარა უ. გარტის თვალსა-
 ზრისი და ტექსტობრივი ანალიზის საფუძველზე დაასკვნა: „პირადად
 ჩვენ უფრო იმ აზრისაკენ ვიხრებოდ, რომ ქართველი მთარგმნელი მუშა-
 ობდა უშუალოდ ბერძნულზე“ (Protévangile, p. 360-361).
 ვფიქრობთ, ქართული თარგმანის ტერმინოლოგიური შესწავლა ადასტურ-
 ებს ე. დე სტრიკერის მოსაზრებას. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა
 შემომოტანილი ფრაზა: „გამოსახე თავი შენი“, სადაც სიტყვა „გა-
 მოსახე“ გადმოსცემს ბერძნულ ἔχηματίζω -ს. მივუთითებდით,
 რომ აღნიშნულ კონტექსტში ἔχηματίζω ნიშნავს „მოწესრიგებას“
 როგორ მივიღეთ ძველ ქართულ თარგმანში „გამოსახე“ ტერმინი
 ἔχημα, საიდანაც მიღებულია ზმნა ἔχηματίζω, ნი-
 შნავს „სახეს“, „შესახედაობას“, „გარეგნობას“, „ფორმას“. იგი
 ძველად სწორედ „სახედ“ ითარგმნებოდა. ზმნა ἔχηματίζω /, ძი-
 რითადი მნიშვნელობით, სწორედ „სახის მიცემას“, „გამოსახვას“
 ნიშნავს და ისიც ასე ითარგმნებოდა. მოგვაქვს რამდენიმე საგულ-
 სხმო ნიმუში ღიონისე არეოპაგელის შრომიდან „ზეცათა მღდელმთავრო-
 ბისათჳს“, რომელიც XI ს-ში ქართულად თარგმნა ეფრემ მტკრემ: „უნი-
 ვთონი მღდელმთავრობანი ნივთიერებითა სახეებითა... თითოფერ-
 ყვნა“ ἀύλους ἱεραρχίας ἑκείνης ἔχημα... διαποιικίλασα (I, 3).

„სიტყვსმოქმედთა მრავალფერობაა დაუსახველთა მათ გონებათა-
 თჳს ივემითა ღმრთისმეტყველებამან“

ἡ θεολογία τῶν ποιητικῶν ἱεροκλαστικῶν ἐν
 τῷ ἀρχαίῳ τῶν ἱερῶν (II.)

„კაცისსახეობასაც აღსწერენ... სახისა მარტომისა და მღვ-
 მოზისათჳს“ — ἄνθρωπος ὁμοίου αὐτοῦ ἄνθρωπος ἐστὶν
 τὸ τοῦ ἐρημίτου εἰς τὸν ἕρμιον (XII, 3)

„წმიდითა წატებითა გამოსახვენ ზეცისა შემკობილებათა“

Ἱεραῖς μορφάσιν τῶν ὁρατῶν ἐρημίτων
 ἐδικονεῖ ἡ εἰς

„დაჰსახავს ღმრთისმეტყუელებამ ზეცისათა მათ გონებათა“

ἡ θεολογία τῶν ὁρατῶν ἐρημίτων ἔστιν

ამგვარად, როდესაც „პირველსახარების“ ქართული მთარგმნელი
 ἐρημίτων - ს. თარგმნის „გამოსახვად“, იგი უთუოდ ეფუძნება
 ამ სიტყვის არა კონტექსტისეულ, არამედ ძირეულ მნიშვნელობას, მა-
 შინ როცა სომხური თარგმანის ორსავე ვერსიაში (მესამე სომხურ
 ვერსიას საერთოდ აკლია თხზულების ეს ნაწილი) სწორედ ხსენებული
 სიტყვის კონტექსტისეული მნიშვნელობაა გადატანილი. ამ ვერსიებში
 ἐρημίτων - ს. გადმოსცემს ზმნა ἔσται, რომელსაც მი-
 უხედავად ბოლისემიორობისა, არც ძირეული, არც გადატანილი მნიშვნე-
 ლობით არაფერი აქვს საერთო „სახესთან“, „გამოსახვასთან“. მისი
 მნიშვნელობებია: „დამორჩილება“, „შევიწროება“, „აკცეცვა“, „აკრე-
 ფა“, „დაფარვა“, „დამალვა“. ფიქრობთ, ამკარად ჩანს, რომ აღნიშ-
 ნულ შემთხვევაში ქართული თარგმანი უშუალოდ ბერძნულიდან მომდინა-
 რობს.

33. იგულისხმება ირანე ნაოლისმცემელი, შვილი ზაქარიასი და
 ელისაბედისა.

34. რადგანაც ზაქარია მღვდელმოდღვარია, ჰეროდე ეჭვობს, რომ
 ახალშობილი მუუვე, მოგვების მიერ უწყებულნი, შესაძლოა იყოს მისი
 ძე (იხ. Πρωτέστας, p. 179, 3)

35. ეს ადგილი შეიძლება მიგვეჩინოს ახალშობილობის პირველ-
 ნიმუშად. მდრ. ბერძ. μαρτυρεῖται τὸν θεόν. Ἐπεὶ μὲν τὸ
 αἶμα τὸ ἐν πρεῦμα μου ὁ θεοῦτός μου ἐξέτεται,

ἀγῶν ἁΐμα ἐκχύρεις εἰς τὰ πρόσωπα τοῦ καὶ τοῦ Κυρίου

36. როგორც სახარებიდან ვიცით (იხ. ლუკა I, 8) განთიადისას ნღვდელთმოდვარი შედიოდა საკურთხეველში საციხსკრო შესაწირავის ნისატანად. ამ დროს მრევლი და დანარჩენი ნღვდლები მოშორებით იდგნენ და ელოდნენ მის დაბრუნებას, რომ თავის დაკვრით მისაღმებოდნენ ნღვდელთმოდვარს და მისგან კურთხევა მიეღოთ (შდრ. „რცხევა“ 6, 22 და მომდ.), შენდებ კი ერთობლივად აღევიინათ სავედრებელი და და სადიდებელი ღოცვები.

37. შდრ. καὶ τὸ ἡΐμα αὐτοῦ οὐκ ἐνῆσεν, ἀλλ' ἐνῆγον τὸ ἁΐμα αὐτοῦ λίθον ὑψεύηκμένον

თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო
ე დ ი შ ე რ . ვ ე ლ ი ძ ე მ

მ ე ო რ ე ა დ ა მ ი

„რამეთუ არა არს სასწუფეველი
ღმერთისაი საჭმელ და სასუმელ,
არამედ სიმართლე, მშვიდობა და
სიხარულ“ სულითა წმიდითა“

(რომაელთა მიმართ I4, I7)

საღვთისმეტყველო ღიტირატურაში ქრისტეს აღმნიშვნელ სახელთა შორის (მაცხოვარი, ძე ღვთისა, თავადი და სხვ.) არის ერთი სახელი, რომელიც მის ადამიანურ ბუნებას განსაზღვრავს მხოლოდ. ეს სახელია მ ე ო რ ე ა დ ა მ ი.

ქრისტეს ხორციელად შობას ღვთისმეტყველება განიხილავს როგორც მეორე ადამის მოვლინებას, რომელმაც კაცობრიობისათვის გააკეთა ის, რისი გაკეთებაც ვერ შესძლო პირველმა ადამმა.

შესაქმეს მიხედვით, ადამი ღმერთმა „დაადგინა სამოთხესა შინა საშურებელისასა, საქმელ მისსა და ცვაღ“ (მოსე 2,9). ადამმა არ ისურვა დაკმაყოფილებულიყო თავისი ხვედრით. ადამის განზრახვა, ეჭამა აკრძალული ნაყოფი, მომდინარეობდა ღვთისადმი შეტოქეობის უნდოდან, რადგან მან თავიდანვე იცოდა, რომ აკრძალული ნაყოფის ჭამით „განგებუნეს თქვენ თვალნი და იყვნეთ ვითარცა ღმერთნი, მიტყნით კეთილისა და ბოროტისა“ (მოსე 3,5).

არჩევანის უფლება, მიიღო თუ არ მიიღო აკრძალული ნაყოფი, ადამისათვის საბედისწერო გახდა, რადგან ის, რასაც იძენდა ადამი აკრძალული ნაყოფის ჭამით, მას არ სჭირდებოდა.

შეცოდებისთვის ადამი დაისაჯა. „დაუბნელდა უგულისხმოი იგი

ბული მთ.“ (რომაელთა მიმართ I, 21). მართალია, ადამიანთა თავისი დანაშაული ცოლს გადააბრალდა, იმ საბაბით, რომ ევამ შეატყობინა მას სატანის რჩევა აკრძალული ნაყოფის მიღების შესახებ, მაგრამ ამით ადამის ხტედრი არ შემსუბუქებულა. ადამს დაავიწყდა, რომ სწორედ არჩევანის უფლება უსპობდა მას შესაძლებლობას - შეცდომა სხვის სთვის გადაებრალბინა.

კაცობრიობას დღემდე ვერ დაუღწევია თავი ადამის ამ ჩვეულებითვის. „უგულისხმოი გული“ კარნახობს მას თავი იმართლოს ყოველი ახალი დანაშაულის ჩადენის შემდეგ და ავიწყდება, რომ თავისუფალი არჩევანის უფლება დღესაც ისევე უღმობელია, როგორც პირველი ადამის დროს იყო.

ღვთისადმი მეტოქეობის უინმა ადამიანს შეაყვარა ბოროტების ნაყოფის გემო. იგი დაეწაუა მოჩვენებითი კეთილდღეობის სიტკბოს. დროთა განმავლობაში, სულ უფრო მეტად გახდა იგი მტერი იმ სამოთხისა, რომლის მცველად დაადგინა უფალმა. „ცვალებს დიდებაი იგი უხრწნელისა ღმრთისა, მსგავსებად ხატისა მის გახრწნადისა კაცისა“ (რომაელთა მიმართ I, 23).

კაცობრიობამ შეინარჩუნა თავისი პირვანდელი სახე, მაგრამ დაკარგა ამ სახისათვის მინიჭებული აზრი. ამიტომ, მიუხედავად გარეგნული მსგავსებისა, სრულიად განსხვავებულ აზრს შეიცავდა პირველი და მეორე ადამის ხატი. კორინთელთა მიმართ გაგზავნილ ეპისტოლეში პავლე მოციქული განიხილავს პირველი და მეორე ადამის წარმომავლობის საკითხს და ამბობს: „პირველი იგი კაცი ქუეყანისაგან მიწისაი, ხოლო მეორე იგი კაცი ზეციით გამო სულიერი“ (I კორინთელთა მიმართ, 15, 47).

ამ განმარტებაში, რომელიც ემყარება ბიბლიურ ცნობას, რომ პირველი ადამი შეიქმნა თიხისგან, ხოლო მეორე - სულიწმინდის მე-

ობები, უპირატესი მნიშვნელობა მინიჭებული აქვს მაინც შინაარსს: პირველი ადამი - „კაცი მიწისაი“ ანუ „სამშვიდნველი ცხოველი“, ხოლო მეორე ადამი - „კაცი სულიერი“ ანუ ხორციელ ზრახვებზე ამბავებზელი პირი: ვნება („სული განმაცხოველებელი“).

„კაცი სულიერი“ უპირატესობის აღიარების დროს, პავლე მოციქული ამბობს: „ვითარცა შევიმოსეთ ხატი იგი მიწისაგანისაო, შევიმოსთ ხატი იგიცა ზეცისაგანისაი“ (I კორინთელთა მიმართ, 15, 49). ამრიგად პავლე მოციქული არ აყენებს „ხატი მიწისაგანი“ სრული უარყოფის საკითხს. იგი რჩება ადამიანში როგორც მიწიერი საწყისი, მაგრამ ეს ხატი არ შეიძლება იყოს პიროვნების წარმმართველი ძალა. ადამიანს უნდა წარმართავდეს „ხატი ზეცისაგანი“, „რამეთუ ზრახვა იგი ხორცილი მტერობა არს ღმრთისა, რამეთუ უშუალოა მას ღმრთისა ვერ დაემორჩილებს ვერცადა ძალ-უც“ (რომაელთა მიმართ, 8, 7). ცხადია ამ შემთხვევაში მორწმუნე და სიროვნება, როგორც ცნებები გაიგივებულია.

საკითხი ადამიანში ორი ხატის არსებობის შესახებ უშუალოდ არის დაკავშირებული მეორე ადამის მოძღვრებასთან.

ქრისტიანულმა რელიგიამ ყველა სხვა რელიგიებზე უფრო კარგად გაიგო მოწმუნისათვის პიროვნებად გახდომის აუცილებლობა. მეორე ადამის მთელი მიწიერი ცხოვრება და მისი ქადაგებანი პიროვნებად ჩამოყალიბებისაკენ მოწოდება იყო.

რწმენისთვის ზნეობრივი მსხვერპლის გაღება მეორე ადამისათვის სიყვარულის გამოხატულებად მიიჩნია. ზნეობრივ მსხვერპლზე უარის თქმა ადამიანში გზას უკეტავდა ამ სიყვარულს, ამიტომ მეორე ადამის მიერ პიროვნებად ქცევის საიდუმლოს გადაცემა ხდებოდა პირად სარგებლიანობაზე და ანგარებაზე უარის თქმის გზით. იგი უანგაროდ ეხმარებოდა გაჭირვებულებს, უანგაროდ მკურნავდა ავად-



მყოფებს და უანგარობას ჩააგონებდა თავის მოწაფეებსაც: „უძლურთა განჰკურნებდეთ, კეთროვანთა განსწმენდეთ, ეშმაკთა განასხემდეთ, უსასყიდლოდ მიიღეთ, უსასყიდლოთაცა მისცემდეთ“ (მათე. 10, 8). მისი მოძღვრების შესწავლის მსურველებსაც მეორე ადამი უანგარობაში ცდიდა. ასე მოექცა იგი ერთ მდიდარ იუდეველ ჭაბუკს: „უკეთუ გნებავს რათა სრულ იყო, წარვედ და განყიდე ნაყოფი შენი და მიიღე გლახაკა და გაქუნდეს საუნჯე ცათა შინა და მოვედ და შემომიღებ მე“ (მათე. 19, 21). ჭაბუკმა ვერ შესძლო ამ პირობის შესრულება, „რამეთუ იყო იგი მდიდარი ფრიად“ და იძულებული გახდა განშორებოდა მეორე ადამს.

მიწიერი ქონების, ანუ მამონას ხელშესახები ფორმა მცირედ მორწმუნეებს ხელს უშლიდა გაეგოთ ზეციური საუნჯის ფასი, რომელიც მოკლებული იყო კონკრეტულ ფორმას და ადამიანს გადაეცემოდა უმთავრესად სულიერი ენერჯის სახით. ლარბნიც კი, თუ ისინი მცირედ მორწმუნენი იყვნენ, მამონას დაგროვების შინს იყვნენ აყოლილნი. ამიტომ ეუბნებოდა მეორე ადამი მათ: „მიხედეთ მფრინველთა ცისადა, რამეთუ არა სთესვენ, არცა მკიან, არცა შეიკრებენ საუნჯესა და მამაი თქუენი ზეცათანი ზრდის მათ“ (მათე. 26, 26). მეორე ადამის ეს შეგონება უქნარობისაკენ მოწოდება როდი იყო. იგი ჩააგონებდა ხალხს, რომ ადამიანი ქვეყანაზე შემთხვევით არ არის გაჩენილი, მას უზრუნველყოფილი აქვს მომავალში არსებობის უფლება. როცა არ არსებობს ამ უფლების რწმენა, ადამიანს ეუფლება შიში, რომელიც აიძულებს მას დააგროვოს ბევრად იმაზე მეტი, რაც მის არსებობისთვის არის საჭირო. შიში შობს დაუოკებელ სწრაფვას მამონასადმი. დაგროვება ხდება მიზანი, ხოლო მამონა - თავყვანისცემის ობიექტი.

„ვერ ხელეწიფების კაცსა ორთა უვალთა მონებად, ანუ ერთი იგი მოიძულოს და სხვაი იგი შეიყუაროს, ანუ ერთისაი მის თავსა

იდვას და ერთი იგი შეურაცხყო. ვერ ხელეწიფების ღმრთისა მოწებად და მამონაისა“. (მათე 6, 24).

მეორე ადამი მოწაფეებად ირჩევდა მდაბიოთა წრიდან გამოსულ ხალხს - უბრალო მეთევზეებს და მიწის მუშებს. იესოსგან მიიღეს მათ მადლი და მოციქულება „დასამორჩილებლად სარწმუნოებისა ყოველთა წარმართთა“. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ხალხი განსწავლული არ იყო, ისინი ძალიან მალე დაეუფლენ ადამიანის სულის წვედომის ხელოვნებას. ერთადერთი გამონაკლისი მეორე ადამის მოწაფეა შორის იყო იუდა ისკარიოტელი, რომლის შესახებ ცალკე უნდა ვიმსჯელოთ: შეედა იესო თავის არჩევანში, თუ წინასწარი განზრახვით ისურვა იუდა თავის მოწაფედ?

მეორე ადამის დიდსულოვნებამ მალე მრიქვია საზოგადოების ყურადღება, მაგრამ ამ საზოგადოებას არ შეეძლო ბალომდე გაეგო იგი, რადგან თვით ამ საზოგადოებაში სინდისის ცნება გაყალბებული იყო, ხოლო ამ სიყალბეს სახელმწიფო კანონით იცავდა.

„უკეთუ შენ ჰურთაი სახელ გედების და განისუენებ შეჯულსა ზედა და იქადი ღმრთისა, რომელი ჰქადაგებ არა პარვასა, იპარავ; რომელი იტყვი მრუშებასა, იმრუშებ; რომელსა გდაკნიან კერპნი, ბაგინითა სტყუენავ“ (რომაელთა მიმართ 2, 17-22). ასე ახასიათებს პავლე მოციქული იმდროინდელ საზოგადოებას.

ეს საზოგადოება ღებულბდა მეორე ადამის მიერ მიწოდებულ სიყვარულს, მაგრამ სიყვარულით არ პასუხობდა მას.

იუდეველთა მორალური კოდექსის მცველნი თავიდანვე ეჭვით შეხედნენ მეორე ადამის ღვაწლს, ცდილობდნენ გაერკვიათ, რა განზრახვა იმალებოდა მისი ქველმოქმედების მიღმა, რა სარგებელს ესწრაფვოდა იგი, რადგან მათთვის ყველა ურთიერთობა სარგებელზე იყო დამყარებული. დაქირავებული მწიგნობარნი და ფარისეველნი დასდ-

ვდნენ მოქადაგე იესოს და პროვოკაციული შეკითხვებით სურდათ მისი ცის სახელი გაეტეხათ. თუ წაყენებული ბრალდებების მიხედვით ვინაა ჯელებო, იესოს წინააღმდეგ წინასწარი განზრახვით გაავრცელეს ცილისწამების საში ტაღლა. პირველი ტაღლა უშუალოდ მის ქადაგებებს სწევდებოდა: მეორე ადამი, ცინც ხალხს ასწავლიდა არ ეპარათ, არ ემრუშათ. და არ ჩადენათ მკვლელობა, გამოაცხადეს მოსეს სჯულის მოწინააღმდეგედ. „სანუ ჰგონებთ, ვითარმედ მოვედ დახსნად სჯულისა, არა მოვედ დახსნად, არამედ აღსრულებად“. ამ სიტყვებით მიმართავდა იგი ცილისწამებლებს.

ბრალდებათა მეორე ტაღლა მას რომის იმპერიის კანონების მოწინააღმდეგედ აცხადებდა. იესოს აძლევდნენ ისეთ შეკითხვებს, რომელთა მეშვეობით შეიძლება მისთვის პოლიტიკური ბრალდება წაეყენებინათ: ერთი ასეთი შეკითხვათაგანი იყო - მიეცათ თუ არა კეისრისთვის ხარკი, რაზეც იქონი ორჯანოვნად უპასუხა: „მიიღე კეისარსა კეისრის და დამერს დვთისა“. და ბოლოს მას წაუყენეს ისეთი ბრალდება, რომელმაც მეორე ადამი ჯვარცმამდე მიიყვანა: მას ცილი დასწამეს, რომ იგი თავს აცხადებდა იუდეველთა მეფედ.

როდესაც მწიგნობართა, მღვდელმთავართა და სახელმწიფო მოხელეთა ბრალდებები საზოგადოებაში გავრცელდა და საშინო ძალად იქცა, ნაცვლად იმისა, რომ თავის გადარჩენაზე ეფიქრა, სახელდარზე ამხედრებული მეორე ადამი საზეიმოდ შევიდა იერუსალიმში და მისი მტრების თვალწინ გააგრძელა ქადაგებანი.

სინედრიონის, იუდეველთა უმაღლესი სასამართლო ორგანოს წევრებმა ვერ გაბედეს საჯაროდ შეეპყროთ მეორე ადამი, რადგან ამ დროს უკვე მეტად პოპულარული იყო მისი სახელი. გადაწყვიტეს მისი შეპყრობა მაღულად. ამ საქმეში მათ დახმარება გაუწია იუდა ისკარიოტელმა. იუდა, როგორც მეორე ადამის მოწაფეთაგანი, ვნების კვი-

რაში მის გვერდით იყო, მასთან ერთად ათევედა ღამეებს ელენი'ა მთა-ზე, კარგად იცოდა მისი ადგილსამყოფელი.

იუდასს გაჰყიდა თავისი მოძღვარი. ქრისტეს შესახებ დაწერილ ლიტურგიაში ხშირად არის ნახსენები ის ოცდაათი ვერცხლი, რომელიც იუდასს ღალატის ფასად მისცეს. ლაპარაკობენ იუდასს ანკარებაზე, მაგრამ ეს თანხა არ იყო საკმარისი იმისთვის, რომ ეძღვრის წინააღმდეგ ამოქმედებული მოწაფის ანგარება დაეკმაყოფილებინა. ოცდაათი ვერცხლის მონეტა, რომელიც მაკაბელთა მიერ იყო მოჭრილი და იუდეველთა სამლოცველოებში უპირატესობა ჰქონდა რომაულ და ბერძნულ მონეტებთან შედარებით, მაინც არ იყო დიდი თანხა. ამ ფულით იმ დროს შეიძლებოდა იერუსალიმის გარეუბანში მიწის პატარა ნაკვეთის ყიდვა, მაგრამ ქონების მოხვეჭაზე ფიქრი არ შეიძლებოდა. სინედრონის წევრებს იმდენად აწუხებდათ იესოს თავისუფლება, რომ გაცხლებით მტე გასამრჯელოს გაიღებდნენ, იუდასს რომ ანკარების უნარი გამოეყენებინა. სახარებაში არსად არის ნახსენები, რომ იუდასს ვაჭრობა გაემართოს თავისი გასამრჯელოს შესახებ. იუდა დაკმაყოფილდა იმით, რაც მას მისცეს. მან გაბატონებული ჩვეულების გამო შეუძლებლად მიიჩნია გასამრჯელოს მიღებაზე უარის თქმა, მაგრამ ეს არ იყო ანკარება, ეს იყო რწმენადაკარგული კაცის უმიზნო ამოქმედება. აღებულ ფული იმდენად უცხო იყო იუდასთვის, რომ მან მალე უკან მოტანა იგი მღვდელმთავრებს, ხოლო როცა მათ უარი უთხრეს, ფული შესაწირავ ჭურჭელში ჩაჰყარა.

რით შეიძლებოდა ყოფილიყო გამოწვეული იუდასს ეს სასოწარკვეთილი ნაბიჯი? იუდა დაღუბა რწმენის უქონლობამ. თავდაპირველად მან მიიღო მეორე ადამის მოძღვრება, განიცადა მისი ძალა და იაწმუნა ხალხში დარხეული ხმა, რომ მეორე ადამი იუდეველთა მიფე იყო; ვიდრე საკრებულოებში ზღვა ხალხით გარშემორტყმული იესო ყველას ანცვიფრებდა სიბრძნითა და საკვირველოქმედებით, იესოს რწმენის მოძღვრება

რისადრე შეუვალი იყო, მაგრამ როცა მას დაუწყეს დევნა, როცა იესო თავის მოწაფეებს სულ უფრო ხშირად ელაპარაკებოდა მოსალბდნელ სიკვდილზე, იუდას რწმენა დაეცარება. მეორე ადამში მან ჩვეულებრივი მოკვდავი დაინახა, რომელიც მზად იყო მორჩილად შერიგებოდა თავის ხვედრს. ამ ხედვამ იუდას დააკარგინა ის, რასაც მანამდე თავს აყარებდა: რწმენა მეორე ადამისადმი. ბოლოს დადგა გადამწყვეტი დღე, როცა ერთმა დედაკაცმა იესოს თავზე მირონი გადაასხა, ხოლო იესომ აღღვებულ მოწაფეები დააწყნარა და უთხრა მათ - ამ ქალს ნუ ერჩი, ის სწორად მოიქცა, რომ სიკვდილისთვის მომამზადათ. იუდამ გადაწყვიტა დაერქარებინა მეორე ადამის წინასწარმეტყველება საკუთარი სიკვდილის შესახებ და გასცა იგი. შესაძლოა იუდა არც იყო დარწმუნებული იმაში, რომ მის მოძღვარს სიკვდილით დასჯიდნენ, მაგრამ ფაქტია: მან ღალატი ჩადინა იმის განო, რომ რწმენა აღარ ჰქონდა.

დანაშაულის ჩადენის შემდეგ იუდაში კვლავ აღდგა რწმენა. მან პირველმა იგრძნო ის ზნეობრივი სიმძიმელი, რომელიც კაცობრიობას დაეუკლა იესოს ჯვარცმის შემდეგ და სინდისის ქენჯნით შეძრწუნებულმა თავი მოიკლა.

რატომ აირჩია იესომ ასეთი მერყევი ხასიათის კაცი თავის მოწაფედ? იესო, რომელსაც მიმადლებული ჰქონდა ადამიანთა ზრახვების ამოცნობის საოცარი უნარი, შეუძლებელია, რომ შემცდარიყო იუდას არჩევანში. იუდას ტრაგედია მდგომარეობდა რწმენის სისუსტეში. იგი ოღაღ მოეკიდა კეთილისა და ბოროტის არჩევანის მისეულ უკლებას. ამ ნებრივ იუდა ემსგავსებოდა პირველ ადამს. მან ადამივით სთქვა უარი იმ დანიშნულებაზე, რისთვისაც მოწოდებული იყო იგი. „ასეთი ადამიანი სჯობდა არ დაბადებულიყო“ - ამოღ არ უთქვამს იესოს იუდას შესახებ ეს სიტყვები, როცა მან იუდას ზრახვაში წინასწარ დარწმუნებულმა, იგი შევაუდიანა ჩქარა გაეკეთებინა თავისი საქმე.

როცა მეორე ადამს უნდა განეხორციელებინა თავისი მისია კაცობრივ



ობის წინაშე, მას გვერდით სჭირდებოდა პირველი ადამის ხატი. იესოს სურდა კაცობრიობას დაენახა იუდას მაგალითზე, რომ პირველმა ადამამ ღვთის საწინააღმდეგო მოქმედებით თავისთავში აოკლა ღმერთი, ისევე როგორც იუდამ მოკლა იგი. გაიმეორა რა ადამის ცოდვა, იუდას თავადვე აორჩია ამ ცოდვის სასჯელად სიკვდილი. იუდას სიკვდილმა მაგალითი დაუტოვა მომავალ თაობებს. იუდამ სიკვდილის ფასად იპოვა სიმართლე: მან იგრძნო, რომ რწმენის გზა, რომელსაც უღალატა, ადამიანის არსებობის მიზანი იყო, ხოლო ამ გზის დაკარგვასთან ერთად მისთვის აზრი დაეკარგა თვით არსებობას.

ეს იყო კაცობრიობის ზნეობრივი განახლების ერთი მომენტი, რომელიც იესოს გაცემას, მის გასამართლებას და სიკვდილით დასჯას მოჰყვა. თან. ის, რაც ვერ დინახა კაცობრიობამ იესოს უნაგარო დახმარებაში და მოყვასის სიყვარულში, გასაგები გახადა იესოს სიკვდილმა.

ამ გარემოებას ქვეყნობიერად პირველი მიხვდა პროკურატორი პილატი, რომელსაც განაჩენით უნდა დაეკანონებინა გაშმაგებული ბრბოს მოთხოვნა იესოს სიკვდილით დასჯის შესახებ. პილატემ იგრძნო იესოს ძალა, რომელიც მოთმინებით ელოდა პროკურატორის გადაწყვეტილებას და არ უცდია თუნდაც ერთი სიტყვით გაებათილებინა მის მიმართ წაყენებული ბრალდებები.

ღიალოგი, რომელიც წარიმართა პილატესა და იესოს შორის, იღუმალე საოცრებით არის სავსე, რადგან ბრალმდებელი, დარწმუნებული დამნაშავის ძლიერებაში, ცდილობს აიძულოს იგი იმართლოს თავი.

პილატეს ეშინოდა იესოს სიმართლისა და თუმცა მან თვითონ იესოსგან ვერ მიიღო მისი გასამართლებელი საბუთი, „კუთლად გამოვიდა და ჰრქუა პურიათა მათ: მე არც ერთსა ბრალსა ვჰპოევებ ამისთანა“ (იოანე 18, 38). აღტკინებული ბრბოს წინაშე მდგომი პილატი როლს იცვლის: იგი ბრალმდებლის ნაცვლად მორიგეობის ხდება.

„გნებავისა რაითა მოგიტეო თქუენ მეუფე ჰურიათაი“ მაგრამ ბრბო უღო მობელია, მას ურჩევნია დანაშაულო მიიტეოს ავაზაკ ბარბას, ვიდრე იესოს.

თანამდებობრივი ძღვევამოსილების მოუხედავად, პილატე მანინვერ ბედავს ბრბოს მოთხოვნის დაკმაყოფილებას და კვლავ ცდილობს გამოავახოს საზოგადოებრივი აზრი, რომელიც გულმოდგინედ დაამუშავებს მღვდელმთავრებმა და სხვა სახელმწიფო მოხელეებმა. პილატე მათზე უფრო შორსმჭვრეტელი იყო. „გამოვიდა გარე კუალად პილატე და შრქუა მათ: აჰა, გამოვიყვანო იგი გარე თქუენდა, რაითა სცნათ, რამეთუ მას თანა არცა ერთი ბრალი ვპოვე“ (ოთანე 19, 4). შურისძიების უნაყოფილი ბრბო ახლა უკვე პილატეს დაშინებას ცდილობს და ასე მიმართავს მას: „უკეთუ ეგე განუტეო, არა ხარ მოყუარე კეისრისაი, რამეთუ ყველა, რომელი მეუფედ იტყვიან თავსა თვისსა, სიტყვას უბეზნ კეისარსა“ (ოთახე 19, 12). ამ ბრალდებათა დათურგნა პილატეში შინაგანი ხმა, თანამდებობის შენარჩუნების ინსტიქტმა აიძულა იგი გადაეწყვიტა იესოს ბედი და მიეცა იგი ბრბოსთვის ჯვარზე საცემელად.

აღსრულდა განაჩენი. სინდისის ქენჯნის პირველი ბიძგი, რომელიც ადიძრა იუდასა და პილატეს სულში, მხოლოდ დასაწყისი იყო იმ გრანდიოზული სულიერი მიწისძვრისა, რომელმაც შესძრა კაცობრიობა მეორე ადამის სიყვდილის შემდეგ. ვერც იუდეველთა მღვდელმთავრების შეგონებები, ვერც სახელმწიფო მოხელეთა სიმკაცრე, ვერც რომის იმპერატორების მცდელობა და ვერც ნერონის წარმოუდგენელი მხეცობა იყო საკმარისი ჩაეტრო კაცობრიობის სულში დანთებული ცეცხლი, რომელიც მეორე ადამის ჯვარცმას მოჰყვა თან.

„რამეთუ შეუძლებელი იგი შეჯულისაი, რომელი უძლურ იყო ხორცთა მათგან, ღმერთმან ძე თვისი მოაგლინა მსგავსად ხორცთა მათ ცოდვისათა და ცოდვისთვის და საჯა ცოდვაი იგი ხორციითა მით“ (რომაელთა

მიმართ 8,3). პაველი მოციქულის ეს საოცარი სიტყვები განზოგადოებულად წარმოგვიდგენს იმ უძნელეს ტრანსფორმაციას, რომელიც უნდა განიცადოს ადამიანმა შეცოდების, ჭეშმარიტების დაკარგვის და მისი კვლავ ბუნის გზაზე, რომლის გარეშე წარმოუდგენელია ადამიანი სულიერი განახლება.

ამ ჭეშმარიტების გამო იკისრა იესომ ადამიანთა ცოდვა და მიიღო ჯვარცმა. ჯვარზე სიკვდილი მისთვის იყო სიმართლის სამსახური. ამ სიკვდილით ნათელყო იესომ თავისი სიწმინდე და ამ სიწმინდით შეაძულა მან მოწმუნე ადამიანს ძალადობის სიმახინჯე. ამ აზრით გახდა იგი სიკვდილითა სიკვდილისა დამთურგენელი.

„რამეთუ რომელი იგი მოკუდა, ცოდვითა მოკუდა ერთ გზის, ხოლო რომელი იგი ცხოველ არს, ცხოველ არს ზმრთისა“ (რომაელთა მიმართ 6, 10).

და ვ ი თ მ ე ნ ა ბ დ ე .

ვლადიმირ ლოსკი

აღმოსავლეთის ეკლესიის მისტიკური ღვთისმეტყველების ნარკვევი*

თავი I

შესავალი

ღვთისმეტყველება და მისტიკა აღმოსავლეთის ეკლესიის გადმოცემაში

ჩვენ აქ მიზნად დავისახეთ განვიხილოთ აღმოსავლეთის ეკლესიის სულიერი ცხოვრებისა და გამოცდილების ზოგიერთი ასპექტი მართლმადიდებლური გადმოცემების ძირითად მონაცემებთან კავშირში. ასე რომ, ტერმინი „მისტიკური ღვთისმეტყველება“ მოცემულ შემთხვევაში აღნიშნავს სულიერი ცხოვრების ასპექტს, რომელიც გამოთქვამს ამა თუ იმ დოგმატური საკითხის განწყობას.

გარკვეული აზრით ყოველი ღვთისმეტყველება მისტიკურია, რამდენადაც იგი ავლენს გამოცხადებით მოცემულ ღვთაებრივ საიდუმლოებას. მეორეს მხრივ, ხშირად მისტიკას აპირისპირებენ ღვთისმეტყველებასთან, როგორც შემეცნებისთვის მიუწვდომელ სფეროს, როგორც გამოთქმელ საიდუმლოს, დაფარულ სიღრმეს, როგორც იმას, რაც უფრო შესაძლოა განიცადო, ვიდრე შეიცნო, იმას, რაც უფრო ემორჩილება განსაკუთრე-

* თარგმნილია რუსული გამოცემიდან: „Богословские труды“, сб. VI, посвященный Владимиру Лосскому.

ბულ ცდას ჩვენი განსჯის უნარებზე ადმატებულს, ვიდრე ჩვენი გრძნობებისა თუ გონების მიერ რაიმე აღქმას. თუ ჩვენ უსიტყვოდ მივიღებდით სისტეკისა და ღვთისმეტყველების ასეთი მკვეთრი დაპირისპირების კონცეპციას, ეს მიგვიყვანდა ბერგსონის დებულებამდე^I, რომელიც განასხვავებს ეკლესიათა სტატიკურ რელიგიასა - რელიგიას სოციალურსა და კონსერვატულს - და მისტიკოსთა დინამიურ რელიგიას - რელიგიას პიროვნულსა და განმაახლებელს. იყო კი ბერგსონი რამდენამდე მართალი, როცა ასეთ წინააღმდეგობრივობას ამტკიცებდა? ეს ძნელი გადასაწყვეტი საკითხია, მითუმეტეს, რომ ის ორი განსაზღვრება, რომელთაც ბერგსონი ერთმანეთს უპირისპირებს რელიგიის სფეროში, დაფუძნებულია სამყაროს მისეული ფილოსოფიური ხედვის ორ „პოლუსზე“ - რომორც ბუნებისა და სიცოცხლისეული ალტყინების. აკვრამ ბერგსონის თვალახედვისაგან დამოუკიდებლადაც ხშირად გვესმის მსჯელობა, თითქოს მისტიკა იყოს სფერო, რომელიც განკუთვნილია არამრავალთათვის, საერთო წესიდან რაღაც გამონაკლისი, პრივილეგია, ბოძებული ზოგიერთ სულათვის, რომლებიც ცდისეულად ფლობენ ჭეშმარიტებას, მაშინ როდესაც ყველა დანარჩენი უნდა დაკმაყოფილდნენ დოგმატური მოძღვრებისადმი მეტ-ნაკლებად ბრმა მორჩილებით, რომელიც თავისმოხვეულია გარედან იძულებით ავტორიტეტის სახით. ამ დაპირისპირების ხაზგასმით, ზოგჯერ მოსალოდნელია ძალზედ შორს წასვლა, განსაკუთრებით თუ, ამასთან ერთად, რამდენადმე გვირდს ავუქცევთ ისტორიულ სიმართლეს; ამრიგად შეიძლება ერთმანეთს დავუყენოთ, როგორც მოწინააღმდეგენი, მისტიკოსები - ღვთისმეტყველებს, სულით შემოსილნი (ДУХОНОСНЫЕ) - საეკლესიო იერარქიას, წმინდანები - ეკლესიას. საკმარისია გაუხსენოთ

I [A. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932].



რამოდენიმე ადგილი ჰპირნაკთან, საბატიეს „წმინდა ფრანცისკოს ცხოვრება“ და სხვა თხზულებები, გამოსული, უმრავლეს შემთხვევაში, ისტორიკოს-პროტესტანტთა ხელიდან.

აღმოსავლური გადმოცემა არასოდეს არ ავლენდა მკვეთრ ზღვარს მისტიკასა და ღვთისმეტყველებას შორის, ღვთაებრივ საიდუმლოთა პირად ცდისეულ შემეცნებასა და ეკლესიის მიერ დადგენილ დოგმატებს შორის. სიტყვები ნათქვამი ასი წლის წინათ, უდიდესი მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველის მოსკოვის პატროპოლიტი ფილარეტის მიერ, შესანიშნავად გამოხატავს სწორედ ამ მდგომარეობას: „აუცილებელია, რომ არავითარ, ფარულ საიდუმლოებაში არსებულ ზესიბრძნესაც კი, არ მივიჩნივდეთ ჩვენთვის უცხო და ჩვენამდე არ-კუთვნილებულად, არამედ მორჩილებით მივმართოთ გონება ღვთაებრივი განცვირებისადმი და გული - ზეციური შეგრძნებებისადმი“². სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ღვთივგამოცხადებული ჭეშმარიტების გამოხატველი დოგმატი, რომელიც მიუწვდომელ საიდუმლოებად წარმოგვიდგება, ჩვენ ისეთ პროცესში უნდა განვიცადოთ, რომელშიც იმის ნაცვლად, რომ იგი მივუსადაგოთ ჩვენეული აღქმის მოდუსს, პირიქით, თავი უნდა ვაიძულოთ საკუთარი გონების ღრმა გარდაქმნისკენ, მისი შინაგანი გარდასახვისკენ და ამრიგად გავხდეთ შემძლენი მისტიკური ცდის მოპოვებისა. ღვთისმეტყველება და მისტიკა კი არ უპირისპირდებიან, პირიქით აძლიერებენ და ავსებენ ერთმანეთს. პირველი შეუძლებელია მეორის გარეშე: თუ მისტიკური ცდა არის საერთო რწმენის პიროვნული გამოვლენა, ღვთისმეტყველება არის საერთო გამოხატულება იმისა, რაც ცდისეულად შეიძლება შეიცნოს თითოეულმა. მთელი ეკლესიის მიერ დაცული ჭეშმარიტების გარეშე პიროვნული ცდა მოკლებული იქნება ყოველგვარ დამაჯერებლობას, ყო-

2 Митр. Филарет, Слово в день обретения мощей святителя Алексия. Слова и речи, т. IV, М., 1882, с. 148.

ველგვარ ობიექტურობას; ეს იქნებოდა ნარევი ჭეშმარიტისა და ნაყაღ-
ბევისა, რეალურისა და მოჩვენებითისა, ეს იქნებოდა „მისტიციზმი“
ამ სიტყვის უაზრო გაგებით. მეორეს მხრივ, ეკლესიის მოძღვრებას
აღამიანის სულზე არავითარი ზემოქმედება არ ექნებოდა როგორც
რომ არ გამოსატავდეს ჭეშმარიტების შინაგან ცდას, რომელიც სხვადა-
სხვა „ზომით“ ეძლევა თითოეულ მორწმუნეს: ასე რომ, ქრისტიანული
მისტიკა არ არსებობს ღვთისმეტყველების გარეშე და, რაც უფრო არსე-
ბითია, ღვთისმეტყველება არ არსებობს მისტიკის გარეშე. შემთხვევი-
თი როდია, რომ აღმოსავლეთს ეკლესიის გადმოცემამ შეინარჩუნა სა-
ხელწოდება „ღვთისმეტყველი“. მხოლოდ სამი სასულიერო მწერლის მიმართ.
პირველი მათ შორის - წმ. იოანე ღვთისმეტყველი, ყველაზე „მისტიკუ-
რი“ ოთხ ევანგელისტა შორის, მეორე - წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი,
აგნორი ჭეგრეტითი პოემებისა და მესამე - წმ. სვიმეონი, ე. წ. „ახ-
ალი ღვთისმეტყველი“, მგალობელი ღმერთთან შეერთებისა. ამრიგად,
მისტიკა მოცემულ შემთხვევაში განიხილება როგორც სრულყოფილება, რო-
გორც ყოველგვარი ღვთისმეტყველების მწვერვალი, როგორც „უპირატესი“
ღვთისმეტყველება.

გნოსისის საპირისპიროდ³, სადაც გნოსტიკოსის მიზანს თავისთა-
ვად შემეცნება შეადგენს, ქრისტიანული ღვთისმეტყველება, საბოლოო
ჯამში ყოველთვის მხოლოდ საშუალებაა, მხოლოდ ცოდნათა რაღაც ერთი-
ნობა, რომელიც ყოველგვარ ცოდნაზე აღმატებული მიზნისთვისაა განსა-
ზღვრული. ეს საბოლოო მიზან არის ღმერთთან შეერთება და გაღვთავებ-
რეება, *ἁγιωσύνη*-ი, რომელზეც დაპარაკობენ აღმოსავლეთის მამები.
ამრიგად, ჩვენ მივდივართ დასკვნამდე, რომელიც შესაძლოა საკმაოდ

3 M. H. Ch. Puech *Où en est le problème du
gnosticisme? Revue de l'Université de Bruxelles, 1934,*
No 2, 3.

პარადოქსულიც ჩანდეს: ქრისტიანულ თეორიას აქვს უკიდურესად პრაქტიკული მნიშვნელობა და რაც უფრო 'მისტიკურია' ეს თეორია, რაც უფრო უშუალოდაა მიმართული თავისი უმაღლესი მიზნისაკენ - ღმერთთან ერთობისაკენ - სწორედ ამითაა უფრო „პრაქტიკული“.

მრელი რთული ბრძოლა დოგმატიზმისათვის, რომელსაც ეკლესია აწარმოებდა მეფელი საუკუნის განმავლობაში, თუ მას შეეცხედავთ წმინდასულიერი თვალსაზრისით, წარმოგვიდგება, უპირველეს ყოვლისა, ეკლესიის დაუღალავ ზრუნვად - ყოველ ისტორიულ ეპოქაში ქრისტიანთათვის უზრუნველყოთ ღმერთთან მისტიკური შეერთების სისრულის მიღწევის შესაძლებლობა. მართლაც, ეკლესია ებრძვის განსტიკოსებს იმისათვის, რომ დაიცვას თვით გადატაებრივების იდეა, როგორც სამყაროული დაგვირგვინება: „ღმერთი განკაცდა იმიდათვის, რომ ადამიანი გაღმერთდეს“. იგი განამტიკივებს ერთარსება სამების დოგმატს ათიოზელთა წინააღმდეგ. რადგანაც სწორედ ს ი ტ ყ ვ ა, ლოგოსი, გვიხსნის გზას ღვთაებასთან შესაერთებლად და თუკი განსხულებული ს ი ტ ყ ვ ა იმაცვ არსების მატარებელი არ არის, რაც მამაა, თუ იგი არ არის ჭეშმარიტი ღმერთი, მაშინ ჩვენი გაღმერთება შეუძლებელია. ეკლესია გამობს ნესტორიანელებს, რათა მოშალოს ის კედელი, რომლითაც სურდათ თვითონ ქრისტეში გამოეყოთ ადამიანი ღმერთისაგან. იგი წინ აღუდგა აპოლინარიოსასა და მონოფიზიტების მოძღვრებას, რათა უჩვენოს: რამდენადაც ადამიანის ჭეშმარიტი ბუნება მთელი თავისი სისრულით თავის თავზე მიიღო ს ი ტ ყ ვ ა მ, ამდენად ჩვენი ბუნება თავის მთლიანობაში უნდა შევიდეს ღმერთთან ერთიანობაში. იგი ებრძვის მონოთელიტებს, რადგანაც ქრისტეში ორი ნების შეერთების გარეშე - ღვთაებრივი ნებისა და ადამიანური ნების, შეუძლებელია ადამიანმა მიაღწიოს გაღმერთებას: „ღმერთმა შექმნა ადამიანი თავისი ერთი ნებით, მაგრამ იგი ვერ იხსნის მას ადამიანური ნების დახმარების გარეშე“.

ეკლესია იმარჯვებს ხატთაყვანისცემისთვის ბრძოლაში, ასაბუთებს რა მატერიაში ღვთაებრივ რეალობათა გადმოცემის შესაძლებლობას, როგორც სიმბოლოს და საწინდარს ჩვენი გაღვთაებრივებისა. შემდგომში თანმიმდევრობით წამოვიღო საკითხებში - სულიწმიდის შესახებ, მადლის შესახებ, თვით ეკლესიის შესახებ - ღოგმატური პირობებია, დასმული ჩვენი ღრთის მიერ; - ეკლესიის მთავარ საზრუნავს და მისი ბრძოლის საწინდარს ყოველთვის წარმოადგენს დასაბუთება და ჩვენება ადამიანის ღმერთთან შეერთების შესაძლებლობისა, მოღუესისა და საშუალებებისა. ქრისტიანული ღოგმატის მთელი ისტორია ვითარდება ერთი და იგივე მისტიური ბირცის გარშემო, რომელსაც, ერთმანეთის მომდევნო ეპოქათა მანძილზე, იცავდნენ სხვადასხვა სახის იარაღით უამრავი სხვადასხვა სახის მოწინააღმდეგეთაგან.

ღვთისმეტყველური სისტემები, დამუშავებული მთელი ამ ბრძოლის განმავლობაში, შეიძლება განვიხილოთ მათს ყველაზე პირდაპირ მიმართებაში ცხოვრებისეულ მიზანთან, რომლის მიღწევაშიც ისინი უნდა გვეხმარებოდნენ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გვეხმარებოდნენ ღმერთთან შეერთებაში. მაშინ ჩვენ მათ ვიღებთ როგორც ქრისტიანული სულიერი ცხოვრების საფუძვლებს. ეს არის სწორედ ის, რაც მხედველობაში გვაქვს, როდესაც ვლაპარაკობთ „მისტიკურ ღვთისმეტყველებაზე“. ეს არის არა „მისტიკა“ ან სიტყვის საკუთრივი მნიშვნელობით, ანუ არა მაღალი სულიერობის მქონე სხვადასხვა მასწავლებელთა პირადი გამოცდილება. ეს გამოცდილება უმეტეს წილად ჩვენთვის მიუწვდომელი რჩება, კიდევაც რომ პოულობდეს თავის სიტყვიერ გამოხატულებას. მართლაც, რა შეგვიძლია ვთქვათ პავლე მოციქულის მისტიკურ გამოცდილებაზე: „ვიცი კაცი ქრისტეს მიერ უწინარეს ათონხმეტისა წლისა, გინა თუ ვორცითა, არა ვიცი, გინა თუ თუნიერ ვორცთასა, არა ვიცი, ღმერთმან იცის, აღიტაცა ესიგითარი კაცი ვიდრე მესამედ ცადმდე“.



და ვიცი ესევითარი კაცი, გინა თუ ვორცითა გინა თუ ვარქმე ვორცთა-
 სა, არა ვიცი, ღმერთმან იცის, რამეთუ მიიტაცა სამოთხედ და ესმენს
 უთქმელნი სიტყუანი, რომელ არა ჯერ-არინან კაცთა სიტყუად“ (2 კორინთ.
 12, 2-4). რომ გაცხედით და რაიმე დასკვნა გამოვიტანოთ ამ ცდის ბუ-
 ნებაზე, ჩვენ თვით პავლე მოციქულზე მეტი უნდა ვიცოდეთ, რომელიც
 აღიარებს თავის არცოდნას: „არა ვიცი, ღმერთმან იცის“. ჩვენ გადა-
 ჭრით თავს ვარიდებთ რაიმე ფსიქოლოგიას. ჩვენ არ ვაპირებთ აგრეთვე
 გადმოცემთ საღვთისმეტყველო სისტემები როგორც ასეთნი, არამედ მხო-
 ლოდ ის ღვთისმეტყველური საწყისები, რომლებიც აუცილებელია სულიერი
 ცხოვრების გაგებისათვის და ის დოკუმატები, რომლებიც ყოველგვარი
 მისტიკის საფუძველს წარმოადგენს. აი, პირველი განსაზღვრება და
 ჩვენი თემის შემოფარგვლაც როგორც „აღმოსავლეთის ეკლესიის მისტი-
 კური ღვთისმეტყველებისა“.

ჩვენი თემის მეორე განსაზღვრება მას შემოფარგლავს, ასე ვთქვათ,
 სივრცეში. მისტიკური ღვთისმეტყველების ჩვენი შესწავლის არე არის
 სწორედ ქრისტიანული აღმოსავლეთი, ან უფრო ზუსტად, აღმოსავლეთის
 მართლმადიდებლური ეკლესია. უნდა ვაღიაროთ, რომ ასეთი შემოსაზღვრა
 ერთგვარად ხელოვნურია. რამდენადაც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის
 ეკლესიებს შორის განხეთქილება XI საუკუნის შუაწლებში მოხდა, ყვე-
 ლაფერი, რაც უსწრებს მას, წარმოადგენს განუყოფელ განძს ორივე გან-
 ცალკევებუდი ნაწილისათვის. მართლმადიდებლური ეკლესია ის არ იქნე-
 ბოდა, რაც არის; რომ არ ჰყოლოდა წმ. კვიპრიანე, ნეტარი ავგუსტინე,
 წმ. პაპი გრიგორი დიდი, ისევე როგორც რომის კათოლიკური ეკლესია
 გვერდს ვერ აუფლიდა წმინდანებს - ათანასე დიდს, ბასილი დიდს, კი-
 რილე აღექსანდრიელს. ამდენად, თუ ჩვენ გვსურს ვილაპარაკოთ აღმო-
 სავლეთის თუ დასავლეთის ეკლესიის მისტიკურ ღვთისმეტყველებაზე,
 ამით მივყვებით იმ ორ ტრადიციათაგან ერთ-ერთის კვალს, რომლებიც

გარკვეულ დრომდე ქმნიდნენ ერთიანი ეკლესიის ორ ადგილობრივ ტრადიციას, ერთიანი ქრისტიანული ჭეშმარიტების დამადასტურებელს, რომელიც შემდგომში გაიყო და ამით საბაბი მისცა ორი განსხვავებული და მრავალ პუნქტში შეურიგებელი დოგმატური დებულებების წარმოშობას. არის კი შესაძლებელი ვიმსჯელოთ ამ ორი ტრადიციის შესახებ ნეიტრალური პოზიციიდან, რომელიც თანაბრად უცხო იქნება როგორც ერთის, ასევე მეორისათვის? ეს ნიშნავდა ქრისტიანობაზე გველაპარაკა როგორც არაქრისტიანებს, ანუ წინასწარვე უარი გვეთქვა შესასწავლ საგანში რაიმეს გაგებაზე. რადგანაც ობიექტურობა სრულიადაც არ გულისხმობს მოცემული ობიექტისაგან განდგომას, არამედ, პირიქით, ნიშნავს იმას, რომ განიხილო ეს ობიექტი მასშივე და მისი საშუალებით. არსებობს სფეროები, სადაც ის, რაც ჩვეულებრივ იწოდება „ობიექტურობა“, არის მხოლოდ განურჩევლობა და სადაც განურჩევლობა ნიშნავს ვერგაგებას. ამრიგად, აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის დოგმატური უთანხმოების დღევანდელ ვითარებაში, თუ გვსურს შევისწავლოთ აღმოსავლეთის ეკლესიის მისტიკური ღვთისმეტყველება, ჩვენი არჩევანი უნდა გავაკეთოთ ორ შესაძლო მიმართულებას შორის: ან დავდგეთ დასავლური დოგმატიკის მხარეზე და აღმოსავლეთის გადმოცემა განვიხილოთ დასავლური გადმოცემის პრიზმაში, ანუ კრიტიკულად შევაფასოთ იგი, ან კიდევ, აღმოსავლური გადმოცემა წარმოვიდგინოთ აღმოსავლური ეკლესიის დოგმატიკის შუქზე. საკითხის ეს უკანასკნელი დაყენება არის ერთადერთი ჩვენთვის მისაღები.

შეიძლება გვითხრან, რომ დოგმატური უთანხმოება აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის შემთხვევითი იყო, რომ მას არ ჰქონდა გადაწყვეტი მნიშვნელობა, რომ საქმე ეხებოდა ორ განსხვავებულ ისტორიულ სამყაროს, რომლებიც ადრე თუ გვიან ერთმანეთს უნდა დაშორებოდნენ და სხვადასხვა გზით წასულიყვნენ, რომ დოგმატური დება მისი დასა-

ბაბი იყო იმისათვის, რომ საბოლოოდ დარღვეულიყო ეკლესიური ერთობა, რომელიც ფაქტურად დიდი ხანია აღარ არსებობდა. ასეთი მტკიცებებით, რომლებიც ძალზედ ხშირად შეიძლება მოისმინოთ როგორც აღმოსავლეთში, ასევე დასავლეთში, ჩვენ დავაღებული ვართ წმინდა საერო თვალთახედვისგან, საყოველთაოდ მიღებული მეთოდური ჩვევისგან - განიხილონ ეკლესიის ისტორია მისი რელიგიური ბუნების, როგორც ასეთის, გათვალისწინების გარეშე. ასეთი „ეკლესიის ისტორიკოსისათვის“ რელიგიური ფაქტორი ქრება, რადგანაც მას სხვა ფაქტორი ენაცვლება: თამაში პოლიტიკური ან სოციალური ინტერესებით, როლი ეთნიკური ან კულტურული პირობებისა, რომლებიც მიიჩნევა ეკლესიის ცხოვრების განმსაზღვრელ გადაწყვეტ ძალად. ამ ფაქტორებზე ლაპარაკი, როგორც ეკლესიის ისტორიის წარმმართველ ვეშმარაბტ მიზნებზე, ყველაზე წინდახედულად და ყველაზე თანადროულად იფიქრება. მაგრამ ყოველ ქრისტიან ისტორიკოსს, უწევს რა სათანადო ანგარიშს ამ პირობებს, არ შეუძლია ისინი არ ჩათვალოს მხოლოდ „გარეგანად“ თვით ეკლესიის ყოფიერებასთან მიმართებაში; მას არ შეუძლია უარი თქვას იმაზე, რომ ეკლესიაში ვხედავდეთ რაღაც თვითმყოფ საწყისს, რომელიც სხვა კანონს ემორჩილება, არა დეტერმინისტულ კანონს „ამა სოფლისას“. თუ ჩვენ მივმართავთ დოკუმატურ საკითხს, რომელმაც გათიშა აღმოსავლეთი და დასავლეთი, სულიწმიდის გამოსვლის საკითხს, მასზე შეუძლებელია ვილაპარაკოთ როგორც შემთხვევით მოვლენაზე ეკლესიის ისტორიაში, როგორც ასეთზე. რელიგიური თვალსაზრისით იგი ერთადერთი ნამდვილი მიზეზია იმ ფაქტორთა შესაკავშირებლად, რომლებმაც განხეთქილება გამოიწვია. თუმცა თავის მხრივ ეს მიზეზი შესაძლოა რამდენიმე ფაქტორმაც განაპირობა, მაგრამ დოკუმატური განსაზღვრება როგორც პირველთათვის, ისე მეორეთათვის იქცა რაღაც სულიერ მოვალეობად, შეგნებულ არჩევანად რჯულის აღმსარებლობის სფეროში.

თუ ხშირად იგრძნობა მიდრეკილება იმ დოგმატურ მონაცემთა მნიშვნელობის შექცევადობისა, რომლებმაც განაპირობეს ორივე ეკლესიის ტრადიციითა შემდგომი განვითარება, ეს აიხსნება ჩვეულებრივი გულგრილობით თვით დოგმატიკაში, რომელიც განიხილება როგორც რაღაც გარეშე და აბსტრაქტული. ჩვენ ხშირად გვეუბნებიან, რომ მთავარია მხოლოდ სულიერი განწყობა, რომ დოგმატური განსხვავება არაფერს არ ცვლის. ნავრამ სულიერი ფხოვრება და დოგმატი, მისტიკა და ღვთისმეტყველება ეკლესიის ცხოვრებაში განუყოფლად დაკავშირებული ერთმანეთთან. ხოლო რაც შეეხება აღმოსავლეთის ეკლესიას, ის, როგორც უკვე ვთქვით, მკვეთრად არ გამოიხატავს ღვთისმეტყველებას და მისტიკას, საერთო რწმენის სფეროს და პიროვნული ცდის სფეროს. ამრიგად, თუ გვსურს დისაუბროთ აღმოსავლეთის გადმოცემის მისტიკურ ცვლისმეტყველებაზე, ჩვენ მასზე ვერ ვილაპარაკებთ სხვაგვარად, თუ არა მხოლოდ მართლმადიდებლური ეკლესიის დოგმატური მოძღვრების ჩარჩოებში.

ვიდრე ჩვენს თემაზე გადავიდოდეთ, აუცილებელია რამდენიმე სიტყვა ვთქვათ მართლმადიდებლურ ეკლესიაზე, რომელზეც ჯერ კიდევ ცოტა რამ იცოან დასავლეთში. ო. კონგარი თავის მრავალმხრივ ფასიურ წიგნში „გათიშული ქრისტიანები“ (*„Chrétiens désunis“*), მართლმადიდებლობისადმი მიძღვნილ გვერდებზე, მიუხედავად მისი დიდი ცდი-სა იყოს ობიექტური, დამოკიდებული რჩება მართლმადიდებლურ ეკლესიაზე წინასწარ შემუშავებულ ცნობილ შეხედულებებზე: „მამინ როცა დასავლეთი - ამბობს ის - ერთდროულად გაშლილი და განსაზღვრული აგეუსტინური იდეოლოგიის საფუძველზე მისთვის დამახასიათებელ ცხოვრებისეულ და ორგანიზაციულ დამოუკიდებლობას მოითხოვს ეკლესიისათვის და ამ პლანში ვაშკაცის ძალზედ დადებითი ეკლესიოლოგიის ხაზის საფუძველი, აღმოსავლეთი პრაქტიკულად, ზოგჯერ კი თეორიულადაც, ეკლესიის სოციალურ და ადამიანურ რეალობაში უმეგბს პოლიტიკური ერთიანობის



პრინციპს, პრინციპს არა რელიგიურს, კერძოს, და არა ჭეშმარიტად სამყაროს⁴.

მამს კონგარს, როგორც ამ საგანზე მოსაუბრე კათოლიკე და პროტესტანტ ავტორთა უმრავლესობას, მართლმადიდებლობა პოლიტიკურ პრინციპებზე დამყარებულ ნაციონალურ ეკლესიათა ფედერაციად წარმოუდგება, ანუ ეკლესიად რომელიც სახელმწიფოსი. მხოლოდ ეკლესიის კანონიკური საფუძვლებისა და ისტორიის არცოდნით შეიძლება გასწიო ამგვარ განზოგადებათა რისკი. აზრი იმის შესახებ, რომ რომელიმე ადგილობრივი ეკლესიის ერთიანობა თითქოს ემყარება პოლიტიკურ, ეთნიკურ ან კულტურულ საწყისს, მართლმადიდებლურ ეკლესიაში ერესად ითვლება, რომელსაც სპეციალური სახელი აქვს: ფილეთიზმი⁵. სწორედ ეკლესიის ტერიტორია, მიწა, ნაკურთხი მებად თუ ნაკლებად ძველი ქრისტიანული ტრადიციით, არის „ბაზა“ სამიტროპოლიტო ოლქისა, რომელსაც არქიეპისკოპოსი ან მიტროპოლიტი მართავს, თავისი ეპისკოპოსებით თითოეული დიოცეზისათვის, რომლებიც დრო და დრო კრებებზე იკრიბებიან. თუ სამიტროპოლიტო ოლქები ერთიანდებიან და ქმნიან ადგილობრივ ეკლესიას იურისდიქციით ეპისკოპოსისა, რომელიც ხშირად პატრიარქად იწოდება, აქაც კვლავ ადგილობრივ ეკლესიათა ტრადიციების ერთობა, საერთო ბედი; და ამავე დროს კრებების მოწვევის მოხერხებული პირობები შეადგენს ძირითად მიზეზებს ასეთი მუხხელი იურისდიქციული ოლქების

4 M.-J. Congar, O.P. *Chrétien désunis, Principes d'un "Oecuménisme" catholique*. Ed. du Cerf, 1937; p. 15.

5 კონსტანტინოპოლის სინოდის აქტები აგვისტო-სექტემბრისა, 1872 წ. *Mansi Coll. concil., t. 45. coll. 417-546*. იხ. აგრეთვე სტატია: M. Zyzykine, *L'Église orthodoxe et la nation frénikon*, 1936. p-p. 265-277.

შექმნისა, რომელთა ტერიტორიაც არ არის აუცილებელი რომ შუკს-ბამე-
ბოდეს პოლიტიკურ საზღვრებს⁶. კონსტანტინოპოლის პატრიარქი სარგე-
ლმს პირველობის გარკვეული პატივით და ზოგჯერ არის მოსამართლე
აზრთა სხვადასხვაობის დროს, მიუხედავად იმისა, რომ მსოფლიო ეკლე-
სიის მთელი ერთობა იურისდიქციულ გამგებლობაში არ შედის. ადგილობ-
რივი აღმოსავლური ეკლესიებიც მსგავს ურთიერთობაში იმყოფებოდნენ
რომის სამოციქულო პატრიარქატთან, ეკლესიის პირველ საყდართან მის
გაყოფამდე და მისი ერთიანობის სიმბოლოსთან.

საეკლესიო ერთიანობა გამოიხატება ადგილობრივ ეკლესიათა ურ-
თიერთობაში, ყველა ეკლესიის მიერ ადგილობრივი კრების დადგენილე-
ბათა მიღებაში, რითაც ის მსოფლიო კრების მნიშვნელობას იძენს, და-
ბოლოს, გამონაკლის შემთხვევაში, ეს ერთობა შეიძლება გამოვლინდეს
საყოველთაო საეკლესიო კრების მოწვევით⁷. ეკლესიის კათოლიკობა,

6 ასე მაგალითად, მოსკოვის საპატრიარქოს ეპარქიები აქვს
ჩრდილო ამერიკასა და ტოკიოში. [ეს შეესაბამებოდა საქმის ცითარე-
ბას 40-იან წლებში, როდესაც ეს შრომა იწერებოდა. მოსკოვის საპატ-
რიარქოს დღეს ეპარქიები აქვს სამხრეთ ამერიკასა და დასავლეთ ევ-
როპაში - რედ.]. კონსტანტინოპოლის, ალექსანდრიის, ანტიოქიისა და
იერუსალიმის საპატრიარქოთა ტერიტორიები პოლიტიკურად რამდენიმე
სხვადასხვა სახელმწიფოს ექვემდებარება.

7 სახელწოდება „მსოფლიო კრებები“, რომელიც მიეკუთვნა აღმო-
საველეთში პირველ შვიდ საყოველთაო კრებას, შეესაბამება წმინდა ის-
ტორიული ხასიათის სინამდვილეს: ეს იყო კრებები „მსოფლიო“ ტერიტო-
რიისა, ბიზანტიის იმპერიის ტერიტორიისა, რომელშიც შედიოდა (ყო-
ველ შემთხვევაში თეორიულად) მთელი საქრისტიანო სამყარო. უფრო
მოგვიანო ეპოქებში მართლმადიდებლური ეკლესია იწვევდა ასეთსავე



რომელიც სრულიადაც არ წარმოადგენს რომელიმე ერთი სახდრის, ან ერთ-
 ჯი განსაზღვრული საექლესიო ცენტრის „პრივილეგიას“, ხორციელებდა
 უფრო ადგილობრივ გადმოცემათა სიმდიდრეში და მრავალფეროვნებაში,
 ერთსულონებად რომ მებტყველებს ერთიან ჭეშმარიტებაზე, იმაზე, რაც
 დაცულია ყოველთვის, ყველგან და ყველას მიერ, რამდენადაც ეკლესია
 კათოლიკურია თავის ყოველ ნაწილში, ამდენადვე მისი ყოველი წევრი
 - არა მხოლოდ სამღვდელთ, არამედ ყოველი საერო პირიც - მოწოდებუ-
 ლია აღიაროს და დაიცვას ჭეშმარიტება, წინააღმდეგობა გაუწიოს ეპის-
 კოპოსებსაც კი, თუ ისინი გადაიხრებიან ერთსისაკენ. ქრისტიანი, რომელიმაც
 მიიღო სულიწმიდის მაღლი მირონცხების საიდუმლოში, შეუძლებელია
 არ იყოს შეგნებული თავის ზწმენაში. იგი მუდამ პასუხს აცემს
 ეკლესიისათვის. აქედან - დროდადრო სიმშვიდეს მოკლებული და მშფოთ-
 ვარე ასპექტი საექლესიო ცხოვრებისა, დამახასიათებელი ბიზანტიის,
 რუსეთისა და მართლმადიდებლური სამყაროს სხვა ქვეყნებისათვის.
 მაგრამ ეს არის მარცნებელი რელიგიური ცხოველყოფილებისა, ინტენ-
 სიური სულიერი ცხოვრებისა, შამცველი მთელი მოწმუნე მასისა, რომელიც
 შეერთებულია იმის შეგნებით, რომ ის ქმნის ერთ მთლიან სხე-
 ულს საექლესიო იერარქიასთან ერთად. აქედანვეა ის უძლეველი ძალა,
 რომლის წყალობითაც მართლმადიდებლობა უძლებს ყოველგვარ გამოსცდას,
 ყოველგვარ უბედურებასა და რყევას, ყოველთვის ესადაგება ახალ ის-
 ტორიულ სინამდვილეს და აღმოჩნდება ყოველგვარ გარეშე პირობებზე
 უფრო ძლიერი. მართლმადიდებლური ეკლესია, თუმცა მას ჩვეულებრივ
 აღმოსავლურს უწოდებენ, თავს თვლის მსოფლიო ეკლესიად. და ეს მარ-
 თალიც არის იმ აზრით, რომ იგი არ ისაზღვრება გარკვეული კულტურის

საერთო კრებებს, რომლებიც თუმცა არ იწოდებოდნენ „მსოფლიო კრებებ-
 ად“, არც ნაკლებ ხალხმრავალნი იყო და არც ნაკლებ მნიშვნელოვანი.

სფეროთი, ელინისტური ან რომელიმე სხვა ცივილიზაციის მემკვიდრეობით, მხოლოდ აღმოსავლეთის კულტურისთვის დამახასიათებელი კულტურის რომელიმე ფორმებით. სხვათა შორის, ტერმინი „აღმოსავლური“ ერთბაშად ბევრ რამეზე მიუთითებს: კულტურის სფეროში აღმოსავლეთი დასავლეთზე მრავალფეროვანია. რა აქვთ საერთო ელინიზმსა და რუსულ კულტურას, მიუხედავად იმისა, რომ რუსული ქრისტიანობა ბიზანტიური წარმომავლობისაა? მართლმადიდებლობა იქცა დღეად იმდენად ბევრი და სხვადასხვაგვარი კულტურებისათვის, რომ ძნელად განიხილება იგი წიგნობაში აღმოსავლური ქრისტიანობის „კულტურის ფორმა“: ეს ფორმები სხვადასხვაა, რწმენა ყი - ერთი. ნაციონალური კულტურებისათვის მართლმადიდებლობას არასოდეს არ დაუპირისპირებია ისეთი კულტურა რომლისთვისაც შეიძლება სპეციფიურად მართლმადიდებლური გვეწოდებიან. სწორედ ამიტომ გახდა შესაძლებელი მისი მისიონერული მოღვაწეობის განსაცვიფრებელი განვითარება: რუსეთის ქრისტიანიზაცია X და XI საუკუნეებში, და შემდგომ - სახარების ქადაგება მთელს აზიასში. XVIII საუკუნის ბოლოსათვის მართლმადიდებელი მისიონერები აღწევდნენ აღეუბნებულ კუნძულებს და აღიასკას, შემდეგ გადადიან ჩრდილო ამერიკაში, ქმნიან რუსული ეკლესიის ახალ ეპარქიებს რუსეთის საზღვრებს იქით და ქრისტიანობას ავრცელებენ ჩინეთსა და იაპონიაში. ანთროპოლოგიური და კულტურული სხვაობა - საბერძნეთიდან შორეულ აღმოსავლეთამდე, ეგვიპტიდან ჩრდილო ყინულოვან ოკეანემდე - არ არღვევს ამ სულიერი ოჯახობრივობის ერთგვაროვნებას, მეტად განსხვავებულს ქრისტიანული დასავლეთის სულიერი ოჯახისაგან.

მართლმადიდებლობა გამოირჩევა თავისი სულიერი ცხოვრების დიდი მრავალფეროვნებით, რომელთაგან ყველაზე კლასიკურად რჩება ბერმონაზვნობა. მაგრამ დასავლეთის ბერმონაზვნობისაგან განსხვავებით, აღმოსავლეთის ბერმონაზვნობა არ შედგება უამრავი სხვადასხვა ორდ-

ნისაგან. ეს აიხსნება თვით გაგებით მონაზვნური ცხოვრებისა, რომლის მიზანსაც მხოლოდ ღმერთთან შეერთება შეადგენს ამა სოფლისაგან სრული განდგომით. თუ თვით სამღვდელეობას (ცოლოსან მღვდლებსა და დიაკვნებს) ან საეროთა ძმობებს შეუძლიათ დაკავებულნი იყვნენ სოციალური საქმეებით, ან მოღვაწეობდნენ რომელიმე სხვა სფეროში, სხვაა მონაზონთა საქმე. მონაზონი აღიკვეცება იმისათვის, რომ ილღოს, შინაგანად მოღვაწეობდეს მონასტერსა თუ საგანეო. სამონასტრო ანაცხოვრებასა და განდგომის განმარტოებას შორის, რომელიც მეუღაბნოე მამათა ტრადიციას აგრძელებს, არსებობს ბერმონაზვნური ცხოვრების რამოდენიმე შუალედური ეტაპი. შეიძლება საერთოდ გვეთქვა, რომ აღმოსავლური ბერმონაზვნობა წმინდა ჭვრეტითი ხასიათისაა, თუკი განსხვავებას ორ გზას შორის - ჭვრეტისა და ქმედითს შორის - იგივე აზრი ექნებოდა, რაც დასავლეთში აქვს. სონამდვილეში კი აღმოსავლეთის ეკლესიაში ეს ორი გზა განუყოფელია ერთმანეთისაგან: პირველი გზა წარმოუდგენელია მეორის გარეშე, რადგანაც ასკეტური სრულყოფა, შინაგანი ღოცვის სკოლა, სახელიდება სულიერ ქმედებად. თუ ბერები ზოგჯერ მაინც ეწევიან ფიზიკურ შრომას, ეს უმთავრესად ისევ ასკეტურ მიზნებს ემსახურება: დათრგუნოს ბუნების ურჩობა და განერიდოს უსაქმურობას - სულიერი ცხოვრების მტერს. იმისათვის რომ მივაღწიოთ ღმერთთან შეერთებას იმ ზომით, რომლითაც ეს განხორციელებადია მიწიერ ცხოვრებაში, საჭიროა მუდმივი მცდელობა, ანუ უფრო ზუსტად, განუწყვეტელი ფიზიკობა, რათა ადამიანის შინაგანი მთლიანობა, „გულისა და გონების შეერთება“, მართლმადიდებლური ასკეზის ენით რომ ვთქვათ, წინაღუდგებოდეს მტრის ყველა მზაკვრობას, დაცემული ადამიანური ბუნება სულ უფრო და უფრო კეთილად უნდა გარდაიქმნებოდეს მისი კურთხევის გზაზე, რომელიც არის არა მხოლოდ სულიერი კურთხევა, არამედ სხეულებრივიც და ამდენად კოსმიურიც. ამ სოფლიდან მოშორებით

მესენაკისა თუ მეუდაბნოსის სულიერ ღვაწლს, ყველასთვის უხილველიც რომ დარჩეს, მნიშვნელობა აქვს მთელი ქვეყნიერებისათვის. ამიტომაც სარგებლობდნენ ასეთი თავგანისცემით მონასტრები მართლმადიდებლური სამყაროს ყველა ქვეყანაში.

სასულიერო ცხოვრების მსხვილ კერებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა არა მხოლოდ საეკლესიო ცხოვრებისათვის, არამედ კულტურისა და პოლიტიკის სფეროებისთვისაც. მონასტრები სინას მთაზე და სტუდიისა კონსტანტინოპოლის მახლობლად, „სამონასტრო რესპუბლიკა“ ათონზე, რომელიც აერთიანებს ყველა ეროვნების ბერებს (გაყოფამდელი ლათინური ეკლესიის ჩათვლით), სხვა მსხვილი ცენტრები ბიზანტიის იმპერიის გარეთ, როგორცაა ტირნოვოსმონასტერი ბულგარეთში, დიდი ღაგრები რუსეთში - პეტერისა კიევში და სერჯის-სამებისა შოსკოვთან - იყო მართლმადიდებლობის საყრდენი, სულიერი ცხოვრების სკოლა, რომელთა რელიგიური და მორალური გავლენაც უდიდესი იყო ახლადმოქცეული ხალხების ქრისტიანული აღზრდისათვის⁸. მაგრამ თუ ბერმონაზვნური იდეალი ასე იპყრობდა ადამიანურ სულებს, თვით მონაზვნობა არ იყო

8 აღმოსავლურ ბერმონაზვნობაზე სასარგებლო ცნობები შეიძლება მოიპოვოთ მცირე მოცულობის წიგნში *M. F. Robinson, Monasticism in the orthodox churches, London, 1916*. ათონის შესახებ იხ. *F. W. Hauluk, Athos and its monasteries, London, 1924* და *Franz Spundo, Der heilige Berg Athos, Leipzig, Insel-Verlag, 1928*. ბერმონაზვნური ცხოვრების შესახებ რუსეთში იხ. შრომები: *Jyoz Smolitsch, Studien zum Klosterwesen Russlands. Kyrios, 1937, №2, p.p. 95-112; 1939, №1, p.p. 29-38*; განსაკუთრებით იმავე ავტორის *Das östliche Christentum, XI*.



სულიერი ცხოვრების ერთადერთი ფორმა, რომელსაც ეკლესია სთავაზობდა მოწმუნეებს. ღმერთთან შეერთების გზას მონასტრებს გარეთაც შეიძლება მივსდეთ: ადამიანური ცხოვრების ყველა პირობებში. გარეგნული ფორმები შეიძლება იცვლებოდეს, მონასტრები შეიძლება გაქრეს, როგორც თითქმის გაქრნენ ისინი დღეისათვის რუსეთში, მაგრამ სულიერი ცხოვრება გრძელდება იმავე ინტენსივობით და პოულობს თვითგამოხატვის ახალ საშუალებებს.

განსაკუთრებით მდიდარ აღმოსავლურ აგიოგრაფიას, ბერ-წმინდანთა ცხოვრებების გვერდით, მოჰყავს მრავალი მაგალითი სულიერი სრულყოფისა, რომელსაც აღწევდნენ ამქვეყნად უბრალო ერისკაცნი, ქორწინებაში მყოფი ადამიანები. იგი ლაპარაკობს აგრეთვე სიწმინდის უცნაურ და უჩვეულო გზებზეც, „ღვთისგლახათა“ შესახებ, რომლებიც სულელურად იქცეოდნენ, რათა სიგიჟის შესახიზლი ნიღბით გარეშეთა მზერისაგან დაეფარათ თავისი სულიერი ნიჭი, უფრო სწორად გაერღვიათ ამა სოფლის ბორკილები მისი ყველაზე მეტად ღრმა და გონებისათვის ყველაზე ნაკლებად მისაღები აზრით - განთავისუფლებულიყვნენ თავისი სოციალური „მესაგან“⁹. ღმერთთან შეერთებულობა ზოგჯერ ხარისმატულ მადლში გამოიხატება, როგორც მაგალითად, „უხუცესთა“ წინამძღოლობის მადლში. უფრო ხშირად ესენი ბერები არიან, რომელთაც თავისი ცხოვრების მრავალი წელი ლოცვაში აქვთ გატარებული, ცხოვრებისაგან განდგომით

9 ამ თემასთან დაკავშირებით იხ.: E. Benz. *Heilige Narreteit. Kyrios*, 1938, №1-2, p.p. 1-55; M-me Behr-Sigel. *Les „fous pour le Christ“ et la „sainteté laïque“ dans l'ancienne Russie*. *Trenikon*, XV, 1939, p.p. 554-565; Garmayoun. *Etudes sur la spiritualité, Populaire russe*. I. *Les „fous pour le Christ“*. *Russie et chrétienté*, 1938-39, I, p.p. 57-77.



გამოკვეთილ და რომლებიც სიცოცხლის დასასრულს ყველას ფართოდ უღებენ თავისი სენაკის კარს. მათ აქვთ ნიჭი ადამიანური სინდისის ყველაზე დაფარულ სიღრმეებში შეღწევის, მათში ცოდვათა და სიძინელთა გამომეღვანებისა, რომელთა შესახებ უფრო ხშირად ჩვენ თვითონ არ ვიცით, ისინი ეხმარებიან მიმქრალ სულებს, მოძღვრავენ მათ. არა მხოლოდ სულიერი ცხოვრების გზაზე, არამედ ხელმძღვანელონ მათ ყველა ცხოვრებისეულ გზაზე¹⁰.

მართლმადიდებლური ეკლესიის უდიდეს მისტიკოსთა პირადი ცდა უფრო ხშირად ჩვენთვის უცნობია. მცირე გამონაკლისის გარდა, მართლმადიდებლური აღმოსავლეთის სასულიერო მწერლობაში არ გვხვდება ისეთი ავტობიოგრაფიული მონათხრობნი თავის შინაგან ცხოვრებაზე, როგორც წმ. ანტელა ფლინოელის, პენრიხ სუზოსი ან წმ. ტერეზა ლიზიელისა მისი „ერთი სულის ისტორიაში“. ღმერთთან მისტიკური შეერთების გზა ყოველთვის არის საიდუმლო ღმერთთა და სულს შორის, რომელიც არ იხსნება უცხოთა წინაშე, არამედ მხოლოდ წინაშე სულიერი მოძღვრისა ან ზოგიერთი მოწაფის. თუკი რაიმე ცხადდება, ეს მხოლოდ ამ შეერთების ნაყოფი: სიბრძნე, საღმთო საიდუმლოთა შეცნობა - გამოხატული საღვთისმეტყველო ან მორალურ მოძღვრებებში, სწავლანსა და ღარივებებში ქმობისათვის. რაც შეეხება თვით შინაგანსა და პიროვნულ ცდას, იგი დაფარულია ყოველთა მზერისაგან. უნდა ვაღიაროთ, რომ მისტიკური ინდივიდუალიზმი დასავლურ ლიტერატურაშიც ძალზედ გვიან ჩნდება, დაახლოებით XIII საუკუნეში. წმ. ბერნარდ კლერგოსკი უმუშაოდ თავის პირად ცდაზე ძალზე იშვიათად ლაპარაკობს: მხოლოდ ერთხელ „სიტყვაში ქებათა ქებაზე“, ისიც პავლე მოციქულის მაგალითისამებრ, დამოკლებებითაც კი. უნდა მომხდარიყო რაღაც განკვეთა

10 I. Smolitsch. *Leben und Lehre der Starzen.*
Vienne, 1936. 161



პირად ცდასა და საერთო რწმენას შორის, პიროვნულ ცხოვრებასა და ეკლესიის ცხოვრებას შორის, რათა სულიერი ცხოვრება და დოგმატი, მისტიკა და ღვთისმეტყველება ორ განსხვავებულ სფეროდ ქცეულიყო, რათა სულგმამა, ვერ პოულობენ რა საკმაოებს საკვებას. საღვთისმეტყველო „სულგმამი“; ხარბად ეძებონ მოთხრობები ინდივიდუალური მისტიკური ცდის შესახებ, რათა კვლავ ჩაიძირონ სულიერ ატმოსფეროში. მისტიკური ინდივიდუალიზმი უცხო დარჩა აღმოსავლეთის სულიერი ცდისთვის.

ო. კონგარი მართალია, როცა ამბობს: „ჩვენ ვიქცევით ს ხ ვ ა-დ ა ს ხ ვ ა ხ ა ლ ხ ა დ (*des hommes différents*); ჩვენ ერთი და იგივე ღმერთი გვყავს, მაგრამ მის წინაშე სხვადასხვა ხალხი ვართ და არ შეგვიძლია ერთნაირად ვიაზროვნოთ ჩვენი მასთან დამოკიდებულების ბუნებაზე“^{II}. მაგრამ იმხსათვის, რომ სწორად ვიმსჯელოთ ამ სულიერ განსხვავებაზე; უნდა განვიხილოთ იგი უფრო სრულყოფილი გამოთქმებით - დასავლეთისა და აღმოსავლეთის წმინდანთა ტიპების მიხედვით განყოფილად შევხედოთ. მაშინ ჩვენ შევძლებდით ანგარიში გავგვეწია მჭიდრო კავშირისათვის, რომელიც მუდამ არსებობდა დოგმატსა, სააღმსარებლო ეკლესიასა და მის მიერ შობილ სულიერ ნაყოფთა შორის, რადგანაც შინაგანი ცდა ქრისტიანისა ხორციელდება წრეში, რომელსაც საეკლესიო მოძღვრება შემოხაზავს იმ დოგმატების საზღვრებში, რომლებიც მის პიროვნებას აყალიბებენ. თუ პოლიტიკურ დოქტრინას, მოწოდებულს პოლიტიკური პარტიის მიერ, შეუძლია იმ ზომით მოახდინოს ფორმირება საზრისისა, რომ ჩნდება ადამიანთა სხვადასხვა-ტიპები, ერთმანეთისგან განსხვავებულნი მორალური და ფსიქიკური ნიშნებით, რელიგიურ დოგმატს მით უფრო შეუძლია გარდაქმნას თვით გონება მისი

II M. J. Congar. Цит. соч., с. 47.

აღმსარებლისა: ასეთი ადამიანები განიჩქევიან მათგან, ვინც სავა-
დომატური კონცეფციის საფუძველზე ჩამოყალიბდნენ. ჩვენ ვერასოდეს
ვერ შევძლებდით რომელიმე ცხოვრების სულიეროაის ასპექტის გაგებას,
თუ არ გავითვალისწინებდით დოგმატურ მოძღვრებას, რომელიც მას სა-
ფუძვლად უდევს. ჩვენ საგნები უნდა მივიღოთ ისეთებად, როგორებიც
ისინი არიან და არ უნდა ვცდილობდეთ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის
სულიერ ცხოვრებაში არსებული სხვაობის ახსნას ეთნიკური ან კულტუ-
რული რიგის მიზეზებით, როდესაც ლაპარაკია ყველაზე უმნიშვნელოვა-
ნეს მიზეზზე - დოგმატურ განსხვავებაზე. არც ისაა საჭირო თავს ვარ-
წმუნებდეთ, რომ სულიწმიდის გადმოსვლის საკითხს, ან საკითხს მად-
ლის ბუნებისას არ შექონდეს დიდი მნიშვნელობა ქრისტიანული მოძღვრე-
ბისათვის მთლიანობაში და თითქოს იგი მეტ-ნაკლებად თანაბარი რაღა-
ბოდეს როგორც რომის კათოლიკეთათვის, ასევე მართლმადიდებლებისათ-
ვის. ასეთ ძირეულ დოგმატებში სწორედ ეს „მეტნაკლებობა“ მნიშვნე-
ლოვანი, რადგანაც იგი სხვადასხვა მხარეს ხრის მთელ მოძღვრებას,
სხვა შუქზე კარმოაჩენს მას, სხვა სიტყვებით - წარმოშობს სხვაგვარ
სულიერ ცხოვრებას.

ჩვენს სურვილს არ შეადგენს „შედარებითი დგთისმეტყველების“
ჩამოყალიბება, და მით უფრო სარწმუნოებრივი პოლემიკის განახლება.
ჩვენ აქ მხოლოდ შემოვიფარგლებით იმით, რომ, ვიდრე გადავიდოეთ
დგთისმეტყველების ზოგიერთი ასპექტის მიმოხილვაზე, რომელიც აღმო-
სავლეთის სულიერი ცხოვრების საფუძველს წარმოადგენს, მოვანდინოთ
ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის არსებული დოგმატური
სხვაობის ფაქტის კონსტატაცია. ჩვენმა მკითხველმა განსაჯოს, თუ
რამდენად დაეხმარება მას მართლმადიდებლური მისტიკის ეს სადგინს-
მეტყველო ასპექტები იმ სულიერი ცხოვრების გასაგებად, რომელიც უც-
ხვა დასავლური ქრისტიანობისათვის. თუ, დავრჩებით რა ერთგულნი



საკუთარი დოგმატური პოზიციისადმი, შევძლებდით მიგვეღწია ურთიერთ-
გაგებისათვის განსაკუთრებით იმაში, რაც ერთმანეთისგან გვასხვავ-
ებს, ეს იქნებოდა ყველაზე ჭეშმარიტი ჭზა შეერთებისაკენ, ციღრე
ის, რომელიც ამ განსხვავებებზე გავიღოდა. რამეთუ, კარლ ბარტის
სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ექლესიათა ერთიანობას კი არ ქმნიან, არა-
მედ აღმოაჩენენ“¹².

თავი II

ღვთაებრივი წყვილიაღი

ღვთის შემეცნების პრობლემა საფუძვლიანად იყო განხილული მცო-
რე ზომის თხზულებაში, რომლის სათაურიც უკვე ნიშნეულია: „*Περὶ τῆς
Ἐκκλησιαστικῆς ἑνωτικῆς*“ - „მისტიკური ღვთისმეტყველებისათვის“, ეს შე-
სანიშნავი ნაწარმოები, რომელმაც ესოდენ განსაკუთრებული მნიშვნე-
ლობა შეიძინა ქრისტიანული აზრის შემდგომი განვითარებისათვის, ეკ-
უთვნის ე. წ. „არეოპაგიტული წიგნების“ უცნობ ავტორს, პიროვნებას,
რომელსაც დიდი ხნის განმავლობაში მიიჩნევდნენ პავლე მოციქულის
მოწაფედ - დიონისე არეოპაგელად. მაგრამ ამ თვალსაზრისის მომხრეებს
უნდა გაეფიქსირებინათ ერთი უცნაური გარემოება: „არეოპაგიტიკის“
შესახებ VI საუკუნის დასაწყისამდე, ე. ი. თიქქმის ხუთი საუკუნის
განმავლობაში, არაფერი ისმოდა: არავინ იმოწმებდა და არც ერთი სა-
ექლესიო მწერალი მას არ მოიხსენიებდა. პირველად იგი გაახმაურეს

12 K. Barth, *L'Église et les églises. OEcuménica*, III, №2, juillet, 1936.

ერტიკოს-მონოფიზიტებმა, რომლებიც ცდილობდნენ დაყრდნობოდნენ მის ავტორიტეტულობას. მომდევნო საუკუნეში წმ. მაქსიმე აღმსარებელი ხელიდან აცლის ერტიკოსებს ამ იარაღს; თავის კომენტარებში, ანუ „სქოლიოებში“ გამოავლენს რა დრონისური ქმნილებების მარჯვ მადიდებლურ აზრს¹³. ამ დროიდან მოყოლებული, (22) „არეოპაგიტული წიგნები“ უცლობელი ავტორიტეტით სარგებლობენ როგორც დასავლეთის, ისევე აღმოსავლეთის ეკლესიის საღვთისმეტყველო გადმოცემაში.

თანამედროვე კრიტიკოსები, რომლებიც ფსევდო-დონისეს ნამდვილი ბიოგრაფიისა და მისი თხზულებების დაწერის თარიღის ძიებაში ერთ შეთანხმებულ აზრამდე ვერ მისულან, სრულიად სხვადასხვა ჰიპოთეზათა სიმრავლეში იკარგებიან¹⁴. III- და IV საუკუნეების

13. „სქოლიოები“ ანუ კომენტარები „*Corpus Dionysiacum*“-ისათვის, რომლებიც წმ. მაქსიმეს მიეწერება, მნიშვნელოვანწილად ეკუთვნის იოანე სკვიროპოლელს (დაახლ. 530-540 წწ.), რომლის შენიშვნებიც ბიზანტიელმა გადაწერებმა შეუერთეს წმ. მაქსიმე აღმსარებლის შენიშვნებს. „სქოლიოთა“ ტექსტი წარმოადგენს შერწყმას, რომელშიც თითქმის შეუძლებელია გამოიყოს წმ. მაქსიმეს ნაწილი. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. გამოკვლევები

С. Епифанович -ის: Материалы по изучению жизни и творчества св. Максима Исповедника, Киев, 1917.

და სტატია P. von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis, Scholastik*, XV (1940), S. 16-38.

14. კოხი „არეოპაგიტულ წიგნებს“ ნაყაღბევად თვლის, რასაც V საუკუნის დასასრულს მიაწერს. H. Koch, *Pseudo-Dionysius*.



კრიტიკულ გამოცდევითა მერყეობა გვიჩვენებს, თუ რამდენად არაზუსტია დღემდე ამ საიდუმლოებით მოცულ თხზულებათა წარმომავლობასთან დაკავშირებული ცნობები, მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს ყველა გამოცდევის შედეგები, ისინი ვერაფერში ვერ შეამცირებენ „არეოპაგიტიკის“ ღვთისმეტყველურ მნიშვნელობას. ამ თვალსაზრისით არც იმდენი მნიშვნელობის მქონება, ვინ იყო მათი ავტორი: ამ საკითხში ძირითადია ეკლესიის აზრი თვით ამ თხზულებათა შინაარსის შესახებ და ის,

Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterieswesen. Forsch. Z. christl. Zitter u. Dogmengeschichte, t. 86, Bd. I. Hefte 1 და

2. Mainz, 1900. ამ თარიღს იღებს *Bardenhewer*-ის

„*Patrologie*“-ში [ავტორი სარგებლობს ფრანგული თარგმანით: „*Les Pères de l'Église*“, Paris, 1905] P. J. Stiglmayer -ი ცდილობს „ფსევდო-დონისე“ გააიგივეოს სევერუს ან-

ტიოქიელთან, VI საუკუნის მონოფიზიტთან: *Der sogenannte*

Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien. Scholastik , III (1928). აკრიტიკებს რა ამ მოსაზრებას,

Robert Berzease დონისურ თხზულებათა შექმნას მიაკუთვნებს უფრო ადრინდელ ხანას - 440 წლამდე: „*Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*“.

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, iv, 1930. M. H. Ch. Puech

დაბეჯითებით მოითხოვს „არეოპაგიტულ წიგნ-

თა“ V საუკუნის დასასრულისათვის მიკუთვნებას: *Liberius*

de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens. Annuaire de l'École des Hautes Etudes, section des sciences religieuses, 1930-31. მისი უსამდედ.

ათენაგორა დონისე „ფსევდო-არეოპაგიტს“ თვლის წა.

კლიმენტი ალექსანდრიელის მოწაფედ და მას აიგივებს დონისე

დიდთან, ალექსანდრიის ეპისკოპოსთან (III საუკუნის შუაწლები):

თუ როგორ იყენებს იგი მათ. ხომ ამბობს პავლე მოციქული დავითის ფსალმუნებში დაყრდნობით: „უწამებზედ სადამე ვისმე“ (ებრ. 2, 6), რითაც უჩვენა, თუ რამდენად მეთრეხარისხოვანია ავტორობის საკითხი, როდესაც საქმე ებება ტექსტს, რომელიც სულიწმიდამ წააბო-
ნა, რაც სწორია წმიდა წერილისათვის, იმდენადვე სწორია ის ეკლე-
სიის საღვთისმეტყველო გადმოცემისთვისაც.

დიონისე განარჩევს შესაძლებლობას ორი საღვთისმეტყველო გზისა. ერთია გზა მტკიცებებისა (კატაფატიკური, ანუ დადებითი ღვთისმეტყველება), მეორე - გზა უარყოფათა (აპოფატიკური, ანუ უარყოფითი ღვთისმეტყველება). პირველს მივყავართ რაღაც ცოდნასთან ღვთის შესახებ - ეს არის ანასრულყოფილი გზა; მეორეს მივყავართ სრულ არცოდნასთან, - ეს არის სრულყოფილი გზა და ერთადერთი შესაფერი-
სი შეუმცნებელისა თავისი ბუნებით, რამეთუ ყოველი შემცნების ობიექტი არის ის, რაც არსებულია. ღმერთი კი ყოველგვარი არსებუ-
ლის მიღმაა. იმისათვის რომ მიუახლოვდე მას, უნდა უარყო ყოველი-
ვე, რაც მასზე დაბლაა, ანუ ყოველივე არსებული. თუ, ვხედავთ რა ღმერთს, შევიცნობთ მას, რასაც ვხედავთ, მაშინ ჩვენ თავად ღმერთს კი არ ვხედავთ, არამედ რაღაც გონებრივ წვდომას, რაღაც მასზე

Ὁ γνήσιος συγγραφεὺς τῶν εἰς Διονύσιον τὸν Ἀρεο-
παγίτην ἑπιστολῶν ἐστὶν ὁ συγγραφεὺς τῆς Ἀθῆναι, 1932;
Διονύσιος ὁ μέγας, ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας, ὁ συγ-
γραφεὺς τῶν ἑρμητικῶν συγγραμμάτων.

აღექსანდრია, 1934; დაბოლოს, P. Ceslas Peret თავის სტა-
ტიაში *Denys le Mystique et la Théologie. Kósmos
des sciences philosophiques et théologiques*, XXV,
1936, დიონისეულ ნაწერებში პოულობს კათადოკური სკოლის გა-
ვლენას და ცდილობს ისინი [თბულებანი] მიაწეროს ბასილი
დიდის უცნობ მოწაფეს.

ქვემოთმდებარეს. მხოლოდ არცოდნის (*ἀγνοσία*) გზით შეიძლება შეცნობა იმისა, ვინც შემცენების ყოველგვარ შესაძლო ობიექტზე მაღლბა. მივემ რთებით რა უარყოფათა გზით, ჩვენ ვმაღლდებთ ყოფიერების დაბალი საფეხურებიდან მის მწვერვალამდე, თანდათანობით ვიშორებთ ყველაფერს, რისი შეცნობაც შესაძლებელია, რათა სრული არცოდნის წყველიაღში მივუახლოვდეთ შექცენებელს. რადგანაც, მსგავსად იმისა, როგორც სინაღლე, - განსაკუთრებით დიდი სინაღლე - ვანაბნევს წყველიადს, ასევე ნივთიერ საგანთა ცოდნა, - განსაკუთრებით ზედმეტია ცოდნა, სპობს არცოდნას, რომელიც არის ერთადერთი გზა წვედომისა ღმრთისა თავისთავად ¹⁵.

თუ დადებით და უარყოფით თეოლოგიათა შორის დიონისეს მიერ დადგენილ განსხვავებას გადავიტანდ დიალექტიკის დონეზე, აღმოვჩნდებით ანტიონომიათა წინაშე. და აქ, მის მოსახსენელად, დვთსშემცენების ამ ორი საპირისპირო მეთოდის სინთეზირებასა და ერთზე დაყვანას ცდილობენ. ასე, წმ. თამა აქვინელს დიონისეს ორივე გზა ერთზე დაყვას, უარყოფითი თეოლოგიის გადაქვევით კორექტივად დადებითის მიმართ. როდესაც ღმერთს მივაწერთ სრულყოფილებათ, რომლებსაც ჩვენ ქმნილ არსებებში ვპოულობთ, ჩვენ, წმ. თამას აზრით, უნდა უარყოფთ ამ შეზღუდულ სრულყოფილებათა ჩვენეული გაგების მოდუსი, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია ღმერთის მიმართ ვამტკიცოთ ისინი უფრო მაღალი მოდუსით, *modo sublimiori*. ამრიგად, უარყოფანი მიემართებიან *modus significandi*-ს, გამოსატვის მოდუსს - მუდმივ არაზუსტს, ხოლო მტკიცებანი - *res significata*, სრულყოფილ მოვლენებს, რომელთა გამოსატვაც გესურს და რომლებიც მყოფობენ ღმერთში სხვა სახით, ვიდრე საგნებში ¹⁶. შეიძლება ვიკითხოთ: რამ-

15. *Epist. I, PG, t. 3, col. 1065.*

16. *Questiones disputatae, qu. VII, a. 5.*



დენად შეესაბამება ასეთი გონებასმაცვილური ფილოსოფიური განონაგონი დიონისეს თვალსაზრისს? თუკი „არეოპაგიტიკის“ ავტორისათვის ამ ორ და მისთვის განსხვავებულ თეოლოგიასა შორის არსებობს ანტი-ნომია, უშვებს კი იგი ამ ორი გზის სინთეზს? და საერთოდ, „შიიძღუება კი მათი დაპირისპირება, თუ ერთ დონეზე განვიხილავთ, თუ ერთსა და იმავე სიბრტყეზე მოვათავსებთ? დიონისე ხომ მრავალჯერ ამბობს, რომ აპოკატრიკური ღვთისმეტყველება კატაფატიკურზე მაღლა არის? ანალიზი ტრაქტატისა „მისტიკური ღვთისმეტყველებისათვის“, რომელიც უარყოფათა გზას ეხება, დაგვანახვებს თუ რას ნიშნავს ეს მეოთხე დიონისესთან. ეს ანალიზი, ამავე დროს, საშუალებას მოგვცემს ვიმსჯელოთ აპოკატრიკის ნამდვილ ბუნებაზე, რაც ადმოსავლეთის ეკლესიის მთელი საღვთისმეტყველო ტრადიციის ძირითადი ნიშანია.

დიონისე თავის ტრაქტატს იწყებს¹⁷ წმინდა სამების მოამბობა, რომელსაც იგი სთხოვს გაიყვანოს „არცოდნის საზღვარს იქით, საიდუმლო წმინდა წერილთა უმაღლეს მწვერვალებამდე, იქ, სადაც დუმილის ზენათელ წყვილიადში იხსნებიან მარტივი, სრული და უხრწნელი საიდუმლოებანი ღვთისმეტყველებისა“. იგი მოუწოდებს ტიმოთეს, რომელსაც ეძღვნება ეს თხზულება, „მისტიკური ჭვრეტისაკენ“ (Μυστικὴν Ἰερίαν): უარი უნდა თქვა როგორც გრძნობებზე, ასევე ყოველგვარ განსჯილ მოღვაწეობაზე, გრძნობად და გონებათწვდომად ყველა

17. ტრაქტატი „მისტიკური ღვთისმეტყველებისათვის“ გამოქვეყნებულია *riigne, P6, t3, coll. 997-1048*. ფრანგული თარგმანი (ძაღზედ არაზუსტი) შესრულებული მონსინიორ შენსონის მიერ, *Paris, 1945*, ხელმოწერად გამოიცა 1938 წ. ჩვენ ვიმოწმებთ *M. de Gandillac* -ის ახალი თარგმანით: *Oeuvres complètes du pseudo-Zenys l'Aréopagite*, „Bibliothèque philosophique“-დან Aubier, 1943.

საგანზე; როგორც ყველაფერ იმაზე, რასაც არსებობა გააჩნია, ასევე იმაზეც, რასაც არსებობა არ გააჩნია, იმისათვის, რომ სრულ არცოდნაში მიაღწიო ქვერთებას მასთან, ვინც ყოველგვარ არსებობას და ყოველგვარ შემცენებას აღემატება. ჩვენ იმთავითვე ვხედავთ, რომ ღაბარაკია არა უბრალოდ რომელიღაც დიალექტიკურ პროცედურაზე, არამედ რაღაც სხვაზე. აუცილებელია განწმედა, *Αποκαθάρσις*, უნდა ჩამოვროთ ყოველი არაწმიდა და ყოველი წმიდაც კი; შემდეგ უნდა მივაღწიოთ სიწმინდის უმაღლეს მწვერვალებს, უკან მოვიტოვოთ ყველა ღვთაებრივი ვახსივოსნება, ყველა ღვთიური ბგერა და სიტყვა. მხოლოდ მაშინ შეაღწევ იმ წყვდიადს, რომელშიც მყოფობს ის, ვინც ყველაჟრის მიღმაა¹⁸.

ამ აღმასვლის გზას, რომელზეც ჩვენ თანდათანობით ვთავისუფლდებით ყოველივე იმის ტყვეობისაგან, რაც მისაწვდომია შემცენებისაფვის, დიონისე ადარებს მოსეს ამალვებას სინას მთაზე ღმერთთან შესაბვდრად. მოსე იწყებს განწმედათ, შემდეგ გამოეყოფა არაწმიდათ; მას ესმის „ხმა საყვირთა, მტრისმეტად ძლიერი, ხედავს ცეცხლებს, რომელთა უთვალავი სხივიც განავრცობს კამკამა ელვარებას; შემდეგ, ბრბოსაგან გამოცალკავებული, რჩეულ ღვთისმსახურებთან ერთად აღწევს ღვთაებრივი ასვლის მწვერვალს. მოუხედავად ამისა, ამ სახეებურზეც კი, ის ჯერ კიდევ არაა შესული ღმერთთან ურთიერთობაში, იგი ვერ სჭვრეტს მას, რამეთუ ხედავს არა ღმერთს, არამედ მხოლოდ იმ ადგილს, სადაც ის მყოფობს. მე ვფიქრობ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ბილულის წესის მიხედვით და გონებათწვდომადის წესის მიხედვით, უღვთაებრივეობა და უმაღლესობა არის მხოლოდ სავარაუდო საფუძველი იმ თვისებათათვის, რომლებიც სინამდვილეში შეეფერება მას, ვინც აბსოლუტურად ტრანსცენდენტურია; იგი მხოლოდ ვვაუწყებს იმის აქ

18. მისტიკური ღვთისმეტყველებისათვის, I, 3: 196, t. 3, col. 1000.

ყოფნას, ვინც სრულიად გარეშეუცხველია გონებით, ვინც თავისი მყოფობის უწმინდესი ადგილების გონებითწმდომად მწვერვალთა მაღლამყოფია. და მხოლოდ მაშინ, ხილულთა და მხილველთა სიმყაროს საზღვარს მიღმა გასვლით (τὰν ἄρσῳ ἔχοντες καὶ ὄψαν τῶν), მოსე შეაღწევს არცოდნის ჭეშმარიტად მისტიურ წყვდიადში; მხოლოდ იქ აიძულებს იგი დადუმდეს მასში ყოველგვარი დადებითი ცოდნა; მხოლოდ იქ თავისუფლდება იგი მთლიანად ყოველგვარი განცდებისა და ყოველგვარი ხილვისაგან, რადგანაც ერთიანად ეკუთვნის მას, ვინც ყველაფრის მიღმაა, რადგანაც ის უკვე აღარ ეკუთვნის არც საკუთარ თავს და არც რაიმე გარეშეს, რადგანაც შეერწყმის რა იმით, რაც მასში საუკეთესოა, მას, ვინც არავითარ შეცნობას არ ექვემდებარება, იგი უარს ამბობს ყოველგვარ დადებით ცოდნაზე და არცოდნის წყალობით შეიმეცნებს ზეგონით შემეცნებელს (καὶ τῷ μετέν χιρῶν κεν, ἦν ἔρ νοῦν χιρῶν κων) ¹⁹.

ამრიგად, ჩვენთვის ნათელი ხდება, რომ აბოჰატიკური გზის, ანუ მისტიკური ღვთისმეტყველების (რამდენადაც ასეთთა უარყოფის მეთოდისადმი მიძღვნილი თხზულების სათაური) ობიექტი არის აბსოლუტურად შეუცნობადი ღმერთი. თითქმის არაზუსტიც კია იმის ტქმა, რომ მისი ობიექტი ღმერთია: ჩვენს მიერ მოხმობილი ტექსტის ბოლო გვიჩვენებს, რომ შემეცნებადის უკილურესი მწვერვალების მიღწევის შემდგომ უნდა განთავისუფლდეს როგორც მხილველის, ასევე ხილულისაგან, ანუ როგორც სუბიექტის, ასევე ჩვენი აღქმის ობიექტისაგან. ღმერთი უკვე აღარ წარმოგვიდგება ობიექტად, რამდენადაც აქ ლაპარაკია არა შემეცნებაზე, არამედ შეერთებაზე. მაშასადამე, უარყოფითი თეოლოგია არის გზა მისტიკური შეერთებისა ღმერთთან, რომლის ბუნებაც

19. იქვე, col. 1000-1001, თარგმანი M. de Grandillaac-ის, pp. 179-180.



ჩვენთვის შეუცნობადი რჩება.

„მისტოკური ღვთისმეტყველების“ მეორე თავი პოზიტივურ გზას, ანუ დადებით მეთოდს (*Positive*), რომელიც არის დადმასვლა ყოფიერების უმადლესი საფეხურებიდან მისი დაბალი საფეხურებისკენ, უბირისპირებს ნეგატიურ გზას, ანუ თანდათანობით „განყენების“ ანუ „გამოყოფის“ (*Negative*) მეთოდს, რომელიც არის აღმასვლა ღვთაებრივ შეუცნობლობამდე. მესამე თავში დიონისე ჩამოთვლის თავის საღვთისმეტყველო შრომებს, ახდენს რა მათ კლასიფიკაციას მათი „სიგრცელის“ მიხედვით, რომელიც იზრდება უმადლესი ღვთაებრივი მოვლენების უღაბლესისკენ დაშვების შესაბამისად. ტრაქტატი „მისტოკური ღვთისმეტყველებისთვის“ ყველაზე მოკლეა, რადგანაც მასში ლაპარაკია უარყოფით მეთოდზე, რომელსაც მივყავართ ღმერთთან შეერთების ღუმილთან. IV და V თავებში დიონისე ჩამოთვლის მთელ რიგ თვისებებს, ნასესხებს გრძნობადი და გონებითწვედომადი სამყაროდან და უარს ამბობს ისინი ნიაკუთენოს ღვთაების ბუნებას. თავის ტრაქტატს იგი ამთავრებს აღიარებით, რომ მიზეზი „ყოველივესი“ გვისხლტება როგორც ყოველგვარი მტკიცებებიდან, ასევე ყოველგვარ უარყოფათაგან: „როდესაც მტკიცებას გამოვთქვამთ იმ არსებათა მიმართ, რომლებიც დაბლა დგანან ერთსა და სრულწმინდ პირველმიზეზზე ყოველივესს, ჩვენ არავერს არ ვამტკიცებთ და არც უარყოფთ თვით მასზე, რადგანაც ყოველი მტკიცება მისი ზესამყარულობის მიღმა რჩება, ვინც უბრალოდ განძარცველია ყველაფრისგან და ყოველივეს მიღმა მყოფობს“²⁰.

ბშირად სურდათ დიონისეს ნეობლატონიკოსად გამოყვანა. მართლაც, თუ დიონისეს ექსტაზს შევადარებთ პლატონის VI ენეიდის ბოლოს აღწერილთან, იძულებული ვიქნებით ვაღიაროთ მათი გასაოცარი მსგავსება. ერთთან მისაახლოვებლად, პლოტინის მიხედვით, საჭიროა „თა-

20. *PG*, t. 3, col. 1048. იმავე თარგმანში, p. 184.

ვად განვეშორეთ გრძნობად საგნებს, რომლებიც ყოველთა შორის უკანასკნელნი არიან და უკუვიქცეთ პირველადი საგნებისაკენ; თავისუფალი უნდა ვიყოთ ყოველგვარ მანკიერებათაგან, რადგანაც მივისწრაფით სიკეთისაკენ; საჭიროა დავუბრუნდეთ საკუთარ შინაგან საწყობს და ნაცვლად იმისა, რომ ვიყოთ მრავლობითი, გავხდეთ ერთიანი არსება, თუკი გვსურს ვგვრეტდეთ საწყისსა და ე რ თ ს²¹. ეს არის მადლასვლის პირველი საფეხური, რომელზეც ჩვენ ვთავისუფლდებით გრძნობითისაგან და ვუღრმავდებით თავს გონებაში. მაგრამ აუცილებელია აღვემატოთ გონებას, რამეთუ საქმე ეხება საგანს, რომელიც მასზე მადლაა. „მართლაც, გონება არის რაღაც და არის არსება; ეს ზღვარი კი არ არის რ ა დ ა ნ ც , რადგანაც იგი ყოველივეს უწინარესია; იგი არც არსებაა, რადგანაც არსებას აქვს რაიმე ფორმა, რაც არსებობის ფორმაა; ეს შინაარსი მოკლებულია ყოველგვარ ფორმას, ზეგრძნობილსაც კი. რადგანაც, თუ ე რ თ ი ს ბუნება წარმოშობს ყოველივეს, იგი არ შეიძლება იყოს რაიმე იმათაგანი, რასაც თვით წარმოშობს“²² ამ ბუნებას მიესადაგება უარყოფითი განსაზღვრებანი, რომლებიც დონისეს „მისტიკური თეოლოგიის“ განსაზღვრებებს გვაგონებენ: ეს არ არის ნივთი; მას არ გააჩნია არც თვისება, არც რაოდენობა; ეს არ არის გონება და არც სული; იგი არც მოძრაობაშია და არც უძრაობაში, იგი არ მყოფობს არც სივრცეში და არც დროში. იგი თვითაარსია, გამოყოფილი სხვათაგან, ან, უფრო ზუსტად, იგი მოკლებულია არსს, რამეთუ არსებობს ყოველგვარ არსთა უწინარეს, უწინარეს მოძრაობისა და უწინარეს უძრაობის; რ ა მ ე თ უ ე ს თ ვ ი ს ე ბ ე ბ ი თ ა ვ - მ ო ყ რ ი ღ ი ა ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ა შ ი დ ა ს ი მ რ ა ვ ლ ე დ

21. *LAH. VI, IX, 3. Collection Guillaume Budé. VI³, pp. 174-175.*

ბლოტინს ციმოწმებთ *M. Emile Bréhier-ის* თარგმანში.

22. იქვე, *p. 175.*

აქცევს ვას²³.

აქ ჩნდება აზრი, რომელსაც ვერ ვპოულობთ დიონისესთან და რომელიც სადემარკაციო ხაზს ავლებს ქრისტიანულ მისტიკასა და ნეობლატონიკოსთა ფილოსოფიურ მისტიკას შორის. თუ პლოტინი, ცდილობს რა შეიცნოს ღმერთი, უკუაგდებს ყოფიერებისათვის კუთვნილ თვისებებს, დიონისესგან განსხვავებით, არა იმ მიზეზით, რომ ღმერთი აბსოლუტურად შეუცნობადია, დაფარული ყოველივე იმით, რაც შეიცნობა არსებათა შესახებ, არამედ იმიტომ, რომ ყოფიერების სფერო, თავის ყველაზე მაღალ საფეხურებზეც კი უსათუოდ სიმრავლის შემცველია და არა აქვს აბსოლუტური სიმარტივე ერთობისა. პლოტინის ღმერთი თავისი ბუნებით არ არის შეუცნობელი. თუ ერთობს გაგება შეუძლებელია როგორც ცოდნის გზით, ასევე გონების უშუალო წვდომით, ეს იმიტომ, რომ სული, როცა რომელიმე საგანს აღიქვამს ცოდნის გზით, შორდება ერთობას და არ წარმოადგენს სრულიად ერთს²⁴. ამრიგად, უნდა მივმართოთ ექსტაზს, შეერთებას, რომელშიც ადამიანი მთლიანად დაინტექმის ობიექტისგან და მასთან ერთად ქმნის ერთ მთლიანობას, რომელშიც ქრება ყოველგვარი მრავლობითობა, რომელშიც სუბიექტი აღარ გამოირჩევა თავისი ობიექტისაგან: „შეხვედრისას ისინი წარმოქმნიან ერთს და ორად იქცევიან მხოლოდ გაყრისას. შეიძლება კი თქმა, რომ ის ობიექტია, განსხვავებული ჩვენგან, თუკი ჭვრეტის მომენტში მას ვხედავთ არა ჩვენგან განცალკევებულს, არამედ ერთიანს ჩვენთან“²⁵ ის, რაც პლოტინის უარყოფით მეთოდში ჩამოშორებულ უნდა იქნეს, არის მრავლობითობა და მხოლოდ მაშინ მიიღწევა ყოფიერების

23. იქვე, დაყოფა ჩვენია.
 24. *Enn.* VI, IX, 4. p. 176.
 25. *Enn.* VI, IX, 10. p. 186



მიღმა არსებული აბსოლუტური ერთობა, რამდენადაც ყოფიერება დაცემ-
 შირებულა ე რ თ ი ს შემდგომ სიმრავლესთან.

დონისეს ექსტაზი არის ყოფიერებიდან გამოსვლა, როგორც ასე-
 თიდან, პლტინის ექსტაზი კი უფრო ყოფიერების შექვერებაა აბსოლუ-
 ტურ სიმარტივესთან. აი, რატომ განმარტავს პლტინი თავის ექსტაზს
 ძალზედ დამახასიათებელი სახელწოდებით - „მარტივყოფა“ (ἀπλαση).
 ეს არის სიმარტივესთან შექვერების გზა ჰერტის ობიექტისა, რომე-
 ლიც დადებითად შეიძლება განისაზღვროს როგორც ერთი და რომელიც ამ
 მხრივ არ განიჩქევა მჭვრეტელი სუბიექტისაგან. მოუხედავად გარეგ-
 ნული მსგავსებისა, რომელიც აიხსნება, უპირველეს ყოვლისა, საერთო
 ტერმინოლოგიით, ჩვენ აქ შორს ვართ „არეობაგტიკის“ უარყოფითი
 თეოლოგიისაგან. თავისი ბუნებით შეუცნობადი ღმერთი დონისესი,
 რომელმაც დავითის სიტყვებით „დადვა ბნელი საჭარველად მისა“ (ფს.
 17, 22), არ არის ნეომლატონიკოსთა ღმერთ-ერთობა. თუ იგი შეუცნო-
 ბადია, არა მისი სიმარტივის გამო, რომელიც ვერ უთავსდება მრავ-
 ლობიობას, არსებებთან დაცემშირებული ყოველგვარი შემეცნების აღ-
 მცვეთს; ეს შეუცნობადობა, შეიძლება ითქვას, უფრო სიღრმისეულია
 და უფრო აბსოლუტური. მარტავს, ის რომ ეფუძნებოდეს, როგორც პლ-
 ტინთანაა, ერთის სიმარტივეს, ღმერთი თავისი ბუნებით შეუცნობადი
 არ იქნებოდა, მაგრამ დონისესთვის სწორედ შეუცნობადობა არის ღმე-
 რთის ერთადერთი შესაფერისი განსაზღვრება, თუკი საერთოდ შეიძლება
 აქ ვიდაპარაკოთ „შესაფერის განსაზღვრებებზე“. დონისე, როდესაც
 უარს აცხადებს მიაწეროს ღმერთს თვისებები, რომლებიც დადებითი
 თეოლოგიის საგანია და ამბობს: „ის არ არის ერთი და არც - ერთ-
 ბა“ (ὁὐδέ ἓν, οὐδέ ἓν ἑνότης), მაშ სწორედ ნეომლატონიკოს-
 თა განმარტება აქვს მხედველობაში.²⁶ თავის ტრაქტატში „სადმერთ

26 მისტიკური ღვთისმეტყველებისათვის, V: PG, t 3, col 1043A



სახელთათვის“ განიხილავს რა სახელს „ერთი“ რომელიც ღმერთს მიწერება, დიონისე უჩვენებს მის უკმარობას და უპირისპირებს მას სხვა „ზეუმადღეს“ სახელს - წმინდა სამება, რაც იმაზე მეტყველებს რომ ღმერთი არც ერთობაა და არც სიმრავლე, არამედ იგი ზეადმატეზულია ამ ანტინომიაზე, არის რა შეუცნობადი იმიო, რაც ის არის?²⁷

თუ ღმერთი გამოცხადებისა არ არის ფილოსოფოსთა ღმერთი, სწორედ მისი აბსოლუტური შეუცნობადობა ავლენს ზღვარს ამ ორ მსოფლივადველობას შორის. ყველავერი, რის თქმაც შეიძლებოდა ეკლესიის მამათა „პლატონიზმზე“ და განსაკუთრებით „არეთოპაგიტიკის“ ავტორის დამოკიდებულებაზე ნეომლატონიკოსებზე, შემოსისაზღვრება გარეგნული მსგავსებით, რომელიც არ მიღწის მოძღვრების სიღრმეებამდე და აიხსნება ტერმინოლოგიით, რომელიც მოცემული ეპოქისთვისაა დამახასიათებელი. ფილოსოფოს-პლატონიკოსისთვის, მაშინაც კი, როცა ექსტაზურ შეერთებაზე ლაპარაკობს, როგორც ღმერთის წევრის ერთადერთ გზაზე, თვით ღვთაებრივი ბუნება მაინც არის რაღაც ობიექტი, რაღაც დადებითად განმარტებადი, ერთი - *ἓν* - ბუნება, რომლის შეუცნობადობაც ემყარება ძირითადად ჩვენი გონების უძღურებას, შებოროტებს მრავლობითობით. ეს ექსტაზური შეერთება, როგორც, უკვე მივუთითებდით, არის უფრო სიმარტივესთან შეჯერება, ვიდრე, როგორც დიონისესთანაა, ქმნილის სფეროდან გასვლა. რადგანაც გამოცხადების გარეშე ჩვენთვის არ არსებობს განსხვავებულობა ქმნილსა და უქმნელს შორის, არ არსებობს მესაქმე *ex nihilo*, არ არსებობს უსკრული შემქმნელსა და შემქმნილს შორის, რაც ჩვენ უნდა დავძლიოთ. მწვალებლობა, რომელშიც ადანაშაულებდნენ ორიგენეს, ემყარებოდა ამ უდიდესი ქრისტიანი მოაზროვნის ერთგვარ უყურადღებობას ღვთაებრივი შეუცნობადობისადმი; მისი არა-აპოფატიკური ინტელექტუალური პოზიცია აღექვან-

27 საღმრთო სახელთათვის. XIII, 3: იქვე, *აქ*. 181 A.

ღრრული სკოლის ამ კატეხიზისტ მოძღვარს ხდიდა უფრო რელიგიურ. ფილოსოფოსად, ვიდრე აღმოსავლეთის ეკლესიის გაბეზობი ღვთისმეტყველ-მისტროსად. მართლაც, ორიგენეს მიხედვით, „ღმერთი არ უნდა მიიჩნოს რაიმე სხეულად ან სხეულში მყოფად, არამედ - მარტივ სულიერ ბუნებად, რომელიც თავის თავში არ უშვებს სიბრტულეს: იგი არ ფლობს თავისში რაიმე მეტს ან ნაკლებს, არამედ არის - რომელი მხრიდანაც არ უნდა ავიღოთ - მონადა (μονάς) და, ასე ვთქვათ, ერთობა (Ένότης); ის არის გონი და ამავდროს წყარო, საიდანაც სათავეს იღებს ყოველი გონიერი ბუნება ანუ გონება.²⁸ საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ორიგენე აგრეთვე არ სცნობდა შესაქმენს *ex nihilo*. გაბეზობა ღვთისა, რომელიც არ არის წმ. წერილის „უხილავი“ ღმერთი, ძნელად ეთანხმება გამოცხადების ჭეშმარიტებებს. ორიგენეს სახით ეკლესიაში შეჭრას ღამობდა ელინიზმი, - მსოფლმხედველობა მოსული გარედან, რომელიც სათავეს იღებს იმ ადამიანურ ბუნებაში, აზროვნების იმ ფორმაში, რომელიც „ელინებსა და იუდეველებს ახასიათებთ.“ ეს „საგადმოცემა არ არის, რომელშიც ღმერთი თავს უცხადებს ეკლესიას და ედაპარაკება მას. ამიტომ ეკლესიას უნდა ებრძოლა ორიგენიზმთან და ყოველთვის იბრძოლებს იმ მოძღვრებათა წინააღმდეგ, რომლებიც წინ აღუდგებიან რა ღმერთის შეუცნობადობას, ფილოსოფიური ცნებებით ცვლიან ღვთაებრივ ფარულ სიღრმეთა ცდისეულ შემეცნებას.

სწორედ ყოველი ჭეშმარიტი ღვთისმეტყველების აპოკატრიკურ საფუძველს იცავდნენ „დიდი კაპადოკიელები“ თავის კამათში ევნომიოსთან. ევნომიოსი ამტკიცებდა, რომ შესაძლებელია ღვთაებრივი არსის

28 Περὶ ἁρχῶν [საწყისთათვის], I, c. I. §6: ΡΓ, τ. 11. col. 125A. [აქ ციტატა მოტანილია ორიგენეს რუსული თარგმანის მიხედვით: Ориген. Творения, вып. I, Казан, 1899, с. 17].

გამოხატვა ბუნებრივი ცნებებით, რომლებშიც იგი იხსნება გონებისათვის. წმ. ბასილის აზრით, არამც თუ ღვთაებრივი არსი, არამედ ქმნილი არსებანიც კი არ გამოიხატებიან ცნებებით. ვჭვრეტთ რა საგნებს, ჩვენ ვაანალიზებთ მათ თვისებებს, რაც საშუალებას გვაძლევს შევიმუშაოთ ცნებები. მაგრამ ანალიზი ვერასდროს ვერ ამოწურავს თვით ჩვენი აღქმის ობიექტების შინაარსს; ყოველთვის რჩება რაღაც ირაციონალური „ნაშთი“, რომელიც სხლტება ამ ანალიზიდან და შეუძლებელია ცნებითად გამოიხატოს: ეს არის საგანთა შეუცნობადი საფუძველი, ის, რაც ქმნის მათს ჭეშმარიტ, განუსაზღვრელ არსებას. რაც შეეხება სახელებს, რომლებსაც ჩვენ ღმერთს მივუსადაგებთ, ისინი გვიხსნიან ჩვენ მის ენერგიებს, რომლებიც ჩვენამდე ეშვებიან, მაგრამ მის მიუწვდომელ არსთან²⁹ არ გვაახლოებენ. წმ. გრიგოლ ნოსელისათვის ღმერთისთვის მიკეთვებული ყოველი ცნება არის აჩრდილი, მოჩვენებითი სახე, კერპი. ცნებები, რომელთაც ჩვენ ვქმნით ჩვენი ბუნებრივი თვალსაზრისისა და შეხედულებების მიხედვით, რომლებიც ემყარებიან რომელიღაც გონებრივ წარმოდგენებს, ნაცვლად იმისა, რომ გვიხსნიდნენ ღმერთს, გვიქმნიან მხოლოდ მის კერპებს.³⁰

მხოლოდ ერთი სახელი ესადაგება ღვთაებრივ ბუნებას: განცვიფ-

29. ევნომიოსის წინააღმდეგ, წიგნ. I, თ. 6; PG, t. 29, col. 52L-524; წიგნ. II, თ. 4. col. 577-580; წიგნ. II, თ. 32, col. 648; ამფილოხოსისადმი, წერილი 234; PG, t. 32, col. 869 AC; შტრ. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, I: PG, t. 45, col. 828.

30. მოსეს ცხოვრების შესახებ: PG, t. 44, col. 377 B. (ვიმწიბვებთ *Sanctus* -ს ფრანგული თარგმანის მიხედვით, II2). ევნომიოსის წინააღმდეგ, III: PG, t. 45, col. 604 B9; XII, იქვე, col. 944.

რება, სულის მომცველი, როდესაც ის (სული) ღმერთს იაზრებს.³¹ წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველს, დაუსახელებლად იმოწინებს რა პლატონს („ერთი ელინელ ღვთისმეტყველთაგან“), მოჰყავს ერთი ადგილი „ტიმოთის-დან“, რომელსაც ასწორებს შემდეგნაირად: „გამოთქმა შეუძლებელია, ხოლო წვდომა—კიდევ უფრო შეუძლებელი“³².

პლატონის გამონათქვამის ეს „კორექტურა“ ქრისტიანი ავტორის მიერ, რომელსაც ხშირად პლატონიკოსად თვლიან, უკვე თავისთავად მიუთითებს, თუ რამდენად შორსაა წმინდა მამათა აზრი ფილოსოფოსთა აზროვნების ხასიათისგან.

ამოფატიზმი, როგორც რელიგიური საზრისი ღვთაებრივი შეუცნობლობის საკითხში, დამახასიათებელია არა მხოლოდ „არეოპაგატიკისათვის“. იგი გვხვდება მამათა უმრავლესობასთან. კლიმენტი ალექსანდრიელი, მაგალითად, თავის „სტრომატებში“ ამბობს, რომ ჩვენ შეგვიძლია მივწვდეთ ღმერთს არა იმაში, რაც არის ის, არამედ იმაში, რაც ის არ არის.³³ თვით შეგნება უხილავი ღმერთის მიუწვდომლობისა, კლიმენტის მიხედვით, ჩვენთვის შეუძლებელი იქნებოდა იმ ზემოაღიარების კეთილმოქმედების გარეშე, რომელიც ღვთის მადლია და მამის ძალა.³⁴ ეს ნიშნავს, რომ ღვთაებრივი ბუნების შეუცნობადობის

31. ქებათა ქების თარგმანება, XII: *PC*, t. 44, col. 1028 D.
32. სიტყვა 27 (ღვთისმეტყველებისათვის მეორე), 4: *PC*, t. 36. col. 29-32 [აქ ციტატა მოტანილია რუსული თარგმანის მიხედვით: Творения св. Григория Богослова, архиеп. Константинопольского, ч. III, М., 1889, с. 15].
33. სტრომატები, V, II: *PC*, t. 9, col. 109 A. [რუსული თარგმანი ნ. კორსუნსკისა. იაროსლაველი, 1892, გვ. 580].
34. იქვე, V, 13, col. 124 B - 125 A.

შეგნება ტოლფასია ცდისა, ტოლფასია გამოცხადებისეულ პიროვნულ
 ღმერთთან შეხვედრისა. ამ მაღლის წყალობით იგრძნეს მოსემ და პავ-
 დი მოცუქლმა ღმერთის შეხვედრების შეუძლებლობა: პირველმა - როცა
 ღვთაებრივი ნიჭივდომლობის წყველიაღში შეაღწია, მეორემ - როცა გა-
 იგონა „სიტყვანი“ ღვთაებრივი გამოუთქმელობისა.³⁵ სახე მოსესი,
 სრწას მთის წყველიაღში ღმერთს რომ უახლოვდება, რომელსაც ჩვენ ვბ-
 ღვებით დიონისესთან და რომელიც პირველად ვიღონ აღექსანდრიელმა
 ჭაშვიცენა როვორც „სინაოლ ექსტაზისა, მაშებთან იქცა ადანიანური
 ცდომ ღვთაებრივი ბუნების შეუცნობლობის საყვარელ სახედ. წმ. გრი-
 გოლ ნოსელი წერს საგანგებო ტრაქტატს „მოსეს ცხოვრება“,³⁶ რომე-
 ლშიც მოსეს ასედა სინას მთაზე ღვთაებრივი შეუცნობლობის წყველია-
 დში არის გვრეტის გზა, უფრო მაღალი შეხვედრა, ვიდრე მისი პირვე-
 ლი შეხვედრა ღმერთთან, რადესაც იგი გამოცხადდა მას შეუღწევლ მა-
 ყველვანში. მაშინ მოსემ ღმერთი იბიჯა ნათელში, ახლა იგი შედის
 წყველიაღში, მოიპოვებს რა უკან ყოველივე ხილულს და შეუცნობადს;
 ნაგრამ ის, რაც ამ წყველიაღშია, არის ღმერთი.³⁷ რამეთუ ღმერთი
 მყოფობს იქ, სადაც ჩვენი ცოდნა, ჩვენი გაგებანი არ დაიშვებიან.
 ჩვენს სულიერ ზედასცელაში მხოლოდ უფრო და უფრო დამაჯერებლად იხს-
 ნება ღვთაებრივი ბუნების აბსოლუტური შეუცნობადობა. სული, რაც

35. იქვე, V, 12. col. II6-124.

36. PG, t. 44, col. 297-430. ფრანგ. თარგ.: P. Daniélou
 „Sources chrétiennes“, I (Paris, 1942).

37. იხ. სტაგია M. Henri-Charles Puech. *La ténèbre
 mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite
 et dans la tradition patristique. Etudes
 Carmélitaines, octobre, 1938, pp. 33-53*

უფრო და უფრო მისკენ მიისწრაფვის, განუწყვეტლივ იზრდება, გამო-
დის საკუთარი თავიდან, უფრო მეტის წყურვილით ზეადემატება მას;
და ასე, აღმასვლა უსასრულო ხდება, სურვილი კი—დაუოკებელი. ეს
არის სიყვარული სატრფოსი „ქებათა ქებიდან“: იგი-ხელეებს წმინდის
კრეტსამეღისკენ, ეძებს მოუხელთებელს, ეძახის მას, ვისი წვდო-
მაც არ ძალუძს და სწვდება მიუწვდომელს იმ შეგნებით, რომ შეერთე-
ბა იქნება უსაზღვრო და ზეადსვლა—უსასრულო.³⁸ ამავნე სახეებს, და
პირველ ყოვლისა მოსეს სახეს, უბრუნდება წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყვე-
ლი: „მე მივიწვედი წინ, რათა შემეცნო ღმერთი. ამისათვის განცვა-
ლკედი მატერიისაგან და ყოველივე სხეულუბრივისაგან, გონება მო-
ვიკრიბე, რამდენადაც შევეძელი, და ავედი მთის წვეთზე. მაგრამ
როდესაც თვალი გავახილე, შევეძელი მხოლოდ ღმერთის ხილვა ზურგით
(გამ. 33, 22-23), და ესეც დაფარული იყო კლდით (I კორ. 10, 4),
ანუ აღამიანობით სიტყვისა, განკაცებულისა ჩვენი ხსნისათვის. მე
არ შემწვევდა ძალი მეჭვრიტა ყოვლადწმიდა პირველბუნებისათვის,
რომელიც შეცნობადია მხოლოდ მისთვისვე, ე.ი. სამებისათვის. რად-
განაც მე არ ძალმიძს ჭვრეტა იმისა, რაც პირველი საფარველის მიღ-
მაა, უჩინარქმნილი ქერუბიმა მიერ, არამედ მხოლოდ იმისა, რაც
გადმოშვება ჩვენამდე - ქმნილთა შორის სახილველი ღვთაებრივი
ბრწყინვალეებისა³⁹. ხოლო რაც შეეხება თვით ღვთაებრივ არსს, -ს არის
„წმიდათა წმიდა, დაფარული თვით სერაფიმათვისაც კი.⁴⁰ „ღვთაებრი-

38. თარგმანება „ქებათა ქებისა“: *PG*, t. 44, *col.* 755-II20.

39. სიტყვა 28 (ღვთისმეტყველებებისათვის მეორე), 3: *PG*, t. 36.
col. 29 *AB*. [რუს. თარგ.: Творения, ч. III, с. 14].

40. სიტყვა 38, ღვთისგამოცხადებაზე, §8: იქვე, *col.* 320 *BC*. [რუს.
თარგ., т. III, с. 198]. შდრ. სიტყვა 45, წმ. პასხეისადვის,
§4: იქვე, *col.* 628-629. (რუს. თარგ., т. IV, с. 125).



ვი ბუნება არის თითქოსდა რაღაც ზღვა არსისა; გარშემოშუქერელი და უსასრულო, განვრცობილი დროისა და ბუნების გაგების ყოველგვარი საზღვრის იქეთ. თუ ჩვენი გონება შევეცდება შექმნას მკრთალი სახე ღვთისა არა საკუთრივ მისი ჭკერტით, არამედ იმისა; რაც მას გარს აკრავს, ეს სახე გვეკარგება მანამ, სანამ შევეცდებით მის დაჭვირას და ისე აცისკროვნებს ჩვენი გონების უმაღლეს შესაძლებლობებს, როგორც ელვა, ხედვის დამაბრმავეელი.“⁴¹

წმ. იოანე დამასკელი ამბავ აზრს გამოთქვამს: „მაშასადამე, ღმერთი უსაზღვროა და მიუწვდომელი, და მხოლოდ ერთი რამაა მასში მისაწვდომი—მისი უსაზღვრობა და მიუწვდომლობა. ხოლო ის, რასაც ჩვენ ღმერთზე დადებითად ვგმობთ, მის ბუნებას კი არ გვიჩვენებს, არამედ იმას, რაც ბუნებას ეხება... რადგანაც ის არ ეკუთვნის არსებულ სხვანთა რიცხვს, არა იმიტომ, რომ საერთოდ არ არსებულია, არამედ იმიტომ რომ ყოველივე არსებულზე ზეარსებულია, თვით ყოფიერებაზე ზეარსებულიც. რადგანაც, თუ შემეცნების ობიექტი არსებული საგნებია, უკვე ის, რაც შემეცნების მაღლაა, რა თქმა უნდა, ყოფიერებაზე მაღლაც იქნება და კვლავ: ის, რაც აღემატება ყოფიერებას, აღემატება შემეცნებასაც.“⁴²

შეგვიძლო გვემოვა დაუთვლელი რაოდენობა აპოფატისმის მაგალითებისა აღმოსავლეთის ეკლესიის ღვთისმეტყველებასა და გადმოცემებ-

41. სიტყვა 38,7: იქვე; *col.* 317/3C; სიტყვა 45, 3: *col.* 625-628A. [რუს. თარგ. : Творения, ; т. III, с. 196-197].

42. გარღმადიდებლური რწმენის ზუსტი გადმოცემა, ნაწ. I, 4: 96, т. 94, *col.* 800AB. [რუს. თარგ.; Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина, т. I, СПб., 1913. с. 162].

ში. ჩვენ შემოვისაზღვრებით მხოლოდ იმით, რომ მოციყვანთ კლდე-
 ერთ ადგილს XIV საუკუნის უდიდესი ბიზანტიელი ღვთისმეტყველის
 გრიგორიოს პალამასის თხზულებებიდან: „ზეარს კბიფი ბუნება ღვთისა
 არ გამოიხატება არც სიტყვით, არც აზრით მიიწვდომება და არც ხედ-
 ვით, რამეთუ განშორებულია ყოველგვარ ნივთობაგან და მეტია ვიდრე
 შეუცნობადი, ატარებს რა მას ზეციურ სულთა მიუწვდომელი ძალნი, შე-
 უცნობადი და გამოუთქმადია შარად და ყველასთვის. არ არსებობს სა-
 ხელი არც ამ საუკუნეში და არც მომავალში, რომლითაც შესაძლებელი
 იქნება მისი სახელდება, არც სიტყვა - სულით მოპოვებული და ენით
 გამოთქმული, არ არსებობს რაიმე სახის შეგრძნებითი ან ზემეგრძნე-
 ბითი შეხება, არ არსებობს სახე, რომელსაც შეეძლება მოგვეცეს რაიმე
 ინფორმაცია მასზე, გარდა აბსოლუტური შეუცნობადობისა, რომელსაც
 ჩვენ ვადიარებთ, უარყოფთ რა ყოველივეს, რაც არსებობს, და რასაც
 შესაძლოა რომ ჰქონდეს სახელი. ვერავინ უწოდებს მას არსებას ან
 ბუნებას ამ სიტყვის საკუთარი აზრით, თუკი ის მართლაც ისწრაფის⁴³
 ჭეშმარიტებ-სკენ, რომელიც ყოველგვარ ჭეშმარიტებაზე აღმ ტებულია“
 „თუ ღმერთი არის ბუნება, მაშინ სხვა დანარჩენი არ არის ბუნება;
 ხოლო თუ ის, რაც არ არის ღმერთი, არის ბუნება, მაშინ ღმერთი არ
 იქნება ბუნება, და მაშინ არც არსებობს იგი, თუ სხვა არსებანი
 არსებობენ“.⁴⁴

შეიძლება საკუთარ თავს ვკითხოთ, შეესაბამება კი აღმოსავლეთ-
 თის ეკლესიის საღვთისმეტყველო ტრადიციისათვის დამახასიათებელი
 ეს რადიკალური აპოფატისტიკური რაიმე სახის ექსტაზურ მდგომარეობას,

43. *Theophanes*: PG, t. 150, col. 937A.

44. ფიზიკური თავები, ღვთისმეტყველებითი..., თავ. 78: PG, t.
 150, col. II76 B.



ისწრაფიან კი ექსტაზისაკენ ყველა იმ შემთხვევაში, როდესაც სურთ
 შეიცნონ ღმერთი უარყოფათა გზით უარყოფითი ღვთისმეტყველება არის
 ექსტაზის აუცილებელი ღვთისმეტყველება, თუ მას უფრო ფართო მნიშე-
 ნელობა აქვს? დიონისეს „მისტიკური ღვთისმეტყველების“ შესწავლი-
 სას ჩვენ ვნახეთ, რომ ამოუბატოკური გზა ეს არ არის ინტელექტუალური
 პროცედურა, რომ ის რაღაც მეტია, ვიდრე მარტივი გონებრივი განსჯა.
 როგორც ექსტაზისტ-პლატონიკოსებთან, როგორც პლოტინთან, აქაც აუ-
 ცილებელია შინაგანი განწმენდა, *καθάρσις*, მხოლოდ იმ განსხვავ-
 ვებით, რომ პლატონიკოსების განწმენდა იყო უმთავრესად ინტელექტუ-
 ალური რიგისა და მიზნად ისახავდა ცნობიერების განთავისუფლებას
 მყოფობისადმი კორელატური მრავლობითობისგან, მაშინ როდესაც დიონი-
 სესთვის განწმენდა არის უარის თქმა (ნივთიერი) ყოფნის მიღებაზე
 როგორც ასეთის, რამდენადაც იგი მალავს ღვთაების „არ-ყოფნას“, იგი
 არის გასვლა ქმნილის სფეროდან, რათა წარემართოს უქმნილისაკენ, ეს
 არის განთავისუფლება თითქოს უფრო ექსისტენციალური, მომცველი ღმე-
 რთის შეცნობის მსურველის მთელი არსებისა. ორივე შემთხვევაში და-
 პარაკია შეერთებაზე. მაგრამ პლოტინის *ἐκ*-თან შეერთება, შესაძ-
 ლობა, აგრეთვე ნიშნავდეს ადამიანისა და ღმერთის თავდაპირველი ონ-
 ტოლოგიური ერთობის გაცნობიერებას. დიონისესეული მისტიკური შეერ-
 თება კი არის ახალი მდგომარეობა, რომელიც გულისხმობს წინ სვლას,
 მთელ რიგ გარდაქმნებს, ქმნილი მდგომარეობიდან უქმნიელში გადასვლას,
 რაღაც ისეთს შეძენას, რაც სუბიექტს თავისი ბუნებითი თვისების
 გამო არ გააჩნდა. მარტლაც, ადამიანი არა მხოლოდ გამოდის თავისი
 თავიდან (რაც პლოტინთანაც ხდება), არამედ იგი მთლიანად ეკუთვნის
 შეუცნობადს და ამ შეერთებაში ხდება მისი გაღვთაებრივება, რადგა-
 ნაც შეერთება აქ გაღვთაებრივებას ნიშნავს. მიუხედავად ამისა, ღმერთ-
 თან მჭიდროდ დაკავშირებულმა ადამიანმა არ იცის იგი სხვაგვარი,



თუ არა მხოლოდ როგორც შეუცნობადი და, ამდენად, უსასრულოდ შორეული
 თავისი ბუნებით, რომელიც თავისი არსებით ამ შეერთებაშიც მიუწე-
 დომელი რჩება. თუ დიონისე ლაპარაკობს ექსტაზზე და შეერთებაზე,
 თუ მისი ნებართვით ღვთისმეტყველება, რომელიც სრულებითაც არ არის
 წმინდა, ინტელექტუალური ქმედება, გულისხმობს მისტიურ ცდას, ზეად-
 სვლას ღმერთთან, მას აქაც სურს გვიჩვენოს, რომ ქმნილ არსებათა-
 თვის მისაწევლომ უმაღლეს მიწვევებზე ასვლის შემთხვევაშიც, ერთ-
 ადერთი „გონივრული“ გაგება, რომელიც მას მაშინაც შეუძლია ჰქონ-
 დეს ღმერთზე, იქნება გაგება მისი შეუცნობლობის. ამრიგად, ღვთის-
 მეტყველება უნდა იყოს არა იმდენად ღვთაებრივი არსების შესახებ
 დადებით ცოდნათა ძიება, რამდენადაც ცდისეული შემეცნება იმისა,
 რაც ყოველგვარ გაგებას აღემატება. „მსჯელობდე ღმერთზე - უდიდეს-
 სი საქმეა, მაგრამ უფრო უმჯობესია განიწმინდებოდე ღმერთისთვის;“-
 ამბობდა წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი.⁴⁵ აპოფატისმი უსათუოდ ექსტა-
 ზის ღვთისმეტყველება არ არის; ეს, პირველ რიგში, არის ღმერთზე
 ცნებათა შეკუთვლების უარყოფელი გონების განწყობა; საკითხის
 ასეთი დასმით გადაჭრით გამოირიცხება ყოველგვარი აბსტრაქტული და
 წმინდა რაციონალისტური თეოლოგოსობა, რომელსაც სურს ადამიანურ
 აზროვნებას შეუგუოს ღვთაებრივი ზემოთასიბრძნის საიდუმლოებანი.
 ეს არის ექსისტენციალური პოზიცია, რომლის დროსაც ადამიანი მთლი-
 ანადაა შენაქმული: ცდის გარეშე არ არსებობს ღვთისმეტყველება;
 საჭიროა შეველა, გარდაქმნა ახალ ადამიანად. ღმერთი რომ შეიცნო,
 უნდა მიუახლოვდე მას; შეუძლებელია ღვთისმეტყველი იყო და არ მი-
 დოდე ღმერთთან შეერთების გზით. ღმერთის შემეცნების გზა გარდა-
 უვალად არის გაღმრთობის გზაც. ის, ვინც ამ გზას მისდევს და ვან-

45. სიტყვა 32, 12; 16, 1. 36, col. 188 c. [რუს. თარგმ.]

Творения св. Григория Богослова, т. III, с. 119].



საზღვრულ მომენტში წარმოიდგენს, რომ შეიცნო რა არის ღმერთი, მძა, წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის სიტყვებით, შერყვნილი გონება აქვს.⁴⁶ მაშასადამე, აპოკალიფსი არის რაღაც კრიტიკული, ჭეშმარიტების თანასაბაძურბო განწყობის საიმედო ნიშანი. ამ აზრით ყოველგვარი ჭეშმარიტი ღვთისმეტყველება თავისი არსებით აპოკალიფსიკური ღვთისმეტყველებაა.

ბუნებრივად დაისმის კითხვა, ასეთ შემთხვევაში როგორიღაა ე.წ. „კატაფატიკური“ ანუ დადებით ღვთისმეტყველების როლი, „სადმართო საბედოა“ ღვთისმეტყველებისა, რომლებიც ქმნილებათა შორის ვლინდებიან? საპირისპიროდ ნეგატიური გზისა, რომელსაც აცხადებთ შეერთებამდე, ეს გზა ეშვება ზემოდან როგორც „ღვთის გამოცხადებათა“ ანუ შექმნილ სამყაროში ღვთის გამოვლინებათა კიბე. შეიძლება კიდევ ითქვას, რომ ეს ერთი და იგივე გზაა თავის ორ საპირისპირო მიმართულებაში: ღმერთი ეშვება ჩვენთან თავის ენერგიებში, რომლებიც მას ავლენენ, ჩვენ ვმადლდებით მასთან „შეერთებებში“, რომლებშიც ის თავისი ბუნებით შეუცნობადი რჩება. „ზეწმინდესი თეოგონია“ - ღმერთის ზესრულყოფილი გამოცხადება ამქვეყნად ს ი ტ ყ ვ ი ს განსხეულებაში - ჩვენთვის ასევე აპოკალიფსიკურია: „ქრისტეს კაცებრივობაში, - ამბობს დიონისე- ზეარსებული გაცხადდა აღამიანურ არსებაში, არ წყვეტს რა ფარულყოფნას ამ გამოცხადების შემდგომაც, ანუ, თუ უფრო ღმთებრივ სახეში გამოვხატავთ, არ წყვეტს ფარულყოფნას თვით ამ გამოცხადებაშიც“.⁴⁷ „მტკიცებებს, რომლებიც ეხებოან ქრისტეს შექმნიდა აღამიანობას, გააჩნიათ ყველაზე კატეგორიულ

46. საიდუმლო საგალობელი, X, აღამიანურ სათნოებათა შესახებ: *PC. t. 37, col. 748* [რუს. თარგ.: Творения, ч. IV, с. 206].

47. წერილი III: *PC, t. 3, col. 1069 B.*

უარყოფამა მთელი სიმაღლე და ღირებულება.⁴⁸ მით უფრო, ნაწილობრივ თეოფანიები, რომლებიც დაბალ საფეხურებზე ხდებდა, ჰეობარავენ ღმერთს იმაში, რაც ის არის და გამოავლენენ იმაში, რაც ის არ არის თავისი ბუნებით. კატაქუტიკური ღვთისმეტყველების „კიბე“, რომელიც გვიმუშავებს ჩვენ ღვთაებრივ სახელებს, უმთავრესად წმინდა წერილიდან მომდინარეთ, არის საფეხურთა რიგი, რომელიც განჭვრეტის საყრდენს წარმოადგენს. ეს არ არის რაციონალისტური ცნობები, რომელთაც ჩვენ თვითონ ვაყალიბებთ, არც ცნებები, ღვთაებრივი ბუნების შესახებ დადებით ცოდნას რომ აუწყებს ჩვენს „გონიერ“ უნარებს, ეს უფრო სახეები და იდეებია, რომლებსაც შეუძლიათ წარგვიმართოს, გარდაგვიმან ჩვენ იმის განსაჭვრეტად, რაც ყოველგვარ გააზრებას აღემატება.⁴⁹ ამ სახეებს ჩვენ, განსაკუთრებით, დაბალ საფეხურებზე ვქმნით, ამოვდივართ რა მატერიალური საგნებიდან, რომლებსაც ყველაზე ნაკლებად შეეძლება შეცდომისში ჭვრეტით მოღვაწეობაში მცირედგაწაფული გონებაანი. მართლაც, უფრო ძნელია ღმერთად მიიღო ქვა ან ცეცხლი, ვიდრე მოისურვო მისი გათანაბრება გონებასთან, ერთბასთან, არსებასთან ან სიკეთესთან.⁵⁰ ის, რაც ნათელი გვეჩვენება ზეასულის დასაწყისში („ღმერთი არ არის ქვა, არ არის ცეცხლი“), სულ უფრო და უფრო ბუნდოვანი ხდება იმის შესაბამისად, თუ როგორ ვაღწევთ ჭვრეტის მწვერვალებს და იმავე აპოკატკური მოზღვანებით გატაცებულნი ვამბობთ: „ღმერთი არ არის ყოველგვარ, ღმერთი არ არის

48. წერილი IV: იქვე, col. 1072 B.

49. წმ. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, XII: PG, t. 45, col. 939 - 941.

50. ზეცური იერარქიისათვის, II, 3-5: BG, t. 3, col. 140-145.



სიკეთე“. ამ ზეასვლის ყოველ საფეხურზე, უფრო მაღალ სახეებთან და იდეებთან მიახლებიასას, ჩვენ უნდა ვუფრთხილდეთ მათგან. მცნებების - „ღმერთის კერპების“ - შექმნას. მხოლოდ მაშინ შევძლებთ თვით ღვთაებრივი სილამაზის ჭვრეტას, ღმერთის დანახვას იმ ზომით, რა ზომითაც ის ხალხული ხდება ქმნილებაში. სპეკულაციური აზროვნება თანდათანობით ადგილს უთმობს ჭვრეტას, შემეცნება უფრო და უფრო წაიშლება ცდიო, რადგანაც, იშორებს რა გონების დამატყვევებელ ცნებებს, აპოფატიზმი დადებითი ღვთისმეტყველების ყოველ საფეხურზე გადახსნის ჭვრეტის უსაზღვრო ჰორიზონტებს. ამრიგად, ღვთისმეტყველებაში არსებობს სხვადასხვა საფეხურები, შეხამებული ღმერთის საიდუმლოებათა გზაზე შემდგარ ადამიანურ გონებათა უთანაბრო შესაძლებლობებისადმი, ამიტომ წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი ღვთისმეტყველების შესახებ თავის მეთრე სიტყვაში კვლავ უბრუნდება მოსეს სახეს სინას მთაზე: „ღმერთი მიბრძანებს, რომ შევიდეთ ღრუბელში მასთან სასაუბროდ - ამბობს ის. - მე ვისურვებდი, რომ გამოჩენილიყო რომელიღაც აპრონი, რომელიც თან მახლდებოდა ჩემი მოგზაურობის დროს და იქნებოდა ჩემს ახლოს, კიდევ რომ ვერ გაებდა ღრუბელში შესვლა... მღვდელთმსახურნი დადგებოდნენ მთაზე ცოტა ქვემოთ... ხალხი კი, რომელიც სრულიად არა ღირს არს ავიდეს მაღლა და უძღურია ასეთი ამოდებული ჭვრეტისათვის, რჩება მთის ძირში, არ უნდა მიუახლოვდეს მას, რადგანაც არაწმიდაა და უმეცარი: იგი შეიძლება დაიღუპოს. თუ იგი შეეცდება რამდენადმე განწმენდას, შესძლებს შორიდან საყვირთა გაგონებას და ხმისა, ანუ საიდუმლოთა რომელიღაც მარტივი ახსნისა... თუ აქ იმყოფება რომელიმე გაბოროტებული და მძვინვარე მხეცი, ანუ ადამიანები უმეცარნი გონებით ჭვრეტასა და ღვთისმეტყველებაში, გაშმაგებიან ნუ დაესხმიან თავს დოგმატებს,

განეშორონ მთას რაც შეიძლება მეტად, თორემ ქვევით ჩაიქოლებიან!”

ეს როდია ეზოტერიზმი უფრო სრულყოფილი მოძღვრებისა, დაფარული ხელდაუხსნელთაგან, არც დაყოფა - როგორც გნოსტიკოსებთან - გონით, სულიერ და ხორციელებად, არამედ სკოლა ჭვრეტისა, სადაც თითოეული იღებს თავის წილს ქრისტიანულ საიდუმლოთა ცდინეულ შემეცნებაში, რომლითაც ცხოვრობს ეკლესია. დვთაებრივი ზემოთასიბრძნის „ფარულ ფასეულობათა“ ასეთი ჭვრეტა შეიძლება ხდებოდეს სხვადასხვა სახით, დიდი ან მცირე ინტენსივობით. იქნება ეს გონების ამაღლება ღმერთისკენ ქმნილის განჭვრეტიდან, რომელიც მის დიდებულებას ასახავს, თუ განსჯა-ფიქრები წმინდა წერილზე, რომელშიც თვით ღმერთი - სიტყვიერი გამოცხადების ქვეშ - დაფარული რჩება თითქოსდა კედელს იქით (წმ. გრიგოლ ნოსელი), ან დვთაებრივ საიდუმლოებებში ეკლესიის დოგმატების საშუალებით შეღწევა, ან მისი ლიტურგიული ცხოვრება, ან, დაბოლოს, ექსტაზის გზით, - ეს ცდა ღმერთზე მუდამ იქნება ნაყოფი იმ აპოფატეიკური გზით სიარულისა, რომელსაც დიონისე გვთავაზობს თავის „მისტეკურ ღვთისმეტყველებაში“.

შეიძლება ყველაფრის რეზიუმირება, რაც აპოფატეიზმზე ვთქვი, რამდენიმე სიტყვაში. ნეგატიური ღვთისმეტყველება არ არის მხოლოდ ექსტაზის თეორია ამ სიტყვის საკუთარი მნიშვნელობით; ეს არის გამოხატულება სრულიად განსაზღვრული გონითი განწყობისა, რომელიც ყოველ საღვთისმეტყველო მეცნიერებას გარდაქმნის გამოცხადების საიდუმლოთა ჭვრეტად. ეს არის არა რომელიმე საღვთისმეტყველო განყოფილება, არა რომელიმე თავი, არა აუცილებელი შესავალი ღმერთის შეუწონაბადობის ცნებისათვის, რომლის შემდგომაც მშვიდად შეგიძლიათ

51. სიტყვა 28 (ღვთისმეტყველებისათვის მეორე). 2: 96, t. 36, col. 28 A.C. [რუს.თარგ.: Творения, т. III. с. 12-13]

ბადახვიდეთ ქრისტიანული მოძღვრების გადმოცემაზე ადამიანური გონებისა და საყოველთაოდ მიღებული ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი ჩვეულებრივი გამოქმენებით. ამოფატიზმი გვასწავლის ეკლესიის დოგმატებში, უპირველეს ყოვლისა, მათი ნეგატიური მნიშვნელობის დანახვას, როგორც აკრძალვა ჩვენი აზრის - გაპყვეს თავის ბუნებრივ გზებს და შექმნას ცნებები, რომლებიც შეინაცვლებოდნენ სულიერ რეალობებს. რამეთუ ქრისტიანობა არ არის ფილოსოფიური სკოლა, რომელიც სპეკულაციას ეწევა აბსტრაქტული ცნებებით, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, არის ურთიერთობა ცხოველ ღმერთთან. აი რატომ, მიუხედავად მთელი ფილოსოფიური კულტურისა და სპეკულაციური აზროვნებისადმი ბუნებრივი მიდრეკილებისა, აღმოსავლეთის ეკლესიის მამებმა; ღვთისმეტყველების ამოფატიკურა საწყისისადმი ერთგულებით, შეძლეს შეეჩერებინათ თავიანთი აზრი საიდუმლოების ზღურბლთან. და არ შეეცვალათ ღმერთი მისი კერპებით. ამიტომ არ არსებობს „მეტად“ თუ „ნაკლებად“ ქრისტიანული ფილოსოფია: პლატონი უფრო მეტად ქრისტიანი არ არის, ვიდრე არისტოტელე. ღვთისმეტყველების თანაფარდობის საკითხი ფილოსოფიისადმი არასოდეს დასმულა აღმოსავლეთში. ამოფატიზმი აუწყებდა ეკლესიის მამებს ფილოსოფიური ტერმინებით თავისუფალი და ბუნებრივი სარგებლობის შესაძლებლობას და ამით ისინი არ ეწეოდნენ რისკს - ცუდად უგაეგოთ, ან რომელიმე კონცეპტუალურ ღვთისმეტყველებაში გადავარდნილიყვნენ. როცა ღვთისმეტყველება იქცეოდა რელიგიურ ფილოსოფიად, როგორც ორიგენთან, ეს ყოველთვის ბდებოდა ამოფატიზმიდან გადახვევის შედეგად, რომელიც აღმოსავლეთის ეკლესიის მთელი საღვთისმეტყველო გადმოცემის ჭეშმარიტი საფუძველია.

შეუცნობლობა არ ნიშნავს აგნოსტიციზმს ან ღვთის შემეცნებაზე უარის თქმას. მიუხედავად ამისა, ეს შემეცნება ყოველთვის მიღის



იმ გზით, რომლის ძირითადი მიზანი არის არა ცოდნა, არამედ შეკრ-
თება, გაღვთაებრივება. ეს აბსტრაქტული ღვთისმეტყველება როდია,
რომელიც ცნებებით ოპერირებს, არამედ ჭვრეტა: ა ღვთისმეტყველება,
რომელიც გონებას ამბავს „გონებაზე ზეადმატებულ“ რეალობის
კენ. ამიტომ ეკლესიის დოგმატები ხშირად ჩვენს ცნობიერებას წარ-
მოუდგება ანტინომიებად, მით უფრო გადაუჭრელად, რაც უფრო მაღალა-
საიდუმლო, რომელსაც ისინი გამოხატავენ. ამოცანა ამ ანტინომიათა
მოხსნაში კი არ მდგომარეობს დოგმატების ჩვენი გაგებისადმი მისა-
დაგების გზით, არამედ ჩვენი გონების გარდაქმნით იმისათვის, რომ
შევიქნეთ მისვლა ღვთივ-გამოცხადებითი რეალობის ჭვრეტასთან, ზეა-
ღვთაებრივად და მასთან შეერთება მეტად თუ ნაკლებად.

გამოცხადების მწვერვალზე არის ყოველდღეობა სამების დოგმატი,
„უპირატესად“ ანტინომური დოგმატი. იმისათვის რომ განვჭვრიტოთ ეს
ძველისძველი რეალობა მთელი თავისი სისრულით, უნდა მივალწყოთ ჩვე-
ნთვის წინასწარ განკუთვნილ მიზანს, უნდა მივიღეთ გაღვთაებრივე-
ბის მდგომარეობამდე, რადგანაც, წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის სიტყ-
ვით, „თანამემკვიდრენი იქნებიან ზესრული ნათლისა და ყოველდღეობ-
ისა ოა მპყრობელი სამების განჭვრეტისა ისინი, ვინც სრულად შეე-
რდებიან ყოველად სულს, და ეს იქნება, როგორც მე ვფიქრობ, სასუფე-
ველი ცისა“.⁵² აპოფატეიკურ გზას არ მივყავართ არც არყოფნასთან და
არც აბსოლუტურ სიცარიელესთან, რადგანაც ქრისტიანთა შეუცნობელი
ღმერთი - ეს არ არის ფილოსოფოსთა უპიროვნო ღმერთი. „მისტიკური
ღვთისმეტყველების“ ავტორი ხომ წმიდა სამებას, „ზეარსებულს, ზე-

52. სიტყვა XIV, 9: PC, t. 35, col. 945L.



დგომების და ზეკეთილს⁵³, უძღვნიის თავს, შეუდგა რა გზას, რომ
 მელმაც უნდა მიიყვანოს აბსოლუტურ ყოფნასთან და აბსოლუტურ სისაცხესთან
 სესთან.

53. მისტრიკური ღვთისმეტყველებისათვის, I, I: 96, 1. 3, 1997.

თარგმნა ნ ე ლ ი მ ა ხ ა რ ა ძ ე მ

რელიგიური (ლოცვის)

დუმილის ძალა

შესავალი: ისიხაზნი, გრიგოლ პალამა და დუმილი. შეუძლებელია

გრიგოლ პალამას გახსენება დუმილის როგორც რელიგიური განცდის გულ-
მოდგინე განხილვის გარეშე. დუმილი ძირითადი ნიშანია პალამას ისი-
ხაზმისა და საერთოდ ისიხასტების ღოცვის. ამის გამო, გრიგოლ პალა-
მასადმი მიძღვნილი კრებული მე წარმოდგენილი მაქვს დუმილის ფენო-
მენისა და იმ ძალის, იმ გავლენის საკვლევ ადგილად, რომელსაც საუ-
კუნეთა განმავლობაში განიცდიდნენ ამ მოვლენის წყალობით სხვადასხვა
ნაციონალობისა და სხვადასხვა რელიგიის მქონე ხალხები. სწორედ ამი-
ტომ, რელიგიური დუმილის ძალის კვლევა მე მიმართინია გრიგოლ პალამას
ღირსეულ მოხსენიებად. ამგვარი კვლევის საწყის მომენტად მე უიჩქევ
ისიხაზმსა და ისიხასტების ღოცვას.

I ისიხასტური ღოცვის შესახებ იხილეთ Lydia S. Meli-Bogdasarawa.
Erzählungen eines russischen Pilgers, Luzern, 1944. A.M. Ammann.
Die Gottesschau im palamitischen Hesychismus, Würzburg, 1942.
I. Smolitsch. *Leben und Lehre der Starzen*. Wien, 1936. C. Wan-
derle. *Zur Psychologie des hesychastischen Gebets* Würzburg
1949. B. Schmidt. *Das deistige Gebet* (Diss). Halle, 1916. 4. Cardeff.
La structure de l'âme et l'expérience mystique, 2 vols, Paris
1927. I. Hausherr. *La méthode d'oraison Hésychaste* (Orien-
talia christiana, ix, 2, Roma, 1927), M. Jugie, Palamas Gré-
goire "Palamité" (controverse) in *Dictionnaire de Théologie*
catholique XI, 2, Paris, 1932, col. 1735 ff., col. 1777 ff.
F. Heiler. *Westkirche und Ostkirche*, München, 1937. - N.V. Ar-
seniew. *Ostkirche und Mystik*. München, 1943. H. Landvogt.
*Die asketische und theologische Lehre des heilig Grego-
rius Palamas*. Würzburg, 1933. N. Granic. *Das Jesus-
gebet* (Zeitschrift für Kirchengeschichte) 60 Bd. 1941.



ისიხია წარმოიშვა ძალიან ადრე მართლმადიდებლურ აღმოსავლეთში და იგი დაკავშირებული იყო ბერობასთან. ანტონის დროიდან გვხვდებიან ისიხასტები, როგორც იყვნენ მაგალითად განდევნილი ისაია, განდევნილი ქალები: სარა, მელანია, სინგლექტიკა, პელაგია, მატრონა, თეოდორა და სხვები. უფრო გვიანდელი ისიხასტები იყვნენ მაკარიოს ეგვიპტელი, არსენი, ევაგრი, ივტიხი. განსაკუთრებით კი კლემენტის ავტორი იოანე. ათონის წმინდა მთაზე ისიხია გავრცელდა ისიხასტის გრიგოლ სინაელის გავლენით. XIV საუკუნეში ისიხაზმი აღინიშნებოდა ისიხასტური დისპუტებით, რომლებშიც გრიგოლ პალამა მონაწილეობდა, როგორც ვარლამის უმათერესი მოწინააღმდეგე.

ისიხასტური მოძრაობის უმათერესი ნიშანია რელიგიური ღუმილი, რაც გაცვირვებას არ უნდა იწვევდეს, რადგან „ისიხია“ და „ღუმილი“ არსით თუ იდენტურია არა, ყოველ შემთხვევაში ერთმანეთის მსგავსი სიდიდეებია. უკვე ახალ აღთქმაში ვგებულობთ ჩვენ, რომ ისიხია ღუმილს ნიშნავს (იხ. მაგ. საქმენი მოციქულთა, 21, 40; 22, 2; I ტიმ. 2, 2; ლუკა 23, 56; 14, 3 და ა.შ.). ამიტომ იყო, რომ ისიხასტები ისწრაფოდნენ ეცხოვრათ სრული ღუმილის გარემოცვაში, რათა ამ ღუმილის მეშვეობით დაუბრკოლებლად მიახლოებოდნენ ღმერთს. ისიხასტის ლოცვის მნიშვნელობა და სიღიადე მდგომარეობს იმაში, რომ ლოცვის დროს იგი არაფერზე ფიქრობს, არაფერს აკეთებს და არაფერს გრძნობს. იგი ღუმილს და თავის სულში ღმერთს უთმობს სიტყვას. სრული ღუმილის მეშვეობით ისიხასტი ბოლოს და ბოლოს აღწევს „*Θεορία*“-ს, ღმერთს და მასთან სრულ შეერთებას. გრიგოლ პალამა ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „*Θεορία*“ - მდე შეიძლება მიიგვიყვანოს მხოლოდ გამუდმებულმა სულიერმა, მდუმარე ლოცვამ (შეადარე *Migne. P. G.* - 150, II68 და II20). ისიხასტური ლოცვისათვის სულის აუცილებელი მომზადება მდგომარეობს „*Τὴν ἐξ ἁβύσσου νεκρῶν*“ (აბსოლუტურ ღუმილიში) (შეად. *P. G.*, 150, 1276).

დუმილი და ლოცვა - ანუ უკეთ რომ ვთქვათ - მდუმარე ლოცვა შე-
 ადგენს ისიხასტიის სულის საზრდოს. წმ. სარა გვიჩვენებს, რომ დუმილით
 მოვიგონოთ ღმერთი და სიკვდილი. წმ. პელაგია ცოცვისაგან ხსნის პი-
 რობად დუმილსა და ტირილს მიიჩნევს. წმ. თეოდორა ამტკიცებს, რწმ
 დუმილი ყოველივე არსებულზე უმაღლესია (*τὸ ἕξ ἑσθιαίου*).
 წმ. მატრონა სულის ხსნიისათვის აუცილებლად მიიჩნევს ისევ და ისევ
 დუმილსა და ცრემლებს. წმ. ნელანია დუმილს უწოდებს უდიდეს მასწა-
 ვლებელს, ხოლო წმ. თეოდორა განგვიმარტავს, რომ დუმილის ძირითადი
 თვისებებია მუდმივი ლოცვა და ღვთის ჭვრეტა.

ამრიგად, დუმილი და ისიხია განუყოფელ სიდიდეებს წარმოადგე-
 ნენ, ისევე როგორც ერთმანეთისგან განუყოფელია ისიხია და გრძივად
 პალამა, შეუძლებელია გავიგოთ გრივად პალამა და ისიხიზმია, თუ არ
 ვაღიარებთ, რომ რელიგიური დუმილი არის სულიერი ყოფის უმცირესი
 პირობა. აქედან მომდინარეობს წინამდებარე შრომის მიზანიც - დუ-
 მილის ძალის კვლევა, რამეთუ დუმილი არის სათავე და ბოლო ყველა
 ჭეშმარიტი რელიგიური ცხოვრებისა.

I. დ უ მ ი ლ ი და ლ ო ც ვ ა .

დუმილის მეშვეობით ადამიანს შეუძლია შეღწევა იმ სფეროში,
 რომელიც შეაძლებინებს მას ღმერთის შეცნობას. შემეცნების ეს პრო-
 ცესი შეიძლება განხორციელდეს შესაქმნეშიც, რამეთუ მასში იხსნება
 ღმერთი დუმილში, და ასევე ისტორიაშიც, სახელდობრ, ცოცვისაგან
 ადამიანის ხსნიის ისტორიაში. უმეტესად კი ღვთის შეცნობა უშუალოდ
 ხორციელდება ლოცვის მეშვეობით.

ადამიანი ისწრაფის ლოცვით მიაღწიოს ყველაზე მჭიდრო კავშირს
 ღმერთთან, ამასთან, იგი ლოცვას ადავლენს დუმილში. ჭეშმარიტი ლო-
 ცვა და დუმილი განუყოფელია, შეიძლება ითქვას რომ „დუმილი არის
 ლოცვა“. დუმილი როგორც ფორმა ლოცვის მდგომარეობისა გამოვლინდე-

ბა სხვადასხვა სახით - როგორც მომზადება, როგორც საკუთარ თავში ჩაძირვა, როგორც სულის განაღდება და ა.შ. ამის გამო ლოცვის შესწავლა წარმოადგენს მნიშვნელოვან საფეხურს წმინდა ღუმილის გაგებაში.

მდუმარე ლოცვა უშუალოდ მიმართულია ღვთისკენ, მისი სრულყოფილი შესრულება შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით, რომ სული უნდა განთავისუფლდეს ნატურალური მისწრაფებებისგან, რამეთუ ეს მისწრაფებანი და საზრუნავი არ უნდა ეხებოდნენ ლოცვის მიზანსა და შინაარსს. სულის დასაქმება (დატვირთვა) ნატურალური და მიწიერი საქმეებით, მას ტყვედ იპყრობს და განაგრცობს მანძილს ადამიანის მიწიერ „მე“-სა და მასთან პირისპირ მყოფ ღიად „შენ“-ს შორის. მდუმარე ლოცვა მიისწრაფის ღმერთთან სრული შერწყმისკენ, მაგრამ ეს შერწყმა შეუძლებელია, ვიდრე მლოცველი კაცის მთელი არსება არ განთავისუფლდება ამქვეყნიის ბატონობისაგან და მთლიანად არ მიანდობს საკუთარ თავს ღვთის ხელებს. ჰენრიხ ჰეპემ შემდეგი სიტყვებით გამოხატა ეს მოვლენა: „რაც უფრო მეტად მიენდობიან სულელები ღმერთს, მით უფრო ცხადი ხდება მათთვის, რომ მეტად აღარ ძალუძთ სიტყვებით ლოცვა“.

იმისთვის, რომ უკეთ გამეგო მდუმარე ლოცვა და მისი საფუძვლები, მე მინდოდა მისტიკოსების მაგალითზე განმეხილა ლოცვის ეს განსაკუთრებული სახე. ამასთან ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ მდუმარე ლოცვა ან წმინდა ღუმილი არ წარმოადგენს მისტიკოსების პრივილეგიას.

ტაულები შენიშნავენ: ლოცვის თითოეული სახე, სიტყვებით განთავსებული, ჭეშმარიტ ღმერთს ემსახურება, მაგრამ იგი მაინც არ არის ნამდვილი ლოცვა, ხოლო წმინდა ტერება კი გვიმტკიცებს, რომ „რაც უფრო ღრმავა კონცენტრაცია (გულისყური) მით უფრო ნაკლებად ისმის სიტყვები“.

იგნაციო ლოილა ისე ღრმად იძიებოდა ღუმილში, რომ მისთვის შეუძლებელი გახდა ლოცვანი ესარგებლა. მან ნებართვა სახოვა რომის ააპს, რომ ლოცვანი აღარ მოეხმარა. ათონის წმინდა მთის ბერები მხოლოდ რამდენიმე მარტივი სიტყვისგან შემდგარ ლოცვას იმეორებენ: „უფალო იესო შეგვიწყალებ ჩვენ“. ასეთი, სიტყვების შეკვეცილი რაოდენობის გამო ლოცვა (ჰეილერის აზრით) აღწევს „ჰიპნოზურ ძალას, რომელიც აადვილებს მღუმარე კავშირს ღმერთთან“.

მისტიკოსები ისწრაფვიან ლოცვიდან განდევნონ სიტყვები და ცდილობენ შემოიფარგლონ მღუმარე ლოცვით. ეს მოვლენა ყველა რელიგიაში შეინიშნება. ათონელი ბერების მსგავსად, სუფისტებიც (ერთ-ერთი მსპმადიანური სექტა) ლოცულობენ ისე, რომ წარმოთქვამენ მხოლოდ ერთ ფრაზას. მისტიკოსები სხვადასხვაგვარ სახელს უწოდებენ თავიანთ მოუმარე ლოცვებს, მაგრამ ყველა სახელწოდება მიანიშნებს ამგვარი ლოცვის უფრო მაღალ ხარისხზე - სხვა ლოცვებთან შედარებით. ასე მაგალითად, ტაულერი ამბობს: „ყოველი სიტყვებით გამოხატული ლოცვა ჰგავს ჩაღას, რომელიც ვერ შეედრება სიცოცხლის მომცემ პურს“.

მღუმარე ლოცვას ავგუსტინე უწოდებს „*oratio spiritualis*“ ანუ „*oratio interior*“-ს, ხოლო წმ. ტერეზა - „*oratio mentalis et interior*“-ს. მსგავსი მრავალრიცხოვანი სახელწოდებანი შეიძლება მოვიტანოთ მისტიკოსების ნაწერებიდან.

ეს სახელწოდებანი გვიჩვენებენ, რომ მღუმარე ლოცვის ცენტრი და წყაროა ადამიანის სულიერი ყოფიერება. აქ, კაცის შინაგან ცენტრში, მისი „მ ე“ პოულობს განწმენდას და განთავისუფლებას ყველა საზრუნავისგან, საკუთარ თავში ჩაძირვით და კონცენტრაციით. ადამიანი გამოვლინდება თავისი განწმენდილი და ნათლით ფენილი არსებით, ხოლო ღმერთი ანიჭებს მას თავის წყალობას. სწორედ გზაზე



წარმოიშობა ადამიანური ნებისყოფისა და ღვთიური წყალობის ურთიერ-
მოქმედების ერთი უღამაზესი ფორმააგანნი.

მღუმარე ლოცვის დროს სული ღმერთთან უშუალო კავშირშია; იგი
კარგავს თავის თავს ღვთის ხელეშში, და ღმერთი გარდაქმნის მას
თავისი ნების შესაბამისად. ასეთია იდეალი მისტიკოს-კვიეტისტე-
ბისა - „*santa indifferentia*“ და „*amour désintéressé*“
(„წმიდა გულგრილობა“ და „დაუინტერესებელი სიყვარული“).

რამდენადაც სული ამ მისტიკოსებისა განთავისუფლდა გარეგანი
გავლენებისგან, მას შეუძლია მიუახლოვდეს ღმერთს. მისტიკოსი, ბო-
ლოს და ბოლოს, უძღური ხდება წარმოსთქვას ერთი ლოცვა მაინც სიტყვე-
ბით, თუნდაც ეს ლოცვა იყოს „მამაო ჩვენო“. მღუმარე ლოცვა აერთი-
ანებს სულის ყველა ძალას, მაშინ როცა სიტყვებით წარმოთქმული და
სიტყვებითვე განმეორებული ლოცვა განკვეთავს კაცის შინაგან სამ-
ყაროს. ხოლო ეს განკვეთა შობს მოუსვენრობას და მატერიალურ სამ-
ყაროსთან კავშირს, რომელიც ყოველთვის ვლინდება სიტყვებში.

დუმილი რომ წმინდა ლოცვაა - ესაა ფაქტი, დადგენილი შორეულ
წარსულში. მას აღიარებდნენ როგორც ეგვიპტელების რელიგია, ისე
პლოტინი, ნეოპიტაგორელები, ნეოპლატონიკოსები, ისლამის მისტიკო-
სები და სხვანი. რელიგიის ისტორია გვასწავლის, რომ თითოეული რე-
ლიგიის მიზანია - ღვთიურთან გაერთება. ამ მიზნის მიღწევის საუ-
კეთესო საშუალებაა დუმილი.

II. დ უ მ ი ლ ი დ ა თ ე მ უ რ ი ლ ო ც ვ ა

არაქრისტიანულ სამყაროში: დუმილი წარმოადგენს ფენომენს,
რომელსაც ყველა რელიგიაში ვპოულობთ. პრიმიტიულ ხალხებშიც კი დუ-
მილი - თემური ლოცვის ნაწილია. ცნობილია, რომ პრიმიტიული ხალ-
ხებისთვის უცნობია პირადი ლოცვა, ისინი ლოცულობენ ერთობლივად,
მთლიანი თემის სახით. გვარის უფროსი ლოცულობს როგორც თავისი

ხალხის წარმომადგენელი, ხოლო დანარჩენი წევრები მოწინააღმდეგე ღუმით უსმენენ თავიანთი ბელადის ლოცვას. მისიონერი მერეტსკი მოგვითხრობს, მაგალითად, ნიასაში კონდეს გვარის წევრების რელიგიურ შეკრებას, რომელიც მიმდინარეობდა სრულ ღუმელში. სხვა დამკვირვებელი კროფი მოგვითხრობს, თუ როგორ თხოულობდა კაფრების ბელადი ყოველი ლოცვის დასაწყისში აბსოლუტურ ღუმელს.

ღუმელისა და საერთო ლოცვის შეერთება შესამჩნევია უფრო კულტურულ ხალხებშიც. დავიწყობ ბერძნების რელიგიით. კახელი არჩევს ბერძნებს შორის წმინდა ღუმელის სამ სახეობას. თავდაპირველად ღუმელი ერთობლივი ლოცვის დროს; შემდგომ ღუმელი რელიგიური ცდის დროს და ღუმელი წმინდანების ხილვისას.

მსხვერპლის შეწირვის დროს სავალდებულო იყო სრული ღუმელის ლოცვა, ხოლო თუ ღუმელი დაირღვეოდა, მსხვერპლი ცხადდებოდა არანამდვილად. ქურუმი საერთო ლოცვის დაწყებისას აცხადებდა „*Ε. Ψ. Ω. ΜΕΤΤΕ*“ ე.ი. ყური უკდეთ თქვენს ენასო. ეს ბრძანება სინამდვილეში ნიშნავდა მოთხოვნას, რომ ვინმეს არ წარმოეთქვა თუნდაც ერთი ცუდი სიტყვა და ამიტომ საჭირო იყო ღუმელის დაცვა. ეს ფენომენი შეინიშნება განსაკუთრებით ძველ მისტიურ კულტურებში (მიტერებში), სადაც აუცილებელი იყო მორწმუნეთა სრული ღუმელი.

რომაელებიც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ საკულტო სამსახურის დროს ღუმელს: თითოეული მსხვერპლად შეწირვა ცხადდებოდა უმიზნოდ, თუკი მას ხმაურით დაარღვევდნენ ხოლმე. ამიტომ რომაელები მსხვერპლის შეწირვის დროს მკაცრად იცავდნენ ღუმელს. „*ferate linguis*“ (ენის აღაგმვის“) დაცვაზე იყო დამოკიდებული საკულტო წესის შედეგი. იუდეველებსაც კი კანონად ვქონიათ ღუმელი საკულტო სამსახურის დროს. ელბოგენის მიხედვით, ღუმელის დაცვა სავალდებუ-

ბულო იყო საერთო ლოცვის დროს, მაგრამ იაჰვეს სახეების წინ ოუდი-
მელი ვალდებული იყო დუმილი დაეცვა პირადი ლოცვის დროსაც. და ბო-
ლოს, ჩინებებს ზეცის კულტის აღსრულების დროს დაწესებული ჰქონდათ
დუმილის შუადღეები, რომლებიც საწესჩვეულებო აღწერილობებში დახა-
სიათებული იყვნენ როგორც დუმილის სახეიშო წუთები.

საკულტო სამსახურთან მჭიდრო კავშირშია აგრეთვე ისეთი დუმი-
ლი, რომელიც დაფარვის - აკრძალვის, ტაბუს ღორმას ღებულობს. იგი
ზოგიერთი რელიგიური თემის მნიშვნელოვანი დამახასიათებელი ნიშა-
ნია. ამის მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ ელევზინური მისტერი-
ები და მიორასა და ოზირისის ღმერთების კულტი.

დაფარვა ამ შემთხვევაში გამოხატულია სიმბოლოებისა
და უცხო ენის მეშვეობით, რომელიც გასაგებია მხოლოდ ცალკეული
განდომილებისათვის. ამასთანავე მკაცრად არის გასაიღუწელებული
თვით საკულტო წესები. სიმბოლოების მნიშვნელობას განუმარტავენ
მხოლოდ რჩეულ მორწმუნეთა ვიწრო წრეს. ამ ფაქტის გამო პლუტარქე
შენიშნავს, რომ სიმბოლური ენა, რომელიც გამოყენებულია საკულტო
წესების წარგზავნის დროს, ქმნის იღუმალებიან უფრო დიდ განწყობი-
ლებას, ვიდრე შესაძლოა შექმნილიყო მაშინ, სიტყვები საერთოდ რომ
არ წარმოეთქვათ. ძალიან ხშირად, საკულტო სამსახურის დროს რყენე-
ბენ უცხო ენას, როგორც მაგალითად, ინდოეთში, საკულტო ენად გამო-
იყენება სანკრიტი, მაშინ როცა სამხრეთელი ბუდისტები ლაპარაკო-
ბენ პალის ენაზე. იზიდას კულტისთვის განკუთვნილი წმინდა წიგნე-
ბი დაწერილია გაურკვეველი იეროგლიფებით. ოუდიველცმა შეინარჩუ-
ნეს ძველებრული ენა საკულტო წესების შესრულების დროს, მაშინ
როცა ხალხის სალაპარაკო ენად ქალდეური იყო დამკვიდრებული.

დაფარვის განსაკუთრებული, მკაცრი წესი ახასიათებდა
ბერძნულ მისტერიებს. ბერძნები აის მიხედვით ადამიანებს სამ

ჯგუფად ყოფნენ: ხორციელ, მშვიდმთავრ და სულიერ (გონი) პირებადღე-
პირველი ჯგუფი მლიანად ჩაძირულია ამქვეყნოურ საქმეებში, მეორე
ჯგუფი, თუმცა მისტერიებში მონაწილეობს, უძღურია გაიგოს მათი ფა-ვი-
რული აზრი, ხოლო მესამე ჯგუფისთვის მისაწვდომია ყველა საიდუმლო.
ეს უკანასკნელი ჯგუფი ხალხისა იცავდა დემილის უმკაცრეს წესს,
მის უმაღლეს მოვალეობას შეადგენდა „*fides silentii*“ („რწმე-
ნის იდუმალება“).

დემილის ზემოდაღწერილი წესები, რელიგიის ისტორიაში ცნობი-
ლია „*disciplina arcana*“-ს („იდუმალების წესების“) სახელწო-
დებით.

ეს წესები მიღებული იყო აგრეთვე ბერძენ ფილოსოფოსთა წრე-
ებში, მაგალითად ნეოპლატონიკოსებსა და ნეოპითაგორელებს შორის,
რომლებიც მალაფდნენ ფილოსოფიური შემეცნების საიდუმლოებებს.

ამ მხრივ სამაგალითოა პითაგორა, რომელსაც მისი მოწაფეების-
გან მოითხოვდა რომ გაწვრთნილიყვნენ ხუთწლიანი დემილის დაცვაში.

ა) ქ რ ი ს ტ ი ა ნ უ ლ ს ა მ ყ ა რ ო შ ი .

არაქრისტიანული რელიგიური კულტების გარდა დემილი დამახა-
სიადებელია ქრისტიანული რელიგიისთვისაც, სადაც მას უფირავს არა-
წაკლებ მნიშვნელოვანი ადგილი. დემილი არა მარტო დამახასიათებე-
ლად ქრისტიანული რელიგიისა და ქრისტიანული საერთო ლოცვისთვის,
არამედ იგი წარმოადგენს უმაღლეს და უღამაზეს ნიშანთვისებას
ქრისტიანული რელიგიისთვის. მე ვიტყვოდი, რომ დემილი - ქრისტიან-
ული კულტის აპოგეაა. დემილი ლიტურგიის ჩარჩოებში არ არის მკვ-
დარი წერტილი, ან ცარიელი ადგილი, უფრო მართებული იქნება
ფუ ვიტყვი, რომ - შინაარსის თვალსაზრისით - იგი ყველაზე მნი-
შვნელოვანი მომენტია ლიტურგიაში. თუ დემილს შევხედეთ ზერტლედ,
შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ იგი თითავეს ერთმანეთისგან ბემის



ბულო კეთლ წევრებს, სინამდვილეში კი იგი წარმოადგენს საზოგადოების მთლიან გაერთიანებისა და შეცავშირების უძლიერეს საშუალებას. ას ნათლად გვიჩვენებს კვაკერთა თემების მაგზლით.

დუ დუმილისა და მისი როლის მნიშვნელობა საკულტო წესებსა და საერთო ლოცვაში, დადასტურებულია იმ ფაქტითაც, რომ დუმილის ეს წესი შემინვევა ყოველი სარწმუნოების ლიტურგიაში.

მართლმადიდებლურ ეკლესიაში ღვთისმსახურების დროს დუმილი საშუალებაა ღვთისა და კაცის სრული ერთიანობისათვის. უნდა შევნიშნოთ, რომ დუმილის დაცვის წესების „ფორმალურობა“ სრულებით არ ნიშნავს სიჩუმიან გარეგნულ დაცვას და იგი ნაწილობრივ წარმოადგენს მართლმადიდებლური კულტის უღრმეს შინაარსს. ეს მომენტი აძლიერებს დუმილის მნიშვნელობას როგორც საერთო, ისე პირადი ლოცვის დროს.

მართლმადიდებლობისადმი მიძღვნილ წიგნში ბულგაკოვი წერს (ეს წიგნი დაიბეჭდა ფრანგულ ენაზე 1932 წ.), რომ მისი მნიშვნელობა ვლინდება სიყვარულსა და ღვთიური სილამაზის ჭვრეტაში (*amour et vision de la beauté spirituelle*), ხოლო ღვთიური სილამაზის ჭვრეტა შესაძლებელია მხოლოდ დუმილში გაწვრთნით, და ამრიგად მართლმადიდებლობის აზრი დუმილიდან მომდინარეობს.

კაცი, ვისთვისაც მისაწვდომია მართლმადიდებლური ლიტურგის გახსნა, ადამიანური სამყაროს საზღვრამდე ამადლებულად გრძნობს თავს, სადაც ყოველივე ადამიანური ქრება და ადგილს უთმობს ღვთიურს.

ამგვარ წუთებში ცხადად იგრძნობა ღვთის მუნყოფნა და ამაც დროს იგრძნობა სრული დუმილის აუცილებლობა, რამეთუ სიტყვა ეკუთვნის თვით ღმერთს. ქრიზოსტომის თანახმად, სრული დუმილი მეფობს მაშინ, როცა მოძღვარი ადაპყრობს ხელებს, და ითხოვს სულიწმიდის მოვლენას, რათა მოიპოვოს წმინდა საკურთხეველებზე მდებარე შეწირუ-

ღებამთა განწმენდა. სულიწმიდის გადმოსვლის ამ წუთს მორწმუნე ხვდება სრული ღუმილით.

ქერუბიმთა საგალობელი მორწმუნეებს მოუწოდებს ჯული განიწმინდონ და მღუმარედ მიუძღვნან იგი ღმერთს. ეს ლოცვა შეესაბამება კათოლიკურ „*suscum corde*“-ს („ამაღლდი გულით“) ანუ რომაელთა ბრძანებას „*favete linguis*“ („დაღუმდი“). ყველა ამ შემთხვევაში კანონი ბრძანებს: „თქვენ უნდა სღუმდეო“, განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ ქრისტიანულ ლიტურგიაში ისმის მოწოდება დადებითი მოქმედებისკენ, და აქ ადგილი არა აქვს მხოლოდ აკრძალვას, როგორც ეს ხდება არაქრისტიანულ კულტებში.

მორწმუნენი ღუმილით ემზადებიან აღიქვან ქრისტე, და რამდენადაც ამ აქტშია მოქცეული მთელი ლიტურგიის უმაღლესი წერტილი, ღუმილს ენიჭება უდიდესი მნიშვნელობა. ეს მით უფრო ცხადი გახდება, თუ მავალითად მოვიშველიებთ ქერუბიმთა საგალობლის უფრო ძველ ფორმას, რომელშიც სავსებით აშკარად არის გამოთქმული საყოველთაო ღუმილის მოთხოვნა. ამრიგად, თვით ლიტურგიის არსი მხოლოდღს ღუმილს და მართლმადიდებელ ეკლესიას არ შეუძლია არ აღიაროს ღუმილი როგორც მისი საკულტო სამსახურის ძირითადი ელემენტი. ღუმილის გარეშე ლიტურგია დაკარგავდა თავის მისტიურ ხასიათს და იგი გადაიქცეოდა უბრალო, ფორმალურ თავშეყრად.

დაბოლოს უნდა გავიხსენოთ მოძღვარის მიერ ხმადაბლა წარმოთქმული ლოცვები, რომელთაც მორწმუნენი აღიქვამენ რი კორც თაისებურ ღუმილს.

რომაულ-კათოლიკური ეკლესიის საკულტო წესებშიც ღუმილს მიკუთვნებული აქვს მნიშვნელოვანი ადგილი და ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ელემენტად გვევლინება.

ივეპარისტის დასაწყისში მოძღვარი მორწმუნეებს მოუწოდებს



დუმილისაკენ, შემდეგი სიტყვებით „*Surresum coram*“. მაგრამ რომაულ-კათოლიკური ლიტურჯის მთელ პროცესშიც მეორედიან სრული დუმის წუთები, როდესაც წყდება და ღრმავდება წმინდა ღვთისმსახურება. კაზელი, აგვიწერს რა ღვთისმსახურებას, რომელშიც რომის პაპი მონაწილეობდა, გვამცნობს, რომ დუმილი იმდენად ძლიერი ყოფილა, ღვთის ნუნთქვის განცდაც კი შეიძლებოდა. ჰელიეროც ასევე გვიხატობს რომაულ-კათოლიკურ ლიტურჯიას, როგორც თავისი არსით მისტიურ ღვთისმსახურებას და ამიტომ განსაკუთრებულ როლს ანიჭებს დუმილს ლიტურჯის შექმნულებისას.

გარდა ამისა, რომაულ-კათოლიკურ ეკლესიაში აღაღვენენ ხოლმე განსაკუთრებულ მდუმარე ლიტურჯიებს (*missae privatae*), რომლებიც გვევლინებიან თავისებურ მდუმარე ლოცვებად. არავითარი ხმაური, ან გალობა ან სხვა რამ, რაც აარღვევდა მოსვენებას და დუმილს, არ იხმის. მხოლოდ ღვთისმსახურის პატარა ზარი გვაუწყებს, რომ წმინდა ტახტზე მონაცვლეობენ მდუმარედ მიმდინარე დრამის სხვადასხვა ეტაპები. ეს მდუმარე ლიტურჯიები განსაკუთრებული სიხარულთა აღიქმებიან მისტიურად განწყობილ სულთა მიერ, რომელთაც სურთ, რომ სრული დუმილით შეიცნონ მ ა რ ა დ ი უ ლ ი ს ი ტ ყ ვ ა.

მსგავსი უენომენი შეინიშნება აგრეთვე ეგრეთწოდებულ „მარადიულ ვედრებაში“ - კათოლიკეთა 40 საათიან განუწყვეტელ ლოცვაში. ეს ლოცვაც სრულ დუმილში შეიმდინარეობს სანდღვებით განათებული საკურთხევის წინ.

ევაგვილიტურ ეკლესიაში დუმილი შეინიშნება ღვთისმსახურების მხოლოდ დასაწყისსა და ბოლოში, სადაც შეკრებილი არიან მორწმუნენი პირადი ლოცვისთვის. დუმილის ამგვარი შეზღუდვა შესაძლოა აიხსნას იმ ფაქტით, რომ ამ ეკლესიაში ღვთისმსახურების ცენტრალურ მომენტს წარმოადგენს ქადაგება, ე.ი. სიტყვა. ყოველ შემთხვევაში, ამ ეკლესიაში შეინიშნება ტენდენცია იმისა, რომ უფრო მეტი ადგილი

დაუთმონ ღვთისმსახურების დროს ღუმილს.

რუფოლფ ოტო მის შრომაში „*Das Heilige*“ ხაზგასმით აღნიშნავს „მღუმარე ლოცვის“ შემოღების აუცილებლობას. ოტოს მიხედვით, ღუმილი თავისთავად უკვე იღუმალება. ღუმილის წუთები ღვთისმსახურებაში აღნიშნავენ იმ წუთებს, როცა მლოცველებს შეუძლიათ შეიგრძნონ სულიწმინდის სახეზემყოფობა, (*numen praesens*). ზუსტად ასევე მენშინგი მოითხოვს მღუმარე კულტის დაწესებას, მხედველობაში აქვს რა მისი შემოტანის იგივე აზრი.

რეფორმისტულ რელიგიურ თემებს შორის განსაკუთრებულ გამოწვევას წარმოადგენენ კვაკერები. მათი შეკრებების დროს დაწესებულია ღუმილი იმ მიზნით, რომ მღუმარე მრევლი იმყოფებოდეს სულიწმინდის ზემოქმედების მოლოდინში.

ღუმილთან ერთად, რომლის არსებობა ჩვენ დავადგინეთ სხვადასხვა ქრისტიანულ ლიტურგიებში, ვხვდებით აგრეთვე როგორც ქრისტიანულ სამყაროში, ისე სხვა რელიგიებში, **და ფ ა რ ვ ი ს** ფენშენს, რომელიც უშუალო კავშირშია კულტთან.

ასე ნაგალითად, ყველა საგანი, რომლებიც დაკავშირებული არიან ღვთისმსახურების **ა ღ ვ ლ ე ნ ა ს თ ა ნ**, იწოდებიან - *mus-telk* - საიდუმლოებებად; საკურთხეველს ჰქვია - *mus-telk* ტრძაეჯა, ბარძიშს - *mus-t. თიქრეაი*, ღვინოს - *mus-t. ძივოს* და ა.შ. აქვე ხდება სიმბოლოების გამოყენებაც.

თავისებურ გარჩეობად წარმოგვიდგება აგრეთვე, უცხოენოვანი მეტყველების გამოყენება, - მაგალითად მოვიყვანო მხოლოდ ლათინურის გამოყენებას რომაულ-კათოლიკურ ეკლესიაში. **უ ც ხ ო ე ნ ი ს** **გ ა მ ო ყ ე ნ ე ბ ი ს** სხვა საფუძველს გარდა როგორცაა მაგ. ტრადიცია, უცხო ენა ღუმილის ელემენტის სახით ლიტურგიას ანიჭებს. განსაკუთრებით ნისტორ ხასიათს. იგი მიეკუთვნება *disciplina*



არქანი -ს.

Disciplina arcani, რომლის შესახებ უკვე ვილაპარაკე არა-
ქრისტიანული რელიგიების ხსენებისას, წარმოიშვა ქრისტიანობაში
II საუკუნის დასასრულსა და III საუკუნის დასაწყისში. იგი განი-
ცდიდა აყვავებას IV-V საუკუნეებში. უფრო ზუსტი დათარიღება შეუძ-
ლებლად გვეჩვენება.

Disciplina arcani-ს მკაცრად შემონახული გადმონაშთების
მაგალითები შეიძლება დღეს ვიპოვოთ ღვთისმსახურთა საიდუმლო ლოცვი-
ბში, აგრეთვე ლიტურგიის საწყისის ეულ დანაწილებაში ერთბაშად და
კათაკმეცველთა ლიტურგიებად. საიდუმლო ლოცვები ლიტურგიაში იწოდე-
ბიან *disciplina arcani* -დ (მაგ. კაზელი).

Disciplina arcani-ს შემოტანის მიზეზები ისტორიული და ფსი-
ქოლოგიური ხასიათისანი არიან. თავდაპირველად იმის შიშმა, რომ
ურწმუნონი ან უციციანი გააყალებდნენ და ხელყოფდნენ წმიდათაწმი-
დას, აიძულეს ქრისტიანები დაეფარათ საიდუმლოთა საიდუმლო შინაა-
რსი. ამას უნდა დაემატათ ფსიქოლოგიურად გასაგები ის მოწიწება,
რომელსაც განიცდიდა მორწმუნის სული წმიდათაწმიდასთან შეერთე-
ბით, რაიც აიძულებდა მას დადუმებულყო. ამის მაგალითად გამოდგე-
ბა ლუკა მოციქულის მოთხრობა ქრისტეს ფერისცვალების შესახებ.

„და ესე რაი იყო ხმაი, იპოვა იესუ მარტოი, და მათ დაიდუმეს და
არაი ვის უთხრეს მათ დღეთა შინა, რომელი იგი იხილეს“ (ლუკა,
9, 36)

III. წ მ ი ნ და დ უ მ ი ლ ი ს ძ ა ლ ა ჩ ვ ე ნ ს
დ რ ო შ ი

წარმოადგენს თუ არა წმინდა ღუმილი განსაკუთრებით მორწმუნე
ხალხის ე.ი. მისტიკოსების პრივილეგიას? ღუმილი მე წარმომიდგება,
როგორც განსაკუთრებით საჭირო რამ ადამიანის შინაგანი სამყაროს

განახლებისთვის, ისევე როგორც ჩვენს ცხოვრებაში ღვთის მცნებათა აღსრულებისთვის. ამგვარ მტკიცებასთან დაკავშირებით წამოიჭრება ერთი მნიშვნელოვანი კითხვა: შესაძლებელია თუ არა, რომ ყოველი კაცი, ისინიც კი, ვისაც არ გააჩნია რელიგიონის ადამიანის განსაკუთრებით მიღრეკილი სული, ან თუ მისტიკური წყობა სულისა, შესძლებდა წმინდა ღვთისის გამოყენებას, თუ ეს მხოლოდ მისტიკოსების პრივილეგიაა?

მე არ შეგუბავები მისტიკის ზუსტ განმარტებას, იქნებ ეს არც იყოს შესაძლებელი, როგორც ჰომპინსონს მიაჩნია, ყოველ შემთხვევაში თითოეულ ლექსიკონს შეუძლია გვითხრას ჩვენ, რომ „მისტიკა“ არის „რელიგიური ადამიანის მიღრეკილება ღმერთთან უშუალო შეხვედრისა და შეერთებისადმი“. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ მისტიკოსის ამოსავალ წერტილად გვევლინება მისი საკუთარი „მე“, ხოლო ძირითადი დამახასიათებელი შტრიხი ამ „მე“-სი – მარტოობა. სწორედ ასე ახასიათებს მისტიკოსების ამ ეგოცენტრულ ტენდენციას რუფუს ჯონსი, რომელიც სწავლობდა XVII საუკუნის მისტიკის სოცოლოგიურ საფუძვლებს.

რელიგიური და განსაკუთრებით ქრისტიანული ცხოვრების იდეალი არ მდგომარეობს ცალკეული ადამიანის ეგოისტურ განცალკევებაში ანდა ქვეყნისაგან განდგომებაში, რაიც ნაკარნახევია პირადი გადარჩენის სურვილით. ჩვენი დროის სოციალური სტრუქტურა, რომელიც გვიყენებს ჩვენ ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველზე საზოგადოების რეორგანიზაციის მოთხოვნას, ამ მიზნის მისაღწევად გვიყენებს აუცილებელ პირობად იმას, რომ ყველამ, ვინც კი თავს სთვლის ქრისტიანულ შეგნებულ მიმდევრად, მონაწილეობა მიიღოს საზოგადოების რეორგანიზაციაში. ქრისტიანეთა მთელი ძალები მიმართული უნდა იყოს ცივილიზაციის ყველა ღირებულებათა ქრისტიანიზაციისკენ და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის და მსოფლმეგობრების გაფართოებისკენ.

ქრისტიანის ამგვარი მოღვაწეობა კი გულისხმობს ღვთის სიტყვისა და აღქმის შეცნობას. ღვთის სიტყვის აღქმა და ხარება ღუმილთან მჭიდრო კავშირში იმყოფება, მე ვიტყვდი, რომ ერთი განაპირობებს მეორეს. ღუმილი რომ მხოლოდ მისტიკოსების პრივილეგიად იყოს გამოცხადებული, მაშინ საზოგადოებისთვის მოღვაწე ქრისტიანები მოკლებულნი იქნებოდნენ შესაძლებლობას და საშუალებას სწორად გამოეყენებინათ სიტყვა. მათ აღარ ექნებოდათ ქრისტიანული გაგებით ცხოვრების განწმენდის საშუალება. ამიტომ ყველასთვის, და არა მხოლოდ მისტიკოსებისთვის ღუმილი მოვალეობაა, და მათ აქვთ შესაძლებლობა ივარჯიშონ ღუმილში.

ეს ჩვენი თეზისი მტკიცდება კვაკერების სოციალური მოღვაწეობით, რომლებიც ძალას იძენენ ღუმილში ყოველდღიური ვარჯიშით.

მე მინდა აქვე გავცე პასუხი იმ შეკითხვაზე, რომელიც შესაძლოა წამოიჭრას: რამდენადაც სული მდუმარე ლოცვის პროცესში ისწრაფვის ღმერთთან მჭიდრო კავშირისა და შეერთებისკენ, სულიც ღუმილის წყალობით მისტიური ხდება, რამეთუ მისტიკოსის სულიც იგივეს აკეთებს. ამრიგად: ღუმილი და მისტიური ცხოვრება ერთი და იგივე სასიათის მქონეა და ორივე მოვლენა იდენტურია.

ამას უნდა დაემატოს შემდეგი: ცნებები „მისტიკოსი“ და „მისტიკა“ არ შეიძლება მივაკუთნოთ ადამიანების რომელსამე განსაკუთრებულ ჯგუფს ანდა ცხოვრების რომელსამე განსაკუთრებულ წესს. მე მსურს მხარი დავუჭიროო ჰოპკინსონს, რომელიც სავსებით სწორად აღნიშნავს, რომ ყოველი ტემპარატი რელიგია შეიცავს თავისთავში მისტიურს, სულიერს, მორალურს, სამართლებრივს, მეტაფიზიკურსა და ლოგიკურ საწყისს. რელიგიები, - განსაკუთრებით წინასწარმეტყველური რელიგიები, ცოცხლობენ არა მხოლოდ ღმერთთან უშუალო კონტაქტის წყალობით, არამედ ღვთისაგან მოვლენილი სიტყვის მეშვეობითაც.

მისტიკა და მბსთან დაკავშირებული ღუმილი არ უნდა იყოს რელი-
გიური ადამიანის ერთადერთი დამახასიათებელი თვისება. მისტიკური
ცხოვრება და ღუმილი ეს მხოლოდ ერთი იმ განსხვავებულ ელემენტთა-
განია, რომელიც საშუალებას გვაძლევს უშუალოდ განვიცადოთ ის, რა
რაც ღვთის სიტყვაშია გაცხადებული. ამის გამო მისტიკა არ არის
ის განცდა, რომელიც ახასიათებს მხოლოდ მისტიკური რელიგიური ტი-
პის კაცს. იქ სადაც არის ჭეშმარიტი რელიგიური ცხოვრება, არ არ-
სებობს მისტიკური განცდების უკმარისობა. მისტიკა არის ფენომენი,
რომელიც ყოველ რელიგიაზე მაღლა დგას და რომელსაც შეიცავს ყოვე-
ლი რელიგია, მოუხდევად დროისა და ადგილისა. მხოლოდ მატერიალი-
სტისთვის, რომელიც ბრმაა ყოველივე ს ა რ წ მ უ ნ კ ბ რ ი -
ვ ი ს ა დ მ ე, იგი მარად მოუწვდომელი სჭეროა.

ყველაზე კარგი მაგალითი მისტიკური ცხოვრებისა, თავისუფალი
ყოველგვარი მისტიკური ცალმხრობისაგან არის პავლე მოციქული. პავ-
ლე მოციქული სარგებლობს მისტიკური ენით, როცა ამბობს: „ხოლო
ცხოველ არღარა მე ვარ, არამედ ცხოველ არს ჩემ თანა ქრისტე“
(გაღ. 2, 20). მოუხდევად ამისა იგი არ ეკუთვნოდა ადამიანთა რე-
ლიგიურ-მისტიკურ ტიპს, რაზეც მეტყველებს მისი ფართო მოღვაწეობა.

მისტიკური შეხვედრა კაცისა ქრისტესთან არ შეიძლება იყოს
თვითმთავარი. ამ შეხვედრის მიზანია „ახალი კაცი და ახალი ქმნი-
ლება“. მისტიკოსი, ამ სიტყვის ვიწრო გაგებით, ღმერთთან შეხვე-
დრას განიხილავს როგორც თვითმთავარს, პავლე მოციქული კი ამ შე-
ხვედრას იყენებს როგორც ძალას, რომლითაც წმინდა სიტყვის დახმა-
რებით უნდა ააშენოს და განაახლოს თემი. ამიტომ პავლე მოციქული,
როგორც რელიგიური ტიპი, არ შეიძლება მისტიკოსებს მივაკუთვნოთ,
იგი რჩება „წინასწარმეტყველად“, როგორც უწოდებს მას ჰილერი.

შეუძლებელია, აგრეთვე, ყურადღება არ ეავაქციოთ ცალმხრივი
მისტიკის საფრთხეს. უმთავრესი საშიშროება იმაში ხელოვნობს,

რომ დმერთიცა და კაციც შესაძლოა მიჩნეული იქნენ ილუზიად. ზოგიერთი მისტიკოსი შეიძლება მოიცავს სიცარიელემ. შემდგომ აზისა, ცალმხრივი მისტიკის გზაზე შეიძლება მოხდეს გაიგივება შატარა „მე“-სი დიდ „შენ“-თან; რაც სხვათა არაფერს ნიშნავს, გარდა ადამიანური სუბიექტის ჰარმონიული თანაბრებობის გაღმობას წმინდა ობიექტში. ქრისტიანული ცალმხრივი მისტიკის შემთხვევაში შეიძლება წარმოიშვას აგრეთვე საშიშროება მისტიკოსის „თეოცენტრიული“ განწყობისა, მაშინ როცა ერთაჩება - სამსახურების მოძღვრების მიხედვით მისი განწყობა უნდა იყოს „ქრისტოცენტრიული“. ქრისტე ამბობს: „მე ვარ გზა“ და მე ვარ ჭეშმარიტებაი და ცხოვრებაი; არავინ მოვიდეს მაშისა, გარნა ჩემ მიერ“ (იოანე, 14,6).

ამრიგად, შეუძლებელია დუმილი ვივიჩნით მისტიკოსების პრივილეგიად, ამგეთუ მისტიკური შეხვედრა დმერთთან არ შეიძლება იყოს მარტოოდნ იმ ადამიანთა მონაპოვარი, ვინც ვიწროდ გაგებული მისტიკურობის გზაზე დგას. მისტიკოსის მიერ დუმილის ცალმხრივ გამოყენება საშიშია იმ მხრივაც, რომ იგი ძალიან ხშირად იწვევს ეგოისტურ განცალკევებას. ამგვარი დუმილი არ შეიძლება ეთანხმებოდეს ქრისტიანული რელიგიის უფრო დრმა გაგებას, რადგან მისტიკური ცხოვრება არის მხოლოდ ერთი მისი გამოვლინებათაგანი. დუმილი, უწინარეს ყოვლისა, უნდა ემსახურებოდეს იმ უცაცს, რომელიც „საზოგადოებაში, ცხოვრებაში ტრიალებს“, მორწმუნის „მოციქულებრივ“ ტიპს, და ამასთანავე უნდა წარმოადგედეს სამზადისს, წმინდა სიტყვის გავრცელებსათვის. მხოლოდ ამ გზით შეძასრულებს დუმილი თავის ამოცანას ჩვენი ქრისტიანული რელიგიის წინასწარმეტყველური ხასიათის ფარგლებში. ისევე როგორც ჩვენი საზოგადოების ფარგლებში, რომელსაც ვწვავედ სჭირდება ქრისტიანული მოღვაწეობა.

ბ) შესაძლებელია თუ არა ჩვენს
დროში დემილში წვრთნა?

მას შემდეგ, რაც ჩვენ დავადგინეთ, რომ დემილი არ წარმოადგენს ნისტოკოსების პრივილეგიას, თითოეულ კაცს ეძლევა შესაძლებლობა მიმართოს დემილს როგორც რელიგიურ პრაქსისს. მაგრამ იბადებოდა ერთი კითხვა, შესაძლოა თუ არა თანამედროვე სამყაროში პრაქტიკულად გამოვიყენოთ დემილი, მაშინ როცა გარემოში უპირატესად შეგობს ხმაური და ტექნიკა. შესაძლებელია თუ არა საერთოდ ამგვარ სამყაროში მოსამზადებელი კონცენტრაცია და მდუმარე მიახლოება ღმერთთან?

მე ვფიქრობ რომ ამ კითხვაზე შეიძლება დადებითი პასუხი გავცეთ და ამასთან კატეგორიული ფორმიდაც კი: ყოველგვარ ვითარებაში, თვით ყველაზე არახელსაყრელ ვითარებაშიც კი, შესაძლოა ვიწვრთნებოდეთ დემილში, როგორც რელიგიურ ქმედებაში. სიძნელეებს, რომლებსაც აყენებს თანამედროვე სამყარო, შეუძლიათ გააბრუნონ დემილის გზა, მაგრამ არ შეუძლიათ მას წინ გადაეღობონ ან მოკვეთონ იგი. პირიქით, ხმაური და მექანიზაცია (სიჩქარეები) ჩვენი დროისა მოითხოვენ, როგორც არასდროს, კომპენსაციას დემილის მშვიდ წუთებსა და ღმერთთან შეხვედრაში. წინააღმდეგ შემთხვევაში აღმოცენდება მეტაფიზიკური სამყაროსგან კაცის სრული და საბოლოო გამოყოფის შიშსთან საფრთხე.

ქრისტიანული აღმსარებლობები დემილს განიხილავენ როგორც ფასეულ წვლილს თანამედროვე სამყაროს წინააღმდეგ ბრძოლაში და ამ სამყაროს დაძლევაში, იმ სამყაროს, სადაც კაცს ემუქრება საფრთხე საბოლოოდ დაკარგოს საკუთარი შინაგანი ცხოვრება. დემილი არის ერთადერთი განსაკურნებელი საშუალება ხმაურისა და ტექნიკის წინააღმდეგ, რომლებიც ჩვენ გვემუქრებიან შთანთქმით. „მასწავლე მე ღმერთო, რა ვქნა!“ - წამოიძახებს ხალხი კაცობაში, როცა მათ ამტკიცებ-

ყნიური ცხოვრებით დადღილა და იმედგაცრუებულს, შეიპყრობს შიში და მარტოობა. როცა ადამიანი იმეორებს იმ შეკითხვას, რომელიც მისცა ქრისტეს პეტრე მოციქულმა: „უფალო, ვისა მივიდეთ ჩუენ? რამეთუ სიტყუაი ცხოვრებისაი საუკუნიისაი გაქუს შენ“ (იოანე 6, 68), მაშინ ის მზად არის ღმერთთან მღუმარე შეერთების სიხარულისთვის. რწმენა ღვთის მიუხედავად, რომელიც ჩვენშივე სუჟევს (ლუკა 17, 21), ღუმით მიენიჭება მას. იმ აზრს, რომ ამჟღევყნიურ ცხოვრებაში ყველაფერი ცრუ და მავნეა, ადამიანი მიჰყავს შინაგანი სამყაროსკენ, სადაც ესმის მას მასშივე მტლერი ხმა, რომელიც ეუბნება მას, რომ იგი იქ არის. მაგრამ ამ ხმის გაგონება შეიძლება მაშინ, როცა სხვა ყველაფერი ღუმს. ადამიანის დადღილ სულს შეუძლია განმტკიცდეს ღმერთთან მღუმარე შეხვედრის სიღიადით.

გარდა იმ მნიშვნელობისა, რომელიც ენიჭება ღუმილს ჩვენი დროის ხმაურისა და ქარიშხლისაგან ადამიანის გადარჩენის საქმეში, მას შეუძლია აგრეთვე გახდეს იმ საშუალებად, რომელიც გაადვილებს სოლიდარობისა და ერთობის გრძნობას ჩვენს თანამედროვე საზოგადოებაში.

ჩვენი დროის ინდივიდუმი, ჩვენი თანამედროვე, უსახური საზოგადოების გარემოცვაში იმყოფება საკუთარი პიროვნების მეტაფიზიკურ ღირებულების დავიწყების მუდმივ საფრთხეში, ამასთან კაცს გააცნია მკვეთრად გამოხატული მატერიალისტური ეგოიზმი, რომელიც განურჩევლად გულგრილია ყოველივე იმისადმი, რაც არ ემსახურება მის საკუთარ ინტერესებს. საკუთარ თავში მღუმარე ჩაძირვას შეუძლია წარმოშვას ახალი სოციალური გრძნობები, რამეთუ ღუმილისა და მოსვენების დროს სული ირჩევს იმ ადამიანებსა და ნივთებს, რომლებიც არ ემსახურებიან მარტოოდენ საკუთარი „მე“-ს მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას. ღუმილი, პირველ ყოველისა, ადადგენს ჩვენი სულიერი ყოფიერების ცნობიერებას და მაშინვე წარმოშობს სულსა და

ლოცვებში იმ რგოლებს, რომლებიც ადამიანებს ქრისტიანულ მრევლში აერთიანებენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში - ღუმილის გარეშე - ეს ერთობა ირღვევა კაცის საკუთარ „მე“-ში ჩაკეტვით.

ჩვენი დრო, სწორედ იმ სიძნელების გამო, რომელნიც გვხვდებიან გონივრული ქმედების გზაზე; ყველაზე მეტად საჭიროებს ღუმილსა და სულიერ კონცენტრაციას. ღუმილი და ღუმილში წვრთნა აუცილებელია, რადგან იგი წარმოადგენს ჩვენი გონითი ყოფიერების სუნთქვას.

ხაზი უნდა გაყუსვით აგრეთვე ადამიანის თავისუფლებას, რომელზეც მთლიანად არის დამოკიდებული შესძლებს თუ არა იგი ღუმილის გამოყენებას. ყოველი ადამიანი თავისუფალია თავისი არჩევანით განერიდოს ამქვეყნიურ ფუსფუსს, რათა სიმშვიდეში განიცადოს ღმერთთან მღუშარე შეერთების სიხარული.

ბ) დასკვნითი აზრები.

ჩვენი დრო და ჩვენი საზოგადოება წარდგენილია მატერიალიზმით. ჩვენი დრო სასწრაფოდ საჭიროებს სულიერ და რელიგიურ განახლებას ქრისტიანობის უცვლელ (მარადიულ) ღირებულებათა თვალსაზრისით. ამასთან დაკავშირებით და ამის განსახორციელებლად, რამდინადაც დღეს უდიდეს საფრთხეს წარმოადგენს ეგოიზმი, ჩვენ სულ უფრო მეტად გვჭირდება ის ხალხი, რომელიც საზოგადოებისთვის იმუშავებს, აალებს, რომელიც თავისი მოღვაწეობით შესძლებს წარმართოს საზოგადოება ჭეშმარიტი გზისკენ. და პარაცელსის სიტყვები - „ადამიანს გააჩნია უდიდესი წამალი და ეს წამალი - თვით ადამიანია“ - დღეს, როგორც არასდროს, უდიდესი მნიშვნელობის მქონეა.

I. ამ მოთხოვნების დადგენას იმ ხალხში, ვისაც შეუძლია საზოგადოების სულიერი წინამძღვარი იყოს, იმ საშუალებამდე მივყავართ, რომლის მეშვეობითაც მათ შეეძლებათ იმოქმედონ. საშუალება

არის სიტყვა, როგორც იარაღი სულიერი და რელიგიური ღირებულებების გავრცელებისა. ამრიგად, სიტყვა ხდება ჭეშმარიტი. მესხელი საყოველთაო კრიზისისა და მატერიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ამ მიმართებით, სიტყვა და, დუმილი დაუცილებადნი არიან; ისინი არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს.

შობის დამეს - დიად დუმილში - ქვეყანას მოველინა წმინდა სიტყვა. იგი ადამიანში ყოველთვის იბადება და ყოველთვის ეძლევა ადამიანს მხოლოდ დუმილს დროს. სიხარული კი, რომელიც აღბეჭდს ადამიანს, როცა მასში იბადება წმინდა სიტყვა, არ შეიძლება იყოს ეგოისტური თვითკმაყოფილების გრძნობა. ჩვენი ვაღიბ - ჩვენზე დაკისრებული წმინდა მოვალეობა - გავენაწილოთ ეს სიხარული სხვა დადლილ ადამიანებს, რომელნიც დადლილნი ეძიებენ მას. მიზანი და ამი ცანა თითქული მოწმუნე ადამიანისა, განსაკუთრებით მათი, ვინც წინასწარმეტყველურ რელიგიას ეკუთვნის, მდგომარეობს ამ მადლის - წმინდა სიტყვის გამოცხადების - გავრცელებაში.

ღვთის უსიტყვო ჭვრეტის ინდივიდუალური განცდა აღწევს ადამიანის სულის ისეთ სიღრმეს და მასში სტოვებს იმგვარ კვალს, რომ სულს - როგორც მოციქულ პეტრეს - შეუძლია მხოლოდ თქვას: „რაბი, კეთილ არს ჩუენდა აქა ყოჟაი“ (მარკოზი 9, 5).

მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, ღმერთი მისი აღმქმელი კაცისგან მოითხოვს, რომ თავისი ღრმა განცდები მან სხვებსაც გაუზიაროს. ამიტომ ქრისტეს მოწაფეთა განცდები, როცა მათ ფერისცვალება იხილეს, დასასრული კი არ არის, დასაწყისია მათივე მოღვაწეობისა. ღვთის მდუმარე ჭვრეტას ამ შემთხვევაში მოსდევს სამყაროსთან რეალური შეხვედრა: როცა მოწაფენი ფერისცვალების შემდეგ დაეშენენ მთიდან „მოგებვოდა მას ერი მრავალი“ (ლუკა 9, 37). ფერისცვალებას მოსდევს შეხვედრა ხალხთან და ქრისტესაგან დახმარების მოხ-

ვნელ ავადმყოფებთან. ქრისტეს ცხოვრებაში სიტყვა და ღუმილი ერთმანეთს ავსებენ საოცრად და ამ შემთხვევაში - ისე როგორც ყოველთვის - იგი მაგალითი იყოს ჩვენთვის.

ღუმლის მეშვეობით სული იწმინდება, რათა მოემზადოს ქრისტეს აღსაქმელად. ეს განწმენდა მდგომარეობს წმინდა სიტყვისთვის ყოველივე უცხოთა და საწინააღმდეგოსაგან განთავისუფლებაში. იგი არ ნიშნავს სამყაროზე უარის თქმას, სოციალური პირობებისადმი დაუინტერესებლობას ანდა მოყვასთა მიმართ გულგრილობას. სახელდობრ, ამ წერტილში არის მოქცეული ის განსხვავება, რომელიც არსებობს წინასწარმეტყველურ და მისტიკურ რელიგიებს შორის. წინასწარმეტყველური რელიგიის ტიპი ინარჩუნებს ქვეყნის მიმართ დადებით განწყობას და მიისწრაფის წმინდა სიტყვის მეშვეობით ქვეყნის განახლებადაც. მისთვის ღუმილი მხოლოდ საშუაღისია წინასწარმეტყველური მოღვაწეობისათვის. ხოლო მეორე, მისტიკური ტიპი, განდგომილი ქვეყნისაგან, ღუმელს განიცდის როგორც მის პირად საქმეს და მას იყენებს საკუთარი მიზნებისთვის. ღუმილი მისთვის - თვითმიზანია.

2. ქრისტიანები, რომლებიც ცხოვრობენ ერში, უფრო მეტად საჭიროებენ ღუმელს, ვიდრე განდგომილნი. ღუმლის წუთებში ქრისტიანი პოულობს იმას, რაც მოუწოდებელია მისთვის სამსახურში თუ საზოგადო ცხოვრებაში. იგი იძენს საკუთარი პიროვნების ღირებულების რწმენას, იმიტომ რომ ქრისტემ მსხვერპლად დასდო თავი მისი გულისთვისაც, ისევე როგორც თითოეული სხვა კაცისათვის. მდუმარე ადამიანი იჭრება ყოფიერების მეტაფიზიკური წყარო.

3. შეუძლებელია არ შევაფასოთ ის სიძნელებები, რასაც აწყდება ადამიანი თანამედროვე სოციალურ ცხოვრებაში წმინდა ღუმელში წვრთნის დროს. ცხადია, ნებისმიერი სულიერი მოღვაწეობის დაწყება უძნელდება ადამიანს; მაგრამ როცა იგი ახერხებს სიძნელებების დაძ-

ღევას, მაშინ მისი სული იძირება მიუწვდომელ სიღრმეებში. ღუმილს შეუძლია გახედეს ჩვენი საუკეთესო მეგობარი, რომელთანაც შეხვედრას ვესწრავით რაც შეიძლება ხშირად.

4. დაბოლოს, მე მინდა კიდევ ერთხელ შეგახსენო, რომ ჩვენ ვაღიარებთ წინასწარმეტყველურ რელიგიას. თვით ქრისტემ გაატარა 40 დღე უდაბნოში, რათა ღუმილსა და მარტოობაში მომზადებულიყო თავისი საქმისათვის სოფელში და სოფლის საკეთილდღეოდ.

ღუმილს მივყავართ სიტყვისა და საქმისაკენ, ხოლო სიტყვა და საქმე კვლავ გვაბრუნებენ ღუმილისაკენ, როგორც იმ საშუალებისაკენ, რომელიც განგვამტკიცებს. ამქვეყნიური ახალი ამოცანების გადაჭრის საქმეში. ღუმილის მიზანი არ მდგომარეობს ქვეყნისაგან განდგომაში და მარტოობაში, ის არის სამზადისი ჩვენი მისიის შესასრულებლად ამ ქვეყნად, იქ, სადაც თითოეულ ჩვენგანს ვალად ადევს შრომა. ღუმილის ძალა არის ძალა ცხოვრებისა. წმინდა ღუმილში ხვდებიან ერთმანეთს ღმერთი და კაცი, და ვიდრე კაცი საბოლოოდ არ მოწყვეტილა ღმერთს, არის იმედი უკეთესი ქვეყნის შექმნისა, სადაც იმეფებს სიყვარული და მშვიდობა.

თესალონიკის პანეგირიკების
კრებულიდან (გერმანულ ენაზე).

გვ. 115-132. 1960 წ.

თარგმნა და ვ ი თ მ ე ნ ა ბ დ ე მ

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წ.მ. პავლე მოციქულის ეპისტოლეები. შეადგოვა ეპისკოპოსმა ზოზიმიმ	3
„იაკობის აპოკალიფსის“ შესახებ. თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ე. ჭელიძემ	104
დ. მენაბდე, მეორე ადამი	133
ვ. ლსკი, აღმოსავლეთის ეკლესიის მისტიკური ღვთისმეტყველების ნარკვევი. თარგმნა ნ. მახარაძემ	144
რელიგიური (ლოცვითი) ღუმლის ძალა. თარგმნა დ. მენაბდემ	193

F 834

1988

