

აპოფატიკა და კატაფატიკა
არეოპაგიტულ მოძღვრებაში. საღმრთო ნისლი

ქრისტიანულ ღმრთისმეტყველებაში იმთავითვე იყო აღიარებული კაცობრივი გონების უძღურება ღმრთისა და მის საქმეთა წვდომისა და შეცნობისათვის. ბუნებრივია, გონებაზე კიდევ უფრო უძღური სიტყვაა, რომელსაც იმის გადმოცემაც კი უჭირს, რასაც გონება სწვდება და ამდენად, როგორც ბასილი დიდი წერს: „უდარეს არს თუთ ჩვენისავე გონებისა“ („სარწმუნოებისათჳს წმიდისა სამებისა“), აქედან გამომდინარე, სამყაროს შემოქმედთან მიმართებაში ყოველგვარ დიდებისმეტყველებას დუმილი სჯობს, მაგრამ, მეორე მხრივ, რადგანაც კაცთა მოდგმას ღმრთის დიდების სურვილი ბუნებით მოსდგამს. და ყოველი სასმენელიც მზადაა დაუსრულებელივ ისმინოს მასზე, ანუ როგორც ბრძენი სოლომონი ამბობს, „არა აღივსოს სასმენელი სმენითა“ (ეკლეს. 1,8), ამიტომ თავისი საფუძვლიანი მიზეზები დუმილის დარღვევასაც აქვს. უნინარესად ეს მიზეზია – ადამიანის ბუნებრივი მისწრაფება ადიდოს შემოქმედი, რომელმაც მას სიცოცხლე მიანიჭა და უმყოფობიდან ყოფიერებაში მოიყვანა, რაც, რა თქმა უნდა, თავის მხრივ, გარკვეულწილად ღმრთის შემეცნებას, მასზე რალაც ცოდნის დაგროვებას მოითხოვს.

ამასთან დაკავშირებით ფსევდო დიონისე არეოპაგელი თავის თხზულებაში „სახელთათვის ღმრთისათა“ წერს, რომ, მართალია, „სამებითისა ერთობისა ერთ-ღმრთეებისა და ერთსახიერებისა არცა გამოთქჳმაჲ, არცა მოგონებაჲ შესაძლებელ არს“ და ღმრთის შეცნობა, რამდენადაც მას კაცობრივი ბუნება დაიტევს, მხოლოდ „ანგელოზთა მსგავსთა გონებათა“, ხელენიფება, მაგრამ რადგანაც იგია „წყარო სახიერებისაჲ“, მიზეზი ყოველთა არსთა და ვინაჲთგან „მისსა მიმართ და

მისგან და მისთვის დაებადნეს ყოველნი“, ყოველი ქმნილება ისწრაფვის მისკენ და ყველას მისი დიდება სურს: გონიერთა და მეტყველ არსებათა – მეცნიერებით, ხოლო უდარეს არსებებს – გრძნობითად, ისე, როგორც ეს მათ მათივე ბუნების მიხედვით მოუხერხდებათ.

რაც შეეხება ღმრთისმეტყველებას და მის ავტორებს, ისინი მას უსახელოდაც ადიდებენ და სახელებითაც. მაგალითად, როცა მოსეს ქორების მთაზე უფალი გამოეცხადა და ებრაელი ერის ეგვიპტის ტყვეობიდან გამოყვანა უბრძანა და მან გაბედა ეკითხა მისთვის, რა იყო სახელი მისი, პასუხად მიიღო: **მე ვარ ღმერთი, მყოფი, რომელი ვარ** (გამოსვლ. III, 13-14). გარდა იმისა, რომ ღმერთი არის მყოფი, არსებული, ღმრთივგანბრძნობილნი მრავალ სახელს სდებენ მას და ადიდებენ ვითარცა სახიერს, კეთილს, ბრძენს, საყვარელს, ღმერთს ღმერთთასა, უფალს უფალთასა, წმიდასა წმიდათასა, საუკუნეს, არსს, მიზეზს საუკუნეთასა, მომცემელს ცხოვრებისასა, სიბრძნეს, გონებას, სიტყვას, მეცნიერებას, ძალს, ძლიერს, მეუფესა მეუფეთასა, ძუელთა დღეთასა, დაუბერებელსა და დაუხსნელს, ცხოვრებას, სიმართლეს, სინმინდეს, გამოსხნას, ზეშთააღმატებულს ყოველთა სიდიდეთასა; სახელსდებენ, აგრეთვე, მზედ, ვარსკვლავად, ცეცხლად, წყლად, ნიავ-წულილად, ცვარად, ღრუბლად, ლოდად, კლდედ. ამგვარად, როგორც ფსევდო დიონისე წერს, სახელსდებენ „ყოვლად-ყოვლად და არცა ერთად მათ ყოველთაგანად“, ანუ ზემოჩამოთვლილ არასრულ სიაში, მართალია, ყველა სახელია, მაგრამ, სინამდვილეში მისი სახელი მათგან არცერთი არაა.

ასე რომ, ისევ ფსევდო დიონისეს რომ მივმართოთ, „ყოველთა მიზეზსა და ზეშთა ყოველთა მყოფს“ უსახელოებაც შეეფერება და „სახელნიცა ყოველთა არსთანი“, რათა გაცხადდეს მისი მეუფება ყოველთა ზედა. რამდენადაც ყოვლადწმინდა სამებაში, რაც არის ბუნებით მამა, იგივეა

ძეცა და სულიწმიდაც, ამიტომ სახელებიც, გარდა პირების აღმნიშვნელი ტერმინებისა: უშობელი, შობილი და გამომავალი, – საერთო აქვთ. ასე რომ, სამებაში პირები ანუ გვამნი „ყოვლად ყოვლისა ურთიერთას იყვნინან“, მაგრამ თითოეულს აქვს „თჯსებაჲ თჯსად განყოფილი – შეერთებული (და არა შერეული) განყოფასა შინა და განყოფილი შეერთებასა შინა“ (გვ. 17). ასე წარმოუდგება ფსევდო დიონისეს შეერთებული და განყოფილი ღმრთისმეტყველება ანუ საღმრთო შეერთებაჲ და განყოფაჲ, რომელსაც ლამპართა მაგალითით ათვალსაჩინოებს. ოთახიდან გატანილი ლამპარი არც თავის ნათელს დატოვებს და არც სხვისას წაიღებს; და თუ ეს ასეა ნივთიერ ნათელთა მაგალითზე, წარმოვიდგინოთ როგორი იქნება ერთობა ზეშთაარსებისა.

ღმრთის შემეცნების პრობლემა კიდე უფრო საფუძვლიანადაა განხილული ფსევდო დიონისე არეოპაგელის მეორე თხზულებაში „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათვის“ (peri; mustikh~ qeologia~), რომელიც სიმცირის მიუხედავად (სულ ხუთი თავისაგან შედგება), განსახილველი საკითხის მთელ სისავსეს იტევს. აღსანიშნავია, რომ მან უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა ქრისტიანული აზროვნების შემდგომ განვითარებაზე. „მისტიკურ თეოლოგიაში“ ფსევდო დიონისე ერთმანეთისგან განასხვავებს ღმრთისმეტყველების ორ შესაძლებელ გზას: გზას მტკიცებისა – კათაფატიკურს (kataf atikow) – მტკიცებით ღმრთისმეტყველებას და გზას უარყოფისა (apof atikow) – აპოფატიკურ ღმრთისმეტყველებას. ეფრემ მცირეს ბერძნული ტერმინები katafasi~ (მტკიცება) და apofasi~ (უარყოფა) ქართულად გადმოაქვს ტერმინებით: **ნათქუმაჲ** და **უკუთქუმაჲ**, შესაბამისად, მისი თარგმანის მიხედვით, ღმრთისმეტყველების ორი სახის აღსანიშნავად გამოიყენება ტერმინები **ნათქუმითი** (მტკიცებითი) და **უკუთქუმითი** (უარყოფითი).

პირველს ანუ კათაფატიკურს – პოზიტიურს მივყავართ რაღაც ცოდნამდე ღმრთისა, ხოლო მეორეს, აპოფატიკურს ანუ ნეგატიურს სრულ არცოდნამდე. თუ ფილოსოფია ღმრთის შესაცნობად უპირატესობას რაციონალიზმსა და მისგან გამომდინარე მტკიცებით (პოზიტიურ, კათაფატიკურ) გზას ანიჭებს, ქრისტიანული ღმრთისმეტყველებისათვის უფრო სრულყოფილი უარყოფითი – აპოფატიკური გზაა, რადგან თავისი ბუნებით უკეთესი საშუალებაა შეუცნობელთან რამდენადმე მისაახლოვებლად და გარკვეულწილად მის შესაცნობად.

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

ამიტომაც სთხოვს „მისტიკური თეოლოგიის“ შესავალში ავტორი ყოვლადწმინდა სამებას არცოდნის მიერ ცოდნის უარყოფით არცოდნის საზღვრებიდანაც გაიყვანოს, სადაც მარტივი, აბსოლუტური (apoluta),¹ და უცვლელი (უქცეველი) საიდუმლონი ღმრთისმეტყველებისა საიდუმლო დუმილის უნათლესი ნისლით (aclu*) არიან დაფარულნი, წყვილიადასა შინა ზესთა ნათელით ბრწყინავენ და მშვენიერი ბრწყინვით სრულიად საიდუმლოდ და უხილავად უთვალო გონებებს² აღავსებენ.

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

როგორც ვლადიმერ ლოსკი ფიქრობს,³ ამ შემთხვევაში საქმე ეხება არა უბრალოდ რაღაც დიალექტიკურ პროცესს, არამედ რაღაც სხვას, რაც აუცილებლად მოითხოვს განწმედას (kaqarsi~ს). უნდა დათმობილ იქნას როგორც ყოველგვარი უწმინდურება, ისე ყოველი სინმინდეც. მოიტოვებ რა უკან ყველა ღმრთეებრივ ბრწყინვალებას, ზეციურ ხმებსა და სიტყვებს და მიაღწევ რა სინმინდის უმაღლეს მწვერვალებს, მხოლოდ მაშინ შეაღწევ იმ სიბნელეში (ნისლში), რომელშიც მყოფობს ის, ვინც ყოველგვარი საზღვრების მიღმაა.

აღმასვლის ამ გზის ნათელსაყოფად ფსევდო დიონისე სინას მთაზე ღმერთთან შესახვედრად მოსეს ასვლას იხსენებს. თავდაპირველად,

¹ მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, ფსევდო დიონისე აბსოლუტურს უწოდებს მას, რისი შეცნობაც არა სახელთა ან სიმბოლოთა შინაარსის განცხადებითა და განმარტებით მიიღწევა, არამედ ყოველივე არსებულისა და მოსაზრებულის ჩამოშორებით (განრიდებით — apolusei). ამჯერად ფსევდო დიონისე მოქმედი გონების ამ უძრაობას, დავით წინასწარმეტყველის მიხედვით, უბნელესსა და უხილავ ნისლს უწოდებს: „ღრუბელი და ნისლი გარემო არს მისსა“ (ფს. 96,2) და: „დადვა ბნელი საფარველად მისა“ (ფს. 17,2).

² მაქსიმე აღმსარებლისათვის უთვალო გონებანი ზესთანათელი ბრწყინვით არა ხორციელი თვალებით აღივსებიან, არამედ არსობრივად თვითონვე არიან მახვილად მჭვრეტელი თვალები.

³ Вл. Лосский, Очерк мистического богословия восточной Церкви, წიგნში: Мистическое богословие, Киев, 1991, გვ. 110.

ვიდრე საყვირების ხმებს მოისმენდა და ღმრთეებრივი ნათლის ბრწყინვალეობას იხილავდა, მოსეს ღმრთისაგან როგორც საკუთარი თავის, ისე მისი ერის განწმენდა ებრძანა. შემდეგ მან დატოვა ერი და **შევიდა ნისლსა შინა, სადა იყო ღმერთი** (გამოსვლ. XX, 21). მაგრამ ღმრთეებრივი აღსვლის უმაღლეს მწვერვალს მიღწეულმა, არა თავად ღმერთი, არამედ მხოლოდ ის ადგილი იხილა, სადაც იგი იდგა.

პირველად მოსეს მიერ სინას მთაზე საღმრთო ნისლში შესვლა, როგორც ექსტაზის სიმბოლო, ფილონ ალექსანდრიელმა გამოიყენა, ხოლო ეკლესიის მამებისათვის იგი გახდა სახე კაცობრივი ბუნების მიერ ღმრთის ბუნების შეუცნობელობისა. წმ. გრიგოლ ნოსელისათვის, რომელმაც „მოსეს ცხოვრება“ დაგვიწერა, სინას მთაზე ღმრთის შეუმეცნებლობის ნისლში შესვლა უფრო მაღალი საფეხურია, მასთან შეხვედრისა, ვიდრე პირველი, როცა მოსეს ღმერთი შეუწველი მაცვლის სახით გამოეცხადა. მაშინ მან ღმერთი, ვითარცა, ნათელი, იხილა, ხოლო საღმრთო ნისლში შესვლისას – თუმცა იქ იყო, სრულად უხილავად და შეუცნობელად წარმოუდგა,⁴ რადგან ღმრთის მყოფობა ჩვენი გონებისათვის მიუწვდომელია.

მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, სრულებით განეშორა რა როგორც გრძნობად, ასევე გონებით საჭვრეტ ობიექტებს, რამდენადაც ღმერთი ყოველგვარი გონებრივი აღქმის მიღმაა, მოსე გონებით აღუქმელობასა და უმეცრებასა შინა აღმოჩნდა და ჩაიძირა რა ყოველგვარი გულისხმისყოფისათვის შეუცნობელ მიღმურ უმეცრებაში, ყოველივე შეიცნო. ასე რომ, იგი, განთავისუფლებული ყოველგვარი გრძნობისა და ხილვისაგან, ყოველგვარ პოზიტიურ ცოდნაზე უარის თქმითა და არ ცოდნის წყალობით, იმით, რაც მასში საუკეთესოა,

⁴ PG, t. 44 coll. 297-430.

უერთდება ღმერთს და ამ გზით შეიმეცნებს მას, ვინც შემეცნებელ გონებაზე მალაა.

იქიდან გამომდინარე, რომ არეოპაგელის თხზულება, რომელსაც „მისტიკური თეოლოგია“ ეწოდება, აპოფატიკურ ღმრთისმეტყველებას ეძღვნება, ვლ. ლოსკი მისტიკურ თეოლოგიას აპოფატიკურ ღმრთისმეტყველებასთან აიგივებს და ასკვნის, რომ რამდენადაც მას შემეცნების ობიექტად აბსოლუტურად შეუმეცნებელი ღმერთი ჰყავს, ამდენად საუბარია არა მის შემეცნებაზე, არამედ მასთან შეერთებაზე და „ამრიგად, უარყოფითი (აპოფატიკური) ღმრთისმეტყველება არის გზა მისტიკური შეერთებისათვის ღმერთთან, რომლის ბუნებაც ჩვენთვის შეუმეცნებელი რჩება“.⁵

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

არა მხოლოდ ცოდნისა და არცოდნის დაპირისპირებით, არამედ საერთოდ, არეოპაგიტკაში ღმრთის სრული ტრანსცენდენტურობა და შეუმეცნებლობა ანტონიმების საშუალებით მიიღწევა. ღმერთი არ არის არც სინმინდე და არც არასინმინდე, არც ბნელი და არც ნათელი, არც მყოფი და არც არამყოფი, რადგან, რამდენადაც დაპირისპირებულთა მალაა, იგი არ შეიძლება იყოს ის, რასაც საპირისპირო დაეძებნება; ამიტომაც იყენებს ასე ხშირად არეოპაგიტკის ავტორი upper (ზე) წინდებულს ღმრთის სახელების გადმოცემისას. იგი არის ზეშთა ნათელი (ზენათელი), ზეშთა სინმინდე, ზეშთა მყოფი; ღმერთი არსიც კი არაა,

⁵ იქვე, გვ. 11.

რადგან არსს არარსი უპირისპირდება, არამედ ზეშთაარსია (uperousia). როგორც წმ. მაქსიმე აღმსარებელი განმარტავს, რამდენადაც არსი (ousia) **ყოფნა** (eĩnai) ზმნიდან მომდინარეობს, ხოლო ყოფნა გარკვეულწილად განვითარებას გულისხმობს, განვითარება კი ღმრთისთვის სრულიად უცხო და შეუფერებელია, ამდენად ლაპარაკი ღმრთის არსზე უსამართლობა იქნება. რადგანაც ღმერთი ყოველგვარ არსს აღემატება, არსებულთაგან არაფერია, მაგრამ, არის ის, ვისგანაც არსებულნი (არსნი) მომდინარეობენ.

ანალოგიური გზითაა მიღებული ღმერთთან მიმართებაში ტერმინი **ზესრულყოფა**. ნიგნში „სახელთათვის ღმრთისათა“ (II, 10) ფსევდო დიონისე წერს, რომ ყოველთა მიზეზი და აღმავსებელი ღმრთეება ქრისტესი არც ნაწილია და არც მთელი, არამედ ნაწილიცაა და მთელიც, როგორც თავისთავში შემცველი ნაწილისაც და მთელისაც და აგრძელებს: **ის არის სრულყოფილი** (Teleia), **არასრულყოფილთა შორის** (eĩ toi~ aĩtelein), როგორც **საწყისი სრულყოფისა და არასრულყოფილი** (aĩhlh~) **სრულყოფილთა შორის**, ვითარცა **ზესრულყოფა** (upertelh~) და **პირველი სრულყოფილი** (proteleio~). უარყოფის მეთოდია გამოყენებული ტერმინი **ზესახის** (uper eĩdo~) მისაღებადაც. ფსევდო დიონისეს მიხედვით, ყოველთა მიზეზი არის **სახე, სახემყოფელი უსახოთა** (aĩeideiwi~) **შორის**, ვითარცა **საწყისი სახეთა** (eĩdearci~) და **უსახო სახეთა შორის**, ვითარცა **ზესახე** (uper eĩdo~).

თუ ნეგაციის მომენტის შეტანა ღმრთის განსაზღვრებაში უცნობი იყო ანტიკური ფილოსოფიისა და ნეოპლატონიზმისათვის, ქრისტიანულ ღმრთისმეტყველებაში უარყოფას, როგორც უცილობელ საფეხურს წინსვლისა და განვითარებისათვის, სათავე სახარებაში ედება, როცა მაცხოვარი მოციქულებს, ანდრეასა და ფილიპეს ეუბნება: **უკუეთუ არა მარცუალი იფქლისაჲ დავარდეს ქუეყანასა და მოკუდეს, იგი მარტოჲ**

ხოლო ეგოს; ხოლო უკუეთუ მოკუდეს, მრავალი ნაყოფი გამოიღოს (ინ. XII, 24). იესო ქრისტეს ამ სწავლების განმარტებას პირველად პავლე მოციქულთან ვხვდებით, რომელსაც მკვდართა აღდგომის დასამტკიცებლად სწორედ თესლის მაგალითი მოაქვს და წერს: **უგუნურო, შენ, რომელ დასთესი, არა ცხოვნდის, ვიდრემდე არა მოკუდის. და რომელი-იგი დასთესი, არა თუ იგი გუამი, რომელ ყოფად არნ, დასთესი, არამედ შიშუელი მარცუალი გინა თუ იფქლისაჲ, ანუ თუ სხუაჲ რომელიმე თესლი (I კორ. XV, 36-37).**

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

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

მისი არსის გამოძიებაზე, ვითარცა მსმენელთათვის ამასა და უსარგებლოზე, უარი თქვა“.⁶

როცა ბასილი დიდი ამტკიცებს, რომ არ არსებობს სახელი, რომელიც ღმრთის არსს მოიცავს, იქვე იძლევა მინიშნებას აპოფატიკურსა და კატაფატიკურ ღმრთისმეტყველებაზეც და წერს: „ღმრთის სახელებიდან ერთნი იმას აცხადებენ, რაც ღმერთში არსებობს, მეორენი კი, პირიქით, რაც არ არის. ამ ორი გზით: უარყოფით იმისა, რაც იგი არ არის და აღიარებით იმისა, რაც არის, ჩვენში თითქოს რამდენადმე ანაბეჭდი იქმნება ღმრთისა“.⁷

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

„საღმრთოთა სახელთათვის“ მეორე თავში, რომელიც ქრისტიანული ღმრთისმეტყველების ძირითადსა და ამავედროულად გადმოსაცემად ურთულეს საკითხს – ყოვლადწმინდა სამებაში საღმრთო შეერთებასა და

⁶ ბასილი დიდი, ვენომიოსის წინააღმდეგ, ძვ. ბერძნულიდან თარგმნა და წინასიტყვა დაურთო გ. კობლატაძემ, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 2015, გვ. 147.

⁷ იქვე, გვ. 143

განყოფას ეძღვნება, გამოყოფილია ქვეთავი სახელწოდებით: „წმინდა იეროთეოსის „თეოლოგიის ელემენტებიდან“ (ekj t̃wn qeologik̃wn stoiceiw̃sewn).

მასში განმარტებულია მიზეზი ყოველთა (h̃l pant̃wn aĩtĩa), რომელიც აღავსებს ძის ღმრთეებრიობას, და აცხოვნებს (ინახავს) კერძოს მთელთან თანაერთობით, ხოლო თვითონ არც კერძოა და არც მთელი (ყოველობა) და მთელიცაა და კერძოც, თავისთავშივე არის კერძოცა და მთელიც, – **შემომკრებელი თავსა შორის თუსსა ყოველობისა და კერძობისა, ყოველთა ზედა უპირატესი და პირველითგან მყოფი...** არსი – უხრწნელად შემავალი (შელწევადი) ყველა არსებაში, ზეარსებული და ყველა არსებისათვის მიღმური, განმყოფელი ყველა სანყისთა (მთავრობათა) და წესთა და ყველა სანყისსა და წესზე ზესთამყოფი, საზომი ყოველი არსისა, საუკუნო და ზესთა საუკუნო და პირველ საუკუნეთა. ისაა **სავსება ნაკლულთა შორის და ზესთა სავსება სავსეთა შორის** (სავსება – ნაკლულობა – ზესთა სავსება), გამოუთქმელი, ზესთაგონება, ზესთაცხოვრება, ზესთაარსებობა, ზესთაბუნებით აქვს ზესთაბუნებრივი და ზესთაარსით – ზესთაარსობა.

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

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

არსებულისა, არსებას არსობას ანიჭებს და არსად მოჰყავს ყოველი არსება, ამბობენ, რომ ერთი არსი მრავალფერად მრავლდება მისგან მრავალი არსის გამოვლენით, ამასთან, თვითონ ოდნავადაც არ მცირდება და რჩება **ერთად** სიმრავლეში; შეერთებულია გამოსვლასა შინა და სავსე – განყოფასა შინა, რადგანაც ზესთაარსია, ყოველ არსზე ამაღლებული, რომელნიც „ყოფიერებაში ერთბამად, მისი ნების აღძვრის თანადროულად მოდიან და არა ნაწილ-ნაწილ და თანდათანობით“ (მაქსიმე აღმსარებელი) და რომელთა ზედაც მისი დაუღვეველი გაცემანი ისე განეფინება (გადმოდინდება), რომ თავად მას არაფერი აკლდება. მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, აქ დაუღვეველი გაცემანი ('Anel at twton de; metadosin) იმას ნიშნავს, რომ ქმნის რა არსებულს, ღმერთი თავის სიკეთეთაგან არაფერს კარგავს. არის რა ერთი და აძლევს რა ერთობას ყოველ კერძოსა (ნაწილს) და მთელს, ცალკეულსა და სიმრავლეს, თვითონ ზესთაარსობრივად მყოფობს და არც სიმრავლის ნაწილია და არც მრავალნაწილიანი ერთი, მაგრამ ამასთან, არც ერთობაა, არც ერთობასთან ზიარებული, არამედ ამათგან ამაღლებული **ერთობა, ერთობა** ყველა არსებულისა, განუყოფელი სიმრავლე და აღუვსებელი ზესთასავსება, მომყვანებელი ყოველი ერთობისა და სიმრავლისა, სრულყოფელი და შემომკრებელი. მისი განმალმრთობელი ძალის წყალობით, ღმრთის სახეთაგან, ძალისაებრ მათისა, მრავალნი ღმერთები ხდებიან. ამის გამო წარმოიდგენენ და ამბობენ, რომ ადგილი აქვს ერთი ღმრთის მრავალფეროვან გამრავლებას მაგრამ ამისდა მიუხედავად, იგი რჩება დასაბამად ღმერთთა და ზესთა ღმერთად (ajciqeo~ kai; uperqeo~) – ზესთაარსებულ ერთ ღმერთად, განყოფილთა შორის განუყოფელად, **თავისთვად ერთად**, სიმრავლესთან შეურევნელად და განუმრავლებლად.

როგორც ფსევდო დიონისე წერს, ეს ზებუნებრივად გულისხმაჰყო ჩვენმა საერთო მოძღვარმა⁸, „ნათელმან ყოვლისა სოფლისამან“, რომელიც „წმიდათა მათ წიგნთა შინა“ ამბობს, რომ თუმცაღა არიან ეგრეთ ნოდებულნი ღმერთნი როგორც ცათა შინა, ისე ქვეყანასა ზედა, რადგანაც ღმერთნი და უფალნი მრავალ არიან, **მაგრამ ჩუენდა ერთ არს ღმერთი მამაჲ, რომლისაგან არიან ყოველნი და ჩუენ – მისსა მიმართ, და ერთ არს უფალი იესუ ქრისტე, რომლისა მიერ ყოველი, და ჩუენ–მის მიერ** (I კორ. VIII, 5-6).

ერთიანი (სრული)⁹ ღმერთმთავრობითი ყოფიერება (qearcikhn uḫparxin) იდიდება სახელით თვითსიკეთე (თვითბუნებითი სახიერებაჲ – ḥl auḫ oagaqoḥ~), რასაც თვითონ წმინდა წერილი გვასწავლის: **არავინ არს სახიერი, გარნა მხოლოჲ ღმერთი** (მთ. XIX, 17). როგორც ეს სახელი – სახიერი (სიკეთე), ასევე ყველა სხვა სახელიც, რომელიც ღმერთს შეეფერება, არა მხოლოდ სამების რომელიმე პირს, არამედ სამივეს – მთელ ღმრთეებას მიემართება. ამიტომ როგორც მაქსიმე აღმსარებელი განმარტავს, ვინც იტყვის, რომ ღმრთის სახელები სამვე პირისათვის საერთო არაა, ერთ თაყვანსაცემ სამებას უსჯულოდ განყოფს.

სახელთა საერთოობის დასამტკიცებლად, რომელიც თავის მხრივ, სამების ერთობაზე მეტყველებს, ფსევდო დიონისეს ციტატები წმინდა წერილის წიგნებიდან მოჰყავს. სახიერს უწოდებს თავის თავს სიტყვა ღმერთი – იესო ქრისტე: **ხოლო მე სახიერ ვარ** (მთ. XX, 15), **მე ვარ მწყემსი კეთილი** (ინ. X, 11); სახიერი ეწოდება სულიწმიდასაც: **სული შენი სახიერი მიძლოდენ მე ქუეყანასა წრფელსა** (ფს. 142,10). იგივე ითქმის

⁸ აქ პავლე მოციქულს ავტორი საერთო (ზოგად) მოძღვარს უწოდებს არა იმ აზრით, რომ მოციქული უშუალოდ მისი და მის მასწავლებლის მოძღვარი იყო, როგორც ეს ზოგიერთ მკვლევარს მიაჩნია, არამედ, როგორც ეს ქრისტიანულ ეკლესიაშია მიღებული, როგორც ყოველთა ქრისტიანთა მოძღვარს. ცნობილია, რომ პავლე მოციქულს პეტრე მოციქულთან ერთად ყოვლისა სოფლისა მოძღვარი ეწოდება.

⁹ მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, ერთიან ღმერთმთავრობით ყოფიერებაში, იგულისხმება ღმრთებრიობა წმინდა და ერთი თაყვანსაცემი სამებისა, რომელიც სამი ჰიპოსტასით შეიცნობა.

ტერმინ **არსებულზეც**. სიტყვები: **მე ვარ, რომელი ვარ** (გამოსვ. III, 14) არა რომელიმე მის ნაწილს, არამედ ერთიან ღმრთეებას ეკუთვნის, რადგან მაცხოვრის შესახებაც ნათქვამია: **რომელ არს და რომელი იყო და რომელი მომავალ არს, ყოვლისა მპყრობელი** (გამოცხ. I, 18).¹⁰ საერთოა, აგრეთვე, სახელი **ცხოველსმყოფელი**; იესო ქრისტე თავისთავზე ამბობს: **ვითარცა იგი – მამაჲ აღადგინებს მკუდართა და აცხოვნებს, ეგრეცა ძე, რომელთაჲ ჰნებავს აცხოვნებს** (ინ. V, 21). ასევე სულიწმიდის შესახებაც ნათქვამია: **სული არს გამაცხოველებელ** (ინ. VI, 63).

ფსევდო დიონისეს აზრით, რამდენადაც ყოველთა ზედა ერთიანი ღმრთეებრიობა (h|o| h qeot h~) მეუფებს, ეხება ეს ღმერთმშობელს (qeogou nou) თუ ძეობრივ (u|vik h~) ღმრთეებრიობას,¹¹ შეუძლებელია აღრიცხვა იმისა, რამდენჯერ ეწოდება ღმრთისმეტყველებაში **უფალი** (kurio~) მამას და რამდენჯერ ძეს; სახელი **უფალი** ასევე – მიემართება სულსაც (2 კორ. III, 17).

ყოვლადწმინდა სამების პირებისათვის საერთოა სხვა სახელებიც, როგორცაა: სიბრძნე (to; sofou), ნათელი (to; f~), ღმერთმყოფელი (to; qeopou), მიზეზი (to; ai|ion) და სხვ. საერთოა ასევე სახელიც ზეარსობრიობა (to; u|perou|ion), ხოლო განყოფას აღნიშნავს სახელები: **მამა, ძე და სული**. მათი ერთმანეთით შენაცვლება და საერთო სახელთა რიგში ჩაყენება არ შეიძლება, ანუ, როგორც მაქსიმე აღმსარებელი განმარტავს, მკრეხელობაა მამას ძე ვუწოდოთ და ძეს მამა; იგივე უნდა ითქვას სულის შესახებაც.

ღმრთეებრივი ერთობისა და განყოფის (t h~ qeia~ ehw|ew~ kai; dia-kri|ew~) უკეთ განსამარტავად, ისე რომ ყოველივე ორაზროვნება გამ-

¹⁰ საინტერესოა, რომ ფსევდო დიონისე აქ იოვანე ღმრთისმეტყველის გამოცხადებას იმონებს. როგორც ცნობილია, იგი პირველი საუკუნის მინურულს შეიქმნა და საეჭვოა, რომ ნამდვილ დიონისეს მისი წაკითხვა და დამონება მოესწრო.

¹¹ მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, ღმერთმშობელ ღმრთეებრიობას ფსევდო დიონისე მამას უწოდებს, ხოლო ძეობრივ ღმრთეებრიობას - მხოლოდშობილს.

ოირიცხოს, ფსევდო დიონისე ამ საკითხზე მსჯელობას აგრძელებს და წერს, რომ ღმრთისმეტყველების წმინდა გადმოცემებს ზიარებულნი ღმრთეებრივ ერთობას¹² უწოდებდნენ ზესთასიმტკიცის ზეგამოუთქმელ, ზეშეუცნობელ საიდუმლო ერთობას (მხოლოობას – monimothto~), რომელიც არ ვლინდება, ხოლო განყოფას – მშვენიერ გამოსვლათა და გამხელას (II, 4). წმინდა გამონათქვამების მიხედვით, ისინი ამბობენ, რომ ხსენებული ეს ერთობაცა და განყოფაც რაღაც განსაკუთრებული ერთობა და განყოფაა.

ამრიგად, ღმრთეებრივ ერთობაში ანუ ზეარსებობაში დაუსაბამო სამებისათვის საერთოა ზეარსული არსი (h| ūperousio~ ūparxi~), ზელმრთეებრივი ღმრთეება (h| ūperqeo~ qeoth~), ზესახიერი სახიერება (h| ūperagaqo~ agaqoth~), ყოველგვარ თავისებურებაზე (თვითება) აღმატებული იგივეობრიობა, ზესთაერთმთავრობის (ūper eparcean) ერთობა (ehoth~), გამოუთქმელობა¹³ (to; af qegkton), შეუცნობლობა (h| agnwsia) და ყოვლად სიცხადე (შესამეცნებლობა) (to; pannohton),¹⁴ ყოველთა დამტკიცება (qesi~) და ყოველთა მოკლება (უარყოფა) – (h| af airesi~), ყველა დამტკიცებისა და ყველა უარყოფაზე ამაღლებულ ჰიპოსტასთა დასაბამობა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ერთმანეთსა შინა დავანება (monh) და დამყარება (i|drusi~), ყოვლითურთ შეერთებულობა და არცერთი ნაწილით შერეულობა.

მაქსიმე აღმსარებელი საჭიროდ მიიჩნევს განმარტოს, რას ნიშნავს ტერმინები: შეუცნობელი და ყოვლად შესაცნობი, რომელთაც ფსევდო დიონისე ღმრთის მიმართ იყენებს და ისიც ახსნას, როგორ ვიძენთ მის

¹² მაქსიმე აღმსარებელი: „საიდუმლო ერთობას იგი უწოდებს მიუწვდომელ ცოდნას იმისა, რაც ღმრთეებრივ არსს მიემართება, რადგან იმას, თუ რა არის წმინდა სამების არსი, ვერასდროს ვერავინ შეიძნობს“.

¹³ მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, ტერმინი გამოუთქმელი (to; af qegkton) არსისთვის სახელის მიუცემლობას გულისხმობს.

¹⁴ ეფრემ მცირე ტერმინებს: h| agnwsia და to; pannohton თარგმნის ტერმინებით; უცნაური და ყოვლადსაცნაურებაა:

შესახებ ცოდნას უმეცრებით, რადგან ღმერთი შესამეცნებელი (gnwstov) უმეცრებით (agnoiav) ხდება. როგორც წმინდა მამა გვასწავლის, ეს უმეცრება ჩვეულებრივ უვიცობასთან არ უნდა გავაიგივოთ.

ვითარცა შესამეცნებელი, ღმერთი იმგვარი უმეცრებით შეიმეცნება, რომელიც სიმრავლეთა, განბნეულთა და კვლავ ერთად შეკრებილთა, რომელიც ერთად მაინც არ აღიქმება, ზედაა. ასე რომ, ავმაღლდებით. რა ღმრთის შესახებ ყოველგვარ აზრზე, ჩვენ, უმეცრებასა და განუსჯელობასა შინა მყოფნი, ღმერთთან ერთობის გამო, მარტივნი (aplōi) ვხდებით; ასე რომ, ჩვენ ისიც კი არ ვიცით, რა არ ვიცით, მაგრამ არა გაუნათლებელთა მსგავსად, რომელთაც ცოდნის შექმნა იმის შესახებ, რაც არ იცინან, მომავალში შეუძლიათ, არამედ არ ვიცით ის, რისი ცოდნაც არცერთ გონიერ ქმნილებას არ შეუძლია. ამგვარ უმეცრებასა შინა მყოფნი, უწინარესად ყოველთა, ვხდებით ხატი და უარს ვამბობთ რა ყველა სახის მოქმედებასა და აზრზე (panta ta; eīdh kai; nohsei~), მდუმარებასა შინა განმტკიცებულებს, რომელიც ყველა სიტყვაზე უკეთესია, არც ჩვენი უმეცრების გააზრება ძალგვიძს, ხოლო შემდგომად დუმილის დათმობისა და სიტყვამდე ჩამოსვლისა, გავიაზრებთ რა უკვე ჩვენს უმეცრებას, ვწყვეტთ ძიებას შეუმეცნებელისა.

მაგრამ ღმერთი ყოვლად შესაცნობიცაა, რადგან მისი შეცნობა შესაძლებელია მის მიერ სიყვარულით ბოძებულ განგებულებათა (pronoīwn) და ქმნილებათაგან (dhmiourghmatwn): პირველითაგან შევიცნობთ, რომ იგი მაცხოვარია (swthrv), ხოლო მეორეთაგან, – რომ შემოქმედია (dhmiourgo~).

ფსევდო დიონისე ღმრთის ყოფიერებას **ყოველთა დამტკიცებას** იმიტომ უწოდებს (h| pantwn qesi~), რომ, როგორც მაქსიმე აღმსარებელი წერს, მისგან მომდინარეობს ყოველის, რაც არსებობს, ყოფიერება. ფილოსოფოსებიც ხომ მატერიის სახეებს **დამტკიცებას** უწოდებენ, ხოლო

უარყოფაზე (af airesi~) მაშინ საუბრობენ, როცა სახეებიდან თვისებებს გამოყოფენ, მაგალითად, სიმძიმეს მინიდან, სინოტივეს წყლიდან. ღმერთი არის როგორც დამტკიცება, ასევე უარყოფაც ყოველივესი.¹⁵ დამტკიცება, როგორც ყოველივეს დამადგინებელი, შემქმნელი და მზადმყოფი ყოველივეს დაფუძნებისათვის, ხოლო უარყოფა – ვითარცა გარდამქმნელი ქმნილებისა და დამტკიცებულისათვის წამრთმევი ბუნებით მახასიათებელისა. ცნობილია, რომ, რაც იბადება, აუცილებლად ნადგურდება, ხოლო ღმერთმა სიკეთის გარდამეტებულობის გამო, ქმნილებათგან ზოგს ხრწნილება წაართვა, როგორც, მაგალითად, ანგელოზებსა და ადამიანთა სულებს, სხვებს კი, ხრწნილება უხრწნელებად, ხოლო მოკვდავობა უკვდავებად გარდაუქმნა, როგორც, მაგალითად, ჩვენს სხეულებს აღდგომისას.

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

სამების პირთა ერთობისა და განყოფის (განუყოფლად განყოფის) განსამარტავად ფსევდო დიონისეს მაგალითი ჩვენთვის მახლობელი შეგრძნებადი სამყაროდან მოაქვს. ისევე როგორც ნათელი თითოეული

¹⁵ ეფრემ მცირე ტერმინებს qeXi~ და af airesi~ ქართულად მატებად და მოკლებად თარგმნის: ყოველთა მატებაჲ და ყოველთა მოკლებაჲ (გვ. 17).

ჩირალდნისა, რომელნიც ერთ ოთახში არიან, სრულად აღწევს სხვების ნათელში, მაგრამ ინარჩუნებს რა სხვებთან მიმართებაში თავის განსხვავებულობას, მაინც თავისთავად რჩება, ისე რომ: **ყოვლად ყოვლითა ურთიერთას იყვნიან, და კუალად თჳსაგან აქუნდის თითოეულსა მათსა თჳსებაჲ თჳსად განყოფილი – შეერთებული განყოფასა შინა და განყოფილი შეერთებისა შინა** (hhw̄sei tñ/ diakrīsei kai; tñ/ ehw̄sei di-akekrimena II, 4), ასევე შეიძლება წარმოდგენა სამპიროვანი ერთი ღმრთისა. რა თქმა უნდა, ეს ანალოგია ისევე შორსაა სიზუსტისაგან, როგორც შეგრძნებადი სამყარო ღმრთეებრივი ყოფის სინამდვილისაგან და ეს თავად ავტორმაც კარგად იცის, როცა წერს, რომ ჩირალდნების მაგალითში ნათელს მატერიალური ცეცხლი მატერიალურ სხეულში – ჰაერში გამოსცემს, მაშინ, როცა ღმრთეების ზეარსული ერთობა არა მხოლოდ სხეულებრივ, არამედ სულიერსა და გონებრივ ერთობასაც აღემატება.

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

შემდგომად ამისა, დიონისე სამების თემიდან ღმრთის განგებულებასა და სიტყვა – ღმერთის მამისაგან დიდებულ გამოსვლაზე გადადის, რომელიც თვითონვე ამბობს: **გამოვედ მამისაგან და მივალ მამისად** (ინ. XVI, 28). ამ გამოსვლაზე მიანიშნებს მისი სიტყვები იმის თაობაზე, რომ ოთახ-

იდან გატანილ რომელიმე ლამპარს **თანა განწყვების ყოველი ნათელი მისი; ხოლო არარას თანა განიტანებს სხუათა მათ ნათელთაგან, არცა რას თუსსა დაუტეობს სხუათა მათ (4, 2, გვ. 18).**

წმ. მაქსიმე აღმსარებლის აზრით, ეს სიტყვებიც მამისაგან ძის გამოვლახე მიანიშნებს. ასევე ძესაც, გამოვიდა რა მამისაგან და დამკვიდრდა რა სოფელში, არ გამოუყვანია არც მამა და არც სულიწმიდა არც თანა და არც თავისთავში და არც არაფერი თავისი დაუტოვებია მათთვის, არამედ მან თავისი სავანედან გამოსვლა განუყოფლად აღასრულა (ajll| adiaireton th~ eautou monh~ epoihsato thn exodon).

გარდა იმისა, რომ ერთობაში ყველა ჰიპოსტასი თავის ყოფიერებას სხვებთან შეურევნელად და შეურწყმელად (ajniḡw~ kai; aḡugcutw~) ინარჩუნებს, ფსევდო დიონისე მათ შორის არსებული სხვაობის კიდევ ერთ ნიშანს გამოყოფს – ესაა ის, რაც ზეარსულ ღმერთ-მშობელობას (uḡerousiou qeogoniaw~) მიემართება ანუ ერთმანეთისკენ მიუქცევლობა. ერთადერთი წყარო ზეარსული ღმრთეებრიობისა (uḡerousiou qeothto~) მამაა, მამა არაა ძე და ძე არაა მამა. ამ სწავლებას წმინდად ინახავენ ჰიმნები, რომელნიც, როგორც ფსევდო დიონისე წერს, ყველა ჰიპოსტასს განსხვავებულად ადიდებენ.

მაქსიმე აღმსარებლის აზრით, ფსევდო დიონისე ერთობისა და განყოფის ნიშნების ჩამოთვლისას, რამდენადაც ამის საშუალებას სამი ჰიპოსტასის გამოვლენა აძლევს, გამოუთქმელი სამების შესახებ ღმრთისმეტყველებს, სახელდობრ, რომ მამა ღმერთი, უჟამოდ აღძრული სიყვარულით, გამოვიდა ჰიპოსტასთა განყოფისათვის, ისე, რომ თვითონ არც განყოფილა და არც არაფერი მოკლებია.

თუ საღმრთო განყოფა საღმრთო ზეერთობის სახიერების გამოსვლაა მისი სიუხვისა და გარდამეტებული სავსების გამო, ერთობას ამოწმებს

განუყოფელნი მიცემანი (ai| a|scetoi metadosei~), არსთა ქმნანი (ai| ou|siwsei~), ცხოველყოფანი (ai| xwwsei~), მათი განბრძნობანი (ai| sof opoihsei~) და სხვა წყალობანი ყოველთა სახიერი მიზეზისა.

ერთი და მთლიანი ღმრთეებრიობის თვისებაა ყოველს, რომელიც მას ეზიარება, მთლიანად ეზიაროს (to; p̃asan au|h; o| hn uf|jekastou t̃wn met-e-contwn metecesqai) და არა რომელიმე მისი ნაწილით.¹⁶ ამის მსგავსია წრეხაზის ყველა რადიუსის ზიარება ცენტრთან და ბეჭდის ანაბეჭდები, რომელთაც ბევრი საერთო აქვთ ორიგინალთან; ორიგინალი ხომ ყოველ ანაბეჭდში მთლიანადაა და არცერთ მათგანში არაა მხოლოდ თავისი რომელიმე ნაწილით.¹⁷

ფსევდო დიონისე აქვე იძლევა პასუხს მათთვის, რომელთაც შეიძლება თქვან, რომ ბეჭედი ყველა ანაბეჭდში მთლიანად და ერთნაირად არ ჩანს; კერძოდ, ამის მიზეზად იგი მიმღები მასალის თავისებურებებს ასახელებს, რაც ანაბეჭდების – ბუნდოვანებას, უვარგისობას და სხვა მრავალ დეფექტს იწვევს.

ღმრთეების ერთიანი მშვენიერი ქმედებიდან გამოყოფილია ზეარსული სიტყვის (u|perousio~ logo~) მიერ ჩვენი არსის სრული და ჭეშმარიტი მიღება, რომელიც მან ჩვენთვის აღასრულა. მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, ფსევდო დიონისე აქ გადმოსცემს დოგმატურ სწავლებას იმის თაობაზე, რომ სიტყვა – ღმერთი სრულად და ჭეშმარიტად განხორციელდა წმიდა სამებისაგან გამოყოფილად, ანუ მამასა და სულიწმიდას არ მიუღია მონაწილეობა ღმერთკაცის – იესო ქრისტეს საქმეებსა და ვნებაში, თუ ვინმე იმას არ იტყვის, რომ მან, ვინც, ვითარცა ღმერთი და სიტყვა ღმრთისა უცვალებელად მყოფობს, ყოველივე ეს ჩვენთვის

¹⁶ მაქსიმე აღმსარებელი: „ღმრთეებრიობა არსებითად უზიარებელი და მოუაზრებელია. მასთან ზიარება შეიძლება იმით, რომ ყოველივე მისგან გამოდის და ყოფიერებაში მის მიერ არსებობს“.

¹⁷ ამ მაგალითით განმარტებულია უზიარებელ ღმერთთან ზიარება როგორაა შესაძლებელი.

ღმრთეების მშვენიერი და კაცთმოყვარული ერთი ნებითა და საერთო უზენაესი გამოუთქმელი ღმრთეებრივი მოქმედებით აღასრულა.

მაშასადამე, ფსევდო დიონისე ამ შემთხვევაშიც იცავს დოგმატურ სწავლებას იმის თაობაზე, რომ **სიტყვა** ჭეშმარიტად განხორციელდა, ანუ ჩვენი სხეული და გონიერი სული მიიღო და ევნო და, რომ ყველა მისი ღმრთეებრივი მოქმედება განგებულებისა კაცობრივია და მასში მამა და სულიწმიდა, როგორც უკვე ითქვა, მხოლოდ განკაცებისადმი კეთილგანწყობილებითა და განზრახულობით (tḥ̄ eujdokiā kai vboul h̄sei – მაქსიმე აღმსარებელი) და ღმრთეებრივი ნიშებსასწაულებით (ta~ qeoshmeia~) თანამონაწილეობდნენ.

ფსევდო დიონისეს ტექსტის ამ ადგილის განმარტებისას ნმ. მაქსიმე აღმსარებელი აღნიშნავს, რომ იგი უპირატესად მიმართულია ნესტორის მიმდევრების აკეფალებისა და ფანტასიასტების წინააღმდეგ (maḥista kata; Nestorianwn kai; Ἰακκὲφ ἀλῶν καὶ; F ant asiastwn).

რამდენადაც ღმრთეების შეცნობა მხოლოდ იმ თვისებათა თანაზიარობით შეიძლება, რომლებითაც ჩვენ გვეცხადება, ხოლო როგორია იგი საწყისსა და საფუძველში ყველა გონებისა, არსისა და შემეცნებისათვის მიუწვდომელია, ამიტომ ფსევდო დიონისე კიდევ ერთხელ განგვიმარტავს, რომ, როცა ის ზეარსულ დაფარულებას (tḥn ὑπερουσιον kruf iotḥta) ღმერთს, სიცოცხლეს, ნათელს ან სიტყვას უწოდებს, არა სხვა რამეს, არამედ მისგან გამომავალ განმალმრთობელ, არსთა შემქმნელ, ცხოველმყოფელსა და სიბრძნის მომნიჭებელ ძალებს გულისხმობს. ასევე წმინდა ნერილის გამონათქვამებიდან ვსწავლობთ, რომ წყარო ღმრთეებისა მამაა, ხოლო ძესა და სულს ფსევდო დიონისეს მიხედვით, შეიძლება **ღმერთმშობელი ღმრთეების** (tḥ~ qeogonou qeotḥto~) ღმრთივმცენარეთა მორჩინი, ვითარცა ყვავილნი და ზეარსული ნათელნი

(kai; õion aḥqh kai; uḗrousia fῑwta) ვუნოდოთ, ხოლო როგორ არის ეს ყოველივე ასე, ამის თქმაცა და მოაზრებაც შეუძლებელია.

ჩვენი გონებრივი ძალისხმევა მხოლოდ იმის გაგებისთვისაა საკმარისი, რომ ყოველგვარი წარმოდგენა ღმრთეებრივ მამობასა და ძეობაზე (qeia patriav kai; uibth~ ჩვენცა და ზეციურ ძალებსაც უზესთაესი მამათმთავრობისა და ძეთმთავრობისაგან (ekjth~ patriarcia~ kai; uiaarcia~) გვებოძა, რისი წყალობითაც ღმრთის მსგავსნი გონებანი (qeoeidēi~ noe~) ღმერთებად, ღმრთის ძეებად და ღმერთთა მამებად იქმნებიან და იწოდებიან, ცხადია, რომ ამგვარი მამობა და ძეობა სულიერად ე. ი. უხორცოდ, არამატერიალურად (უნივთოდ), გონებრივად აღესრულება, რადგან ღმერთმთავარი სული ყოველგვარ გონებრივ უნივთობაზე მაღლაა, ხოლო მამა და ძე ყოველგვარი ღმრთეებრივი მამობისა და ძეობის საზღვრებს მიღმაა.

როცა ფსევდო დიონისე წერს, რომ ზუსტი მსგავსება შედეგებსა და მიზეზთა შორის (toĩ~ aiḗiatōĩ~ kai toĩ~ aiḗtīwi~) არ არსებობს, მაქსიმე აღმსარებელი განგვიმარტავს, რა უნდა ვიგულისხმოთ შედეგსა და მიზეზებში. შედეგია ყველა ქმნილება, ცათა შინა თუ დედამიწაზე, მიზეზი კი ზეარსნი (ta; uḗrousa) ანუ სამი ჰიპოსტასი წმინდა სამებისა. ცხადია, რომ შედეგებსა და მიზეზებს შორის არავითარი მსგავსება არაა (ouḗdemia ejmfereta toutwn pro~ aḗlhḗta, aiḗtiwn kai; aiḗiatōĩn) ამაზე მეტყველებს ფსევდო დიონისეს სიტყვები იმის შესახებ, რომ შედეგები მხოლოდ მიზეზთა **სახეებს (ხატებს) იღებენ** (ejndecomēna~ eikōna~) რადგან თავად მიზეზები მათზე მაღლა, მიღმურ სამყაროში არსებობენ. სწავლებას მიზეზებსა და შედეგებს შორის დამოკიდებულებაზე ფსევდო დიონისე კაცობრივი ყოფიდან აღებული მაგალითებით ათვალსაჩინოებს; კერძოდ, წერს, რომ სიხარული და მწუხარება ითვლება მიზეზებად იმისა, რომ ადამიანი სიხარულს ან მწუხარებას განიცდის, მაგრამ თავად ისინი არც

ხარობენ და რაც მწუხარებენ. არც სითბოს გამომცემსა და მწველ ცეცხლზე იტყვიან, რომ თავად იგი თბება და იწვის, ფსევდო დიონისეს აზრით, არასწორია, როცა (თვით) ბუნებით სიცოცხლეზე (την αυτοζοην) ამბობენ, რომ ცოცხლობს, ან (თვით) ბუნებით ნათელზე, რომ ის ნათლდება, გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა ეს რაღაც სხვა მიმართულებითაა ნათქვამი. რადგან რაც შედეგებს ახასიათებს, ის უწინარესად, როგორც მათი არსებისათვის დამახასიათებელი, მიზეზებს აქვთ. მაქსიმე აღმსარებელის განმარტების წყალობით, ფსევდო დიონისეს დამოკიდებულება შედეგებისა და მიზეზების ურთიერთმიმართებაზე უფრო ნათელი ხდება: ღმრთის შესახებ თქმა იმისა, რომ იგი ცოცხლობს, ან ნათლდება არასწორია, რადგან იგი მიზეზია ჩვენი სიცოცხლისა და განათლებისა და ის, რაც ჩვენ მაღლით გვაქვს ბოძებული, მას ბუნებრივად (არსობრივად) ახასიათებს, როგორც ამას პავლე მოციქულიც გვეუბნება: **მაღლით ხართ გამოხსნილ** (ეფ. II, 8), ხოლო იოვანე ღმრთისმეტყველი წერს: **სავსებისაგან მისისა ჩვენ ყოველთა მივიღეთ** (ინ. I, 16).

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