

# მიმოხილვა

კახაბერ კურტიანიძე  
ნათია გაბრიჩიძე

## ორიგენეს ექვარისტული-მეცნიერული მისტიკა

### შესავალი

ძველებს სწამდათ ეროსი, როგორც ზე-სიყვარულის ადამიანურ დონეზე გამოვლინება [ნორისი 2003:xviii]. ბიბლიური *ქებათა ქების* გაგება სინაგოგიდანვე იწყებს ღმერთსა და მის ხალხს შორის სასიყვარულო ურთიერთობიდან მესიანურისაკენ წანაცვლებას. მესიანურადვე განმარტავს მას ორიგენეს (III ს.), რაც საფუძვლად ედება ამ წიგნის წმინდა მამებისეულ აღქმას: კერძო სულის და ეკლესიის ქრისტესთან მისტიკურ კავშირურთიერთობას თუ რწმენას<sup>1</sup> [ნორისი 2003:xix].

*ქებათა* თაიგულია, ცალკეულ სასიყვარულო ლექსთა ნაკრები და გაწყობილი ერთ დიალოგურ ტექსტად. ამით ის ემსგავსება ღითინამბულ სცენარს [ნორისი 2003:xvii]. ასეთივე ხასიათისაა ლიტურგიაც. და, თუ ეს ასეა, მაშინ შესაძლებელია *ქებათა*ს ორიგენესეული გაგების სამუშაო ჩარჩოდ ექვარისტული ფონის გამოყენება.

ასევე საინტერესოა ინდივიდუალური ასკეზისა და მისტიკური გამოცდილების საზოგადო არეში გადატანა. ამისათვისაა სწორედ სა-

1 „რწმენას“ ვასხვავებთ „შერწყმისაგან“ და ვიყენებთ „კავშირდამყარების“, „შეკავშირების“ ან ზოგჯერ „ურთიერთობის“ სანაცვლოდ. „რწმენა“, ვთვლით, რომ პროცესია, „შერწყმა“ კი შედეგი. თუმცა ქალკედონის საეკლესიო კრების (451 წ.) მიხედვით ქრისტეში შეურწყმელადაა ორი – საღვთო და ადამიანური ბუნებები და ისინი არ „ირწყმებიან“. ქალკედონური დიოფიზიტური თვისებათა ზიარებაა ის კონცეპტი, რაც, წესით, თეოლოგიურ თეოანთროპოლოგიას უნდა დადებოდა საფუძვლად. ამის გათვალისწინების შემთხვევაში ამ ნეოლოგიზმს აჯობებდა უკვე კარგად მორგებული „მსჭვალვის“, „შემსჭვალვის“ გამოყენება. სწორედ საღვთო და ადამიანურ ბუნებათა თვისებების ურთიერთგაზიარება-გამსჭვალვა ხდება იესოს პიროვნებაში. მაგრამ აქ მაინც „რწმენას“ ვიყენებთ უწყვეტი პროცესის დინამიური დაუსრულებლობის გადმოსაცემად.

სურველი ევქარისტიული ფონის დადება ინდივიდუალური ღმერთმჭვრეტელობისათვის. ღმერთშემეცნება შეიძლება დაიწყოს როგორც კერძო დონეზე, ვთქვათ, ღმერთის პიროვნული მოხმობით, ასევე თემის წიაღში, ტრადიციის ფარგლებში, მაგრამ შემდეგ განვითარდეს პიროვნულ გამოცდილებად ისე, რომ კვლავდაბრუნება თემური პრაქტიკისადმი აუცილებელ კომპონენტად ნარჩუნდებოდეს მთელი მისტიკური პრაქტიკის განმავლობაში. მაგალითად, ადამიანი ნათლობამდე შეიძლება მივიდეს ან თემის ცხოვრებაში ჩართულობიდან, ან თავად თემამდე მივიდეს პირადი ძიებით. ასეა თუ ისე, ნათლობის მისტიკრიას მოსდევს პიროვნული ასკეზა (წინაც შეიძლება უძლოდეს, რა თქმა უნდა), რომელიც ასევე შეიძლება მიმდინარეობდეს კოლექტიური ტრადიციის ფარგლებში, ან სცდებოდეს მას გარკვეული ინდივიდუალური ექსპერიმენტების წიაღ. ეს ექსპერიმენტი შეიძლება სულაც აღმოჩნდეს მცდარი ან ნაწილობრივ მცდარი. მაგალითად, ორიგენემ თავი დაისაჭურისა, რაც დაგმო თემმა. ამრიგად, პიროვნული გამოცდილება კოლექტიურის „ფილტრში გაივლის“ და გაცხრილვის შედეგად დარჩენილი „თვალმარგალიტი“ უკვე თემისვე წიაღში დაიუნჯება.

ასევე საგულისხმოა ასკეზის მიმართება მისტიკურ გამოცდილებასთან, ერთი მხრივ, და ამ ორივეს დამოკიდებულება მეცნიერულ კვლევასა თუ ინტელექტუალურ ღწვასთან, მეორე მხრივ.

ამ საკითხებს შეეხება ქვემოთ ტექსტი.

## 1. ორიგენეს ზოგადი მისტიკური სწავლება

წმინდა წერილში მისტიკურად განიჭვრიტება მავანის ბიოგრაფია. კითხვისას იგი „ახლაში“/„აწში“ მოიზიდავს დასასრულს (ἔσχατον, ესქატონს) და აქ, ამ განუყოფელ მყისში, ახდენს მთელი მისი არსების და, შესაბამისად, არსებობის, როგორც ასეთის, თავმოყრას – რადგან არ არსებობს არსებობა, თუ არა კონკრეტული მავანის. ამგვარად, მთელი რეალობის თუ ყოფიერების ყოველი სფერო და საფეხური მჭვრეტელობითად (θεωρία, ხედვით, მედიტაციურად) ხდება თვალშევლებული და გავლილი. ეს ასეა იმიტომ, რომ ბიბლიის სიტყვები ერწყმის ღმერთსიტყვას<sup>2</sup> [ბიჩკოვი 1995:185-186] (იესო ქრისტეს) და

2 „[Нужно помнить и об особом] внимание Оригена к именам, словам, словесным конструкциям; вообще – к словесной материи – особенно священных текстов, текстов Св. Писания. Древность всегда с повышенным интересом, почтением, а нередко и со священным трепетом относилась к слову, прозревая в нем какие-то магические и сакральные силы. [...] Ориген, опираясь на предшествующие религиозно-философские традиции, на тексты Св. Писания и свой собственный духовный опыт, оказывается

ის განსხვავებულად წაეკითხინება მომზადებულობის სხვადასხვა დონეზე მყოფთ. ამ დონეს კი განსაზღვრავს ეთიკურ-ასკეტური ვარჯიშ-პრაქტიკით გაწვრთნილი სხეულის გრძნობის ორგანოები (γεγυμασμένα αισθητήρια, გავარჯიშებული საგრძნობელები). ამაზე მსჯელობს გრიგოლ ნოსელი [მაცუკასი 2000:347, 371] დაიმოწმებს რა პავლე მოციქულს: „[მოციქული<sup>3</sup>] ამბობს: ვისაც ჩვევ-თვისებად ექცათ გაწვრთნილი საგრძნობელნი, მათი საზრდელი მტკიცება და სრულყოფილი“ (PG 46, 178)<sup>4</sup>. ხუთი საგრძნობელის თავმოყრილობა და სრულპარმონიულად მოქმედება მეექვსე გრძნობად/საგრძნობელად გარდაიქმნება. ეს უკანასკნელი კი ხდება ხუთის მძღვანებელი (ἡγούμενικόν) და გარდამსახველი (μεταμορφωτικόν, ფერისმცვალებელი). ხოლო ამ პროცესში ის მთელ სხეულსა და არსებობას ჩაითრევს. ორიგენესათვის ამ გზით აღმასვლისას წერილის სიტყვები და სხეული იმდენად განსულიერებული ხდება, რომ ღმერთსიტყვა თანდათან თითქოს კარგავს სხეულებრიობას [ლაუთი 1981:66-70].<sup>5</sup> ამ გაგებით, ის, რაც რჩება, სიტყვა-ენერგიაა და მჭვრეტელი მის წიაღ ღმერთს „პირისპირ“ ხედავს: „გარნა ვიცით, რამეთუ უკუეთუ გამოცხადნეს, მსგავსად მისსა ვიყვნეთ, რამეთუ ვიხილოთ იგი, ვითარცა იგი არს“ (1 იოანე 3:2).

## 2. ორიგენეს მისტიციზმის ცალკეული მხარეები

ორიგენეს ქებათას ორი ვარიანტი არსებობს. დროით პირველია „კომენტარები ქება ქებათაზე“ და მეორე „ორი ჰომილია ქება ქებათაზე“ [ნორისი 2003:xviii]. პირველში უპირატესი ინდივიდუალური სულის, პატარძლის სახეა, მეორეში კი პატარძლის, როგორც შესაკ-

---

перед ситуацией многоаспектного, полифункционального бытия слова в культуре. Слово стоит до и в начале творения, ибо это одна из ипостасей Бога; притом – творческая ипостась”. [ბიჩკოვი 1995:185-186].

3 „ხოლო სრულთად არს მტკიცე იგი საზრდელი, რომელთა წესითა მით გონებანი წურთილნი ჰქონედ განრჩევად კეთილისა და ბოროტისა“ (ებრაელთა 5:14).

4 „Τελείων δὲ ἐστὶν ἡ στερῆς τροφή, τῶν διὰ τὴν ἔξιν τὰ αισθητήρια γεγυμασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ“ (PG 46, 178).

5 „...Origen’s mysticism centred on Christ is ultimately transcended by a mysticism centred on the eternal Word... [But] Even if the Word that Origen meets in his engagement with Scripture is, in some way, beyond the Incarnate Lord, his encounter with the Word is nonetheless a personal encounter“ [ლაუთი 1981:66-70]. შდრ.: „’Просвещение’ духовным светом способствует возникновению и возрастанию гносиса в человеке, приближает его к Логосу... приводя к полному гносису, ... как единение с Богом (Johan. Com. XIX 4)..., в прямом, без посредства Логоса, созерцании Бога, в полном слиянии с Ним при сохранении принципиального различия существей“ [ბიჩკოვი 1995:179].

რებელ-ეკლესიისა [ლასონი 1957:17-18]. ეს შეიძლება მიუთითებდეს როგორც ორიგენეს მზარდ ეკლესიურ ცნობიერებას, ასევე საკითხისადმი მიდგომის სკანდალურობის გასანეიტრალებელ ერთგვარ სტრატეგიას ან, სულაც, ხრიკს.

### 2.1. თვით-ტრანსცენდირების ეკლესიოლოგიური ფონი

ნეტარი იერონიმე წერს: მაშინ, როცა თავის ყველა წიგნით ორიგენე აღემატა ყველა მწერალს, თავის *ქება ქებათაში* ის აღემატა საკუთარ თავს და სიტყვები „*მეუფემ შემეყვანა თავის პალატაში*“, აღსრულდა მასთან [ორიგენეს შემთხვევაში] (Orig. hom. 1, 2 in Cant., Prologus, PL23:1174) [ჯაყელი 1989/3:9; ლასონი 1957:265].<sup>6</sup>

თავად წერის, შემოქმედების, მიმდინარეობა შეიძლება იყოს ექსტაზის ან ტრანსცენზუსის პროცესი, იყოს მოვლენა/ხდომილება. ამასთან, იერონიმეს ეს პასაჟი შეიძლება განიმარტოს ისე, რომ ორიგენე აღწერდა არა ლიტონ რაციონალურ პროცესს, არამედ თავის პირად ექსტატიკურ ეროტულ/ტრფიალებით გამოცდილებას. მაგრამ „აღემატა საკუთარ თავს“ ნეოპლატონურ გაგებამდეც შეიძლება გაფართოვდეს. მართალია, ნეოპლატონიკოსობა ვერც იერონიმეს მიეწერება და ვერც ორიგენეს, თუმცა ნეოპლატონიზმი, როგორც მოვლენა, და დასახელებული ორი ავტორიც ერთი და იმავე კულტურული კონტექსტიდან რომ არიან, ცხადია.

მაშ ასე, პლოტინეს გაგებით მავანი მისტიკური მჭვრეტელობისას საკუთარ სხეულებრივ თვითს ტოვებს და თავისავე ნამდვილ თვითს უბრუნდება. ნაღდი ექსტაზი გასვლაა საკუთარ-თვითისაკენ: „*გაქცევა მხოლოსი მხოლოსაკენ*“ [ლაუთი 1981:43, 48, 50-51]. ანუ მხოლო-ღმერთში პოულობს საკუთარ ნამდვილ თვითს მავანი, როდესაც განიძარცვება თავისი ცრუ-თვითისაგან, მოჩვენებითი თვითცნობიერებისაგან.

6 ქება ქებათაზე ორიგენეს ორი ჰომილიის ნეტარი იერონიმესეული ლათინური ვერსია ხელმისაწვდომია სამ გამოცემაში: Migne, ed., Interpretatio Homiliarum Duarum Origenis In Canticum, Patrologia Latina 23, 1863, 1173-96; W. A. Baehrens, ed., Homiliae in Regn., Ez. et al., GCS vol. 33 (= Origenes Werke vol. 8), Berlin, 1925, 27-60; O. Rousseau, ed., Origène. Homélie sur le Cantique, Sources Chrétiennes, vol. 372, Paris, 1954. ქართველი მკითხველისთვის ხელმისაწვდომია თამარ ჯაყელის თარგმანი, რომელიც თავისთავად ფრანგული თარგმანიდანაა შესრულებული და 1989 წელს დაიბეჭდა [ჯაყელი 1989/3, ჯაყელი 1989/4]. ინგლისური თარგმანებიდან საუკეთესოდ ითვლება ლასონის გამოცემა [ლასონი 1957]. წინამდებარე სტატიაში ციტირებული ქართულ ტექსტისთვის ვიყენებთ თამარ ჯაყელის თარგმანს, როგორც სრულიად შესაფერისს ორიგენეს ქადაგებების შინაარსის გასაგებად. დასაზუსტებლად იქვე ვუთითებთ ლათინური ვერსიის პირველ გამოცემას (PL23), როგორც ყველაზე ადვილად და ფართოდ ხელმისაწვდომს და შესაბამის გვერდებს ინგლისურ თარგმანში [ლასონი 1957].

შესაძლებელია *ქებათას* მეფე-საქმროსა და საცოლის ტრფიალებაც ამ „მხოლოს მხოლოსთან“ განმხოლოებასაც მიესადაგებოდეს. და ასევე შესაძლებელია ქრისტიანული მიდგომა განსხვავდებოდეს ამისაგან. მაგალითად, თანამედროვე იეზუიტი თეოლოგი სანდრა შნაიდერსი სულიერ ცხოვრებას ამგვარად აღწერს:

[ისაა] თვითინტეგრაციის პროექტი თვითტრანსცენდირების საშუალებით ბოლოზღვრულობისაკენ და მის ფარგლებში, რომელიც (ბოლოზღვრულობა) ქრისტიანის შემთხვევაში არის ღმერთი, გამოჩენილი იესო ქრისტეში, ვინც ეკლესიად წოდებულ ერთობაში და მის (ამ ერთობის) წიაღ<sup>7</sup> სახეზემყოფია, როგორც სული. [შნაიდერსი 2005:51].

ასევე შესაძლებელია გაიგებოდეს იერონიმეს „პალატი, სენაკი“, სადაც საქმრომ შეიყვანა საცოლე, როგორც საეკლესიო რიტუალური გარემო, რადგან თავად სიტყვები „საქმრო“ და „საცოლე“ — და არა ცოლი და ქმარი — ჯერ კიდევ ქორწილის განგრძობადობას აღნიშნავს. ანუ დასაშვებია, რომ „პალატ-სენაკი“ ჯერ კიდევ რიტუალურ სფეროდ ჩაითვალოს.

მაშასადამე, პირობითად იქნებოდა, ერთი მხრივ, ნეოპლატონურ-პაგანური პრივატული განმხოლოება „ერთისა ერთთან“, როდესაც სხეულთან ერთად დავიწყებულია მატერიალური სამყარო და სიმრავლე. და, მეორე მხრივ, ქრისტიანული ერთობა, ერთიანობა სიმრავლეში, ეროსული ეკლესიურობა რიტუალურ ქმედითობაში, როდესაც „მხოლო მხოლოსთან“ ყოფიერების ხდომილების მთლიანობას, ჰარმონიულობასა და სისრულეს გულისხმობს. მაგრამ, ეს მხოლოდ ჰიპოთეზაა და ვიყენებთ როგორც სამუშაო ჩარჩოს ორიგენეს ტექსტში შესასვლელად ან ამ ტექსტის ინტერპოლაციისათვის ახალი გაგების კონტექსტში.

## 2.2. სივრცე-დროის საიდუმლოებითი გადალახვა

*ჰომილიები* ბიბლიურ ექვს სიმღერას უკავშირებს ისრაელის ისტორიის განვითარების თითო ეტაპს და ეს ისტორია ხდება მავანის ბიოგრაფია. ამასთან, ისტორიის ბიოგრაფიად ასიმილაცია თუ ათვისება ხორციელდება სამ ჩარჩოში ერთდროულად. პირველია თავად *წერილი*, მეორეა *ჰომილია* და მესამეა ღვთისმსახურების კონტექსტი, სადაც *ჰომილია* აღესრულება. ხოლო *ჰომილიები* მუშაობს, როგორც რამ „ხელსაწყო“ და ისტორიული ტრანსფორმაციის არე (ლოკუსი). სხვანაირად *წერილი* დარჩებოდა მიუწვდომელი, ნედლი ტექსტი. თუმ-

7 „წიაღ“-ს ვიყენებთ მნიშვნელობით — „წიაღი“, „უბე“ და ასევე „გავლით“ (через, through).

ცა, რადგან სწორედ წერილია თვითმიზანი და საშუალება, როგორც ღმერთსიტყვის სიტყვა, ისაა მატრანსფორმირებელი „მოწყობილობა“, რომელიც ღმერთსიტყვის წიად აკავშირებს ადამიანს მხოლოდ ღმერთთან. ამასთან, ლიტურგია ის კონტექსტია, რომლის დაძაბულობაში ჰომილიები იკრებს ძალას, აღასრულოს ეს რწყმა, რადგან სწორედ ლიტურგიაა ღმერთსიტყვის საქმე და ისაა საღვთო მოქმედება, რათა გარდაქმნას საღვთისმსახუროდ შეკრებილი თემი საკუთარ (ღმერთსიტყვის) სხეულად. იქ წერილი ხდება მავანის ისტორია, როგორც კერძო ადამიან-ამბავი, რასაც გულისხმობს კიდევ სიტყვა „ისტორია“, ანუ ამბავმოყოლა (ιστοριᾶν, ვყვები ამბავს). მავანი ამოიკითხება, მოიყოლება, როგორც ამბავი ბიბლიის ზოგად ტექსტში, რომელიც ტექსტობს ევქარისტიული ქმედების კიდევ უფრო ფართო კონტექსტში. ევქარისტია კი ისტორიაში ხდება, ისაა ისტორიის შიგნითა მოვლენა და ისტორიისავე ხდომილება.

ამასთან, ორიგენესათვის სამყარო ცოცხალი მთლიანობაა. ის ღმერთისადმი ცნობიერებების მიმართებების მიხედვითაა დაშრევებული. ისინი ბინადრობენ მის (სამყაროს) „ზეცებად“ წოდებულ ამა თუ იმ სფეროში (*De Principiis* I.VI. 2-4). ეს ის სფეროებია, რომელსაც საკუთარი „საღვთო ხატის“, ანუ თავის ნამდვილი თვითის (εαυτῶς, самость, self) რეალიზაციისაკენ მიმართული მავანის ცნობიერება გაივლის [მური 2001]. ამას აღწევს სხეულის სიკვდილით განთავისუფლებული სული, ხდება რა გონება და ჭვრეტს უხილავ სინამდვილეს [ლაუთი 1981:60], სადაც პოულობს კიდევ საკუთარ თვითს: „გონი... აღარ არის რა დაბრკოლებული საკუთარი ყოფილი სხეულის საგრძნობელებით, გაძლიერებული თავის ინტელექტუალურ ძალაში ნიადაგ უახლოვდება საგნების [მიზეზების] „პირისპირ“ სუფთა ჭვრეტას“ (*De Principiis* II. xi. 7). ხოლო მცოდნე სულსაც (გნოსტიკოს სულს) სხეულიდან გაუსვლელად იგივე შეუძლია საღვთო შუქის მინათების შემთხვევაში. ანუ საღვთო მადლის წიადში იგი მისტიკურ-საიდუმლო მცოდნეობითად გაივლის სამყაროს ყველა სფეროს [ბიჩკოვი 1995:181]. ეს კი ნიშნავს ინდივიდუალური საიდუმლოებითი ექსტაზის ერთ განუყოფელ მყისში დროისა და სივრცის კონცენტრირებას და მათ გადალახვას. ამგვარად დგება ახალი დრო, რაც არანაირად არაა უძრაობა, ანუ უდროობაში გაჩერება. იქნებ ეს არაა დროის ავგუსტინესეული შეყინვა მყისად, არამედ დრო-სივრცის წყვილის გარდაქმნა ახალ რეალობად, მსგავსად ხუთი გრნობის მეექვსედ შედნობისა და ახლებურად ამოქმედებისა?

### 2.3. წერილის დრამატულ-მისტიკური წაკითხვა

ორიგენესათვის ქებათა გაშლილია ქორწინების რიტუალის წიაღში. იგი მოუწოდებს მკითხველს, ჩაერთოს ამ რიტუალურ წაკითხვაში:

მოსიმინე „ქებათა ქება“ ესწრაფე, რომ ღრმად ჩასწვდე მას და სძალი-თან ერთად თქვა, რასაც ის ამბობს, ისე, რომ საპასუხოდ გაიგონო, რაც მას ესმის. მაგრამ თუ არ ძალგიდს სძალითან ერთად თქვა, რასაც იგი ამბობს, რომ შენც გაიგონო, რაც მას ესმის, მაშ, ისწრაფე, რათა შეუერთდე სიძის მეგობრებს. და თუ მათ სიმალღეზეც არ დგახარ, შეერიე ქალწულებს, რომლებიც პატარძლის სიხარულში იმყოფებიან (Orig. hom. 1 in Cant., PL23:1176B) [ჯაყელი 1989/3:10, ლასონი 1957:268].

ორიგენე მოუხმობს მკითხველს თუ ლიტურგიისას ქადაგების მსმენელს, განიცადოს ქრისტე, შევიდეს მის გრძნობებში:

თუ ვინმე იესოსთან „განისვენებს“ და მის განცდებს ზიარებული განიხარებს, იგი ამ შემთხვევაში ამბობს არა „მკერდს განჩემებულისა“ (ლევიტ. 10:14), არამედ „მკერდს“ (იოანე 21.20). ხოლო, როცა სძალი ებაასება სიძეს – ეს ხომ საქორწინო საგალობლის დასაწყისია – არც „განჩემებულ მკერდზეა“ ლაპარაკი, როგორც შესაწირავის შემთხვევაში, და არც „მკერდზე“, როგორც იოანე მოწაფის შემთხვევაში, არამედ „ძუძუებზე“: „უმჯობეს არიან ძუძუნი შენნი უფროს ღვინისა“; იყავ, როგორც სძალი სიძის განცდათა თანამოზიარე, და შენ გეცოდინება, რომ ამგვარი ფიქრები დამატრობელნი არიან და სიხარულით აღმვსებნი. როგორც საუკეთესოა „უფლის დამატრობელი სასმელი“ (შდრ. ფს. 22.5), ისე ყოველგვარ ღვინოზე უკეთესია „სიძის ძუძუები“ (Orig. hom. 1 in Cant., PL23:1178C). [ჯაყელი 1989/3:12, ლასონი 1957:271].

აქ „უფლის დამატრობელი სასმელი“ ციტირებაა 22 (23)-ე ფსალმუნიდან,<sup>8</sup> რომელიც საეკლესიო ტრადიციის მიხედვით ექვარისტიული ტექსტია. ექვარისტიცაა ის არე, სადაც ხდება იესოს სიტკბოების გემოსხილვა. ის (ექვარისტიცა) კი უპირატესად საზოგადო სფეროა და არა იზოლირებულად ინდივიდუალისტური.

ეს თუ ასეა, მაშინ რაღანაირადაა „საქმროს ძუძუები“ ექვარისტიულ ღვინოზე უმჯობესი? სავარაუდოდ, ჰომილიების იოანე მოციქული, რომელიც ეყრდნობოდა იესოს მკერდს, არის სიძის მყარი და ვერაა საცოლის დონეზე – ის მხოლოდ მოწაფეა ჯერ. ხოლო საცო-

8 „განმზადეს წინაშე ჩემსა ტაბლა წინაშე მაჭირვებელთა ჩემთა; განაპოხე ზეთითა თავი ჩემი და სასუმელმან შენმან დამატრო მე ვითარცა ურწყულმა // გააწყე ტაბლა ჩემს წინაშე ჩემს მტერთა თვალწინ. ზეთისცხე ჩემს თავს; სავსეთა თასი ჩემი პირთამდე // Ἐπίπασας ἐν ἐλαίῳ τὴν κεφαλὴν μου, καὶ τὸ ποτήριόν σου μεθύσκον με ὡσεὶ κρᾶτιστον// შემიზილე ზეთით თავი და შენმა ჭიქამ დამატრო მე უძლიერესი [ღვინით].“

ლე კი, მართალია, ინდივიდუალური მცოდნე სულია, როგორც ყველა მზიარებელი, მაინც აღემატება დანარჩენთ ევქარისტული ძღვნის მიერ მოტანილი ონტოლოგიური რეალობის ათვისების ხარისხით. ეს რეალობა მისი იდენტობის რეალობა ხდება. მართლმადიდებელი თეოლოგის ემანუელ კლაფსისის სიტყვებით „ადამიანი ევქარისტიაში მონაწილეობით შედის მისტერიულ შეხებაში თავის ჭეშმარიტ ონტოლოგიურ იდენტობასთან, რომელიც მას ესაჩუქრება ღმერთისაგან და თვითდამოწმდება საკუთარი თავისუფალი თანხმობით“ [კლაფსის 2000:180]. ამ განსხვავებას მორწმუნეებს შორის ახასიათებს ასევე მართლმადიდებელი თეოლოგი იოანე ზიზიულასი:

მიუხედავად იმისა, რომ ორიგენეს სურდა, ყოფილიყო ეკლესიური [თავისი თეოლოგიით], იგი მაინც ასხვავებდა უბრალო ქრისტიანს განსხვავებულსა და სწავლულსაგან. [...] იგი სიწმინდის ცნებას მიაკუთვნებდა სრულყოფილებასა და სულიერ ელიტას. ამრიგად, წმინდანობის იდეა მოშორდა ერთობას. [...] მან გადაიტანა ესქატოლოგია ისტორიულიდან ანთროპოლოგიურ არეზე. [ზიზიულასი 1987:39].

გნოსტიკოსი (მცოდნე სული) სხვადასხვა ცნობიერების ონტოლოგიურ დონეებს გაივლის. ესენია *მორწმუნეთა სულების*, ანუ ხილული ეკლესიის, და ასევე საქმროს მაცარი მეგობრების, რომლებიც არიან *ანგელოზები და ისინი, ვინც მიაღწიეს სრულყოფილ კაცობას (ჰომილიებში* იოანე მახარებელი). ამგვარად, გნოსტიკოსი წარსდგება ღვთის წინაშე ქმნილი რეალობის ყველა ფენის საკუთარ თავში მომცველი. თუმცა ეს შეიძლება კვლავ ჩაითვალოს პლატონურ პოზიციად. *Corpus Hermeticum*-ის ანონიმური ავტორი ამგვარად ახასიათებს ელინისტურ ხანას:

კაცი ღვთიური არსებაა (ζῷον θεῖον, ღვთიური ცხოველი) და უნდა შედარდეს არა სხვა მიწიერ არსებებს, არამედ მათ, ვისაც ეწოდებათ ღმერთები იქ, ცებში. მეტიც, თუკი მავანი გაბედავს თქვას ჭეშმარიტება, მაშინ ნამდვილი კაცი ღმერთებზე უმაღლესი, სულ მცირე, მათი თანასწორია. ბოლოსდაბოლოს, არც ერთი ციური ღმერთი არ მიატოვებს ციურ მხარეთ და დადაბლდება მიწაზე. ხოლო კაცი ზეადის თვით ცებისაკენ და აღრიცხავს მათ და იცის მათი სიმაღლეები და სიღრმეები და მათ შესახებ სხვა დანარჩენსაც სწავლობს გამოწველივით, და რაც უფრო მეტად ხაზგასასმელია, ის მკვიდრდება სიმაღლეებში მიწის მიუტოვებლად, სადამდეც მისი ძალა გადაწვდება (*Corpus Hermeticum X, 24*). [ფოუდენი 1986:111].

მაგრამ ეს მაინც ინდივიდუალური ძალისხმევის შედეგია. ხოლო *ჰომილიებში* საღვთოს გადაწვდომლობის კომუნალურობაა ხაზგასმული. მართალია, საცოლვე მარტო შედის საქმროსთან, მაგრამ იგი მიწვივ უბრუნდება კრებას და გაანდობს განდობილს.



ქალწულები, რომელთა შესახებაც ვიცით, რომ გარეთ დგანან, რადგანაც მათი სიყვარული ჯერ მხოლოდ საწყის ფაზაშია. [...] ხოლო სძალი [...] შედის სიძის საუნჯეში, მის სამეფო სამკვიდრებელში, იქიდან გამოსული კი კვლავ უერთდება ქალწულებს, რომ აცნობოს მათ, რისი თვითმზილველიც გამხდარა. [...] ქალწულები, ე.ი. მრავალრიცხოვანი კრებული იმათი, ვინც სძლად გახდომას იწყებს, ვიდრე სძალი სიძის სახლშია შესული და ჭვრეტს იქ მეუღლის სიმდიდრეებს, მისი დაბრუნების მოლოდინში მზიარულად გალობენ: „ვიხარებდეთ და ვიშუებდეთ შენდამი“ (ქებ. 1.4). ისინი „ხარობენ“ სძლის სრულყოფით, რადგან სათნობამ შური არ იცის. ეს სიყვარული წმინდაა და უზადო. [...] ის, ვინც დაწინაურებულია [ე.ი. საცოლე], უკვე ხარობს „შენი სიყვარულის“ რძით და სიხარულით აღვსილი აცხადებს: „შენი სიყვარული ღვინოზე უკეთესია“; სხვები კი მზიარულებას და სიხარულს მომავლისთვის ინახავენ (რაკი ისინი ჯერ კიდევ ქალწულები არიან), თავიანთ სიყვარულს განარჩევენ სძლის სიყვარულისაგან და ამბობენ: „ვიხარებდეთ და ვიშუებდეთ შენდამი“ (ქება 1.4). „შევიყვარნეთ“ – არა „გვიყვარს“, არამედ „შევიყვარნეთ [ანუ შევიყვარებთ] ძუძუნი შენნი უფროს ღვინისა“ (Orig. hom. 1 in Cant., PL23:1180D-1181A) [ჯაყელი 1989/3:13-14, ლასონი 1957:274-275].

ანგლიკანი თეოლოგი მარკ მაკინტოში ამბობს, რომ მისტიკური სიღრმე, რომელსაც ჩასწვდება მეძიებელი, არ მოიპოვება მხოლოდ სულის შინაგანი აღმასვლით. ნეოპლატონური „მხოლო სულის მხოლოსაკენ“ აღმასვლა რეკონტექსტუალიზდა ერთობის საკრამენტულ ცხოვრებაში [მაკინტოში 1998:45]. ორიგენეს ამ პასაჟშიც შეიძლებოდა დანახულიყო ერთობის წევრთა ამგვარი „ერთმანეთთან-სიყვარულთავისუფლებაში-ერთ-მყოფობა“ [მაკინტოში 1998:28]. მორწმუნეებს უყვართ ეული მისტიკოს-მეძიებელი, ისინი მდიდრდებიან მისი ცოდნით, ისინი არიან ქრისტესთან პირდაპირ ურთიერთობაში და გზნებით ეძიებენ გამძაფრებად რწყმას იესოსთან მისი იმ საღვთო საჩუქრების მზარდი შეთვისებით, რომლებიც მათ მიეწოდებათ მისტიკოს-მეძიებელის წიაღ. პირადი გამოცდილება აღარაა პირადი საუნჯე, არამედ საერთო განძია. ამრიგად, ჰომილიების მიხედვით, ღმერთის გეგმის დაფარული საიდუმლო, შემოიერთოს ქმნილება თავის საღვთო არსებობაში ხორცს შესხამს ქრისტეში, განიხილება წერილში და საკრამენტულად ამოქმედდება ექვარისტიულ ერთობაში [მაკინტოში 1998:43]. წერილსა და მეძიებელი მისტიკოსის ინდივიდუალურ გამოცდილებაზე რეფლექსია აყალიბებს კონკრეტულ ერთობას, როგორც მისტიკურ ერთობას. არა მხოლოდ მწვალებლური გამოწვევები ქმნის თეოლოგიას, არამედ ერთობის ცხოვრებაა თავად თეოლოგია და გარდაუვლად იღებს ადამიანური გამოხატულების კონკრეტულ ფორმებს. ხოლო ეს ფორმები ზოგადობაში იწოდება კულტურად ან ცივილიზაციად.

ჰომილიებში სახეზეა ყველაფერი ის, რასაც ჯონ ზიზიულასი აღწერს როგორც ადრეული ეკლესიის სასურველ მახასიათებელს:

კაცობრიობის ურთიერთობა ღმერთთან არ ხდება ბუნებრივი გზით, არამედ ღმერთის ნების მორჩილებით: მხოლოდ პერსონალური ურთიერთობის საშუალებით განხორციელდა ღმერთთან კავშირი. [...] ეკლესიის წევრები გახდნენ „სულიერები“ [...] უმაღლესი სულიერება იყო სიყვარული (1 კორ 13:13), რადგან სულიწმინდა იყო ზიარება-ერთობა (კოინონია). ამრიგად, ქრისტიანული სულიერება შეუძლებელია ერთობის გარეშე. [...] როდესაც სულიწმინდა ქროდა, შედეგი იყო არა კარგი ქრისტიანი ინდივიდების შექმნა, არამედ ერთობის წევრების. [...] რა სახითაც ევქარისტიული ერთობა შედგინდებოდა, ასახავდა „არსებობის სახეს/გვარს“, რომელიც ახასიათებდა სასუფეველს. [...] ეს ნიშნავდა იმას, რომ ევქარისტიული ერთობა იყო კათოლიკურ-საყოველთაო ერთობა, ხოლო ამ ერთობის წევრებისაგან ელოდნენ საყოველთაო-კათოლიკურ ეთოსს მათ სულიერ ცხოვრებაში. [ზიზიულასი 1987:23,27,30].

რუს მართლმადიდებელ იოანე მეიენდორფს მიაჩნდა, რომ ორიგენე საეკლესიო იერარქიულ სტრუქტურასა და ევქარისტიას მხოლოდ სიმბოლოდ აღიქვამდა:

ორიგენე იმეორებდა, რომ ევქარისტია არის უფლის სხეული და ხაზს უსვამდა მის ნამდვილ სამსხვერპლო ხასიათს. მაგრამ მისთვის ეს იყო მხოლოდ ერთ-ერთი შესაძლო განმარტებათაგანი. [...] ევქარისტიის (ასევე წერილისაც) ამგვარ ლიბერალურ გაგებას ის განუკუთვნებდა „უბირ და უსწავლელ ხალხს“ [მეიენდორფი 2001].

მაგრამ როგორ და რატომ არის უკეთესი პირდაპირი და სიტყვა-სიტყვითი გაგება იერარქიისა, რომელსაც აქვს მკაცრი და უცვლელი სტრუქტურა და მაგიური უნარი, დაიტიოს და ფლობდეს მადლს მთლიანად? იქნებ უმჯობესია სწორედაც რომ სიმბოლური და ენერგიულად მოქნილი მისი გაგება, როდესაც ორიგენი, სტრუქტურაც და პიროვნებაც, ინაწილებენ მადლის სისავსეს? რომელი უფრო მნიშვნელოვანია, სტრუქტურა თუ პიროვნება? ნამდვილად აუცილებელია ქრისტესთვის მონარქ-ეპისკოპოსები, რათა განაღმართოს მთელი ქმნილება? ეს ერთი. და მეორე — თუკი ორიგენე საუბრობდა და ხაზსუსვამდა ევქარისტიის ნამდვილ სამსხვერპლო ხასიათს, ეს სწორედაც ნიშნავს ევქარისტიას, როგორც რეალურ მაკავშირებელ მოვლენას შემოქმედსა და ქმნილებას შორის. მაგრამ იმისათვის, რომ ეს კავშირი იქნას აღქმული, მავანი უნდა იყოს ენოპტიკოსი/ზედმიმხედველი (ενοπτικός). ეს კი, თავის მხრივ, გულისხმობს განწმენდის, განათების და კავშირის,

ან რწყმის გზაზე შენარჩუნების<sup>9</sup> ეტაპებს [ლაუთი 1981:59-60]. ორიგენე ცდილობდა, დაეჭირა ბალანსი ინდივიდუალურსა და სტრუქტურულს შორის. ის, რასაც იძლევა სტრუქტურა, ინდივიდუალური თავისუფლებისა და ძალისხმევის პირობებში უნდა იქნას ათვისებული და არა ტოტალიტარული თავსმოხვევითა და პიროვნულობის საწყისის დათრგუნვით. ძალმომრეობამდე მისული კომუნალურის სიჭარბე მზარდად შესაძლებელი გახდა კიდევ ორიგენეს შემდგომი ხანებისათვის. ასეა თუ ისე, როგორც ბერძენი თეოლოგი ნიკოს მაცუკასი ამბობდა, „შეცდომას დაუშვებ, თუ ორიგენეს მისგან ძალიან დაშორებული ეპოქის კრიტიკრიუმებით მიუდგები“ [მაცუკასი 2004:154].<sup>10</sup>

გამორჩეული მისტიკოსი კოლექტიურ ცოდნაში სიმბოლური ენის მეშვეობით ჩაერთვება (იგულისხმება რიტუალებიც, რა თქმა უნდა). მაგრამ უპირველესი დატვირთვა მაინც მოდის წმინდა წერილზე, რომელიც არის ერთი შეწყობილი და „შენმატკბილებული“ მთლიანობა. მისი ავტორია არა იმდენად ისტორიულ მწერალთა ერთობა, არამედ მეტაისტორიული სულიწმინდა, რომელიც იუწყება ღმერთსიტყვას. იგი ამას ახორციელებს რჩეულების ანუ წმინდანების მეშვეობით, რომლებსაც შეახვედრებს ღმერთსიტყვას და განა-ნათლებს მათ ამგვარად. ხოლო ისინი, თავის მხრივ, თავიანთი უნარის მიხედვით აითვისებენ და გააცნობიერებენ უწყებულს და მას მატერიალური სიმბოლოების წიაღ გადასცემენ ერთობას [მაკგუკინი 2016:436]. წერილს აქვს ცოცხალი სოტეოროლოგიული ძალა. ის ღმერთსიტყვის სხეულია და საკრამენტულად დამუხტულია ისევე, როგორც ექვარისტია. იგულისხმება, რომ წერილის ნებისმიერ ნაწილშიც სრულია ღმერთსიტყვის თანდასწრება. აქ არაა ისტორიული განშლადობა ან განვითარება, არამედ სიმბოლოებში შენივთებული „ზეგარდამო“ გადმოცემული საზრისის წვდომა ინდივიდის უნარის მიხედვით. ერთი მხრივ, საქმეშია მედიატორის უნარი მატერიაში „შეაზრქელოს“ მარადიული სიტყვა და, მეორე მხრივ, მოქმედებს კოლექტივის წევრთა უნარი „გაშიფრონ“, ანუ აითვისონ და გააცნობიერონ სიმბოლოდ შემქმნებელი სულიერი ეს სიტყვა

ისევე, როგორც დაწერილ მისტერიულ ხატს, რომელიც არ უმჟღავნებს საიდუმლოს შემთხვევით მომნახულებელს, არამედ სრულ სიმბოლოურობაში შეუნახავს მათ, ვინც უკვე ფლობს ხატის ენას. ბოლოსდაბოლოს, მისტერიები მხოლოდ ინიციაციებულებისათვის (განდობილთათვის) არსებობს. [მაკგუკინი 2016:438].

9 განწმენდა, განათება და შენარჩუნება შეესაბამება ἵστικῆ ანუ ეთიკურს, φυσικῆ ანუ ბუნებობთმჭვრეტელობას და ἔσθτικῆ ანუ ერთობად შენარჩუნებას.

10 „Εἶναι παραπλανητικὴ μὴ ἐρμηνεία που στήριζεται σε θεολογικὰ κριτήρια ὄχι σύγχρονα με τὸν Ὀριγῆνη, ἀλλὰ σε πολὺ μεταγενέστερά του“.

მიუხედავად იმისა, რომ ორიგენე თითქოს უარყოფს გაგების ისტორიულ განზომილებას, გამოცხადების ვერტიკალურ ღერძს მაინც დავმატებთ ჰორიზონტალურ-ისტორიული გაგების განვითარების ღერძი. წარსული გამოცხადება, ანუ სიმბოლოებად ჩაწერილი ღმერთმჩენობა, გაიხსნება მომავალი ღმერთმჩენობით. მომავალი კი, თავის მხრივ, ღია საბოლოო გამოცხადებისათვის, რაცაა ღმერთსიტყვის ესქატოლოგიური დასწრება, მეორედ მოსვლა, ანუ პარუსია. ეს ჰორიზონტალური ღერძი პედაგოგიური, ფსიქო-სოტეოროლოგიური განზომილებისაა. რჩეული აწვე სწვდება პარუსიას, მაგრამ დანარჩენთათვის სიმბოლოთა გახსნა-განვითარება მუდმივი პროცესია. ესაა ღმერთსიტყვის აქტიურობის კოსმოლოგიური ასპექტი – აღადგინოს მთელი ქმნილება მის საღვთო განზომილებაში [მაკგუკინი 2016:440]. ესაა ორიგენეს აპოკატასტასისის, საყოველთაო აღდგინების, ანუ ყოველივეს განსულიერებისა და საღვთოში დაბრუნების თვალსაზრისის ერთ-ერთი გამოვლინება.

მაშასადამე, საღვთო სიტყვის ინტერპრეტაციას აქვს ინდივიდუალური და ერთობისეული მხარეები. კერძო-ინდივიდუალური გამოცხადება განსაზღვრულია ერთობისთვის და ერთობა, თავის მხრივ, „დეკოდირებს“ სიმბოლოებით უწყებულ საღვთო ლოგოსს, ანუ გამოცხადების შინაარსს.

ბრძნული ინტერპრეტაციის გასაღები ღმერთსიტყვის (ლოგოსის) შუქის საჩუქარია: საზრისი არაა მარტივი მოცემულობა, ის ასკეტურ-ინტელექტუალურადაა საძიებელი. [ინტერპრეტაციის] მეორე წესია მისივე [ორიგენეს] ცნობილი აქსიომა *ἄποσ λόγιος ἄγει*: სახელდობრ, უნდა მივყვეთ ლოგოსს (ღმერთსიტყვას), საითკენაც ის მიგვიძღვება. ეს [ფრაზა] სიტყვა ლოგოსის სემანტიკური შინაარსის სამებრივი დაფენილობის (სამფენის) წინასწარგათვლილი კალამბურია: საღვთო სიტყვა, რაციონალურობა (გონებრიობა, ჭკუა) და ასევე სისტემური პროცესი [მაგ., გამართული მეტყველება]. ამრიგად, განმარტება შეხვედრაა ღმერთსიტყვასთან (ლოგოსთან) და, ამდენად, ინტელექტუალური ალღოიანობაა. ხოლო გამჭრიახობის სიცხადე საკრამენტულობის გარდაუვალი შემადგენელია. [მაკგუკინი 2016:442].

უმნიშვნელოვანესია ხსენებული აქსიომის *ἄποσ λόγιος ἄγει* შინაარსი. ჯონ ანტონი მაკგუკინი მას გაშლის შემდეგნაირად:

წერილის დიდებულ ადრეულ საეკლესიო მეცნიერს, ალექსანდრიელ ორიგენეს ჰქონდა მოტო, რომლის მიხედვითაც ის ცნობრობდა: „*მიჰყევი, საითკენაც კი გონსრულობა (ლოგოსი) მიგიძღვის*“. ეს წინადადება გულისხმობს, რომ სიბრძნეში, გამოწველილვასა და ყურადღებთანობაში გაწვრთნილი მკვლევარის გონი უნდა სრულყოფილიყო ისეთ ინტელექტად, რომელიც ავსილი იქნებოდა საეკლესიო მადლისმიერი მოხდენილობითა და თავად საღვთო ლოგოსის კურთხევით. [მაკგუკინი 2016:434].

არა მხოლოდ ექვარისტიული სიმბოლო და წმინდა წერილია სიმბოლოდ შენივთებული ღმერთსიტყვა. თავად ქმნილი სამყაროა მისი ტანი. ანუ, ხილული სამყაროცაა სიმბოლური ღმერთმჩენობა და მისი მეცნიერული კვლევაც ლოგოსის კვალადევნებაა. სამყარო და წერილი ერთიანი ენიგმაა საეკლესიო ექვარისტიულ ენიგმაში სრულყოფილი. სიმბოლოთა კვლავასიტყვება, ანუ გამოცდილების წარმოთქმა და სიტყვადუწყება არ არის მხოლოდ ინდივიდის ვალდებულება მისი ერთობისადმი. ის აუცილებელი ელემენტია „სიტყვამიყოლის“ საკუთარი გონსრულობა-ლოგოსით უნდა მიჰყვეს ადამიანი ღმერთსიტყვის ლოგოსს, რათა ამეცყველოს იგი და ამ ნამეცყველებში ამეცყველდეს თავადაც, როგორც სრულქმნილი ინტელექტი ანუ გონ-ლოგოსი. საღვთო ნარატივში საკუთარი ამბით უნდა ჩაეწეროს და თავად იქმნას სიტყვა და წერილი, წერილი და ექვარისტია, მიკროსამყარო დიდსამყაროში, რომელიცაა ღმერთსიტყვის ტექსტი მისთვის (ადამიანისათვის) შეთხზული.

წერილის განმარტებისადმი ზემოაღწერილი მეცნიერული მიდგომა უცხო არ იყო ალექსანდრიული ჰერმენევტიკის სკოლისაგან განსხვავებული ანტიოქიურისათვისაც. ეს უკანასკნელი ალევორიული აისტორიულობის ნაცვლად გამოკვეთდა ტექსტის ტიპოლოგიურ და ბუკვალურ მხარეს. ის მხოლოდღა მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს გააქტიურებული ისტორიულ-კრიტიკული მეცნიერული მეთოდის წინამორბედადაც კი დაისახება. სწორედ ამგვარი მეთოდური კვლევის ცენტრი იყო დიოდორე ტარსელის მიერ 360 წელს ანტიოქიაში დაარსებული სამონასტრო ცენტრი „ასკიტირიონი“ (Ἀσκητήριον), სადაც კონცენტრირებულად ისწავლებოდა ასკეტიზმი და თეოლოგია, რომლებიც ფუნდამენტურად იყვნენ ინტეგრირებული ერთმანეთში (აქ მოღვაწეობდა იოანე ოქროპირიც). შემდგომში დიოდორე ტარსელი ისევე, როგორც ორიგენე, ერეტიკოსად იქნა შერაცხილი [ბრეკი 2016:352]. ფაქტობრივად, ტიპოლოგიური განმარტების მეთოდი ალევორიულის შემადგენელი ნაწილია და არკი უპირისპირდება მას გამომრიცხავად – პირველი მეორის სპეციალური ფორმაა [ბრეკი 2016:351]. ჯონ ბრეკი იმასაც ამტკიცებს, რომ ეს ორივე მეთოდი არ ამოიწურება მხოლოდ წერილთან მიმართებაში. მათ მთლიან სამყაროსადმიც აქვთ მიმართება. სამყარო წარმოადგენს ერთ მთლიანობას და გაიგება ჰოლისტურად. დრო და სივრცე რელატიური (შეფარდებითი) და ლიმიტირებულია იმგვარად, რომ ყოველი „აწმყო“ მომენტი (აწი) მონაწილეობს მარადიულობაში ისევე, როგორც მარადიული აწმყო თითოეულ მომენტსა და ყოველ ისტორიულ მოვლენაში. ეს ასევე ნიშნავს იმას, რომ ყოველ მყისსა (დროით-სივრცით მეყსა) და

ყოველ გარემოებაში ისინი, ვინც შეიმეცნებენ ჭეშმარიტებას ყოველ-დღიურობის მოვლენებში, შეუძლიათ მონაწილეობდნენ ამ ახლა და აქ რეალობის წილად, ღმერთის მარადიული თანამყოფობისა და აქტიურობის აწში. ესაა პატრისტიკული თეორიის (θεωρία, ხედვა, ჭვრეტა) არსი და მიზანი. ამგვარად დასახული პერსპექტივით ტიპოლოგია გახსნილია ესქატოლოგიისათვის ისევე, როგორც ალევგორია. თეორიულობით (θεωρηματικότητα) დანახული ქრისტიანული ესქატოლოგია გაიგება ისტორიულად, ანუ ისტორიასა და ისტორიის წილად. მხოლოდ ამ გზითა და საშუალებით ესქატოლოგია, ანუ საღვთო მარადი რეალობა, ჩენობს მარადიულობის თანამყოფობას (პარუსიას) ყოველ ისტორიულ მომენტში და ანიჭებს მადლს ახლა და აქ, რათა ადამიანმა იმონაწილეოს, ჩაერთოს მასში.

ათენი და იერუსალიმი, უნივერსიტეტი და ეკლესია/მონასტერი, მეცნიერება და ლოცვა/მედიტაცია, დისციპლინა და რიტუალი, ეს ის წყვილებია, რომლებიც საღვთო რეალობას, ანუ რეალობას, როგორც ასეთს, აქცევენ ცოცხალ გამოცდილებად. სამყარო გამოთქმული ღმერთსიტყვაა, ანუ ამ უკანასკნელის მატერიალ შენივთებული სიმბოლოა. ის დაბადებულია და იბადება გაგებად და გამოცდილებად ინდივიდსა და ერთობაში.

#### 2.4. სხეულის მისტიკურობა

ორიგენესათვის ქმნილება შემოდის არსებობაში ღმერთსიტყვის წილად [მაცუკასი 2004:153]. ამ უკანასკნელის განკაცებისას კი სრულყოფილ კავშირში შედის ღმერთთან. სხეული აღარაა სულის დილეგი, არამედ მისი (სხეულის) ხუთი საგრძნობელით ერწყმის ღმერთს.

შემდეგ ცნობს, რომ სიძე წამოსულა მისკენ და მისი თანმხლები ქალწულებისაკენ და ამბობს: „აჰა, ესერა, ესე დგას უკუანა ზღუდესა ჩუენსა“ (ქება 2.9). თუ ზღუდეს აღმართავ და ღვთის სახლს ააშენებ, იგი მოვა „უკუანა ზღუდესა ჩუენსა და იხედავს სარკუმლით გამო“ (ქება 2.9). ყოველი სარკუმელი ჩვენს რომელიმე გრძნობას შეესატყვისება. მათგან „იხედება“ სიძე. მართლაც, რომელი გრძნობიდან არ იხედება ღვთის სიტყვა? სარკუმლებიდან ყურება რას ნიშნავს და მათგან სიძე როგორ იხედება, ამას შემდეგი მაგალითი გვიჩვენებს – სადაც სიძე არ იხედება, იქ სიკვდილი აღწევს, როგორც ამას იერემიასთან ვკითხულობთ: „რამეთუ აღმოვიდა სიკვდილი სარკუმელთა თქუენთათა“ (იერ. 9.21). როცა ქალს გულისთქმით უყურებ, „სიკვდილი შემოდის შენ სარკუმელთაგან“ (Orig. hom. 2 in Cant., PL23:1195A) [ჯაყელი 1989/4:21, ლასონი 1957:301-302]

ამრიგად, ღმერთსიტყვა მისი ტანის საგრძნობელების წიალ შეეხება სულს და მას ანიჭებს ახალ სიცოცხლეს უკვე სხეულშივე. სხეულებრივი სული შეიცნობს ღმერთს და არა მხოლოდ მაშინ, როცა სული მთლიანად ხდება გონი: „ჩვენ არ დაგვაგიწყდება, რომ აქ მოგვიძღვა ის [ღმერთსიტყვა], მოვიდა რა [ჩვენთან] ჩვენივე ტანით“ [ლაუთი 1981:66]. ცოდნა, რომელიც სხეულის წიალ შეიძინა სულმა, მას აღარასდროს დაავიწყდება, რადგან ადამიანის ტანი ღმერთსიტყვის სხეულის წიალ მონაწილეობს უმწვერვალეს შემეცნებაში, ანუ საღვთო გამაღმრთებლობაში [ლაუთი 1981:73].

ადამიანის განღმრთობად ტანში მთელი სამყაროც გარდაისახება საღვთო თანდამსწრების ტაძრად.

გთხოვ, არ გაიგო, რაც გითხარი მხოლოდ სხეულის თვალებისამებრ. თუმცა უსარგებლოა, ჩათვალო, რომ [არასხეულებრივი თვალი] მოიცავს [სხეულებრივს]. შედი შენი გულის უშინაგანესში და შენი გონებით მოწადინებულად ეძიე სხვა თვალები, რომლებიც განსხივოსნებულია ღმერთის მცნებით. [...] ვფიქრობ საწოლზე საქმროს საცოლესთან ერთად და, თუ არ ვცდები, ის [საწოლი] ადამიანის სხეულია. [...] ასე ქმენ შენც, მხსნელის მიერ განკურნებულ, აიღე შენი სავარძელი და შედი სახლში. [...] კედრისაა ჩვენი სახლის დედაბოძები. [...] როდესაც მიხვდები, რომ კედარი უფუჭებელია, ხოლო კვიპაროსი გარდამეტებულად სურნელოვანი, შენ უნდა ეცადო, გადახურო შენი სახლი, რათა ითქვას შენზეც: ჩვენი სახლის დედაბოძი კედრისაა და სახსრები კვიპაროსის ხის. [...] და არა მხოლოდ მარიამში დაიწყო მისი დაბადება. [...] შენშიც ასევე, თუკი ხარ ღირსი, ღმერთის სიტყვა დაიბადა. (Orig. hom. 2 in Cant., PL23:1188D-1190D) [ჯაყელი 1989/4:16-18, ლასონი 1957:190-293].

როცა მავანი საკუთარ გულში გონებით ჩაეფლობა, ის იქ პოულობს ან ქმნის<sup>11</sup> სხვა საგრძნობელს, რომელიც ღმერთისაგანაა განათებული. ესე იგი, ხუთი გრძნობა კონცენტრირებულია და გარდაისახება ღმერთის მიერ განსხივოსნებული გულის საგრძნობელად და გული იქცევა ღმერთსიტყვისა და სხეულის შეხვედრის ადგილად. ამრიგად, ღმერთსიტყვა განკაცდება თითოეულ გულში. ამასთან, გული არის სამყაროს საგნებისა და ნივთების, კვიპაროსისა და კედრების უშინაგანესი სახლი. ანუ თითოეული გული არის სამყაროს გულიც და ღმერთსიტყვა განხორციელდება იქ მთელი ქმნილების სხეულად. ყველა ადამიანის გული უზენაესი სამსხვერპლოა, სადაც საღვთო სიტყვა მსხვერპლიწირება სამყაროს სიცოცხლისათვის. ქრისტეს ღმერთმსა-

11 შდრ.: „ადამიანმა თავად, საკუთარი ნებითა და მცდელობით უნდა მოუყაროს საკუთარ თავს „გულში“ – ან, უფრო ზუსტად, ალბათ შექმნას საკუთარ თავში „გული“ [...] როგორც რამ ერთიანობა გამოსადეგი ღმერთის ენერგიებთან შესაერთებლად“ [ხორუჟი 2000:250].

ხურება და მსხვერპლშეწირვა აღესრულება თითოეულ კერძო ადამში და არა ლიტონ საეკლესიო სტრუქტურის წიაღში.

ამასოფლის გარდასახვისათვის საჭიროა ვიმოღვაწეოთ როგორც „ღმერთის თანამშრომლებმა“, რათა პიროვნული და სტრუქტურული ცვლილება უწყვეტად მიმდინარეობდეს სამყაროსა და ისტორიის დასასრულამდე, რადგან სწორედ ეს შეესაბამება ევქარისტიული ერთობის გამოცდილებას. [კლაფსის 2000:185].

ალბათ ასეცაა შესაძლებელი განიმარტოს ორიგენე.

პალადიოს ჰელენოპოლელი, ევაგრე პონტოელის მოწაფე და იოანე ოქროპირის თანამოღვაწე, „ლავსაიკონის“ ავტორი, ორიგენეს ჰერმენევტიკულ მეთოდს მჭიდროდ მიჰყვებოდა [კატოსი 2016:417-433]. მასაც, ორიგენეს მსგავსად, ეპყრა ორმაგი მეთოდი: მკაცრი სხეულებრივი დისციპლინა, ანუ ფიზიკური ასკეზა და გონებრივი ვარჯიში წერილის ინტერპრეტაციაში, რითაც მიიღწეოდა ღმერთმჭვრეტელობა [კატოსი 2016:418]. ორიგენეს კვალად პალადიოსიც ტერმინ სიტყვა αἰνῶσιμαί-ს („ენიგმა-ვმეტყველებ“) იყენებდა ტექსტის მორალური და სულიერი, ანუ სიტყვასიტყვითი განმარტებისათვის. ენიგმატური წერილისა და სამყაროს გაშიფვრა წარმოადგენდა ასკეტურ-ინტელექტუალურ საქმიანობას. ისევე, როგორც ორიგენესათვის, ადამიანის სხეული პალადიოსისთვის არ იყო დაბრკოლება, არამედ ღმერთმჭვრეტელობის იარაღი და მედიუმი:

ღმერთმა ადამიანის ანატომია ისე ააწყო, რომ ფიზიკურმა გრძობებმა [ხუთმა საგრძობელმა] ნებისმიერი მორალური ზიანისაგან დაიცვას შინაგანი ადამიანი. მაგალითად, ყური შეღრუებული „სპირალსახედ და ამ ფორმის გამო იწვევს სიტყვების სწრაფად ვერშეღწევას და, მიდის რა ის შენელებულად, სიყალბის საგანი მზაკვრის ჭუჭყთან ერთად შესაძლებელია უარყოფილი და უკუგდებული იქნეს“ (*Dialogue on the Life of Chrysostom*, 4.138-142). [...განმარტავს რა იერემიას ერთ-ერთ პასაჟს] პალადიოსისათვის სიკვდილი არის მანკი ან ვნება, რომელიც შეაღწევს სულში დაუცველი თვალის წიაღ, რომელიც აქ [იერემიასთან] სიმბოლიზებულია სარკმლებით. [კატოსი 2016:422].

საგრძობელების ამგვარი განმარტება ცხადად მომდინარეობს ორიგენესაგან [კატოსი 2016:422-423]. თავად სხეული ხდება სიმბოლო და ენიგმა. ის მატერიალურია და იმგვარადაა დასტრუქტურებული, რომ გონს დაეხმაროს მისი მეშვეობით განჭვრიტოს უსხეულო სიტყვა-ინფორმაცია. თავად უმთავრესი სიტყვა, სიტყვათა სიტყვა, ღმერთსიტყვის ტანიც სიმბოლოა. ესაა სიმბოლოთა არათუ ჯაჭვი მხოლოდ, არამედ სიმფონია, თანახმოვანება. სხეული ერთგვარი ფილტრია. მისი სივრცობლიობა გონებას აძლევს დროს შეყოვნები-



სა და მოქმედებისათვის. ის მომდინარე ინფორმაციას არ აირეკლავს მყისიერად. მას მიცემული აქვს დრო შესწავლისათვის. დრო და სივრცე, ისტორია და სამყარო მოცემულია საღვთოს განრჩევისათვისა და საკუთარი ძალისხმევით ათვისებისათვის. ის, რაც განიჭვრიტება, ის, რაც აითვისება, ის იქნება არა ავტომატური რეფლექსია-არეკვლა, არამედ თავისუფალი ჩართულობა საღვთოში. საღვთო „იწურება“ და ისწავლება. საღვთოს წვდომა დიალოგი და მეცნიერებაა. მოწოდებული საღვთო სიტყვა შეყოვნდება გამოპასუხებისათვის, დიალოგური განმარტებისათვის, ისტორიაში და ისტორიად დიალექტიკური წინმსვლელობისათვის.

## 2.5. ნათლობა, ასკეზა და ექვარისტია

შვიდ ბიბლიურ სიმღერას ეტაპობრივად აჰყავს ადამიანი ღმერთის პირისპირ წარსადგომად. მართლმადიდებელი მკვლევარი ენდრიუ ლაუთი ამბობს:

საიდუმლოებითი ცხოვრება არის მუშაობა (ღწვა), ქრისტეს სულთან იმ ერთობის საბოლოოდ განხორციელება, რომელიც ჩაისახა ნათლობისას. [...] სულის ღმერთისაკენ ზეალსვლა იწყება მისი „ეგვიპტიდან გამოსვლით და წითელი ზღვის წიაღსვლით“, რაც მისი ნათლობაა. [ლაუთი 1981:53-56].

ესაა მოსეს დის, მირიამის პირველი ბიბლიური სიმღერა. აქვეა ექვარისტული კონტექსტიც:

„ამბორს მიყავნ მე, ამბორს – ყოვითა პირისა მისისათა“ (ქება 1.2). ეს ნიშნავს: „როდემდის მიგზავნოს სიძემ ამბორნი მოსესგან, როდემდის მიგზავნოს ისინი წინასწარმეტყველთა მეოხებით? ახლა მე მსურს უშუალოდ მივწვდე მის ბაგეს, მოვიდეს, მომეახლოს.“ [...] სიძის მამა სძლის თხოვნას შეიწყნარებს და უგზავნის მას თავის ძეს. [...] ამრიგად, სიძე, ქრისტე, მამისაგან მოვლენილი, ცხებული მოდის სძლისაკენ. [...საცოლე ამბობს] თუ სიძე შემეხება, მეც ვაფრქვევ კეთილსურნელებას და მეც ცხებული ვხდები ნელსაცხებელით; მისი ნელსაცხებლები ჩემზე გადმოდის ისე, რომ მეც შემიძლია ვთქვა მოციქულებთან ერთად: „ქრისტეს სუნნელებანი ვართ“ (2 კორ. 2.15). [...] ცოდვა მყრალ სუნს უშვებს, სათნოება ნელსაცხებელს გამოსცემს. [...] თუ უარყოფ ყოველივე ხორციელს – მე ვგულისხმობ არა მხოლოდ სისხლსა და ხორცს, არამედ ფულს, მოხვეჭილ ქონებას, თვით დედამიწას და ცას, რადგანაც ყველაფერი უნდა წარხდეს – თუ უარყოფ ყოველივე ამას და თუ შენი სული არც ერთ მათგანზე აღარ იქნება მიჯაჭვული, თუ აღარ დაგაბრკოლებს აღარავითარი მანკიერი სიყვარული, მაშინ შეძლებ სულიერი სიყვარულის მიხვდომას. (Orig. hom. 1 in Cant., PL23:1177A-1178A) [ჯაყელი 1989/3:10-11, ლასონი 1957:269-270]

ნათელღებული და მირონცხებული იღწვის მთელი ქმნილება სურნელოვან საღვთო ძღვენად აქციოს. ესაა დინამიური სურათი სამყაროსი და მასში ადამიანის ან პირუკუ. მოღვაწე ასკეტურად აღემატება სამყაროს, ტრანსცენდირებს რა საკუთარი გულისაკენ. მთელი სამყარო და ზეცა ასკეტური ცხოვრების წიაღ საკრამეტულად ზეადის და უკუმიედღვნება სიცოცხლისა და სიყვარულის ტრანსცენდენტულ წყაროს.

„შეკრული შტახში - ძმისწული ჩემი ჩემდა“ (ქება 1.13). [...] თუ ჩემი მხსნელის მიწიერ ან დაბალ მოვლენებამდე ჩამოსვლას იხილავ, ნახავ, ყოვლად აღმატებული ძლიერებიდან და ღვთიური დიდებულებიდან ჩვენკენ პატარა „წვეთი“ როგორ წარმოდინდება. [...] იგი გახდა წვეთი, რათა ჩვენს სამოსელთაგან „წვეთის“ სურნელება მის მიერ ფრქვეულიყო სიტყვებისამებრ: „მური და შტახსი და კასია სამოსელთაგან შენთა, ტაძართაგან პილოსძუალისათა გაზარეს შენ. ასულნი მეუფისანი პატივითა შენითა“ (ფს. 44.9-10); [...] ეკლესია – ეს ჩვენ ვართ, რომელნიც წარმართთაგან შემოვიკრიბეთ. (Orig. hom. 2 in Cant., PL23:1186C-1187B) [ჯაყელი 1989/4:14, ლასონი 1957:286-287].

საეკლესიო ტრადიციით, 44-ე ფსალმუნის ეს მუხლები დაკავშირებულია ღვთისმშობელთან. მარიამის მსგავსად ეკლესია შემოკრებს ღმერთსიტყვას ყოველი ექვარისტიული კრებისას წარმართთაგან, ანუ ყოველი ხალხისგან, მთელი ქვეყნიერებისაგან.

„საგრილსა ქუეშე მისსა გულმან მითქუა“ [...] ერთი აჩრდილიდან გადავინაცვლოთ მეორე აჩრდილში: რადგან ვინც „სოფელსა შინა და აჩრდილთა სიკვდილისათა“ დამკვიდრდა, მათთვის „ნათელი განბრწყინდა“ (ეს. 9.2), რომ „სიკვდილის აჩრდილიდან“ „ცხოვრების აჩრდილში“ გადავიდეთ. [...] ჩემი აზრით, ქრისტეს დაბადება აჩრდილით ამიტომ დაიწყო და დასრულდა არა აჩრდილით, არამედ ჭეშმარიტების ნათლით. ნათქვამია: „სული წმიდად მოვიდეს შენ ზედა, და ძალი მალლისად გფარვიდეს შენ“ (ლუკა. 1.35). მაშასადამე, ქრისტეს დაბადება „აჩრდილით“ დაიწყო. მაგრამ არა მხოლოდ მარიამში დაიწყო ეს დაბადება „აჩრდილით“, ღვთის სიტყვა შეიძლება შენშიც იშვას, თუკი ამას დაიმსახურებ. (Orig. hom. 2 in Cant., PL23:1190C-1191A) [ჯაყელი 1989/4:17-18, ლასონი 1957:290-291].

ლუკა მახარებლის იგივე სიტყვები იაკობის ჟამისწირვაში იღებს დითირამბული/დრამატურგიული დიალოგის სახეს მღვდელსა და ერს

შორის. ეს დიალოგი იმეორებს მარიამის მიდგომის მოვლენას. მღვდელი *პროსკომიდის/ძღვენთწარდგენის*<sup>12</sup> დასაწყისში უხმობს მრევლს მარიამის სიტყვების მსუბუქი პერიფრაზით: „ადიდეთ უფალი ჩემთან ერთად და ვაქოთ მისი სახელი ერთობლივად.“ ხოლო ერი/მრევლი პასუხობს მას მარიამისადმი მთავარანგელოზის სიტყვებით: „წმინდა სული გადმოვა შენზე და უზენაესის ძალა მოგაჩრდილავს.“ მღვდელი მარიამის როლშია, ოღონდ მოუწოდებს მრევლს, მასთან ერთად ჩაერთოს ამ როლში და მრევლი მთავარანგელოზის, ანუ საქმროს მეგობრის როლშია. მთელი კონგრეგაცია იქცევა მარიამის უბედ, წიალად, სადაც უნდა განხორციელდეს ღმერთსიტყვა.

### ბოლოსიტყვა

ინდივიდუალისტური მისტიკიდან ერთობლივზე გადართვა ორიგენესათვის მისი თეოლოგიური მომწიფების თანამდევ პროცესად შეიძლება განიხილებოდეს. მისტიკური გამოცდილება არის მოვლენა, ერთობლივია ის თუ პიროვნული. ამ მოვლენას აშკარად აქვს ექვარისტიული ხდომილების განზომილება. წმინდა წერილი ამ განზომილებაში ამოიკითხება და თავად ხდება ხდომილება ხდომილებაში. წამკითხველი ერთობა და ინდივიდი მასში, არის ასევე ხდომილება და ხდომილება ექვარისტიული. პიროვნული გამოცდილება პიროვნებათშორისი ურთიერთობის წიალში ხორციელდება და ბადებს კიდევ მას – წიალს. კონგრეგაციული ხდომილება მხოლოდ პიროვნული ხდომილების ძალისხმევას აღმოცენდება. ხოლო ეს უკანასკნელი მაშინაა პიროვნული მოვლენა, თუ ის ნარცისული ჩაკეტილობიდან უმაღლეს ხსენება ერთობრივი გამზიარებლობისაკენ.

ხდომილებაა ასკეზაც და ხდომილებაა გონის ვარჯიში, ანუ მეცნიერება. კვლევა, შესწავლა, საზრისის ძიება და ამოცნობა „ორბუნებრივი“ მოვლენაა. სხეულიცა და სულიც/გონიც ერთიან პროცესშია მოცული. ათენის გამოცალკევება იერუსალიმიდან ისევე შეუძლებელია, როგორც ღმერთსიტყვაში ადამიანური მატერიის გამორიცხვა. უნივერსიტეტი ისევე აუცილებელია მონასტრისათვის, როგორც ტვინის ფუნქციონირებისათვის სხეულის ნივთიერებათა ცვლის გამართულობა.

12 გვიანბიზანტიური წარმოდგენით პროსკომედია აღესრულებოდა ჟამისწირვის დასაწყისში დაფარულად მრევლისაგან ჯერ დიაკვნების (სადაც მე-11-13 საუკუნეებში), შემდეგ მღვდლის მიერ. მაგრამ თავდაპირველი პრაქტიკით პროსკომედია, ანუ მიტანა/„ძღვნადმიტანა“, შეესაბამება გვიანბიზანტიურის დიდი შესვლის შემდგომ რიტუალს ანაფორამდე. ეს უკანასკნელი კი იწყება მოწოდებიდან „ზეგვაქენდენ გულნი“.

რაც მთავარია, ხდომილება მხოლოდ მაშინაა მოვლენა, თუკი ის არა მყისიერი ექსტაზია, არამედ ამ მყისის განგრძობა და გადაშლა. განცდა-გაზიარება ერთი მოვლენაა. გაზიარების ასპექტი ისეთივე ორგანულია, როგორც განცდის, რადგან სინამდვილე ორგანიზმია, ცოცხალი სხეული. განცდა რჩება ლატენტური, თუ ის არ გამო-მეტყველდა. აღმოსავლური ქრისტიანული ევქარისტია სწორედ „სიტყვიერი მსახურებაა“ გამოცდილება უნდა გა-სიტყვ-დეს და გამოითქვას, ალაპარაკდეს. მაშინ ის განდება ერთობლივი ხდომილება, რომელ ხდომილებაშიც შეიძლება კვლავ აღმოცენდეს სიტყვამდელი ექსტაზური წვდომა, რათა, თავის მხრივ, ის კვლავ ამეტყველდეს. სამყარო და არსებობა მეტყველია. სამყარო ისეთივე ტანია ღმერთსიტყვის, როგორც წერილი, როგორც ევქარისტია და როგორც ეკლესია/ერთობა.

„პირველითგან იყო სიტყუად, და სიტყუად იგი იყო ღმერთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყუად იგი. და ვიხილეთ დიდებად მისი. რომელი იყო პირველითგან, რომელი გუესმა და ვიხილეთ თუალითა ჩუენითა, რომელი ვიხილეთ და კელნი ჩუენნი ჰმსახურებდეს სიტყუასა მას ცხორებისასა. და ცხორებად იგი გამოცხადნა და ჩუენ ვიხილეთ და ვწამებთ და გითხრობთ თქუენ“.

რა არის ხდომილება? როგორ შეიძლება კიდევ სხვანაირად აღიწეროს ის?

## დამოწმებანი

**ბიჩკოვი 1995:** Бычков, В. В.. Неформализуемый Гнозис Оригена, оп.: *Социальная философия и философская антропология. Труды и исследования Института философии РАН*, Москва, 1995.

**ბრეკი 2016:** Breck, John. Antiochene Theōria and ‘Holistic’ Eschatology. In *Studies in Orthodox Hermeneutics: A Festschrift in Honor of Theodore G. Stylianopoulos*, edited by Eugen J. Pentiuc, John Fotopoulos and Bruce N. Beck. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2016.

**ზიზიულასი 1987:** Zizioulas, John D.. The Early Christian Community. In *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*. Edited by Bernard McGinn, John Meyendorff and Jean Leclercq. World Spirituality 16. New York: The Crossroad Publishing Company, 1987.

- კატოსი 2016:** Katos, Demetrios S. *Palladius of Helenopolis and the Translation of Origenist Scriptural Interpretation*. In: *Studies in Orthodox Hermeneutics. A Festschrift in Honor of Theodore G. Stylianopoulos*, edited by Eugen J. Pentiu, John Fotopoulos and Bruce N. Beck. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2016.
- კლაფსის 2000:** Κλάψης Εμμανουήλ. “Η Θεία Ευχαριστία σαν πολιτική πράξη”, εκδ.: Η Ορθοδοξία στο Νέο κόσμο. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2000.
- ლაუთი 1981:** Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- ლასონი 1957:** Origen, *The Song of the Songs: Commentary and Homilies*, trans. and annot. R. P. Lawson, *Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation* 26, ed. Johannes Quasten and Joseph C. Plumpe. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1957.
- მაკგუკინი 2016:** McGukin, John A.. *Exegesis and Metaphysic in Origen’s Biblical Philosophy*. In: *Studies in Orthodox Hermeneutics: A Festschrift in Honor of Theodore G. Stylianopoulos*, edited by Eugen J. Pentiu, John Fotopoulos and Bruce N. Beck. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2016.
- მაკინტოში 1998:** McIntosh, Mark A. *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology, Challenges in Contemporary Theology*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 1998.
- მაცუკასი 2000:** Ματσούκας, Νίκος. Πολιτισμός αύρας λεπτής (Λ.Α. 5), εκδ. “ΤοΠαλίμψηστον”, Θεσσαλονίκη, 2000.
- მაცუკასი 2004:** Ματσούκας, Νίκος. Δογματική και συμβολική θεολογία: Έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη, Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Π. Σ., 2004.
- მეინდორფი 2001:** Мейендорф, Иоанн. Ориген, *Введение в Святоотеческое Богословие*. Москва, Фонд “Христианская жизнь”, 2001. [http://krotov.info/library/13\\_m/ey/patr\\_00.html](http://krotov.info/library/13_m/ey/patr_00.html) (11.06.2016).
- მური 2001:** Moore, Edward. *Salvation and the Human Ideal: Plato, Plotinus, Origen*, Paper presented at the *First Annual Conference of the Ancient Philosophy Society*. Villanova University, 2001. <http://www.newplatonism.homestead.com/files/Salvatio.html> (11.06.2016)
- ნორისი 2003:** Norris, Richard A. Jr. *Song of Songs: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*, *The Church’s Bible*, gen. ed. Robert Louis Wilken. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K, William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

- ფოუდენი 1986:** Fowden, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1986.
- შნაიდერსი 2005:** Schneiders, Sandra M. A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality. In: *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, edited by Elizabeth A. Dreyer and Mark S. Burrows. Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press, 2005 49-60.
- ჯაყელი 1989/3:** ორიგენე. ორი ქადაგება „ქება ქებათაზე“, მთარგმნ. თამარ ჯაყელი, ჯვარი ვაზისა, №3, 1989,.
- ჯაყელი 1989/4:** ორიგენე. ორი ქადაგება „ქება ქებათაზე“, მთარგმნ. თამარ ჯაყელი, ჯვარი ვაზისა, №4, 1989.
- ხორუჟი 2000:** Хоружий, Сергей. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы, оп.: *О Старом и Новом*. Санкт-Петербург, Алетейя, 2000.