

№21/2018

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“

III მეფ. 3.12

თბილისი

2018

მთავარი რედაქტორი – თეიმურაზ ბუაძე
მთავარი რედაქტორის მოადგილე – ირაკლი ორჭონია

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება
და ფილოსოფია

5

- 7 **გიორგი გვასალია**
ზედროულობისა და დროის ქრისტიანული საზომი
- 22 **მღვდელ-მონაზონი ლეონიდე ებრალიძე**
ლიტურგიკული დრო
- 33 **ზურაბ კვიციანიძე**
დრო და მარადისობა
- 54 **გოჩა ბარნოვი**
დროისა და მარადისობის გაგება თეოლოგიაში
- 72 **ირაკლი ორჭონია**
ეკლესიის მამათა სწავლება სამყაროს მყისიერი
ქმნადობის შესახებ
- 102 **ზურა ჯაში**
დრო და მარადისობა წმინდა მარტინის
აღმსარებლის მიხედვით
- 128 **თეიმურაზ ბუაძე**
დრო და მარადისობა

ქრისტიანული ხელოვნება

141

143 **თეა ინჭკიტველი**
დროის კონცეფცია ხატწერაში

ლიტერატურა

161

163 **დეკანოზი თეიმურაზ თათარაშვილი**
დროის პრობლემა ლიტერატურაში

ისტორია

179

181 **საბა მეტრეველი**
წმიდა იოანე და ეფთვიმე მთაწმინდელები –
მუშაკნი მარადისობისა

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება
და ფილოსოფია



გედროულობისა და დროის ქრისტიანული საგომი

გიორგი გვასალია

სულბათ კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში არ ყოფილა მცირე გაელვებაც კი, როდესაც ადამიანი არ დაფიქრებულა მარადისობაზე. ადამიანი, რომელიც არის გონიერი ქმნილება ღვთისა და მოქცეულია დროითა და სივრცით შემოსაზღვრულ გარემოში, მუდამ ისწრაფვის მარადიულობისაკენ, როგორც რაღაცა იდუმალი გარემოსაკენ. ადამიანის ეს სწრაფვა განსაკუთრებით გამოიხატა მის რელიგიურ გრძნობებში, რადგან სწორედ რელიგიური აზრი გახდა კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში ის მამოძრავებელი ძალა, რომლის საშუალებითაც ადამიანი, ვითარცა მოაზროვნე არსება, აზრობრივად დაუკავშირდა მარადისობის იდეას.

რელიგიური აზროვნება, რომელიც გულისხმობს ღმერთსა და ადამიანს შორის ურთიერთობის დამყარებას, ადამიანის ცოდვით დაცემის შემდეგ მრავალგზის დამახინჯდა და, შესაბამისად, უარყოფითი ნიშნით შეცვალა მარადისობასთან ურთიერთობის ფორმებიც, თუმცა ერთი რამ, რაც უცვალელებელი დარჩა, არის თავად მარადისობა, მომლოდინე დროით შემოსაზღვრულ ადამიანთან შეხვედრისა.

ქმნილება, თავისი არსით, უცხოა ზედროულობისათვის და, შესაბამისად, მისი მარადიულობასთან კავშირი პირობითია¹. წმინდა იოანე დამასკელი ბრძანებს: „ანგელოზი უკვდავია, მაგრამ არა ბუნებით, არამედ მადლით, რადგან ყოველივე ის, რაც დაწყებულია, ბუნებით დასრულებადიცაა. მხოლოდ ღმერთია მარადის მყოფი, უფრო კი მარადისობაზე უზემოესი, რადგან თვით არის ჟამთა შემოქმედი“². ამდენად, ქმნილების თვისებაა, იყოს დასრულებადი, მიდრეკილი იქითკენ, საიდანაც იქნა გამოხმობილი. ერთადერთი, რომელიც მარადიული მყოფობით არსებობს და რომელიც თავადაა წყარო ქმნილებათა არსებობისა, არის თავად ღმერთი. შესაბამისად, ქმნილების „მარადიულობა“, იმდენად, რამდენადაც ეს „მარადიულობა“ პირობითია, მხოლოდ საღვთო მადლით რეალიზდება.

ერთი მხრივ, შემოქმედის ზედროულობისა და, მეორე

1 ვფიქრობთ, ტერმინები „მარადისობა“ და „ზედროულობა“ რამდენადმე განირჩევა ერთმანეთისაგან, თუმცა მიმდინარე სტატიაში ჩვენ მას პარალელურ ტერმინებად გამოვიყენებთ.

2 წმ. იოანე დამასკელი, „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“; ძვ. ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 2000, გვ. 344; მართალია, ამას წმინდა იოანე დამასკელი ანგელოზის შესახებ ამბობს, მაგრამ ციტატის შინაარსი ცხადყოფს, რომ ეს აზრი ყველა ქმნილებას ეხება.

მხრივ, ქმნილების მარადიულობასთან კავშირის შესახებ შეგნებულად დავძარით სიტყვა. საქმე ის გახლავთ, რომ ქრისტიანული რელიგიისათვის ძლიერ მნიშვნელოვანია ადამიანის გააზრება, როგორც უმყოფლობიდან მყოფობაში გამომხობილი გონიერი არსებისა, რომლის მყოფობაც მარადიულობის ნიშნით აღბეჭდა თვით შემოქმედმა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გაჩნდა რა ერთგზის ადამიანური პიროვნება, ის უკვე „უკვდავებამისჯილია“ და ველარასოდეს მოახერხებს კვლავ უმყოფლობისაკენ მიქცევას, რისი ტვიფარიც მასში ჩადებული ღვთის ხატება გახლავთ.

ზედროულობასა და დროის მიმართებასთან დაკავშირებული საკითხის გააზრებისას აღმოვაჩინეთ, რომ ქრისტიანული რელიგიის არსობრივად განმსაზღვრელი სწავლება გახლავთ ის ერთადერთი ნიშნული, რომლითაც შესაძლებელი ხდება დროისა და მარადისობის ერთმანეთთან დაკავშირება. მართალია, ყველა რელიგიისათვის დამახასიათებელი სწორედ მარადიულობისაკენ ადამიანური გონების მიქცევაა, მაგრამ მიკერძოებულები არ ვიქნებით, თუკი აღვნიშნავთ იმას, რომ ამ რელიგიებში მარადიულობასთან ადამიანის დაკავშირება მხოლოდ სწავლებითი ხასიათისაა და ამდენად, ამ რელიგიებში დროითა და სივრცით შემოსაზღვრული ადამიანი მარადიულობას მხოლოდ რელიგიური დებულებებისადმი ერთგულებით უკავშირდება, რაც არ ეფუძნება არანაირ ისტორიულ გამოცდილებას. ქრისტიანულ რელიგიაში კი მარადისობის შესახებ საუბრისას მსჯელობა სცილდება მხოლოდ რელიგიური შეხედულების გადმოცემას და ის თავის საყრდენს ისტორიულ რეალობაში, ღმერთის განკაცების ისტორიულ ფაქტში პოულობს.

სწორედ ამის შესახებ გვსურს განვავრძოთ საუბარი და შევეხოთ საკითხს, რომელიც მარადიულობისა და დროის კავშირის ქრისტიანულ გააზრებას დაუკავშირდება.

უწინარეს ყოვლისა, აღვნიშნოთ, რომ ერთ-ერთი უძირითადესი დოგმატი ღმერთის განკაცების შესახებ ქრისტიანულ რელიგიას ყველა სხვა რელიგიისაგან მარადიულობის გააზრებითაც განასხვავებს და კიდევ ერთხელ წარმოაჩენს, რომ ამ რელიგიის ავტორი არის არა ადამიანი, თუნდაც უაღრესად ინტელექტუალური, არამედ თავად ღმერთი. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანულ რელიგიაში დრო მარადიულობით განისაზღვრება, ხოლო ყველა რელიგიისათვის მარადიულობა დროითი საზომით განიმარტება. ამის მიზეზი მარტივია, რაც უკვე აღვნიშნეთ კიდევ: ეს გახლავთ ღმერთის განკაცების ისტორიული ფაქტი, რომელიც, როგორც ვთქვით, ქრისტიანული რელიგიის ერთ-ერთი უძირითადესი გამსაზღვრელია. ქრისტიანობის ღმერთი, რომელიც არის „ძველთა დღეთა“³, ის ღმერთია, რომელიც ჩვილის სახვევებში გახვეული მიწვენილია ბაგასა ზედა. ამას ვერც ერთი რელიგია ვერ ამბობს და, ამდენად, ვერც ერთი რელიგია მარადისობას ვერ სწვდება იმ საზომით, როგორითაც ამას ქრისტიანობა ახერხებს, ვინაიდან არც ერთ რელიგიაში ზედროული და მიუწვდომელი ღმერთი დროში არ შემოსულა და ისტორიულ პიროვნებად არ ქცეულა. მაცხოვრის კენოზისით (თვითდამდაბლებით) ხდება მარადიულობის დამცრობა დროის წინაშე, ზედროულობა დროში შემოდის, და, რაც ყველაზე სასწაულებრივია, მარადიულობა დროში ექცევა,

ანუ დრო იტევს მარადიულობას ისევე, როგორც იესო ნაზარეტელში გარეშემოუწერელი ღვთაებრივი ბუნება და გარეშემოწერილი ადამიანური ბუნება ერთ ჰიპოსტასშია ურთიერთდატეხნილი. ზედროული ექცევა დროში, რათა ეს უკანასკნელი მარადიულობას აზიაროს, და ამით მოკვდავ ქმნილებას უკვდავ მარადიულობას აზიარებს განკაცებული ღმერთი.

აღბათ ლოგიკურად არის, რომ ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში მარადიულობის შესახებ სწავლება არიოზოლობასთან დავის კონტექსტში იკვეთება. როგორც ცნობილია, არიოზის სწავლება პრინციპულად მიუღებელი გახდა ეკლესიისათვის იმის გამო, რომ მან ზედროული მამის მარადიული, ბუნებითი ძის შესახებ საეკლესიო სწავლება გონების ჩარჩოში ვერ მოათავსა და იმისათვის, რომ ადამიანური გონებისათვის განსამარტი გაეხადა ყოვლადწმინდა სამების დოგმატი (რომელიც ღმერთის განკაცების დოგმატთან ერთად ერთ-ერთი უძირითადესი გამსაზღვრელია ქრისტიანული რელიგიისა), ძე ღმერთი ქმნილებად მიიჩნია. თუმცა, თუკი არსობრივად გავარჩევთ არიანულ მწვალებლობას, აშკარად დავინახავთ, რომ არიოზის რელიგიური აზროვნების კრიზისი სწორედ მაშინ გახდა საცნაური, როდესაც მან ვერ შეძლო მარადიულობისა და დროის ერთ მთლიანობაში წარმოდგენა. ქრისტიანული რელიგიისათვის კი სწორედ დროში შემოსული მარადიულობა გახლავთ ის ქვაკუთხედი, რომელზეც დაშენდა ახალი აღთქმის ეკლესია და, როგორც აღვნიშნეთ, სწორედ არიოზის ამ ყოვლად მიუღებელი სწავლების დამხობის კონტექსტში ყალიბდება მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში მარადიულობის შესახებ სწავლება.

ცხადია, ეკლესიის სწავლება მარადიულობის შესახებ ღმერთის განკაცების კონტექსტში იკვეთება. პირველად, ერესთან პოლემიკისას, მკვეთრად ჩამოყალიბებულ მსჯელობას ამ საკითხზე წმინდა ათანასე ალექსანდრიელთან ვხვდებით⁴. წმინდა ათანასეს შემდეგ კაპადოკიელები განაგრძობენ ამავე საკითხზე მსჯელობას, რომლის საბოლოო ჩამოყალიბებაც უკვე წმინდა იოანე დამასკელისა და წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის შრომებში ხდება⁵.

ამდენად, განკაცებული ღმერთის, იესო ქრისტეს პიროვნება გახლავთ ქრისტიანობაში მარადისობის გააზრების საზომი. წმინდა გრიგოლ ნოსელი ბრძანებს საოცარ სიტყვებს: აი, რა უნდა იყოს განსაკუთრებით საძიებელი: გაიგო, როგორ მოდის ის, ვინც მარადის აქ [ჩვენთან] არის!⁶ სწორედ განკაცებული ღმერთის შესახებ ჩამოყალიბებული სწავლების კონტექსტში შეძლო ეკლესიამ მარადისობის შესახებ ესაუბრა და თუკი საეკლესიო ლიტერატურას ყურადღებით გადავახედებთ თვალს, მის ესქატოლოგიურ ნაწილში ხშირად შეგვხვდება აზრი იმასთან დაკავშირებით, რომ ღმერთის განკაცებით არა მარტო მარადიულობა შემოვიდა დროში, არამედ ეს დროც გახმობილ იქნა მარადიულობაში. იესო ქრისტეს, მამის ზედროული ძის განკაცებითა

4 Флоровский Георгий, прот. Понятие творения у святителя Афанасия Великого. В кн.: он же. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 80;

5 Лурье В.М. Примечание 51 в кн.: Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 134-135; აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ კაპადოკიელი მამებიდან უფრო წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველსა და წმ. ბასილი დიდს ვგულისხმობთ, რადგან წმ. გრიგოლ ნოსელთან ისე არაა გამოკვეთილი მარადიულობასთან დაკავშირებული სწავლება, როგორც ეს ხსენებული წმინდა მამების შრომებშია წარმოჩენილი.

6 Священник Владимир Зелинский. Христос и преобразования времени. Эсхатологические учения церкви. Синодальная богословская комиссия. Москва. 2007. С. 68;

და დროში შემოსვლით კაცობრიობა წყვეტს ისტორიის საკრალურ წრეზე ტრიალს და მას გზა ეხსნება აქამდე ჭიმ-კარჩარაზული გეცისაკენ. აღნიშნული მოსაზრება კიდევ ერთხელ დასტურდება მორიგი ქრისტოლოგიური დოგმატით: რამდენადაც ქმნილება, რომელიც მიიღო განკაცებულმა ღმერთმა, მარადის მამის წიაღშია შეყვანებული და საღვთო ჰიპოსტასისაგან არის განუმორებელი, ამდენად, მარადიულობასთან დროითი გარშემოწირულობის ზიარება მარად დაურღვეველ რელობად იქცა.

სამოთხე, ვითარცა ალაგი ქმნილების მყოფობისა, დროში იწყებს არსებობას, ის ჩაბარებული აქვს იმას, ვინც უნდა გადალახოს დროსივრცული შემოზღუდულობა, ეზიაროს მარადიულობას და ამით მარადუხრწნელებას აზიაროს მთელი ქმნილება. თითქოსდა, ამ მარადიულობის საწინააღმდეგოდ არის აღძრული დაცემული ძალა, როდესაც ისწრაფვის ხრწნადობასა და დროით ბატონობას დაუქვემდებაროს ღვთის უზენაესი ქმნილება. ამდენად, ჯოჯოხეთი, ისევე როგორც სამოთხე, დროში იწყებს არსებობას, თუმცა მაცხოვრის მაცხოვრებელი ტანჯვის შემდეგ ადამიანი ბრუნდება არა რაღაცა ისეთ მდგომარეობაში, რომელშიც ცოდვით დაცემამდე იყო (რადგან ეს მას ისევ წარმავალ დროში დატოვებდა), არამედ შედის იმ მარადიულობაში, რომელიც მამის წიაღში მყოფობით არის იესო ნაზარეტელის ამაღლების შემდეგ სახელდებული.

შესაბამისად, იესო ქრისტეს შესახებ სწავლება ეკლესიისათვის არასოდეს ყოფილა ის რელიგიური განაცხადი, რომლითაც თავს მოიწონებდა ან სხვა რელიგიურ შეხედულებას გაეჯიბებოდა. მარადისობის დროში შემოსვლის შესახებ ადამიანური გონებისათვის მიუწვდომელი სწავლებით ეკლესიამ განაცხადა ის გზა, რომელიც

მიმყვანებელია ღმერთამდე. ამ გზაზე სიარულის დროს მას მრავალი შემოტევა ჰქონია და თუკი თვალს გადავაკლებთ ეკლესიის წინააღმდეგ გამართულ ბრძოლებს, მაშინ იოლად შევნიშნავთ, რომ ერთადერთი, რაც აღელვებდათ და არ მოსწონდათ ეკლესიაში, იყო სწორედ სწავლება იესო ქრისტეს შესახებ.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ღმერთის განკაცების, დროში მარადიულობის შემოსვლის შესახებ სწავლებით ახალი აღთქმის ეკლესიამ, გარდა რელიგიური პრინციპისა, განაცხადა და მონიშნა ადამიანის სააზროვნო კრიტერიუმები. ჩვენ არაერთხელ აღგვინიშნავს, რომ რელიგია, როგორც ღმერთთან დამოკიდებულების სფერო, არ განსაზღვრავს მხოლოდ მიღმური სამყაროსადმი ადამიანის დამოკიდებულებას. რელიგიური აზროვნება, იმავდროულად, ადამიანის ღირებულებათა სისტემის, მისი აზროვნების გამსაზღვრელიცაა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, როგორი რელიგიაც აქვს ადამიანს, ანუ როგორი ღმერთიც ჰყავს მას, სწორედ ისე აზროვნებს. შესაბამისად, ვეთანხმებით ნ. ბერდიაევის მოსაზრებას იმასთან დაკავშირებით, რომ ორთოდოქსიისათვის ერეტიკოსი იმდენად ცრუსწავლების მქადაგებელი არ იყო, რამდენადაც ცრუ სულიერი აზროვნებით მცხოვრები. ერეტიკული აზრი, ანუ ადამიანური შეხედულებები ღმერთთან და მარადიულობასთან მიმართებით, გახლდათ გამოხატულება ცრუღირებულებათა სისტემის აღიარებისა და ამ სულიერ სწავლებას ყოველთვის კარგად ხედავდა ეკლესია. ამდენად, როდესაც ეკლესია იესო ქრისტეს ღმერთკაცობრიობის დოგმატს ამტკიცებს, ის ამ დოგმატით, რელიგიურ ჭეშმარიტებასთან ერთად, ჭეშმარიტ ღირებულებათა სისტემის კრიტერიუმებს აცხადებს.

რას ვგულისხმობთ ზემოთ ნათქვამში?

მხოლოდ ერთ დეტალს შევხებით.

ძველი აღთქმის ეპოქა, როგორც ვიცით, არის მოლოდინის ეპოქა, როდესაც კაცობრიობა (ძველი ისრაელის ანუ ძველი აღთქმის ეკლესიის სახით) ელოდება მესიას. ეს მოლოდინი ძველი აღთქმის ეპოქის ფარგლებში სხვადასხვა სახით იქნა წარმოდგენილი, რომელზეც ახლა დაწვრილებით ყურადღებას ვერ შევამჩნევთ, თუმცა, რაც ძირითადია, იმას აღვნიშნავთ. საქმე ისაა, რომ მესიის მოლოდინი ეკლესიაში, ეპოქალური აზრით კი ძველი აღთქმის ეკლესიაში, უნდა შენარჩუნებულიყო და ამიტომაც აუცილებელი გახდა ამ ეკლესიის ინსტიტუციური დაარსება. და აი, როდესაც ძველი აღთქმის ეკლესია უნდა დაარსდეს, ღმერთი მოსეს ხალხთან შემდეგს აბარებს: „წადი ხალხში და განწმიდე ისინი დღეს და ხვალ, სამოსელი გაირეცხონ. განემზადონ ზეგისათვის, რადგან ზეგ ჩამოვა უფალი ხალხის თვალწინ სინაის მთაზე“⁷. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ხალხმა წინდაწინ იცის დრო, როდესაც მათთან უნდა მოვიდეს უფალი. ღმერთთან შეხვედრის დრო ლოკალიზებულია და ეს დრო იცის ადამიანმა. მსგავსი ეპიზოდი იკითხება ისრაელის მიერ მდინარე იორდანის გადალახვის ეპიზოდშიც. ისუ ნავეს ძე, ღვთისაგან მიღებული დავალების კვალობაზე, ხალხს ეუბნება: „განიწმიდებით, რადგან ხვალ მოიმოქმედებს უფალი თქვენში სასწაულებს“⁸. ამ შემთხვევაშიც ხალხი

7 გამ. 19: 11. „შთავედ და უწამე ერსა და განწმდენ ივინი დღეს და ხვალე და განირცხნენ სამოსელნი მათნი. და იყვნენ მზა დღესა მესამესა, რამეთუ დღესა მესამესა გარდამოვიდეს უფალი მთასა ზედა სინასა წინამე ყოვლისა ერისა“;

8 ისუ ნავ. 3: 5. „განიწმიდენით ხვალისა, რამეთუ ხვალე ყოს უფალმან თქუენ შორის საკვრველი“;

ელოდება დროს, როდესაც ღმერთი მათ თვალწინ სასწაულს მოიმოქმედებს. მსგავსი მაგალითების მოყვანა კიდევ შეიძლება, თუმცა მხოლოდ იმას დავსძენთ, რომ ძველი აღთქმის ეპოქაში დროითი თვალსაზრისით გაცხადდა ყველაზე მთავარი: ლოკალიზდა დრო მესიის მოსვლისა. დანიელის წინასწარმეტყველება დროით შემოსაზღვრავდა მესიის მოსვლის იმ ნიშნებს, რომლებიც სხვადასხვა წინასწარმეტყველური სიტყვით იყო დადასტურებული⁹. და, რაც მნიშვნელოვანია აღნიშნულ ექსკურსში, თავად მაცხოვარიც ეუბნება თავის მოწაფეებს, რომ მისი მკვდრეთით აღდგომა მესამე დღეს მოხდება¹⁰. ამდენად, მთელი ძველი აღთქმა არა მარტო ღმერთთან შეხვედრის მოლოდინის იდეით, არამედ დროითი ლოკალიზებითაა ნიშნული. გამოცხადებითი რელიგია, რომელიც ძველი აღთქმის ეკლესიის წიაღში არსებობს და რითაც ღმერთსა და ადამიანებს შორის კავშირი განისაზღვრება, ხშირად აკონკრეტებს დროს მაშინ, როდესაც ურთიერთობა ზედროულისაგან მოდის. ეს ეპოქალური სულით აიხსნება, რადგან ამ დროის ადამიანი ატარებს ცოდვის სიმძიმეს და მას არ შეუძლია მარადისობას აზროვნების დაუზიანებლად შეეხოს. მისთვის ზედროული მხოლოდ დროში აღიქმება და ზესივრცულის მოაზრება მხოლოდ სივრცით შემოსაზღვრული გარემოთია შესაძლებელი¹¹. ამდენად, ძველი აღთქმის ეპოქის ადამიანი,

9 დან. 9.

10 ლუკ. 9: 22;

11 ზოგადად ცნობილია, რომ ძველი აღთქმის ეკლესიის თეოლოგიისათვის ნიშნული იყო ღმერთის სივრცული ლოკალიზება. ისრაელში ღმერთი გაიგებოდა როგორც მხოლოდ ისრაელში მყოფი. მაცხოვრისა და სამართი დედაკაცის საუბარი ასაჩინოებს იმას, რომ ძველი აღთქმის რელიგიური აზროვნება ღმერთის სამყოფელს სივრცით შემოსაზღვრავდა (იოან. 4: 20, 21). ცხადია, ძლიერ საინტერესოა ღმერთის ზესივრცულობის საკითხის გააზრებაც, რომელიც პირდაპირ უკავშირდება მის ზედროულობას, მაგრამ ამ სტატიაში ამას ვერ მოვახერხებთ.

ანუ როგორც მას პავლე მოციქული უწოდებს – „ძველი იგი კაცი“¹², მყოფობს ეპოქაში, სადაც ზედროული მხოლოდ დროში მოიაზრება.

აღნიშნულისაგან განსხვავებული მდგომარეობაა ახალი აღთქმის ეპოქაში, როდესაც „ძველი კაცი“ შეცვლილია „ახალი კაცით“, ანუ როდესაც ადამიანში შემოდის უმნიშვნელოვანესი სიახლე ცოდვაზე ბატონობისა. „ახალი კაცის“ ეს ეპოქა გულისხმობს ახალ აზრს, ახალ ხედვას და აზროვნებითი თვალსაზრისით ისეთ საფეხურზე ასვლას, სადაც ადამიანს ფასეულობითი დებორიენტაციის საფრთხე ვეღარ ეუფლება. „ახალი კაცი,“ როგორც საეკლესიო ლიტერატურაშია ნათქვამი, არის გამარჯვებული, საკუთარ თავზე ამალღებული გონიერი არსება¹³. ახალი აღთქმის ეკლესიაში „ახალი კაცისათვის“ დროითი მდინარება ვეღარ ბატონობს, რადგან მისი აზრი მიმართულია სწორედ იმ მარადიულობისაკენ, რომელიც ქვეყნად მოიტანა განკაცებულმა ღმერთმა. ამის დადასტურებას ვხედავთ ლუკა მახარებლის თხრობაში, როდესაც ის მაცხოვრის ამალღების შესახებ საუბრობს. კერძოდ, როგორც მახარებელი გადმოგვცემს, მოციქულები ამალღების წინ ასეთ კითხვას უსვამენ იესო ქრისტეს: „უფალო, ნუთუ ამ ხანებში აღუდგენ სამეფოს ისრაელს?“¹⁴ რაზეც მაცხოვარი პასუხობს: „თქვე-

12 რომ. 6: 4;

13 ღირ. მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარები წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველის 38-ე სიტყვაზე „შობისათვის“; „სიტყვანი წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველისა“, ე. მეტრეველის რედაქტორობით, გამოსაცემად მოამზადეს ქ. ბეზარაშვილმა, ც. ქურციკიძემ, ნ. შელიქიშვილმა, თ. ოთხმებურმა და მ. რაფავამ; Corpus christianorum, Series Graeca 45, Corpus Nazianzenum 12, Sancti Gregorii Nazianzeni opera, Versio iberica III, Brepols, 2001.

14 საქმ. 1: 6. „უფალო, უკეთუ ამათ ჟამთა კუალად მოაგოა სასუფეველი ისრაჴლსა?“;

ნი საქმე არ არის დროთა და ვადათა ცოდნა, თავისი ხელმწიფებით რომ დაადგინა მამამ¹⁵. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ მაცხოვრის ამ პასუხმა სრულიად განსაზღვრა ქრისტიანული აზროვნების მიმართულება: ქრისტიანი არ ინტერესდება დრო-ჟამით, რადგან მისთვის უკვე შემოსულია ახალი ჟამი, ქვეყნად დამდგარია ახალი ეპოქა. აღნიშნული დრო, რომელიც იესო ქრისტემ მოიტანა, გაცხადებულია დროითი ფრაგმენტაციის სივრცეში და ეს დანაწევრებული დრო ადამიანში სწორედ მაცხოვრის მოსვლამ დაუკავშირა ზედროულობას, ვინაიდან თავად ზედროული შემოვიდა დროში. ამ ნიშნით, ქრისტიანობისათვის ყოველთვის ნიშნეული იყო, რომ წარმდინარე დროის თვალსაზრისით რა ეპოქაც უნდა დამდგარიყო, ქრისტიანი, თავისი აზროვნებითა და ფასეულობათა სისტემით, მაინც მყოფობდა იმ დროში, რომელიც მაცხოვარმა მისცა კაცობრიობას. ღმერთის განკაცების, მარადიულისა და ზედროულის დროში შემოსვლისა და დაუტევნელის დატევნადში მყოფობის დოგმატის მიღებითა და აღიარებით, ქრისტიანი დროით შემოსაზღვრული სივრციდან მარადიულობისაკენ იმზირება და მარადიულობის გააზრება მისთვის არის არა განყენებული ფილოსოფიური მსჯელობის დანასკვნი, არამედ ღმერთის განკაცების ისტორიული ჭეშმარიტება. ქრისტიანული სწავლებით, ის, ვინც ყოველივეს შემოქმედია, განკაცდება და იღებს მონის ხატს – იესომ „დაიმდაბლა თავი თვისი, მიიღო ხატი მონისა“¹⁶. მონის ხატების მიღებით ზედროული დროში შემოდის და მარადიულობა დროით შემოსაზღვრულ სივრცეში ეტევა.

15 საქმ. 1:7. „არა თქუენი არს ცნობად ჟამთა და წელთად, რომელნი-იგი მამამან დასხნა თვისითა ჭელმწიფებითა“;

16 ფილ. 2: 7;

ამდენად, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მაცხოვარმა ქვეყნად მოიტანა სხვა დრო, დადგა ესქატოლოგიური ეპოქა, სადაც უკვე მოქმედებს არა მხოლოდ ასტრონომიული, არამედ „ღირებულებითი დრო.“ ეს დრო ამოქმედებულია არა წარმავალობასთან ერთად, არამედ წარმდინარე დრო-ისაგან მოშორებით, სადაც სხვაგან, რომლის გააზრებაც მხოლოდ საეკლესიო სივრცეშია შესაძლებელი, რადგან ეკლესიას, რომელიც მოქმედებს აქ და ამჟამად, თავისი არსით სწორედ მარადისობისაკენ აქვს გეზი აღებული. შესაბამისად, „ღირებულებითი დროის“ სივრცეში შესული-სათვის უცხოა დროის ჩარჩოში მოაქციოს ის ფასეულობები, რომლებიც ქრისტიანული რელიგიის მიერაა მონიშნული. ქრისტიანული ღირებულებითი სისტემისათვის უცხოა ფრაზა „ახლა სხვა დროა,“ რადგან მისთვის დრო მხოლოდ ერთია, რომელიც ესქატოლოგიური შინაარსითაა განსაზღვრული. შესაბამისად, ქრისტიანულ რელიგიაზე დამყარებულ ფასეულობათა სისტემისათვის ის, რაც მიუღებელი იყო წარსულში, მიუღებელი იქნება დღეს თუ ხვალ. ღირებულებითი თვალსაზრისით ქრისტიანობა არ უყურებს ეპოქას და არ მიიჩნევს, რომ რაც ადრე დაუშვებელი იყო, ის ახლა შესაძლებელია დასაშვები გახდეს, რადგან ქრისტიანი დღეს, სწორედ ამ ეპოქაში, თავისი რწმენით აღიარებს იმას, რომ ის მენელსაცხებლედ ედებთან, მოციქულებთან ერთად მიდის მკვდრეთით აღმდგარი იესო ნაზარეტელის საფლავთან, მათთან ერთად დგას ელეონის მთაზე მაცხოვრის ამაღლებისას და მათ კრებულშია მაშინაც, როდესაც სულიწმინდა გარდამოდის და ახალი აღთქმის ეკლესია საძირკვლდება. ქრისტიანისათვის იესო ქრისტე ჯვარს ეცვა არა მარტო „პონტოელისა პილატეს ზე...“, არამედ ის

ჯვარცმულია ნერონის, ლენინისა თუ სხვა ქრისტესმდე-
ნელების დროსაც. შესაბამისად, ქრისტიანისათვის, აზროვ-
ნებითი თვალსაზრისით, მხოლოდ ერთი ჟამი არსებობს და
ეს არის ახალი ჟამი, ახალი ეპოქა, დრო, რომელიც მხოლოდ
საეკლესიო საიდუმლოში იხილვება.

საბოლოოდ, კიდევ ერთხელ უნდა ვთქვათ, რომ იესო
ქრისტეს პიროვნებაშია მოაზრებული ქრისტიანული რე-
ლიგიის მთელი სისავსე. იესო ნაზარეტელია ის, ვინც „არავინ
არა სადა იხილა...“¹⁷ და სწორედ იესო გახლავთ ის, ვინც
ისტორიულ დროში შემოვიდა და კაცთა შორის იქცეოდა.
იესო ქრისტეში ჭეშმარიტად არსებობს დაუსრულებელი და
დასრულებადი დრო და ეს ორი, სრულიად განსხვავებული
რეალობა სრულ ჭეშმარიტებად ჩნდება კაცთა შორის და
დროში შემოსულ მარადიულობას დროც მარადიულობისაკენ
მიჰყავს. იესო ქრისტეს ჭეშმარიტ ღმერთად აღიარება ქრის-
ტიანებისათვის ყოველთვის იყო იმ სიახლესთან მიახლება,
რომელიც ადამიანს აიზიდავდა მიწიდან ზეცისაკენ და მას
ამქვეყნიური, დროში მოქცეული წარმავალი და ხრწნადი
დიდება აღარაფრად უღირდა. აი, სწორედ ეს გახლავთ
მოწამეების სამოქმედო პროგრამა – თავიანთ სიცოცხლეში
შემოეტანათ ის მარადიულობა, რომელიც ამ წარმავალ
დროს სხვა დროდ, სხვა ეპოქად აქცევდა. სხვაგვარად რომ
ვთქვათ, დროის ზიარება ზედროულობასთან ქრისტიანული
რელიგიისათვის გახლავთ არა მარტივად ისტორიული
ფაქტი, რომელიც საუკუნეების მიღმა დადასტურდა როგორც
ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომელი სასწაულებრივი
აქტი, არამედ ეს ზიარება ასევე აღიბეჭდა მარადიულობის

17 იბ. 1: 18;

ნიშნით. შესაბამისად, ქრისტიანობაში ისტორიული მოვლენა აღიქმება არა როგორც წარსულში მომხდარი ფაქტი, არამედ როგორც ერთგვის აღსრულებული და თავისი მოქმედებითა და მნიშვნელობით მარადმოქმედი რეალობა. შესაბამისად, ქრისტიანობისათვის მორწმუნე გააზრებულია როგორც კონკრეტულად ისტორიულ დროსა და სივრცეში მყოფი, რომლის აწმყოშიც ღმერთი კრებს წარსულის ესქატოლოგიურ აზრსა და სამომავლო მარადიულობასთან ზიარებულობას, რაც განაპირობებს მორწმუნეში იმგვარი აზროვნების ფორმირებას, აცალიბებს მასში იმგვარ ფასეულობათა სისტემას, რომელთათვისაც უცხოა წარმავლობასთან კავშირი და მხოლოდ მარადიული, წარუვალი ღირებულებებით ცხადდება.

ლიტურგიკული დრო

მღვდელ-მონაზონი ლეონიდე ებრალიძე

ადამიანს ოდითგანვე აფიქრებდა დროის პრობლემა, რადგანაც დრო ადამიანის ცხოვრების ბუნებრივი სივრცეა. პრიმიტიულ აზროვნებაში წარმოუდგენელი იყო დროის არარსებობის შესაძლებლობა; დრო არის მარადიულ მოძრაობაში, ამიტომაც დროის სიმბოლოდ იქცევა ან მუდმივად მბრუნავი ბორბალი (როზონი), ან გველი, რომელიც ჭამს საკუთარ კუდს, ან ზოდიაქოს რკალი, რომელიც დროის დინამიურობის გამოსახულებაა. საინტერესოა, რომ ამ სიმბოლოთა ცენტრი ყოველთვის უძრავია, რაც აღნიშნულ წარმოსახვაში დროის მარადიული მოძრაობის გარანტიაა¹, ანუ მარადიულობიდან დროის

1 იხ. Chevalier J., Gheerbrant A., *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, 1990¹¹, p. 938.

მუდმივი ემანაცია, როგორც პლატონი იტყოდა: „დრო არის მოძრავი ხატი უძრავი მარადიულობისა“ (ტიმეოსი 37d), შესაბამისად, ამ უკანასკნელზე (უძრავ მარადიულობაზე) დაქვემდებარებული. პლატონისათვის დრო არის იქ, სადაც არსებობს წარსულისა („იყო“) და მომავლის („იქნება“) კატეგორიები, თავად მარადიულობა კი უძრავია, ანუ წარმოადგენს ამ მოძრავი დროის ცენტრს.

ბერძნულ მითოლოგიაში ხდება კრონოსის გაღმერთება, რომელიც ჭამს თავის შვილებს, ანუ ანადგურებს ყველაფერ დროში შექმნილს. ზევსი იმარჯვებს თავის მამა კრონოსზე და ხდება ოლიმპოელ ღმერთთა მეთაური². მოგვიანებით ქრისტიანი მწერლები ზევსის მამაზე გამარჯვების ფაქტს შეუპირისპირებენ იესო ქრისტეს მიერ მამის ნების აღსრულებასა და მამისაგან მისთვის ყოველი ხელმწიფების გადაცემის ფაქტს, რათა მივიდნენ შემდეგ დასკვნამდე: ოდიპოსის კომპლექსით დაავადებული ანთროპომორფული წარმართობისაგან განსხვავებით, ქრისტიანული ტრიადოლოგიური სწავლება ნამდვილად საღმრთო განცხადებას ეფუძნება და სცილდება და არღვევს ადამიანური კომპლექსების საკვრელებს – იესო ქრისტე ჯვარზე განადიდებს მამას, მისი ნების აღსრულებით და მამა განადიდებს ძეს (იოან. 17:1-5). რა თქმა უნდა, ეს კონტრასტი დროსთან მიმართებითაც შეგვიძლია წავიკითხოთ: თუ ზევსს გაღმერთებისათვის დროის, ანუ საკუთარი მამის მოკვლა უწევს, ძე ღვთისა, რომელიც „დასაწყისში იყო, და იყო ღმერთთან“ (შდრ. იოან. 1:1), რომელიც ის შემოქმედია, „დასაბამად რომ ქმნის ცას და მიწას“ (დაბ. 1:1), და რომელიც

2 იხ. Servi K., *Greek Mythology, Gods and heroes, the Trojan War, the Odyssey*, Athens, 2016, p. 12-13.

ჟამთა სისავსისას განკაცდა (გალ. 4:4), არათუ კლავს დროს გაღმერთებისთვის, არამედ როგორც ღმერთი განწმენდს მას, გარდაქმნის რა „კოსმიურ“, ისტორიულ დროს „სულიერ“, მეტაისტორიულ დროდ, რათა მოხდეს მასში თავმოქცევა (ἀνακεφαλαιώσασθαι) ყოველივესი, რაც ცაშია და რაც მიწაზეა (ეფეს. 1:10).

თუ პითაგორელებთან დრო კოსმიურია, ნეოპლატონიკოსებიდან ავეგუსტინემდე ის უკავშირდება არა ფიზიკური სამყაროს მოძრაობას, არამედ, უპირველესად, სულსა და მის მარადიულ ცხოვრებას. ზოგადად, არსებობს ტენდენცია, რომელიც ცდილობს, დროის ანტიკური ფილოსოფიური აღქმა წარმოაჩინოს წრიულ მოძრაობად, ხოლო ქრისტიანული – ხაზოვნად, თუმცა, როგორც ჩანს, ეს გაყოფა მეტისმეტად სქემატურია და შეუძლებელია მისი აბსოლუტიზაცია. პირიქით, ხშირად, ქრისტიანული აზროვნება ახდენს „კოსმიური“ და „სულიერი“ დროების სინთეზს. და ეს სინთეზი, პირველ რიგში, ქრისტიანულ ხატწერასა და არქიტექტურაში აისახება, რომელშიც ქრისტე დროის ოსტატი, ქრონოკრატორია. მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ სვეტიცხოვლის საკათედრო ტაძრის ფრესკა: *„ეპიზოდის ცენტრში გამოსახულია უფალი ძალთა, ოთხ ესქატოლოგიურ ცხოველს შორის, პირველი წრე, რომელიც გარს ერტყმის მას, წარმოდგენილია ანგელოზებით, მეორე წრე კი ზოდიაქოს გამოსახულებებით. ეს ორი წრებრუნვა, რომლებიც ერთმანეთში ზის, როგორც ნიშანი ნამდვილი პერიხორემისისა³, აიხსნება ტრადიციული კოსმოლოგიური სიმბოლიზმით: გარე წრე, ზოდიაქოს ნიშნებით, შეესაბამება*

3 ე. ი. ურთიერთდამტევენელობისა.

მიწასთან დაკავშირებულ იმ თანავარსკვლავედთა სივრცეს, რომელიც წელიწადის განმავლობაში აღმოსავლეთიდან დასავლეთისკენ მისდევს მზის გზას. ეს ფიგურები ისტორიული დროის სიმბოლოებია [...], შიდა წრე კი მეტაისტორიულ დროს წარმოადგენს⁴.

შუა საუკუნეებში გავრცელებულ გამოსახულებებში, რომლებიც წელიწადის ბორბლის სახელით არიან ცნობილნი და წარმოადგენენ კალენდრის ილუტრაციას, ქრისტეს აქვს მზე სიმართლისას ადგილი, რომელიც თავისი ტრაექტორიით ნიშნავს სეზონებს, თვეებსა და დღის ჟამებს და ანათებს მათ; ასე იქცევა ქრისტე ლიტურგიულ წელიწადად, მისი მყოფობა კი განწმენდს ბუნებრივ ციკლებს და მათ განსაკუთრებული სიმბოლიზმით ტვირთავს⁵. მზის სიმბოლიზმში ქრისტიანობისთვის ორიგინალური არ არის, ის წარმართობაშიც ხშირად გამოიყენებოდა, მაგრამ ეკლესიამ ადრევე მოახდინა მისი ქრისტიანიზაცია. მაგალითად, იუსტინე ფილოსოფოსი თავის აპოლოგიაში კვირას, ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომის დღეს, როდესაც „ბნელში მსხდომებს ნათელი გამოუბრწყინდათ“ (მთ. 4:16), იხსენიებს „მზის დღედ“ (აპოლოგია 1, 67), ხოლო წმ. პეტრეს ბაზილიკის ნეკროპოლისში, ერთ-ერთ სამარხში, ქრისტე წარმოდგენილია როგორც აპოლონი, რომელიც მზის სხივებით გაბრწყინებული, საკუთარი ეტლით გადის მზის ტრაექტორიას. ერთი მხრივ, თუ ქრისტე შემოსაზღვრავს ისტორიულ დროს, მეორე მხრივ, მოძრავი წელიწადის ცენტრი

4 Ebralidze L. B., *La danza nella celebrazione cristiana con esempi dall'ufficiatura bizantina*, in *Mysterion* 11 (2018), p. 17-18.

5 იხ. De Champeaux G., Sterckx S., *Introducción a los símbolos*, Madrid, 1985, p. 472-474.

უძრავი და უცვალელებელია, რადგან ეს ცენტრიც თავად ქრისტეა, რომელიც „არის ჭეშმარიტად მარადიული და დაუღამებელი დღე; მას ემსახურება თორმეტი საათი და მოციქულები, თორმეტი თვე და წინასწარმეტყველები“; ანუ, წმ. ზენონ ვერონელის გამოთქმით, უძრავი დრო, რომელიც აერთიანებს ქმნილ სამყაროს და წარმოდგენს საღმრთო განგებულების აღსრულების სივრცეს (წინასწარმეტყველები და მოციქულები დროში განახორციელებენ თავიანთ მისიას). ამ ცენტრთან მიახლოება ნიშნავს უძრაობას, რომელიც არის არა დინამიზმის გაცინვა, არამედ მეტაისტორიულ რეალობასთან მიახლოება, რომლის ისტორიული მოძრაობით გადმოცემა შეუძლებელია. ასე, მაგალითად, „სათნოებათა კიბის“ ცნობილ სინურ ხატზე, ფიგურები, რომლებიც კიბეზე დგანან, რაც უფრო უახლოვდებიან შემოქმედს, მით უფრო უძრავნი და მყარნი ხდებიან.

ბერძნული ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, წმინდა წერილში არ არსებობს ჟამის, როგორც უნივერსალური დინამიზმის, კონცეფცია. აქ ჟამი ხაზოვანია და აღნიშნავს დროის კონკრეტულ წერტილს, რაც მკაფიოდ ჩანს „ეკლესიასტეში“ (3:1-8): „*ყველაფერს აქვს თავისი დრო და ყოველ მოვლენას თავისი ჟამი ცისქვეშეთში*“. ეკლესიასტეს ავტორი ამ ჟამებს მონიშნავს მოვლენათა ორი ოპოზიტური პუნქტით – არის ჟამი საწყისისა და ჟამი სასრულისა. აქ მოვლენათა სქემა მეტად მკაცრია, ჩამოთვლილი თემები წარმოდგენილია ბიპოლარული დროებით, რომლებშიც პირველს მეორე ანეიტრალებს. თითქოს მოვლენებისთვის გათვლილი დროები მათში რაიმე ახალი ძალის გამოჩენის საშუალებას არ იძლევა. შეიძლება ითქვას, რომ ეკლესიას-

ტეს ავტორს აქვს დროის პესიმისტური ხედვა⁶. მაგრამ ის, რაც აზრს აძლევს ამ „დროის წერტილებს“, არის არა მოვლენათა თანმიმდევრობა და მათი კვეთა, არამედ ექს-კლუზიურად ღვთიური ნება, რომელიც ამ მოვლენებს ქრისტესკენ წარმართავს, რომელიც არის ალფა და ომეგა (გამოცხ. 1:8, 22:13), *plenitudo temporum* (ჟამთა სისავსე) და *sator princepsque temporum* (ჟამთა უფალი და შემოქმედი), როგორც ამას ძველი ლათინური ჰიმნი გალობს⁷.

უკვე ვახსენეთ ისტორიული და მეტაისტორიული დროე-ბი. უნდა ითქვას, რომ ძველ ბერძნულ ცნობიერებაში ეს დროები სხვადასხვა ტერმინით აღინიშნებოდა. საუბარი გვაქვს დროის სამ კონცეპტზე:

1. *χρόνος* – ისტორიული დრო, მოვლენათა თანამიმ-დევრობის სივრცე;
2. *καιρός* – განსაკუთრებული მომენტი ისტორიულ დროში (ეკლესიასტესეული „დროის წერტილები“), ჟამი, რომელიც აერთიანებს, ერთი მხრივ, ისტორიულ და, მეორე მხრივ, მეტაისტორიულ დროებს;
3. *αἰών* – მეტაისტორიული, მარადიული დრო.

ისრაელის ისტორია იწყება „იაკობის კიბით“ – ზედროული ღმერთი ეშვება ისტორიაში და ასეთი გამოცხადებებით ის აგრძელებდა ისტორიაში გარდამოსვლას, ვიდრე არ დადგა ჟამთა სისავსე (გალ. 4:4) და თავად ღვთის ძე არ შემოვიდა ისტორიაში, რაც ნიშნავს: იესო ქრისტეში არსებული საღვთო

6 იხ. McKenzie J. L., *Dictionary of the Bible, trad. It.. Dizionario biblico*, Assisi 1973, 980.

7 *One Hundred Latin Hymns*, ed. Walsh P. G., Husch Ch., Harvard, 2012, p. 138-139.

ცხოვრების სისავსე, რომელიც მარადიულია, ჩამოდის ადამიანურში, რომელიც დროშია⁸. ეს დრო – **καιρός** – არის ჟამი, რომელშიც მოქმედებს ღმერთი, მაგალითად, მარკოზ მახარებელთან (1:15) საუბარია ჟამის აღსრულებაზე, რომელსაც მოსდევს ღმერთის სასუფეველი, ანუ როდესაც აღსრულდება **καιρός**, დგება **αἰών**.

ქრისტიანული ლიტურგია აღესრულება სწორედ **καιρός**-ში, ანუ დროში, რომელშიც ერთმანეთს ხვდება დრო და მარადიულობა და ამ „კეროს“-ის ერთადერთი წყარო და ადგილი თავად იესო ქრისტეა, რამდენადაც სწორედ იესო ქრისტეში შეხვდა ერთმანეთს დრო და მარადიულობა მისი განკაცებისას, როგორც ამას ამაღლებული პოეტურობით გადმოსცემს შობის ცისკრის მეორე სტიქოლოგიის წარდგომა:

– „რამ გავაოცა მარიამ, რატომ გიკვირს ის, რაც შეგემთხვა?

– იმან, რომ დროში ვშვი ძე, რომელიც დროის მიღმა [...] როდესაც ღმერთს სურს, ბუნების კანონები დაიხსნებიან“.

ამდენად, **καιρός** არის განსაკუთრებული ჟამი, რომელშიც ისეთი განსაკუთრებული საიდუმლოები აღესრულება, როგორც არის ზედროული ღმერთის განკაცება:

„მიუგო ქალწულმა მოგვებს: [...] იხილეთ ახალი და უჩვეულო მოვლენები, მან, ვინც მამის მსგავსად დროის მიღმა, ნებელობით შეიძინა ჩემი სიღარიბე“ (30 დეკემბრის მწუხრის საგალობლიდან).

ცხადია, დროის იმავე განზომილებაში აღესრულება საეკლესიო საიდუმლოებები, უპირველესად, ნათლობა და ევ-

8 იხ. Spidlik T., *Maranathà. La vita dopo la morte*, Roma, 2007, p. 84-96.

ქარისტია, რომელნიც წარმოადგენს ეკლესიის ესქატოლოგიური იმედის აწმყოში რეალიზაციას, ეკლესია კი, როგორც ხატი ესქატოლოგიური საზოგადოებისა, თავის მისიას უპირველესად საკრამენტულ ცხოვრებაში განახორციელებს⁹.

ბიზანტიური ჟამისწირვის დასაწყისში დიაკონი მიმართავს ევქარისტიული შეკრების წინამძღოლს, მღვდელს ან ეპისკოპოსს სიტყვებით: *Καίρῳ τοῦ ποιῆσαι τῷ Κυρίῳ* ([დადგა] ჟამი ღვთის მოქმედებისა), ანუ მოიწია განსაკუთრებული დრო, რომელშიც უნდა იმოქმედოს ღმერთმა, მაგრამ ეს ჟამი არ არის ერთი ჩვეულებრივი დღე, ერთი ჩვეულებრივი საათი, ეს არის ჟამი, რომელშიც მარადისობა ეხება დროს და რომელშიც მყოფობის საშუალებაც ქრისტიანებს ნათლისღების საიდუმლოს წყალობით აქვთ. შემთხვევითი არ არის, რომ უძველესი სიმბოლიკა ნათლისღებას განსაკუთრებით აკავშირებს რიცხვ რვასთან, უძველესი ბაპტისტერიუმები სწორედ რვაკუთხედის მქონე შენობებს წარმოადგენდნენ, რადგან ნათლისღებით ქრისტიანი მერვე დღეში შედის. თუ შვიდი დღე ამასოფლის დროს განასახიერებს, მერვე დღე არის ჟამი მარადიულობისა, რომელიც ქრისტემ გახსნა, არის მისი აღდგომის გახსენება და წინასწარმეტყველება მომავალი სამყაროსი, ახალი ცისა და ახალი მიწისა¹⁰.

ევქარისტია, რომელიც *Καίρῳ*-ში აღესრულება, არის ესქატოლოგიური მომავლის გემოსხილვა. როგორც ი. პ.

⁹ იხ. Zizioulas J. D., *Communion and Otherness, Further Studies in Personhood and the Church*, New-York, 2006³, p. 87-88.

¹⁰ იხ. Daniélou, J., *Bible et liturgie: la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris 1951. trad. italiana, *Bibbia e Liturgia, La Teologia biblica dei Sacramenti e della Fede secondo i Padri della Chiesa*, Milano, 1958, p. 49-50.

მანუსაკისი წერს, მიუხედავად იმისა, რომ არ გვაქვს საქმე „ესქატოლოგიურ მყოფობასთან“, რომელიც ბოლო ჟამს დადგება, ევქარისტიაში ჭეშმარიტად ჩვენ წინაშეა „ესქატოლოგიის მყოფობა“, რომელიც ყოველდღიურად განცხადდება¹¹. სხვაგვარად კი, იოანე ზიზიულასის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ევქარისტია არის ის საკრამენტი, რომელშიც ხდება ეკლესიის იდენტობის დროში რეალიზება, ეკლესიის იდენტობა კი ესქატოლოგიურია“¹².

იოანე ოქროპირის ევქარისტულ კანონში ეკლესია უპირველესად იხსენებს საიდუმლო სერობასა და იესო ქრისტეს მიერ წარმოთქმულ სიტყვებს, რომლებითაც დაფუძნდა ევქარისტია („მიიღეთ და ჰსჭამეთ... სუთ ამისგან ყოველთა...“), თუმცა ამ გახსენებას (ანამნეზისს) არ აღასრულებს ხსნის მთელი საიდუმლოსაგან გამოცალკევებულად, ვინაიდან ამ დამფუძნებელ სიტყვებს მოსდევს სამღვდელო ლოცვა:

„ამ მაცხოვრებელი მცნებისა და ჩვენ გამო აღსრულებული ყოველი [საქმის] გამხსენებელნი – ჯვარცმისა, სამი დღით დაფლვისა, აღდგომისა, ზეცად ამაღლებისა, მამის მარჯვენით დაჯდომისა, მეორე და დიდებული მოსვლისა – შენსას შენდავე შევწირავთ, ყველასა და ყველაფრისათვის“.

როგორც ვხედავთ, ეკლესია იესო ქრისტეს ესქატოლოგიურ მოსვლას იხსენიებს უკვე აღსრულებულ მოვლენათა შორის, რადგან სწორედ ევქარისტიაში საიდუმლოებრივად ვაგემოვნებთ მომავალ ღვთის სამეფოს, რომელიც ჯერ არ დამდგარა, მაგრამ უკვე სუფევს ჩვენ შორის, რადგანაც

11 Manoussakis J. P., *The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church*, in *Harvard Theological Review* 100 (2007), p. 34-35.

12 იხ. Spiteris Y., *Ecclesiology ortodossa, Temi a confront tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003, p. 84.

ის ზედროული რეალობაა და „შეუძლებელია ვთქვათ, თუ როდის დადგება ღვთის სასუფეველი; ეს შეუძლებლობა ცოდნის ნაკლებობას კი არ ეფუძნება, არამედ ღვთის სასუფეველის მოსვლის შეუცნობლობას, რაც ნიშნავს არა იმას, რომ არ ძალგვიძს ვიცოდეთ ჟამი ღვთის სასუფეველის მოსვლისა, არამედ იმას, რომ მისი მოსვლა დროის მიღმაა, რომელშიც კითხვა „როდის“ აზრს კარგავს“¹³.

კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ, *Καὶ*ბ̄ არის ჟამი, რომელშიც დრო და უდროობა ერთმანეთს ხვდება და ეს შეხვედრა უპირველესად ექვარისტიულ ლიტურგიაში აღესრულება, როგორც განკაცების ჟამს, ზედროული ძე კვლავაც აგრძელებს დროში დაშვებას და ეს დაშვება ხდება მისივე ნებით, მისავე გასახსენებლად (ანამნებისი) ეკლესიის მიერ მისი სწავლების – „ეს გააკეთეთ ჩემს მოსაგონებლად“ (ლუკ. 22:19, 1კორ. 11:24) – განხორციელებისას. როდესაც აღვასრულებთ ამ გახსენებას, წარსულს ვაქცევთ აწმყოდ, ამიტომ საღმრთო ლიტურგიაში იესო ქრისტეს ცხოვრების მისტერიები საკრამენტულად მეორდება¹⁴.

როდესაც ეკლესია აღნიშნავს იესო ქრისტეს ცხოვრებასთან დაკავშირებულ სხვადასხვა დღესასწაულს, წმინდანთა ხსენებას, როგორც რეალიზებული ესქატოლოგიის ნიშნებს, რომლებშიც წინასწარ გემოს ვუსინჯავთ მარადიულობას, ამ ზედროული ხსოვნის დროში გახსენებით, აწმყოში საიდუმლოებრივად წარმოგვიდგება ისტორიაში უკვე აღსრულებული მოვლენები. ამიტომ არის, რომ სადღესასწაულო ლიტურგიული ტექსტები ასე მკვეთრად უბრუნდებიან

13 Manoussakis J. P., *The Anarchic Principle of Christian Eschatology*, p. 34.

14 იხ. Spidlik T., *Maranathà*, p. 84-96.

დღესასწაულის მისტერიას, როგორც დღეს (σήμερον, hodie), აქ და ახლა აღსრულებულს.

როგორც ვთქვით, ეს დრო არის საკრამენტური καιρός, რომელიც აერთიანებს მეტაისტორიული მნიშვნელობის მქონე ისტორიულ მოვლენებსა და ესქატოლოგიურ მომავალს, ესქატოლოგიურ ჭვრეტას (კირილე ალექსანდრიელის თანახმად, ესქატონში ისტორიას ჩაანაცვლებს ღმერთის პირისპირ ჭვრეტა)¹⁵. ამ მარადიული ლიტურგიის წინასწარი გემოსხილვა კი აღესრულება სწორედ იესო ქრისტეს განკაცების, ზეცად ამალლებისა და მეორედ მოსვლის ევქარისტიული გახსენებით, რადგან, უპირველესად, თავად განკაცებული ძე ღვთისაა ადამიანის ლიტურგიული ცხოვრების დრო და ადგილი, რადგან სწორედ მასში შეხვდა ერთმანეთს დრო და მარადიულობა, რადგან ის არის ქრონოკრატი (დროთამპყრობელი) და ის არის ჟამთა სისავსეც, რადგან მამამ „ამოგვიჩა მასში, ქვეყნიერების შექმნამდე [...] რათა განეგო ჟამთა სისავსე და ქრისტეში თავმოქცეულიყო ყოველივე“ (ეფეს. 1:4, 10).

15 ობ. Daniélou, J., *Bibbia e Liturgia*, p. 225-226

დრო და მარადისობა

ზურაბ კიკნაძე

*„ცანი ცათანი უფლისანი არიან,
ხოლო ქუეყანად მოსცა ძეთა კაცთასა“
(ფსალმ. 113:24)*

მრავალსახეობა დროისა

დამიანები ქვეყანაზე, ამ სოფელში, დროში ვარსებობთ, დროში ვცხოვრობთ. ჩვენს თავზე, ჩვენს შინაგან ცხოვრებაში, ჩვენ გარშემო საგნებზე, მოვლენებზე, ვატყობთ დრო-ჟამის დინების კვალს; ვამბობთ: ის გუშინ იყო, ეს დღეს არის, და რაღაც ხვალ იქნება. და ამ გამოთქმებში უჩვეულო არაფერია. მაგრამ, როგორც ავგუსტინე ამბობს, საკმარისია გვეკითხონ, თუ რა არის დრო, ვერაფერს ვპასუხობთ. დრო მოვლენათა განმავლობაა, მაგრამ რა არის თავად განმავლობა? საგნების ცვალებადობა ქმნის დროის განმავლობას თუ

დროის განმავლობა ცვლის საგნებს? აქვს კი დროჟამს საკუთარი სუბსტანცია? არსია იგი თუ არსება? დასაბამიერია თუ შექმნილი? ავგუსტინე პირველი მოაზროვნეა, რომელმაც დროის ფენომენი (თუ ნოუმენი) რეფლექსიის საგანი გახადა, მისი თემატიზაცია მოახდინა. მან დასვა კითხვები, მაგრამ არც ერთი პასუხი მისთვის დამაკმაყოფილებელი არ აღმოჩნდა. ერთადერთი, რაც მან დაბეჯითებით იცის დროის რაობაზე, ეს არის: „არაფერი რომ არ გადიოდეს, არ იქნებოდა წარსული დრო; არაფერი რომ არ მოდიოდეს, არ იქნებოდა მომავალი; და არაფერი, რომ არ იყოს, არ იქნებოდა აწმყო“¹. ამ ერთგვარად ტავტოლოგიურ დასკვნამდე მიდის იგი, მსჯელობა ანალიზურია, ახალ ცოდნას არ იძლევა. არსებით პასუხს ის გარემოება აძნელებს, რომ დრო იმდენად შეზღუდულია ჩვენს არსებობას, რომ არ ხერხდება მისი ობიექტივაცია, ჩვენგან დამოუკიდებლად, გარეშე თვალთ, მისი მოხილვა. მეორე სიძნელე ის არის, რომ თავად ცვალებადობის ფაქტორი არ არის თავის თავთან იგივეობრივი. კი, არსებობს თანაბარზომიერი, ერთგვაროვანი დინება დროისა, რომელსაც ადამიანი პრაგმატულ საქმიანობაში ეყრდნობა. მაგრამ არსებობს დროის დინება, რომელსაც ადამიანის განწყობილება და სიტუაცია განსაზღვრავს; არსებობს საყოველთაო დრო და არსებობს სადღესასწაულო დრო; არსებობს სადაგი, სეკულარული დრო და არსებობს წმინდა ლიტურგიული დრო; არსებობს ისტორიული დრო და არსებობს ყოფითი დრო; არსებობს მათემატიკური დრო და არსებობს ზრუნვით სავსე დრო; ჰომოგენური დროის საპირისპიროდ არსებობს

1 „აღსარებანი“, XI,17.

ჰეტეროგენული დრო, რომელიც სრულიად გამოუსადეგარია სოცუმში ურთიერთობისთვის, როცა თითოეული თავისი საკუთარი დროით ხელმძღვანელობს; არსებობს ბიოლოგიური დრო, ჩვენგან დამოუკიდებლად მიმდინარე, და არსებობს ეკსისტენციალური დრო, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ, ექსკლუზიურად, ადამიანის „მონაპოვარია“. და ყოველივე ამის, დროჟამის მოუხელთებელი ხასიათის დამაგვირგვინებლად დრო ფარდობითია და, შესაძლოა, არც კი არსებობდეს თავისთავად, თავისი ნამდვილი სახით, ოდენ ჩვენი წარმოსახვის პროდუქტი იყოს (იხ. ზენონის აპორია, სახელწოდებით „ისარი“).

მარადი აწმყო

თუ ჩვენთან, ადამიანებთან, ესოდენ ახლო მყოფი, ჩვენს ყოველდღიურ გამოცდილებაში არსებული ფენომენი ასე მოუხელთებელია, რა გვეთქმის მარადისობაზე, რომელიც ცდაში არ გვაქვს მოცემული და არ ვიცით, რა არის იგი? თუ დროის დეფინიცია, ასე თუ ისე, მაინც შესაძლებელია საგანთა ან მოვლენათა ხილული ცვალებადობის საფუძველზე, ჩვენს რეალობაში არ მოიპოვება საგანი თუ მოვლენა, რომელსაც რაიმე მიმართება ექნება მარადისობასთან. როგორ განვსაზღვროთ წარმავალი რეალობიდან მოსვლით წარუვალი? მხოლოდ აპოფატიკურად, როგორც ავგუსტინე იქცევა: „მარადისობაში არა არის რა წარმავალი, არამედ მარადი აწმყოა მთელი თავისი სისავსით“. თავად გამოთქმა „მარადი აწმყო“, როგორც მარადისობის განმარტება, ოქსიმორონია, ჩვენ რეალობაში მისი შესატყვისი არ იპოვება. მაგრამ მაინც, ავგუსტინეს შეეძლო ეთქვა, რომ „აწმყო რომ ყოველთვის აწმყოდ რჩებოდეს, და წარსულში არ გადადიოდეს, მაშინ ის

დრო კი აღარ იქნებოდა, არამედ მარადისობა². ჩვენი აწმყო დროის განუწყვეტელი დინებით არის წალეკილი, ან გაცამტვერებული, ან წარსულს გადაბარებული. მკაცრი აზრით, ის განუზომელი წერტილია, განმარტება კი გვეუბნება, რომ მარადისობას და აწმყოს რაღაც საერთო ნიშანი აქვს. აწმყო მარადისობაა დროის ფაქტორის გარეშე. სხვანაირად: მარადისობას არა აქვს წარსული, არც მომავალი, ის მუდმივად აწმყოს მდგომარეობაში იმყოფება, ერთ უდროჟამო წერტილშია მოქცეული.

რა იყო დრომდე

რამდენად ლეგიტიმურია კითხვა – რა იყო ან რა არის დროისა და სივრცის კატეგორიების მიღმა, რა იყო დრომდე, – თუკი პასუხისთვის ადამიანურ ენას, დროითა და სივრცით განსაზღვრულ რეალობაში წარმოშობილს, სიტყვიერი რესურსი არ გააჩნია? არის კი ეს პრობლემა მეცნიერების რომელიმე დარგის – კოსმოგონიის, მათემატიკის, ფიზიკის, ბიოლოგიის – საგანი, თუ იგი მხოლოდ მისტიკური გამოცხადების ან კონტემპლაციური სპეკულაციის სფეროს ეკუთვნის? უახლოესი პასუხი ამ კითხვაზე იქნება: დრომდე იყო მარადისობა, მაგრამ როგორი მეცნიერული ცნებითაც (მაგ., სინგულარობით) არ უნდა აღვწეროთ სამყაროს ეს მდგომარეობა, იგი ადამიანის გონებისთვის მოუხელთებელი იქნება. გრ. რობაქიძის გამოთქმა, რომ „ეს კანტის თავში ვერ შევა“³, სწორედ მარადისობას მიესადაგება. რა არის საგანი თავისთავად, რომელიც დროისა და სივრცის კატე-

2 „აღსარებანი“ XI, 17.

3 „გველის პერანგიდან“ თითქოს სხვა, მაგრამ არცთუ სრულიად სხვა საგანზე: „ჩვენში „შვილი“ იმთავითვე მამის წიაღშია... ეს კანტის თავში არ შევა“ (თ. მეორე).

გორიებით „კონსტრუირებულ“ გონებაში ვერ თავსდება? ვის წარმოსახვაში არსებობს იგი, ეს არაადამიანური, ადამამდეელი თუ ადამის მიღმიერი მდგომარობა, რომელსაც ჩვენ შეგვიძლია მარადისობა ვუწოდოთ? ან იქნებ მარადისობა აქვეა, იგი არც დროით და არც სივრცით არ არის ჩვენგან დაშორებული? ის ხომ ისეთი რეალობაა, რომელიც არ განისაზღვრება დროჟამულ-სივრცული კატეგორიებით. ამიტომაც ლოგიკურია, რომ ის არსებობდეს მუდმივად მუნ და ახლა. მაგრამ ის შეუცნობელია. მასზე მხოლოდ ის ვიცით, რომ იგი უდროჟამულ-უსივრცო მდგომარეობაა.

ყოველი ქმნილება, შესაქმის ნაყოფი, დროჟამში არსებობს და აბსოლუტური შემოქმედი იმითაც განსხვავდება ქმნილებისგან, რომ იგი მარადისობაშია და იქიდან შექმნა მიმდინარე და განფენილი სამყარო მისი არსებობის მოდუსთან ერთად, როგორც არის დრო და სივრცე. ქმნის აბსოლუტურად განსხვავებულს თავისი ბუნებისგან, რადგან *ქმნის* და არა *შობს*. არარაღან, შესაქმის კონცეფციით, დროჟამის მდინარება შესაქმესთან ერთად იწყება. „დასაწყისში შექმნა ღმერთმა...“ რა იყო შესაქმემდე, *ბერეშითამდე*, ჩვენთვის მიუღწეველია და, ამდენად, ეს კითხვაც ლეგიტიმური არ არის. „მანამდე“ დროჟამის კატეგორიაა და, რაკი შესაქმემდე ქმნილება არ არსებობდა, არც დროჟამს, არც სივრცეს უნდა ეარსება. საიდან არის აღებული *არსებობის* ეს „სუბსტანცია“? ჩვენ არათუ წარმოდგენა და აღქმა, არამედ სიტყვებიც არ გავგაჩნია მარადისობის აღსაწერად. სიცოცხლე, არსებობა უდროჟამობაში, როცა არ არის განსხვავება „გუშინ“, „დღეს“ და „ხვალეს“ შორის, გონიერი არსების აღქმისთვის წინააღმდეგობრივია. მარადისობა ისევე, როგორც ღმერთი, განუსაზღვრელია. ერთადერთი, რაც მასზე შეგვიძლია

ვთქვათ, ეს არის ნიკოლაუს კუზელის ტავტოლოგიურ პრინციპზე აგებული უკანასკნელი დასკვნა საიდუმლო რეალობის შესახებ: *attingitur inattingibile inattingibiliter* „მიუწვდომელი მისი მიუწვდომლობით მიიწვდომება“.

შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ მარადისობა დროჟამის დაუსრულებელი, დაუბოლოებელი დინებაა. მაგრამ არა, მარადისობა არ არის უსასრულობა, როგორც ერთმანეთის უსასრულოდ მიმდევარ დროის ერთეულთა, წამთა, ჯამის არ არის რაოდენობრივი რამ სიმრავლე, რომ დათვლას ექვემდებარებოდეს, ის ერთი მთლიანი თვისობრიობაა. მარადისობის კონცეფტი დროს სრულიად გამორიცხავს. მარადისობას დროში, თუნდაც უსასრულო ჟამთასვლაში, არ აქვს არსებობა. მარადისობა დროის სრული უარყოფაა და ეს არის მისი თვისება, რომელიც მხოლოდ აპოფატიკურად – უდროჟამობით – თუ შეგვიძლია გამოვხატოთ. პარადოქსია თითქოს, რომ მარადისობა არა დროსთან, არამედ სივრცესთან იჩენს თვისობრივ სიახლოვეს, მათ ერთი საერთო ნიშანი აქვთ: ეს არის ერთდროულობაში, თანადროულობაში მოცემულობა. კანტის თქმით, „დროს აქვს მხოლოდ ერთი განზომილება: სხვადასხვა დრო ერთად როდია, არამედ ერთმანეთის შემდეგ (ისე როგორც⁴ სხვადასხვა სივრცეები ერთმანეთის შემდეგ კი არა, ერთდროულად არიან)“⁵. დროსა და სივრცეს შორის ამ განსხვავებაში სივრცე ერთდროულობის ნიშნით მარადისობის ხატს გვიჩვენებს, რომელსაც დრო, თავისი დენადობის მიზეზით, მოკლებულია. „სხვადასხვა დრო არ შეიძლება ერთად იყოს“, იქვე იმეორებს

4 უფრო სწორად: არა „ისე როგორც“, არამედ „პირუკუ“.

5 წმინდა ვონების კრიტიკა, 1979, გვ. 62.

კანტი. ერთად მხოლოდ სივრცის სხვადასხვა ნაწილი არის. მაგრამ ამ აზრს, რომელიც დროსა და სივრცეს შორის არსებით განსხვავებას ხედავს და რომელსაც, თავის მხრივ, მარადისობის ბუნების წარმოდგენამდე მივყავართ, არ ავითარებს კანტი. ეს არ არის მისი ინტერესის საგანი. ამ განსხვავებას დროსა და სივრცეს შორის ვირტუალური „ექსპერიმენტით“ იგავურად ცხადჰყოფს რენე გენონი: „როგორც კი შეწყდება თანამიმდევრობა, ანუ სიმბოლური ენით რომ ვთქვათ, როგორც კი „ბორბალი შეწყვეტს ბრუნვას“, ყოველივე არსებული სრულ თანადროულობაში მოექცევა, რაზეც შეიძლება ითქვას, რომ დრო სივრცედ გარდაიქმნა“⁶. მდგომარეობას, სადაც დრო შეჩერებულია, იგი „სივრცედ გარდაქმნილ დროს“ უწოდებს. ეს იმას ნიშნავს, რომ მარადისობაში სივრცე იმარჯვებს დროზე. სივრცე შთანთქავს დროს ერთდროულობად მისი გადაქცევით, თავის განზომილებებში მისი მოქცევით. ეს აქვს სწორედ ნათქვამი ავგუსტინეს: „ყველაფერი მარადიულია და ერთდროული“ (აღსარებანი, წ. X, 7). თუ მივყვებით გენონის სიმბოლიკას, მბრუნავი ბორბალი, რომელიც ჩვენი მიწყვივ ცვალებადი წუთისოფლის სახეს გვიჩვენებს, ერთგვარად დროისა და მარადისობით თანამყოფობას წარმოგვიდგენს. ბორბალი, როგორც დრო, ბრუნავს, მაგრამ ის ცენტრი, რომლის გარშემოც ბორბალი ბრუნავს, უძრავია. ის მარადისობის სახეა, როგორც ყოველი ცენტრი, საიდანაც დროში არსებული ქმნილება იღებს დასაბამს. ეს ცენტრი განზომილების გარეშე არსებული წერტილია, მარადი აწყყოა და სწორედ

6 P. Genon. Царство количества и знамения времени, М., 1994, стр. 165; რენე გენონი, კენი და აბელი, რჩეულთა ბიბლიოთეკა, „ლომისი“, თბ., 1998, გვ. 65).

აქედან იწყება შესაქმე. ეს არის სწორედ სინგულარობად წოდებული ყოვლის უდროჟამო საწყისი. ის აქვეა, მოძრავ ბორბალშია, როგორც მისი მოძრაობის მიზეზი. ეს მომენტი იმას მიგვანიშნებს, რომ მარადისობა დროსთან ერთად მუნ და ახლა არსებობს.

დიატრიბა

ისააკ ზინგერის ერთ გასაოცარ დოკუმენტურ მოთხრობაში ამოიკითხავთ ანეკდოტს, როგორც იგავს, რომლითაც დედა შვილს დროის გონივრულად გამოყენებას უქადაგებს. თუმცა თავად მოთხრობის ამბავი გამოგნებელია, მაგრამ, შესაძლოა, მკითხველს იმდენად უმნიშვნელოდ მოსჩვენებოდა, წაკითხვისთანავე დავიწყებოდა, რომ სხვა ანალოგიური ანეკდოტი არ გახსენებოდა.

თურმე ერთი ხასიდის ცოლი სადილის გაწყობას სულმუდამ აგვიანებდა. ხასიდი იჯდა და ყოველთვის მოთმინებით ელოდა. ბოლოს მას აზრი გაუჩნდა, რომ ეს ლოდინის დრო წიგნის დასაწერად გამოეყენებინა. რამდენიმე წლის შემდეგ მან გამოაქვეყნა წიგნი, რომელიც თავიდან ბოლომდე სადილის მოლოდინის წუთებში იყო დაწერილი. ხასიდები ხომ მთელ ცხოვრებას მესიის მოლოდინში ატარებდნენ და, იმედია, მას ისეთივე წარმატებით ექნებოდა გამოყენებული მესიის მოლოდინის დრო, როგორც სადილის ლოდინის დრო გამოიყენა. და რამდენადაც დრო, თუ ის ადამიანს ეხება, არასოდეს ერთგვაროვანი არ არის და ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში ადამიანის განწყობილებით არის შეფერილი, ხასიდის ეს წიგნიც, მისი თეოლოგიური ხასიათის მიუხედავად, სადილის მოლოდინით იქნებოდა ნიშანდებული. ვის შეეძლო ის ამისთვის გაეკიცხა? ვიცით, რომ ხასიდისთვის ჭამა ღვთისმსახურების ერთგვარი სახეა.

სხვა იგავი: თუთუნის მწვეველმა კაცმა წევას თავი დაანება და თუთუნში დასახარჯ ფულს ცალკე ინახავდა. დროთა ვითარებაში იმდენი თანხა დაუგროვდა, რომ კაცმა სახლი აიშენა, თუმცა შიგ ცხოვრება ვერ მოასწრო: რაღაც მიზეზით სახლს ცეცხლი გაუჩნდა და ისევე ჩაიფერფლა, როგორც ის თუთუნი, რომელსაც ბევრი წელი ეწეოდა.

მორალი თითქოს ცხადია, თუმცა მისი საზრისი არც ისე ზედაპირზე ძვეს, რომ ჩაღრმავება არ საჭიროებდეს. აქ ხომ ისეთ მოუხელთებელ ფენომენს ეხება საქმე, როგორც დროა, რომელიც დღემდე თავსატეხს უჩენს ადამიანის აზრსა და საქმეს.

არის, ნეტავ, რაიმე მსგავსება ხასიდის მოლოდინის დროსა და მწვეველის მოლოდინის დროს შორის? რაში განივთდა ერთი და რაში – მეორე? მსგავსება შეიძლება მხოლოდ ის იყოს, რასაც სენეკა ამბობს, რომ ყველაფერი სხვისი გვაქვს, მხოლოდ დრო არის ჩვენიო. მხოლოდ? უთუმცაო ნათქვამია. მაშინ დავსძენდით: არ წაგვერთმევა და ვერც გავექცევით. ასეა? იქნებ არც არის ასე. წაგართმევენ და გავექცევა კიდევ. როგორ უნდა მოიქცე, რომ ის შენი იყოს? ფული, რომელსაც მწვეველი მოუწვეველი თუთუნისთვის ინახავდა, სადღაც ხომ უნდა დამწვარიყო, *ergo*, მთელი ეს დრო მაინც თუთუნის ნიშნით გადიოდა. სადღაც, ვირტუალურ დროში თუთუნი იწვოდა. და, საბოლოოდ, თუთუნის დრომ სახლზე იძია შური... ამკარად გაექცა დრო მწვეველს.

სოფელი - κοσμος

რა არის ეს სოფელი, რომელსაც ქართულ ენაში „საწუთრო“ – წუთის ადგილი ეწოდა? მეორე სიტყვა „წუთისოფელი“ თავის აღსანიშნს ასევე დროჟამის ნიშნით წარმოიდგენს.

სოფელი „უხანოა“⁷ (რუსთველი) და ყველაფერი, რაც კი მასშია, დროის მსახვრალ ხელს არის დაქვემდებარებული. აშკარაა, რომ ამგვარი სემანტიკის სიტყვა ქრისტიანულმა მსოფლხედვამ წარმოშვა. ყოველ შემთხვევაში, ქართულ მსოფლგანცდაზე გავლენა არ მოუხდენია ბერძნულ კოსმოსს, ელინური კულტურის სანაქებო კონცეფტს, რომელიც შეიძლება მის საკვანძო კონცეპტუალურ ცნებად ჩაითვალოს. თუ ქართული ენის სული სოფელს დროჟამულ განზომილებაში (*sub specie temporis*) აღიქვამს და ამის გამოა ის კიცხვის საგანი, ელინური მსოფლგანცდისთვის კოსმოსი ვრცეული, სივრცეში განფენილი რაობაა, ზევსის თავიდან წარმოშობილი აბსოლუტური სრულყოფილება, რომელიც ჰგიეს უცვალელებად, რადგან დროჟამის მდინარება მას არ ეკარება. „ფსალმუნი“ ამბობს: „ცანი ცათანი უფლისანი არიან, ხოლო ქუეყანად მოსცა ძეთა კაცთასა“ (113:24). „ცანი ცათანით“ წარმოდგენილი მარადისობა ღვთის საუფლოა, „ქვეყანა“, ახალ ენაზე „მიწა“, იგივე სოფელი, დროჟამის ასპარეზი, ადამიანთა ხვედრია.

მაგრამ ვნახოთ, რას გვამცნობს ამ სიტყვით *κοσμος* ახალი აღთქმა. მით აღნიშნული რეალობა უკიდურესად ნეგატიურია. უარყოფით დამოკიდებულებას მისდამი განსაკუთრებით იოანეს სახარებაში და პავლეს ეპისტოლეებში ვხვდებით, სადაც იგი ერთ-ერთი, შეიძლება ითქვას, დოქტრინალური საკვანძო სიტყვაა⁸. იგი მიუთითებს დაცემულ, გადაგვარებულ რეალობაზე. იოანესეული „მოვიდეს იგი (სული ნუგეშინისმცემელი) და ამხილოს სოფელსა“, „სოფელსა

7 უ-ხან-ოა ის, რაც ა-ხან-ებს, არ ჩერდება, რაც წარმავალია.

8 სიხშირით იგი, იმავე მნიშვნელობის „საუკუნესთან“ (*αιων*) ერთად, ჩამორჩება მხოლოდ „ღმერთს“, „უფალს“, „მამას“, „ადამიანს.“

ამას ჭირი გაქუს“, „აწ სასჯელი არს ამის სოფლისა“, „მე არა ამის სოფლისაგანი ვარ“, „სოფელმან იგი ვერ იცნა“, „შჳად სოფლისა ამის მოსრულ ვარ მე“ და სხვანი მრავალი საკმაოდ რელიეფურად და სიღრმისეულად გვიჩვენებს სოფლის აკტუალურ სახეს და მის პერსპექტივას. სოფელს, როგორც დროჟამის მსვლელობით განსაზღვრულ რეალობას, ახალ აღთქმაში ერთსახოვნად ცათა სასუფეველი უპირისპირდება. კვლავ დროჟამის „მსახვრალ ხელში“ თუ დარჩა ეს სოფელი, განადგურების თანამდები იქნება იგი. თუმცა ის საბოლოოდ განწირული არ არის, რადგან ზემოთ მოყვანილ თქმულთა საპირისპიროდ ნათქვამია ისიც, რომ „ესრეთ შეიყუარა ღმერთმან სოფელი ესე, ვითარმედ ძეცა თვისი მხოლოდშობილი მოსცა მას, რადთა ყოველსა, რომელსა ჰრწმენეს იგი, არა წარწყმდეს, არამედ აქუნდეს ცხორებაჲ საუკუნოდ“ (იოან. 3:16);

და კიდევ: „არა მოვედ მე სჯად სოფლისა, არამედ რადთა ვაცხოვნო სოფელი“ (იოან. 12:47, აგრ. 3:17).

სოტერიოლოგიური ამოცანაა არა მხოლოდ ხსნა ადამიანისა ამ სოფელში, არამედ ადამიანთან ერთად ასეთი სოფლის ხსნა, რომლის მნიშვნელოვნებას ისიც გვიჩვენებს, რომ ქრისტეს ლოცვაში მას ცენტრალური ადგილი უჭირავს: „მოვედინ სუფევა შენი,... ვითარცა ცათა შინა, ეგრეცა...“. სუფევა, რომელმაც უნდა განკურნოს დროჟამის სახით სოფელს შეყრილი სენი. სოფელი ადამის დაცემასთან ერთად ადამიანის ნებით დაეცა და ადამიანთან ერთად უნდა განიკურნოს.

ვლ. ლოსკის სწორედ ეს უნდა ჰქონდეს მხედველობაში, როცა წერს, რომ შექმნილი სამყარო (мир) მუდამ იარსებებს მაშინაც კი, როცა თავად დროჟამი გაუქმდება, როცა იგი

(დროჟამი) მარადიული სიახლის ექსტაზში გარდაიქმნება⁹. შემდეგ ლოსკი სიმბოლურ ენას მიმართავს: შვიდდღიანი ციკლი ამ სოფლის ხატია, რომელიც შაბათი დღის ღვთაებრივი სიმშვიდით მთავრდება, რასაც აღდგომის დღე, კვირა, მოსდევს, როგორც მარადისობის „უეცრობა“ („внезапность“), მერვე დღე; იმოწმებს ბასილი დიდს, რომ ამ დღეს არ ეგების მუხლის მოყრა, რადგან ამ დღეს უკვე დროჟამის კანონებს დამორჩილებული მონები აღარ ვართ, ჩვენ სამარადისოდ ცათა სასუფეველში შევდივართ...¹⁰

ღვთის სასუფეველი

როგორც დროჟამი ქმნილებებთან ერთად „შეიჭრა“ მარადისობაში, ასევე მარადისობა იჭრება დროჟამის მსვლელობაში ანუ დროსა და სივრცეს დამორჩილებულ სოფელში, რომელიც „ბოროტსა ზედა დგას“. „მოვედინ სუფევა შენი... ქვეყანასა ზედა“ – სახარების ეს მთავარი ქერიგმა (სწავლება), როგორც ვედრება, რომელიც მსჭვალავს ახალი აღთქმის წიგნებს, ესქატოლოგიური ჟამის მოლოდინის საგანია. მაგრამ იესოს სჭირდება მოწაფეთათვის შეხსენება, რომ მისი სახით „ღვთის სასუფეველი“ უკვე სოფელშია, მათ შორის, მაგრამ ძალას იკრებს, როგორც ქრისტეს იგავები ათვალსაჩინოებს მის ზრდას. „მოახლოებულ არს სასუფეველი ღმრთისაჲ“ (მათ. 3:2), „მოწევნულ არს თქვენ ზედა სასუფეველი ღმრთისა“ (ლუკ. 11:20), „სასუფეველი ღმრთისა შორის თქვენსა არს“ (ლუკ. 17:21), „ახლოს

9 Вл. Лосский, Догматическое богословие, в: Мистическое богословие, „Путь к истине“, Киев, стр. 289-290.

10 „მერვე დღის“ თაობაზე ვრცლად და დოკუმენტურად იხ. S. Bacchiocchi. Du Sabbat au Dimanche, Éditions p. Lethielleux, Paris, 1984.

არს სასუფეველი ღმრთისა“ (ლუკ. 19:11). ქრისტე ღვთის სასუფეველის, როგორც მარადიული საუფლოს, ნიშნებს ყველასთვის გასაგები მაგალითებით (იგავებით) გვაწვდის. მათ შორის ყველაზე შთამბეჭდავია თავისი უბრალოებითა და თვალსაჩინოებით საფუარის „იგავი“. დედაკაცის ხელით ცომში ჩადებული საფუარი, რომელმაც დროთა ვითარებაში მთელი ცომი უნდა მოიცვას, არის ქრისტეს მიერ თავისი მოვლინებით ამ სოფელში ჩადებული წინდი, რომელმაც სოფელი უნდა გარდაქმნას. ამას გულისხმობს ჯერ იოანე ნათლისმცემლის, მერე იესოს სიტყვები „მოახლებულ არს სასუფეველი ღმრთისაჲ/ცათაჲ“ (მათ. 3:2; 4:17). იგი მოახლოებულია ქრისტეს პიროვნებით, რადგან ის ატარებს თავის თავში ღვთის სასუფეველს, რომელსაც არც დასაბამი აქვს, არც დასასრული. მასზეა ნათქვამი მახარებელი ანგელოზისგან, რომ „სუფევისა მისისაჲ არა იყოს დასასრულ“ (ლუკ. 1:33), რომელმაც „მრწამსის“ სიმბოლოში ჰპოვა თავისი ადგილი.

„როგორც გზის დასაწყისი ჯერ კიდევ არ არის გზა; როგორც სახლის დასაწყისი ჯერ კიდევ არ არის სახლი“ (ბასილი დიდი), ასევე, დავსძენთ ჩვენ, რომ მარადისობის დასაწყისი ჯერ კიდევ არ არის მარადისობა, სასუფეველის დასაწყისი, რომელიც „აწვე არს“, ჯერ კიდევ არ არის სასუფეველი, არამედ მხოლოდ წინდი, ქრისტეს მიერ ამ სოფელში ჩადებული.

როგორც მაქსიმე აღმსარებელი წერს არეოპაგეტიკის კომენტარებში, რომ თუმცა სოფელში მყოფი სხეულები წარმავალნი არიან, როგორც შეგრძნებადნი და ხილულნი, მაგრამ ისინი მარადისობასთან ზიარებით მარადიულნი გახდებიან, ასევე ჩვენი სხეულებიც უხრწნელებად გარდაიქმნებიან, რასაც მოციქულიც მოწმობს, როცა ამბობს,

რომ „წარხდება ამ სოფლის სახე“ (1 კორ. 7:31), მაგრამ არა თავად სოფელი¹¹. სოფელი რჩება, მაგრამ იცვლება მისი სახე (σχημα), რომელიც მის წარმავლობას განსაზღვრავდა. კაცობრიობის განახლება მკვდრეთით აღდგომის შემდეგ, ხრწნილების გარდაქმნა უხრწნელებად მარტო ადამიანთა ხვედრი არ არის, მასთან ერთად ყოველი ქმნილება, რომელიც ადამიანის ბრალით დაეცა, მოელის განახლებას.

„რამეთუ იგი იგი დაბადებისად გამოჩინებასა მას შვილთა ღმრთისათა მოელის. რამეთუ ამაოებასა დაემორჩილა დაბადებული არა ნებსით, არამედ მის მიერ, რომელმან-იგი დაამორჩილა, სასოებით, რამეთუ თვთ იგიცა დაბადებული განთავისუფლდეს მონებისაგან ხრწნილებისა აზნაურებასა მას დიდებისა შვილთა ღმრთისათა. უწყით, რამეთუ ყოველი დაბადებული თანაკუნესის და თანაელმის მოაქამდე. არა ხოლო თუ იგი, არამედ თვთ ჩუენცა, რომელთა-ესე პირველი ნაყოფი სულისად გუაქუს; თვთ ჩუენცა თავთა შინა ჩუენთა ვკუნესით და შვილებასა მას მოველით, გამოცხნასა მას ჳორცთა ჩუენთასა“ (რომ. 8:19-23).

იგივე თემა პავლე მოციქულს კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეში აქვს განვითარებული:

„პირველი იგი კაცი – ქუეყანისაგან მიწისა, ხოლო მეორე იგი კაცი – უფალი ზეცით [...]. და ვითარცა-იგი შევიმოსეთ ხატი იგი მიწისაგანიცად, შევიმოსოთ ხატიცა იგი ზეცისაგანისად. ხოლო ამას ვიტყვ, ძმანო, რამეთუ ჳორცთა და სისხლთა სასუფეველი ღმრთისად დამკვდრებად ვერ ძალ-უც, არც ხრწნილებამან უხრწნელება დაიმკვდროს“ (1 კორ. 15:42-50).

11 Дионисий Ареопагит, Сочинения. Максим Исповедник, Толкования, Изд. олега абышко Санкт-Петербург, 2002, стр. 523 (ღვთაებრივ სახელთათვის თ. X, 3).

ხილული და უხილავი

ეპისტოლეთა ამ მონაკვეთებში, სადაც ამ სოფლის სოტე-რიოლოგიური საიდუმლოა გაცხადებული, მნიშვნელოვანი აქცენტი ადამიანისა და, მასთან ერთად, ყოველი ქმნილების (ამა სოფლის) ხრწნილებზე მოდის. ხრწნილების მოტივს კი დროის ფაქტორთან მივყავართ. ხრწნილება და მისი მიზეზი – დროის დინება, ცხადია, სრულიად შეუთავსებელია მარადისობასთან. არის სხვა რიგის აქცენტი: ეს არის ხილულობა და უხილაობა. როგორ ხედავს სოფელს ქრისტიანი და საითკენ არის მიმართული მისი სასოება? პავლე ლაპარაკობს ქრისტიანის პირით: „არა ვხედავთ ჩვენ ხილულსა ამას, არამედ უხილავსა მას, რამეთუ ხილული ესე საწუთრო არს, ხოლო არა-ხილული იგი – საუკუნო“ (2 კორ 4:18)¹². ქრისტიანის თვალი არ არის დაბმული ხილულის ამოებაზე, მის წარმავლობაზე, არამედ მისი მშერა უხილავ-მარადიულისკენ არის მიმართული. ავგუსტინე ამბობს, რომ ღვთაებრივ სიბრძნეს მოკლებულნი „ცდილობენ ჩასწვდნენ მარადისობის არსს, მაგრამ დროის ნაკადი კვლავინდებურად მიაქანებს მათ გულს, რომელიც დღემდე ამოებთაა სახეს“¹³.

12 შდრ. *Μη σκοπούτων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα, τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια*. ავტორის თარგმანით: „ჩვენ არ ვუყურებთ ხილულთ, არამედ ვუყურებთ უხილავთ, რადგან ხილულნი წარმავალია, უხილავნი კი მარადიული“. წარმავალნი *προσκαιρα* სიტყვიდან *καιρος* „დროჟამი“, მარადიულნი *αἰώνια*. ახალ აღთქმაში არ იპოვება საკუთრივი სიტყვა „მარადისობის“ აღსანიშნავად. *αἰών*, რომელიც ნიშნავს „საუკუნეს“ (ლათ. *saeculum*) და *κοσμος*-ის (*mundus, saeculum*) სინონიმად გამოდის, „მარადიულის“ მნიშვნელობას ითავსებს, როგორც მაგ., ცნობილ გამოთქმაში: *εις τὸν αἰῶνα τῶν αἰώνων* „უკუნითი უკუნისამდე“. ასე, შევხვდებით, რომ *αἰώνιος* ერთსა და იმავე ფრაზაში ორივე, ერთმანეთის საპირისპირო, მნიშვნელობით იხმარება (ტიტ. 1:2). რაც შეეხება ქართულ სიტყვას „უკუნ“ და მისგან წარმოქმნილ „სა-უკუნ-ეს“, მისი ეტიმოლოგია ბუნდოვანია.

13 „აღსარებანი“, XI, 13.

აქ უნდა ითქვას, რომ „უხილაობა“ და „მარადიულობა“ ხორციელი თვალისთვის მიუწვდომელ ნივთთა ბუნებაა. ხოლო რა არის ის უხილავი რამ, როგორ „გამოიყურება“ იგი სულიერი თვალისთვის, ამას პავლე მოციქულის გამოცდილება მიგვანიშნებს:

„ვიცი კაცი ქრისტეს მიერ, უწინარეს ათოთხმეტისა წლისა – გინა თუ ჯორციითა, არა ვიცი; გინა თუ თვნიერ ჯორცთადასა, არა ვიცი, ღმერთმან იცის, – აღიტაცა ესევითარი კაცი ვიდრე მესამედ ცადმდე. და ვიცი ესევითარი კაცი – გინა თუ ჯორციითა, გინა თუ გარეშე ჯორცთადასა, არა ვიცი, ღმერთმან იცის, – რამეთუ მიიტაცა სამოთხედ და ესმნეს უთქუმელნი სიტყვანი, რომელ არა ჯერ-არინ კაცთა სიტყუად“ (2 კორ. 12:2-4).

„მრწამსის“ სიმბოლოში, რომელიც დოგმატშემოქმედების გარიჟრაჟზე შეიქმნა, ვკითხულობთ, რომ „მამისაგან შობილი უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა... გარდამოხდა ზეცით და... განკაცნა“. „დაუსაბამოდ დასაბამ იქმნა“ (საშობაო იამბიკოდან).

ათანასე ალექსანდრიელმა, რომელსაც „მრწამსის“ სიტყვიერად ჩამოყალიბებაში მხურვალე მონაწილეობა ჰქონდა მიღებული, ქანდაკივით ჩამოქნა ფრაზა, რომელმაც განკაცების მთელი საიდუმლო გამოხატა: „ძე ღვთისა განკაცდა, რათა კაცი ღმერთი გახდეს“. ჩვენი წერილის თემატიკისთვის შესაბამისად ეს დოგმატური გამონათქვამი ამგვარად შეგვიძლია განვმარტოთ: ქრისტე შემოვიდა ამ წუთისოფელში, რათა კაცი და სოფელი გაათავისუფლოს დროჟამის საკვრელებისგან. ქრისტეს ანდერძი „მე მიძლევებს სოფელსა“ მის მიერ ადამიანებსა და სოფელში ჩადებული წინდია.

„მერვე დღე“

მაშ, კვირეულის, დღეთა თანამიმდევრობის, დასასრული დღე, როგორც ბასილი დიდი არქიმევს, „უხვალიო დღე“, რომელსაც მერვე დღედ სახელდებენ, ამ სოფელში ფარულად არსებული მარადისობის ხატია. ამავე კონცეფტს თავისი განჭვრეტით ავითარებს იუდაისტი აბრაჰამ ჰეშელი, გვაწვდის რა თვალსაჩინოებისთვის ამგვარ იგავს:

„დასაწყისში დრო ერთი იყო, მარადიული. მაგრამ განუყოფელ დროჟამს, მარადიულ დროჟამს არავითარი კავშირი ვრცეულ სამყაროსთან არ ჰქონდა. მერე დროჟამი შვიდ დღედ დანაწილდა და ვრცეულ სამყაროსთან მჭიდრო კავშირში შევიდა. ყველა ცალკეულ დღეს, გარდა მეშვიდე დღისა, საგანთა თავისი სფერო გაუჩნდა. შაბათი განმარტოებით დადგა. ეს მომენტი იმ მეფეს უნდა შევაღაროთ, რომელსაც შვიდი ძე ესვა. ექვს მათგანს მან თავისი დოვლათი გაუნაწილა, მეშვიდეს კი მეფური ღირსება მიანიჭა. ექვსმა უფროსმა ძმამ, რომლებიც მეფურ ღირსებას მოკლებული იყვნენ, მოძებნეს ამფსონები, მაგრამ უფლისწული ეულად, თავის თავთან დარჩა“¹⁴.

იგავი გამჭვირვალეა: შაბათი, რომელიც ერგუნა უფლისწულს და მის სახეს გამოხატავს, იმით განსხვავდება დანარჩენი დღეებისგან, რომ მასში დროჟამის მიმდევრობითი მსვლელობა შემწყდარია, ყველაფერი ერთჟამობაშია მოქცეული. შაბათი გარიდებულია დროჟამის მიმდევრობით მსვლელობას, ექვს წარმავალ დღეს, და მარადისობას ეკუთვნის. ამაში მდგომარეობს შაბათის სიწმინდე ამ სიტყვის

14 Abraham J. Heschel. Der Sabbat: Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, 1990, S. 42.

(კადოშ) ონტოლოგიური აზრით. თუ ღმერთსა და ადამიანს შორის ექვსი ამსოფლიური საზრუნავი დღეა ჩამდგარი როგორც ფარდა, რომელიც აბრკოლებს ღმერთთან ურთიერთობას, შაბათი, როგორც მარადისობის ხატი ამ სოფელში, აახლოებს ღმერთთან. კიდევ ერთი იგავი:

არის ძველთაძველი აზრი, რომ შაბათი და მარადისობა ერთია, ერთი არსებისანი არიან. თქმულება გვიამბობს, რომ ღმერთმა რჯულის გადაცემისას ისრაელიანებს უთხრა: ჩემო შვილებო, როცა რჯულს მიიღებთ და ჩემს მცნებებს დაიცავთ, მე მოგცემთ ყველაზე ძვირფასს, რაც კი მაქვს. რა არის, იკითხა ისრაელმა, ეს ძვირფასი, რომლის მოცემა გსურს, თუ რჯულს დავიცავთ? – მომავალი სოფელი. იყო პასუხი. მაშ, მომავალი სოფლის ნიშანიც მოგვეცი! – ამ სოფელში შაბათია მომავალი სოფლის ხატი¹⁵.

ამ იგავის საზრისი ის არის, რომ მომავალი სოფლის სახე და არსი ამ წარმავალ სოფელში შაბათის უდროჟამობაში განიცდება... ამით აიხსნება შაბათის უაღრესი პატივი.

ქრისტიანულ ტრადიციაში კაპადოკიელებთან, განსაკუთრებით, გრიგოლ ღვთისმეტყველის განჭვრეტით, შვიდეულის შემდგომი და მისი დამასრულებელი მერვე დღე, რომელიც აღარ ეკუთვნის დროჟამის დინებას და, ამდენად, მარადისობის ხატს ატარებს, ესქატოლოგიურ ღირებულებას იძენს. ექვსი დღე ამ სოფლის განმავლობაა, ბრუნვით, ტანჯვითა და წუხილით აღსავსე, შაბათს სულს მოითქვამს ადამიანი, სამარეში განისვენებს, მერვე დღე კი აღდგომის დღეა, რომელიც მარადისობის უსაზღვროებაში გვიღებს კარს. იოანე ოქროპირიც ამასვე ამბობს, რომ ჩვენი აწმყო

15 Abraham J. Heschel. Der Sabbat: Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, 1990, S. 42.

ცხოვრება, ჩვენი სოფელი, სხვა არაფერია, თუ არა პირველი დღით დაწყებული და მეშვიდე დღით დამთავრებული კვირეული. შვიდ დღეში, როგორც სარკეში, მთელი წუთისოფელი ირეკლება. მას მოსდევ მერვე, „უხვალიო დღე“.

დროჟამის განკურნება

ნიკოლაი ბერდიაევი დროჟამს, როგორც სნეულებას, ადამიანურ ეკსისტენციალურ პლანში წარმოიდგენს: „Время есть болезнь к смерти. И есть смертельная печаль в этой болезни, болезни времени. Течение времени безнадежно печально...“¹⁶. რატომ არის სნეული დროჟამი, როცა მასთან ერთად შექმნილ მთელ ქმნილებაზე შემოქმედმა თქვა, რომ კარგია? როგორ გაჩნდა ასეთი უარყოფითი დამოკიდებულება დროჟამის მიმართ, რაც ჯერ ყველა დროისა და ხალხის პოეზიაში გამოიხატა და თეოლოგიაშიც გადაინაცვლა? ახსნა ცნობილია: ადამიანის დაცემასთან ერთად ქმნილებაც დაეცა, დაეცა დროჟამიც¹⁷, რომელსაც, უნდა ვიფიქროთ, თავისი მისია აქვს ღვთის განგებაში. თავისთავად დროჟამს, როგორც ქმნილებას, როდი მიუძღვის დანაშაული ადამიანის მიმართ, პირუკუ, ადამიანია დამნაშავე როგორც ყოველი ქმნილების, ისე დროჟამის წინაშე. არა თავისი ნებით, რაც არ გააჩნდა მას, მოექცა ქმნილება დროჟამთან ერთად ამაოებაში, არამედ ადამიანის ამაო ნებით, რომელმაც იმ ცნობილ ხესთან გადადგმული ნაბიჯით, ღვთის მარადიული ნების საწინააღმდეგოდ, წარმავალი ყოფა არჩია. მას

16 Я и Мир объектов, в: Философия свободного духа, „Республика“, 1994, стр. 285.

17 ოვიდიუსმა გამოხატა დაცემული დროისგან გამოწვეული ეს ნაღველი: Fugaces, Postume, Postume, labuntur anni... („...ეცემიან წლები...“).

შემდეგ ადამიანი ფარისევლურად მიწყევ გამობს უხანო წუთისოფელს, რომელიც ასეთად მანვე შექმნა. ადამიანმა დღევანდელი ლუკმა აირჩია, გაჰყვა პრაგმატიზმისა და, უარესი, უტილიტარიზმის გზას, ხილული ხის ნაყოფისთვის უხილავი დათმო. და მას შემდეგ მოვდივართ ამ ინერციით. პავლე მოციქულის ზემოთ მოყვანილი ნათქვამის (2 კორ. 4:18) შებრუნებით ვამბობთ: ნაცვლად იმისა, რომ ჩვენი სასოება უხილავში იყოს, ჩვენი გულისყური მუდმივად ხილულისკენ არის მიმართული. „ყოველდღე მოდის ახალი ტალღა, მყვირალა, სუსტი და დღევანდელი“, ამბობს ჩვენი პოეტი. სუსტია ყოველდღიურობის ტალღა, მაგრამ ძლიერად ჩამთრევი...

კვლავ დავიმოწმით ზემოთ მოყვანილი ფსალმუნის: „ცანი ცათანი უფლისანი არიან, ხოლო ქუეყანაჲ მოსცა ძეთა კაცთასა“ (113:24). „ცანი ცათანი“ და „ქუეყანა“ აქ მხოლოდ უხილავ-ხილულობის ნიშნით არ არის ერთმანეთის მიმართ დაპირისპირებული. მეორე ასპექტი ამ დაპირისპირებისა არის მარადისობა/დროჟამულობა. „ცანი ცათანი“ სრულყოფილებით არის შექმნილი, ქვეყანა კი, როგორც დროში განფენილი ადამიანთა სამყოფელი (ისევე, როგორც თავად ადამიანი), არ არის დასრულებული; იგი მოეცა ადამიანს, რათა მისთვის, როგორც ღვთის ხატისთვის, მომადლებული უნარით დროჟამის პირობებში განაგრძოს შესაქმე, რომელიც უზენაესმა შემოქმედმა მარადისობაში წამოიწყო. ადამიანი დემიურგია, რომელსაც მხოლოდ და მხოლოდ დროში არსებულისგან და, რაკი თავად დროში არსებობს, მხოლოდ დროში შეუძლია შემოქმედება. მისი შემოქმედებითი ძალისხმევა, წარმავლობის სიმბოლოდ ქმნილი, მის მიერვე „მას ჟამს“ სნებაშეყრილი დროჟამის განსაკურნებლად არის

მოწოდებული. ქრისტეს სიტყვები „მე მიძლევდეს სოფელსა“ დროჟამის ძლევასაც გულისხმობს და ადამიანი ასრულებს ამ ანდერძს განმკურნებელი სიახლის შემოტანით ამ სოფელში. შემოქმედება, რომელიც აწმყოში ხორციელდება, დროჟამული პროცესია, მაგრამ ამავე დროს არის გარღვევა დროჟამში აწმყოდან, რომელიც წარსულში აღარ გადადის. დროჟამის ძლევა, მისი პირველსახის დაბრუნებით, ქმნილებასთან ერთად ნახტომია მარადისობისკენ...

დროისა და მარადისობის გაგება თეოლოგიაში

გოჩა ბარნოვი

დროის გაგება თანამედროვე ფილოსოფიისა და თეოლოგიის უმნიშვნელოვანესი საკითხთაგანია. დროის, განსაკუთრებით სამყაროსეული დროის, შესახებ მოსაზრებებს ჯერ კიდევ ბერძნულ ფილოსოფიაში ვხვდებით (დემოკრიტე, პლატონი, არისტოტელე) და ასევე ბერძნულ მოთოლოგიასა და სხვადასხვა რელიგიურ მიმდინარეობაში. ძველ ბერძნულ სამყაროში დროის ციკლური გაგება ჰქონდათ, რომელიც უპირველესად მის კოსმოლოგიასა და მატერიის მარადიული არსებობის იდეას უკავშირდება.

დრო ციკლურად მოძრაობს. პლატონი მას მარადიულობის მოძრავ ხატად განიხილავს; არისტოტელე დროის უფრო მკაცრად განუსაზღვრელ არსებობაზე საუბრობს, ვიდრე აბსოლუტურზე, რადგან ის ორი არარსებული ნაწილის –

წარსულისა და მომავლის ერთგვარი შედეგი ან შეჯამებაა. ნეოპლატონიკოსებთან, პლატონის მსგავსად, დრო მარადი-სობასთანაა დაკავშირებული.

ძველ აღთქმაში დროის გაგება უკვე დაბადების წიგნშივე ჩნდება. ცნობილი ბერძენი თეოლოგი გიორგი მანძარიდისი ამბობს, რომ არსად, არც ძველ აღთქმასა და არც პატერიკულ ტრადიციაში არ გვხვდება დროის რაღაც აბსტრაქტული გაგება. სწორედ წმინდა წერილში აღწერილი მოვლენები და ისტორია შეადგენს დროს თავისი დინებით. ეს ისტორი-ული მოვლენები წარმოდგენელია დროის გარეშე ისევე, როგორც თავად დროც გაუგებარია ისტორიული მოვლენებ-ის მიღმა¹.

წმინდა წერილის ტიპოლოგიური სურათები, რომლებიც საღვთო ენერგიების შესახებ მინიშნებით საუბრობენ, გაგ-ვიცხადებენ მარადიულობისა და ქმნილი რეალობის თანა-ზიარებას. პატერიკული თეოლოგია, რომელიც ბიბლიური წიგნების განმარტებაა, იყენებს ფილოსოფიურ აზრებსა და ტერმინებს და ამიტომაც საეკლესიო მწერლებთან შესაქმის, ისტორიისა და ფილოსოფიური აზროვნების გასაოცარ სინ-თეზს ვხვდებით. საეკლესიო მამებთან ნიშანდობლივადაა აღწერილი სამყაროსა და დროის ურთიერთმიმართება. დრო ბუნებრივად არსებობს სამყაროსთან და მის მკვიდრ არსებებთან ერთად. ამ არსებების მსვლელობა და მოძ-რაობაა თავად დრო, რაც წარსულის, აწმყოსა და მომავლის ხანგრძლივობაში აისახება. ამ ტრადიციის გამგრძელებელი მაქსიმე აღმსარებელი გამორჩეულად აღწერს სამყაროს, დროისა და საუკუნეების, როგორც ერთი მთლიანობის,

1 გ. მანძარიდისი, დრო და ადამიანი, თესალონიკი 1992, გვ. 18.

მსვლელობას უქმნელი ღმერთის განუყოფელი ერთობისაკენ, როდესაც დასრულდება ის განყოფა და დანაწევრება, რომელიც ესოდენ თვისობრივია მთელი შესაქმისათვის; და როდესაც შესაქმე დროსთან ერთად გახდება უქმნელი რეალობის ნაწილი, ღმერთის უქმნელი ენერგიები მოიცავს დროით ხანგრძლივობას და, იმავდროულად, მთელ შესაქმეს, გამოიხსნება და განიღმრთობა მთელი შესაქმე. აქ საუბარი არის არა დროის დაძლევაზე, არამედ მის გამოიხსნაზე ღვთის სასუფეველის დიდებაში.

საეკლესიო მწერლებთან ამ თემაზე მსჯელობას ძირითადად IV საუკუნეში, არიანული დავების ეპოქიდან იწყებენ. პირველად მას ათანასე ალექსანდრიელი ეხება არიოზთან ქრისტეოლოგიურ პრობლემებზე კამათისას. ცნობილია, რომ არიოზს დროითი ხანგრძლივობა ყოვლადწმინდა სამებაში შემოჰყავდა ცნობილი ფრაზით: „იყო, როდესაც არ იყო“, რაზეც ათანასე პასუხობდა, რომ ყოველ საუკუნესა და ჟამზე აღმატებულია სამყაროს მეუფე და შემოქმედი სიტყვა. დრო არსებობს, რამდენადაც არსებობს სამყარო, ხოლო ორივე ერთად ღვთის ძის მიერ იქმნება². თუკი ძე დროში იშვება, მაშინ ის ქმნილებათა დასამდე დამდაბლდება, რადგან მხოლოდ „ქმნილებებისთვისაა დამახასიათებელი მოკლება და მატება. არიანელთა დროითი განზომილებები კი მხოლოდ არარსობიდან ქმნილთათვისაა შესაფერისი და არა ქმნილებათა შემოქმედისათვის“³. ათანასე ალექსანდრიელი სამების მარადიულობას მზისა და მისი სხივის ურთიერთკავშირს ადარებს, სადაც არც დაკლებაა და არც

2 PG 26, 36.

3 PG 26, 49.

დაყოფა, რადგან ორივე მთლიანად ფლობს სინათლის არსებას⁴. იმავეს ამბობს მაქსიმე აღმსარებელიც, რომ დრო „გარეშემოწერილი მოძრაობაა“ და ის სამყაროსთან ერთად არსებობს, ანუ შემოსაზღვრულია და ხრწნადი⁵. შესაბამისად, ძესთან მიმართებით აბსურდულია დროითი კატეგორიის გამოყენება; დრო თავის დინებაში თანაშერთულია მატერიასთან და მხოლოდ მასთან ერთად გაცხადდება. ის მიჰყვება ხრწნად ფენომენებს, არსებობს აწმყოსთან ერთად, იმავდროულად კი მომავლის მოლოდინშია. დროსა და სივრცეს მხოლოდ ქმნილი არსებები ექვემდებარებიან, იქნებიან ისინი გრძობადნი თუ გონიერნი. ამის საპირისპიროდ, უქმნელი დროსა და სივრცესთან მიმართებით ქმნილ რეალობას აღემატება. იგი მარადიულად არსებობს და რადიკალურად განსხვავდება დროითი მოძრაობისაგან. ხოლო ადამიანთა ცხოვრებას, რამდენადაც ის დროში მოძრაობს, აქვს როგორც დასაწისი, ასევე დასასრული; იყოფა ორ ნაწილად: წარსულად, რომელიც მესხიერებაში რჩება, და „სასოების მოლოდინად“, ანუ მომავლად, რომელიც ქრისტესმიერ ცხოვრებაში წარმატებულობას შეესატყვისება⁶. საეკლესიო მამათა ნაწილი სამყაროს შექმნამდე არსებულ ღმერთთან მიმართებით დროით კატეგორიებს იყენებს, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ არიოზის მსგავსად, ძეს ქმნილებათა დასს განუკუთვნებენ; ეს უფრო ენის უკმარისობიდან მომდინარეობს, რადგან სიტყვა არ გახლავთ აბსოლუტური ფენომენი; ის იცვლის თავის მნიშვნელობებს საგნებისა და მოვლენების საზომისაგან

4 PG 26, 221.

5 PG 90, 1368.

6 გრიგოლ ნოსელი, ქებათა ქება, PG44, 885.

და, რალა თქმა უნდა, გამოხატავს არა საგნისა თუ მოვლენის არსს, არამედ მათ თვისებებს. გამომდინარე იქიდან, რომ მყოფი წინ უსწრებს სიტყვათა მნიშვნელობებს და, ამასთანავე, ენა არის ნაკლული, დროითი კატეგორიების გამოყენება არ ცვლის ღმერთის შესახებ წარმოდგენას, რამდენადაც ეს დროითი გამონათქვამები მასთან მიმართებით ზედროულად გაიგება. კაბადოკიელების თეოლოგიაში დრო წარმოდგენელია სივრცის გარეშე, რადგან თანადროულად იწყებენ არსებობას შესაქმის დასაწყისში. დრო, ბასილი დიდის მიხედვით, წარმავალია ისევე, როგორც ყოველივე ხრწნადი, არსებობს მასთან ერთად და მოელის იმას, რაც მომავალშია⁷, ანუ ნათლად ჩანს ორივე განზომილების – დროისა და სივრცის – პარალელური წარმავლობა და ხრწნადობა, მსგავსად მატერიალური არსებებისა, რომელნიც გამუდმებულ ცვალებადობას განიცდიან. ევნომიოსის მცდარ შეხედულებას დროის ბუნებასთან მიმართებით, თითქოს ის „ვარსკვლავთა რაგვარი მოძრაობაა“, ბასილი, გამომდინარე იქიდან, რომ ციური სხეულები მეოთხე დღეს შეიქმნა, პასუხობს: „როგორც ჩანს, მეოთხე დღემდე არ არსებულა დრო, რადგან არ მოძრაობდნენ ვარსკვლავები იმ მიზეზით, რომ ჯერ კიდევ არ იყვნენ შექმნილნი... მაშინ რა უნდა ვუწოდოთ იმ შუალედს, როდესაც გაბაონის ცაზე ისუ ნავეს ძის ბრძოლისას მზე უძრავად იდგა, ხოლო მთვარე „ხევსა ზედა იალონისასა“ (ისუ. 10, 12-14); მზე უძრავი გახდა ბრძანების შედეგად ისევე, როგორც მთვარე; მაშ, როგორ გავიგოთ, დრო ამ შუალედში არ არსებობდა? თუკი ვიტყვით, რომ განქარდა დრო, მაშინ მისი ადგილი მარადიულობას

დაუკავებია. მაგრამ, რამდენად უაზრობაა დღის მცირე მონაკვეთს მარადიულობა უწოდოს ვინმემ...“⁸. ბასილი დიდი შემდეგ განაგრძობს, რომ მნათობთა მოძრაობა, უბრალოდ, დროს განსაზღვრავს ისე, რომ ეს მნათობები ამ დროის ნაწილს არ წარმოადგენენ, და რომ სამყაროს არაარსიდან შექმნა განაპირობებს, როგორც მატერიალურის, ისე სულიერის ცვალებადობას; მხოლოდ ღმერთია ის, ვინც აღმატებულია ყოველ დროსა და სივრცეზე, ხოლო ყველა და ყველაფერი დანარჩენი მხოლოდ იმიტომ არსებობს, რომ მის უქმნელ ენერგიებში თანაზიარებენ⁹.

არისტოტელეს გაგებით დრო არის არა სტატიკური, არამედ „აწინდელის“ (τὸ νῦν) გამუდმებული მსვლელობა, რომელიც (აწინდელი), როგორც მიუწვდომელი (სიტყვ. მოუხელთებელი) და მარადმოძრავი, დროსთან არ იგივდება. ამის საფუძველზე კაბადოკიელები საუბრობენ დასაბამის (ἀρχή) შესახებ, როგორც რაღაც „გაუნაწილებელსა (ἀμερέξ) და არაგანფენილზე“ (ἀδιόστατον, უსასრულოდ მცირებზე); დასაბამი დროითი ხანგრძლივობის დასაწყის მნიშვნელობას მიემართება; „დასაბამით“ ამ ხანგრძლივობის ერთიანი, უჟამო საწყისი ნიშანი გამოიხატება. მაგალითად, გრიგოლ ნოსელი დიდ მნიშვნელობას აძლევს ღმერთის შემოქმედებითი ენერგიის უჟამობას. ღმერთი ქმნის არა დროში, არამედ ერთ „წამში“, რომელიც წინ უსწრებს ნებისმიერი დროითი ხანგრძლივობის არსებობას. ეს მყისიერი წამი ადამიანისათვის მიუწვდომელია (შეუცნობელია), რადგან შერთულია „ხანგრძლი-

8 PG 29, 557; როგორც ჩანს, ევნომიოსი პლატონის ტიმეოსის გავლენას განიცდიდა, სადაც პლატონი წერს, რომ სხვადასხვა მნათობი დროის იარაღიაო.

9 PG 29, 558.

10 PG 44, 72.

ვობითობას¹⁰. ბასილი დიდიც მსგავს აზრს გამოთქვამს და ამბობს, რომ სამყაროს შექმნა დროის დასაბამს ემთხვევაო. მაშასადამე, შესაქმემდე დრო არ არსებობდა, ამდენად, რეალური დასაბამი, რომელიც სამყაროს შექმნას ემთხვევა, არ უნდა იყოს დრო, რადგან როგორც გზის დასაწყისი არაა გზა ან როგორც სახლის დასაწყისი არაა სახლი, მსგავსადვე, დროის დასაბამიც არააო დრო, არც მისი უმცირესი ნაწილი¹¹. შესაქმის „უჟამობა“ საღვთო ბუნების თვისებების საზღვრებში შეიძლება აიხსნას განზრახვისა და აღსრულების თანხვედრაში, რომ „საღვთო ძალის საზომი მისივე ნებელობაა“, ანუ რაც ნებავეს ღმერთს, ის უმაღლეს აღსრულება¹². ნებელობასა და საქმეს შორის ხანგრძლივობა არ არსებობს; ყველაფერი მყისიერად იქმნება, რაც ფაქტობრივად დროის გაგებასაც გამორიცხავს. რასაც საღვთო გონება წვდება, ის უმაღლეს აღსრულებულია. საღვთო ნებელობა განუყოფლად მოქმედებს, ანუ „შერთულია“ და „თანამყოფობს“ არსებებში, რომელთაც აძლევს კიდევ ჰიპოსტასს, ანუ მყოფობას¹³. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კაბადოკიელებთან დროით ხანგრძლივობას დასაბამი აქვს, რომელიც არაა დროში (დრო არის არა „მყისიერი“, არამედ დროითი ხანგრძლივობის დასაბამი) და, შესაბამისად, არა აქვს დროითი სტრუქტურა (წყობა). თუ დროის დასაბამი შესაქმის დასაბამს ემთხვევა, მაშინ შესაქმის დასაბამიც არ შედის დროში, ანუ არადროითია და ამიტომაც შეუცნობელია ადამიანური გონებისათვის; რადგან, როგორ შეიცნობს იგი მყისიერსა და უსასრულოდ მცირეს მაშინ, როცა ადამიანური

11 PG 29, 13-16.

12 PG 44, 69-71.

13 PG 44, 1312.

გონება (განსჯის უნარი) დროის წიაღში არსებობს? გრიგოლ ნოსელი დასაბამს დასასრულის გაგებასაც უკავშირებს. მისთვის გაუგებარია დასაბამი დასასრულის გარეშე, რადგან „დასაბამი აუცილებლად თავის შემდგომს, მომდევნოს ეძებს. შესაქმეში ერთი დასაბამია, ერთი დასასრული და დროთა შუალედობა (μεσότης)¹⁴. ყოველ ქმნილებას აქვს დასაწყისი და დასასრული. ამიტომაც ხანგრძლივობით ხასიათდება ის, რასაც დასაწყისი და დასასრული აქვს: „დასაბამი და დასასრული ორი ხანგრძლივობითი საზღვრის სახელებია“, – განმარტავს გრიგოლ ნოსელი¹⁵. ხანგრძლივობითის საპირისპიროს, დაუსაბამოსა და უსასრულოს კი მარადიულობა და გარეშემოუწერელობა ახასიათებს და, შესაბამისად, არააღქმადიცაა. დასასრული აუცილებლობაა, რომელიც მხოლოდ ქმნილ ბუნებას ახასიათებს, იმავდროულად, ონტოლოგიურადაა განსაზღვრული დასაწყისსა და გარდაუვალ დასასრულს შორის; აქედან გამომდინარე, ის არის დასრულებადი, შემოსაზღვრული და აღქმადი სიდიდე. „დასაბამი“ ნიშანია, საიდანაც იწყება რომელიმე არსის (მყოფობის) ონტოლოგიური განსაზღვრულობა და შემოსაზღვრულობა. ამიტომაც თუკი ძის ცხოვრება შემოსაზღვრული იქნება დასაწყისითა და „მასთან თანამოაზრეობითი“ დასასრულით, მაშინ „საზომი და განსრულება“ განგვისაზღვრავს განუსაზღვრელისათვის¹⁶ მაშინ, როცა ის თავადაა „მჭვრეტელი ხელმწიფება საკუთარი ქმნილებებისა... მან, ვინც მიანიჭა არსებებს ძალა მყოფობისათვის“¹⁷. გარდა ამისა, ღმერთი

14 PG 29, PG 45, 794-796.

15 PG 45, 813.

16 PG 45, 796.

17 PG 45, 888-890.

მყისიერად დასაბამს აძლევს ყოველი არსების მიზეზებსა და ძალებს¹⁸, რადგან საღვთო ნებელობა, როგორც ყოველიერების წინასწარმნებებელი, განსაზღვრავს ყოველი არსების მყოფობის გვარსაც. თუკი ღმერთმა მყისიერად დასაბამი მისცა სულიერ მიზეზებს, როგორც ფუნდამენტს ყველა არსების შობისათვის, მაშინ დრო, როგორც რაგვარობა, რომელიც, ცხადია, შედიოდა ამ დასაბამიერ ერთობაში, არ იყო გამოხატული, ანუ არსებობდა პოტენციაში. შესაქმის მთელი სავსება „ღმერთის განზრახვით მყისიერად შემტკიცდა არსებებში დანერგილი სიბრძნის, ანუ წესის (τάξις) მიხედვით, რომელნიც საღვთო ბრძანებათა მიმდევრობას (ἀκολουθία) ასახავენ“¹⁹, ანუ სამყაროს ყოველი ნაწილის განხორციელება, განვითარება და განსრულება „თავისით, შემთხვევითი უწესრიგობითა და დინებით“ როდი აღესრულება, არამედ „ბუნებისეული აუცილებლობითი წესით“. ტერმინებით – „წესი“ და „მიმდევრობა“ – ნათლად ჩანს, რომ შესაქმემ განსრულების უმაღლეს ზღვარს საფეხურეობრივად – განვითარებითად მიაღწია. ამ განვითარებად სტადიას, შესაქმის ექვსდღიანი თხრობის სიმბოლურობა რომ ადასტურებს, უმაღ დროითი ხანგრძლივობა უკავშირდება; ამ დროს მთელი შესაქმე პოტენციური მდგომარეობიდან მოქმედებითში გადადის, რაც იმას ნიშნავს, რომ დასაბამში მთელი შესაქმე პოტენციურად აღსრულებული სიდიდე იყო – ერთგვარი დინამიკა, შემდეგ დროსა და სივრცეში განხორციელებული და განსრულებული. დროითი ხანგრძლივობები შესაქმის ექვს დღედ მოიაზრება, როდესაც დასაბამში დაფუძნებული

18 PG 44, 72.

19 PG 44, 113-116.

სავსება განხორციელდა და თავისი განსრულებითი ფორმა მიიღო. შესაქმის ევოლუცია და განვითარება შეუძლებელია დროითი მიმდევრობის გარეშე აღსრულებულიყო. ესაა მომენტი, როდესაც იწყება დრო, როგორც ქმნილი მყოფობის თანდაყოლილი ხასიათი²⁰. ამიტომაც შესაქმე, რომელიც იწყება დასაბამით, დროითი ხანგრძლივობების მეშვეობით მიემართება მისთვის განკუთვნილი მიზნისაკენ, განივრცობა დასაბამსა და დასასრულს შორის, რაც ისევ და ისევ დროის შემოსაზღვრულობაზე მეტყველებს.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დრო პირდაპირ უკავშირდება მოძრაობას. დროისა და მოძრაობის ურთიერთკავშირი ნათლად ჩანს ჯერ კიდევ სტოელების ფილოსოფიაში, რომელსაც საეკლესიო მამები დროზე საუბრისას ხშირად მიმართავენ. როგორც აღვნიშნეთ, ყოველი არსება იქმნება და არსებობს დროში; თავის მხრივ, ყოველი მოძრაობა დროში აღესრულება. „ქმნა“ (როგორც პროცესი) და „არსებული“ (ὄν) უშუალოდ უკავშირდებიან მოძრაობას („ქმნა“ ხომ თავისთავად მოძრაობას გვიჩვენებს, ხოლო „არსებული“ – გამუდმებულ ცვლილებას); ეს ურთიერთმიმართება ქმნილის ონტოლოგიურ მდგომარეობას გვიჩვენებს, რომლის მიხედვითაც, ქმნაცა და არსებულებაც წარმოუდგენელია დროის რეალობის გარეშე. მოძრაობა ხომ ის ფენომენია, რომლის მეშვეობითაც დრო აღქმადი ხდება. ნისის ეპისკოპოსი ამბობს, რომ მშის წრიული მოძრაობა „დროითი ხანგრძლივობებით“ აღესრულება და სინათლისა და სიბნელის მონაცვლეობას იწვევს, რასაც

20 PG 46, 610.

21 PG 44, 77.

შემოქმედმა დღე და ღამე უწოდაო²¹; მზის წრიული მოძრაობა უბრალოდ მოძრაობა არ არის, დროში რომ აღესრულება, არამედ თავად დროის საზომიც. ამ მონადების მოძრაობის ერთობა არითმეტიკულ დროს წარმოშობს და მისი უპირველესი საზომი დედამიწის ღერძის გარშემო ბრუნვაა, რაც დღისა და ღამის მონაცვლეობას იწვევს²². კაბადოკიურ თეოლოგიაში წარმავალი კოსმიური დროის საზომის მონადად (ერთეულად) შვიდეულია (ἑβδομάς) მიჩნეული. გრიგოლ ნოსელი ფსალმუნების კომენტარისას ნათლად ამბობს, რომ დრო სამყაროს შექმნისთანავე ჩნდება. სხვა რამ დროითი სიდიდე სამყაროს შექმნის გარეთ გაუგებარია. შვიდეული კოსმიური დროის არა მხოლოდ საზომი ერთეული, არამედ შესაქმნის მთლიანად აღებული, წარმავალი დროის სახეა; ეს კი ფაქტობრივად ნიშნავს იმას, რომ ერთხელ აღსრულებული დროის წრფივი დინება სხვა არაფერია, თუ არა საზომი მონადის (ერთეულის) სტაბილური ციკლური გამეორება, რომელიც შესაქმნის შვიდ დღეში დაფუძნდა და რაც ფაქტობრივად ერთჯერადად ქმნილი კოსმიური დროის შემოსაზღვრულობის წინასახეს წარმოადგენს²³. ბასილი დიდი ამბობს, რომ მოსე შესაქმნის პირველ დღეს „ერთს“ უწოდებს, რადგანაც ეს დღე (დასაბამი დღე) არის დროის ერთობა (ან იგივეობა), რომლის გამეორებით იქმნება შვიდეული და შვიდეული თავისი გამეორებით ზომავს დროის ხანგრძლივობას, რითაც ის საუკუნის სრულ ციკლს ემსგავსება²⁴. გრიგოლ ნოსელის მიხედვით, როდესაც ამ მოძრაობისა და ცვალებადობის სამყარო და შვიდეულის

22 PG 45, 1004.

23 PG 44, 609-611.

24 PG 29, 49.

ციკლური გამეორებაც დასრულდება, დადგება მერვე, უუამო დღე, რომელიც აღარ იმემკვიდრებს რიცხვითობასა და დღისა და ღამის მონაცვლეობას. ეს დღე, როგორც „აწმყოს“ დასასრული და მომავალი საუკუნის დასაბამი, მარადიულად იქნება ისე, რომ მას აღარასოდეს ჩაანაცვლებს ღამისეული წყვილი²⁵. მაგრამ რამდენადაც მოძრაობის სხვადასხვა სახე არსებობს (თვისობრივი, რაგვარობითი ან რაოდენობრივი), ამიტომ დროითი საზომიც არაა ერთი და იგივე იმ ყველაფრისათვის, რაც სამყაროში ხდება. დრო გზომვის საშუალებაა, რომელიც რაოდენობრივი და თვისობრივი მოძრაობებისათვის განსხვავებულად განისაზღვრება. ყოველ მოძრაობას ხომ თავისი დროითი ხანგრძლივობა აქვს, რომელშიც ეს მოძრაობა აღესრულება და რომელიც ამ მოძრაობასთან ერთად განივრცობა იმდენად, რამდენადაც ეს მოძრაობა გრძელდება. ეს დროითი ხანგრძლივობა ნაწილია იმ საერთო დროისა, შესაქმეს რომ თანსდევს დასაბამიდან ვიდრე აღსასრულამდე.

დროის, როგორც საზომის, გაგებას თეოლოგია ფილოსოფოსებისაგან იღებს (არისტოტელეს ცნობილი ფრაზა: „დრო მოძრაობის საზომია“ ან „დრო მოძრაობის აღრიცხვა“). დროითი საზომით მხოლოდ რაოდენობაში შემოსაზღვრულნი განიზომებიანო, – ამბობს გრიგოლ ნოსელი, და რაც ურაოდენოა – არაგანზომადია. რაოდენობა ორ კიდეს შორის გარეშემოწერას ნიშნავს. გარდა ამისა, რაოდენობაში არის მოძრაობა ან გარეგნული (მაგალითად, გადაადგილება), ან შინაგანი (მაგალითად, ცვალებადობა). მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, მოძრაობა იზომება და დროს

25 PG 44, 504; 608.

გულისხმობს. ევნომიოსის წინააღმდეგ სიტყვაში გრიგოლ ნოსელი სწორედ არისტოტელესეულ აზრს ეყრდნობა (რაოდენობა-მოძრაობა-დრო) და ამბობს, რომ თუკი საღვთო ბუნება რაოდენობა, ანუ რამე სიდიდე იქნებოდა, მაშინ უცილობლად იმოძრაავებდა კიდევ, და ამ მოძრაობასთან ერთად დროითი განვრცობაც მოხდებოდა²⁶. ზოგადად, თეოლოგია დროს შესაქმის პროცესთან პირდაპირ აკავშირებს და მის არსებით ნიშნად (თვისებად) მიიჩნევს.

თუმცა დროზე საუბრისას საეკლესიო მამები მის ორ სახეობაზე საუბრობენ – წრფივსა და ციკლურზე. ბასილი დიდის თანახმად, პირველის საწყისი წერტილი სიტყვის განკაცებაა და მას ესქატოლოგიური განსრულებისაკენ მსვლელობა ახასიათებს. არსებათა ბუნება, ლოგიკური იქნება ეს თუ არალოგიკური, შემოქმედისაგან მინიჭებული მყოფობისა და მოძრაობის შედეგად, დროსთან ერთად, განსრულებისაკენ მიემართება წრფივი მოძრაობის დარად. არსებების დროსთან ერთად „თანასრბა“ წინასწარვე წარსულის, აწმყოსა და მომავლის გაგებითაა განსაზღვრული, რაც კიდევ ერთხელ ამ რეალობათა არამდგრადობასა და სასრულობას ადასტურებს. ეს რეალობები იზრდება, მატულობს და იხრწნება²⁷. ფილოსოფოსებისათვის განსაკუთრებითად მნიშვნელოვანი წარსულია, თეოლოგიაში კი აღმატებული მნიშვნელობა მომავლის ესქატოლოგიურ გაგებას აქვს, რომელიც აზრს აძლევს როგორც აწმყოს, ისე წარსულს²⁸. აწმყოს, როგორც დროით წამს, არ აქვს ხანგრძლივობა, მაგრამ წარმოაჩენს დროის მყისიერებასა და განუყოფლობას, და

26 PG 45, 813.

27 PG 29, 10.

28 Μητροπολίτου Περγάμου Γωάννου, Εὐχαριστίας ἐξάμπλῳριον (იოანე ზიზიულასი, ექვარისტის მაგალითი), გვ. 149-151.

იქვე მის მარადიულობასთან შესატყვისობას: წარსულში გამოვლენილი საღვთო ენერგიები აწმყოშიცაა და, იმავედროულად, მომავალშიც, მისი ესქატოლოგიური გაგებით. ამიტომაც თეოლოგიაში დროს ესქატოლოგიური პერსპექტივა აქვს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუ ადამიანი დროს არ განჭვრეტს ესქატოლოგიური ნიშნით, მაშინ ის დროისა და სივრცის განსაზღვრებებთან გაიგივდება და ცალსახად აწმყოს დაცემული მდგომარეობის ტყვედ იქცევა²⁹. ქრისტიანი, როგორც მწირი ამ სამყაროში, დრო-სივრცით გარემოს, ერთი მხრივ, დადებითადაც ხედავს, როგორც წინამოსამზადებელ პერიოდს, და უარყოფითადაც, როგორც განსრულების (მეორედ მოსვლის) დაყოვნებას; მეორე მხრივ კი მას (დრო-სივრცით გარემოს) აღიქვამს „მიჯაჭვულს მარადისობის მოლოდინზე“, რომელშიც ჭვრეტს თავის ჭეშმარიტ განსაზღვრულობას³⁰. დროის წრფივი მოძრაობის გაგების უმთავრესი ნიშანი წინსვლის აუცილებლობაა, წარსულში დაბრუნების შესაძლებლობის გარეშე, იმავედროულად კი დასასრულის იგნორირებაც. დროის დინებისას მნიშვნელოვან ასპექტს ადამიანის პასუხისმგებლობაც წარმოადგენს, იმ დროის მართებული გამოყე-

29 ბასილი დიდი, ახალგაზრდებისადმი, PG 31, 563-565.

30 ბასილი დიდი, ევქარისტის შესახებ, PG 31, 224-226.

31 ბასილი დიდი ფსიქოლოგიურ დროზეც საუბრობს. მას, არისტოტელეს მსგავსად, მიაჩნია, რომ დროის აღქმა ადამიანის სულის გარეშე წარმოდგენილია. არსებითად, ფსიქოლოგიური დრო ესაა სულიწმიდის მოქმედება მორწმუნის სულზე, როდესაც ის იბრუნებს ძეობილობას (იგულისხმება ნათლობა). სულიწმიდის მადლის მეშვეობით ქრისტიანი დროს ზედროულ „აწმყოდ“ ხედავს ისე, როგორც „საღვთო სახედველიდან განიცდება (იხილვება) დრო“. მსგავსადვე, წინასწარმეტყველებიც სულიწმიდის მეშვეობით აწმყოს დარად ხედავდნენ მომავალ მოვლენებს (PG 30, 124; PG30, 312; PG 32, 111). შეიძლება ითქვას, რომ სულიწმიდის მაცხონებელი კავშირი მორწმუნესთან დროსა და სივრცეში ხდება, მაგრამ რამდენადაც მას მარადისობისაკენ წარმართავს, იმდენად აღემატება მორწმუნე ბუნებრივ შემოსაზღვრულობებს და უკვე განღმრთობილი ადამიანის მიერ განცდილ დროს შეესატყვისება.

ნებისათვის, რომელიც მას ებოძა³¹. რაც შეეხება დროის ციკლურ მოძრაობას, კაბადოკიელებთან, პლატონისაგან განსხვავებით, სადაც სამყაროს უჟამობასა და მარადიულობაზეა საუბარი, განმეორებადი შვიდეული ზომავს და განსაზღვრავს დროს. სქემა ციკლურია, მაგრამ ეს არის არა რაღაც დაუსაბამო ციკლური მოძრაობა, არამედ უწყვეტი დროითი ციკლებით უსასრულოდ წრფივი მოძრაობა³². როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, შემოქმედი შვიდეულს „ერთ“ დღედ განსაზღვრავს და იგი შვიდჯერ მეორდება ციკლური სქემით. ქრისტიანული თვალსაზრისით, საკუთრივ დროის მოძრაობა პერიოდულად კი არ მეორდება, არამედ დროის წრფივი მოძრაობის საზომთა და ნიშანთა ციკლური ცვალებადობით (ანუ დღეებისა და შვიდეულების განმეორებით). დროის მსვლელობის დასასრული მერვე დღეს მოასწავებს, რომელიც ადამიანის ჭეშმარიტებასთან თანაზიარებას ნიშნავს³³. დროის დაუსრულებელი ციკლური ხედვა, ანუ მისი დაუსრულებელი ციკლური ცვლილება ყოვლიერებას მოიცავს. არაფერი ადამიანური არაა მოძრაობის გარეშე, ყველაფერი მიედინება და იხრწნება, – ამბობს გრიგოლ ნაზიანზელი³⁴. სიცოცხლე და სიკვდილი მონაცვლეობენ, თუმცა სიკვდილი მხოლოდ სახელობითად თუ იწვევს შიშს, რადგან ამ ცხოვრების დასასრული ახალი, მარადიული ცხოვრების დასაწყისია; რეალური სიკვდილი კი ცოდვაა – სულის წარწყმედა. შესაბამისად, ჭეშმარიტი სიცოცხლეა არა ის, რაც ამ სოფელშია, არამედ „ზენა სიცოცხლე“. ხრწნის შედეგების დამხობაც ადამიანის ღმერთ-

32 გიორგი მანძარიდისი, დრო და ადამიანი, თესალონიკი 1992, გვ. 20.

33 PG 29, 51-53.

34 PG 37, 64.

თან ერთობით ხდება. მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, ცვლილება, რომელსაც დრო იწვევს, ამ ერთობით განქარდება და ადამიანური ბუნებაც თავის შემოქმედთან ერთობაში შეიძენს „მარადის მოძრავ უძრაობასა და უძრავ თვითმოძრაობას“³⁵. როგორც არ უნდა იყოს, ღმერთთან ერთობა არ ნიშნავს ქმნილების საზღვრებიდან გასვლას, არამედ საღვთო ენერგიებში თანაზიარებას; რამდენადაც ქმნილისა და უქმნელის ონტოლოგიური განსხვავება არ უქმდება – ადამიანი გარემოცულია საღვთო ცხოვრებით, რომელიც უჟამოა და არ ექვემდებარება დრო-სივრცით მსვლელობას.

დაბოლოს, საეკლესიო მამებთან დრო და საუკუნე გაყოფილია ერთმანეთისაგან. დროითი მსვლელობისას წარმოჩნდება საღვთო განგებულება, რომელშიც ადამიანი განღმრთობის მოლოდინში ცხოვრობს. საუკუნე მხოლოდ მარადიულობას შეესატყვისება და ის აბსოლუტურად განსხვავდება ნებისმიერი დროითი კატეგორიისაგან. შესაბამისად, არც რაიმე გაზომვას ექვემდებარება ქმნილი რეალობისაგან განსხვავებით. ყოველ შემთხვევაში, პატერიკული ტრადიციის მიხედვით „საუკუნის“ გაგება მრავალმნიშვნელოვანია: ის ადამიანურ მყოფობასაც მიეწერება და საღვთოსაც. საუკუნე არის როგორც ყოველი ადამიანის, ისე ზოგადად არსებული სიცოცხლე; საუკუნეა ათასი წლის დროითი ხანგრძლივობაც; ასევე მომავალიც, რომელიც საყოველთაო აღდგომის შემდეგ იქნება³⁶. მაქსიმე აღმსარე-

35 PG 90, 758.

36 იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, PG 94, 861; ბასილი დიდი ამ მდგომარეობას დაუსრულებელ დღეს უწოდებს, რაც ხრწნისა და სიკვდილისაგან თავისუფალ საუკუნო ცხოვრებას შეესაბამება, უფრო მეტად კი ადამიანის ცხოვებასა და განღმრთობას.

ბელი საუკუნეს უწოდებს დროს მოძრაობის გარეშე, ხოლო დროს – ამოძრავებულ საუკუნეს³⁷. მოსესთან გამოცხადებისას ღმერთი ამბობს, რომ ის არის „მყოფი“ (ან „მე ვარ რომელი ვარ“), ანუ მყოფი, რომელიც არ ექვემდებარება დასაბამისა და დასასრულის რაიმე ფორმას, სადაც არ არის ქმნილი ბუნებისათვის დამახასიათებელი შეფარდებითი რეალობა³⁸. ქმნილებებს, რომელნიც ექვემდებარებიან დროსა და განსაზღვრულობას, არ შეუძლიათ ზედროულ რეალობაში შესვლა იმგვარად, რომ ყველაფერი შეიმეცნონ ღმერთის შესახებ. შეუძლებელია წმინდა სამებასთან მიმართებით თავის დაღწევა იმ დროითი კატეგორიების გამოყენებისაგან, რომელნიც მის წინაშე რეალურად აბსურდულია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დროის შემოქმედი არ ექვემდებარება დროს. უფრო მეტიც, თავად დროის ბუნებაც უცნობი რჩება ადამიანისათვის და, შესაბამისად, მისი შეცნობის მცდელობაც აბსურდულია³⁹.

ღმერთმა, არსებათა მიზეზების მიხედვით, უპირველესად შექმნა საუკუნენი, ე. ი. „ხანგრძლივობით“ აღბეჭდილი მოძრაობა და გონისმიერი არსებების ინტელიგიბელური სივრცე. ეს მოძრაობა შთანერგილია მათში (არსებებში), იქნებიან ისინი გონისმიერი სულები თუ გრძნობადნი. მაშასადამე, საუკუნეები განეკუთვნება როგორც გონისმიერ, ისე გრძნობად შესაქმეს. ზოგადად, თეოლოგია უპირველესად საუბრობს ქმნილი საუკუნეების შექმნაზე (რადგან საუკუნეა უქმნელი ღმერთიც), რადგანაც მისი მთავარი მიზანი მნიშვნელოვანი მოვლენის წარმოჩენაა: შესაქმე არის ხანგრძ-

37 PG 91, 1166.

38 იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, PG 94, 861.

39 გრიგოლ ნაზიანზელი, საღვთისმეტყველო სიტყვა 3, PG 36, 77-85.

ლივობა, მოძრაობა, სიცოცხლე, მრავალფეროვნება, მსვლელობა და განსრულება. ღმერთი, როგორც საუკუნო მყოფი, რადიკალურად განსხვავდება საუკუნო ქმნილი რეალობისაგან. შემოქმედი დროისა და სივრცის მიღმა⁴⁰. სხვაა ღმერთის საუკუნობა (რაც მარადიულობასთან იგივდება) და სხვა – შესაქმისა⁴¹; საუკუნო შემოდის დროში და ცვლის მას უკეთესობისკენ – დროს საუკუნოში. თეოლოგიური თვალსაზრისით აწმყოსაც მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი, თუ ის ესქატოლოგიურია, თუ განვიცდით ამქვეყნიური რეალობის წარმავლობასა და დენადობას, ჩვენს წარმავლობას, დროებით ყოფნას ამსოფლად – „რამეთუ არა მაქუს ჩუენ აქა საყოფელად ქალაქი, არამედ მერმესა მას ვეძიებთ“⁴², ანუ ვეძიებდეთ იმ „მერმეს“, როდესაც ადამიანის სულიერი თვალი მიპყრობილია უზენაესი მომავლის, ესქატონისა და საუკუნობისაკენ, დროითიდან საუკუნოში გადასასვლელად.

40 ბასილი დიდი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, PG 29, 556.

41 ბასილი დიდი, ექვსთადღეთა, PG 29, 49; ნიკო მაცუკასი, დოგმატიკა II, ათენი 1996, გვ. 185-186.

42 ებრ. 13, 14.

ეკლესიის მამათა სწავლება სამყაროს მყისიერი ქმნადობის შესახებ

ირაკლი ორჭონია

ქურნალ „გული გონიერის“ წინამდებარე ნომერი დროის სწავლებასთან დაკავშირებულ საკითხს ეძღვნება. ვინაიდან სხენებული თემატიკა შესაძლებელია მრავალი წახნაგით იქნეს განხილული, ჩვენს სტატიაში გავაანალიზებთ ეკლესიის მამათა შესაბამის შრომებს, რომლებშიც ღირსი მოძღვარნი, მრავალ სხვა მოვლენასთან ერთად, დროის (წარდინებადი ჟამის) წარმომავლობის თაობაზე სწავლებასაც ეხმიანებიან.

უპირველესად შევნიშნავთ, რომ საეკლესიო სწავლების თანახმად, ღმერთი სრული არაფრობიდან ქმნის სამყაროს. აღნიშნული სწავლება ყველაზე მკაფიოდ მაკაბელთა წიგნშია გადმოცემული. დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილს [2 მაკ. 7.28]: „გვედრები შენ, შვილო, აღიხილე ზეცისა და

ქვეყანისკენ. ყოველივე, რაც მათ შორის დაინახება, იცოდე, რომ არაფრისაგან შექმნა ისინი ღმერთმა...” (ანტიოქე ეპიფანეს მიერ იუდეველთა წინააღმდეგ მიმართული დევნისას მოხმობილი სიტყვებით მიმართა სოლომონიამ საკუთარ უმცროს ვაჟს, რათა ამ უკანასკნელს კერპებისთვის არ ეცა თაყვანი). მეტი თვალსაჩინოებისთვის აქვე წარმოვადგენთ იმავე ბიბლიური ციტატის სხვაენოვან თარგმანებს [ბერძ.]: **ἀξίω σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶμαι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός...** [ლათინ.]: *peto nate aspicias in caelum et terram et ad omnia quae in eis sunt et intellegas quia ex nihilo fecit illa Deus...* [სლავ.]: *молю́ тя, ча́до, да воззри́ши на не́бо и зéмлю, и вся́, я́же въ ни́хъ, ви́дящъ уразумéеши, я́ко от не сýщихъ сотвори́ сия́ Бóгъ...* [რუს.]: *Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего...*

შესაბამისად, წმინდა წერილის თანახმად, სამყაროს მყოფობაში შემოყვანის უწინარეს სხვა არაფერი არსებობდა, გარდა ერთი უზენაესი ღმერთისა, რომელმაც სრული არაფრობიდან (შდრ. **οὐκ ἐξ ὄντων**, *ex nihilo*, *от не сýщихъ*, *из ничего*) შექმნა ქვეყნიერება¹. ხოლო თავად შემოქმედების პროცესი, თუ როგორ მიიღო დასაბამი კოსმოსმა, ბიბლიის პირველივე წიგნში აღწერა წინასწარმეტყველმა მოსემ, რომელმაც შემდეგი სიტყვებით დაიწყო ღვთისაგან გაცხადებული ჭეშმარიტების გადმოცემა: „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანა“ (დაბ. 1.1). საეკლესიო მოძღვრების მიხედვით, სწორედ ცისა და ქვეყნის (მიწის) შექმნისას დაედო სათავე, ერთი მხრივ, უწინარეს

¹ მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ სრული არარაოდან სამყაროს ქმნადობის თაობაზე მოძღვრება გაზიარებულია ისლამის მიერ. კერძოდ, ყურანში (სურა მე-6) ვკითხულობთ: „აი, ესაა ალლაჰი. ... ცათა და ქვეყანის არაფრისაგან გამჟენია“ (წმინდა წიგნი ყურანი და მისი შინაარსობრივი თარგმანი; მთარგმნელი – რეზო მიქელაძე, სტამბოლი, 2016, გვ. 139).

არარსებულ სამყაროს და, მეორე მხრივ, დროს, რადგან ქმნილების მყოფობაში შემოყვანამდე, თავისთავად ცხადია, არც წარმავალი ჟამი (ე. ი. დრო) არ არსებობდა (ხსენებული მოვლენის სიღრმისეულ გაანალიზებას ოდნავ ქვემოთ წარმოვადგენთ).

მორიგი საკითხი, რომლის განხილვასაც შევუდგებით, შესაქმის დროის გააზრებას უკავშირდება. კერძოდ, ვინაიდან ბიბლიური თხრობის თანახმად, სამყაროს ქმნადობა ექვსი დღის განმავლობაში მიმდინარეობს², ხოლო დღეთა სიმრავლე, უეჭველია, დროის განგრძობადობაზე მიუთითებს, გამოდის, რომ ღმერთს ქვეყნიერების შექმნისა და საბოლოო ფორმირებისთვის დროის გარკვეული რაოდენობა (ექვსი დღე) დასჭირვებია; მაგრამ, მეორე მხრივ, საეკლესიო სწავლების თანახმად, ერთია ღვთის ნება და საქმე და საკმარისია, უზენაესმა რამ ისურვოს, რომ ნანებები ჟამიერების გარეშე, მეცხეულად აღსრულდება, ვინაიდან ღვთის ზედროულობა და ერთ-ერთი თვისება — ყოვლისშემძლეობა, მისი ნებისა და საქმის განუყოფლობას, ერთიანობას ცხადყოფს და საღვთო სურვილის მყისიერად, დროის გარეშე აღსრულებას განაპირობებს³. შესაბამისად,

2 წმინდა წერილის თანახმად, პირველ დღეს იქმნება ნათელი, მეორე დღეს — მყარი, მესამე დღეს ხმელეთს გამოეყოფა წყალი და აღმოცენდება მცენარეები, მეოთხე დღეს — ციური მნათობები, მეხუთე დღეს — ცის ფრინველები და ზღვის თევზები, მეექვსე დღეს — ხმელეთის ცხოველები და ბოლოს, იმავე მეექვსე დღეს — ადამიანი.

3 საღვთო ნებისა და საქმის ერთმთლიანობის (ე. ი. მყისიერი, დროის გარეშე აღსრულებული შემოქმედების) შესახებ ეკლესიის დიდი მოძღვრის, წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის 44-ე სიტყვიდან მოვიხიშოთ შესაბამის სწავლებას: „ხოლო აქა, რაიდა უმეტეს საკვრველ ყოს, დაჰბადა სახს უწინარეს ნივთისა და ბუნქისა (რამეთუ სახს მზისა არს ნათელი) და შემდგომად ამისა მოურთო ნივთი იგი, და თუალი დღისა დაჰბადა მშს ესე, რომელსა ვხედავთ. რამეთუ ესრეთ აღითუალვის პირველი დღს და მეორე და მესამე და შემდგომი ვიდრე მეშვდედმდე, რომელ არს დაცხრომად საქმეთა. რამეთუ მათ დღეთა შინა განიწესნეს საქმენი, სიტყვათ გამოუთქმულითა შემზადებულნი თითოეულად და არა მეცხეულად აღმოცენებულნი ყოვლად ძლიერისა მის სიტყვსა მიერ, რომლისა მოგონებად ხოლო ანუ თქუმად საქმე არს განსრულებული“ (Sancti Gregorii Nazianzeni Opera; Versio iberika I, Orationes I, XLV, XLIV, XLI, ed. a H. Metreveli et K. Bezarchvili, Ts. Kourtsikidze, N. Melikichvili, Th. Othkmezouri, M. Raphava, M. Chanidze (Corpus Christianorum, Series Graeca, 36, Corpus Nazianzenum, 5, Turnhout – Leuven) 1998, p. 172-174).

წარმოდგენილი წინააღმდეგობრივი თვალსაზრისებიდან რომელიმე ერთი უნდა იყოს ჭეშმარიტი (ე. ი. ან დროში განგრძობილად შეიქმნა სამყარო, ან დროის უმნიშვნელო ერთეულის (თუნდაც წამის) გამორიცხვით, მყისიერად შემოვიდა არარსებობიდან არსებობაში იგი).

ზემოხსენებულ საკითხს ეკლესიის მოძღვარნი სრულიად გარკვევით განგვიმარტავენ და განაჩინებენ, რომ ღმერთმა სამყარო მყისიერად, დრო-ჟამის გარეშე (ბერძ. ἀχρόνως) შექმნა. კერძოდ, წმინდა წერილის პირველი თავის დასაწყის მუხლში დამოწმებული პირველივე სიტყვა „დასაბამად“ და ამავე თავში აღწერილი შესაქმის ექვსი დღე, მათში გააზრებული დროის მნიშვნელობით, ორი სხვადასხვაგვარად გასააზრებელი ფენომენის შესახებ გვაუწყებს.

უპირველესად, წმინდა ბასილი დიდის შესაბამის მოძღვრებას დავიმოწმებთ: „დასაბამი განუყოფელ არს და განუშორებელ. ვითარცა დასაბამი გზისად არა არს თავადი გზად, და დასაბამი სახლისად არა არს თავადი სახლი, ეგრეთვე დასაბამი ჟამისად არა თავადი ჟამი არს და არცა თუ კერძოდ მისი მცირე“⁴.

წარმოდგენილი განმარტების თანახმად, წმინდა წერილის პირველივე მუხლში დამოწმებული ტერმინი „დასაბამი“⁵ ამქვეყნიური დროის გაგებას გამორიცხავს. კერძოდ, როგორც გზის დასაწყისს ვერავინ უწოდებს გზას, ხოლო სახლის საფუძველს – თავად სახლს, ასევე ვერც ბიბლიურ ტერმინ „დასაბამში“ მოვიაზრებთ დროის უმცირეს მონაკვეთსაც კი. მოხმობილი აზრის დასამოწმებლად კესარიელი

4 ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთად, ტექსტი გამოსცა მ. კახაძემ, თბილისი, 1947, გვ. 8.

5 შდრ. „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანა“ (დაბ. 1.1); Gr. 'Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

მღვდელთმთავარი მსჯელობას ასე განაგრძობს: „ხოლო უკუეთუ ვინმე იცილებოდის და დასაბამსა ჟამად იტყოდის, უწყოდენ, რამეთუ თანა-აც, რაფთა განყოს იგი ნაწილად ჟამისა; ესე იგი არს დასაბამად და განზოგებად და დასასრულად. ხოლო დასაბამსა დასაბამისასა მოგონებაჲ სრულიად საკიცხელ არს და რომელი დასაბამსა განჰყოფდეს, ერთისა წილ ორსა შეიქმს და უფროდსლა მრავალთა და ურიცხუთა, რაჟამს განყოფილი იგი სხუად და სხუად განიყოფვოდეს“ (Ibid. გვ. 8); ე. ი. თუკი ვინმე „დასაბამში“ ამქვეყნიურ დროს მოიაზრებს, მაშინ სამ ნაწილად, – დასაწყისად, შუალედად და დასასრულად უნდა განყოს იგი (რადგან წარმავალი ჟამი ბუნებითად ამგვარად დანაწევრებადია); მაგრამ საქმე ისაა, რომ დროის თითოეული ზემოხსენებული მონაკვეთი თავად ექვემდებარება იმავე სამნაწილეობას (დასაწყისი, განზოგება და დასასრული), თუმცა არც ამით მთავრდება მისი დანაწევრება, ვინაიდან ასეთი სახით მიღებული ცალკეული მონაკვეთების კვლავ სამად გაყოფაა შესაძლებელი და ასე მრავალგზის, „რაჟამს განყოფილი იგი სხუად და სხუად განიყოფვოდეს“. შესაბამისად, ვინაიდან წარმოდგენილი დანაწევრების შედეგად დროის მრავალი ცალკეული მონაკვეთი მივიღეთ (მრავალი დასაბამი დასაბამისა, რომლებიც ურთიერთისგან გამომდინარეობს), გამოკვლევა იმისა, თუ ამქვეყნიური დროის რომელი კონკრეტული სეგმენტი ის ჟამი, როდესაც სამყარო შეიქმნა ან როგორ უნდა განიმართოს მის მიღმა დარჩენილი დროის მონაკვეთი, შეუძლებელი, ამოუხსნელი და აბსურდული ხდება. წმინდა ბასილი წარმოდგენილი მსჯელობის შემდეგ იქვე სრულიად მკაფიოდ განაჩინებს: „აწ უკუე, რაფთა ვისწავოთ, ვითარმედ ნებითა ღმრთისაფთა მყის უჟამოდ (*ἀχρόνως*) დაიბადა სოფელი,

ამისთვის თქუა, ვითარმედ „დასაბამად ქმნა“ (Ibid. გვ. 8; შდრ. ბერძ. PG. t. 29, col. 17 A).

მოხმობილი წინადადების ხაზგასმული ნაწილი (შდრ. „ნებითა ღმრთისაჲთა მყის უჟამოდ (*ἀχρόνω*) დაიბადა სოფელი“) ზემოდამოწმებულ მოძღვრებას შეაჯამებს და ორაზროვნების გარეშე გვაუწყებს, თუ როგორია სწავლება სამყაროს არარსებობიდან არსებობაში შემოსვლის შესახებ.

აქვე დავიმოწმებთ ეპოქალურად წმინდა ბასილი დიდის წინმსწრები მოღვაწის, კლიმენტი ალექსანდრიელის შესაბამის სწავლებას. ხსენებული ეგზეგეტი „სტრომატებში“, კერძოდ, მეექვსე წიგნის მეთექვსმეტე თავში, ერთგან შენიშნავს: „ვინაიდან გვისწავლია, რომ შექმნილია სოფელი, ხოლო ამის გამო არ გვეფიქრა, თითქოს ღმერთი ჟამში ქმნის, [მოსემ] წინასწარმეტყველება დაურთო: „ეს არის წიგნი შესაქმისა და მათში მყოფთა, რაჟამს იქმნა, რა დღესაც შექმნა ღმერთმა ცა და მიწა“ (დაბ. 2.4). სიტყვები „რაჟამს იქმნა“ განუსაზღვრელსა და უჟამო გამოსვლას წარმოაჩენს, ხოლო სიტყვები „რომელ დღესაც შექმნა ღმერთმა“, ე. ი. „რომელშიც და რომლის მიერაც შექმნა ყოველივე, რომლის გარეშე არ შექმნილა არცა ერთი“, ძის მოქმედებას განაცხადებს, რაზეც დავითი ბრძანებს: „ეს დღეა, რომელიც შექმნა უფალმა; ვიხარებდეთ და ვიშვებდეთ მასში (ფსალმ. 117.25)⁶“.

უპირველესად, შევნიშნავთ, რომ ალექსანდრიელი ეგზეგეტის მიერ დამოწმებული ბიბლიური ციტატა წმინდა წერილის სეპტუაგინტასეული ტექსტისგან გარკვეულწილად განსხვავდება [Sept.]: *Αὕτη ἡ βίβλος γενέσθωσ ὀβρανοῦ καὶ*

6 PG. t. 9; col. 376 B

γῆς, ὅτε ἐγένετο, ἢ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (შდრ. „ესე წიგნი შესაქმისა ცისა და ქუეყანისაჲ, ოდეს შეიქმნნეს, რომელსა დღესა შექმნნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანაჲ“); [სტრომატები]: **Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς, ὅτε ἐγένετο, ἢ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν** (PG. t. 9, col. 376 B). როგორც ვნახეთ, სეპტუაგინტაში ცისა და ქვეყნის შექმნა ლაპარაკი, ხოლო კლიმენტისთან აღნიშნული უწყება გამოტოვებულია, სანაცვლოდ კი ჩამატებულია სიტყვები: „და მათში მყოფთა“ (შდრ. „ეს არის წიგნი შესაქმისა და მათში მყოფთა, რაჟამს იქმნა, რა დღესაც შექმნა ღმერთმა ცა და მიწა“).

რაც შეეხება დამოწმებული ადგილის თეოლოგიურ შინაარსს, „სტრომატების“ ავტორი განგვიმარტავს, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს წმინდა წერილში აღწერილი მოვლენები, რომ ღმერთი, ერთი შეხედვით, თითქოსდა დროში განგრძობილად (ე. ი. ექვსი დღის განმავლობაში) ქმნის სამყაროს. ალექსანდრიელი ეგზეგეტის თანახმად, მოსე წინასწარმეტყველის მიერ გადმოცემული სიტყვები იდუმალ გაამხელს, რომ უზენაესმა დროის გარეშე, მეცხეულად, მყისიერად არარსებობიდან მყოფობაში მოიყვანა ქვეყნიერება. კვლავ დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილს: „სიტყვები „რაჟამს იქმნა“ განუსაზღვრელსა და უჟამო გამოსვლას წარმოაჩენს“ (შდრ. **Τὸ μὲν γὰρ „ὅτε ἐγένετο“ ἀόριστον ἐκφορὰν καὶ ἄχρονον μῆναι.** მოცემულ ვითარებაში განსაკუთრებით საყურადღებოა ბერძნული ტერმინი **ἐκφορὰ**, რომელსაც რამდენიმე შესატყვისი გააჩნია. ერთ-ერთი მნიშვნელობა ჩვენ მიერ დამოწმებული „გამოსვლა“ არის⁷ და, წინამდებარე კონტექსტის

7 იხ. Древнегреческо-Русский словарь, составил И. Х. Дворецкий, том I, A-L, Москва, 1958, ст. 504.

გათვალისწინებით, ღვთის ყოვლადღლიერი განაზრახით სამყაროს არსებობაში შემოყვანას გულისხმობს, რაც, იმავე კლიმენტი ალექსანდრიელის თანახმად, ღროის გაგებით, „განუსაზღვრელი და უჟამო“ (შდრ. *ἀόριστον... καὶ ἄχρονον*) მოვლენაა.

მცისიერი შესაქმის თაობაზე მოძღვრებას ვხვდებით X ს-ში მოღვაწე კესარია-კაპადოკიელი მღვდელთმთავრის, ბასილი მინიმუსის ერთ-ერთ კომენტარში, რომელიც ხსენებულმა მოღვაწემ წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის 39-ე სიტყვას დაურთო.

მოვიხივოთ გრიგოლ ნაზიანზელის შესაბამის სწავლებას: „ხოლო ჩუენ, ვითარცა მოგუემადლა მლტოლველთა მრჩობლეშმაკეულისა საცთურსა, ჭეშმარიტებისა თანად ქმნად და მონებად ღმრთისა ცხოველისა და ჭეშმარიტისად, ზეშთააღსლვად დაბადებულთად და წიაღვლად ყოვლისადვე, რაოდენი-რად არს ჟამის ქუეშე და პირველსა აღძრვასა შინა, ესრეთ უწყით და სიბრძნის-ვმეტყუელებთ ღმრთისათჳს და საღმრთოთა“⁸.

ბასილი მინიმუსი წინადადების ხაზგასმული ნაწილის (შდრ. „ჟამის ქუეშე და პირველსა აღძრვასა შინა“) კომენტარებისას შენიშნავს: „ერთ და იგივე არს ჟამი და პირველი აღძრვად. ხოლო აღძრვა არს დაბადებად, რომელ არს, პირველი დაწყებად დაბადებისად. და იქმნების იგი ჟამის ქუეშე, რამეთუ მიერ ვინადთგან იწყო ღმერთმან ცისა და ქუეყანისა დაბადებად, მიერთგან დღისაგან და ღამისა იწყებს ჟამთა და ესრეთ მიიღო გრძნობადმან სოფელმან

8 Sancti Gregorii Nazianzeni Opera; Versio iberika V, Orationes XXXIX, XL, ed. a H. Metreveli † et K. Bezarachvili, Ts. Kourtsikidze, N. Melikichvili, M. Raphava (Corpus Christianorum, Series Graeca, 58, Corpus Nazianzenum, 20, Turnhout – Leuven), 2007, p. 55-57.

დაბადებად. ამისთვის „ჟამისქუეშე“ სახელ-ედების მას. ხოლო „ჟამისწინად“ ითქუმის უხილავი სოფელი, რომელ არს დასი ანგელოზთა და ყოველთა უხილავთა ბუნებათა, რამეთუ პირველ დღისა და ღამისა შექმნისა იყო დაბადებად მათი. და ჟამნი, ცხად არს, ვითარმედ დღისა და ღამისაგან იწყებენ. ხოლო ანგელოზთა დაბადებისათვის თვთ დიდი ესე მოძღუარი იტყვს: „პირველად მოიგონნა ანგელოზებრნი ძალნი“⁹ და შემდგომი. ვინადაც უსაკუთრეს არს, რადთა „ჟამისქუეშობად“ სთქუა ხილულისა დაბადებულისათვის, რომელნი დღესა და ღამესა შინა დაიბადნეს. ხოლო „პირველი აღძრვად“ თქუა ანგელოზთათვის, რამეთუ პირველად მათგან იწყო დაბადებად და აქა „პირველ ძრვა“ დაბადებასა უწოდს. ამათ ყოველთა წიაღსლვად უჯმს კაცსა, ხილულთა და უხილავთა, რადთა ესრეთლა მიიწიოს ყოველთა უბეშთაესისა ღმრთისა“¹⁰.

წარმოდგენილი განმარტების თანახმად, წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის სიტყვები – „ჟამის ქუეშე და პირველსა აღძრვასა შინა“ – ორნაირად შეიძლება გვესმოდეს: პირველი, ზოგადი მნიშვნელობით „ჟამის ქუეშე“ და „პირველი აღძრვა“ ერთსა და იმავე მოვლენას აღნიშნავს (შდრ. „ერთ და იგივე არს ჟამი და პირველი აღძრვად“), კერძოდ, ნივთიერი სამყაროს ქმნადობის დასაწყისზე მიუთითებს, რადგან საღვთო „აღძრულობის“ შედეგად მატერია შემოდის არარსებობიდან მყოფობაში, რაც, ბუნებ-

9 წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის აღნიშნული ციტატა იხილეთ შემდეგ გამოცემაში: Sancti Gregorii Nazianzeni Opera; Versio iberika III, Orationes XXXVIII, ed. a H. Metreveli et K. Bezarachvili, Ts. Kourtsikidze, N. Melikichvili, Th. Othkhmezhouri, M. Raphava (Corpus Christianorum, Series Graeca, 45, Corpus Nazianzenum, 12, Turnhout – Leuven), 2001, p. 78.

10 თამარ ოთხმეური, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტარები ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 2/2009, გვ. 320-321.

რივია, ჟამით გარემოცული მოქმედებაა (ე. ი. მატერიის ფორმირება დროში მიმდინარე პროცესია, რასაც შესაქმის დღეთა შორის არსებული განსხვავება გვიდასტურებს). შესაბამისად, ბასილი მინიმუსის თანახმად, საეკლესიო ეგზეგეტიკაში დამკვიდრებული ტერმინი „ჟამის-უწინარესი“ („ჟამის-წინა“), წინამდებარე კონტექსტის გათვალისწინებით, ისეთ ფენომენზე მიანიშნებს, რომელიც წინ უსწრებს „ჟამის ქვეშ და პირველი აღძრვისას“ განხორციელებულ მოვლენებს (ე. ი. ნივთიერი სამყაროს ქმნადობას) და მოცემულ შემთხვევაში უხილავ სოფელს – ანგელოზთა ძალებსა და მატერიალური სამყაროს სულიერ პირველსაფუძვლებს მიემართება (შდრ. „„ჟამისწინად“ ითქუმის უხილავი სოფელი, რომელ არს დასი ანგელოზთა და ყოველთა უხილავთა ბუნებათაჲ, რამეთუ პირველ დღისა და ღამისა შექმნისა იყო დაბადებაჲ მათი“), რაც, თავისთავად ცხადია, დროის არსებობამდე შემოსვლის უწინარეს საღვთო ნებელობით აღსრულებული მყისიერი შესაქმნა.

მეორე, ბასილი მინიმუსი წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის იმავე ციტატის განსხვავებულ განმარტებასაც წარმოგვიდგენს და აღნიშნავს, რომ სიტყვები: „ჟამის ქუეშე და პირველსა აღძრვასა შინა“, მეორე მნიშვნელობით ორი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი მოქმედების თაობაზე გვამცნობს. კერძოდ, „პირველი აღძრვა“ ანგელოზთა ქმნადობაზე მიგვითითებს (შდრ. „პირველი აღძრვაჲ სთქუა ანგელოზთათჳს, რამეთუ პირველად მათგან იწყო დაბადებაჲ“), რაც ზემოლადმოწმებული განმარტების თანახმად, იგივე „ჟამისწინა“ მოვლენად ითქმის, ხოლო „ჟამის ქუეშე“ აღსრულებული მოქმედება მატერიალური სამყაროს ფორმირებას (შესაქმის ექვს დღეს) მიემართება (შდრ. „ვინაჲცა

უსაკუთრეს არს, რადთა „ჟამისქუეშობად“ სთქუა ხილულისა დაბადებულისათჳს“). შესაბამისად, ბასილი მინიმუსის განმარტების მიხედვით, მყისიერი შესაქმე სხვა არაფერია, თუ არა ღვთის „პირველი აღძრვა“¹¹.

რაც შეეხება თავად გრიგოლ ღვთისმეტყველის დამოწმებულ სწავლებას, დიდი კაპადოკიელი მღვდელთმთავრის თანახმად, ადამიანი იმისკენაა მოწოდებული, რომ „ჟამის ქვეშ“ თუ „პირველი აღძრვისას“ განხორციელებულ მოვლენებს თანაწარხდეს და საკუთარი შემოქმედი ღმერთი შეიმეცნოს (შდრ. „ხოლო ჩუენ, ვითარცა მოგუემადლა მლტოლველთა მრჩობლემშაკეულისა საცთურსა, ჭემშარიტებისა თანად ქმნად და მონებად ღმრთისა ცხოველისა და ჭემშარიტისად, გეშთააღსლვაჲ დაბადებულთად და წიაღვლად ყოვლისადვე, რაოდენი-რად არს ჟამის ქუეშე და პირველსა აღძრვასა შინა, ესრეთ უწყით და სიბრძნისვმეტყუელებთ ღმრთისათჳს და საღმრთოთა“).

ამჯერად ეკლესიის დიდი მასწავლებლის, წმინდა გრიგოლ ნოსელის ნაშრომის – „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“ – შესაბამის ადგილებს განვიხილავთ. უპირველესად, მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ

11 ბასილი მინიმუსმა ზემოწარმოდგენილ სქოლიოში წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის 38-ე სიტყვა დაიმოწმა (შდრ. „პირველად მოიგონა ანგელოზებრნი ძალნი“), რომელის თანახმადაც, დიდი კაპადოკიელი ღვთისმეტყველი, მსგავსად ეკლესიის მამათა უდიდესი უმრავლესობისა, ანგელოზთა დასებს მატერიალური სამყაროს უწინარეს შექმნილებად მიიჩნევს. შესაბამის ციტატას სრულად წარმოვადგენთ: „ვინაღთჳნ უკუე არა კმა-ეყოფოდა სახიერებასა მისსა ესე, რადთამცა თჳსითა ოდენ ხედვითა იყოფებოდა, არამედ ჳერ-იყო განვრცელებად და განფენად სახიერებასა მისსა, რადთამცა მრავალნი იყვნენ ქველისმოქმედებანი მისნი (რამეთუ ესე საქმშ დიდისა მის სიტკობებისა მისისად და სახიერებისად იყო). ამისთჳს პირველ მოიგონა ანგელოზთა იგი ძალნი ზეცისანი, და მოგონებად მისი საქმე იყო, სიტყვთა აღსრულებული და სულითა სრულქმნილი“ (Sancti Gregorii Nazianzeni Opera; Versio iberika III, დასახ. გამოცემა, გვ. 76-78).

თუმცა ხსენებული მოძღვარი მეოთხე საუკუნის მოღვაწეა და მანამდე თუ მის შემდეგ სამყაროს შექმნასთან დაკავშირებული არაერთი ეგზეგეტიკური ოპუსი დაწერილა, ნისელი მღვდელთმთავარი წმინდა წერილის სწორედ ის განმმარტებელია, რომელმაც ერთ-ერთი ყველაზე ღრმად კომენტირებული შრომა დაუტოვა შემდგომ თაობებს. ზემოდასახელებული ძეგლის („პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“) დაწერის მიზეზი, ერთი მხრივ, ღირსი გრიგოლ ნოსელის ხორციელი ძმის, წმინდა ბასილი დიდის მიერ ბიბლიურ შესაქმნასთან დაკავშირებით ჰომილიებში გამოთქმულ სწავლებათა განსრულების სურვილმა განაპირობა (რადგან ხსენებული კესარია-კაპადოკიელი მოღვაწე აღნიშნული ქდაგებების წარმოთქმიდან მცირე დროის გასვლისას გარდაიცვალა); მეორე მხრივ კი ნისის ეკლესიის წინამძღოლი მართლმადიდებლური მოძღვრების აპოლოგეტიკას გვთავაზობს, რადგან კაპადოკიელი მამების თანამედროვეთა შორის მატერიის წარმოშობის შესახებ სხვადასხვა აზრი არსებობდა. კერძოდ, ფილოსოფიური მოძღვრებების გავლენის ქვეშ მყოფი საზოგადოება ღვთის თანამარადიულად მიიჩნევდა ნივთიერებას. თუმცა, ზემოთქმულისებრ, აღნიშნულ შეკითხვებს ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის ეკლესიამ გასცა ამომწურავი პასუხი, რომელიც მოსე წინასწარმეტყველის მიერ ხუთწიგნეულის აღწერისას პირველივე ბიბლიურ წინადადებაში იქნა წარმოდგენილი: „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანა“ (დაბ. 1.1). შესაბამისად, სინას მთაზე საღვთო მადლთან თანაზიარებით გაბრწყინებული წმინდა მოსე ორაზროვნების გარეშე მიუთითებს, რომ სამყარომ შემოქმედის ნებელობით მიიღო დასაბამი. ბუნებრივია, იგივე ვითარებაა მაცხოვრის მიერ დაარსებული ახალი აღთქმის ეკლესიაში და მოციქულთა-

გან ნაქადაგები ჭეშმარიტი მოძღვრება არასოდეს ყოფი-
ლა განსხვავებული; მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში, რად-
განაც მატერია, წმინდა წერილის თანახმად, საღვთო
ქმნილებადაა წარმოდგენილი, ნისის ეპისკოპოსს უმნიშვნე-
ლოვანესი კითხვისთვის უწევს პასუხის გაცემა: როგორ
მოხდა, რომ ღმერთმა, ყოველგვარ ჟამიერებაზე ზედროუ-
ლმა, ყველანაირი გაგებით დროზე აღმატებულმა, განგრძ-
ნობილად, თანდათანობით შექმნა სამყარო? ბიბლიაში
აღწერილი ექვსი დღე ხომ არსებულთა დროში ქმნის
დამადასტურებელია (პირველ დღეს იქმნება ნათელი,
მეორე დღეს – მყარი, მესამე დღეს – ხმელეთს გამოეყოფა
წყალი და აღმოცენდება მცენარეები, მეოთხე დღეს – ციური
მნათობები, მეხუთე დღეს – ცის ფრინველები და ზღვის თევ-
ზები, მეექვსე დღეს – ხმელეთის ცხოველები და ადამიანი¹²)?
თანდათანობითი ქმნადობა, უეჭველია, ქმნილების საქმეა,

12 წმინდა წერილში აღწერილი სწავლება სამყაროს ექვსდღიანი შემოქმედების თაობაზე გაზიარებულია ისლამური რელიგიის მიერ. კერძოდ, ყურანში (სურა მე-7) ვკითხულობთ: „უეჭველად, თქვენი ღმერთი ალლაჰია, რომელმაც გააჩინა ცანი და მიწა ექვს დღეში“ (წმინდა წიგნი ყურანი და მისი შინაარსობრივი თარგმანი, დასახ. გამოცემა, 156; ანალოგიური ციტატა გამოვრებული მე-10 სურაში, იხ. გვ. 207); კიდევ (სურა მე-11): „და იგია, რომელმაც გააჩინა ცანი და მიწა ექვს დღეში“ (Ibid. გვ. 221); კიდევ (სურა 25-ე): „რომელმაც გააჩინა ექვს დღეში ცანი და მიწა და ის, რაც მათ შორისაა“ (Ibid. გვ. 364); კიდევ (სურა 32-ე): „იგია ალლაჰი, რომელმაც გააჩინა ცანი და მიწა და ის, რაც მათ შორისაა ექვს დღეში“ (Ibid. გვ. 414); კიდევ (სურა 57-ე): „იგია, რომელმაც გააჩინა ცანი და ქვეყანა ექვს დღეში“ (Ibid. გვ. 537). ძველი აღთქმის წიგნებში გადმოცემული მოძღვრების გაზიარება ყურანის მიერ მარტივი ასახსნელია. საქმე ისაა, რომ ისლამი მოსეს ხუთწიგნულს არ უარყოფს და ყურანის წინმსწრებ საღვთო სწავლებად მიიჩნევს მას. აღნიშნულის ნათელსაყოფად შესაბამის ადგილებს დავიმოწმებთ (სურა მე-5): „უეჭველად, ჩვენ ზემოვავლინეთ თევრათი (თორა – მოსეს ხუთწიგნული; ი. ო.), მასშია ჭეშმარიტი გზა და ნათელი, განსჯიან იმით შუამავალნი, რომელთაც ჰმორჩილეს, იუდეველნი და ავრეთვე რაბბანები (რაბინები; ი. ო.) და სწავლულნიც...“ (Ibid. გვ. 114); კიდევ: (სურა 46-ე): „და მის წინ მუსას (მოსეს; ი. ო.) წიგნი წინამძღოლად და წყალობად“ [იგულისხმება, რომ მოსე წინასწარმეტყველის ხუთწიგნული წინ უსწრებდა ყურანს და წინამძღოლობდა და წყალობას მიჰმადლებდა მისდამი მრწამსებელთ; ი. ო.] (Ibid. გვ. 502).

ვინაიდან არ გააჩნია რა ყოვლადღლიერების თვისება და ჟამში არის თავად მოქცეული იგი, რაიმეს ქმნისას დროში განგრძობადობა, თანდათანობითი მოქმედება ახასიათებს მას, ხოლო საპირისპიროდ ამისა, ერთია ღვთის ნება და საქმე და საკმარისია უზენაესმა რამ ინებოს, რომ ის ჟამიერების გარეშე, მეცხეულად საქმედ იქცევა. მაშ, როგორ შევეუთანხმოთ ურთიერთს ღვთის ყოვლადღლიერება, მისი ზედროულობა და, მეორე მხრივ, ბიბლიური სწავლება ექვსი დღის განმავლობაში მთელი ქვეყნიერების თანდათანობითი ქმნადობის შესახებ? აღნიშნული კითხვები და გაურკვევლობები საფუძვლიან პასუხს საჭიროებდა, რათა მეოთხე საუკუნეში აღმოცენებული არიანული მოძღვრება თუ სხვა სახის მძლავრი ერეტიკული გაუკუღმართებანი, – რომელთა თანახმადაც, თითქოს ღმერთმა საკუთარ თავსა და სამყაროს შორის ძე ღმერთის სახით ერთგავრი შუამდგომელი ძალა შექმნა, რომელმაც შემდგომში ბიბლიური ექვსი დღის მიხედვით მოაწესრიგა ხილული სოფელი, – საფუძველშივე აღმოფხვრილიყო¹³.

ამჯერად შესაბამისი საკითხების განხილვაზე გადავ-

13 შევნიშნავთ, რომ არიანული მოძღვრების საფუძვლები, რომლის თანახმადაც ყოვლადღმინდა სამების მეორე ჰიპოსტასი – ძე ღმერთი ქმნილებად იქნა გამოცხადებული, ნაწილობრივ ანტიკური ფილოსოფიიდან იღებს დასაბამს. კერძოდ, პლატონის შრომაში, სახელწოდებით „ტიმეოსი“, მთავარი გმირი ტიმეოსი (რომლის სახელიც განეკუთვნა ხსენებულ ოპუსს), ყოვლისშემძლე დემიურგს ასეთ სიტყვებს წარმოათქმევინებს: „ღმერთების ღმერთო! მე ვარ თქვენი დემიურგოსი (შემოქმედი; ი. ო.) და საქმეთა მამა; თქვენ მე დაგბადეთ, ხოლო ჩემგან დაბადებული დაუშლელი იქნება და დაურღვეველი, რადგანაც ასეთია ჩემი ნება. ... თქვენ თვითონ ჩააწანით უკვდავი მოკვდავი და დაასრულეთ ცოცხალ არსებათა შექმნა, გაამზადეთ და მიეცით მათი საზრდელი, დაზარდეთ ისინი, ხოლო სიკვდილის შემდეგ თვითონვე მიიბარეთ, თვითონვე მიიღეთ უკან“ (პლატონი, ტიმეოსი, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბილისი, 1994, გვ. 300). იმავე შრომაში ამჯერად თავად ტიმეოსი ერთგან შევნიშნავს: „ღვთაებრივი არსებანი შექმნა თვით დემიურგოსმა, ხოლო მოკვდავ არსებათა დაბადება თავისთავად მიერ შექმნილთ მიანდო“ (Ibid. გვ. 333). თუ რაოდენ მძიმე სარწმუნოებრივი მდგომარეობა

აღთ. აი, რას ბრძანებს ერთგან წმინდა გრიგოლ ნოსელი: „აწ უკუე, ვინადთგან გარდამეტებულ არს საღმრთოდ იგი სიბრძნე და ძალი და ყოველივე უწყის და ყოველივე ძალუც, ვჰგონებ თუ, არა შორს ვართ მაღლისა მისგან მოსეს მოძღვრებისა, რომელი იტყვს, ვითარმედ: „თავად ქმნა ღმერთმან ცად და ქუეყანად“. რამეთუ ამის წილ, ვითარმედ: „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცად და ქუეყანად“, ესრეთ თარგმნა აკვლა... და ამის წილ, ვითარმედ „მეყსეულად ქმნა ღმერთმან ყოველნივე არსნი“, ესრეთ თქუა, ვითარმედ: „თავად“, რომელ არს, ვითარმედ „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცად და ქუეყანად“ და ორთავე ამათ ჳმათა მიერ, – „თავისა“ და „დასაბამისა“, – ერთი ძალი მოესწავების, რომელ არს მყისსა შინა დაბადებად. რამეთუ „თავსა“ შინა ყოვლისავე დაბადებად ერთბამად წარმოიჩინების, ხოლო „დასაბამისა“ მიერ მეყსეულობად მოესწავების და შემდგომებად და განუკუეთელობად დაბადებისად, რამეთუ დასა-

სუფვედა მეოთხე საუკუნეში, რასაც მთელი ძალით უპირისპირდებოდნენ ეკლესიის უდიდესი მამები, აღნიშნულის ნათელსაყოფად ორი კაპადოკიელი მღვდელთმთავრის – ღირსი ბასილი დიდისა და წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის შესაბამის შეფასებებს წარმოვადგენთ მკითხველის წინაშე [ბასილი დიდი]: „მიიღეთ შური კეთილმსახურებისად, გამომიწხნენით ჩუენ ზამთრისა ამისგან“ (მოხმობილი სიტყვები დამოწმებულია კესარია-კაპადოკიელი მღვდელთმთავრის ეპისტოლედან სათაურით – „ეპისკოპოსთა დასავალისათა ბასილი“, რომლითაც ხსენებულმა წმინდანმა დასავლელ საეკლესიო იერარქებს მიმართა ამ უკანასკნელთაგან შეწევნის მოლოდინით; იხ. ბასილი კესარიელი, გრიგოლ ნაზიანზელი, წერილები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ნინო ქაჯაიამ, თბილისი, 2006, გვ. 127); [გრიგოლ ღვთისმეტყველი]: „ნავი ღამესა შინა არს და ლამპარი არა არს, ქრისტე მძინარეობს“ (ibid. გვ. 247). როგორც დამოწმებული წყაროები ცხადყოფს, კესარიელი მოღვაწე მეოთხე საუკუნის ეკლესიაში არსებულ მდგომარეობას „ზამთარს“ უწოდებს, ხოლო ნაზიანზელი მოძღვარი იმავე უმძიმეს ვითარებას შემდეგი შეფასებებით აღვიწერს: „ნავის (ე. ი. ეკლესიის) სიბნელეში მყოფობა“, „უსინათლობა“ და „ქრისტეს მძინარეობა“.

ბამი ყოვლისავე განშორებითისა გულისჭმისყოფისაგან უცხო არს¹⁴.

წარმოდგენილი განმარტების თანახმად, აკვილას მიერ წმინდა წერილის თარგმნისას გამოყენებული ტერმინი „თავში“ (ბერძ. **ἐν κεφαλαίῳ**, ძვ. ქართულით „თავად“) მინიშნებს, რომ ყოველივე, რაც სამყაროშია, შეიქმნა არა ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად სხვადასხვა დროსა და ჟამს, არამედ ერთიანად (შდრ. „თავსა“ შინა ყოვლისავე დაბადებად ერთბამად წარმოიჩინების“), ხოლო ტერმინი „დასაბამში“ (**Ἐν ἀρχῇ**) შესაქმის ამქვეყნიურ დროში განუვრცობლობასა და ჟამში განუყოფლობას, ე. ი. ღმერთის მიერ აღსრულებულ მყისიერ შემოქმედებას მოასწავლებს¹⁵.

წარმოდგენილი მოძღვრება ზედმიწევნით თანხვდება ბასილი დიდის (და ეკლესიის ზემოდამოწმებული მამების) სწავლებას, თუმცა კესარიელი მღვდელთმთავრისაგან განსხვავებით, წმინდა გრიგოლ ნოსელი საკუთარი ღვთივსულიერი შეხედულებების არგუმენტირებას ღრმა საღვთისმეტ-

14 წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის“, საქართველოს ეკლესიის 1989 წლის კალენდარი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, სქოლიოები და ლექსიკონი დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, გვ. 205-206.

15 ღირსი გრიგოლ ნოსელი მოხმობილ მსჯელობაში აკვილას ბერძნულ თარგმანზე მიუთითებს (შდრ. **Gr. ἐν κεφαλαίῳ ἐποίησεν ὁ Θεός...**), რომელშიც ებრაულ ბიბლიაში დამოწმებული ტერმინი beresheeth' „თავად“ (**ἐν κεφαλαίῳ**) არის თარგმნილი (იხ. **Origenis hexaplorum; Fredericus Field. Aa. M.; Tomus I, Genesis-Ester; E typografeio clanredoniano; M dccc LXXV, 1875, p. 7**). სეპტუაგინტაში მისი შესატყვისია **Ἐν ἀρχῇ** - „დასაბამში“ (ძვ. ქართული: „დასაბამად“). აქვე შევნიშნავთ, რომ **Ἐν ἀρχῇ** ზემომოხმობილი ებრაული ტერმინის ზედმიწევნითი თარგმანია. კერძოდ, ბერძნულისაგან განსხვავებით, სადაც წინდებული **ἐν** (ში) და თანმდევნი არსებითი სახელი **ἡ ἀρχή** (დასაბამი, საწყისი, სათავე) ერთმანეთისგან განცალკევებით იწერება, ებრაულენოვანი ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე წინდებული „ში“ და სახელი „დასაბამი“, „საწყისი“, „სათავე“, ებრაული ენობრივი ნორმების შესაბამისად, ერთიან, ერთ მთლიან ტერმინადაა წარმოდგენილი - beresheeth'.

ყველო წიადსვლების საფუძველზე ახდენს. კერძოდ, ნისის ეპისკოპოსის მიხედვით, ღვთისაგან „დასაბამად“ შექმნილი სამყარო თავისი არსით არანივთიერია და მხოლოდ მოგვიანებით, სწორედ ბიბლიური ექვსი დღის განმავლობაში განიცდის მატერიალიზაციასა და ფორმირებას. შრომაში „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“ ვკითხულობთ, რომ ღმერთმა „ყოვლადღლიერთა მით ნებითა თჳსითა აღაგო და დაჰბადა, ესე იგი არს: *სუბუქი და მძიმე, მტკიცე და თხელი, ღბილი და მაგარი, ნოტიად და ჳმელი, ცივი და მჭურვალე, ფერი და სახე, მრგული და განშორებული*. ესე უკუე ყოველნი თავით თჳსით და განთჳსებულად გულისზრახვანი არიან წულილნი და გონებანი“¹⁶.

ჩამოთვლილია ღვთისაგან შექმნილი არამატერიალური, სულიერი საფუძვლები, ცნებები, რომლებიც თავანთი არსით უნივთონი არიან (აქვე მითითებული გონებაჳვრეტითი ძალების თანამედროვე ქართულ შესატყვისებს წარმოვადგენთ: სიმსუბუქე, სიმძიმე, სიმტკიცე, სირბილე, გაიშვიათებულობა, სიმკვრივე, სისველე, სიხმელე, სიცივე, სიმხურვალე, ფერი, სახე, გარშემოწერილობა, მანძილი)¹⁷.

16 წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“, დასახ. გამოცემა, გვ. 205.

17 დავიმოწმებთ ბერძნულ ტექსტს: Πάντα δε δυνάμενος, ομοῦ τα πάντα δι' ὧν ἡ ἰσχύς συνίσταται τῷ σοφῷ τε καὶ δυνατῷ θελήματι κατεβίβητο πρὸς τὴν ἀπεργασίαν τῶν ὄντων, τὸ κούφον, τὸ βαρῦν, τὸ ναστόν, τὸ ἀραιόν, τὸ μαλακόν, τὸ ἀντίστυον, τὸ σγρόν, τὸ ξηρόν, τὸ ψυχρόν, τὸ θερμόν, τὸ χρώμα, τὸ σχῆμα, τὴν περιγραφὴν, τὸ διάστημα· ἅ πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαι καὶ ψιλὰ νοήματα. Οὐ γὰρ τὶ τούτων ἐφ' ἑαυτοῦ ἰσχύς ἐστίν, ἀλλὰ συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα, ἰσχύς γίνεταί (PG. t. 44, col. 69 C). მოცემულ შემთხვევაში განსაკუთრებით საყურადღებოა წინადადების საზგასმული ნაწილი (შდრ. „**ἔννοιαι καὶ ψιλὰ νοήματα**“), რადგან მისი საშუალებით შესაბამისი ტერმინოლოგია განისაზღვრება, თუ რას უწოდებს წმინდა გრიგოლ ნოსელი ღვთისაგან დასაბამად არარსებობიდან მყოფობაში მოყვანილ სულიერ პირველსაფუძვლებს. გიორგი მთაწმინდელის თარგმანის თანახმად, ესაა „გულისზრახვანი წულილნი და გონებანი“ (შდრ. „ესე უკუე ყოველნი თავით თჳსით და განთჳსებულად გულისზრახვანი არიან წულილნი და გონებანი“). წარმოვადგენთ ე. ჳელიძის თანამედროვე ქართულ თარგმანს: „ყოველი მათგანი თავისთავად ცნებაა (**ἔννοιαι**) და შიშველი აზრი (**ψιλὰ νοήματα**)“ (წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“, დასახ. გამოცემა, გვ. 262).

სწორედ ხსენებული ცნებები და შიშველი აზრებია ღვთის უშუალო დასაბამიერი შესაქმე, რომლებიც გარკვეულ დრომდე ურთიერთისგან დამოუკიდებლად არსებობენ და მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ერთურთს შეუკავშირდებიან ისინი, ჰექსემერონის¹⁸ პირველ დღეს („დღე ერთისას“) შეგვამოვნდება მატერია, ოთხი სტიქიონი (მაგალითად, სიხმელე შეუერთდა სიმსუბუქეს, სიხმელე და სიმსუბუქე – ფერს, ფერი, სიხმელე და სიმსუბუქე – სიმხურვალეს და ა. შ. შესაბამისად ვიღებთ ცეცხლის სტიქიონს; სისველე შეუერთდა სიმძიმეს, სისველე და სიმძიმე – სიცივეს, სისველე, სიმძიმე და სიცივე – გარშემოწერილობას და ა. შ. ვიღებთ წყლის სტიქიონს...). წმინდა გრიგოლ ნოსელი ჩამოთვლილ არამატერიალურ საფუძვლებს კვეს-აბედებს ადარებს, როგორც ცალკე, ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად განლაგებული კვეს-აბედები მხოლოდ ერთურთთან შეხების შედეგად გამოსცემენ ნაპერწკლებს, ასევე ღვთისაგან შექმნილი სულიერი საფუძვლების თანაშეკავშირებით წარმოიქმნება მატერია, ხოლო ცალკე აღებული ნებისმიერი ცნება, სხვებთან შეერთების გარეშე, თავისი არსით არანეგატიურია. აღნიშნული მდგომარეობა გრძელდება მანამ, სანამ ჩამოთვლილი გონებატვრეტითი ძალები ერთმანეთს არ შეუკავშირდებიან, მათი შეერთების შედეგად კი ოთხი სტიქიონი ყალიბდება, რომელთაგანაც ბიბლიური ექვსი დღის განმავლობაში ხილული, მატერიალური სამყარო ფორმირდება¹⁹.

იმავე შრომაში ნისის მღვდელთმთავარი, საუბრობს

18 აღნიშნულ ტერმინში (ბერძ. **Ἑξαήμερον**) იგულისხმება შესაქმის ექვსი დღე (ἔξ – ექვსი და ἡμέρα – დღე).

19 სტიქიონების, როგორც ცალკეული თვისებების ერთობლიობაზე, მოძღვრებას ვხვდებით ბასილი დიდთან. კერძოდ, მოძღვარი ერთ-ერთი სტიქიონის – მიწის შესახებ მსჯელობს და შენიშნავს: „რამეთუ უკუეთუ მის შორის მყოფთა ვითარებათაჲ სიტყვთ გამოღებად მისგან აზმნო, ვერ-სადა უძლო დადგომად და არცა-ღა რაჲ დაუტევო მის

რა სამყაროს ქმნადობაზე, ერთგან შენიშნავს: „დასაბამი სოფლისდაბადებისად ამას მოასწავებს, ვითარმედ ყოველნივე მიზეზნი არსთანი და ძალნი და ნივთნი წამსა თულისასა დაჰბადნა ღმერთმან და პირველსა მას შინა წამსა ნებისასა თვთოეული არსთა არსებად შემოჰკრიბა, ესე იგი არს: ცაჲ და ეთერი და ვარსკულავნი და ცეცხლი და ჰაერი და ზღუად და ჴმელი და ცხოველნი და ნერგნი. და ესე ყოველნი თუალთა მიერ ღმრთისათა იხილვებოდეს ძალითა მით ძლიერებისა მისისაჲთა წარმოდგომილნი, სიტყუსა მისებრ საწინადსწარმეტყუელოდსა, ვითარმედ: „რომელმან უწყის ყოველივე, ვიდრე ყოფადმდე მათდა“ (დან. 13.42) და სიბრძნითა მისითა და ძალითა დაბადებულნი იგი თვთოეულთა ნაწილთა სოფლისათა სრულმყოფელად შეწყობითა

შორის. რამეთუ უკუეთუ განაშორო მის შორის სიშავე (**τὸ μέλαν**), და სიგრილე (**τὸ ψυχρὸν**), და სიმძიმე (**τὸ βαρὺ**), და სიმტკიცე (**τὸ πυκνὸν**) და მის შორის მყოფნი გემოდს-ხილვისა სიპოხენი, და გინათუ სხუანი იგი, რომელნიცა რად მის შორის იხილვებინ, არღარად დაშთეს წინა-მდებარედ“ (ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთად, დასახ. გამოცემა, გვ. 10; შდრ. PG. t. 29, col. 21 AB). სწორედ ხსენებული თვისებების (სიშავის, სიგრილის, სიმძიმის, სიმტკიცის) ერთობლიობაა, ღირსი ბასილი დიდის თანახმად, მიწის ელემენტი და მსგავსი დანაწევრება დანარჩენ სამ სტიქიონზეც განივრცობა. ოთხი ელემენტისთვის მახასიათებელი ოთხი თვისების თაობაზე მოძღვრებას ვხვდებით ორიგენეს შრომაში „საწყისთა შესახებ“. ალექსანდრიელი ეგზეგეტი ასეთ ჩამონათვალს გვთავაზობს (შდრ. PG. t. 11, 183 A): **calidam** (სიმხურვალე), **frigidam** (სიცივე), **aridam** (სიხმელე), **humidam** (სინოტივე). სწორედ ხსენებული ოთხი თვისება იჩენს თავს შესაბამის ელემენტებში. კერძოდ, **სიხმელე** და **სიცივე** მიწის თვისებაა; **სიცივე** და **სინოტივე** – წყლის; **სინოტივე** და **სიმხურვალე** – ჰაერის; **სიმხურვალე** და **სიხმელე** – ცეცხლის. ოთხი ელემენტის შესახებ ვრცელ განხილვას ვხვდებით ნემესიოს ემესელის შრომაში სახელწოდებით „ბუნებისათვს კაცისა“. ხსენებული მღვდელთმთავარი ერთგან ბრძანებს: „თვთოეულსა ასოსა მებრ დაუღღვით ორი რომელობად აქუს, გუარქმქნელი მისი: არს უკუჲ ქუჴყანად წმელ და გრილ, ხოლო წყალი – გრილ და ნოტიო, ხოლო აირი – ნოტიო და მხურვალე მისისაებრ ბუნებისა, არამედ ცეცხლი – მხურვალე და წმელ“ (ნემესიოს ემესელი, „ბუნებისათვს კაცისა“, ბერძნულიდან გადმოღებული იოვანე პეტრიწის მიერ, ქართული ტექსტი შეისწავლა, გამოსაცემად დაამზადა და ლექსიკონ-საძიებლები დაურთო ს. რ. გორგაძემ, ტფილისი, 1914, გვ. 61-62); ნემესიოსის მიხედვით, ყოველი სტიქიონი ორ-ორი თვისების მქონეა: მიწა – სიხმელისა და სიგრილის; წყალი – სიგრილისა და სინოტივის; ჰაერი – სინოტივისა და სიმხურვალის; ცეცხლი – სიმხურვალისა და სიხმელის.

რადთმე და შენაწევრებითა თანაწარუვალითა შეუდგეს“²⁰.

დამოწმებული სწავლება გადმოგვცემს მოძღვრებას მყისიერი შესაქმის შესახებ. კაპადოკიელი მღვდელთმთავრის თანახმად, უზენაესის ნებით წამისყოფაში დაფუძნებული მატერიალური სამყაროს არანივთიერი პირველსაფუძვლები საკუთარ თავში მთელ საღვთო შესაქმეს დაიტევდა, რადგან მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ურთიერთშეკავშირებამდე ჯერ კიდევ უსხეულონი (ე. ი. არამატერიალური) იყვნენ, ექვსი დღის განმავლობაში მყოფობაში მოყვანილი ყველა არსების წინასახეს წარმოადგენდნენ. ამიტომაც მათში პოტენციურად თითოეული ქმნილება განიჭვრიტებოდა.

საკითხის სირთულიდან გამომდინარე ნისელი მოღვაწე აღნიშნულ სწავლებას სხვადასხვა ფორმით მრავალგზის იმეორებს და ერთგან იმავეს კიდევ უფრო მკაფიოდ გამოთქვამს: „და ვითარმედ მეყსეულად პირველსავე მას ნებასა შინა ღმრთისასა დაებადა ყოველივე სავსებად დაბადებულთად, რომლისა-იგი სიბრძნესა და წესსა შემდგომებისაებრ თვთოეულთა ნივთთა აგებისა წარმოგვთხრობს ჩუენ შჯულისმდებელი, რომელი-იგი პირველსა მას ხილულთა მათ დაბადებულთა დაბადებასა შინა მოკლედ წარმოთქუა და თქუა, ვითარმედ: „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანაჲ“ (დაბ. 1.1); სრულებაჲ რაჲ არსთაჲ თქუა, ვითარმედ „ქმნა“, მერმე შემდგომითი-შემდგომად ბუნებითთა რადთმე წესითა თვთოეულისა არსთა არსებისა დაბადებაჲ გამოგვცხადა“ (Ibid. გვ. 236-237).

წარმოდგენილი სწავლების თანახმად, ღვთის პირველი

20 წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“, დასახ. გამოცემა, გვ. 206.

ნება სხვა არაფერია, თუ არა მრავალგზის ხსენებული მყისიერი ქმნადობა და სწორედ ამ ნების რეალიზებისას დაიბადა „ყოველივე სავსება დაბადებულთა“. რაც შეეხება მოსე წინასწარმეტყველს, კაპადოკიელი მამის თანახმად, მან არსებითად ნივთიერი სამყაროს ფორმირების პროცესი აღწერა²¹.

ზემოთქმული ეგზეგეზისის დასამოწმებლად წმინდა გრიგოლ ნოსელი ერთგან სვიმაქოსის, აკვილასა და თეოდოტიანეს მიერ შესრულებულ წმინდა წერილის ბერძნულენოვან თარგმანებს იშველიებს (ხსენებულმა პირებმა ებრაულენოვანი ბიბლია თარგმნეს ბერძნულად). აი, რას გვაუწყებს კაპადოკიელი მღვდელთმთავარი: „ხოლო უცხადესად–რე გამოჩნდების ესევიტარი ესე ძალი სვმმახოვს და თეოდოტის და აკვლადს აღწერილისა მიერ, რამეთუ ერთმან მან თქუა, ვითარმედ: „ქუეყანად იყო უქმ და განუწვალებელ“, და მეორემან, ვითარმედ: „ცარიელ და არარა“, ხოლო მესამემან, ვითარმედ: „არარა და არარა“. და ამათ მიერ ცხად–იქმნების, ვითარ ჩუენი სიტყუად ჰგონებს, „უქმობასა“ მიერ, – ვითარმედ საქმე არლარა ქმნილ იყო, არამედ ძალსა ოდენ შინა აქუნდა არსებად, ხოლო „განუწვალებელისა“ მიერ, – ვითარმედ არლარა განყოფილ იყვნეს ურთიერთარს, რადთამცა განთვსებულად და თავით თვსით იხილვებოდეს

21 ხუთწიგნეულის დაწერისას წინასწარმეტყველის მიზანდასუხოლობის შესახებ წმინდა გრიგოლ ნოსელის იმავე შრომაში ვკითხულობთ, რომ ღვთისაგან შექმნილი არსებანი არამატერიალურად და მატერიალურად განიყოფებიან, ხოლო რჯულმდებელი მოსეს დანიშნულება ნივთიერი სამყაროს ქმნადობის თაობაზე მოძღვრების გადმოცემაა. დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილს: „ვინმცა არა უწყოდა, ვითარმედ ორკეცად გულისწმა–იყოფების ბუნებად დაბადებულთა, ესე იგი არს, უხილავად და ხილულად? ხოლო აწ ყოველივე მოსწრაფებად შჯულისმდებელისადა ესე არს, არა თუ, რადთა უხილავისა მისთვის რადმე წარმოთქუას, არამედ რადთა ხილულთა ამათ შემკობად და დაბადებად გვჩუენოს ჩუენ“ (Ibid. გვ. 210).

თვთოეულნი სიჭშონი²² და ნივთნი სიპოხეთანი, არამედ შერეულსა რასმე და განუწვალეებელსა სიჭშონსა შინა იხილვებოდა ყოველი და არცა ფერი აქუნდა და არცა სახე და არცა სიდიდე, არცა სიმძიმე და არცა ვითარებად და არცა რადსხუად ესევითარი იხილვებოდა მის შორის. და ამასვე ძალსა გუაუწყებს ჩუენ „ცალიერებად“ და „არარაობად“, რამეთუ შემწყნარებელსა მას ძალსა სიჭშონთასა „ცალიერებად“ უწოდა, რადთა ვისწავოთ, ვითარმედ შემწყნარებელი ძალი სიჭშონთად ყოველთა შემოქმედმან პირველვე დადვა მის შორის, ხოლო წუთლა ცალიერ იყო იგი და თავსა შორის თვსსა აქუნდა არარად პირველ აღვსებადმდე მისა სიჭშონთა მიერ“ (Ibid. გვ. 212).

წმინდა გრიგოლ ნოსელის თანახმად, ზემოხსენებულმა პირებმა ებრაულენოვანი წმინდა წერილის (იგულისხმება დაბ. 1.2) სამი განსხვავებული თარგმანი წარმოადგინეს.

სიმაქოსი: „ქუეყანად იყო უქმ და განუწვალეებელ“ (შდრ. **ἡ δὲ γῆ ἐγένετο ἄργον καὶ ἀδιάκριτον**);

აკვილა: „ქუეყანად იყო ცარიელ და არარა“ (შდრ. **ἡ δὲ γῆ ἦν κένωμα καὶ οὐθέν**);

თეოდოტიანე: „ქუეყანად იყო არარა და არარა“ (შდრ. **ἡ δὲ γῆν κένον καὶ οὐθέν**)²³.

კაპადოკიელი მოძღვარი სამივე თარგმანში სამყაროს მყისიერი ქმნადობის შესახებ მოძღვრების დასტურს ხედავს. კერძოდ, სიმაქოსისეული „უქმობა“ (ბერძ. **ἄργον**) და „განუწვალეებლობა“ (ბერძ. **ἀδιάκριτος**), აკვილასეული

22 იგულისხმება სისქე, სიმკვრივე.

23 სიმაქოსის, აკვილასა და თეოდოტიანეს ბერძნული თარგმანები დამოწმებულია შემდეგი გამოცემიდან: Origenis hexaplorum; Fredericus Field. Aa. M.; Tomus I, Genesis-Ester; E typographeo clanredoniano; M dccc LXXV, 1875, p. 7.

„სიცარიელე“ (ბერძ. κένωμα) და „არარა“ (ბერძ. οὐθέν); თეოდოტიანესეული „არარა“ (ბერძ. κένος) და „არარა“ (ბერძ. οὐθέν), ღირსი მღვდელთმთავრის მიხედვით, წარმოაჩენს, რომ დაბადების პირველი ორი მუხლი²⁴ არამატერიალური სამყაროს თაობაზე გადმოგვცემს მოძღვრებას და ყველა შემომხმობილი ტერმინი სწორედ ნივთიერი სოფლის უწინარეს ღვთისაგან მყისიერად შექმნილი სულიერი პირველსაფუძვლების არსებობის საიდუმლოს გაგვიძიებს. ამიტომაც იწოდებიან ისინი: „უქმობად“, „განუწვალელობად“, „სიცარიელედ“, „არარად“; ხოლო საკუთრივ მესამე მუხლიდან (დაბ. 1.3) ნათლის ქმნადობით იწყება ნივთიერი კოსმოსის ფორმირების პროცესი.

გრიგოლ ნოსელის თქმით, ღმერთი მატერიის ფორმირებაში უშუალოდ არ მონაწილეობს (ე. ი. არ მოქმედებს დროში განგრძობილად), მაგრამ, რა თქმა უნდა, საკუთარი განგებულებით განაგებს ნივთიერი სამყაროს ქმნადობის პროცესს. ღირსი მოძღვარი თესლის მაგალითს წარმოგვიდგენს: როგორც მიწაში ჩათესილი თესლი პოტენციურად მოიცავს საკუთარ თავში ღეროსა და ნაყოფს, მაგრამ გარკვეულ დრომდე არც ერთია და არც მეორე, დაახლოებით ასევე, შემოხსენებული ცნებები მატერიალური სოფლის წინასახეს წარმოადგენს.

შემოთქმულთან დაკავშირებით განმარტებას მოითხოვს ანგელოზთა შესაქმეც. უპირველესად, შევნიშნავთ, რომ საეკლესიო სწავლების მიხედვით, უსხეულო ძალები მატერიალური სამყაროს უწინარეს იძენენ მყოფობას და

24 შდრ. „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცად და ქუეყანა. ხოლო ქუეყანა იყო უხილავ და განუმზადებელ. და ბნელ - ზედა უფსკრულთა და სული ღმრთისად იქცეოდა ზედა წყალსა“ (დაბ. 1. 1-2).

წმინდა წერილში არაფერია ნათქვამი ზეციური დასების თანდათანობითი ქმნადობის შესახებ. პირიქით, მამათა ერთმნიშვნელოვანი განჩინებით, რაც დოგმატური მოძღვრებაა, წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის მიერ „საცნაურად“ წოდებული ანგელოზთა დასები მყისიერად იქმნებიან²⁵.

წარმოდგენილი მსჯელობის დამოწმება მნიშვნელოვან მოვლენაზე მიუთითებს, რადგან თუ ზემომოხმობილ ეგზეგეზისს გავიხსენებთ, მატერიის პირველსაფუძვლებიც ასევე მყისიერი შესაქმის შედეგად იქნენ მყოფობას. შესაბამისად, ისმის კითხვა: არის თუ არა კავშირი ხსენებულ ორ ფენომენს, ანგელოზებისა და არამატერიალური

25 დავიმოწმებთ კაპადოკიელი მოძღვრის 45-ე სიტყვიდან შესაბამის ადგილს (წმ. ექვთიმე ათონელის თარგმანი): „ესრეთ უკუე დაებადა მის მიერ საცნაური იგი და უხილავი სოფელი, ვითარცა-ესე მე წარმოვთქუ მცირითა სიტყვთა დიდთა მათთჳს საქმეთა, ვინაიფან უკუე პირველი იგი საქმე ესრეთ განეზადა მის მიერ. მერმე მოიგონა მეორე სოფელი ნივთიერი და ხილული, რომელი-ესე არს ცისა და ქუეყანისა და შორის მათსა ნივთთა აგებულებად და შეზავებად, რომელი-იგი საქმეულ არს თითოეულისა მის კეთილად დაბადებისათჳს“ (Sancti Gregorii Nazianzeni Opera; Versio iberika I, დასახ. გამოცემა, გვ. 42-44); ღირსი ეფრემ მცირის თარგმანი: „ესრეთ უკუე და ამისთჳს დაიბადა მისგან საცნაური (ὁ νοητός) სოფელი, ვითარ ამათთჳს იფილოსოფოსა ჩემ მცირით სიტყვთ დიდთ აღმწონელისაგან. ხოლო ვინაიფან პირველთა მისთა კეთილობად აქუნდა, მეორე მოიგონა სოფელი, ნივთიერი და ხილული, ესე იგი არს, ცისა და ქუეყანისა და შორის მათსა ნივთთა შემოკრებულებად და შეზავებულებად საქმეულ სადმე თითოეულისა კეთილქმნულებისათჳს“ (Ibid. გვ. 43-45). გრიგოლ ღვთისმეტყველის მიერ გამოყენებული ტერმინი νοητός (იხ. PG. t. 36, col. 629 C) ექვთიმე ათონელმა, ეფრემისგან განსხვავებით, ორი შესატყვისით წარმოგვიდგინა: „საცნაური იგი და უხილავი სოფელი“. უნდა აღინიშნოს, რომ საეკლესიო წყაროების შეჯამება ერთადერთი დასკვნის შესაძლებლობას იძლევა: ანგელოზთა მყოფობაში შემოყვანა წინ უსწრებს მატერიალური სამყაროს წარმომავლობას. დავიმოწმებთ წმინდა ანასტასი სინელის შესაბამის მოძღვრებას: „შემოქმედი მას შემდეგ, რაც უხილავ ძალთა მართივი და სულიერი სამყაროს (ე. ი. ანგელოზების; ი. ო.) ქმნადობა განასრულა, შემდეგ კი ოთხი ელემენტისგან ეს ნივთიერი და ხილული ქვეყნიერება შეავკამოვნა, ამბობს: „შევქმნათ ადამიანი ხატისაებრ ჩვენისა და მსგავსებისაებრ“ (დაბ. 1.26)“ (http://azbyka.ru/otechnik/Anastasij_Sinait/tri-slova-ob-ustroenii-cheloveka-po-obrazu-i-po-podobiju-bozhiemu/). ღირსი მამის წარმოდგენილი სწავლების თანახმად, უხსებლო გონიერი არსებანი შესაქმის პირველი დღის („დღე ერთის“) უწინარეს იქნენ მყოფობას, რაც ჰექსემერონის წინმსწრები მოვლენაა და, ბუნებრივია, მყისიერ შესაქმეს უკავშირდება.

საფუძვლების შექმნას შორის? ეს ერთმთლიანი თუ ორი დამოუკიდებელი მყისიერი შესაქმნა? გამომდინარე იქიდან, რომ ღვთისაგან სამყაროს ორჯერადი ქმნადობის თაობაზე არსად მოგვეპოვება რაიმე უწყება (რაც სრული აბსურდი და დოგმატური ცდომილება იქნებოდა, რადგან ეჭვქვეშ დააყენებდა ღმერთის ზედროულობასა და ყოვლისშემძლეობას), რადგან წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის გემოდამოწმებული სწავლების თანახმად, უფლის ნება მყისვე საქმედ იქცევა, შედეგად უდიადესი სწავლება წარმოჩნდება ღვთის მიერ არარსებულიდან ყოვლიერების მეცხეულად დაბადების შესახებ. წარმოდგენილი მსჯელობით საცნაური ხდება, რომ მყისიერი შესაქმნე ერთიანად მოიცავს როგორც ანგელოზურ ძალებს, ასევე იმ პირველმიზმებსა და საფუძვლებს (შიშველ აზრებსა და ცნებებს), რომელთა ურთიერთშეკავშირების შედეგად, წმინდა გრიგოლ ნოსელის თანახმად, თანდათანობით, დროში განგრძობილად ყალიბდება მთელი ხილული სამყარო²⁶.

ამჯერად ერთ მნიშვნელოვან მოვლენას მივაპყრობთ

26 შევნიშნავთ, რომ უაღრესად საგულისხმო გამოხმაურებას ვხვდებით განხილულ მოვლენებთან დაკავშირებით კლიმენტი ალექსანდრიელის ნაშრომში სახელწოდებით „სტრომატები“. კერძოდ, ღირსი მოძღვარი მეხუთე წიგნის მეთერთმეტე თავში, ერთგან განმარტავს საკითხს, თუ რა მიზნით აეკრძალა ებრაელ ერს საკუთარი სახელმწიფოს საზღვრებში მრავალი ტაძრის აგება და ოდენ დედაქალაქი – იერუსალიმი იქნა გამორჩეული ლიტურგიკული მსახურების ადგილად. ალექსანდრიელი თეოლოგი ორ მოვლენაზე ამახვილებს ყურადღებას: (1) სამყაროს ერთჯერადი ქმნადობა (ე. ი. სწავლება კოსმოსის არა მარავალჯერ, არამედ ერთგზის ქმნადობის თაობაზე); (2) წარმოჩენა იმისა, რომ ერთია ღმერთი, რომელსაც მიეძღვნა იერუსალიმში აგებული ძველი აღთქმის ტაძარი (მაშინ როდესაც პოლითეიზმის უმძიმესი სენით დასწეული კაცობრიობა ღმერთებად აღიარებულ სხვადასხვა ქმნილებას მსახურებით თაყვანისცემას აღუსრულებდა, სხენებული ტაძარი რჩეულ ერს ღვთის მხოლოობას შეამეცნებინებდა). აღნიშნულ ორ დებულებას შორის, განსახილავი საკითხიდან გამომდინარე, ჩვენთვის პირველი დებულებაა საყურადღებო: სამყაროს შემოქმედება არა მრავალჯერადი მოვლენაა, არამედ ერთგზის აღსრულებული მყისიერი შესაქმნე, რომლითაც დასაბამი დაედო ქვეყნიერებას (შდრ. PG. 9; col.112 B).

მკითხველის ყურადღებას. საქმე ისაა, რომ ნისელი მღვდელთმთავრის ზემოდამოწმებული სწავლების თანახმად, ღმერთი ქმნის არა მატერიალურ სამყაროს, არამედ ნივთიერი ქვეყნიერების სულიერ პირველსაფუძვლებს, რომელთაც კაპადოკიელი მოძღვარი ორი ტერმინით მოიხსენიებს (წმ. გიორგი მთაწმინდელის თარგმანი: *გულისზრახვანი წულინი და გონებანი*; თანამედრ. ქართული: *შიშველი აზრები და ცნებები*). აღნიშნული მყისიერი საღვთო შემოქმედების შესახებ, იმავე კაპადოკიელი მოღვაწის თქმით, „დაბადების“ პირველი თავის პირველი და მეორე მუხლები გვამცნობს. საეკლესიო ეგზეგეტიკური წყაროების მიხედვით, სწორედ ხსენებული მოქმედებისას, სულიერ პირველსაფუძვლებთან ერთად, იძენს მყოფობას ასევე ანგელოზური სამყარო, აღნიშნული შესაქმე კი ღმერთის *მეცხეული* (ე. ი. *მყისიერი, დროის გარეშე* (ბერძ. *ἄχροτος*) აღსრულებული მოქმედებაა. მორიგი, მესამე მუხლი, რომელშიც ნათლის თაობაზეა მოძღვრება გადმოცემული, არარსებობიდან არსებობაში შემოყვანილი პირველსაფუძვლების ურთიერშეკავშირების შედეგად წარმოიჩენილი მატერიის შესახებ მოძღვრებას გადმოგვცემს და მითითებულ ჟამს (ე. ი. „დღე ერთის“ დადგომისას) იწყება დროის ათვლა. შესაბამისად, ისმის კითხვა: თუკი წარმავალი, ქვეყნიური დროის თვლა, წმინდა გრიგოლ ნოსელის თანახმად, მატერიალური სამყაროს ფორმირების თანმდევი მოცემულობაა (ე. ი. მოვლენა, რომელსაც სათავე დაედო მესამე მუხლში გაჟღერებული უწყების – ნათლის შექმნის – თანადროულად), ხოლო აღნიშნულის უწინარეს ანგელოზები და სულიერი პირველსაფუძვლები იძენენ მყოფობას, რომელნიც ეჭვგარეშეა, ქმნილებანი არიან და, ბუნებრივია, როგორც დასაწყისის მქონენი, შექმნისთანავე ექვემდებ-

ბარებიან დროის განზომილებაში მოქცევას, მაშ, როგორ შევათანხმოთ, ერთი მხრივ, ღვთის მყისიერი, უდროო შესაქმე (დაბ. 1. 1-2) და, ამასთან, მატერიალური სამყაროს წარმოჩენისას (დაბ. 1.3) დაწყებული ჟამთააღრიცხვა? ან არის კი მათ შორის დადებული რაიმე დროითი შუალედი?

საქმე ისაა, რომ მართალია, გემოდამოწმებულ მსჯელობაში ორი მოვლენის – ერთი მხრივ, საღვთო მყისიერი შემოქმედებისას დასაბამილებული ანგელოზების, შიშველი აზრებისა და ცნებების, მეორე მხრივ კი, მათი (ხსენებული შიშველი აზრებისა და ცნებების) თანაშეკავშირებით ფორმირებული სტიქიონების – თაობაზეა საუბარი, თუმცა ხსენებულ ორ ფენომენს შორის დროის მნიშვნელობით რაიმე სახის ინტერვალი არ არსებობს (ე. ი. შეუძლებელია თქმა იმისა, რომ უფლისაგან არსებობა მინიჭებული, ერთი მხრივ, ანგელოზებისა და პირველსაფუძვლების და, მეორე მხრივ, მათი (ე. ი. პირველსაფუძვლების) ურთიერთდაკვესებით წარმოქმნილი ელემენტების (მატერიის) მყოფობაში შემოსვლას შორის წარმავალი დროის რაიმე შუალედი არსებობდა). კვლავ შევახსენებთ მკითხველს, რომ ნისელი მოღვაწის თანახმად, ღვთის უშუალო მყისერი (დროის გარეშე აღსრულებული) შემოქმედება შიშველი აზრები და ცნებებია (ამასთან, სწორედ მათთან ერთად იძენენ მყოფობას ანგელოზური ძალები), ხოლო მითითებული პირველსაფუძვლების საღვთო განგებულებით შეკავშირება სტიქიონებს (მატერიას) წარმოქმნის. მიუხედავად იმისა, რომ ერთი შეხედვით, თითქოს დროის ინტერვალით დაშორებულ ორ მოქმედებასთან გვაქვს საქმე, სინამდვილეში ღვთის მიერ მყისიერად (დროში მოქმედების გარეშე) შექმნილი შიშველი აზრები და ცნებები საუფლო ყოვლისშემძლეობით

ასევე მეცსეულად (დროის გამორიცხვით) უკავშირდებიან ერთურთს (ე. ი. ანგელოზების, შიშველი აზრებისა და ცნებების არსებობაში შემოყვანა და მათი (სულიერი პირველსაფუძვლების) ერთურთთან დაკვესება (ანუ სტიქიონთა წარმოჩენამდე მიმდინარე მოვლენები) *მეისიერი, დროის უმცირესი ერთეულის საჭიროების გარეშე აღსრულებული საუფლო შემოქმედებაა*), რის შედეგადაც დასაბამი ეძლევა მატერიალურ სამყაროსა და დროის ათვლას. შესაბამისად, ყველა უწინარესი მოქმედება (*კვლავ გავიმეორებთ: ერთი მხრივ, ანგელოზების, მეორე მხრივ, შიშველი აზრებისა და ცნებების ქმნადობა–ურთიერთშეკავშირება*) უზენაესის მიერ აღსრულებული *მეცსეული* (დროის გარეშე განხორციელებული) შესაქმეა, რაც ჰექსემერონის რიგით პირველ დღეს („დღე ერთს“) დაუდებს დასაბამს და სწორედ ხსენებული ჟამიდან („დღე ერთიდან“) იწყება დროის თვლა²⁷.

წინამდებარე ჟურნალის ფორმატის გათვალისწინებით მხოლოდ ზემოდამოწმებული წყაროებით შემოვიფარგლე-

27 დროის როგორც სამყაროს შექმნისას დასაბამიღებული ფენომენის თაობაზე მოძღვრება გვხვდება ანტიკური ეპოქის ფილოსოფიურ კოსმოლოგიაში. კერძოდ, პლატონის „ტიმოლეოსი“ მთავარი მოქმედი პირი – ტიმოესი ასეთ სიტყვებს წარმოთქვამს: „მან (ღმერთმა; ი. ო.) განიზრახა შეექმნა მარადისობის ერთგვარი მოძრავი ასლი და, ცის წესრიგთან ერთად, უძრავი და ერთადერთი მარადისობის ხატად შეექმნა მოძრავი და მარადმდინი ხატება, რომელიც რიცხვთა კანონის თანახმად მიედინება და რომელსაც დროს ვუწოდებთ ჩვენ. რადგანაც ცის დაბადებამდე არც დღეები იყო და არც ღამეები, არც თვეები და წლები, არამედ მათი დასაბამი ციური წესრიგის შექმნასთან ერთად იქნა დასახული... . ამრიგად, დრო ცასთან ერთად დაიბადა“ (პლატონი, ტიმოესი, დასახ. გამოცემა, გვ. 296). გარდა წარმავალი ჟამის დასაბამთან დაკავშირებით გამოთქმული სწავლებისა, საგულისხმოა დიდი ბერძენი მოაზროვნის განსაზღვრება: დრო უცვალელებელი მარადისობის ხატია. იმავე განმარტებას ვხვდებით პროკლე დიადოხოსის ნაშრომზე დართულ იონანე პეტრიწის ერთ–ერთ კომენტარში: „ჟამი, ვითარ ხატი საუკუნოსად (ტერმინი „საუკუნო“ საეკლესიო ენაზე მარადიულობის აღმნიშვნელია; ი. ო.), დის სამარადისოდ, საუკუნესავე–თანა განზიდული“ (პროკლე დიადოხოსი, კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი, თარგმანი, წინასიტყვაობა და განმარტება იონანე პეტრიწისა, II, დიპლომატიური გამოცემა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს დამანა მელიქიშვილმა და ნათია მიროტაძემ, თბილისი, 2016, გვ. 292).

ბით და წარმოდგენილი განხილვის ბოლოს „ნევმირებულ ძლისპირებში“ დაცულ ერთ-ერთ უაღრესად საგულისხმო უძველეს ლიტურგიკულ საკითხავს მოვიხმობთ: „სამებაო წმიდაო, დამბადებელო დაბადებულთაო, უშრომელად მოქმედო და მაცხოვარო მართლმადიდებელთაო“²⁸.

დამოწმებული სწავლების შინაარსი მყისიერი შესაქმის იდუმალებას კიდევ უფრო მკაფიოდ გახაზავს. საქმე ისაა, რომ ჩვენ, ადამიანები, როგორც დასაბამის მქონენი და დროითა და სივრცით გარეშემოწერილნი, თუნდაც ყველაზე უმნიშვნელო ქმედების აღსასრულებლად გარკვეულ დროს ვსაჭიროებთ, რადგან, ბუნებრივია, ნებისმიერი საქმის განხორციელებას შრომა და, ამდენად, შესაბამისი დრო დასჭირდება, მაგრამ სრულიად სხვაგვარი მოცემულობაა უზენაესის მიერ განხორციელებული შესაქმე, ვინაიდან ზემოწარმოდგენილი ძლისპირის თანახმად, ღმერთი „უშრომელად მოქმედი“ არსია, შესაბამისად, მისი მყისიერი შესაქმე – „უშრომელი (ე. ი. დროის გარეშე აღსრულებული) მოქმედება“²⁹.

28 ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, III, ნევმირებული ძლისპირნი (ხელნაწერი A - 603), გამოსცა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო გ. კვიციანიძე, თბილისი, 1982, გვ. 423.

29 შევნიშნავთ, რომ წარმოდგენილ ძლისპირში (და, ზოგადად, ზემოდამოწებულ წყაროებში) გადმოცემულ სწავლებას შეაჯამებს ნეტარი თეოდორიტე კვირელის მიერ „დაბადების“ წიგნზე დაწერილი განმარტების ერთ-ერთი ადგილი, რომელშიც ვკითხულობთ: „ყოველთა ღმერთი არსებულთაგანაც და არარსებულთაგანაც ქმნის, გარეშე შრომისა და დროისა (შდრ. ბერძ. ...*διὰ πόνου καὶ χρόνου*; ლათ. ...*sine labore et tempore*)“ (PG. t. 80, col. 105, 106 BC). წინადადების ხაზგასმულ ნაწილში ნეტარი მოძღვარი სრულიად მკაფიოდ გვაუწყებს: ღმერთის მოქმედება – ესაა შრომისა და დროის გარეშე აღსრულებული საქმე. მკითხველის საყურადღებოდ აღვნიშნავთ, რომ უზენაესის როგორც უშრომელი შემოქმედის შესახებ ცნობა დაცულია ყურანში (ბუნებრივია, ►

დასახელებული წყარო ღმერთში ალლაჰს მოიაზრებს და არა ქრისტიანთაგან აღსაარებულ ყოვლადწმინდა სამებას). კერძოდ, 50-ე სურაში ვკითხულობთ: „და ვფიცავ, ჩვენ გავაჩინეთ ცანი და დედამიწა და მათ შორის არსებული და არ შეგვხებია არავითარი დალა“ (წმინდა წიგნი ყურანი და მისი შინაარსობრივი თარგმანი, დასახ. გამოცემა, 519; შდრ. [კურანი (ყურანი) მუჰამადისა, პეტრე მირიანაშვილის თარგმანი, თბილისი, 1906, გვ. 512]: „ცანი და ქვეყანა გავაჩინეთ და ყველაფერიც, რაც მათ შორის იმყოფება, ექვს დღეში. ხოლო მაშვრალობას არ შეუჭირვებიათ“). ასევე უნდა ითქვას, რომ ზემოდამოწმებულ ნევმირებულ ძლისპირში გამოყენებული ტერმინი „უშრომელი“ (ძველი ქართული ფორმით „უშურომელი“) საყურადღებო საღვთისმეტყველო შინაარსით გვხვდება „უდაბნოს მრავალთავის“ ერთ-ერთ ჰომილიაში, რომელიც წმინდა იოანე ოქროპირს ეკუთვნის და ნათლისღების დღესასწაულს ეძღვნება: „ესე არს, რომელი ქლწულისა მარიამისგან იშვა ჴორციელად და არა რომელი-იგი ელისაბედისგან უშილოებასა მას, არამედ უჭრწნელისა მამისაგან უშურომელი იგი ნაყოფი“ (ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, უდაბნოს მრავალთავი, აკაკი შანიძისა და რევამ ჭუმბურიძის რედაქციით, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს: ლ. ბარამიძემ, კ. დანელიამ, რ. ენუქაშვილმა, ი. იმნაიშვილმა, ლ. კიკნაძემ, მ. შანიძემ და ზ. ჭუმბურიძემ, თბილისი, 1994, იოვანე ოქროპირი, „ნათლისღებისათვის“, გვ. 52). კონსტანტინეპოლელი მღვდელთმთავარი დამოწმებულ განმარტებაში ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიერ უბიწოდ მუცლადღებულ მაცხოვრს, შეუღლების გარეშე აღსრულებული მიდგომილების მიზეზით, სინტაგმურ ტერმინოლოგიას – „უშურომელი ნაყოფი“ – განუკუთვნებს.

დრო და მარადისობა წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით

ზურაბ ჯაში

სადამიანის ყოველდღიური ცხოვრების გამოცდილება განისაზღვრება დროის მსვლელობით, რაც დროს თითქოს უფრო ნაცნობსა და ადვილად გასაგებს უნდა ხდიდეს, განსხვავებით მარადისობისგან, რომელიც ჩვენი გამოცდილების მიღმიერ სფეროს განეკუთვნება. მაგრამ, უპირველესად, თვითონ დრო გვექცევა გამოცანად, რაწამს გონებით ვეცდებით მის მოხელთებას. ამ მცდელობის სირთულეს შესანიშნავად აღწერს წმინდა ავგუსტინე: „რა არის დრო? ვის ძალუძს მისი მარტივად და მოკლედ ახსნა? ... დროის არსებობისათვის აწმყო ისეა შექმნილი, რომ ის მიწყევ წარსულში გადადის. როგორ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ აწმყო „არსებობს“? მისი არსებობის მიზეზი ისაა, რაც მის არსებობას წყვეტს. ამგვარად, ჭეშმარიტად არ ძალგვიძს ვთქვათ, დრო არსებობსო, თუ არა იმ გაგებით, რომ ის არარსებობისკენ

ისწრაფის¹. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, დრო თავად არის არარსებობაში გადასვლა. ამიტომ მისი შემეცნება, თვითონ არარსებობის შემეცნების მსგავსად, რთულია, თუ არ ვიტყვით, რომ შეუძლებელი. პლატონი ასე მუდმივად ქმნადობისა და მედინ მდგომარეობაში მყოფი უფორმო მატერიის შემეცნებას შესაძლებლად მიიჩნევდა მხოლოდ „ერთგვარი უკანონოდ შობილი განსჯით“², რამდენადაც ის ჩვენი სააზროვნო სტატიკური კატეგორიებით ვერ აღიწერება.

დრო-ჟამის ასეთი წარმავალი ბუნების საწინააღმდეგოდ, როგორც ანტიკური ეპოქის ფილოსოფოსებს, ასევე ქრისტიან ღვთისმეტყველებს, მარადისობა ღვთაების სამკვიდროდ ესახებოდათ. მასთან თანაზიარება კი ადამიანს შეეძლო მხოლოდ იმ ნაწილით, რომელიც მატერიისგან თავისუფალი იყო. ეს გახლდათ სული, უფრო ზუსტად, მისი მოაზროვნე ნაწილი – გონება. მაგრამ ვინაიდან ადამიანში თვით ეს გონებაც მატერიასთან არის შერთული მისივე სხეულის სახით, მისთვის მარადისობაც შეუცნობელი რჩება.

ამორი შეუცნობელი სფეროს – დროისა და მარადისობის – ბინადართაგან, სხეულისა და სულისგან შემდგარი ადამიანი წარმოადგენს უდიდეს გამოცანას და, ამავე დროს, ეთიკურ საკითხს ეკლესიის მამებისათვის. ქრისტიანულ აზროვნებაში დროისა და მარადისობის ურთიერთმიმართება წარმოდგენილია არა იმდენად განცენებული აბსტრაქტული სპეკულაციებით, რამდენადაც ღრმა ექსისტენციალური ჭვრეტების სახით. შესაბამისად, ამ პრობლემის გადაჭრაც აღსრულდება ადამიანის ექსისტენციალურ სიბრტყეზე: დროიდან მარადისობაში გადასვლისას ადამიანის გონებას თან მიჰყვება მთელი მისი აქტუალური ყოფიერება მისივე

1 აღსარებანი, XI.XIV.17.

2 ტიმეოსი, 52B.

სხეულის ჩათვლით. ადამიანისთვის მინიჭებული უზენაესი სახის ამ ქმედებას ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ენაზე განღმრთობა ეწოდება.

ბუნებრივია, მოკლე სტატიაში შეუძლებელია ამ თემის თუნდაც ერთი რომელიმე ასპექტის ამომწურავად განხილვა. ამიტომ შემოვიფარგლებით მარადისობის შესახებ მართლმადიდებელი საღვთისმეტყველო ტრადიციის უდიდესი წარმომადგენლის, წმინდა მამსიმი აღმსარებლის სწავლების ერთ საკმაოდ რთულ საკითხზე მიმოხილვითი სახის მსჯელობით. ეს გახლავთ ადამიანის თანაზიარება ღვთის გონებაში არსებულ შესაქმის მარადიულ განზრახვებთან – ლოგოსებთან. მაგრამ ვიდრე უშუალოდ მამსიმეზე გადავალთ, განვიხილავთ დროისა და მარადისობის ურთიერთმიმართების შესახებ საეკლესიო ღვთისმეტყველების ზოგად პრინციპებს. შემდეგ ამ ტრადიციის კონტექსტში მოვათავსებთ მამსიმეს სწავლებას და ვეცდებით, ნაწილობრივ ნათელი მოვფინოთ მის საღვთისმეტყველო ხედვას.

1. დრო და მარადისობა წმინდა წერილისა და ეკლესიის მამების მიხედვით

მარადისობის თემის შემოსვლა ღვთისმეტყველებაში იმთავითვე დაკავშირებულია ადამიანისთვის ქრისტეს მიერ ბოძებულ გამოხსნასა და ამ გამოხსნის რწმენით მიღებასთან. იესო მასთან მოსულ ნიკოდიმოსს თავისი, როგორც კაცობრიობის მხსნელის, ამქვეყნად მოსვლის მიზანს შემდეგი სიტყვებით განუმარტავს: „ასე შეიყვარა ღმერთმა ქვეყანა, რომ მისცა თავისი მხოლოდშობილი ძე, რათა ყოველი მისი მორწმუნე კი არ წარწყმდეს, არამედ ჰქონდეს საუკუნო სიცოცხლე“ (იოან. 3:16). პავლე მოციქული ქრისტეს, როგორც კაცობრიობისთვის ახალი სათავის დამდებს –

მეორე ადამს, უპირისპირებს ჩვენს ბუნებრივ საერთო წინაპარს – პირველ ადამს. პირველმა ადამმა თავისი ცოდვით სიკვდილს მისცა მეუფება ადამიანის ბუნებაზე და ასე „ერთის შეცოდებით მრავალი მოკვდა“ (რომ. 5:15). მაგრამ ქრისტე – მეორე ადამი – სიკვდილისა და ცოდვის მთელ ადამიანის ბუნებაზე გავრცელების პროცესს აჩერებს და საპირისპირო პროცესს უდებს სათავეს – მარადიული სიცოცხლის განვრცობას: „რათა როგორც ცოდვა სუფევდა სიკვდილში, ასევე ყოფილიყო მადლის სუფევაც საუკუნო სიცოცხლისათვის სიმართლის მეოხებით ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს მიერ“ (რომ. 5:20).

სხვაგან მოციქული აზუსტებს ადამიანის მიერ მისი მოკვდავი ბუნების საუკუნო სიცოცხლით ჩანაცვლების მოვლენას და აყალიბებს ქრისტიანული სოტეროლოგიის მთავარ პრინციპებს: „ითესება სხეული მშვინვიერი, აღდგება სხეული სულიერი; არის სხეული მშვინვიერი და არის სხეული სულიერი. ასეც სწერია: „პირველი კაცი ადამი შეიქმნა ცოცხალ მშვინვად“, უკანასკნელი ადამი კი – ცხოველმყოფელ სულად ... რადგანაც ამ ხრწნადმა უნდა შეიმოსოს უკვდავება. ხოლო როდესაც ეს ხრწნადი შეიმოსავს უხრწნელობას და ეს მოკვდავი შეიმოსავს უკვდავებას, მაშინ აღსრულდება დაწერილი სიტყვა: „დაინთქა სიკვდილი ძღვევით; სად არის, სიკვდილო, ნესტარი შენი? სად არის ჯოჯოხეთო, ძღვევა შენი?“ (1 კორ. 15:44–58). საგულისხმოა, რომ აქ „უკანასკნელ ადამთან“, ანუ ქრისტესთან, მიმართებით გამოიყენება ტერმინი „ცხოველმყოფელი სული“. პავლეს ენაზე ეს სული არის თვით სულიწმინდა, როგორც ეს ჩანს შემდეგი მუხლებიდან: „ხოლო თუ ქრისტე თქვენშია, ხორცი ცოდვისთვის მკვდარია, სული კი ცოცხალია სიმართლისათვის. და თუ მისი სული, ვინც მკვდრეთით აღადგინა იესო, დამკვიდრებულია თქვენში,

ქრისტეს მკვდრეთით აღმდგენი თქვენს მოკვდავ სხეულებსაც გააცოცხლებს თავისი სულით, რომელიც მკვიდრობს თქვენში“ (რომ. 8:10-11). ამგვარად, ცხოველმყოფელი სულიწმინდა, რომელიც აღადგენს იესოს ადამიანურ ბუნებას მკვდრეთით, მოგვენიჭება ჩვენც, როგორც მარადიული სიცოცხლე და ასევე ჩვენც აღგვადგენს მკვდრეთით, როდესაც ჩვენთვის იესო არის „პირმშო მკვდართაგან“ (კოლ. 1:18) და „პირმშო მრავალ ძმას შორის“ (რომ. 8:29).

როგორც ვხედავთ, მოციქულისთვის მაცხოვრის მიერ ადამიანისთვის მინიჭებული მარადიული სიცოცხლე უბრალოდ ღვთის მიერ ოდესღაც არარადან არსებობაში მოყვანილი ადამიანის სიცოცხლის უსასრულო დროით გახანგრძლივება არ არის. ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ შეიძლება გვეკითხა, თუ რა საჭირო იყო ამისთვის ღმერთის განკაცება, მისი ჯვარცმა და აღდგომა, რატომ არ იკმარებდა უბრალოდ მისი ღვთაებრივი ნება? ქვემოთ ჩვენ ვნახავთ, თუ როგორ პასუხობს საეკლესიო ღვთისმეტყველება ამ კითხვას, მაგრამ მანამდე აღვნიშნავთ: მოციქულისთვის ცალსახად ცხადია, რომ ადამიანის გამოსხნისას საქმე გვაქვს არა ქმნილების სიცოცხლის დაუსრულებლად გახანგრძლივებასთან, არამედ თვით შემოქმედი ღმერთის სიცოცხლეში ქმნილების უშუალო მონაწილეობასთან. ადამიანი ეზიარება სიცოცხლის იმ ფორმას, რომელიც აქვს თვით ღვთის მხოლოდშობილ ძესა და მამის მარადიულ აზრს – ლოგოსს, რომელიც „დასაბამიდან იყო ღმერთთან“ და „ყველაფერი მის მიერ შეიქმნა“ (იოანე 1:2-3). და ეს მარადიული სიცოცხლე, რაც მას აქვს, როგორც ღმერთს, არის თვით მისი სული, სულიწმინდა, რომელიც მას აღადგენს მკვდრეთით და ასევე ჩვენ გარდამოგვივლენს ჩვენს ასაყვანად მის ღვთაებრივ სიმაღლეზე – მარჯვენით მამისა.

მოციქულთა ეს სწავლებები ადამიანის ქრისტეში სულიწმინდით მარადიულ ღვთიურ სიცოცხლესთან თანაზიარე-

ბის შესახებ საფუძვლად დაედო მთელ საეკლესიო დოგმატურ სწავლებებს ადამიანის განღმრთობის შესახებ, რაც, ბუნებრივია, უპირველესად ეკლესიის ლოცვით და ღმრთისმსახურებით ცხოვრების წესში გამოვლინდა. ასე, მაგალითად, მოციქულებრივი მამა, წმინდა პოლიკარპე სმირნელი, თავისი მოწამეობრივი აღსასრულის წინ ღვთის წინაშე აღავლენს ლოცვას ღვთის მიმართ: „გაკურთხე, რადგან ამ დღისა და ჟამის ღირსი გამხადე, რომ შევირაცხო შენს წმინდანთა შორის ქრისტეს სასმისში, მარადიულ სიცოცხლეში სულითა და სხეულით აღდგომისთვის, სულიწმინდის უბრწუნელებაში“.³ სწორედ აღდგომისეული სიცოცხლის ღვთაებრივი წარმომავლობის გაცნობიერების გამო დააწესა ეკლესიამ უფლის აღდგომის აღმნიშვნელი დღე, იგივე „უფლის დღე“ (ბერძნული სიტყვის ძველი ქართული კალკით – „კვირიაკე“) ადამიანის ქმნილებისეული დრო-ჟამის მსვლელობიდან ღვთაებრივ მარადისობაში გადასვლის სიმბოლოდ, როდესაც ადამიანი შემოქმედის წინაშე უკვე აღარ იდრეკს მუხლს, როგორც ქმნილებას ეგების, და თავის თავში მისი ღვთაებრივი ძეობილობის მადლს ატარებს. ამ წესისთვის საყოველთაო განვრცობის მიმცემი ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრების მეოცე კანონის⁴ განმარტებისას კანონისტი ზონარა მოიხმობს წმინდა ბასილი დიდის სწავლებას, რომლის მიხედვითაც კვირა დღეს, ლოცვისას ფეხზე დგომა აღნიშნავს „ქრისტესთან ერთად აღდგომასა და ზეციურის ძიების საჭიროებას, და რომ მომავალი საუკუნის ხატება არის კვირიაკე, იგივე ერთი დღე და დღე მერვე,

3 პოლიკარპეს მოწამეობა, 14.2.

4 ნეტარი თეოდორიტე კვირელის ცნობით, მეორე საუკუნეში წმინდა ირინეოსი ამტკიცებდა, რომ ეს იყო მოციქულთა მიერ დადგენილი წესი (კითხვა-პასუხი მართლმადიდებლის მიმართ, 115). მესამე საუკუნეში ის უკვე გავრცელებულია ჩრდილოეთ აფრიკის ეკლესიებში (Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts and Seasons in Early Christianity* (London: SPCK, 2011), 26).

მოსეს მიერ კოსმოსის შესაქმნის აღწერაში ერთ დღედ და არა პირველ დღედ რომ იწოდება. და ეს ერთი დღე ნამდვილად გამოსახავს სიმბოლურად იმ ერთ და ჭეშმარიტ მერვე დღეს, რომელიც დაუღამებელი დღეა და ის მომავალი დაუსრულებელი საუკუნე⁵.

კვირა დღის, როგორც ქმნილების შემომსაზღვრელი დროიდან ღვთაებრივ მარადისობაში გადასვლის სიმბოლოს, ყველაზე ამომწურავი საღვთისმეტყველო განმარტება გვხვდება წმინდა გრიგოლ ნოსელთან: „ზედაწარწერა [მეექვსე ფსალმუნზე] „მერვესთვის“ გვიჩვენებს, რომ ჩვენს დროს კი არ უნდა შევხედოთ, არამედ მერვისკენ გავიხედოთ, რადგან როდესაც ეს წარმავალი და მედინი ჟამი შეწყდება, რომელშიც ერთი საგანი მოდის და მეორე განქარდება, და მოსვლის აუცილებლობა აღარ იქნება, და რაც განქარდა, მეტად აღარ არსებობს, წინასწარ ნაგრძნობი აღდგომა გარდაქმნის ჩვენს ბუნებას სიცოცხლის სხვა მდგომარეობაში, ხოლო ჩვენი წარმავალი ბუნების დრო შეწყდება, წარმოშობასთან და ხრწნილებასთან დაკავშირებული მოქმედებაც აღარ იარსებებს, მაშინ დროის საზომი შვიდეულიც შეჩერდება. მაშინ ეს „მერვე“, რომელიც არის მომავალი საუკუნე, შეცვლის მას. ეს უკანასკნელი კი მთლიანად გახდება ერთი დღე, როგორც ამბობს ერთ-ერთი წინასწარმეტყველი, როდესაც ის უწოდებს ამ წინასწარ განცდილ დღეს „დიდ დღეს“ (მალაქ. 4:5). ამიტომ ეს გრძნობადი მზე არ გაანათებს ამ დღეს, არამედ „ნათელი ჭეშმარიტი“ (იოან. 1:9), „მზე სიმართლისა“ (მალაქ. 4:2), რომელსაც წინასწარმეტყველება უწოდებს „ამომავალს“

5 *Συνταγμα τῶν θείων καὶ ἱέρων κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφῆμων ἀπόστολων, καὶ τῶν ἱέρων οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων, ἐκ. ὑπὸ Γ.Α. Ραλλῆ, Μ. Ποτλῆ τ. II (Ἀθηνῆσιν, Ἐκ τῆς τυπογραφίας Γ.Χαρτοφυλακός, 1852), 163.*

(ზაქ. 6:12), რადგან ის არასდროს იფარება ჩასვლით“⁶. ნოსელის სწავლებასთან დაკავშირებით თანამედროვე მკვლევარი რობერტ უილკენი აღნიშნავს: „აღდგომა არის ახალი დღე, რომელიც მხოლოდ ღმერთს შეუძლია შექმნას, რადგან მხოლოდ ღმერთი არის დროის საკვრელებისაგან თავისუფალი“⁷. ჩვენ დავსძენთ, რომ ამ დღის შექმნით ღმერთი მიზნად ისახავს ადამიანის თანაზიარებას მის საკუთარ ღვთიურ თავისუფლებასთან. ეს თავისუფლება კი გულისხმობს ქმნილებისთვის ბუნებრივად დამახასიათებელი შეზღუდვებისაგან, საზომებისაგან და ხანგრძლივობისაგან გათავისუფლებას, რაც მხოლოდ ღვთიურ მარადისობას ახასიათებს. როგორც ჰანს ბოერსმა აღნიშნა: „მიუხედავად გრიგოლის მიერ ღვთის ტრანსცენდენტულობის ძლიერი განცდისა, [დროისთვის დამახასიათებელი] ხანგრძლივობა საბოლოო ჯამში არ ახასიათებს ქმნილებას“⁸. აქ საჭიროა დაზუსტება, გრიგოლისთვის, ისევე როგორც სხვა წმინდა და მამებისთვის, ქმნილება თავისი ბუნებითა და წარმომავლობით, რა თქმა უნდა, დაკავშირებულია დროის ხანგრძლივობასა და ცვალებადობასთან, მაგრამ თავად ქმნილება ამავე დროს მოწოდებულია გახდეს უფრო მეტი, ვიდრე ის არის თავისი წარმომავლობით. ამიტომ ნოსელი მოგვიწოდებს: „მარადის საკუთარ თავზე მალლა“. ეს „მალლა“ კი სხვა არაფერია, თუ არა თავად ღმერთი. ამ აზრს ხაზგასმით გამოკვეთს წმინდა ათანასე დიდი.

6 ფსალმუნთა ზედაწარწერების შესახებ, 83.25–84.12

7 Robert L. Wilken, "Liturgy, Bible and Theology in the Easter Homilies of Gregory of Nyssa," in Marguerite Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse: Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)* (Leiden: Brill, 1971), 141-2.

8 Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 41.

ათანასე დიდის სოტერიოლოგიის ამ კუთხით განხილვა კიდევ უფრო მეტად მიგვაახლოებს მაქსიმე აღმსარებლის ღვთისმეტყველებასთან. ალექსანდრიელი ეპისკოპოსი შესაქმესა და ადამიანის ადგილს მასში შემდეგნაირად განსაზღვრავს:

„ღმერთი არის კეთილი – ან უფრო ზუსტად, სიკეთის წყარო – და როგორც კეთილს, მას არ გააჩნია შური რაიმეს მიმართ. ამრიგად, რადგან მას არ შურს არსებობა არავისთვის, მან ყველაფერი შექმნა არაფრისგან მისი ლოგოსის, ჩვენი უფალ იესო ქრისტეს მეშვეობით. და ამ ქმნილებებს შორის მათგან, ვინც დედამიწაზე ცხოვრობს, მას ჰქონდა განსაკუთრებული თანაგრძნობა ადამიანთა მოდგმის მიმართ. როდესაც მან იხილა, რომ მათი წარმომავლობის გამო ის ვერ შეძლებდა მარადიულ არსებობას, მან დამატებით მისცა მას რამ მაღლი (*πλεὸν τὴ χάριτόμενος*); არათუ უბრალოდ შექმნა ადამიანები დედამიწის სხვა არამოაზროვნე ცხოველების მსგავსად, არამედ შექმნა ისინი თავისი ხატების მიხედვით და აზიარა საკუთარი ლოგოსის ძალას ისე, რომ ექნებოდათ რა მისი აზრის ჩრდილები და იქნებოდნენ რა მოაზროვნენი, შეძლებოდათ ყოფილიყვნენ ნეტარებაში და ეცხოვრათ ჭეშმარიტი ცხოვრებით სამოთხეში, რომელიც წმინდანებს ეკუთვნის“⁹.

როგორც ვხედავთ, უკვე ის ფაქტი, რომ ადამიანი შექმნილია და, ამდენად, მის არსებობას დასაბამი აქვს, ის ექვემდებარება სიკვდილს: არაფრისგან წარმოშობილი გარდაუვლად უბრუნდება არარაობას. ამიტომ ათანასე ადამიანის წარმავლობასა და ხრწნილებას უწოდებს როგორც ქმნილებისთვის ბუნებრივად დამახასიათებელ ნიშან-თვის-

9 ღვთის სიტყვის განხორციელების შესახებ, 3.14-24.

სებას – „ბუნებით ხრწნილებას“ (κατὰ φύσιν φθόρα)¹⁰. სწორედ ამ ბუნებითი ხრწნილებისგან იცავს ადამიანს მისთვის მინიჭებული მადლი, რომელიც შეუქმნელია და ენიჭება მას თვით საღვთო ლოგოსის ადამიანში მკვიდრობით. მაგრამ ადამიანს უნდა ეღვაწა ამ მადლის შესანარჩუნებლად თავისი თავისუფალი ნებით, მისი სურვილის ღვთის ჭკრეტისკენ მიმართვით. ამ შემთხვევაში „ლოგოსთან ზიარების მადლით ისინი თავს აარიდებდნენ მათი ბუნების შედეგებს, თუ სათნობაში დარჩებოდნენ“ და ამგვარად, „ბუნებრივი ხრწნილება მათ არ შეეხებოდათ“¹¹. ადამიანი „თავისი თავისუფლებით ხედავს, რომ მას შეუძლია საკუთარი სხეულის გამოყენება ორივე მიმართულებით როგორც არსებობის, ასევე არარაობის მიდევნებით“¹². მაგრამ პირველმა ადამიანებმა აირჩიეს არარაობა, რაც არის მათი შესაქმისეული დასაბამი, საიდანაც წარმოშვნენ, და ამდენად მათ ბუნებაში თანდაყოლილი ხრწნილება. ამან ლოგიკურად გამოიწვია მოკვდავობა, საიდანაც გამოსავალი თავად ადამიანის თავისუფალ ნებას უკვე აღარ ხელეწიფება, რამდენადაც მან დაკარგა ღვთაებრივ ლოგოსთან კავშირი და მისთვის დამახასიათებელი აზროვნებისა და თავისუფალი არჩევანის თვისებების სრული რეალიზების უნარი. ტრაგიკული ვითარების გამოსწორება ისევ მას ძალუძს, ვინც დასაწყისში არარაობიდან შექმნა ადამიანი. ესეც სრულიად ლოგიკურია: თუკი შესაქმე არარაობიდან არსებობაში მოყვანაა, ხოლო დაცემა შესაქმის პროცესის უკუმიქცევა და უკან, არარაობაში გადასვლის პროცესის დაწყება, გამოხსნა წარმოადგენს უკუსვლის პროცესის კვლავ შეჩერებას და

10 იქვე, 3.32.

11 იქვე, 5.5-8.

12 იქვე, 4.15-16.

შესაქმის პროცესის განახლებას. მაგრამ ამჯერად ყველაფერი ისე უნდა განაგოს ღმერთმა, რომ დაცემა მეტად აღარ იყოს შესაძლებელი და ამისათვის ადამიანის შექმნილი ბუნებიდან მისთვის დამახასიათებელი ხრწნილება სამუდამოდ უნდა წარიხიციოს. ამ ამოცანის შესასრულებლად საჭიროა, ღვთის ლოგოსი არა უბრალოდ დაუკავშირდეს ადამიანს, როგორც ეს დასაბამში იყო, არამედ უშუალოდ მიიღოს ადამიანის მოკვდავი სხეული, გაითავისოს საკუთარ პიროვნებაში და ასე, მისი პიროვნების წიაღ, საღვთო ბუნებასთან შეხებით, ადამიანის ბუნების შიგნით არსებული თანდაყოლილი სიცარიელე – არარაობა – შეავსოს თავისი საკუთარი ღვთაებრივი მარადიული სიცოცხლით. ათანასე ასე აღწერს ლოგოსის – იესო ქრისტეს – განხორციელების ამ მოვლენას:

„სიკვდილი სხეულის გარეთ რომ ყოფილიყო, სიცოცხლეც მის გარეთ უნდა არსებულიყო; მაგრამ თუ სიკვდილი შეზრდილი გახლდათ სხეულთან (ἐν τῷ σώματι συνελάνκη ὁ θάνατος) და მასზე ბატონობდა, როგორც მასთან შეერთებული, მაშინ სიცოცხლისთვისაც აუცილებელი იყო, ასევე შეზრდოდა სხეულს (τὴν ζωὴν συμπλακῆναι τὸ σῶμα τὴν) ისე, რომ სიცოცხლის შემოსვით სხეულს ხრწნილება განემორებინა“¹³. ამის შედეგად ადამიანი აღასრულებს თავის დასაბამიერ მოწოდებას, რაც არის „ღვთის სიკეთე ადამიანისადმი, რომ ვისი შემოქმედიც ის არის, შემდეგ, მადლით, მისი მამაც გახდება; ეს აღსრულდება, როდესაც ადამიანები, უფლის ქმნილებები, მოციქულის სიტყვისამებრ, საკუთარ გულში მიიღებენ მისი ძის სულს, რომლითაც ვლადადებთ: „აბბა, მამაო!“¹⁴. წმინდა ათანასეს ამ სწავლებებში თვალნათლივ

13 იქვე, 44.22-26.

14 არიანელთა წინააღმდეგ, 2.59. იხ. ასევე სინოდალური განწესებების შესახებ, 31.

ჩანს, რომ გამოხსნა არის არა უბრალოდ ღვთის ნებით ქმნილების დასაბამიერ მოწესრიგებულ მდგომარეობაში დაბრუნება, არამედ შესაქმის სფეროდან პირდაპირ შეუქმნელში გადასვლა, რაც, ბუნებრივია, გულისხმობს შესაქმისთვის დამახასიათებელი ცვალებადობის (ცვლილების დასაბამიერი აქტი ხომ არარაობიდან არსებობაში მოსვლა) და მისი ხანგრძლივობის საზომი დროის სფეროდან მარადისობის სფეროში გადასვლას.

ამგვარად, რადგან ადამიანის მადლისმიერი გათავისუფლება დროისაგან მარადისობაში შესვლაა, უნდა ვიკითხოთ, თუ როგორ ესმით ეკლესიის მამებს ღვთის მარადიულობის არსი. ვიდრე ქრისტიანები ღმერთის მარადიულ ბუნებაზე ღვთისმეტყველებას დაიწყებდნენ, ის ბიბლიურ გამოცხადებაში დაინახა და დიდად დააფასა ქრისტეს შემდგომ I საუკუნეში მოღვაწე გამოჩენილმა პლატონიკოსმა ფილოსოფოსმა ნუმენიუს აპამიელმა, რომლის ნაშრომებიც, სამწუხაროდ, მხოლოდ ფრაგმენტების სახით არის შემორჩენილი ევსები კესარიელის ნაწერებში. ნუმენიუსი აღტაცებით წერს: „ვინ არის პლატონი, თუ არა ატიკურად მოსაუბრე მოსე?!“¹⁵ რატომ საუბრობს წარმართი ფილოსოფოსი იუდეველ წინსწარმეტყველზე მისთვის ესოდენ აღმატებულ ეპითეტებით? მოსეს მიენიშნა ღმერთის მარადიული ბუნება, როდესაც ის მაცვლოვანის ბუჩქში გამოცხადება მას იაჰვეს სახელით, რაც „სამოცდაათა“ (სექტუაგინტას) ბერძნულ თარგმანში გამოითქმის როგორც „მე ვარ ის, რომელიც ვარ“ (ჰო ონ) (გამ. 3:14). აქ ისმის კითხვა, „მიიჩნევს თუ არა [ნუმენიუსი], რომ მოსე ეთანხმება პლატონს საწყისის არსის უწარსულო და უმომავლო მარადიული

15 ფრაგმენტი 8, 13.

აწმყოს შესახებ?“¹⁶ მსგავსება აშკარაა, როცა ვხედავთ, რომ ნუმენიუსი ღმერთის არსის მეტაფიზიკურ განსაზღვრებას შემდეგი სახით აყალიბებს:

„მოდით, რამდენადაც ძალგვიძს, ავიდეთ ახლოს მასთან, რომელიც არის და, მოდით, ვთქვათ: რომელიც არასოდეს იყო, არც იქნება; და რომ ის ყოველთვის არის – მხოლოდ აწმყოში. თუ ვინმეს სურს, ამ აწმყოს „მარადისობა“ (აიონ) უწოდოს, მე ვუერთდები მის სურვილს. მაგრამ წარსული დრო, რადგან უკვე წავიდა, უნდა ვიფიქროთ, რომ ის გაიქცა და არსებობაში მეტად აღარ დაბრუნდება, მაშინ როცა მომავალი ჯერ კიდევ არ დამდგარა და მხოლოდ გვპირდება, რომ არსებობაში მოსვლას შეძლებს. ამიტომ გონივრული არ არის ვივარაუდოთ, რომ ამ გამონათქვამის თუნდაც ერთი მნიშვნელობიდან გამომდინარე, ის ან არ არის, ან მეტად აღარ არის, ან ჯერ არ არის“¹⁷.

პლატონიკოსზე ბიბლიური გავლენის აღმოჩენაზე არანაკლებ საინტერესო არის ამ კონკრეტული გავლენის უკუგადათარგმნა ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში. ნუმენიუსის ზემოთ მოყვანილ ციტატასთან აშკარა სიახლოვეს ამჟღავნებს წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის მსჯელობა ღვთის მარადისობაზე. როგორც ვნახავთ, გრიგოლის სწავლება ადამიანის მარადისობასთან თანაზიარებაზე მოგვიანებით გადამწყვეტი მნიშვნელობის აღმოჩნდება წმ. მაქსიმე აღმსარებლისთვის. მაგრამ ჯერ დავუბრუნდეთ ნუმენიუსს და ვაჩვენოთ, თუ როგორ აისახა მისი მეტაფიზიკა გრიგოლის ღვთისმეტყველებაზე¹⁸. წმინდა გრიგოლი წერს:

16 M.F. Burnyeat, „Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on Exodus and Eternity,“ *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought: Themes from the Work of Richard Sorabji*, ed. Ri. Salles (Oxford: Clarendon Press, 2005), 151.

17 ფრაგმენტი 5, 1–20.

18 საკითხავია, გრიგოლი უშუალოდ იცნობდა ნუმენიუსის შრომებს თუ ევსების მემკვიდრეობით? მეცნიერთა ყურადღების ცენტრში ჯერ არ მოქცეულა თვითონ ამ ადგილების ფრაზეოლოგიური სიახლოვე და ამდენად, მათი წყაროთმცოდნეობითი ანალიზიც მომავლის საქმეა.

„ღმერთი იყო მუდამ, არის და იქნება, უფრო კი არის მარადის, რადგან „იყო“ (ἦν) და „იქნება“ (ἔσται) ჩვენეული დროის წარდინებადი ბუნების ნაწილები, ხოლო „მყოფი“ (ὁ ὢν) – მარადიული; და ამ სახელს უწოდებს იგი საკუთარ თავს, როდესაც წინასწარმეტყველებას გადასცემს მოსეს მთაზე. რამეთუ ის თავის თავში შეაჯამებს და მოიცავს მთელ ყოფიერებას, არ აქვს არც დასაბამი წარსულში, არც დასასრული მომავალში ... არის როგორც რამ უდიდესი ზღვა ყოფიერებისა, უსაზღვრო და გარშემოუწერელი, დროისა და ბუნების ყოველგვარი წვდომის მიღმიერი, მხოლოდ გონებით აღწერადი და ისიც – მეტად ბუნდოვნად და კნინად“¹⁹.

მსგავსებასთან ერთად აქვე ჩანს არანაკლებ მნიშვნელოვანი განსხვავებაც. თუკი ნუმენიუსისთვის ღმერთის არსებობის, როგორც მარადიული აწმყო განსაზღვრება ზედმეტს ხდის წარსულისა და მომავლის დროჟამისეულ განზომილებებს, გრიგოლისთვის მარადიული აწმყო ერთგვარად ფართოვდება და მოიცავს როგორც წარსულს, ასევე მომავალს ისე, რომ მთელი ყოფიერება, როგორც ღვთის არსებობის ოკეანე, აქტუალიზებულ უცვლელ აწმყოდ წარმოდგება. უფრო მეტიც, გრიგოლისთვის ღვთის არსებობის მარადისობას და უსაზღვრობას აქვს გამოკვეთილად სამებისეული ბუნება: „სამი უსასრულოს უსასრულო ერთბუნებოვნება (τρίων ἄπειρων ἄπειρον συμφυῖαν)“²⁰.

მაგრამ წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი არ შემოიფარგლება მხოლოდ ღვთის არსებობის მარადისობის საღვთისმეტყველო განსაზღვრების მოცემით. მისთვის ღმერთის შემეცნების აქტი ყოველთვის გულისხმობს მის შემეცნებელ ადამიანს. თუკი ადამიანს არ ძალუძს რაიმე

19 სიტყვა 45.3.

20 სიტყვა 40.41.

სახით მარადისობასთან ზიარება, მაშინ მარადისობაზე და, საერთოდ, ღმერთის ბუნებაზე საუბარი ეპისტემოლოგიური (შემეცნებასთან დაკავშირებული) თვალსაზრისით გაუმართლებელი იქნებოდა: მსგავსი მსგავსს შეიცნობს – ეს იყო მთელი ანტიკური ხანის ეპისტემოლოგიის საყოველთაოდ გავრცელებული კანონი. ამ პრინციპიდან გამომდინარე, გასარკვევია, თუ რა სახით წარმოუდგენია გრიგოლს ღვთის შემეცნებელი ადამიანის გონების მსგავსება მის შესამეცნებელ მარადიულ ბუნებასთან. ზოგადად აღვნიშნავთ, რომ გრიგოლი არის ერთ-ერთი გამორჩეული ავტორი იმ მხრივ, რომ ის ყველაზე ხშირად იყენებს ტერმინ „განღმრთობას“ ადამიანთან მიმართებით²¹. ამ თემასთან დაკავშირებით მის მიერ ჩამოყალიბებული ფორმულირებებიდან ჩვენი სტატიისათვის საინტერესო არის ის, რაც განსაზღვრავს ადამიანის ბუნებას და მის ამჟამინდელ მდგომარეობას. მისი ერთ-ერთი ასეთი ფორმულირება გვხვდება ქადაგებაში „ღარიბთა სიყვარულის შესახებ“: „რა არის ეს სიბრძნე ჩემთან დაკავშირებით? ან რა არის ეს დიდი საიდუმლო? ნუთუ ეს არის ღვთის ნება, რომ ჩვენ, ღვთის ნაწილნი, ზემოდან ჩამოვარდნილნი, არ უნდა ავდგეთ და ავმაღლდეთ ღირსეულად; ნუთუ შემოქმედი უნდა უგულვებეყოთ?“²²

2. წმ. მაქსიმე აღმსარებელი დროისა და მარადისობის შესახებ

კიზიკიის ეპისკოპოსი იოანე გრიგოლის ქადაგებიდან სწორედ ამ ამონარიდს უგზავნის მაქსიმეს და სთხოვს, განუმარტოს მისი შინაარსი. საქმე ისაა, რომ მეექვსე საუ-

21 Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford University Press, 2004), 213-25.

22 სიტყვა 14.7.

კუნის პალესტინის მონასტრებში მოღვაწე ორიგენისტი მონაზვნები ესოდენ დიდი საღვთისმეტყველო ავტორიტეტის ამ გამონათქვამს იყენებდნენ მათი ერეტიკული პოზიციის განსამტკიცებლად. მათი სწავლებით, აქ ადამიანთან მიმართებით გამოყენებული ეპითეტი „ღვთის ნაწილი, ზემოდან ჩამოვარდნილი“ (μοίραν ἡμὰς ὄντας Θεὸν καὶ ἀνωθεν ρευσαντας) მიანიშნებდა მატერიალურ სამყაროს შექმნამდე დასაბამში არსებულ უსხეულო ადამიანთა და ანგელოზთა სულების წინარეარსებობას, საიდანაც ადამიანის სულები ცოდვით დაეცნენ და მატერიალურ არსებობაში ჩამოცვივდნენ. ასე მიიღეს მათ სხეულები, როგორც ცოდვის სასჯელი.

თავის პასუხში მაქსიმე დეტალურად განუმარტავს ამ გამონათქვამის მნიშვნელობას, თან ისე, რომ უარყოფს ორიგენისტულ სწავლებას და ადგენს მის საღ მნიშვნელობას²³. მაქსიმე ყურადღებას ამახვილებს გრიგოლის მსჯელობის უშუალო კონტექსტზე, რომელიც ეხება არა ადამიანის შექმნას, არამედ „იმის განმარტებას, თუ რატომ არის ადამიანის ცხოვრება ასეთი სიდუხჭირით მოცული“²⁴. შემდეგ ის კომენტარს უკეთებს მთელ კონტექსტს:

„ეს უნდა გავიგოთ ისე, რომ გრიგოლი ამბობს, ღმერთმა თავისი სიკეთით შექმნა ადამიანი როგორც სულისა და სხეულის ერთობა, ამასთან ისე, რომ მისთვის მიცემული მოაზროვნე და გონისმიერი სული – შემოქმედის ხატება – მისი სურვილითა და სიყვარულის მთელი ძალით უნდა მიეჭვოს ღმერთს ცოდნის მეშვეობით და ღვთისადმი მსგავსებაში ზრდით განიღმრთოს; მეორე მხრივ, იმაზე გონივრული ზრუნვით, რაც არის დაბლა, თანახმად მცნებისა, „გიყვარდეს

23 მაქსიმეს ანტი-ორიგენისტული პოლემიკის შესახებ იხ. Polycarp Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism* (Romae, Herder: Orbis Catholicus, 1955).

24 სიძნელე 7.30.

მოყვასი შენი როგორც თავი შენი“, მან ბრძნულად უნდა გამოიყენოს სხეული, გააზრებულად მოაწესრიგოს გონების შესატყვისად და დაუახლოვოს ღმერთს, როგორც მისი თანამსახური, უწევს რა მას თავისი თავით შუამავლობას შემოქმედის მასში დამკვიდრებისას და ხდის თვითონ ღმერთს, ვინც ერთმანეთთან შეაკავშირა სხეული და სული, სხეულის დაუშლელ საკვრელად უკვდავებისა. მიზანი არის, რომ „რაც არის ღმერთი სულისთვის, ის გახდეს სული სხეულისთვის“, და რომ ყოველივეს შემოქმედი იყოს ერთი, რომელიც ყველა არსში მკვიდრობს შესაბამისი ფორმით ისე, რომ მრავალი ერთმანეთისაგან ბუნებით განცალკევებული ერთად შეიკრიბოს და ადამიანის ერთი ბუნების გარშემო მოიყაროს თავი. როდესაც ეს მოხდება, „ღმერთი იქნება ყოველივეყოველივეში“, მოიცავს რა ყოველს და დააფუძნებს საკუთარ თავში, რამეთუ არსებები მეტად აღარ იმოძრავენ ერთმანეთისაგან განშორებით არც ღვთის წილმქონეობას განეშორებიან. მასთან წილმქონეობის გამო ვიწოდებით ჩვენ „ღმერთებად“, „ღვთის შვილებად“, „ღვთის ასობად“ და „სხეულად“; და აქედან გამომდინარეობს წოდება „ღვთის ნაწილები“ და სხვა მსგავსნი, როდესაც წარმართება ღვთის განგებულება მისი საბოლოო დასასრულისაკენ²⁵.

გრიგოლის გრანდიოზული ხედვა, – რომლის მიხედვითაც ყველა შექმნილი არსი, ისევე როგორც ქმნილების გონისმიერი და მატერიალური სფეროები ერთმანეთთან ჰარმონიულ ერთობას მოიპოვებენ ღმერთში დამკვიდრებითა და მასთან სიყვარულისმიერ კავშირში, – მაქსიმეს აძლევს საბაბს, განავითაროს თავისი თეოლოგია ღმერთში ქმნილებების წინარეარსებობისა მათი ლოგოსების სახით, რაც, ამავე დროს, მათი საბოლოო მიზანია:

25 *ქვე* 7.31.

„მთელ მარადისობაში ის [ღმერთი] შეიცავდა თავის თავში შექმნილი არსებების წინარეარსებულ ლოგოსებს (აზრებს, განზრახვებს მათ შესახებ – ზ. ჯ.). როდესაც უფალმა თავისი კეთილი ნებით არაფრისგან შექმნა ხილული და უხილავი სამყაროების არსი, ეს გააკეთა ამ ლოგოსების საფუძველზე. თავისი ლოგოსითა და სიბრძნით მან სათანადო ჟამს შექმნა და აგრძელებს ქმნას როგორც ზოგად, ისევე კერძო არსთა. მაგალითად, ჩვენ გვწამს, რომ ანგელოზების ლოგოსი წინ უსწრებდა და წარმართავდა მათ შექმნას. იგივე ითქმის ყოველ არსსა და ძალაზე, რომლებიც ჩვენს ზემოთ არსებულ სამყაროს ადავსებს. მსგავსადვე, ადამიანების ლოგოსები წინ უსწრებდნენ მათ შექმნას, და ზოგადად, ლოგოსი წინ უსწრებს ყოველივეს შექმნას, რამაც კი თავისი არსებობა ღვთისგან მიიღო. ჩვენ გვწამს, რომ თვითონ ის, მისი უსასრულო ტრანსცენდენტულობის გამო, აუწერელი და შეუცნობელია, და არსებობს მთელი ქმნილების მიღმა, მიღმა ნებისმიერი განსხვავებისა და განყოფისა, რაც კი ქმნილებაშია. ჩვენ ასევე გვწამს, რომ ეს ერთი გაცხადებული და გამრავლებულია ყველა იმ საგანში, რომლებიც მასში იღებს სათავეს, თითოეული არსის შესაბამისი სახით, ისე, როგორც მის სიკეთეს შეეფერება. ... რადგან ყველაფერს თავისი არსებობა ღვთისგან აქვს, ის ეზიარება ღმერთს მისთვის შესაფერისი და შესაბამისი გზით, გონებით, აზროვნებით, გრძნობით, სიცოცხლისმიერი მოძრაობით, თუ სხვა რამ არსებითი თვისებით ან ჩვეულებით“²⁶.

მაქსიმე ამგვარად გადაჭრის ღვთის მიერ სამყაროს არაფრისგან შექმნისა და ღმერთის მარადიული უცვლელობის ერთმანეთთან შერიგების პრობლემას. დაუსაბამო

და მარადიულ ღმერთში ასევე დაუსაბამოდ და მარადიულად არსებობს მისი აზრები და განზრახვები როგორც მთელი სამყაროს, ასევე მასში არსებული თითოეული ინდივიდუალური არსისა და პიროვნების შესახებ. ქრისტიანული თეოლოგიური ტრადიციის კვალობაზე, მაქსიმე ამ აზრებს უწოდებს ლოგოსებს. შეიძლება ითქვას, რომ ამ ლოგოსების სახით მთელი სამყარო ღმერთისთვის უკვე არსებობს მის შექმნამდე და მისი არსებობა ისევე მარადიულია, როგორც ღმერთისა. ასე რომ, ღმერთში არაფერი იცვლება. და ლოგოსების ეს სიმრავლე ღმერთში წარმოდგენილია გაერთიანებულად, მის მხოლოდშობილ ძეში, ლოგოსში. ამიტომ, როგორც ძე ღვთისა არის მარადიულად თანაარსი და თანადაუსაბამო მამა ღმერთთან, მასში არსებული სამყაროს ლოგოსებიც ასევე განუყოფელია ღვთის ბუნებისაგან. მაგრამ, მეორე მხრივ, ისინი თავიანთი დამოუკიდებელი ჰიპოსტატური არსებობით ჯერ კიდევ არ არსებობენ ღვთისგან განცალკევებით. ლოგოსებიდან სამყაროს დამოუკიდებელ არსებობაში გადასვლა ხდება როგორც პოტენციიდან აქტუალობაში:

„ღმერთში ყველაფრის ლოგოსები მტკიცედაა დაფუძნებული და მათ გამო ითქმის ღმერთზე, რომ მან იცის ყველაფერი მათ არსებობაში მოსვლამდე, რადგან სრული ჭეშმარიტებით მასში და მასთანაა ყველაფერი, თუმცა ყველაფერი – აწმყოსა და მომავლის საგნები – არსებობაში არ მოსულა მათ ლოგოსებთან ერთად, ანუ ღვთის მიერ მათ ცოდნასთან ერთად ... რამეთუ ღმერთი არის მარადიული შემოქმედი, მაგრამ ქმნილებები ჯერ პოტენციიში არსებობენ და ამის შემდეგ – აქტუალობაში“²⁷.

27 იქვე 7.19.

მაგრამ მაქსიმესთვის საბოლოო მიზანს არ წარმოადგენს ის, რომ ქმნილება მარადიული პოტენციური არსებობიდან აქტუალობაში რეალიზდეს და მიიღოს სასრული, დროჟამს დაქვემდებარებული არსებობის სახე. პირველად მათ შექმნასთან ერთად ასევე იქმნება თვით მათი დროჟამისეული შეზღუდულობაც, ანუ თვითონ დროც: „ყველაფერი, რაც ღვთის შემდეგ შეიქმნა, მის მიერაა შექმნილი, თავად არსებათა ბუნებაც და დროც“²⁸. შემდეგი საფეხური კი არის ქმნილების უკუმიქცევა ღვთისკენ და მის საკუთარ მარადიულ ლოგოსთან შეერთება. თუმცა ამის აღსრულება უკვე ღმერთზე ერთპიროვნულად დამოკიდებული აღარ არის. ღმერთი ამ მიზანს მხოლოდ მოწოდების სახით სთავაზობს ქმნილებას, მასზე პასუხი კი ქმნილების თავისუფალ ნებაზეა დამოკიდებული:

„თუკი გონიერი ქმნილებები არიან შექმნილი არსებანი, მაშინ, ბუნებრივია, ისინი ექვემდებარებიან მოძრაობას, რადგან ისინი მოძრაობენ მათი არსებობის ბუნებრივი დასაბამიდან ნებაყოფლობითი კეთილდღეობის მოპოვების მიმართულებით. მოძრავი არსებების დასასრული არის დავანება თვით მარადიულ კეთილად არსებობაში ისევე, როგორც მათი დასაბამი იყო არსი, რომელიც არის ღმერთი – მიმნიჭებელი არსებობისა და კეთილად არსებობის მადლისა, რამეთუ ის არის დასაბამი და დასასრული. ღმერთისგან მოდის ჩვენი ზოგადი უნარი მოძრაობისა (რამეთუ ის არის დასაბამი) და ასევე, კერძო გზა მისკენ მოძრაობისა (რამეთუ ის არის დასასრული). თუ გონიერი არსება მოძრაობს გონივრულად, ანუ საკუთარი უნარის მიხედვით, მაშინ ის აუცილებლად ხდება შემმეცნებელი გონება. და თუ ის შეი-

მეცნებს, მას უყვარს ის, რასაც შეიმეცნებს; და თუ უყვარს, მაშინ ნამდვილად განიცდის ექსტაზს თავისი სიყვარულის საგნის მიმართ. თუ ის ექსტაზს განიცდის, მაშინ, ცხადია, წინ ისწრაფის; და თუ ისწრაფვის, აძლიერებს მოძრაობას. და თუკი მისი მოძრაობა ძლიერდება, ის არ შეწყდება მანამ, ვიდრე საბოლოოდ თავის სატრფოს არ მიაღწევს²⁹.

ასეთი არის გონიერი ქმნილების – ანგელოზისა და ადამიანის – იდეალი. მაგრამ რა ხდება, როდესაც ქმნილება ამ იდეალისკენ თავისი თავისუფალი ნებით არ ისწრაფვის? მაქსიმე, ისევე როგორც ათანასე დიდი, ამ შემთხვევას აღწერს როგორც ქმნილების მოძრაობას ღვთის არსის საპირისპირო მიმართულებით, რაც არის არაარსი, საიდანაც არსებობაში მოვიდნენ ქმნილებები:

„ვინც ივიწყებს საკუთარ საწყისს, ის უგუნურად ვარდება არაარსში; ასეთზე მართებულად ითქმის, „გემოდან ჩამოვარდა“, რადგან არ მოძრაობს თავისი დასაბამისა და მიზნის მიმართულებით, რომლის მიხედვითაც, რომლითაც და რომლისთვისაც იგი არსებობაში მოვიდა“³⁰.

ცოდვით დაცემიდან ადამიანის აღდგენა შესაძლებელია მხოლოდ თვით ღვთის მხოლოდშობილი ძისა და ლოგოსის განკაცებით, რომლის წიაღშიც მთელი შესაქმის ლოგოსები დაუსაბამო მარადისობაში ჩაისახა. ანუ, თუკი ადამიანი ვერ ადის თავის საწყის ლოგოსამდე, მაშინ თვითონ ლოგოსი ჩამოდის მასთან, დაცემულთან, და უერთდება მას, რათა აღადგინოს და ღვთაებრივ წიაღამდე აღამაღლოს:

„ღმერთი თავისი დამდაბლებით გაცხადდა და მას ეწოდება კიდევ ადამიანი ადამიანის გამო; და ასევე, რათა წარმოჩნდეს მათი ურთიერთგანწყობა – ძალა, რომელიც ღვთი-

29 იქვე 7.10.

30 იქვე 7.23.

სადმი სიყვარულით განაღმრთობს ადამიანს, და ადამიანად ხდის ღმერთს ადამიანისადმი სიყვარულის გამო. და ამ მშვენიერი ნაცვალობებით, ის ხდის ღმერთს ადამიანად, რათა ადამიანი განაღმრთოს, და ღმერთს ადამიანად, რათა ღმერთი განკაცდეს. რამეთუ ღვთის ლოგოსს ნებავეს ყოველთვის და ყველაფერში აღასრულოს თავისი განსხეულების საიდუმლო³¹.

ადამიანის განღმრთობა ქრისტეში აღსრულდება ღვთისა და ადამიანის ბუნებათა თვისებების ურთიერთგაცვლით. ეს ნიშნავს, რომ მარადიული ლოგოსი და ძე ღვთისა იღებს და ითავისებს რა ჩვენეულ სხეულს ქალწულ მარიამისგან, მასში მარადიულად არსებული შესაქმის ლოგოსებიც იღებენ სხეულებრივ ფორმებს და, შესაბამისად, ამ ლოგოსებთან დაბრუნება და შეერთება ადამიანის მხრიდან ქრისტეს სხეულთან შეერთებისას აღსრულდება. ამიტომ, „ჩვენ ვართ ქრისტეს სხეულის ასოები და ჩვენ ვქმნით სისავსეს ქრისტე ღმერთისას, რომელიც ყოველივეს აღავსებს მამა ღმერთში საუკუნეთა უწინარეს დაფარული გეგმის მიხედვით, რის შედეგადაც მასში მისი ძის, ჩვენი უფლისა და ღმერთის – იესო ქრისტეს მეშვეობით შემოვიკრიბებით. რამეთუ ყველა თაობისგან და საუკუნითგან დაფარული საიდუმლო ახლა გაცხადდა ძე ღმერთის სრულყოფილი განსხეულებით, რომელმაც საკუთარ თავს შეუერთა ჩვენი ბუნება – ჰიპოსტასურად განუყოფლად და შეურევნელად. ჩვენ მიერ მიღებული გონისმიერი და მოაზროვნე მისი წმინდა სხეულის მეშვეობითა და მის წიაღ, მან შეგვაერთა საკუთარ თავთან როგორც პირველნაყოფნი, ღირსი გავგხადა, ვიყოთ მასთან, მისი ადამიანური ბუნების მიხედვით, რამდენადაც

31 იქვე 7.29.

საუკუნეთა უწინარეს იყო განსაზღვრული, ვყოფილიყავით მასთან, როგორც მისი სხეულის ასოები. ისე, როგორც სული აერთიანებს სხეულს, ასე შეგვაერთა მან საკუთარ თავს და ერთად შეგვკრა სულიწმინდაში, და ის მიგვიძღვის თავისი სისავსის სულიერი ზრდასრულობისაკენ³².

გამოდის, რომ ახლა ქრისტეს სხეულის წიაღში, რომელიც იგივე ეკლესიაა, კვლავ ეძლევა ადამიანს შესაძლებლობა, ესწრაფოს ღმერთში წინარეარსებულ საკუთარ მარადიულ ლოგოსს და მას ღვთისადმი სიყვარულით შეუერთდეს. ადამიანი ეკლესიაში, როგორც ქრისტეს სხეულში, გადაკვეთავს დროისა და მარადისობის საზღვარს. ამ მოვლენას მაქსიმე ბიბლიურ-ლიტურგიკული ენით აღწერს: „ვინც ეზიარება ღვთის განსვენებას ჩვენი გულისთვის შაბათ დღეს, ასევე ეზიარება მის მოქმედებას განღმრთობის მერვე დღეს“³³. და ეს გადასვლა მოძრაობიდან განსვენებაში, როგორც პანაიოტის ქრისტე აღნიშნავს, არის „გადასვლა დროიდან მარადისობაში, დაძლევა განყოფისა ქმნილებასა და შემოქმედს შორის, გადასვლა ღმერთში, რომელიც დროის, მოძრაობისა და ცვლილების მიღმა“³⁴.

აქ აუცილებელია გაკეთდეს მცირედი დაზუსტება ტერმინ „მარადისობასთან“ დაკავშირებით, რათა კიდევ უფრო კარგად გამოიკვეთოს მაქსიმეს წარმოდგენა ადამიანის ღვთიურ მარადისობასთან ზიარების შესახებ. მაქსიმე განასხვავებს მარადისობის ორ გაგებას. ბერძნულ ენაზე მარადისობა აღინიშნება ორი სხვადასხვა სიტყვით, ერთია „აიონიოს“ და მეორე – „აიდიოს“. მათი თეოლოგიური ტერ-

32 იქვე 7.37.

33 საღვთისმეტყველო და განგებულებითი თავები, 1105A.

34 Panayotis Christou, "Maximus Confessor on the Infinity of Man," *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, ed. par F. Heinzer, Ch. Schönborn (Éditions Universitaire Fribourg Suisse, 1982), 269.

მინოლოგიური გამიჯნვა პირველად ორიგენემ გააკეთა, როდესაც ჯოჯოხეთის საუკუნე ტანჯვები ტერმინ „აიონიოსით“ აღნიშნა, რაც მიუთითებდა მათ დასრულებულობაზე, განსხვავებით „აიდიოსით“ აღნიშნული ნეტარებებისგან, რომლებიც არასოდეს დასრულდება³⁵. მაქსიმესთან „აიონიოსის“ მიმართება დროსთან განისაზღვრება შემდეგი სახით: „დრო არის აიონი, როდესაც მისი მოძრაობა ჩერდება, და აიონი არის დრო, როდესაც ის მოძრაობით იზომება“³⁶. როგორც სოტირის მიტრალექსისი მართებულად აღნიშნავს, ეს განსაზღვრება არ ესადაგება „შეუქმნელი სფეროს დროჟამისეულ მსვლელობას ან რაიმე მსგავსს“³⁷. მართლაც, მაქსიმე ამბობს, რომ აიონს „აქვს დასაბამი“, ის არ არის უმიზნო და დაუსაბამო, ისევე როგორც ყველაფერი, „რასაც ის მოიცავს“³⁸. ხოლო ის მოიცავს შექმნილ გონებებს – ანგელოზებს. ასე რომ, ანგელოზები ჯერ კიდევ არ არიან თავიანთი ბუნებით განღმრთობილი და თავიანთ მარადიულ ლოგოსთან შეერთებული. ეს მხოლოდ მათი, ისევე როგორც ადამიანების, პიროვნული ნებელობითი ძალისხმევის ღვთის მადლთან თანამოქმედებით მიიღწევა. შეუქმნელ ღვთიურ მარადისობაში – „აიდიოსში“ – გადასვლის მადლი კი მოგვეცემა ქრისტესგან, რომელიც „აღემატება ყველა დროსა და აიონს“³⁹, როგორც „ამქვეყნიურობის მძლეველი და აიონის სრულქმნელი“⁴⁰. აიონის სრულქმნა ხსნის

35 ამ ტერმინების გამოყენების შესახებ ორიგენესთან და ასევე ანტიკურ ფილოსოფოსებთან და ეკლესიის მამებთან იხ. Ilaria E. Ramelli, David Konstan, *Terms for Eternity: Aionios and Aidios in Classical and Christian Texts* (Gorgias Press, 2013).

36 სიძნელე 10.73.

37 Sotiris Mitraxelis, „Maximus the Confessor's ‚Aeon‘ as a Distinct Mode of Temporality,” *The Heythrop Journal* (2016): 1-16, 4.

38 *საღვთისმეტყველო და განგებულებითი თავები*, 1085A.

39 სიძნელე 10.9.73.

40 სიძნელე 10.8.18.

მის დაპირისპირებას დროსთან, როგორც უძრაობისა მოძრაობასთან. ამის შედეგად, შეუქმნელ მარადისობაში გადასვლისას ქმნილება არათუ უპირისპირდება მოძრაობასა და სხეულებრიობას, არამედ თავის თავში აერთიანებს მოძრაობასა და უძრაობას, სხეულებრივსა და გონისმიერს ქრისტეს ღმერთკაცობრივ სხეულში, – იმ მდგომარეობაში, რომელსაც მაქსიმე „მარად მოძრავ უძრაობას უწოდებს“⁴¹.

დასკვნა

მარადისობიდან ღვთის მიერ დროის შექმნა მთელ სამყაროსთან ერთად და შემდეგ ქმნილებების თავისუფალი ნებით ქრისტეს მაღლთან თანამოქმედებით დროიდან ისევ მარადისობაში გადასვლა არის მოძღვრება, რომელიც უპირატესად მართლმადიდებელ ეკლესიაში ჩამოყალიბდა და რომელიც საუკეთესო გზით პასუხობს როგორც თეორიულ მეტაფიზიკურ, ასევე ექსისტენციალურ პრობლემას დროისა და მარადისობის ურთიერთმიმართების შესახებ. მთელი აღმოსავლური საღვთისმეტყველო ტრადიცია შეჯამებული და კიდევ უფრო გაღრმავებული სახით არის მოცემული წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის აზროვნებაში. ერთი მხრივ, დრო-ჟამსა და მისი ცვალებადობით გამოწვეულ ტანჯვასა და სიკვდილთან შეპირისპირებისას იბადება და იწრთობა ადამიანის თავისუფლება და შემოქმედება. მეორე მხრივ, ეს ბრძოლა ადამიანის თავისუფლებისა დროის ფატალიზმთან არ არის დაუსრულებელი სიზიფეს შრომა, რომელსაც სასოწარკვეთამდე მიყვავართ. ბრძოლა სრულდება გამარჯვებით ქრისტეში, რომელიც სიკვდილს სძლევს ჯვარზე ჩვენ მიმართ თავგანწირული სიყვარულით, აღგვამადლებს

41 კითხვები თალასეს მიმართ, შეკითხვა LXV.

ჩვენს ღვთაებრივ ღირსებამდე და დაგვიმკვიდრებს მარადიულ სავანეს უშუალოდ ღმერთის წიაღში, სადაც ჩვენ პირისპირ ვხვდებით ღმერთის მარადიულ მზრუნველ ფიქრს ჩვენზე და ვაცნობიერებთ მის უსაზღვრო სიყვარულს ჩვენ მიმართ, რასაც ჩვენი ვერანაირი ცოდვა და ცთომილება ვერ შეცვლის. ამ სწავლების სახით მართლმადიდებელი ეკლესია უპირისპირდება ადამიანის თითოეული პიროვნების ღირსებისა და უფლებების რაიმე სახით დაკნინებას, რომელიც ზოგიერთი რელიგიური რწმენის ენაზე წარმოდგენილია ადამიანის უსიტყვო მორჩილებით ღმერთის ყოვლისშემძლე ნებისადმი, ხოლო სეკულარულ იდეოლოგიებში ის ეწირება საზოგადოების უპიროვნო კოლექტიურ კეთილდღეობას. საბოლოო ჯამში, ასეთ ცრუ რელიგიურ წარმოდგენებს და იდეოლოგიებს მიყვავართ ღვთისა და საზოგადოებრივი მორალის წინააღმდეგ ამბოხამდე. ამის საპირსპიროდ ეკლესია გვასწავლის პიროვნული თავისუფლების სრულქმნას ღვთის ამ ნებასთან ჰარმონიული თანამოქმედებისა და მოყვასის სიყვარულის გზით.

დრო და მარადისობა

თეიმურაზ ბუაძე

სადამიანი შექმნილია, რათა მარადისობისკენ ისწრაფოდეს და ცხოვრობს დროში; პირველთან შეხება მას უიშვიათეს, ღვთივკურთხეულ მომენტებში ეძლევა, მეორე კი მისი ყოველდღიური გამოცდილების ნაწილია, მაგრამ მარადისობაც და დროც მისთვის საიდუმლოდ რჩება. აქ შეუძლებელია არ გაგახსენდეს ნეტარი ავგუსტინეს კარგად ცნობილი, პარადოქსული ფრაზა: დრო მხოლოდ მანამ მგონია ჩემთვის კარგად ცნობილი, ვიდრე მის ახსნას მომთხოვენო. დიდი მღვდელმთავარი, პლატონისა და ქრისტიანი ღვთისმეტყველი მამების დარად, იმასაც ამბობს, რომ დრო მარადისობის ხატია, რაღაც აზრით მის „ანარეკლს“ წარმოადგენს და, აქედან გამომდინარე, მისგან დამოუკიდებელი თავისთავადი არსებობა არ გააჩნია. ეს ჭეშმარიტება, რომლის გაგება მხოლოდ ღრმა მისტიკური ინტუიციითაა შესაძლებელი, ცხადად ეწინააღმდეგება

ჩვენს ყოველდღიურ ინტუიციას. ამიტომაც გვეჩვენება დიდი იპონიელი მღვდელმთავრის ფრაზა ასეთი პარადოქსული.

ჯერ კიდევ არისტოტელემ (უდავოდ პლატონური ინტუიციის გავლენით) გამოაცხადა, რომ დრო მხოლოდ იქ ჩნდება, სადაც ცვლილება, მოძრაობა მიმდინარეობს. ფილოსოფოსები ამბობენ, რომ დრო „ეპიფენომენია“, ანუ ის სხვა პირველადი რეალობის თანმხლები ფენომენია და თვითმყოფადი, თავისთავადი, სუბსტანციური არსებობა არ გააჩნია. ქრისტიანისთვის ეს ნიშნავს, რომ შესაქმე დროში კი არ აღსრულდა, არამედ დრო „მოგვიანებით“, ქმნილებასთან, ცვალებადობას დაქვემდებარებულ სამყაროსთან ერთად მოვიდა. უცვალებელი ღმერთი მყოფობს არა დროში, არამედ მარადისობაში, რომელიც უსასრულოდ გაგრძელებული დრო კი არ არის, არამედ ზედროულობა, უდროობა, დროის არარსებობა.

ამ ფუნდამენტური ჭეშმარიტების გათვალისწინების გარეშე სრულიად გაუგებარი, თითქოსდა, შინაგანად წინააღმდეგობრივი გვეჩვენება არა მარტო ღრმა მისტიკური ხასიათის მატარებელი ტექსტები, რომლებშიც წმინდა ღვთისმეტყველი მამები ღვთის მჭვრეტელობაზე, ექვარისტული საიდუმლოს მარადისობასთან დაკავშირებულ ასპექტებსა და სხვა მსგავს თემებზე საუბრობენ, არამედ რაციონალური მსჯელობაც კი ე. წ. ღვთაებრივ ატრიბუტებზე. ამ თვალსაზრისით შეგვიძლია განვიხილოთ ღმერთის კარგად ცნობილი ატრიბუტები: ყოვლისმცოდნეობა და ყოვლისშემძლეობა. ცხადია, პირველი ნიშნავს, რომ ღმერთმა აბსოლუტურად ყველაფერი უწყის, იქნება ეს წარსული, აწმყო თუ მომავალი; ხოლო მეორე – ყოველივე, რაც თეორიულად, ლოგიკურად დასაშვებია, მის შესაძლებლობებს არ აღემატება. თუ არ გავითვალისწინებთ, რომ ღმერთი ზედროულია, დროში არ იმყოფება, მაშინ მისი ეს ორი თვისება,

ანუ ატრიბუტი, წინააღმდეგობაში მოვა ერთმანეთთან. მართლაც, ის, რაც ღმერთმა წინასწარ უწყის, აუცილებლად მოხდება, რადგან მისი ცოდნა უეტველია და ყველა სხვა შესაძლებლობას გამორიცხავს. დავუშვათ, ღმერთმა იცის, რომ ხვალ თბილისში მზიანი ამინდი იქნება, ეს ნიშნავს, რომ თავად ღმერთსაცკიარ შეუძლია ამ დროს იქწვიამოიყვანოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი ყოვლისმცოდნეობა უეტველი აღარ იქნებოდა. აქედან გამომდინარე, თუ დავუშვებთ, რომ ის დროში მყოფობს, შეუძლებელი გახდებოდა ის ერთდროულად ყოფილიყო ყოვლისმცოდნე და ყოვლისშემძლე. მაგრამ თუ ღმერთთან დრო არ არსებობს, აზრი ეკარგება სიტყვებს: „წინასწარ ცოდნა“, „ახლა“, „შემდეგ“, ლოგიკურ კავშირს — „თუ... მაშინ“ და, შესაბამისად, ეს წინააღმდეგობაც აღარ იარსებებს.

არის სხვა, ღვთის წინასწარმცოდნეობისა და ადამიანის თავისუფლების თავსებადობის კარგად ცნობილი პრობლემა, რომელიც ასევე ღმერთთან დროის არარსებობას უკავშირდება და ისტორიულად განსხვავებულ ტერმინოლოგიურ ფორმულირებებს იძენდა სხვადასხვა რელიგიაში, მაგრამ მისი გადაწყვეტის ერთადერთ გზას რელიგიის ქრისტიანული, კრეაციონისტული მოდელი იძლევა. ეს პრობლემა V საუკუნის ცნობილი ღვთისმეტყველისა და ფილოსოფოსის — ბოეციუსის სახელს უკავშირდება, თუმცა მისი ღრმა ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო გააზრება სხვა, უფრო ადრინდელ და გვიანდელ ავტორებთანაც გვხვდება. ერთ-ერთი მათგანი ამ პრობლემას ასე წარმოაჩენს: „მას შემდეგ, რაც უფალმა საიდუმლო სერობაზე იუდას უწინასწარმეტყველა, რომ მას გასცემდა, შეეძლო თუ არა იუდას ასე არ მოქცეულიყო?“

ერთი მხრივ, იუდა თავისუფალია და, აქედან გამომდინარე, შეეძლო უფალი არ გაეცა. სწორედ ამ შესაძ-

ლებლობის არგამოცენების გამოა ის დამნაშავე და მორალურად პასუხისმგებელი ღვთის წინაშე; მეორე მხრივ, მას არ შეეძლო არ გაეცა უფალი, რადგან ღვთის წინასწარმეტყველება აუცილებლად სრულდება. ამ წინააღმდეგობის რაციონალურად გადაჭრა შეუძლებელია – ან ღვთის ყოვლისმცოდნეობაზე უნდა თქვა უარი, ან ადამიანის თავისუფლებაზე. ეს პრობლემა საუკუნეების განმავლობაში აწვალებდა მორწმუნეებს. თუმცა აქაც, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ღმერთთან დრო არ არსებობს, ანუ მისთვის არ არსებობს წარსული, აწმყო და მომავალი, აქედან გამომდინარე კი იგი ყველაფერს „აწმყოში ერთდროულად“ ხედავს, მაშინ გამოდის შემდეგი: მან ისე იცის, რას გააკეთებენ თავისუფალი ადამიანები, რომ მათ ნებაზე არ ზემოქმედებს და არაფერს აიძულებს. წარსულის, აწმყოსა და მომავლის „ერთდროული“ ხედვის საილუსტრაციოდ შეიძლება წარმოვიდგინოთ მაღალი მთის ძირში გამავალ, სოფლის გრძელ გზაზე მიმავალი კაცი, რომელსაც წინ ნაცნობები ხვდებიან. ის უშუალოდ ხედავს, ვისაც გვერდზე ჩაუვლის, ახსოვს ისინი, ვისაც ადრე შეხვდა და არ შეიძლება იცოდეს, წინ ვინ გადაეყრება. მაგრამ ამ მთის წვერზე ასულ მეზობელს, რომელიც ზემოდან დასცქერის მთელ გზას, ერთდროულად შეუძლია დაინახოს ყველა, ვინც ამ კაცს უკვე შეხვდა გზაზე, ახლა ხვდება და რაღაც დროის შემდეგ შეხვდება. ის, რაც გზაზე მიმავალი კაცისთვის მომავალი აქტია, მისი მეზობელი აწმყოში ხედავს. მეზობლის მზერა ყველას იმიტომ წვდება, რომ თავად გზაზე არ იმყოფება და ზემოდან იყურება. რაკი ღმერთი ზედროული და ბესივრცული რეალობაა, ის ყველაფერს ყველგან და ყოველთვის ერთდროულად ხედავს, ყველგან და ყოველთვის ერთდროულად მოქმედებს და მყოფობს თავისი უქმნელი, მარადიული ძალითა და ენერგიებით. სწორედ ამაზე დაყრდნობით აცხადებს

მართლმადიდებელი ეკლესია, რომ ყველგან და ყოველთვის ერთი და იგივე ლიტურგია აღესრულება, რადგან ღმერთი ყველგან და ყოველთვის ერთდროულად მოქმედებს სხვადასხვა ადგილას და სხვადასხვა დროში აღსრულებულ ექსარისტიაში (რაკი კათოლიკები ღვთაებრივ მადლს ქმნილებად მიიჩნევენ, მათთვის თითოეული მესა იგივე საიდუმლო სერობა კი არაა, რომელიც ღმერთმა მოციქულებთან ერთად აღასრულა, არამედ მისი გამეორება მღვდელმსახურის მიერ).

ისეთ რელიგიებში, რომლებიც ქრისტიანობისგან განსხვავებით არაკრეაციონისტულია, ანუ ღვთის მიერ სამყაროს არაფრისაგან (ex nihilo) შექმნას არ აღიარებს, შეუძლებელია მარადისობის ქრისტიანული გაგება არსებობდეს. ე. წ. აბრაამისტული, ანუ ძველი აღთქმის წმინდა წერილზე, მის კრეაციონისტულ მოძღვრებაზე დაფუძნებული რელიგიების გარდა, ყველა სხვა რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემა და რელიგია ან მატერიას მიიჩნევს უქმნელად, ან სამყაროს ღვთაებრივი პრინციპის განსხეულებად, ან ემანაციად. რაკი მატერია და სამყარო ცვალებადობას ექვემდებარება და, აქედან გამომდინარე, დროში არსებობს, ლოგიკური აუცილებლობით, ღმერთიც დროში უნდა არსებობდეს. ამ კონტექსტში შეუძლებელია ზემოხსენებული (წინასწარგანსაზღვრულობის და ადამიანის თავისუფლების თავსებადობის) პრობლემის გადაჭრა, რომელიც არააბრაამისტულ რელიგიებში განსხვავებული ფორმით ვლინდება. მაგალითად, ბერძნული ბედისწერის ან ინდუისტური კარმის თავსებადობა ადამიანის მორალურ პასუხისმგებლობასთან.

ღმერთის მარადიული, ზედროული მყოფობის გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია ასევე კიდევ ერთი, ძალიან ღრმა პრობლემის გადაჭრა, რომელიც პრედესტინაციის,

ანუ ღვთაებრივი წინასწარგანსაზღვრულობის სახელითაა ცნობილი. ამპრობლემამპირველად ნეტარი ავგუსტინეს მიერ პელაგიუსის წინააღმდეგ დაწერილ შრომებში იჩინა თავი, მაგრამ ლოგიკურად დასრულებული სახე იანსენისტებსა და პროტესტანტებთან მიიღო. ის განსაკუთრებულად არამიმზიდველი ფორმით კალვინიზმში გამოვლინდა.

პელაგიუსი ამტკიცებდა, რომ ადამიანს ღვთის დაუხმარებლად შეეძლო კეთილი საქმეების კეთება და ამ საქმეებით იმსახურებდა ღვთაებრივ მადლს და თვით ცხოვრებასაც კი. აქედან გამომდინარე, ის ფიქრობდა და ასწავლიდა კიდევ, რომ მართლებს ჩვენი მაცხოვრის, იესო ქრისტეს ჯვარცმისა და მკვდრეთით აღდგომის გარეშე შეეძლოთ ცხოვრება. ამის საპირისპიროდ ნეტარი ავგუსტინე ასწავლის, რომ ადამიანებს ღვთის მადლის გარეშე სიკეთის ჩადენა არ შეგვიძლია, რადგან კეთილი საქმეების აღსასრულებლად ჩვენიებასრულადუნდაიყოს მიმართული ღვთისაკენ, ღვთის გულისთვის ყველაფერს გულწრფელად უნდა ვაკეთებდეთ. როცა ჩვენს გულზე ღვთაებრივი მადლი არ ზემოქმედებს, ჩვენი ნება მიწაზე მიჯაჭვული რჩება და სინამდვილეში ყოველთვის ეგოისტური მოტივები გვამოძრავებს, მაშინაც კი, როდესაც ღმერთს გვსურს ვემსახუროთ და მისი სახელით ვმოქმედებთ. ცხადია, ეს იმას ნიშნავს, რომ თუ ღმერთი მადლს არ აძლევს ადამიანს, მას სიკეთის გაკეთება არ შეუძლია; და რაკი ადამიანს მადლის გარეშე სიკეთის გაკეთება არ ძალუძს, მის დამსახურებასაც ვერ შეძლებს. ამასთან, ნეტარი ავგუსტინე სამართლიანად ასწავლის, რომ არა მარტო სიკეთის აღსრულების სურვილი, ანუ ნებაა დამოკიდებული მადლზე, არამედ მისი მიღებისთვის მზაობა და მიღების შემდეგ მისი შენარჩუნების უნარიც. აქედან ლოგიკურად გამომდინარეობს უაღრესად პრობლემური დასკვნა: ვისაც ღმერთი სრულად აძლევს მადლს (აქ

იგულისხმება ამ მაღლის მიღების მზაობა, შინაგანი იმპულსი, აღძვრა კეთილი საქმეების გასაკეთებლად და ბოძებული მაღლის შენარჩუნების უნარი), კეთილ საქმეებს აღასრულებს და ცხონდება, ხოლო ვისაც მცირედ მიეცა, მასაც დაკარგავს, რადგან თავად მაღლს ვერ დაიმსახურებს და რაც აქვს, იმის ბოლომდე შენარჩუნებასაც ვერ მოახერხებს. აქედან ლოგიკურად ისიც გამომდინარეობს, რომ ადამიანის ცხონება არსებითად ღმერთზეა დამოკიდებული და არა ადამიანზე. სწორედ ეს არასწორი მოძღვრებაა პრედესტინაცია, რომელიც ასწავლის, რომ ღმერთი წინასწარ, ყოველგვარი დამსახურების გარეშე ირჩევს ადამიანებს გადასარჩენად. შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული, პრედესტინაცია ქრისტიანი თეოლოგების ერთ-ერთ ყველაზე პრობლემურ საკითხად იქცა დასავლეთში. ეს საკითხი პრობლემურად მხოლოდ ჩვენ გვეჩვენება, რადგან მარადიულ, ზედროულ ღმერთზე საუბრისას ვიყენებთ სიტყვებს, რომლებიც დროის კატეგორიას გულისხმობს. თუ დრო არ არსებობს, აზრი ეკარგება ასეთ და მსგავსი მნიშვნელობის მატარებელ სიტყვებსა და მეტყველების ნაწილებს: „წინასწარ“, „ჯერ“, „მდე“, „შემდეგ“. აქედან გამომდინარე, ღმერთთან მიმართებით გაუმართლებელია სიტყვა „პრედესტინაციის“ (წინასწარგანსაზღვრულობის) გამოყენება და აზრს კარგავს კითხვა: უფალი ადამიანს კეთილი საქმეების აღსრულებამდე აძლევს მაღლს თუ მის შემდეგ?

ნეტარი ავგუსტინე „აღსარებანის“ XI თავში ახსენებს კითხვას - „რას აკეთებდა ღმერთი მანამ, სანამ სამყარო არსებობას დაიწყებდა?“ - რომელსაც დროის არსის შესახებ მისივე ძალიან ღრმა და ცნობილი ანალიზი მოსდევს. შესაქმის ბიბლიური სწავლების მოწინააღმდეგის მიერ პოლემიკურ კონტექსტში დასმულ ამ კითხვას დიდი ღვთისმეტყველი ჯერ ხუმრობით პასუხობს: მანამდე ღმერთი

ჯოჯოხეთს ამზადებდა მსგავსი კითხვების დამსმელთათვისო. სინამდვილეში, წიგნში ამ კითხვას ზუსტად იმიტომ მოსდევს დროის საკითხის განხილვა, რომ მის უკან სხვა მრავალი სერიოზული თეოლოგიური კითხვაც დგას. მაგალითად, რატომ არ შექმნა ღმერთმა სამყარო უფრო ადრე? ხომ არ გამოდის, რომ უცვალებელი შემოქმედი რაღაც დროის განმავლობაში უმოქმედოდ იყო, მერე კი უეცრად გადაწყვიტა შესაქმნე და ამით თავადაც განიცადა ცვლილება?¹ ღმერთმა, რომელიც არასოდეს მოქმედებს შემთხვევით და უსაფუძვლოდ, რატომ აირჩია შესაქმნისთვის ზუსტად ის მომენტი, რომელზეც ბიბლია საუბრობს? განა შესაქმმდე დროის ყველა მომენტი ერთნაირი ღირსებისა არ იყო? თუ შესაქმნე ყოვლისშემძლე ღმერთის შემოუსაზღვრელი სიყვარულისა და შემოქმედებითობის გამოვლინებაა, რატომ „იციდია“ ის აქამდე? და ა. შ. ამ კითხვებზეც პასუხის გაცემა შეუძლებელია იმის გათვალისწინების გარეშე, რომ ღმერთი მარადისობაში, ზედროულობაში მყოფობს. „აღსარებებში“ ნახსენები კითხვის საპასუხოდ, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, ნეტარი ავგუსტინე ამტკიცებს, რომ სამყაროს ანუ ცვალებადობის შექმნამდე დრო არ არსებობდა და, აქედან გამომდინარე, შესაქმმდე სიტყვა „მანამდეს“ გამოყენება გაუმართლებელიაო. სწორედ ეს გარემოება უკარგავს აზრს დანარჩენ კითხვებსაც.

ნეტარ ავგუსტინემდე დროის არსებობა მოძრავობას

1 უნდა ითქვას, რომ სწორედ ასეთმა კითხვამ უბიძგა ორიგენეს ფუნდამენტური შეცდომისკენ. ავტორიტეტული ალექსანდრიელი მოძღვარი ფიქრობდა, რომ უცვალებელი ღმერთი არ შეიძლებოდა დროის რაღაც მომენტში გამხდარიყო შემოქმედი, მანამდე კი უმოქმედოდ ყოფილიყო. აქედან გამომდინარე, მან დაასკვნა, რომ მარად შემოქმედი ღმერთი მარადისობაში ქმნიდა სულებს, რომლებმაც მოგვიანებით დროში შეისხეს ადამიანური სხეულები და ამგვარად ჩამოაყალიბა სულთა „წინარეარსებობის“ არამართებული მოძღვრება.

(იგულისხმება ყველანაირი ცვლილება) ჯერ პლატონმა დაუკავშირა თავის „ტიმეოსში“, შემდეგ კი არისტოტელემ – „ფიზიკაში“. ამ საკითხს არისტოტელე მისთვის დამახასიათებელი მეთოდურობით „ფიზიკის“ IV თავში განიხილავს. აქ იგი ამტკიცებს, რომ დრო მხოლოდ მოძრაობასთან ერთად აღიქმება; ყველა მოძრაობა „წინა“ და „მომდევნო“ მდგომარეობისგან შედგება, რაც დროს შინაარსს სძენს; როდესაც ჩვენ „დროს ვზომავთ“, სინამდვილეში ერთ მოძრაობას ვადარებთ მეორეს; მაგალითად დღეების, თვეებისა და წლების სიგრძის გასაგებად მზის, მთვარისა და ვარსკვლავების მოძრაობას ვაკვირდებით; დროის „ერთეულიც“ სხვა არაფერია, თუ არა რომელიმე თანაბარი, პერიოდული მოძრაობის პერიოდის ხანგრძლივობა (მაგალითად, თანამედროვე ეპოქაში ეს ერთეული საათის გრძელი ისრის ერთი სრული ბრუნის ხანგრძლივობაა).

გემოთქმული არ ნიშნავს, რომ არისტოტელე უბრალოდ დროს მოძრაობასთან აიგივებს. იგი აღნიშნავს, რომ მოძრაობები და ცვლილებები კონკრეტული და მრავალფეროვანია, მაშინ როდესაც დრო უნივერსალური და ერთფეროვანია. იგი იმასაც ამბობს, რომ მოძრაობა შეიძლება იყოს სწრაფი ან შენელებული და ობიექტური დროის შემთხვევაში ეს ასე არ არის; თუმცა ამ განსხვავების მიუხედავად, დროს მაინც არ შეუძლია მოძრაობის გარეშე არსებობა.

დროს არარეალურობის დასასაბუთებლად ავგუსტინე მას სამ ნაწილად ჰყოფს: წარსული, აწმყო და მომავალი. შემდეგ ამბობს, რომ წარსული დრო უკვე აღარ არსებობს, მომავალი ჯერ არ მოსულა, აწმყო კი ის წამია, რომელიც ამ ორ არარსებულ რეალობას ყოფს და განუწყვეტლივ ხელიდან გვეცლება. ამიტომ თუ აწმყოში რაიმე ნამდვილად არსებობს, ეს დრო კი არა, უჟამო მარადისობაა. ნეტარი

ავგუსტინე ამტკიცებს, რომ დროის განცდას რეალურობას ჩვენი მახსოვრობა ანიჭებს, რადგან გამუდმებით მზარდი წარსული ჩვენს მახსოვრობაში ივანებს და სწორედ ეს უკანასკნელი ცხოვრობს აწმყოში. თვით მომავალსაც კი მახსოვრობით ვაცნობიერებთ, რადგან მას მახსოვრობაზე დაყრდნობით ველოდებით. მახსოვრობა ერთადერთი საშუალებაა, რომლითაც უკვე არარსებული წარსული და ჯერ არარსებული მომავალი დრო ხანგრძლივობას ინარჩუნებს.

პლატონი თვლიდა, რომ ცვალებადობას დაქვემდებარებული ხილული სამყარო უცვალებელი ღვთაებრივი იდეების აჩრდილი იყო და აქედან გამომდინარე აცხადებდა დროს მარადისობის ხატად. ქრისტიანული თვალსაზრისით კი ქმნილი, ცვალებადი სამყარო ღვთის გონებაში მარადიულად არსებული უცვალებელი არქეტიპების, „ლოგოსების“ (წმ. მაქსიმე აღმსარებელი) სახეა. ქმნილი სამყაროს ცვალებადობას, ღმრთისკენ მის მისწრაფებას თავად ღმერთის მიერ მასში ჩადებული „ბუნებითი ნება“ (Θέλησις φύσις) განაპირობებს. ადამის ცოდვით დაცემის შემდეგ სამყაროში შემოსულმა ხრწნილებამ ამ მოძრაობას დაღი დაასვა და მარადისობის თავდაპირველ, შეურყვანელ ხატებას სახე უცვალა.

საზოგადოდ, ხატის ხარისხი იმ მასალაზეა დამოკიდებული, რომელზეც აღიბეჭდება, ამიტომ რაც უფრო ახლოა რეალობა ღმერთთან, ანუ მარადისობასთან, მით უფრო ემსგავსება მასში მოქმედი დრო უჟამო მარადისობას. აქედან გამომდინარე, ანგელოზური დრო განსხვავდება კაცობრივისგან და წმინდა ბასილი დიდი შესაქმის ექვსი დღის მისეულ განმარტებაში ანგელოზებს „უჟამო“ არსებებად მოიხსენიებს. ამით დიდ მოძღვარს იმის თქმა კი არ სურს, რომ ანგელოზები, უქმნელი ღმერთის დარად, სრულ მარადიულ უდროობაში მყოფობენ, არამედ ადამიანურ დროს არ ექვემდებარებიან.

დიდი მართლმადიდებელი მისტიკოსი მამები წერენ, რომ ღვთაებრივი მადლის ზემოქმედებით ღვთის მჭვრეტელობამდე ამაღლებული ადამიანის გონების „შინაგანი დრო“ მარადისობას ემსგავსება, მდინარებას წყვეტს და ხელთუქმნელ ნათელში გაბრწყინებულ უცვალელებელ აწმყოდ იქცევა. ამიტომაცაა, რომ დიდი მართლმადიდებელი მისტიკოსი მამები მარადისობას დროის უსასრულო მდინარებასთან კი არა, უცვალელებელ აწმყოში დავანებულ სულიერ მდგომარეობასთან² აიგივებენ. სწორედ ამაში მდგომარეობს ცათა სასუფეველისა და ჯოჯოხეთის მარადიულობის საიდუმლოც. ღვთის მჭვრეტელობისას დრო წყვეტს არსებობას, აღარ არსებობს „მაშინ“ და „შემდეგ“, აღარ მოქმედებს ლოგიკური კანონები, ადამიანური სიტყვები აზრს კარგავს და „განკვირვებული“ ადამიანური გონება მდუმარებას მიეცემა. ეტიმოლოგიურად სწორედ ამ „მდუმარებამ“ დაუდო სათავე სიტყვა „ისიხიას“, რომელიც მართლმადიდებლური მისტიკის ერთ-ერთ ხანგრძლივ და მდიდარ ტრადიციას აღნიშნავს.

რაკი დრო მარადისობის ხატია და თვითმყოფადობა არ გააჩნია, მას საზრისი მხოლოდ ღმერთმა შეიძლება მისცეს. ამიტომაცაა, რომ ყველა საზოგადოების მიერ დროის დაზოგადი ისტორიული პროცესის აღქმა არსებითად დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორი წარმოდგენა აქვთ ღმერთზე მის წიაღში. ძველი ბერძნები ფიქრობდნენ, რომ სამყარო უპიროვნო, სრულყოფილი, უცვალელებელი ღვთაებრივი იდეების ან პრინციპების განსხეულება, მათი გამოვლინებაა, საიდანაც ასკვნდნენ, რომ დროს უსასრულო ციკლური ხასიათი აქვს

2 უაღრესად მდიდარი სინტაქსის მქონე ძველი ბერძნული სიტყვის αἶψα-ის ერთ-ერთი უძველესი მნიშვნელობა - „საუკუნო“ - სამყაროს ერთსა და იმავე ხარისხობრივ მდგომარეობაში შემოუსაზღვრელი დროით ყოფნას აღნიშნავს.

და ისტორიაში ეონები, ანუ დიდი ეპოქალური პერიოდები, უსასრულოდ მეორდება. მართლაც, წარმოვიდგინოთ უძრავ საკიდზე გამობმული ბურთულა, თუ მას ვუბიძგებთ და მოძრაობას დავაწყებინებთ, ის აუცილებლად წრიულ ტრაექტორიაზე დაიწყებს გადაადგილებას. თუკი ისტორია თავის თავს უსასრულოდ იმეორებს, მასში პრინციპულად შეუძლებელია თვისობრივად ახალი რადიკალური რამ ხდებოდეს, რომელიც თავად განსაზღვრავდა ისტორიულ გზას. ძველი ბერძენის შეხედულებით, დიდი მოვლენები და პიროვნებები კი არ განსაზღვრავენ ისტორიას, არამედ თავად წარმოადგენენ უპიროვნო ღვთაებრივი პრინციპის ისტორიულ ნაკვალევს.

ქრისტიანობაში ადამიანი აღარ არის ღვთის მარიონეტი, მას რეალურად აქვს თავისუფლება. მისი საქმენი, ადამიანური სიკეთე და ბოროტება, ისტორიის რეალური მამოძრავებელი ძალა, – მას შინაარსსა და ფორმას სძენს. ქრისტიანული თვალსაზრისით, ისტორიაში თვით ზედროული რეალობაც შეიძლება შემოვიდეს განკაცებული ღმერთის ძალით, ამიტომ ისტორიაში ყველაფერს, როგორც მთლიანის ნაწილს, აქვს საზრისი და არა როგორც ინდივიდუალურ რეალობას. აქედან გამომდინარე, დროის ქრისტიანულ წარმოდგენას არ შეიძლება უსასრულო ციკლური მოძრაობის სახე ჰქონდეს, სადაც ცალკეული ინდივიდუალური მომენტი აზრს კარგავს, თუმცა, რაკი ქრისტიანობაშიც ისტორიას ღვთის განგებულება მიუძღვება, ის მაინც ინარჩუნებს წრიულ ასპექტს – იწყება სამოთხიდან გამოდევნივით და მთავრდება იქ დაბრუნებით.

თანამედროვე სეკულარული წარმოდგენებით, ისტორია აღარ არის დამოკიდებული არაფერზე, რაც მის გართაა, რაც მეტაისტორიული, ზედროული, ღვთაებრივი რეალობაა. მასში ყველაფერს განსაზღვრავს მხოლოდ ადამიანი, მისი შემოქმედებითი ძალმოსილება, მეცნიერული

და ტექნოლოგიური პროგრესი, სოციუმის პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური მოწყობის ახალი გონივრული მოდელები და ა. შ. ჩვენს ეპოქაში დრო წრფივია, უსასრულო, რომელშიც დაუსრულებელი პროგრესი საყოველთაო კეთილდღეობისკენ მიგვიძღვება. მოდერნული მსოფლმხედველობა (როგორც ამას სიტყვა „მოდერნულის“ ეტიმოლოგიაც მიანიშნებს) ახალი დროების ოპტიმისტურ რწმენას ეფუძნება, მისთვის „დრო“ და „პროგრესი“ სინონიმებია, თავად დროს მოაქვს სიკეთე, მთავარია, მას არ ჩამორჩე. ტრადიციულ საზოგადოებებში „ახალს“ მხოლოდ მაშინ აქვს ფასი, თუ ის უნივერსალურ, ამიტომაც ტრადიციულ ფასეულობებს ახალი ფორმით გადმოცემს, მოდერნულ საზოგადოებებში კი „ახალი“ მით უფრო ღირებულია, რაც მეტად გათავისუფლებულია წარსულისა და ტრადიციისგან. დრო პროგრესის სუროგატული რელიგიის ტაძარია.

ქრისტიანული ხელოვნება



დროის კონცეფცია ხატწერაში

თეა ინჭკირველი

ბატი არის (ან უნდა იყოს) ისეთი გამოსახულება, რომელიც ამქვეყნიური, მატერიალური სამყაროდან იმქვეყნიურ, სულიერ სამყაროში შეგვახედებს, ჩვენი ხორციელი თვალისათვის აღსაქმელი გამოსახულებებით (ფერებით, ფორმებითა თუ ხაზებით) მოახერხებს ჩვენი გულისა და გონების იმ ზეციურ სასუფეველში გადაყვანას, რომელიც, როგორც მისი მხილველი, წმინდა პავლე მოციქული, მოგვითხრობს, ისეთი მშვენიერია, რომ ადამიანის თვალს არ უხილავს, ყურს არ სმენია და არც გულში გაუვლია, ჩვენ კი უფალმა გამოგვიცხადა თავისი სულით (1კორ. 2: 9-10).

ის, რაზედაც საუბრობს პავლე მოციქული კორინთელთა მიმართ ეპისტოლეში, თავად ესმა და იხილა, როდესაც ატაცებული იყო სულით უფლის მიერ, როგორც გვასწავლის ახალი აღთქმის წმინდა წერილი (შდრ. 2 კორ. 12: 2-5).

არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ მაცხოვრის მიერ

მოციქულების აყვანა თაბორის მთაზე ამავე საქმეს ემსახურებოდა; ქრისტეს ფერისცვალების ამბავი ხორციელი ადამიანის თვალთ გეციური სამყაროს ხილვას, უფლის დიდების დანახვასა და მასთან ვიზუალური საშუალებით (გამოსახულების ენით) ზიარებას გულისხმობს. ფერისცვალების მომენტში ქრისტე თავისი მოწაფეებიდან მხოლოდ სამს, — მათ, ვისაც ამისთვის მეტი მზაობა ჰქონდა, — გამოეცხადა და ეჩვენა იმ სახით (გარეგნული შესახედაობით), რომელშიც მოციქულებმა კარგად დაინახეს მისი ღვთაებრიობა. კერძოდ, თაბორის მთაზე მოწაფეთა წინაშე იესო ქრისტე — მათი მასწავლებელი — წარსდგა არა იმ სახით, რომლითაც, ჩვეულებრივ, მათთან ერთად ცხოვრობდა, არამედ საკუთარი ღვთაებრივი ენერგიით შემკული, გეციური, არაამქვეყნიური შუქითა და ძალმოსილებით სავსე.

წმინდა იოანე ოქროპირი ამბობს, რომ ამ ხილვის გამოცდილება მოციქულებს იმაში უნდა დახმარებოდა, რომ აღდგომის შემდეგ კვლავ ეცნოთ ქრისტე. სახარებიდან ვიცით, რომ მკვდრეთით აღმდგარ იესოს მისი ახლობლები გარეგნობით ვერ სცნობდნენ, ვიდრე სხვა რაიმე ნიშანს არ მიიღებდნენ იმის დასტურად, რომ ეს ნამდვილად იესოა. მაგალითად, ლუკა და კლეოპა მხოლოდ მაშინ მიხვდნენ, რომ მათი თანამგზავრი მკვდრეთით აღმდგარი ქრისტე იყო, როცა გულში განსაკუთრებული სითბო იგრძნეს (ლუკ. 24: 32); ხოლო მარიამ მაგდალინელმა მხოლოდ მაშინ დაინახა, რომ მის წინ მებაღე კი არა, საფლავიდან გამოსული ქრისტე იდგა, როცა თავად უფალმა მიახვედრა, ვინც იყო (იოან. 20: 14-17). ამიტომაც წმინდა მამა ფერისცვალების მოვლენის განმარტებისას ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ფერისცვალების დროს იესო სწორედ იმ გარეგნული სახით წარმოუდგა მოწაფეებს, რომელშიაც ისინი მის ადამიანობასაც ამოიცნობდნენ და მის ღვთაებრიობასაც.

მსოფლიო ეკლესიის მოძღვარი პირობითად თავად ქრისტეს პირით მეტყველებს და რასაც ქრისტე ასწავლიდა მოციქულებს, იმავეს გვასწავლის ჩვენც ამ სიტყვებით: „ფერისცვალებით ჩემი უხრწნელება დაგანახეთ, რათა როდესაც მიხილავთ დამცირებულს, არ დაკარგოთ ჩემი აღდგომის იმედი და რათა არც აღდგომის მერე, ჩემი დიდების დანახვისას, შეგეპაროთ ეჭვი. რაც ახლა იხილეთ, გაიაზრეთ ჩემი ეს სახე (გარეგნობა), რათა მიცნოთ, როცა მნახავთ აღდგომის მერე“. აქედან ცხადია, თაბორის მთაზე ნანახი მოციქულებმა საკუთარ გულსა და გონებაში მართო იმიტომ კი არ უნდა აღიბეჭდონ, რომ ორმოცი დღის განმავლობაში (აღდგომიდან ვიდრე ამალღებამდე) ერთი შეხედვით ისევ იცნონ მათ გვერდით მყოფი იესო, არამედ რათა სამომავლოდ და სამარადისოდ დაიმახსოვრონ იგი: „შეისწავეთ ხატი ესე და მერმე მიხილოთ რაი, მიცანთ მე. ესვითართა უწყებითა აუწყებდა მათ უფალი, დაღათუ სიტყვით არა ეტყოდა ამას, ხოლო საქმენი იგი საცნაურ იქმნეს, რამეთუ ამისთვის იქმნებოდეს“¹, – ამბობს იოანე ოქროპირი. მაშასადამე, ქრისტეს ფერისცვალების მიზანი სწორედ ის იყო, რომ მოციქულებმა დამცირებული, ჯვარცმული და ტანჯული იესოს ხილვისას მისი ღვთაებრივი დიდება არ დაივიწყონ და პირიქით, მკვდრეთით აღმდგარი, დაკეტილ კარში გასული თუ ღრუბლებზე ზეცისკენ მიმავალი იესოს დანახვისას მისი ადამიანობა არ გამოერჩეთ მხედველობიდან. ამიტომაცაა, რომ ხატწერის ერთ-ერთი მთავარი საფუძველი და სწავლება, თუ როგორ უნდა გამოსახოს წმინდა ეკლესიამ თავისი უფალი, სწორედ ფერისცვალების დღესასწაულის

1 იხ. „წმიდაი იოვანე ოქროპირი, საკითხავი საიდუმლოთაგანი ტალავრობისათვის, ოდეს მოსა თაბორსა ფერი იცვალა“, „კლარჯული მრავალთავი“, თბილისი, 1991, გვ. 401.

მოვლენაში, მის შესახებ სწავლებაში უნდა ვეძებოთ; შეიძლება ვთქვათ, რომ ფერისცვალება იყო ერთგვარი სარკმელი ადამიანისთვის, რათა მას სასუფეველის სამყაროში შეეხედა და ეს ხილვა აღებეჭდა, დაემახსოვრებინა, შეესწავლა იმისათვის, რომ შემდეგ, მომავალში, ყველგან, დამცირებულ თუ განდიდებულ ამქვეყნიურ მოვლენებში ამოიცნოს მისი ღვთაებრივი დიდება, მისი ზეციური შუქი და გამუდმებით მისკენ ისწრაფვოს. ასევე უნდა გამოსახავდეს საეკლესიო ხელოვნებაც ყოველივე ამქვეყნიურს, – თვით ისეთ უკიდურესად დამამცირებელსა და შეურაცხმყოფელსაც კი, როგორც იყო ჯვარცმა და ტანჯვა უფლისა, რათა მის შემყურეს ეჭვი არ შეეპაროს, რომ იგი სწორედ ის უხრწნელი და დიდებული უფალია, რომლის ზეციური დიდება მუდამ თანსდევს მას, მაგრამ ჩვენთვის მხოლოდ იმდენ ბრწყინვალეებას აფრქვევს, რამდენიც უვნებელი იქნება ჩვენი უძლური ხორციელი თვალებისთვის.

ხატწერის საფუძველი რომ უფლის ფერისცვალების დროს დანახული ხილვაა, ამაზე გასული საუკუნის მკვლევარებმა გაამახვილეს ყურადღება. სწავლობდნენ რა ხატის ფენომენს, მის საღვთისმეტყველო-მხატვრულ ენასა და სპეციფიკას, ეკლესიის მესვეურები ადასტურებენ, რომ ხატწერის ხელოვნებით შექმნილი სამყარო იმ თვისებებით ხასიათდება, რომლებიც სასუფეველისთვისაა დამახასიათებელი; ხოლო იმის გათვალისწინებით, რომ ღვთის სასუფეველის უმთავრესი თვისება მარადიულობაა, ხატწერას საკუთარი, ყველა სხვა ხელოვნებისაგან გამორჩეული მხატვრული ხარხები აქვს იმისათვის, რომ ამის შესახებ ამქვეყნიურ, დროებით სამყაროში მცხოვრებ ადამიანებს მოუთხროს. დროის ფაქტორის დაძლევა – დროებითი ადამიანებისა და გარემოს ზედროული, მარადიული სახით გადმოცემა – ხატწერის ერთ-ერთი მთავარი ამოცანაა, მი-

სი სიღრმისეული კვლევა და ღვთისმსახურებაში ასახულ დროის კონცეფციასთან მისი შესაბამისობის წარმოჩენა კი თანამედროვე ღვთისმეტყველთა ინტერესის საგანი. მათ შორის მეტი სისრულითა და სიღრმისეული ანალიზით გამოირჩევა ფრანგი ღვთისმეტყველის, ჟან კლოდ ლარშეს დაკვირვებები, რომელთაგან ზოგიერთს გაგიზიარებთ².

ყველაზე მკაფიო ნიშანი, რომლითაც ხატში დროის განსაკუთრებული კონცეფცია ვლინდება, არის მოვლენების ერთგვარი დაკუმშვა. კერძოდ, დროში ერთმანეთისგან რამდენიმე თვით ან წლით დაშორებული მოვლენები ტაძრის ფრესკებზე ერთ სივრცეში, ერთიან სიბრტყეზე გამოისახება; თუმცა ამ მოვლენების თანმიმდევრულობა ყოველთვის მკაცრად დაცული. გამოსახულებათა ამ ნაკრებს ისტორიული პროგრამის სახე აქვს. ასე გამოსახავენ ხოლმე ამა თუ იმ წმინდანს დიდი ზომის ხატზე, ამავე წმინდანის ცხოვრების ანდა წამების ამსახველი სცენებით, რომლებიც, შესაძლოა, არც იყოს სპეციალური ხაზით ან ჩარჩოთი გამიჯნული, მაგრამ სცენების ერთმანეთისგან განსხვავება, მათი დასაწყისისა და დასასრულის დანახვა მაინც ძალიან ადვილია. საუკეთესო მაგალითს მაცხოვრის ცხოვრებიდან, რომელშიც ყველაზე თვალსაჩინოა სხვადასხვა დროს მომხდარი მოვლენების ერთად წარმოდგენა, შობის ხატი გვაძლევს. ამ კომპოზიციაში ქრისტე ერთდროულად ჩანს როგორც ბაგაში, დედის ახლოს, ხატის ცენტრში, ისე ხატის ქვედა კუთხეში, ბებიაქალებთან ერთად, რომლებიც მას განბანენ. ხშირად შობის ხატზე ნახავთ ქრონოლოგიურად სხვა დროს მომხდარ ამბებსაც; მაგალითად, მეფე-მოგვების მოსვლა და უკან წასვლა, ჰეროდეს ბრძანებით ჩვილების

2 ჟან კლოდ ლარშეს მოსაზრებებისთვის იხ.: Jean-Claude Larchet, "L'icône-graphie et l'artiste", Paris, 2008, გვ. 75-90.

დახოცვა, წმინდა ოჯახის ეგვიპტეში გაქცევა და სხვა. კარგი მაგალითია ფერისცვალების ხატიც, რომელზეც თაბორის მთის კალთებზე ხშირად გამოსახავენ ხოლმე მასზე ამავალ და იქიდან ჩამომავალ ქრისტეს და სამ მოციქულს; ამავდროულად, ცენტრალური კომპოზიცია თავად ფერისცვალების სცენას წარმოგვიდგენს მაცხოვრის, მოსე და ილია წინასწარმეტყველებისა და მოციქულების მონაწილეობით. ამ მხრივ ასევე საინტერესოა ღვთისმშობლის ტაძრად მიყვანების ხატი. აქ მარიამი სულ პატარაა, მშობლებთან ერთად გამოსახული, შემდგომ, თანმხლებთა წინ მიმავალი, მღვდელმთავრის წინაშე მდგომი და ბოლოს, მლოცველის პოზაში, ანგელოზის ხელიდან რომ იღებს საკვებს. მარიამი ტაძარში სამიდან თორმეტ წლამდე ცხოვრობდა და ამ ხნის განმავლობაში აღსრულებული ყველა მნიშვნელოვანი მოვლენა სურათზე ერთადაა თავმოყრილი.

ამგვარი ქრონოლოგიურად განსხვავებული მოვლენების ერთად გამოსახვა დასავლეთის ქრისტიანულ ხელოვნებასაც ახასიათებდა აღორძინების ხანამდე. ეს დროის განსხვავებულ გააზრებას უკავშირდება. დასავლეთში მისი გაქრობა, ალბათ, დროის აღქმის ცვლილებას უკავშირდება და ძალიან ჰგავს იმ ცვლილებებს, რომლებიც სივრცის აღქმასაც შეეხო. ტრადიციული საზოგადოების ციკლური დრო, რომელიც გულისხმობს დროის იმგვარ აღქმას, რაც რელიგიური დღესასწაულების განმეორების წესს უკავშირდება, წარსულს ჩაბარდა. ის ჩაანაცვლა დროის ხაზობრივმა, ისტორიულმა აღქმამ, რომელიც გულისხმობს მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებას, როცა ისინი ერთმანეთს მიჰყვება, განმეორების გარეშე. დრო, ისევე, როგორც სივრცე, მარადისობას მოწყვეტილი აღმოჩნდა და არაერთგვაროვანი, გვერდიგვერდ მყოფი

ინდივიდუალიზებული ელემენტების მონაცვლეობით მიღებულ რეალობად გადაიქცა. აღორძინების ხანაში რაციონალიზმი, ნატურალიზმი და ინდივიდუალიზმი განსაზღვრავს როგორც სივრცის, ისე დროის მხატვრულ გამოცემასაც.

ხატისთვის კი ასეთი რამ უცხოა; მიუხედავად იმისა, რომ მოვლენათა ქრონოლოგიას ხატმწერები არ უგულებელყოფენ და, პირიქით, პატივისცემით ეკიდებიან, მომდევნო მოვლენა მის წინამორბედს არ აუქმებს, არ შლის, ხოლო მათი ურთიერთმიმართება მხოლოდ მიზგზისა და შედეგის მიმართებას კი არ წარმოადგენს, არამედ ყოველი (ცალკეული) მათგანის მნიშვნელოვნებას მისი სულიერი საზრისის მიხედვით განსაზღვრავს. ბევრი მოვლენა, რომელსაც გამოხსნის აქტში საკუთარი წვლილი შეაქვს, შესაძლოა გაერთიანებული იყოს საერთო მნიშვნელობის საფუძველზე. გამოსახვის ასეთი ტიპი იმას მოწმობს, რომ ესა თუ ის მოვლენა, რომელიც დროებით, ამქვეყნიურ სამყაროში არსებობს (ანუ ხორციელი ბუნებისაა), ამის გამო სრულიად არ იზღუდება თავის ღვთაებრივ განზომილებაში და უფლის გამომხსნელი ქმედების აღსრულების საქმეში (და, შესაბამისად, მის მიმდინარე პროცესში) საკუთარი გარდაუვალი, წარუშლელი, დროის დინების მიმართ მდგრადი, უცვლელი მნიშვნელობა აქვს. ასეთი რამ მარტო მოვლენებს კი არა, პერსონალებსაც ეხება.

ბევრ ხატზე სხვადასხვა ეპოქაში მცხოვრები ადამიანი ერთადაა წარმოდგენილი, რაც იმით აიხსნება, რომ ისინი თავიანთი მიწიერი ცხოვრების მომენტში კი არ არიან ასახულნი, არამედ ამქვეყნიური ყოფის მიღმა; ანუ, თავიანთი წმინდანობის წყალობით, მათ, გაღმერთებულებმა, გადალახეს სივრცისა და დროის ბუნებრივი კანონები, ამიტომაც ისინი დროის მიღმა მყოფობენ მარადისობაში და ასე

გახდნენ ერთმანეთის თანამედროვენი. ამავედროულად, ისინი თანამედროვენი არიან იმათთვისაც, ვინც მომავალში შეუერთდება და დაიმკვიდრებს სასუფეველს, რადგან ისინი – ხატებზე გამოსახულნი – მორწმუნეებთან ერთად მონაწილეობენ ლიტურგიაში; ლიტურგია კი არის ყველა მორწმუნის, – ნამყოში, აწმყოსა თუ მომავალში ცხოვრებულის თანამონაწილეობა სასუფეველის მოლოდინში.

კიდევ ერთი ხერხი, რომლითაც ხატმწერი ახერხებს დროის თავისებური აღქმის გამოწვევას მნახველში, არის ლიტურგიკული ხელოვნების უცნაური თვისება – ამ მხატვრობაში სივრცისა და დროის მანიშნები საერთოდ არ არის მოცემული. მაგალითად, თვით ის მოვლენებიც კი, რომლებიც ნამდვილად ვიცით, თუ რომელ კონკრეტულ დროსა და ადგილას მოხდა, ისეა ასახული, რომ მხატვრობა ამის შესახებ არაფერს გვიჩვენებს. სწორედ გამოსახვის ამ პირობითობას გულისხმობენ მე-20 საუკუნის ღვთისმეტყველები, როდესაც ხატის სიმბოლური რეალიზმის ენაზე საუბრობენ. თუკი აღორძინების ხანის შემდგომი პერიოდის დასავლეთ ევროპის, ისევე, როგორც ყველა სხვა ხელოვნებაში გამოსახული მოვლენის დათარიღება შესაძლებელია არქიტექტურის ბუნების ან ურბანული სტრუქტურის მიხედვით, ხატი ამის საშუალებას არ იძლევა. მაგალითად, უფლის ჳვარცმა ქალაქ იერუსალიმის გალავნის გარეთ მოხდა. ეს უკანასკნელი კი, თუკი წარმოდგენილია ხატზე, იმდენად სქემატური და სიმბოლური ხასიათი აქვს, რომ შეუძლებელია მისი იდენტიფიკაცია რომელიმე ხანის რეალურ არქიტექტურასთან. ხატში თვით ტანისამოსაც კი, რომელიც ყველაზე მეტად უნდა იყოს დათარიღებისათვის გამოსადეგი ელემენტი, მეტისმეტად პირობითი ფორმა აქვს, რათა მისი მეშვეობით ადამიანთა წარმომავლობა და ეპოქა დავადგინოთ. ამის საპირისპიროდ, კათოლიკურ დასავლეთ-

თში აღორძინების შემდგომი საეკლესიო მხატვრობა, ევროპელი მართლმადიდებელი მკვლევრის აზრით, იმდენად შებოჭა ნატურალიზმზე ზრუნვამ, რომ მხატვრებმა გამოსასახი პირის კი არა, თვით საკუთარი დროის სამოსით დაიწყეს იმ პერსონაჟების გამოსახვა, ვინც ხატზე უნდა წარმოედგინათ. ამდენად, ხატი, როგორც ლიტურგიკული – საღვთსმსახურო მხატვრობა, გამორიცხავს დროისა და სივრცის ყოველგვარ დეტერმინაციას იმ ხერხითაც, რომ აუქმებს ან მინიმუმამდე დაჰყავს ყველა ის ნიშანი, რომლებიც გეოგრაფიულ ლოკაციას ან ეპოქას გამოავლენს. ამით ის ამოწმებს, რომ გამოსახული მოვლენა თუ პერსონა ზედროული, ტრანსისტორიული მნიშვნელობისაა, რომ მასზე გამოსახულ პირებს მიღებული აქვთ უნარი და შესაძლებლობა, მათში დავანებული ყოველგან მყოფი სულიწმინდის ძალით, თავადაც ყველგან და ყოველთვის იყვნენ, როგორც არსებით, ისე თავიანთი განმწმენდელი ფუნქციითაც.

ბევრი დიდი წმინდანი, რომელთაც ქრისტიანული ეკლესია გამორჩეულ პატივს მიაგებს, ახალგაზრდა ასაკში აღსრულებული მოწამეები არიან. შესაბამისად, ისინი იმ ასაკში გამოისახებიან, როცა ცხოვრება დაასრულეს. თუმცა, რაკი ხატზე ადამიანის ასაკიც მეტად პირობითად გადმოიცემა, ძნელი გამოსაცნობია, თუ რამდენი წლისაა ხატზე გამოსახული ადამიანი; მათ ასაკზე მსჯელობა, ხატის მიხედვით, მხოლოდ დაახლოებით თუა შესაძლებელი. არის შემთხვევა, როცა ხატზე ყრმა ან ხანდაზმული წმინდანი გამოისახება, თუმცა, ხატის მხატვრობიდან მხოლოდ იმის მიხედვრალა შეიძლება, რომ ესა თუ ის წმინდანი დაახლოებით ამ ასაკში აღესრულა, მაგრამ გამოსახულება არასოდეს გვიჩვენებს მათ თავიანთი ფიზიკური ასაკის მდგომარეობაში; ხატი წმინდანებს ისტორიული ფიზიკური

მონაცემების მეშვეობით წარმოგვიდგენს, ოღონდ არა ამქვეყნიური, არამედ სულიერი სიმწიფის ასაკში, როცა მათ ღვთაებრივ-ადამიანური სახე შეიძინეს და წმინდანებად იქცნენ. რა თქმა უნდა, წმინდანების სხეული დროის მიღმიერი არ არის, მათ სწორედ ამ სხეულებით განვლეს ამქვეყნიური, მიწიერი ცხოვრება; მაგრამ რაკი წმინდანობას მიაღწიეს, ამდენად, წმინდანთა სხეული და, შესაბამისად, გარეგნობაც, აღარ ექვემდებარება დროულობის დეტერმინაციას. ამიტომაცაა, რომ მოხუცებულობაში გამოსახულ წმინდანთა, მეტადრე წმინდა მღვდელმთავართა ან ასკეტ ბერთა ხატები მათ ასაკს მხოლოდ თმა-წვერის სითეთრით გვაუწყებს; ხოლო მათ სახეებს სიბერის მაჩვენებელი ნაოჭებით კი არ წარმოგვიდგენს, არამედ ასკეზის გამო ჰარმონიულად ჩამოქნილი ნაკვთებით; წმინდანთა ნაკვთები მოწმობს, რომ მათ უფლისაგან მართალთათვის შეპირებული უხრწნადობა და სამარადისო სულიერი ახალგაზრდობა მოიპოვეს. მართალია, ამ ადამიანებმა ეს წარმავალი ცხოვრება კონკრეტულ ასაკამდე განვლეს, მაგრამ წმინდანობის მიღწევით უასაკობად იქცნენ – ამას მეტყველებს მართლმადიდებლური ხატი, თავისი სპეციფიკური იკონოგრაფიული ხელოვნებით.

საგულისხმოა, რომ იესო ქრისტესა და ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის გამოსახვა სხვადასხვა ასაკში ყოველ ცალეკულ კომპოზიციაში კაცობრიობის ხსნის უმნიშვნელოვანეს მოვლენებთან არის დაკავშირებული. დასავლეთ საქრისტიანოს კათოლიკურ საეკლესიო ხელოვნებაში გარკვეული დროიდან მიღებული იყო ქრისტესა და ღვთისმშობლის მოდელად მხატვრის თანამედროვე კაცებისა თუ ქალების შერჩევა, ისევე, როგორც მათი სიყმაწვილის დროინდელი გამოსახულების მოდელად სასურველი გარეგნობის ბავშვის შერჩევა მხატვრის გარემოცვიდან. ამდენად, დასავლეთის შუა საუკუნეების შემ-

დგომი რელიგიური ხელოვნება ამ ნიშნითაც დიდად სხვაობს მართლმადიდებლურისაგან, რადგან, როგორც წესი, წმინდანებს თავიანთი ასაკისთვის დამახასიათებელი ყველა რეალისტური ნიშნით გამოსახავდნენ.

ხატი მკაფიოდ გვიჩვენებს ხოლმე, რომ სხეულითაც და სახითაც ჩვენ წინ, მაგალითად, ყრმაა გამოსახული. მათ სახეებს არა აქვთ ასკეტური ხასიათი, თუმცა, არც ფუმფულა, მომრგვალებული ნაკვთები და ლოყებლაჟღაჟა ფორმები. ხატებზე იესო ქრისტესა და მარიამის ყრმობის ან ჩვილობის ასაკის ფიგურებიცა და პორტრეტებიც მათი ასაკის ჩვილთა უდრტვინველი უდარდებლობით კი არაა აღბეჭდილი, არამედ ზრდასრული ადამიანის სერიოზულობით; მათი მზერა და გამომეტყველება ყოველთვის ააშკარავებს იმას, რომ ჩვენ თვალწინ მხოლოდ ზომაში შემცირებული, ბავშვის პროპორციებისა და გარეგნობის, დასრულებული ხასიათის მქონე პიროვნებაა წარმოდგენილი. მათ სახეებს სათნობა სდევს თან და ნათელი ეფინება, რაც მათში ღვთაებრივი ენერგიების მოქმედებას აჩვენებს.

ზოგჯერ ეს ხერხი — ზომაში დაპატარავებული ზრდასრული ადამიანის გამოსახვა ყრმობის დროინდელ მოვლენაში — საგანგებოდაა ხაზგასმული მართლმადიდებელ მხატვართა მიერ. მაგალითად, ღვთისმშობლის ტაძრად მიყვანების სცენაში მღვდელმთავრის წინაშე წარმომდგარი მარიამი ზუსტად ისეთივეა გამოსახული, როგორც სამი წლის ასაკში, პირველ ნაბიჯებს რომ დგამს; ასეთადვე ვხედავთ მას იმ სცენაშიც, ანგელოზისაგან რომ იღებს საკვებს, თუმცა აქ ის რამდენიმე წლით უფროსი უნდა იყოს და ასევე გამოიყურება მარიამის სახე იმ კომპოზიციაშიც, რომელიც მის იოსებზე დანიშვნას წარმოგვიდგენს. მარიამის ამ ფიგურებსა და სახეებს შორის, რომლებიც მას სრულებით განსხვავებულ ასაკში უნდა გამოსახავდეს, ხატი რაიმე სხვაობას (გარდა

ზომისა) საერთოდ არ გვიჩვენებს. ამით ვხედავთ, რომ იკონოგრაფიული გამოსახულება თავისუფალია დრო-თობისაგან. იესო ქრისტეცა და ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელიც დროში არსებობენ და ვითარდებიან, მაგრამ მის ბატონობას არ ექვემდებარებიან, რადგან მათი ბუნება – რომელიც ქრისტესთვის ღვთაებრივია ბუნებით, ხოლო მარიამისთვის გაღმერთებულია მადლისმიერად – სცილდება დროის, სივრცის, მატერიალური სამყაროს საზღვრებს.

მართლმადიდებელი ეკლესიის ხელოვნება წმინდანებს მეტად რეპრეზენტაციულ, იერატიულ პოზებში გამოსახავს. თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მათი ცხოვრების სცენებს და ცალკეულ ფიგურებს მივაპყრობთ ყურადღებას, ადვილად შევამჩნევთ, რომ მოწამეები თავიანთი ჯვრებით, წმინდა მკურნალები თავიანთი წამლებით, ხოლო წმინდა მღვდელმთავრები ხელში თავიანთი გრაგნილებით უძრავ მდგომარეობაში, მარტონი წარმოგვიდგებიან; ქრისტესა და ღვთისმშობლის ჟესტები მყარი პოზის სახეს იღებს: მარიამი პატარა იესოსთან ერთად, ქრისტე კი კურთხევის ან სახარების წარდგინების პოზაში მოკლებულნი არიან მოძრაობის რაიმე ნიშანს.

იერატიულობა და უძრაობა მარადისობის ნიშანი და მისი გამომხატველია, რადგან მოძრაობა დროის მახასიათებელია. ამიტომაც იერატიული პოზა გამოსახულთა ღვთაებრივ-ადამიანურ არსებობას გვიჩვენებს მარადიულ განზომილებაში; გვიჩვენებს იმას, რომ წმინდანები, აგრძელებან რა ამქვეყნიურ დროში თვითწარმოჩენას, ამავდროულად, ზეციურ სასუფეველში ცხოვრობენ. გარდა ამისა, ეს იერატიული მდგომარეობა აჩვენებს, რომ მათი მრწამსი, მათი ნამოღვაწარი თუ სწავლება მარადიული ღირებულებისაა, ისევე, როგორც მარადიულია მათი სულიერი მდგომარეობა და ღვთიური მადლის გაცემის უნარი.

სახის იერატიულობა გამოსახულ პირთა ვნებებისგან დაცლილობას გვიჩვენებს. ეს მართო ცოდვის სურვილებზე გამარჯვებას კი არ ნიშნავს, არამედ ყოველგვარი ბუნებრივი განცდების, ცვალებადი გუნება-განწყობისა და ლაბილური ემოციების დამორჩილებას. თუკი ხატს კვლავ სხვა, უფრო რეალისტურ ხელოვნებას შევადარებთ, რომელიც კათოლიკური ეკლესიის მხატვრებმა აირჩიეს, დავინახავთ რომ, როგორც ხელოვნებათმცოდნეები აღნიშნავენ, აღორძინების ხანიდან ახალი დროის გაგება ჩნდება და ეს სწორედ სხეულის მოძრაობისადმი, სახის მიმიკებისადმი განსაკუთრებულ ინტერესში ვლინდება. მხატვრები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ ადამიანის სხეულს, მის შინაგან გრძნობებს, ფსიქიკურ და ემოციურ მდგომარეობას, რაც უპირატესად სწორედ გამოსახულთა ფიგურისა და სახის გამომეტყველებაში აისახება. შიში თუ უდარდელობა, მწუხარება თუ ბედნიერება ავსებს და ახასიათებს ამ ხელოვნების პერსონაჟებს. ხატი კი პირიქით, - უარს ამბობს ამ ყოველივეს გამოსახვაზე, რადგან წმინდანთა შინაგანი მდგომარეობა სწორედ იმითაა მნიშვნელოვანი და აღსანიშნავი, იმითაა მლოცველისა და მნახველის წინაშე წარმოსაჩენი, რომ ისინი ადამიანურ გრძნობებს კი არ ემორჩილებიან, არამედ მართავენ მათ. მათი ტკივილი და ტანჯვა უფლისაგან მიღებული ძალით ითრგუნება, ამიტომაც არა აქვთ მათ ტანჯული და გაწამებული სახეები; ხოლო მათი სიხარული, ბედნიერება და სიამოვნება - სულიერი სიმშვიდეა, რომელსაც მათ უფლისადმი რწმენა, მისგან მარადიული ზრუნვის სტაბილური განცდა ანიჭებთ.

გარდა ამისა, იერატიულობა გამოხატავს იმ აზრსაც, რომ ადამიანებმა, რომლებიც ამგვარად არიან გამოსახულნი, უკვე გადალახეს ყოველი ქმნილებისათვის დამახასიათებელი, დაბადებიდან თანმდევი მოძრაობა და დროებითობა და

უფლის წიაღში მიაღწიეს სრულყოფას, ანუ განსვენებას. როგორც წმინდა ეკლესია ასწავლის, წმინდანები თავიანთი მოღვაწეობის შედეგად ჯილდოდ მიიღებენ თავად უფალს, რაც არის ყოველგვარი მოძრაობისა და შეზღუდულობის დასასრული, ისაა მასთან ამაღლებულთა უცვლელი სამყოფელი. წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი განმარტავს, რომ მოძრაობა არსებობს იქ, სადაც არის ბუნებითი საზღვარი; ის ცვლის ყოველივეს, მასში მოქცეულს; სადაც საზღვარი არ არსებობს, იქ არც რაიმე მოძრაობა გვეცოდინება (რომელიც შეცვლიდა იმ სინამდვილეს, რომელიც ამ საზღვის შიგნით არის დამკვიდრებული). ვინც ამქვეყნად ცხოვრობს, ცხოვრების მოძრაობას მიჰყვება და ცვლილებას განიცდის; მაგრამ როცა ბუნება თავისი ქმედებითა და აზრით გადალახავს დროსა და სივრცეს, – რის გარეშეც ის არ არსებობს ანუ საზღვრულ მდგომარეობასა და მოძრაობას, – მაშინ ის აღმოჩნდება გაერთიანებული განგებასთან, რომელიც არის მარტივი, ურყევი და უსაზღვრო და ამგვარად, ყოველგვარ მოძრაობას მოკლებული. ამიტომაცაა, რომ ბუნებას, რომელიც დროში არსებობს ამქვეყნაზე, ახასიათებს მოძრაობა და, შესაბამისად, სახეცვლა (დროის მდინარების გამო). წმინდა მამის ამ სწავლების ფონზე ადვილი მისახვედრია, თუ რა მიზანს ისახავს წმინდანთა იერატიული გარეგნობით წარმოდგენა ხატზე. ესაა მათი იმ შინაგანი მდგომარეობით გამოხატვა, როცა მათ უკან მოიტოვეს დროისმიერი სახეცვლა და უმოძრაო, უცვლელი და უსაზღვრო სულიერი განსვენების მდგომარეობა მოიპოვეს.

მიუხედავად ზემოთქმულისა, ხატწერა უარს არ ამბობს გარკვეული ტიპის მოძრაობის გამოხატვაზე. გარდა საგანგებო შესტებისა, რომელთაც სხვადასხვა მნიშვნელოვანი შინაარსობრივი დატვირთვა აქვს, როგორცაა კურთხევა, სახარების წარდგენა და სხვა, ხატებსა და

ფრესკებში ხშირად შეხვდებით მკაფიოდ აღქმად მოძრაობასაც; ოღონდაც ეს მოძრაობა მიზნად ისახავს შინაგანი დინამიკის, სულიერი მისწრაფებისა და ენერჯის გამობატვას, რაც გამოსახულ პირებს სიცოცხლეს ანიჭებს. ამ მოძრაობის აღქმას ჩვენი თვალი დროისმიერ პროცესში კი არ შეჰყავს, არამედ პირიქით, ხატის სიუჟეტის შინაგანი ენერჯის შეგრძნებას გვიძაფრებს და გვეხმარება, რომ უფრო კონცენტრირებულად აღვიქვათ ის.

შესაძლოა, გარკვეული რიგის ხატებში კიდევ სხვა ტიპის მოძრაობაც შევნიშნოთ: მაგალითად, განკურნების სცენებში იესო ქრისტეს მოქმედების აღმნიშვნელი მოძრაობა ანდა აბრაამის მიერ ისააკის დაკვლის მომენტი, როცა მას შებოჭილი შვილის თავზე მახვილი აქვს შემართული. ხატი არც ამ მოძრაობის გამოსახვით გვაბრუნებს დროებით სამყაროში. ხატმწერი ზუსტად იმ მომენტს აფიქსირებს, რომელიც, თუკი ისტორიული მოვლენის კუთხით შევხედავთ, მართლაც დროის უმცირეს მონაკვეთში არსებობდა. მაგრამ ამ შემთხვევაში, ფიგურის მდგომარეობა, რომელსაც ხატი წარმოგვიდგენს, იმიტომ კი არაა შერჩეული და მოწოდებული, რომ მლოცველის თვალმა ეს მომენტი ფოტოგრაფიული წამიერებით აღიქვას, არამედ ამ ერთ წამში აღბეჭდილი მოძრაობით ფოკუსირდეს ყველაზე არსებითსა და მნიშვნელოვანზე. როცა ქრისტე ბრმადშობილს განკურნავს, მისი ხელის მოძრაობა განკურნების მოქმედების გამომხატველია; ხოლო როცა აბრაამი ისააკის მოკვლას დააპირებს, ამ მომენტში ესმის მას უფლის ხმა. ამიტომაც ამ მოძრაობის გამოსახვის მიზანი თავად მოძრაობის ასახვა კი არ არის, არამედ მშერის წარმართვა, ყურადღების გადატანა და კონცენტრირება იმ ღირებულებებზე, რომლებიც მოცემულ მოვლენაში უმთავრესია, ხოლო თავისთავად – მარადიული და ზედროული.

ქრისტიანი ღვთისმეტყველები და ფილოსოფოსები დროის შესახებ ბევრს მსჯელობდნენ და სულისთვის ამ მნიშვნელოვანსა და სასარგებლო სწავლებას ყოველ ეპოქაში განახლებით აწვდიდნენ მორწმუნებს. ხატი თავისი განსაკუთრებული ხელოვნებით კარგი მაგალითია იმის თვალსაჩინოებისათვის, თუ როგორ უყურებს წმინდა მართლმადიდებელი ეკლესია დროისა და მარადისობის საკითხს.

ცნობილი ქრისტიანი ფილოსოფოსი პავლე ევდოკიმოვი (1900-1970 წწ.) თავის წიგნში ხატის შესახებ, დროს, რომელიც ხატში იკითხება, „წმინდა დროს“ უწოდებს. „ეს ეკზისტენციალური დროა, რომლის ყოველი წამი, შესაძლოა, შიგნიდან გაიხსნას სხვა განზომილების მიმართ. ამის წყალობითაა, რომ მარადისობას ჩვენ ერთ მომენტში განვიცდით, – „მარადის აწმყოში“. ესაა წმინდა, ანუ ლიტურგიკული დრო. ის აბსოლუტურად განსხვავებულის (უცხოის) ნაწილია, რაც ცვლის მის ბუნებას. მარადისობა დროის უწინდელი ან მის შემდგომი განზომილება კი არ არის, არამედ ეს ის განზომილებაა, რომელშიც შესაძლებელია გაიხსნას, გაიშალოს დრო“.

თეოლოგი შენიშნავს, რომ დრომ ქრისტეში იპოვა თავისი ღერძი. უფლის განკაცებამდე ისტორია მისკენ იყო მიმართული. ეს იყო დრო მინიშნებისა და მოლოდინისა. განკაცების შემდეგ კი ყველაფერი შინაგანი საზრისით ივსება და, ამდენად, აზრისა თუ სიცარიელის, მყოფობისა თუ არმყოფობის, სისრულისა თუ დაუსრულებლობის კატეგორიებით იმართება. დროის ერთადერთი აზრია მასში სულ უფრო მზარდი და გაშლილი მყოფობა ქრისტესი. ყველაფერი დროის დასასრულისკენ მიემართება; ეს უკვე მოხდა კიდევ და, ამავდროულად, დროის დასასრულს უნდა მოხდეს. სწორედ ეს „ამავდროულად“ აყენებს დროის

მწვავე პრობლემას, რადგან მიგვანიშნებს, თითქოს ჩვენში ორი ადამიანი ცოცხლობს სხვადასხვა დროში; როგორც პავლე მოციქული ამბობს: „დაღათუ გარეშე ესე კაცი ჩუენი განიხრწნების, არამედ შინაგანი განახლდების დღითი-დღედ“ (2 კორ. 4: 16). ქრისტემ შეაჩერა ისტორიული დროის ღინების (continuum) პროცესი, მაგრამ დრო კი არ გააუქმა, არამედ გაშალა იგი; „სტყუაი იგი ხორციელ იქმნა“ (იოან. 1: 14) და როგორც ხორცთან ზიარი, continuum-ს დაექვემდებარა. „ყრმაი იგი აღორძინდებოდა და განმტკიცდებოდა და აღივსებოდა სულითა“ (ლუკ. 2: 40), როგორც წერია სახარებაში, ხოლო როგორც სიტყვა, ის მხოლოდ რწმენით მიიღწევა. ამიტომაც მხოლოდ მორწმუნე თვალისთვის გაიშლება ისტორიული დრო წმინდა დროში და მოვლენათა სრულიად განსხვავებულ თანმიმდევრობას გვიჩვენებს, რომელიცაა: ქრისტეს სასწაულებრივი შობა, ფერისცვალება, აღდგომა, ამაღლება, სულთმოფენობა და პარუსია.

„ღმერთი დროში გამოჩნდა, რათა ჩვენ – დროებითი ადამიანები მარადიულებად გადავიქცეთ, ამბობს წმინდა ირინეოსი, და ამით მიგვითითებს, რომ დროებითის მარადიულად გადაქცევა სწორედ ამ, – დროებით სამყაროში უნდა მოხდეს“.

სწორედ ესაა ის, რითაც ხატი მორწმუნეს ეხმარება, ხოლო ურწმუნოს სასუფეველის მარადიული სამყაროს შესახებ ასწავლის; რადგან იესო ქრისტეს განკაცება, მისი დროში და სხეულში გამოჩინება არის საფუძველი ხატწერისა. უფალმა ხომ მასთან ხორციელი ზიარების გარდა, ფერისცვალებისას თავისი ღვთაებრივი ხატის გამოჩინებით მისი ცქერით მასთან ზიარების შესაძლებლობაც მოგვცა. ამიტომაცაა, რომ წმინდა ხატის ცქერისას სურვილი გვიჩნდება, დრო გაჩერდეს და არაფერი შეიცვალოს, რადგან იგივე განცდა გვეუფლება, რაც პეტრე მოციქულს თაბორის მთაზე: „კეთილ არს ჩუენდა აქა ყოფაი“ (მათ. 17:4).

ლიტერატურა



დროის პრობლემა ლიტერატურაში

დეკანოზი თეიმურაზ თათარაშვილი

დროის ფენომენის გააზრებას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს რელიგიასა და ფილოსოფიაში. პასუხი კითხვაზე – რა არის დრო? – მრავალფეროვანია სხვადასხვა თეოლოგიურ თუ ფილოსოფიურ კონცეფციაში. აქტუალური გახლდათ მოძღვრება ციკლურ, შემოფარგლულ დროსა და მარადისობაზე, მათ ურთიერთმიმართებასა და ადამიანზე, როგორც დროსა და მარადისობას შორის მოქცეულ არსებაზე.

შედარებით ნაკლებად იყო გამოკვლეული დროის არსის გააზრება მხატვრულ სიტყვაში. ეს ხარვეზი შეივსო და საკმარისი აქტუალური გახდა მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრიდან. შედარებითი ლიტერატურის კვლევისას დღესაც ერთ-ერთ ყველაზე სადისკუსიო და პრობლემატურ თემად განიხილება დროის შესახებ დაწერილი გამოკვლევები. რატომ არ ექცეოდა ლიტერატურაში დროის

ფენომენს სათანადო ყურადღება? ამას მრავალი მიზეზი შეიძლება ჰქონდეს. ცნობილია, რომ ჰეგელი უარყოფდა ფილოსოფიური აზრის მხატვრულ სიტყვაში გადმოცემის შესაძლებლობას. ამაში დიდი გერმანელი იდეალისტი არ ცდებოდა. ფილოსოფიას აქვს თავისი ენა, აზროვნების საკუთარი წრე, ხოლო ლიტერატურას, მხატვრულ შემოქმედებას, აგრეთვე, – დამოუკიდებელი ასპარეზი. მათ შორის უნდა გაივლოს გარკვეული მიჯნა, რათა არ მოხდეს ამ სფეროების უხეში, უმართებულო აღრევა. მაგალითისთვის, რუსთაველის სიბრძნე და, მათ შორის, მისი წარმოდგენები დროსა და „უჟამო ჟამზე“ საინტერესოა თვით ფილოსოფიის ისტორიისთვის, მაგრამ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი უპირველესად პოეტია, მას გადმოცემის პოეტური ენა აქვს და რადიკალურად განსხვავდება სტილისგან იოანე პეტრიწისა, რომელიც წერს, როგორც სქოლასტიკოსი ფილოსოფოსი. ჩვენ წინაშეა დროის არსის ორ სხვადასხვა გააზრება. ანალოგიური სიტუაციაა მეოცე საუკუნის კულტურაშიც. ფილოსოფიურ ტექსტებში დროს ექსისტენციალურად აფასებდნენ ჰაიდეგერი, იასპერსი, მარსელი, იმავეს აკეთებდნენ სარტრი და კამიუ, ოღონდ თავიანთ რომანებსა და პიესებში. აქაც დროის წვდომის ორ სხვადასხვა ასპექტს ვხვებით. კიდევ ერთი მაგალითი შეგვიძლია მოვიტანოთ შუა საუკუნეების დასავლური სივრციდან: ნეტარი ავგუსტინეს „აღსარების“ მეცხრე წიგნში ასახულია დროის საიდუმლოს ამოცნობის ერთ-ერთი პირველი მცდელობა. ავგუსტინე კითხულობს: „რა არის დრო?“ და იქვე უპასუხებს: „თუ არავინ მეკითხება, ვიცი, რა არის დრო; თუ მინდა განვუმარტო ის ვისმე, მაშინ დროისა არაფერი გამეგება“. ავგუსტინეს მედიტაცია დროსთან დაკავშირებით კულმინაციას აღწევს იმის გააზრებისას, თუ როგორ იმეორებს ის ფსალმუნს, რომელიც ზეპირად იცის – თავდაპირველად მთლიანად გაიაზრებს, შემდეგ თანდათან იხსენებს ფსალმუნის სი-

ტყვებს და ეფლობა წარსულში, თავის მეხსიერებაში. ავგუსტინესთვის ადამიანური დრო განიცდება და იზომება იმ ფსალმუნის მარცვლების თანმიმდევრობით, რომელიც უკვე იცოდა, სანამ მის ზეპირად კითხვას დაიწყებდა. ავგუსტინე მთლიანად ფილოსოფიურია, ის ღრმა თეოლოგიური ჭვრეტით ცდილობს დროზე მსჯელობას. მაგრამ არანაკლებ „ფილოსოფოსობს“ შექსპირის პერსონაჟიც „მაკბეტში“: „ხვალე ხვალეს მისდევს და წვრილი ნაბიჯით დღე დღის უკან მიიზღაზნება, ვიდრე ჟამთ ბრუნვა უკანასკნელს საათს დაჰკრავდეს. გუშინდელთა დღეთ უგუნურებს გზა გაუნათეს მიწად გარდამქცევ სიკვდილამდე... ოჰ, შენ ხანმოკლე მანათობელო! გაჰქერ, გაჰქერ! სიცოცხლე მხოლოდ ჩრდილი ყოფილა მოარული; ტაკიმასხარა, რომელსაც ვიდრე დრო აქვს, ადის მალალ სცენაზედ, და იჭიმება, იგრიხება მთლად გაქრობამდე. სულელის ენით მოთხრობილიც ამბავი არის, თუმც უმნიშვნელო, მაგრამ სავსე აურზაურით“ (მოქმედება V, სურათი V). ერთგან გვიხდება დროზე ფილოსოფოსის ნაუბარის სმენა, მეორეგან კი მწერლისა, რომელიც ლიტერატურაში პერსონაჟს ისეთ ღრმა და იდუმალ ფენომენზე ალაპარაკებს, როგორც დროა.

არამართებულად მიგვაჩნია ამ ორი ასპექტიდან რომელიმეს უპირატესობაზე მსჯელობა. წარმოვიდგინოთ მკითხველი, რომლის წინ დევს ორი წიგნი: პირველი გახლავთ გასული საუკუნის ფილოსოფიური აზროვნების ეპოქალური ტექსტი – მარტინ ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“ (Sein und Zeit), ხოლო მეორე – ირლანდიელი მწერლის, ნობელის პრემიის ლაურეატის (1969), სამუელ ბეკეტის პიესა „გოდოს მოლოდინში“ (დაწერა ფრანგულ ენაზე). პირველი წიგნის სათაურიც მიანიშნებს, რომ იგი დროს ეხება, მაგრამ პირველივე გვერდების წაკითხვიდან საცნაური ხდება – საქმე ნამდვილად არ გვაქვს მარტივ და ადვილად აღსაქმელ ტექსტთან. არაპროფესიონალმა, ასე ვთქვათ, მოყვარულმა

მკითხველმა, თუ საერთოდ შეძლო და ბოლომდე წაიკითხა ჰაიდეგერის ხსენებული ნაშრომი, არაა გამორიცხული, ვერ მოახერხოს ტექსტის გაანალიზება და მასზე მსჯელობა, წაკითხულის გასაგებად გადმოცემა. მეორე მხრივ, იგივე მკითხველი შესაძლოა გაეცნოს ბეკეტის ცნობილ პიესას და აღფრთოვანდეს მისი შინაარსით (შესაძლოა, კიდევ უფრო მეტად მოიხიბლოს მისი სასცენო დადგმით), მაგრამ ვერ დაინახოს, რომ „გოდოს მოლოდინი“ ფარულად დროის პრობლემატიკას ეხმაურება... გმირების დიალოგის მიღმა იმალება დროის მეტაფიზიკური გააზრება. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ტექსტის ჰერმენევტიკული წვდომაა აუცილებელი, რათა დაწერილის ფარულ არსში გავერკვეთ. იგივე შეიძლება ითქვას მეოცე საუკუნეში შექმნილი არაერთი ლიტერატურული ნაწარმოების შესახებ, რომლებიც დროის ფენომენს არაპირდაპირ „ეთამაშებიან“, ღრმა ალეგორიული ქვეტექსტებით ცდილობენ მასზე მსჯელობას. მხატვრულ ლიტერატურაში, განსხვავებით ფილოსოფიური ტექსტებისგან, დრო შესაძლებელია გააზრებული იყოს პერსონაჟთა შეხედულებებში, მათი ცხოვრებისეული გამოცდილებებიდან გამომდინარე. ეს კარგად გადმოსცა ფრანგმა პოეტმა პოლ ვალერმა. სიტყვა „დრო“, – ამბობს ვალერი ნაშრომში „პოეზია და აბსტრაქტული აზროვნება“, – პრობლემური არაა, როდესაც ზუსტად ვიყენებთ მას ნებისმიერ ყოველდღიურ გამოთქმაში, მაგალითად, როდესაც დაუფიქრებლად ვკითხულობთ: „რა დროა?“ სიტყვა იქცევა პრობლემად, როდესაც მას კონტექსტიდან ამოვგლეჯთ, იზოლირებულად განვიხილავთ და, ნეტარი ავგუსტინეს მსგავსად, საკუთარ თავს ვეკითხებით: „რა არის დრო?“ ასეთ შემთხვევაში სიტყვა ამოუხსნელ საიდუმლოდ იქცევა¹.

1 მილერი ჰილის ჯოზეფ, დრო ლიტერატურაში, ჟ. „არილი“, 2014 წელი, გვ. 11.

ყველაზე გავრცელებული ქრესტომათიული ჭეშმა-რიტებაა, რომ ლიტერატურულ ნაწარმოებში არსებობს ერთგვარი სუბიექტური დრო, როდესაც დროის განცდა მხოლოდ ინდივიდის შინაგან სამყაროში მიმდინარეობს (ეს ერთგვარი ბერგსონისეული „ხანიერების“ გამოძახილია, ფსიქონალიტიკურ შრეებსაც შეიცავს, უფრო მეტად წარსულზეა ორიენტირებული და „ცნობიერების ნაკადსაც“ ავლენს). ამის საუკეთესო მაგალითად ითვლება მარსელ პრუსტის „დაკარგული დროის ძიებაში“ და, აგრეთვე, ვირჯინია ვულფის რომანები. მათში ობიექტური დრო თუ უარყოფილი არა, მნიშვნელოვნად იგნორირებულია ან მხოლოდ ფონის ფუნქცია აკისრია. მეორე მხრივ, ლიტერატურაში შეინიშნება ობიექტური დროის განცდაც, რომელშიც მოვლენების ციკლური წრებრუნვა ეკლესიასტეს ცნობილ მოტივებს ენათესავება – „არაფერია ცის ქვეშ ახალი“ (ეკლეს. 1: 9). ამ ტიპის ნაწარმოებებში ინდივიდუალური დრო კარგავს ყოველგვარ ღირებულებას (ეზრა პაუნდის „კანტოები“, თომას ელიოტის „უნაყოფო მიწა“, სამუელ ბეკეტის „გოდოს მოლოდინში“). თუმცა არიან მწერლები, რომელთა შემოქმედებაც დროის ინტერპრეტირების ორივე ტიპს მოიცავს. ამის კლასიკური მაგალითია უილიამ ფოლკნერის პროზა, რომლის გამონათქვამებიც დროის შესახებ ურთიერთსაწინააღმდეგოა. ამას ზოგი მკვლევარი ფოლკნერის ნაკლად მიიჩნევდა, მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ დიდი ამერიკელი მწერალი დროის შესახებ მწყობრი მეცნიერული თეორიის შემქნელი კი არა, დიდი მხატვარია, რომელიც ერთნაირი ინტერესითა და სისავსით ხატავს სამყაროს მრავალფეროვნებას, მათ შორის, დროის მანიფესტაციის მრავალგვარობასაც. საერთოდ კი დროის გააზრების ყველა ასპექტისადმი სკეპტიკურობა, დროის ერთგვარი შეუმეცნებლობა კარგადაა გამოხატული ქართველი

პროზაიკოსის, ჯემალ ქარჩხაძის სიმბოლოების შემცველ რომანში „მდგმური“: „არავინ იცის, რა არის დრო. ვინც ამ გაუგებარ მოვლენაზე ისე ლაპარაკობს, როგორც თავის კარის მეზობელზე, ის არც თავის კარის მეზობელს იცნობს. დრო გონებისათვის მიუწვდომელია. არც ამოცნობა შეიძლება მისი და არც გაზომვა“².

ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეიძლება გაბედულად ითქვას, რომ დრო, ფილოსოფიური და მეცნიერული კონცეფციებისგან განსხვავებით, გაცილებით საინტერესოდაა წარმოჩენილი ლიტერატურაში. დიდი მწერლები ამ შემთხვევაში თავადვე „ფილოსოფოსობენ“ და წარმატებით ართმევენ თავს დასახულ მიზნებს. მათ ნაწერებში გაანალიზებული დროის ფენომენის შესახებ მკითხველები მსჯელობენ, პაექრობენ, ავითარებენ ახალ იდეებს. ყოველივე ამან განაპირობა, რომ დღეისათვის გაგვიჭირდება ბიბლიოგრაფიის შედგენა, იმდენად დიდია რიცხვი გამოკვლევებისა, რომლებიც ამ საკითხის გააზრებას ეთმობა ლიტერატურაში. სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, რომ ეს არ არის მხოლოდ მეოცე საუკუნის ლიტერატურის მიგნება. უხსოვარი დროიდან დროისა და მარადისობის ურთიერთმიმართებას უტრიალებდნენ ინდური ეპიკური ქმნილებები, განსაკუთრებით მაჰაბჰარატას მეექვსე ნაწილი „ბჰაგავადგიტა“, ფირდოუსის „შაჰ-ნამე“, გილგამეშის ამბავი, ათას ერთი ღამე და თვით ჰომეროსის პოემებიც. ოდისევსი მოძრაობს სივრცესა და დროში და, არსებითად, განიცდის უსასრულო თავგადასავლებს, რომლებიც აჭიანურებს მისი შინ, პენელოპესთან დაბრუნების მომენტს, ისევე როგორც მკითხველი მოგზაურობს ნარატივის ერთი ნაწილიდან მეორისკენ და ისევე როგორც ჰომეროსის მსმენლები

2 ქარჩხაძე ჯემალ, მდგმური, თბილისი, 2008 წელი, გვ. 57.

მიჰყვებოდნენ პოეტისეულ თხრობას ერთი ეპიზოდისა და მეორე ეპიზოდამდე.

კალიფორნიის უნივერსიტეტის შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობის პროფესორი – ჯოზეფ ჰილის მილერი (დაიბ. 1928) გვაწვდის საინტერესო ცნობას, რომლის თანახმადაც, ამერიკის ინტერნაციონალური ბიბლიოგრაფიის თანამედროვე ლინგვისტურმა ასოციაციამ შეადგინა ოცდაერთგვერდიანი ჩამონათვალი 1963 წლიდან 2002 წლის აპრილამდე გამოქვეყნებული გამოკვლევებისა, მიძღვნილი თემაზე „დრო და ლიტერატურა“. მისივე თქმით, ზოგიერთი მათგანი ტრივიალური ან არარელევანტურია, მაგრამ უმეტესობა – საინტერესო. ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაშრომები ამ სფეროში კარგა ხნის წინ გამოქვეყნდა, მათ შორის – უინდჰემ ლუისის „დრო და დასავლელი ადამიანი“ (1927), ჟორჟ პულეს ოთხტომიანი ფუნდამენტური გამოკვლევა, სახელწოდებით „ეტიუდები ადამიანის დროის შესახებ“ (1950–1958), ა.ა. მენდილოუს „დრო და რომანი“ (1952) და, უფრო მოგვიანებით, პოლ რიკერის სამტომიანი „დრო და თხრობა“ (1983–1985). რა თქმა უნდა, დროით უპირატესად დაინტერესებული იყო აწ ერთგვარად დაძაბუნებული მოდერნიზმი, რაც აისახა ისეთ ქმნილებებში, როგორებიცაა პრუსტის „დაკარგული დროის ძიებაში“ (1913–1927), თომას მანის „ჯადოსნური მთა“ (1924), ხორხე ლუის ბორხესის „დროის ახალი უარყოფა“ (1947), სემუელ ბეკეტის „ის დრო“ (1976); საინტერესოა აგრეთვე პოლ დე მანის „დროის რიტორიკა“ (1969). ამ ესეში დე მანი ერთმანეთთან აიგივებს ენის ტროპოლოგიურ საშუალებებს – ირონიასა და ალეგორიას, რომელთა მეშვეობითაც მკითხველს ექმნება უშუალო წარმოდგენა დროის იდუმალების შესახებ.

იმავე ავტორის თქმით, „თუმცა მეცნიერები და ფილოსოფოსები სხვადასხვაგვარად გაიაზრებენ დროის არსს,

მათი მიზანია დროის უნივერსალური და მაქსიმალურად მწყობრი დეფინიციის შემუშავება მეცნიერული ან ლოგიკური მეთოდების მეშვეობით. ამის საპირისპიროდ, ლიტერატურული ნაწარმოებების დრო განსაკუთრებულია, sui generis-ი, ინდივიდუალური. თუ ლიტერატურულ ნაწარმოებებს ქრონოლოგიური რიგით დავალაგებთ, დროის არსი უფრო მკაფიო როდი გახდება, თუმცა სწორედ ამას ისახავენ მიზნად დროის მეცნიერული თეორიები. შექსპირის დრო განსხვავდება ფოლკნერის დროისგან და არცერთი მათგანი არ წააგავს იეიტსის დროს. ყოველ ლიტერატურულ ნაწარმოებში – და თვით ერთი და იმავე ავტორის ქმნილებებშიც – დრო სხვადასხვაგვარადაა გააზრებული – თუმცა წინამდებარე მოკლე ესეში ამ ჰიპოთეზის დამაჯერებლად დასაბუთება საძნელოა³.

ლიტერატურაში შესაძლებელია მიმდინარებდეს მსჯელობა დროზე, არა როგორც ერთიან ფენომენზე, არამედ ასტრონომიული, კალენდარული პრინციპით გაგებულ ციკლებზე: წარსულზე, აწმყოსა და მომავალზე. ზოგჯერ ადამიანისთვის უპირატესობა ენიჭება ამ ციკლებიდან მხოლოდ ერთს და მისგან გათავისუფლება არ ძალუძს. გავიხსენოთ პრუსტის „დაკარგული დროის ძიებაში“, რომელიც წარსულის სრული გაცოცხლებაა, მკითხველი ფერის, სუნის, ხმის დონეზე განიცდის წარსულთან შეხებას და ეს ყველაფერი განაპირობა ფრანგი მწერლის ცხოვრებაში საყვარელი ადამიანების გარდაცვალებით გამოწვეულმა სევდამ. შესაძლებელია გავიხსენოთ ფოლკნერის ქვენტინიც, ცნობილი პერსონაჟი რომანიდან – „ხმაური და მძვინვარება“, რომლისთვისაც წარსული და მისი იდეალების მსხვრევა ღრმა დეპრესიის, უიმედობის, მომავლის ვერდანახვის

3 მილერი ჰილის ჯოზეფ, დრო ლიტერატურაში, გვ. 10.

საწინდარია. ამიტომაც ქვენტინი მიმართავს სუიციდს, გარბის ამ სამყაროდან და ამით სამუდამოდ რჩება წარსულის გმირად. ცნობილია, რომ დროის სივრცედ გარდასახვის ყველაზე თვალსაჩინო ნიმუშია საათის ისრების მოძრაობა სივრცეში. საათები ხშირად ფიგურირებს ლიტერატურაში, მათ შორის, ფოლკნერის პროზაშიც. ქვენტინი გვევლინება პერსონაჟად, რომელიც ცდილობს გაანადგუროს დრო საათის ისრების გატეხვის მეშვეობით⁴.

ზოგ ლიტერატურულ შედეგში კი წარსულიც, აწმყოც და მომავალიც ერთ ქვაბში იხარშება, დრო სტატიკურია და ერთფეროვნების დარღვევაც უძლურია რაიმეს შესაცვლელად. არგენტინელი მწერალი, მეოცე საუკუნის ერთ-ერთი გავლენიანი მოაზროვნე ხორხე ლუის ბორხესი ერთ მოთხრობაში წერს: „სენიორა ხაურგიმ ათი წელი ქაოსში გაატარა, მცდარი იქნება, ამ ათი წლის ყოველი წამი, შესაძლოა ნამდვილი აწმყო იყო, არც წარსული და არც მომავალი. მეტისმეტად არ მოვიხიბლოთ ამ აწმყოთი, რომელსაც დღეებით, ღამეებით, სხვადასხვა კალენდრის ასობით ფურცლით, შფოთითა და ქმედებებით ვითვლით, ეს ის აწმყოა, რომლის ზღვარსაც ყოველ დილით გადავაბიჯებთ ხოლმე გაღვიძებამდე და ყოველ ღამე – დაძინებამდე, ყოველდღე ორჯერ ვხდებით უხუცესი სენიორა“⁵.

თომას მანის მთელი შემოქმედება მოიცავს დროის არსში წვდომის მცდელობას. ეს განსაკუთრებით შეიმჩნევა მის დიდებულ რომანში – „ჯადოსნური მთა“, რომლის ფურცლებზე ხშირად ვხვდებით მსჯელობას დროის შესახებ, აზრების მრავალფეროვნებას, ადამიანური ცნობიერების ჩიხში შესვლას დროის გაანალიზების მცდელობისას. სანიმუშოდ

4 ფოლკნერი უილიამ, ხმაური და მძვინვარება, თბილისი, 2010 წელი, გვ. 67.

5 ბორხესი ხორხე ლუის, ბროდის ანგარიში, თბილისი, 2015 წელი, გვ. 42.

მოვიყვანთ რომანის მეექვსე თავიდან მთავარი გმირის, ჰანს კასტორპის ფიქრებს:

„რა არის დრო? – საიდუმლოება – უსახელო და ყოვლისმძლე, მოვლენათა სამყაროს განმსაზღვრელი პირობა, მოძრაობა, გადაჯაჭვული და შერწყმული სივრცეში სხეულების განლაგებასა და მოძრაობასთან. იარსებებდა კი დრო, მოძრაობა რომ არ ყოფილიყო? ან მოძრაობა კი იარსებებდა დროის გარეშე? კითხვა კითხვად რჩება. არის თუ არა დრო სივრცის ფუნქცია ან პირიქით? ან იქნებ ისინი ერთმანეთის იდენტურნი არიან? აქაც მხოლოდ კითხვას ვსვამთ! დრო მოქმედია. მას ზმნით გამოსახატავი თვისება გაჩნია: იგი „იწვევს“, მაგრამ რას? ცვლილებას! „ახლა“ და „მაშინ“ ერთი და იგივე არ არის. „აქ“ არ არის „იქ“, რადგან მათ შორის მოძრაობა ძევს, მაგრამ ვინაიდან მოძრაობა, რისი მეშვეობითაც დროს ვზომავთ, წრიულია და თავის თავში ჩაკეტილი, ამიტომ ასეთი მოძრაობისა და ცვლილებისთვის ასევე თავისუფლად შეიძლებოდა სიმშვიდე და უძრაობა გვეწოდებინა – „მაშინ“ ხომ გამუდმებით მეორდება „ახლაში“, „აქ“ კი ცნებაში „იქ“⁶.

მსგავსი ადგილები „ჯადოსნურ მთაში“ საკმაოდ ბევრია. სხვაგან, იმავე ჰანს კასტორპის პირით, რომანში საინტერესო მიგნებაა ნაჩვენები: „– ჩუმად! დღეს რაღაც განსაკუთრებით მიჭრის გონება, მაინც რა არის დრო? – იკითხა ჰანს კასტორპმა და ცხვირის წვერი ისე ღონივრად მიიჭყლიტა, რომ სისხლისგან დაეწრიტა და გაუთეთრდა, – აბა, თუ მეტყვი? სიცივეს ხომ შევიგრძნობთ ჩვენი გრძნობის ორგანოებით, მხედველობითა და შეხებით. კეთილი და პატიოსანი. დროის შემგრძნები ორგანო რომელია? იქნებ შენ მითხრა? ხომ ხედავ, როგორ ჩაფლავდი. მაშ, როგორღა

6 მანი თომას, ჯადოსნური მთა, გვ. 453.

გვინდა გავზომოთ ისეთი რამ, რომლის ვერცერთ თვისებას ვერ დავასახელებთ? ჩვენ ვამბობთ, დრო გადისო. კი ბატონო, გავიდეს. მაგრამ მისი გაზომვა რომ შეეძლოთ... მაცალე! ის რომ იზომებოდეს, თანაბრად ხომ უნდა მიმდინარეობდეს, მერე სად გიწერია რომ ის თანაბრად მიედინება? ჩვენს ცნობიერებაში იგი ასე როდი იქცევა, ჩვენ მხოლოდ წესისამებრ ვვარაუდობთ, რომ იგი თანაბრად მიედინება და ჩვენი საზომი ერთეულები მხოლოდ და მხოლოდ პირობითი გახლავს“⁷.

„ჯადოსნური მთის“ მოყვანილი პასაჟები ნათელი დასტურია, თუ რაოდენ ღრმად და არგუმენტირებულად გაშუქდა დროის პრობლემატიკა მეოცე საუკუნის ლიტერატურაში.

მოდერნისტული რომანის მესაძირკვლევები – ჯოისი, კაფკა, პრუსტი და ვირჯინია ვულფი ერთნაირი ინტენსივობით ცდილობდნენ ლიტერატურაში დროსთან დაკავშირებული პრობლემების წინა პლანზე წამოწევას. ასე მაგალითად, ვირჯინია ვულფი დროის ექპერიმენტირების თვალსაზრისით უფრო შორს მიდის, ვიდრე მარსელ პრუსტი. პრუსტი ცდილობდა, თავისი გმირის ინდივიდუალური წარსულის ესა თუ ის სურათი აღედგინა, გაეცოცხლებინა და ამით მოეპოვებინა დაკარგული დრო, ხოლო ვულფი წარსულს აწმყოსთან აკავშირებდა. მის რომანში „ტალღები“ (The waves) ყველა პერსონაჟს დროსთან სხვადასხვაგვარი მიმართება აქვს. ექვსივე პერსონაჟი ერთი სულის სხვადასხვა წახნაგია და მათი სხვადასხვაგვარი მიმართება დროის პრობლემისადმი დროის მრავალწახნაგოვნებისა და მრავალფეროვნების ერთდროულად არსებობის საშუალებას იძლევა⁸.

ვირჯინია ვულფის კვალად, დროის პრობლემატიკის

7 მანი თომას, ჯადოსნური მთა, გვ. 92.

8 გელაშვილი მანანა, დროის პრობლემა მოდერნისტულ ლიტერატურაში, თბილისი, 2005 წელი, გვ. 67.

მხატვრულ სიტყვაში ასახვას დიდი ადგილი დაუთმო მისმა მოგვარემ, ამერიკელმა მწერალმა თომას ვულფმა, რომლის შემოქმედების წინაშე ქედს იხრიდა უილიამ ფოლკნერი. რომანში „დროისა და მდინარის თაობაზე“ (1935) და, განსაკუთრებით, ავტობიოგრაფიულ წიგნში „ერთი რომანის ისტორია“ (1936), ასევე მოთხრობაში „დაკარგული ბიჭი“ ვულფი ცდილობს დროის საიდუმლოების წარმოჩენას. მის წარმოდგენაში დრო ორგვარია: ერთი მარადიული, უცვლელი, გაქვავებული, მეორე – სწრაფწარმავალი, ადამიანის არსებობის დრო, რომელიც განცდის, სუბიექტური განზომილების დროცაა. ვულფის უპირველესად აინტერესებს ამ ორი დროის, მარადიულისა და წარმავლის ურთიერთმართება. „ერთი რომანის ისტორიაში“ ვულფი ერთგან წერს, რომ დროის პრობლემამ იმდენად მომიცვა, რომ ტანჯვად მექცაო⁹.

ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ ფოლკნერის შესახებ, რომლის პროზაც უხვ მასალას იძლევა დროის გასააზრებლად. ჰემინგუეის გმირებისგან განსხვავებით, რომელთაც აგრეთვე ტანჯავთ წარსულის დრო, მაგრამ მომავლისკენ იყურებიან, ფოლკნერის პერსონაჟები იმდენად ვერ ახერხებენ მენსიერებიდან წარსულის ამოგდებას, რომ მის ტყვეობაში ცვივდებიან; ეს ადამიანები შეუწელებლივ ფიქრობენ წარსულზე, ფიქრებით წარსულში იძირებიან, რასაც ისინი მიჰყავს დროსთან ჭიდილამდე, დროის რაობის წვდომა ხდება მათი ძიების მიზანი. ეს კარგად დაინახა ფრანგმა ფილოსოფოსმა და მწერალმა ჟან პოლ სარტრმა, რომელმაც ფოლკნერის ცნობილ რომანს მიუძღვნა შესანიშნავი წერილი „დრო ფოლკნერის „ხმაურსა და მძვინვარებაში“

9 თოფურიძე ეთერ, უილიამ ფოლკნერის რომანის პოეტიკა, თბილისი, 1984 წელი, გვ. 64.

(1939). წარსულის ავადმყოფური განცდა სარტრმა ფოლკნერის ნიშანდობლივ მხარედ ჩათვალა, ხოლო ქვენტინისმიერი დროის გაგება – მწერლის დროის კონცეფციად, რომლის საფუძველზეც დაასკვნა: „ფოლკნერი დროის მეტაფიზიკოსია“. სარტრის აზრით, ფოლკნერთან დრო არ მოძრაობს, არ არის დროის პროგრესი, აწმყო აქა-იქ გაიელვებს და მაშინვე მასში წარსული იჭრება. იგი წერს: „ფოლკნერის შეხედულება ქვეყნიერებაზე იმ კაცს შეიძლება შევადაროთ, ღია მანქანაში რომ ჩამჯდარა და უკან იცქირება, ყოველ წამს ჩრდილები წამოეშლება მარჯვნივ, მარცხნივ კი სინათლის წერტილები ციმციმებენ და ცახცახებენ, ისინი მხოლოდ მაშინ გადაიქცევიან ხეებად, ადამიანებად თუ მანქანებად, როცა პერსპექტივაში ვხედავთ. წარსული აქ სიურეალისტურ თვისებას იძენს; მისი კონტურები მტკიცეა, კრიალა და შეურყვნელი“. სარტრი მართებულად შენიშნავს, რომ ფოლკნერისთვის „ადამიანის უბედურება ისაა, რომ ის შეზღუდულია დროით“. სარტრი ფოლკნერს ადარებს მეოცე საუკუნის ლიტერატურის მეორე გიგანტს – მარსელ პრუსტს, რომლის პროზაშიც აწმყო „დატყვევებულია“ წარსულით, მაგრამ პრუსტისგან განსხვავებით, ფოლკნერს უკიდურეს პესიმიზტად თვლის¹⁰.

დროის ფენომენთან დაკავშირებით ფოლკნერსა და პრუსტს ჟან პოლინიც ადარებდა წიგნში – „დრო და რომანი“. პოლინის თქმით, ფოლკნერის გმირები პრუსტივით წარსულს არ აცოცხლებენ თავიანთ ფიქრებში, რადგან ისინი თავისთავად წარსულში ცოცხლობენ, მათ აწმყო არ გააჩნიათ. თუმცა ფოლკნერი, როგორც ავტორი, აშკარად იდგა დილემის წინაშე, როდესაც ადამიანის გამარჯვებაზე ისაუბრა ცნობილ სანობელო ლექციაში 1949 წელს.

10 სარტრი ჟან პოლ, დრო უილიამ ფოლკნერის „ხმაურ და მკვინვარებაში“ წიგნში: უილიამ ფოლკნერი, საუბრები, თბილისი, 1984 წელი, გვ. 10.

ქვენტინისეულ ფიქრებთან ახლოს დგას დარლიც – სხვა პერსონაჟი რომანიდან „სული რომ ამომდიოდა“ (As I Lay Dying, 1930). დარლი ყველაზე უკეთ გამოხატავს ფოლკნერი-სეულ დროს თავის ერთ-ერთ მონოლოგში: „რომ შეგვეძლოს, უბრალოდ, დროიდან გაღწევა. ეს შესანიშნავი იქნებოდა. შესანიშნავი იქნებოდა, რომ შეგვეძლოს დროიდან გაღწევა“. ცალკე განხილვას იმსახურებს დროის პრობლემის გააზრება ისეთ მნიშვნელოვან რომანში, როგორცაა „აგვისტოს ნათელი“ (Light in August, 1932).

საზოგადოდ, სარტრის წერილი ფოლკნერზე მნიშვნელოვან გამკვლევად იქცა დროის ლიტერატურაში გააზრების მხრივ. ცნობილია, რომ ფრანგმა მწერალმა სხენებულ ესეში გამოიყენა ტერმინი „გაყინული წამი“, როგორც სუბიექტური დროის ერთ-ერთი გამოხატულება და მისი არსი შემდეგში მდგომარეობს: ობიექტური, ასტრონომიული დროის უმცირესი მონაკვეთი სუბიექტის აღქმაში შეიძლება უზომოდ ტევადად იქცეს; ერთმა წამმა შეიძლება ადამიანის მთელი ცხოვრების გააზრება მოიცვას, უფრო ფართოდ კი კაცობრიობის ისტორიის რაღაც ნაწილიც კი. ამ შემთხვევაში, დროის მონაკვეთის დატვირთვა მოგონებებით, ასოციაციებით, ალუზიებით, ადამიანის ცნობიერებაში დროის შეჩერების, უდროობის, ან ყველა დროის თანაარსებობის ილუზიას წარმოქმნის. ამ ასპექტს თომას ვულფი და ფოლკნერი „გაყინულ“ მომენტს უწოდებენ, ეზრა პაუნდი – „მაგიურ მომენტს“, ვირჯინია ვულფი – „ყოფიერების მომენტს“. ზემოთქმულის საუკეთესო ილუსტრაციაა ფოლკნერის რომანი „დროშები მტვერში“ (თავდაპირველი სათაური „სარტორისი“, 1928), რომელშიც მოხუც ბაიარდს ეჩვენება, რომ დრო გაჩერდა და მთელი სიცოცხლე გავიდა, სანამ მან ეზო გადაჭრა, იანკის თვალს მოეფარა და სიკვდილს გადაურჩა¹¹.

11 გელაშვილი მანანა, დროის პრობლემა მოდერნისტულ ლიტერატურაში, გვ. 70.

დროის პრობლემატიკა მეცხრამეტე საუკუნის რუსული მწერლობის ყველაზე გავლენიანი წარმომადგენლის – ფიოდორ დოსტოევსკის შემოქმედებაში დაინახა ცნობილმა მკვლევარმა მიხეილ ბახტინმა („დოსტოევსკის პოეტიკის პრობლემები“, 1963). ბახტინმა მწერლის პროზაში დაინახა დროსთან უცნაური დამოკიდებულება. მკითხველი „იდიოტის“ ან „ძმები კარამაზოვების“ კითხვისას შესაძლოა ვერ ამჩნევდეს, მაგრამ დაკვირვებისას აღმოაჩინოს, რომ ამ გრანდიოზული რომანების ნახევარი ერთი დღე-ღამის მოვლენების ქრონიკაა. იმავეს გააკეთებს მოგვიანებით თომას მანიც „ჯადოსნურ მთაში“, რომელშიც ორასზე მეტი გვერდი ეთმობა პირველი დღის ამბებს, შემდეგ ნაწილში კი წლების ისტორიაა მოთხრობილი.

ცალკე მსჯელობის საქმეა დროის ფენომენის განხილვა მეოცე საუკუნის მაგიურ რეალიზმში. თანამედროვე ლიტერატურის ეს ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი მიმართულება ევროპულ სივრცეში პოულობს თავის ფესვებს (ჰესე, გრასი, ტურნიე), მაგრამ აღორძინდება ლათინოამერიკულ (ბორხესი, კორტასარი, ალიენდე, ფუენტესი, რულფო, მარკესი, კარპენტიერი) და აზიურ (რუშიდი, მო იენი, მურაკამი) ლიტერატურაში. დრო ყველა ხსენებული მწერლის ერთ-ერთი მთავარი საფიქრალია. ასე მაგალითად, მარკესი თავის ყველაზე ცნობილ რომანში „მარტოობის ასი წელიწადი“ ძველი ინდური ფილოსოფიისა თუ ბიბლიური კონცეფციების მსგავსად ერთიან, ციკლურ დროზე გვესაუბრება, რომელშიც წარსული, აწმყო და მომავალი ერთ მთლიანობად ქცეულა. ბიბლიური ისტორიის მსგავსად, რომანის დასაწყისში ვხვდებით სივრცეში მოქცეული სოფლის – მაკონდოს დაარსების ამბავს, მის პირველ მცხოვრებთა თავგადასავალს, თვალს ვადევნებთ მოვლენათა განვითარებას, იდუმალი წინასწარმეტყველის – მელკიადეის მიერ

სანსკრიტზე დაწერილი ტექსტების საკრალურობას და ვეგებებით უკანასკნელი ბუნდიების დაღუპვას, მაკონდოს აპოკალიპტურ ფინალს.

არანაკლები სიღრმით განიხილება დროის პრობლემა უკანასკნელი ათწლეულების ქართულ მწერლობაშიც (ო. ჩხეიძე, ჯ. ქარჩხაძე, ო. ჭილაძე და სხვები), რომელთა შემოქმედების დროის კუთხით განხილვას ბოლო დროს არაერთი საინტერესო გამოკვლევა მიეძღვნა (მანანა კვაჭანტირაძე – „მარტის მამალი“ – დრო და სივრცე (1992) მაია მირესაშვილი – „სივრცისა და დროის საკითხისათვის მითოლოგიურ რომანში“ (1998) მაია ჯალიაშვილი – „დროის მეტაფიზიკა ქართულ მოდერნისტულ რომანში“ (2011) და ა. შ.).

ჩვენი წერილი, ბუნებრივია, ოდნავადაც ვერ ამოწურავს ლიტერატურაში დროის ფენომენის გააზრების მრავალწახნაგოვან შრეებს. ეს თემა ჯერ კიდევ სიახლეა ლიტერატურათმცოდნეობაში, რომელიც სამომავლოდ ბევრ საინტერესო სიტყვას იტყვის.

ისტორია



წმიდა იოანე და ეფთჳიმიე მთაწმინდელები — მუშაკნი მარადისობისა

საბა მეტრეველი

ზიდრე ივირონი და ათონური სკოლა ჩამოყალიბდება, **ზ**იყო იოანე მთაწმინდელი, — საქმის კაცი, — რომელიც აქ, საქართველოში, აღიკვეცა ბერად და „თავდაპირველად სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ოთხთა ეკლესიაში იმყოფებოდა, ხოლო შემდეგ მცირე აზიაში, ბითვინიის ოლიმპზე (ქართულად ულუმბოზე) გადავიდა. მალე მან კონსტანტინეპოლიდან ჩამოიყვანა თავისი ვაჟი, ექვთიმე, რომელიც დავით კურაპალატის მიერ ბიზანტიის იმპერატორისათვის მიცემულ მძევალთა შორის იმყოფებოდა. იოანე აქვე დაუახლოვდა წმიდა ათანასე დიდს, ხოლო, როდესაც უკანასკნელი ათონზე გადავიდა, იქ ლავრა დააარსა, X ს-ის 60-იანი წლების დამდეგს ვაჟიშვილითა და რამდენიმე

მოწაფით ისიც ათონზე გაემგზავრა და ათანასეს ლავრაში დამკვიდრდა¹.

ყოველი დიდი საქმის ჯერ ჩანაფიქრი, შემდეგ კი აღსრულება პერსპექტივაში ვლინდება. წმიდა იოანე ათონელის უმთავრესი ღვაწლი ისაა, რომ მან მიმართულება მისცა ქართველების ათონზე მომრავლებას. უპირველესად, შვილს უბიძგა, ანდერძიც დაუგდო. მისმა „გზამ“ აღზარდა წმიდა გიორგი მთაწმინდელიც. ამდენად, იოანე ათონელი განსაკუთრებული ნიშანსვეტი, გზაზე დამყენებელი, წარმმართველია დიდი სამოღვაწეო გზისკენ, როგორც ე. ჭელიძე იტყვის, ის ყველაზე დიდი მოქმედების ადამიანია ქართველ მამათა შორის².

გიორგი მთაწმინდელის მიერ შემოთავაზებული იკონოგრაფიული პორტრეტი იოანე ათონელისა სრულიად გამორჩეულია ქართულ ორიგინალურ აგიოგრაფიაში: დიდებული, წარჩინებული და დავით კურაპალატის მთავართა შორის საჩინო“ მშობლების შვილი იყო იოანე; „მჯნე და ახოვანი და განთქმული წყობათა შინა, მაღალი და შუენიერი ჰასაკითა და აგებულებითა გუამისათა და ბრძენი და გონიერი გონებითა და გულისჯმის–ყოფითა, და სავსე შიშითა ღმრთისაჲთა და ყოვლითავე კეთილისა საქმითა და ფრიად საყუარელი“³. ეს დახასიათება ახლოს დგას წმიდა გრიგოლ ხანძთელის ცნობილ პორტრეტთან, თუმცა უფრო შორს მიდის ე.წ. „აგიოგრაფიული შაბლონის“ გადალახვის თვალსაზრისით, რადგან აქ აქცენტირებულია წმიდა იოანეს ვაჟკაცობაცა

1 ლომოური ნ. ათონის ივერონი. თბ.: „მეცნიერება“, 1983, გვ. 6.

2 ჭელიძე ე. ქართველ ათონელთა ღვაწლი. ჟურნალი „ლოგოსი“, №6, თბ.: 2011, გვ. 17.

3 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, XI-XV სს. გამოსაცემად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჭლამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობათა და რედაქციით. თბ.: „მეცნიერება“, 1967, გვ. 42.

და ხორციელი სილამაზეც: ა) განთქმული წყობათა შინა // განთქმული ბრძოლაში; ბ) მაღალი და შუენიერი აგებულებითა გუამისათა; გ) ფრიად საყვარელი.

ბრძოლაში სახელს მოიხვეჭს კარგი მეომარი – ფიზიკურად ძლიერი და გონიერი. ამას გარდა, ტანმაღალი ყოფილა იოანე და მშვენიერი (ლამაზი) სხეულის აღნაგობა (აგებულებითა გუამისათა) ჰქონია. რამდენი რამ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ამ სიტყვებს მიღმა ისეთი, რომელსაც აგიოგრაფი აღარ გვაცნობს, თუმცა ეს პასაჟებიც საკმარისია იმის სათქმელად, რომ „მათი ნაწარმოებები ბევრ ისეთ რამეს წარმოგვიჩენს, რაც, წმინდა ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თვალთახედვით, უჩვეულო იყო“⁴. ცოტა უფრო ადრე ზუსტად შენიშნა პროფესორმა ალექსანდრე ალექსიძემ: „ათონელთა ცხოვრებანი, შესანიშნავი ლიტერატურული ძეგლები, რომლებიც სცილდებიან აგიოგრაფიულ შაბლონს, გვაძლევენ საშუალებას, ტექსტის ზოგიერთ სტრიქონში და სტრიქონთა შორის ამოვიკითხოთ, ამოვიცნოთ ათონელთა ცოცხალი ადამიანური შტრიხები, წარმოვისახოთ ისინი მათი ინდივიდუალური იერითა და ტემპერამენტით“⁵.

იოანე ათონელი დიდგვაროვანი იყო, მდიდარი და სახელოვანი, მაგრამ, მსგავსად წმიდა გრიგოლ ხანძთელისა, „ყოველი დიდებაჲ ამის სოფლისაჲ შეურაცჴყო და ნაგევად შეჴრაცხა“, მოიძულა საკუთარი თავიც და „ფარულად კურთხევაჲ მონაზონებისა მიიღო“. თხზულების დასაწყისში კი აგიოგრაფმა გაგვანდო: „მონაზონნი და მოწესენი – ანგელოსთა მობაძავნი“. ანგელოზური ცხოვრების ღვაწლს შეუდგა იოანე და ამ გზაზე მისი უმთავრესი სულიერი იარაღი მორჩილება–თავმდაბლობის სათნოება იყო: „ღუაწლითა

4 გოლაძე ო. ათონელ ჰაგიოგრაფთა შემოქმედების ზოგიერთი საკითხი. 6 კრებულში „ივირონი – 1000“. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983, გვ. 97.

5 ალექსიძე ა. ათონი ათასწლოვანი. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1982, გვ. 66.

ძლიერთა მორჩილებასა მისცა თავი“. მსგავსად ხანძთელი-სა, ისიც ელტვოდა (გაურბოდა) „დიდებასა კაცთასა“, ამიტომაც არაა შემთხვევითი, რომ ულუმბოს მთაზე მოსული ჯორთა მსახურებაში იყო და „სხუანი უნდონი მსახურებანი და შეურაცხნი სიმდაბლით აღასრულნა“⁶.

სრული სიმშვიდის განმასახიერებელია წმიდა იოანე ათონელი, ასეთივე განსაკუთრებულია იგი ცოდვასთან ბრძოლის ღვაწლშიც. როცა თორნიკე თავის საომარ-საბრძოლი თავგადასავლებს იხსენებდა, „სალაშქროთა ჰამბავი უყუარდაო“, – წერს აგიოგრაფი, – წინამძღვარი წუხდა: „ერიდებიან და არა უნდა რაფთამცა ამხილო მას“, რომ არ წყენოდა, ტკივილი რომ არ მიეყენებინა მისთვის. მერე, როცა გააცნობიერა საფრთხე ამსოფლიური ზრახვებისა, კი არ უბრძანა (თუმცა, როგორც წინამძღვარს, ამის უფლება ჰქონდა), სთხოვა: „აწ დააცადე სოფლიოთა მაგათ საქმეთა უბნობად“ (დააცადე//შეწყვიტე), მხოლოდ გაბრიელ ბერს მოუყევით. როგორ კარგად უნდა ესმოდეს ადამიანის ფსიქოლოგია, რომ ზუსტად იგრძნო, როგორ უფორიაქებდა თორნიკეს სულს გმირული წარსული და იმპერატივებით კი არ ესაუბრა, არამედ, ურჩია: თუ ასე შეგიბყრობს ლაშქრობათა გახსენების სურვილი, გაბრიელს უამბეო. მუხლმოდრეკილი და ცრემლმორეული თორნიკეს შეკითხვას, აქამდე რატომ არ მამხილეო, სრული ქრისტიანული სიმშვიდით უპასუხა: „უფალმან შეგინდვენ, გარნა აწ ხოლო ეკრძალე!“ – ასე უდრტვინველად შეეძლო ნეტარ იოანე მთაწმინდელს ცოდვასთან ბრძოლაც და ცოდვილის სიყვარულიც.

ცოდვასთან ბრძოლაში ასეთივე ფრთხილი იყო წმიდა გრიგოლ ხანძთელიც. საკმარისია აშოტ კურაპალატის

6 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, XI-XV სს. გამო-საცემად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობათა და რედაქციით. თბ.: „მეცნიერება“, 1967, გვ. 43.

სულის ხსნისათვის გაწეული მისი დამსახურების გახსენებაც, რომ მეფისთვის ნაკლებ მტკივნეული ყოფილიყო „სიძვის დიაცთან“ განშორება. ჩვენ არაერთხელ გავავლებთ პარალელს გიორგი მერჩულის „წმიდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ტექსტთან. ათონი ტაო-კლარჯეთის სულიერი გზისა და პრინციპების გამგრძელებელია. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, ათონის ქართული მონასტრის დაარსება დაკავშირებულია ორ ტაოელ წარჩინებულთან, დიდაზნაურ იოანესა და თორნიკეს სახელებთან. წმიდა გრიგოლ ხანძთელის შეუფასებელი ღვაწლი ერისა და მამულის წინაშე კეთილ ნაყოფს სხვადასხვა ეტაპზე და სხვადასხვა ფორმით გამოიღებს. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ათონელთა სულიერი წინამორბედი ნეტარი გრიგოლია. მსგავსება მრავალმხრივია: მიმოსვლა და მოგზაურობა, ეკლესია-მონასტერთა აღმშენებლობა, კულტურულ-საგანმანათლებლო მოღვაწეობა, სამეფო კართან სიახლოვე და ზნეობის სადარაჯოზე დგომა... გარდა ამისა, ათონი ტაო-კლარჯეთის ბერ-მონაზონთა ღვაწლისა და მადლის გაგრძელებას წარმოადგენს. ათანასე დიდის უპირველესი თანამოსაგრე, იოანე ათონელი, „აღკვეცილია ტაო-კლარჯეთის სამონასტრო ცენტრში, კერძოდ, ოთხთას მონასტერში. შემდგომ ათონზე გადასულ იოანეს ტაო-კლარჯეთის სხვა მონასტრებიდანაც მიაშურეს ბერებმა. და ასე იქმნება ათონის მთაზე ქართველთა მონასტერი „ივირონი“. ეს, ერთგვარად, „მამულისა ჩვეულებისაებრ სლვისა“ (იოანე საბანისძე) ბუნებრივი და ორგანული გაგრძელება იყო. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ „ივირონის ქტიტორები სამხრეთ-საქართველოს მოღვაწეები იყვნენ და სულიერ საზრდოს ტაო-კლარჯეთის მონასტრებიდან ღებულობდნენ“⁷.

7 მაჩხანელი მ. იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ათონელების ბერძნული ცხოვრება, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსაცემად მოამზადა მანანა მაჩხანელმა. თბ.: „მეცნიერება“ 1982, გვ. 3.

წმიდა იოანე მთაწმინდელის ორი უმთავრესი ღვაწლი უნდა შევნიშნოთ: 1. „შორეულ სივრცეთა ხილვისა და აღმორჩენის სურვილი, რომელიც აწუხებდა“⁸, – ასე შეაფასეს მისი ლტოლვა „სპანიად, [სადაც] ქართველნი არამცირედნი ნათესავნი და ერნი მკვდრ არიან მუნ“. წმიდა გრიგოლ ხანძთელმაც იმოგზაურა კონსტანტინეპოლში, მოინახულა და მოილოცა სიწმინდეები. მისი ეს ქმედება ანტიხატმბრძოლური ტენდენციების აშკარა გამოვლენაც იყო. ხატმებრძოლეობის მიმდევარნი ხატის თაყვანისცემას აიგივებდნენ კერპთაყვანისმცემლობასთან. ხატმებრძოლეობის დამხობა ეკლესიის ისტორიაში იყო კიდევ ერთი გამარჯვება ჭეშმარიტი სარწმუნოებისა.

ზედმეტად უტრირებულად გვეჩვენება დასკვნა, თითქოს იოანეს სწრაფვა ესპანეთისაკენ შორეულ სივრცეთა ხილვისა და აღმორჩენის სურვილი ყოფილიყო. თავად იოანეს ერთი მიზანი ამოძრავებდა, – განშორებოდა ამდენ შუღლსა და „ერის კრებასა“ (შფოთსა და არეულობას), ათონზე ნელ-ნელა რომ იკიდებდა ფეხს და „უცხოებასა რამე“ ეცხოვნა სული. „გლახაკებით ვიყოფებოდიო“ – ისევ უცხოებაში ყოფნას, სიღარიბეში ნეტარებას ესწრაფოდა ათონის ქართველთა მონასტრის პირველი წინამძღვარი. ეს ფაქტი ჩვენს ავბედით ისტორიასაც გამოხატავს: ივირონის სავანის დამაარსებელი იძულებულია მიატოვოს იქაურობა და სადღაც შორს ეძებოს სულიერი სიმშვიდის ნავსაყუდელი. თორნიკე ერისთავის გამო ბევრი უკმაყოფილება და წინააღმდეგობა შეხვედრიათ. ამას თავად იოანეც ამბობს მეფეთა წინაშე: „მოვიდა თვისი ჩემი თორნიკ და მისითა გზითა დიდთა შუღლთა შთავარდი“. ძნელია ახლა იმის თქმა, თავად თორნიკე იყო თუ არა უშუალო მიზეზი ამდენი შურიანობისა, ხომ არ იყო ეს გამოწვეული

8 ალექსიძე ა. ათონი ათასწლოვანი. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1982, გვ. 67.

მისი თითქოს გამომწვევი და უცნაური ხასიათით. ტექსტში მსგავსი რამ არ მოიპოვება. პირიქით, იოანე თორნიკყოფილი სიმდაბლის გასაოცარი მადლითაა შემოსილი. ამ ეპიზოდით ის უფრო საცნაურდება, თუ როგორი სირთულეებითა და წინააღმდეგობებითაა აღსავსე მონასტრული ცხოვრება, თუ როგორი გამოვლენილი და გამოუვლენელი ბრძოლებითა და დაპირისპირებებითაა აღსავსე ბერული ყოფა და, ამასთანავე, რამხელა საფიქრალს აღძრავს ქართველთა შორის ურთიერთშუღლი, დაუნდობლობა, გაუტანლობა, ლალატი. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ გიორგი მთაწმინდელის თხზულებაში სიამაყით წარმოთქმულ ასეთ სიტყვებსაც შევხვდებით: „კაცნი ვართ სახელოვანნი და ქართველნი მოგუმართებენ“. ესეც, ალბათ, ქართული ხასიათის კონტრასტულობისა და უკიდურესობების გამოძახილია. რას წარმოიდგენდნენ მაშინ ივირონის ქტიტორები, თუ ამ „სახელოვან ქართველებს“ ათონიდან გასაქცევად ექნებოდათ საქმე. სხვათა შორის, საინტერესოა ისიც, რომ იოანე „საქართველოშიც ვერ მოდის და ესპანეთის „ქართველებთან წასვლას აპირებს“⁹, როგორც აღექსანდრე ჯანელიძემ შეაფასა, იოანე გაუდგა „გზას უკეთესი სამშობლოს საძებრად“¹⁰. მართალია, დოკუმენტურად ესაა ერთადერთი ჩვენთვის ცნობილი მცდელობა ძველ საქართველოში ესპანეთის იბერებთან დაკავშირებისა (ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. რ. სირაძე), მაგრამ აქ საინტერესოა თავად გიორგი მთაწმინდელის მიზანდასახულებაც, არ დამალოს ჩვენი ნაკლი, ამხილოს ქართველობა საქვეყნო საქმის ლალატში. მისი ეს პოზიცია ეროვნული ფსიქოლოგიის ახსნის მცდელობადაც გამოდგება. ამის აშკარა მაგალითია ივირონის წინამძღვრის, გიორ-

9 სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია. თბ.: „ნაკადული“, 1987, გვ. 177.

10 ჯანელიძე ა. საიუბილეო სიტყვა, საქართველოს გეოლოგიური საზოგადოების მოამბე, ტ. I, ნაკვეთი I. თბ.: 1959, გვ. 127.

გის, მიზანმიმართული ქმედება ქართველთა დაკნინებისა და ბერძენთა შეყვარება-მომრავლებისა. ცოტა მოგვიანებით დავით აღმაშენებლის მემკვიდრე იტყვის: „ნათესავი ქართველთა ორგულ-ბუნება არს პირველითგან თვისთა უფალთა, რამეთუ რაჟამს განმდიდრდენ, განსუქდენ, მშვიდობა პონ და განსუენება, იწყებენ განზრახვად ბოროტისა“¹¹. აქ ისტორიკოსი საერო ცხოვრების შესახებ საუბრობს, გიორგი მთაწმინდელი კი – სამონასტროზე, მაგრამ ორივეგან გაუტანლობა და დაუნდობლობა მეფობს. გარდა ამისა, აგიოგრაფი უფრო შორს მიდის და გვეუბნება, რომ, ზოგადად, მონასტრული ცხოვრება ცოდვა-მადლის მძაფრი ჭიდილისა და დაპირისპირების ასპარეზია. თხზულებაში ათონის მთის ბერძენი ბერმონაზვნობა უსამართლობის, ძალადობისა და გაუგონარი სისასტიკის მეტყველ ხატადაა წარმოდგენილი.

უცნაური იყო იოანე ათონელის გამძლეობა და ამტანობა – ქრისტეს სიყვარულითა და მადლიერებით შთაგონებული: ნიკონის სენი (სახსრების დაავადება) შეეყარაო – გადმოგვცემს აგიოგრაფი. მრავალი წელი სარეცელს მიეჯაჭვა, გაუსაძლის ტკივილებს დაითმენდა „სალმობასა შინა განკაფული“, ანუ გაცვეთილი//დალეული და „მარდის ჰმადლობდა ღმერთსა“, უფრო მეტიც, „ესრეთ მხიარულ იყო სენსა მას ზედა, სასტიკსა... ვითარცა პატივსა და ნიჭსა სამეუფოსა“. ასეთი მხურვალე გულით, სპეტაკი სულით, სრული მორჩილებითა და მადლიერებით მოღვაწე ქრისტეს მონა, ცხადია, იმთავითვე გახდებოდა დიდი ავტორიტეტი წმიდა ათონის მთისა. ამიტომაც არაა შემთხვევითი, რომ წმიდა ათანასე დიდის საგანგებო სამადლობელი, უდიდესი ღირსების ძეგლი, იბერიელთადმი დაიწერა წმიდა იოანე

11 ქართლის ცხოვრება. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, ცხოვრება მეფეთმეფისა დავითისი. განთავსებულია 2003 წლიდან, მისამართი: <http://www.orthodoxy.ge/istoria/qartlis-tskhovreba/agmashenebeli1.htm>

მთაწმინდელის სახელზე. „ქრისტიანობის და, ვფიქრობთ, ზოგადად, კაცობრიობის ისტორიამ არ იცის ანალოგიური ხასიათის და ჟანრის ძეგლი, როდესაც ერთი ეროვნების წარმომადგენელი მეორე ეროვნების წარმომადგენელს პირადად და, ამავე დროს, მისი სახით მთელ ერს მიმართავს სამადლობელი სიტყვით და წერს სპეციალურ შრომას სახელწოდებით „სამადლობელი“ ანუ ბერძნულად „ხარისტერიონ“. ეს შრომა დაწერა წმინდა ათანასე ათონელმა, აღძრულმა იმ განსაკუთრებული მადლიერებით, რაც იოანე ათონელის მოღვაწეობამ მის წინაშე გამოავლინა. ამ ძეგლში, ამ „ხარისტერიონში“, ათანასე ათონელი რამდენიმე გზის გახაზავს იოანე ათონელის, როგორც მოღვაწის, განსაკუთრებულობას. მისთვის, პირდაპირ შეგვიძლია ვთქვათ, იოანე ათონელი მაღლა დგას სხვა მოღვაწეებზე, არა მარტო ქართველებზე, არამედ, ზოგადად, ყველა სხვაზე. ასეთ სიტყვებს ამბობს იგი: „არა მხოლოდ ღმერთს, არამედ მეც, მდაბალს, და მთელ ჩემს ქრისტესმიერ საქმოს იმგვარად გვემსახურა და გვარგო მან (იოანე ათონელმა, ე. წ.), როგორც არავინ სხვამ, ყველა იმათგან, რომლებიც კი ამჟამად თუ ძველ დროში გაბრწყინებულან... ნაცვლად ამ მრავალრიცხოვანი, შეუდარებლად დიდი და წარმოდგენაზეც აღმატებული საქმეებისა, ვაძბობ იოანე ათონელის ჭეშმარიტ მორჩილებას, შრომას, დამაშვრალობას, მზრუნველობას, გულმოდგინებას, თავშეწირულობას“¹².

როგორც მონაზვნური მორჩილების სახესა და ხატს, წმიდა იოანე ათონელს, უმნიშვნელოვანესი ანდერძი აღმოხდება ბაგეთაგან. ის მოახლოებული აღსასრულის წინ თანამოდმეებს სთხოვს:

12 ჭელიძე ე. ქართველ ათონელთა ღვაწლი. ჟურნალი „ლოგოსი“, №6, თბ: 2011, გვ. 17.

1. მცნებათა ღმრთისათა დამარხვას; 2. წინამძღვართა მიმართ გაქუნდეს უზაკველი მორჩილება და ურთიერთს მშვიდობად და ერთობად; 3. ნუმცავინ განგაშორებს უზაკველ მორჩილებასა და განუკუეთელ ერთობასა და მშვიდობას. ეს ყოველივე ათონის ბერმონაზვნობას სჭირდება იმისათვის, რათა „ამასცა საწუთროსა უშფოთველი ცხორებად“ აღასრულოს. გარდა ამისა, მან ანდერძად მოწესე ბერებს ერთი მნიშვნელოვანი მცნებაც დაუტოვა: „სტუმრის-მოყუარებასა ნუ დაივიწყებთ!“. „ეს თვისება, აგიოგრაფთა მიხედვით, აუცილებლად უნდა ამშვენებდეს ყველა მოქალაქეს. მათი აზრით, სტუმართმოყვარეობაში ვლინდება ადამიანის ბუნების სიკეთე, სულგრძელობა და კეთილშობილება“¹³. იოანეს ასეთი განსაკუთრებული მოწყალება, კეთილშობილება მისი გენით, ქართული ხასიათითაც აიხსნება. სტუმართმოყვარეობა ჩვენი ეროვნული იდენტობის უპირველესი მახასიათებელია და, მადლობა ღმერთს, ავად თუ კარგად, გულწრფელად თუ მოჩვენებით დღემდე ვინარჩუნებთ ამ სათნოებას! ასეთი იყო წმიდა იოანე ათონელის ღვაწლი. მან თავისი არსებობით შექმნა მეტყველი ხატი „უზაკველი მორჩილებისა“, რწმენისა, სიყვარულისა და, ამასთანავე, ერისა და მამულისათვის მსახურებისა.

უპირველესად, უნდა ითქვას ის, რომ „წმიდა იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“ არის ერთადერთი ნაწარმოები ქართულ აგიოგრაფიაში, რომელიც ქართული ენის უნივერსალურ ბუნებას განსაზღვრავს. ტექსტის მიხედვით, სრულიად ნათლად იხატება ენის ევანგელური თვისება, სიტყვის ლოგოსურობა, მისი წარუვალი ხიბლი და კურნებითი ძალა. თუ გიორგი მერჩულემ ქართული ენის საეკლესიო სტატუსი

13 ბარამიძე რ. ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან. თბ.: „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1966, გვ. 114.

განსაზღვრა, საქართველო ერთიანი ენით შემოსაზღვრულ გეოგრაფიულ არეალს უწოდა, სადაც ქართულად ღვთისმსახურებას აღასრულებენ, ლოცულობენ, ანუ მთლიანობაში საქართველოა იქ, სადაც ქართულად ღმერთს ესაუბრებიან. შესაძლოა ითქვას, რომ ჯერ წმიდა გრიგოლ ხანძთელმა და შემდეგ ათონელებმა, ზოგადად, ქართველმა სასულიერო მოღვაწეებმა, საუკუნეთა განმავლობაში ნათელყვეს, რომ მათი სამშობლო არის ქართული სამოციქულო ეკლესია და მთელი სივრცე, სადაც ეს ეკლესია ბინადრობს¹⁴.

წმიდა გიორგი მთაწმინდელი საგანგებო აქცენტებით გადმოგვცემს, რომ ექვთიმე ათონელმა „დაატკბო ენად ჩუენი და ეკლესიად“, „თარგმანებითა განანათლა და შეამკო ნათესავი და ენად ჩუენი“; ივირონში მოღვაწეებს ჰქონდათ „სიტყუად წესიერ და ტკბილ“.

ეს არის უნიკალური შემთხვევა, როდესაც აგიოგრაფიის გმირი, – წმინდანი განდიდებულია მისი კულტურულ-საგანმანათლებლო ღვაწლითაც, რომელიც, კერძოდ, გამოიხატება მთარგმნელობითი მუშაკობით – ეს არის წმინდანის იკონოგრაფიული განსახოვნების არსებითი მხარე. თავადაც დიდი მწიგნობარი და მთარგმნელი იყო გიორგი მთაწმინდელი. მას კარგად ესმოდა ასეთი ღვაწლის მნიშვნელობა. როგორც ჩანს, ამიტომაც არაერთგზის თხზულებაში, თანაც ხაზგასმით, იტყვის:

„იწყო თარგმნად და ყოველნივე განაკურნა, რამეთუ ეგვეითარი თარგმანი, გარეშე მათ პირველთასა, არღარა გამოჩინებულ არს ენასა ჩუენსა და ვჰგონებ, თუ არცაღა გამოჩინებად არს“;

„დღე და ღამე ტკბილსა მას თაფლსა წიგნთა საღმრ-

14 შდრ. დეკანოზი იოსებ ზეთიშვილი. „ქართულად წსნილად უბნობდი“: ღვთისმშობლის მოწოდების განხორციელება ქართველ ათონელთა ცხოვრებასა და მოქალაქობაში. ყურნალი „ლოგოსი“, №6, თბ.: 2011.

თოთაღსა შურებოდა, რომლისა მიერ დაატკბო ენად ჩუენი და ეკლესიაჲ“;

„თარგმანებაჲ წიგნთაჲ აქუნდა ნამეტნავად ყოველთა სათნოებათა და გვრგუნად და განმანათლებელად ნათესავისა ჩუენისა“;

„შეამკვეს და აღაყვავეს ენად ჩუენი და ქუეყანაჲ თარგმანებითა წმიდათა წერილთათა“;

ექვთიმემ „განანათლა ქართველთა ენად და ქუეყანაჲ“; „თარგმნილთა მისთა წიგნთა სიტკბოებაჲ, ვითარცა ნესტუ ოქროდსაჲ ჳმა-მაღალი, ოხრის ყოველსა ქუეყანასა“.

აგიოგრაფის მიერ ისიც განმარტებულია, რომ წმიდა ექვთიმემ: „არა თუ ულუმბოთა და მთაწმიდასა ოდენ თარგმნა, რადთამცა აღვირიცხუენით თითოეულად, არამედ სამეფუფოსცა და გზასა და სხუათა ესევითართა ადგილთა“.

მიუხედავად იმისა, რომ ექვთიმე ათონელი, როგორც მონასტრის წინამძღვარი, ფრიად დამაშვრალი იყო ურიცხვ საზრუნავთაგან, 14 წელი „წინამძღვრობასა შინა და სამოსისა სულისა ზრუნვაჲ და დიდისა ლავრისა განგებაჲ და მთაწმიდელთა უფროდსნი საურავნი“ მას აწვა მხრებზე. ამასთანავე, „თვსსა კანონსა დიდსა და მძიმესა ძლიერად აღასრულებდა“, ეწეოდა აღმშენებლობით საქმიანობას, აგებდა „ცათა მობაძავ“ ახალ ეკლესიებს, უფრო მეტიც, არაქართველ მოღვაწეებსაც ეხმარებოდა სავანეთა დააარსებაში, იგი მაინც თავგადადებული იყო იმისათვის, რომ აღესრულებინა მამის თხოვნა და, როგორც აგიოგრაფი გადმოგვცემს, „ყოვლადვე იჭირვინ და ღამეთა ათევენ, რამეთუ უფროდსნი წიგნნი ღამით სანთელთა უთარგმნიან“. იოანეს ლოცვა-კურთხევითა და ხელშეწყობით ქართველი ბერები იწერდნენ ექვთიმეს თარგმანებს. ხელნაწერები იგზავნებოდა ორი მიმართულებით: ათონი > ტაო; ტაო > ათონი. როგორც გიორგი მთაწმინდელი გვაუწყებს, ექვთიმემ: „მრავალნი წიგნნი წარსცნის წინაშე დავით

კურაპალატისა, რომელნი-იგი იხილნა რად, ვითარცა იყო მორწმუნე, სიხარულითა აღივსო და ადიდებდა ღმერთსა და იტყოდა, ვითარმედ: „მადლი ღმერთსა, რომელმან ჩუენთა ამათ ჟამთა ახალი ოქროპირი გამოაჩინა“.

როცა ამ რანგის მოღვაწესთან გვაქვს საქმე, როცა გვეძლევა კონკრეტული მაგალითი კეთილგონიერებისა, ერისა და მამულისათვის თავგანწირული შრომისა, თავმდაბლობისა და შეურყეველი რწმენისა, შეუძლებელია, გულგრილი დარჩეს მკითხველთა თუ მსმენელთა რომელიმე კატეგორია. ლოცვით, მარხვითა და უძინართა სულით გაცისკროვნებული თარგმანები შემორჩა მთაწმინდელთა სამშობლოს, ღამით სანთელზე თარგმნილმა საუკუნეებს მოაწვდინა შუქი სულისა, რწმენისა და ცოდნისა, ასე რომ იღვრება მათთა ნაშრომ-ნაღვაწთაგან. ექვთიმე ათონელი იმის ცოცხალი მაგალითიცაა, ადამიანმა როგორ უნდა „აღაორძინოს“ მისდა რწმუნებული იგი ტალანტი“.

ქართული აგიოგრაფიისათვის სრულად უნიკალური შემთხვევაა ასეთი დაუცადებელი მზრუნველობა მთარგმნელობითი საქმიანობისადმი და იქნებ ერთგვარი ქვეტექსტიცა და ლეგიტიმაცია-კურთხევაც იყო იმისათვის, რომ შორეულ მონასტრებში მოღვაწე ქართველ ბერებს საღვთო ბაძვის სურვილით ექვთიმე ათონელისეული ტრადიცია არ შეეწყვიტათ და ეთარგმნათ სულისათვის სასარგებლო ლიტერატურა, რადგან, როგორც იოანე ათონელი დარდობდა: „ქართლისა ქუეყანაჲ დიდად ნაკლულევან არს წიგნთაგან და მრავალნი წიგნნი აკლან“. დიდი ხანია, რაც ღირსი მამის ეს წუხილი კვლავაც პრობლემად დარჩა საქართველოში, სადაც, ალბათ, როგორც ბევრ სხვა რამეში, მთარგმნელობით მუშაობაშიც ისე ჩამოვრჩებით თანამედროვე მსოფლიოს ლიტერატურულ თუ სამეცნიერო შედეგებს, როგორც ცხოვრების დონით — დასავლურ სამყაროს.

ექვთიმე მთაწმინდელი, როგორც განმანათლებელი

ქართველთა და შემაგობელი ქართულისა ენისა, კეთილად განმამშვენებელი ათონისა, თავისი მოღვაწეობით თავად აგიოგრაფის მიერ, როგორც უკვე ვთქვით, უპირატესად შექცებულია უნიკალური და ფასდაუდებელი მთარგმნელობითი ღვაწლის გამო. ათონის ლიტერატურულმა სკოლამ ექვთიმე ათონელის მეთაურობით ქართული ლიტერატურისა და აზროვნების განვითარებას ახალი გეზი და ორიენტაცია მისცა, რამაც ხელი შეუწყო და საფუძველი ჩაუყარა ქართული კულტურის ევროპულ სარბიელზე გამოსვლას. ათონელ მოღვაწეებს, უპირველესად, ექვთიმესა და გიორგის, „სურდათ მსოფლიო ორთოდოქსულ და, საერთოდ, თანამეგობრობის სფეროში საქართველო უფრო სრული ინტეგრაციით ჩაერთოთ და უფრო ვრცელის, უფრო მნიშვნელოვნის ნაწილად ექციათ. ამრიგად, ქართველი ათონელები გვევლინებიან იმ მულტიკულტურული და კოსმოპოლიტური ტრადიციის ნაწილად, რომლის კვალსაც თვით ქრისტიანობის საფუძვლებამდე მივყავართ¹⁵. როგორც ცნობილია, ივირონში ინერგებოდა საზღვარგარეთ მდებარე სხვა ქართული კულტურული ცენტრებისა და სკრიპტორიუმების მთარგმნელობითი მიღწევები. ამასთანავე, ექვთიმე მთაწმინდელის საქმიანობა გასცდა საქართველოს ფარგლებს, ეროვნულ ინტერესებს. „დიდებული დედოფლის დანაბარები მათ ვიწრო გაგებით არ ესმოდათ. რომ „ქართულად ჭსნილად უბნობა“ არა მარტო ქართულ ენაზე შემოქმედებას ნიშნავს, არა მარტო ქართული ენისა და კულტურის და ცნობიერების გამდიდრებას და დახვეწას გულისხმობს, არამედ ქართულ ნიადაგზე აღმოცენებულ, ქართული შემოქმედებისა და ნიჭის,

15 რეზი ს. კაკასია და მეორე ბიზანტიური თანამეგობრობის შექმნა: გაბიზანტიელები, კოსმოპოლიტობა და ქართველი მთაწმინდელები. ჟურნალი „ლოგოსი“, №6, თბ.: 2011, გვ. 66.

ქართველთა გამოცდილების ნაყოფთა სხვა ენებისათვის, სხვა ერებისათვის შეტყობინებასაც¹⁶. როგორც გიორგი ათონელი გვაუწყებს: „ამის ღირსისა მოღუაწებითა განსწავლულ იქმნა ყოვლითა სიბრძნითა განმანათლებელად და შემამკობელად ეკლესიათა ჩუენთა არა ხოლო ქართლისასა, არამედ საბერძნეთისასაცა“, რადგანაც მან ქართულიდან ბერძნულ ენაზე თარგმნა შუა საუკუნეების ორი შედევრი: „აბუკურა“, ანუ „მარტვილობა წმიდისა მიქელ საბაწმინდელისა“, და „ბალავარიანი“. გარდა ამისა, მას „ბერძნულად დაუწერია ასკეტური შინაარსის თხზულება განდევილი ბერის მოღვაწეობის წესის შესახებ, რომელიც დღეისათვის დაცულია მხოლოდ ქართულ თარგმანში... ექვთიმეს სახელით ათონის მთის ერთ ბერძნულ ხელნაწერში (№ 4650) შემონახულია, აგრეთვე, რამდენიმე ბერძნული ჰიმნოგრაფიული თხზულება, კერძოდ: აუარებდითი, ტროპარი, დიდება და აკოლუთია“¹⁷. ამასთანავე, წმიდა ექვთიმე „პირველი ქართველი მწერალი იყო, რომელიც აპოკრიფებით დაინტერესდა, როგორც მეცნიერი, ლიტერატურული, ისტორიული და, ასევე, რელიგიური თვალთახედვით“¹⁸. ექვთიმე ათონელის ღვაწლი ეკლესიის რეფორმატორის ღვაწლსაც უკავშირდება, რადგან: „ივერთა მონასტრის დაფუძნებასთან ერთად, ქართული კულტურის ახალი მიმდინარეობაც იღებს დასაბამს: ბიზანტია ანაცვლებს იერუსალიმის, ანტიოქიის და კოპტური ეკლესიების გავლენას. ბიბლია, ლიტურგია, საეკლესიო სამართალი, და ივერიონა-

16 დეკანოზი იოსებ ზეთეიშვილი. „ქართულად წსნილად უბნობდი“: ღვთისმშობლის მოწოდების განხორციელება ქართველ ათონელთა ცხოვრებასა და მოქალაქობაში. ჟურნალი „ლოვოსი“, №6, თბ.: 2011, გვ. 70..

17 ხინთიბიძე ე. ათონის ქართული ლიტერატურული სკოლის ისტორიისათვის. კრებული „ივირონი – 1000“. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983, გვ. 308.

18 წმიდა მღვდელმოწამე გრიგოლ ფერაძე. ბერმონაზვნობის დასაწყისი საქართველოში. თბ.: „ნეკერი“, 2006, გვ. 98.

მდელი ეპოქის ქართული საღვთისმეტყველო მეცნიერების ყველა დარგი დაექვემდებარა ცვლილება-შესწორებებს. ამ რეფორმას, რომელსაც ივერთა მონასტრის ქართველები ახორციელებდნენ, უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული კულტურისათვის¹⁹.

ტექსტში გვხვდება კიდევ ერთი საინტერესო ეპიზოდი, რომლის მიხედვითაც წმიდა ექვთიმე თესალონიკის კათოლიკოსმა მიიწვია, რათა „ჰურიად ვინმე შჯულის-მეცნიერი“, რომელიც მასთან სტუმრობდა, ქრისტიანობაზე მოექცია. როგორც ჩანს, კათოლიკოსის განათლება და ძალისხმევა ვერ გაწვდა ამ საქმეს, ამიტომაც მოუხმო ექვთიმეს. პაექრობასა და კამათში ებრაული რჯულის მცოდნე დამარცხდა. როგორც ჩანს, ამით განაწყენებულმა და გაბრაზებულმა „იწყო გმობად ქრისტეანეთა“. მშვიდმა და გაწონასწორებულმა ექვთიმემ, რომელიც, როგორც აგიოგრაფი გვაუწყებს, ამის გამო შეწუხდაო, შერისხა და განუკანონა: „დაიყავნ პირი შენი, ბილწო ჰურიაო!“ მაშინვე დამუნჯდა კათოლიკოსის სტუმარი. ამ პაექრობას სხვა ებრაელებიც ესწრებოდნენ. ნანახი სასწაულით შეშინებულები „შეუვრდეს ფერჯთა მამისა ეფთვიმესა, რადთა შეუნდოს“. ამ შემთხვევაში ექვთიმე მთაწმინდელმა შესაშურ გამოსავალს მიაგნო. მან კარგად იცოდა თესალონიკის კათოლიკოსის სურვილი, ქრისტიანად მოექცია ებრაელი „შჯულის-მეცნიერი“, ამიტომ ორაზროვნად მიუგო მათ: „რომელი-იგი გმო, მისგან შეინდოს და სარწმუნებად მოვიდეს“ და მე შემინდვიაო. ეს, თავისთავად, გულისხმობდა იმას, რომ ექვთიმეს შერისხვით დამუნჯებულ ურიას პატიება ქრისტესთვის ეთხოვა. ამის შემდეგ თავად კათოლიკოსიც სთხოვს, შეუნდეთ. ილოცებს ექვთიმე, მერე „ჯვარი დასწერა. მასვე ჟამსა მოიქცა პირი მისი და სიტყუად იწყო“. ამის შემდეგ გაქრისტიანდა და „დი-

19 დეკანოზი ჰენრიკი (პაპროცკი). წმიდა ექვთიმე მთაწმინდელი წმიდა გრიგოლ ფერაძის სამეცნიერო ნაშრომებში. ჟურნალი „ლოგოსი“, №6, თბ.: 2011, გვ. 58.

დად მორწმუნე კაცად“ გამოჩნდაო – დასძენს აგიოგრაფი. ეს ეპიზოდი რამდენიმე მნიშვნელოვანს შეგვასმენს: უპირველესად, ის უნდა ითქვას, რომ ხელახლა ამეტყველება (როგორც თავად წმიდა ექვთიმეს ბავშვობისას) ახლაც რაღაც ახლის, უფრო მნიშვნელოვანის საწინააღმდეგარია. უკვე მშობლიურ ენაზე მოსაუბრე ექვთიმეს პირთაგან „ვითარცა წყაროდ აღმოდინ უწმინდეს ყოველთა ქართველთა“, ხოლო ჰურიან ვინმე შჯულის-მეცნიერის „პირი რაჟამს მოექცა და სიტყვად იწყო“ ქრისტეს აღიარება, ჭეშმარიტ სარწმუნოებას შეერთო. ასე ხდება ენა და მეტყველება ახალი ცხოვრებისა და ცხოვრების დასაწყისი. ტექსტის მიხედვით, სხვა ებრაელი, რომელსაც, ასევე, სურვილი გასჩენოდა სარწმუნოებრივ საკითხებზე ექვთიმესთან კამათისა, ღვთის გამოვლას დაიწყებს. ექვთიმე გასაგებად აუხსნის: „სიტყუასა წერილთასა იკითხევედ, განგიმარტემცა და, უკუეთუმცა ჩუენ გუკითხევედი, მიგიგეტმცა“ და, რადგან ახლა ღვთის გამოვლა დაიწყე, „დაიყავნ პირი შენი მგმობარი!“ – ამის გაგონებაზე ურია დამუნჯდა და მეორე დღესვე „სულნი წარჰჴდესო“. გამომდინარე აქედან, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სიტყვის დაკარგვა სიკვდილის ტოლფასია.

წმიდა ექვთიმეს ღვაწლი, როლი და ადგილი ქართველი ერის ისტორიაში, მართლაც, განუზომელი და შეუფასებელია. იგი, როგორც „სახე და ხატი სათნოებისა“, წარმოგვიდგება მონაზვნური ცხოვრების ღირსად მსახურების გასაოცარ მაგალითად. მართალია, ექვთიმე ათონელის უპირველეს დამსახურებად ქართული მწიგნობრობის განვითარება და ეროვნული წერილობითი კულტურის გამდიდრება²⁰ მიაჩნიათ, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ იგი იყო უდიდესი წინამძღვარი და აბსოლუტური ავტორიტეტი არა მხოლოდ ივირონის, არამედ, ზოგადად, ათონის მთისა. მარტო ის

20 მენაბდე ლ. ქართული მწერლობის ათასწლოვანი კვრა. კრებულში „ივირონი – 1000“. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983, გვ. 182.

ფაქტი რამდენს ნიშნავს, რომ ათონის მთაზე დიდი ლავრის დამაარსებელმა, წმიდა ათანასე დიდმა, როგორც ათონის სულიერმა წინამძღვარმა, თავის მემკვიდრედ გამოაცხადა ექვთიმე.

გიორგი მთაწმინდელი ისე ქმნის თხზულების კომპოზიციურ ქარგას, რომ ერთი წუთითაც არ გაძლევს შესვენების საშუალებას. რიტმული და დაძაბული თხრობა ინფორმაციული ნაკადის სიუხვითაც გამოირჩევა, გარდა იმისა, რომ თავისთავად, ფსიქოლოგიზმის შემცველი პასაჟებითაა გამდიდრებული. ერთი ასეთი მაგალითი ექვთიმეს ტექსტში შემოყვანას უკავშირდება: პირველად ყრმა ეფთვიმე ნაწარმოებში გამოჩნდება საქართველო-ბიზანტიის პოლიტიკურ მოვლენებთან დაკავშირებით. როდესაც „ბერძენთა მეფემან ზემონი ქუეყანანი დავით კურაპალატსა მოსცნა“, – წერს გიორგი მთაწმინდელი, – აზნაურთა შვილნი მძევლად ითხოვნა მისგან“. ამ მძევლებს შორის იყო ექვთიმეც, რომელიც მისმა ბიძებმა გასცეს მძევლად. ამას რომ მამამისი გაიგებს, სასწრაფოდ დატოვებს ულუმბოს (ბითინიის ოლიმპის) მონასტერს, სადაც ის „ღუაწლსა არა მცირედსა აღასრულებდა“, და კონსტანტინოპოლში ჩავა. აქ იგი შეხვდება თავის სიმამრს, აბუჰარბის, რომელიც საიმპერატორო კარზე იმყოფებოდა და მათ შორის „განგრძობილად სიტყვს-გებად იქმნა“. ამ დიალოგიდან გიორგი მთაწმინდელს მოჰყავს შვილის დაჩაგვრით გულდათუთქული მამის სიტყვები, რომლებმაც არ შეიძლება დღესაც არ შეგძრათ: „რაე არს ესე“, – მიმართავს იოვანე აბუჰარბის, – „ნუკუე შვილი არ გესხსნესა თქუენ? გარნა ესე ცხად არს, რომელ მათ სწყალობდით, ვითარცა თვსთა შვილთა, და ძე ჩემი, ვითარცა ობოლი, მძევლად გასწირეთ!“. „აქედან ისიც ჩანს, რომ მძევლად გაცემა, რაც გინდა წარჩინებული აზნაურის და, როგორც ქართული, ისე ბიზანტიური სამეფო კარისათვის ცნობილი პიროვნების შვილი ყოფილიყო, მაინც „გაწირვად“ ითვლებოდა, რადგან ოჯახს მოშორებულ პატარებს უცხო

გარემოში უხდებოდათ ყოფნა“²¹. ეს ეპიზოდის ზუსტად უპასუხებს იმას, რასაც გიორგი მთაწმინდელის საგიოგრაფიულ ნარატივში ათონელთა ცოცხალი ადამიანური შტრიხების ამოკითხვა-ამოცნობა ჰქვია.

სრულიად გამორჩეულია წმიდა ექვთიმე ათონელის მოღვაწეობა მონასტრის ძმობის სულიერი ცხოვრების კეთილად წარმართვაში. „დიდებითა და ყოვლითა შუენიერებითა შემკულ და ყოვლითა სამკაულითა განმშუენებულ“ ლავრაში მოწესეთა ცხონების გზაზე დაუბრკოლებლად შეყენება არ იყო ადვილი საქმე, თანაც იმ ფონზე, როდესაც თავად მონასტრის წინამძღვარი გასაოცარი რუღუნებით, გულმოდგინებითა და გულმხურვალებით აღასრულებდა თავის მისიას, იღვწოდა არაერთ ასპარეზზე. ბერული ცხოვრება თავისთავად ცხონებას არ გულისხმობს, სასუფეველი ღვაწლითა და შრომით მოიპოვება, ამ გზაზე კი გადამწყვეტია მონასტრის წინამძღვრის როლი და მნიშვნელობა. ღირსი იოანე სინელი წერს: „ვისაც გვსურს, ეგვიპტიდან გამოვიდეთ და ფარაონის საშინელ მონობას გავექცეთ, მაშინ ღვთის წინაშე შუამდგომელად ჩვენც გვჭირდება მოსე, რომელიც ღვაწლსა და ჭკრეტას შორის დადგება და გაიწვდენს ხელს უფლისადმი, რათა ყველამ, ვინც მას მივყვებით, ცოდვების ზღვა გადავლახოთ, ვნებათა ამაღეკი დავძლიოთ, რადგან ცდება ყველა ის, ვინც საკუთარი თავი ამგვარი ბრძოლისთვის გადადო და ჰგონია, რომ წინამძღვარი არ სჭირდება“²².

ექვთიმე ათონელი ფიქრის კაცი იყო. ის სიბრძნე, კეთილგონიერება, სიღინჯე, რომელიც მას ჰქონდა, საკუთარ

21 სილოგავა ვ. წმიდა გიორგი მთაწმინდელი წმიდა ეფთვიმე მთაწმინდელის შესახებ. ჟურნალი „ლოგოსი“, №6, თბ.: 2011, გვ. 98.

22 წმიდა იოანე კლემაქსი. კიბე ანუ კლემაქსი, სწავლანი წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა იოანე მამასახლისისა, რაითელ მამასახლისს იოანეს რომ მიუძღვნა, რომელმაც სთხოვა სწავლანი აღეწერა მონაზონთათვის. განთავსებულია 2003 წლიდან, მისამართი: <http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/kibe/sarchevi.htm>.

სულში ჩაღრმავებული კაცის თვისებაა. გიორგი მთაწმინდელი საგანგებოდ გვაუწყებს, რომ, მრავალ ღირსებასთან ერთად, ექვთიმეს გამოარჩევდა ერთი „დიდი სათნობა“, კერძოდ: „თვნიერ განკითხვისა (განსჯა, გასამართლება – ს.მ.) არარას იქმოდა ყოლადვე“. იგი საკუთარ თავში, საკუთარ სულში ძიებით, ცოდვათა გამოჩხრეკითა და, შესაბამისად, ცოდვასთან ბრძოლითა და მასზე გამარჯვებით ისწრაფოდა პირველხატისკენ. ასეთი ადამიანისაგან წარმოუდგენელია სხვისი განკითხვა და სხვათა თვალში ბეწვის ძებნა. თავად ექვთიმეს ცხოვრების წესად ჰქონდა გადაქცეული ორი რამ:

ა) მინდობად თავისა თვისისად და თვისსა განზრახვასა შედგომად წარწყმედელ არს სულისად; ბ) განკითხვად (განსჯა – ს.მ.) წინამძღუარი არს ცხოვრებისა. საკუთარ თავზე მინდობა, საკუთარ განზრახვათა, ფიქრთა, სურვილთა „შედგომა“, ანუ მიყოლა, გაყოლა დიდი საფრთხეა სულისა. ღირსი ისიხი წერს: „არ ვართ ბიბლიურ სამსონზე უფრო ძლიერი, არც სოლომონზე უფრო ბრძენი, არც დავით წინასწარმეტყველზე უფრო მცოდნენი, არც მთავარმოციქულ პეტრეზე უფრო ღვთისმოყუარენი. ნუ მივენდობით ჩვენს თავს, რადგან, როგორც საღვთო წერილი ამბობს: „თავისთავს მინდობილი დაეცემა საკვირველი დაცემით“ (იობ. 18,12). იოანე კიბის აღმწერელი გვაფრთხილებს: „ვინც თვითნებობითა და საკუთარი თავის ხელმძღვანელობით მოღვაწეობს მონაზვნურ ცხოვრებაში, თუნდაც უდიდესი სიბრძნის პატრონი იყოს, დასაწყისშივე შეიძლება, ადვილად დაიღუპოს“.

საკუთარი თავის განსჯა და გასამართლება ის უძლეველი სათნობაა, რომელიც ამპარტავნობის ცოდვას განგარიდებს. იშვიათი ნიჭია ასეთი ცხოვრება. გავა საუკუნეები და წმიდა ილია მართალი (ჭავჭავაძე) იტყვის: „დიდად წარმატებული გონება და გული უნდა ჰქონდეს, რომ კაცი

შემძლებელ იყოს, თავისი თავი გაითვალისწინოს და თავის თავს მსაჯულად გაუხდეს პირუთვნელად იმიტომ, რომ იგი ერთსა და იმავე დროს მსაჯულიც უნდა იყოს, მოსარჩლევ, ბრალმდებელიც და ბრალდებულიცა²³. თვითგანკითხვა და თვითგანსჯა აძლევდა ექვთიმე მთაწმინდელს იმ მადლს, რომლითაც შეეძლო ზემხედველი ყოფილიყო. ცხოვრების ეს წესი უთუოდ პასუხია იმაზეც, თუ როგორი მონანული იყო ის. აქ ბუნებრივად შემოდის აგიოგრაფიისათვის აგრეირვად ახლობელი ნიმუშის ესთეტიკა: როცა განსჯისას საკუთარ თავს ქრისტეს ადარებ, როცა იწყებ დაკვირვებას არა საკუთარ თავზე, არამედ შემოქმედზე, მაშინ იბადება ჭეშმარიტი სინანული. ამდენად, ექვთიმე ათონელის ცხოვრება, მრავალ ღირსებასთან ერთად, დიდი მონანულის ცხოვრების მეტყველი ხატიცაა.

ექვთიმე მთაწმინდელის, როგორც მეტყველი ხატის, იკონოგრაფიული განსახოვნება მრავალმხრივადაა წარმოდგენილი აგიოგრაფიის მიერ: „სახითა მყუდრო (მშვიდი ბუნებით) და გონებითა წრფელ (მართალი) და მდაბალ და სულითა განათლებულ და წმიდა და გუამითა ძლიერ საღმრთოთა შინა საქმეთა და მოღუაწებათა და ჰასაკითა წესიერ“... ამ ჩამონათვალში შექებულია ის სათნოებანი, რომელნიც ადამიანს უნდა ამკობდეს, რომლისკენაც უნდა მივისწრაფოდეთ: სიმშვიდე, სიმართლე, სიმდაბლე, სიწმინდე და საღვთო საქმეში დაუბრკოლებლობა, რომლებიც თავისთავად გულისხმობენ გულმოდგინებასა და საკუთარი მისიის აღსრულებისას თავგანწირვას.

გიორგი მთაწმინდელი გადმოგვცემს ნეტარი ექვთიმეს ფერისცვალების ამბავს. როგორც რ. სირაძე შენიშნავს,

23 ჭავჭავაძე ი. აზრები. განთავსებულია 2012 წლიდან, მისამართი: <http://sibrdzne.ge/index.php?gverdi=3&liter-id=84>.

იგი არ ერიდება მკვეთრ ევანგელურ ანალოგიებს. მთაწმინდელთა წესი ყოფილა ფერისცვალების დღესასწაულისათვის დამისთევად მთაზე ასვლა. მათეს სახარების მიხედვით, უფალი ჩვენი იესო ქრისტეც თაბორის მთაზე ავიდა სალოცავად. აგიოგრაფიული ტექსტში, გათენებისას, ჟამისწირვის დროს შეიმოსა ექვთიმე და ყველა იქ მყოფმა იხილა იგი „ვითარცა ცეცხლი მგზებარედ“. სახარება გადმოგვცემს, რომ დაღლილ მოწაფეებს ჩაეძინათ. გაღვიძებისას ნახეს, იესო ქრისტემ როგორ: „იცულა მათ წინაშე სხუად ფერად და განბრწყინდა პირი მისი ვითარცა მზე, ხოლო სამოსელი მისი იქმნა სპეტაკ, ვითარცა ნათელი“ (მათე 17, 2). შეშინებულები პირქვე დაემხვნენ. მათთან იესო მივიდა, ხელი შეახო და უთხრა: „აღდეგით და ნუ გეშინინ!“ (მათე 17, 7). გიორგი მთაწმინდელი მოგვითხრობს, რომ ზარმა და შიშმა შეიპყრა ყოველი და „შეიძრა მთა იგი ძვრითა დიდითა“. ყველანი მიწაზე დაემხვნენ, „შიშისაგან ვითარცა მკუდარნი იყვნეს“. ბოლოს, თავად ექვთიმემ დაამშვიდა ისინი: „ნუ გეშინინ, ძმანო, რამეთუ მოხედვად საღმრთოდ იქმნა“. დიონისე არეოპაგელმა ქრისტეს ფერისცვალებას „დროული მარადისობა“ უწოდა. წმიდა ექვთიმეს ეს თეოზისი ათონელების წინაშე მარადიული სიცოცხლის საიდუმლოს ამოწმებდა. თაბორის ნათელთან მიახლებულმა ლოცვითა და სიწმინდით მსახურებით მიღწეული ღვთაებრივი ნათელი, ანუ დროული მარადისობა, ბერ-მონაზონთათვის ხილული გახადა. თუ გიორგი მცირის სიტყვებს მოვიშველიებთ, ეს მართლაც იყო „მაღლი იგი განმაბრძნობელი“. ანალოგიური პასაჟები გვხვდება გიორგი მერჩულის „წმიდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“, მაგალითად: ცისკარზე დეკანოზმა წმიდა გრიგოლის სენაკში მაცნე გაგზავნა, გაიგე, სძინავს თუ ღვიძავსო. მნათემ იქ „ბრწყინვალეებად დიდძალი“ იხილა, შეეშინდა, გამოიქცა და „ჴმა-ყო, ვითარმედ: ცეცხლი აღდებულ არს სენაკსა შინა მამისასა“. დეკანოზმა კი დაამშვიდა, განუმარტა და უთხრა: „დუმენ, შვილო, და ნუ

გეშინინ, არა არის იგი ცეცხლი შემწეული“. ასევე, აგიოგრაფის სიტყვით: „მამად გრიგოლ და ზენონ სიტყუითა მდაბლითა ფსალმუნებდეს“, და „მადლმან საღმრთომან განაბრწყინვნა იგინი ნათლითა დიდებისაჲთა და სახლი იგი ბნელი, ვითარცა მზისა მცხინვარებაჲმან განანათლა“. როდესაც მამა მაკარიმ იხილა ეს საღვთო ნათელი, გაუკვირდა. წმიდა გრიგოლ ხანძთელმა კი მიუგო: „ძმაო, მაკარი, რაჲსა გიკვრს ხილვად ესე. არა გასმიესა წერილისაჲ „საკვირველ არს ღმერთი წმიდათა შორის მისთა“. ერთგვარ მსგავსებას ვხვდებით სხვა ეპიზოდშიც: ექვთიმეს წინამძღვრობის დროს მასზე მოეწყო ორი თავდასხმა: ერთი, „ვინმე საწყალობელი სახითა მონაზონისა“, და მეორე – მონასტრის მებოსტნის მიერ. ღვთის განგებით, ნეტარი ექვთიმე თავად უვნებელი გადარჩა, სამაგიეროდ, დაიღუპა ორი მოწაფე, ორი მონაზონი, რომლებიც მის დაცვას შეეცადნენ პირველი თავდასხმის დროს. წმიდა გრიგოლ ხანძთელისა და ცქირის ეპიზოდი საყოველთაოდაა ცნობილი. გრიგოლს ცქირი ებრძოდა, მან მიუგზავნა მკვლეელი, ექვთიმეს კი – „მოშურნე კაცთა ცხორებისაჲ“, ბელიარი, რომელმაც ერთი მონაზონი „აღძრა მოკვლად წმიდისა მის“. მებოსტნე მკვლელს კი, მსგავსად ანჩელი ერისკაცისა, ხელი გაუშეშდა. ორივე ტექსტის მიხედვით, მაშინ განიკურნენ მკვლელები, როცა წმიდა მამებისგან ლოცვით შენდობა მიიღეს. გარდა სიუჟეტური ანალოგიებისა, მონასტერში შექმნილი ასეთი მდგომარეობა გამომხატველია სულიერი დაძაბვის სიმძაფრისა, სიკეთისა და ბოროტების ჭიდილისა, მარადიული ბრძოლისა, მარადიული ჯვარცმისა... ამასთანავე, ეს არის ერთგვარი გაფრთხილება, რომ, სადაცაა სიწმინდე, იქ მეტია ბრძოლა და დაპირისპირება. ამიტომ არიან მონასტრის მოღვაწენი გმირები, ხილულ და უხილავ მტრებთან მარადიული მებრძოლნი!

ღირსებით ატარა ბერის, წინამძღვრისა და დიდი მამულიშვილის ჯვარი და სახელი წმიდა ექვთიმე ათონელმა – „ხატმა მეტყველმა“, ქრისტიანობის სვეტმა შეურყეველმა,

ლოცვით, მარხვით დამაშვრალმა, სათნოებათა საუნჯემ, „ძაძა“ რომ ემოსა და „ძაძისა მის ზედა ჯაჭვ მძიმეი“. ექვთიმე ათონელის თვალშეუდგამ სიწმინდეს ისიც ჰფენს შარავანდედს, რომ „ყოველნივე ფარულად აღესრულებოდეს მის მიერ“, რომ „სიწმინდე და ქალწულება შეუხებელი და უბიწოდ დაემარხა, ვითარცა ანგელოზსა ღმრთისასა და ცათა შინა მყოფსა“.

უცნაური იყო მისი აღსასრულიც – თავმდაბლობის მეტყველი ხატი. „ახლად ყიდულ“ ჯორზე მჯდომმა არ იცოდა „სიმედგრე და ზნოანება“ სახედრისა და, როცა დაინახა „გლახაკი, რომელი ითხოვდა ქველის-საქმარსა“ (დახმარებას), გადაწყვიტა, მოწყალების ხელი გაეწოდებინა მისთვის. ძონძებით შემოსილი მათხოვრის დანახვისთანავე დაფრთხა ჯორი, „იწყო სივლტოლა და აქა და იქი ეკუთებოდა, ვიდრემდის ფიცხლად მოწყლა წმიდად იგი და სანატრელი მამად ჩუენი“. რა თქმა უნდა, დიდი იყო გლოვა-ტრილი მეფე კოსტანტიდან მოყოლებული მოქალაქეებით, დიდებულებითა და მთავრებით გასრულებული: „ყოველნი მოვიდოდეს და ცრემლითა ილტობვოდეს. განსაკუთრებით დამწუხრდნენ ქართველები... „ტყებითა ფრთად ეგლოვდეს სიობლესა თვსსა“ – დასძენს აგიოგრაფი. მიუხედავად ამ დიდი ტკივილისა, ცრემლისა და გოდებისა, გიორგი მთაწმინდელი მაინც დიდი იმედის პირისპირ ტოვებს მკითხველს, რადგან ექვთიმე ათონელისნაირი ღმერთშემოსილი ადამიანების გარდაცვალება ახალი მარადიული და ნეტარი ცხოვრების დასაწყისია. ამიტომაც გვითხრა აგიოგრაფმა ასეთი სასოებით: „წარვიდა წინაშე ღმრთისა ნათელსა მას მიუაჩრდილებელსა, ყოველთა თანა წმიდათა“. ერშიც და ბერშიც ასეთი გამგზავრება ბევრისთვის სანატრელია. „მშვიდობის-მოყუარე და სავსე სიყუარულითა, ჯორციელთა საქმეთა ზედა ფრთხილი“ ექვთიმე არა მხოლოდ ათონის მთის მოწესეთათვის, არამედ ბერმონაზვნობის გზაზე შემდგარათათვის, ყოველთა ამა სოფლისგან

განდგომილთათვის, თვით ერისკაცთავისაც კი იქცა ნიმუშად და მაგალითად ღვთივსათნო ცხოვრებისა. „ექვთიმე ათონელის დამსახურების აღიარებას მოწმობს მისი ცხოვრება-მოღვაწეობის ვრცლად აღწერა, მისი „ცხოვრების“ სვინაქსარული რედაქციები, მის სახელზე დაწერილი საგალობლები, რომელთაგან ზოგიერთი ბერძნულ სადღესასწაულოშიც კი შევიდა, ათინელთა მიერ დადებული ალაპები და ა. შ.“²⁴. არც ისაა შემთხვევითი, რომ ათი საუკუნის შემდეგ ექვთიმე ათონელის გარდაცვალებიდან, საქართველოს საპატრიარქოს მოწვევით, 2005 წელს ათონის მთის მმართველი საბჭოს კინოტის დელეგაცია ჩამობრძანდა ივირონის ყოფილი წინამძღვრის, კალენიკე ლაზოსის, ხელმძღვანელობით. ათონელი მოღვაწე ბერების საუბრის ძირითადი თემა წმიდა ექვთიმეს ღვაწლი იყო. როგორც მაშინ ითქვა, ახლაც, საუკუნეთა შემდეგაც, ათონზე იდეალი ბერმონაზვნული ცხოვრებისა ექვთიმე მთაწმინდელია. მართლმადიდებელი სამყარო ასეთი კონდაკით მიმართავს ეკლესიის დიდ მამას: „ნათელ ცისკროვნად მზედ გიცის შენ ეკლესიამან სათნოებათა ბრწყინვალეებითა და კურნებათა შარავანდედითა ყოველთა განმანათლებელად, ქრისტეს მსახურო, ვინა დღესასწაულობს საღმრთოსა ხსენებასა შენსა და პატივს სცემს ღუაწლთა, ყოვლადნეტარო მამაო ექვთიმე“²⁵. ეს სავედრებელი ლოცვა ექვთიმე ათონელის იმ ღვაწლისა და დამსახურების განმადიდებელია, რომლითაც ის ემსახურა ერსაც და ბერსაც.

24 მენაბდე ლ. ქართული მწერლობის ათასწლოვანი კერა. კრებულში „ივირონი – 1000“. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983, გვ. 184.

25 ვამნი ნუსხურად. თბ: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2010, გვ. 449.

გარეკანზე: ჯანაშვილისეული ბიბლია. XV-XVI სს. (A 646)
დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.



ფასეულობათა
კვლევის საზოგადოება

გამომცემელი: ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება
მისამართი: თავისუფლების მოედანი 4
email: StudyofValuesSociety@gmail.com

ჟურნალი გამოდის წელიწადში სამჯერ
ყველა უფლება დაცულია. © ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება. 2018

ISSN 1512 – 3650
UDC (uak) 34 (051.2)
g – 942

