

მაგდა მჭედლიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
საქართველო

ჟემმარიტების საფარველის ტროპოლოგიისათვის ქრისტიანულ აზროვნებაში

*საკვანძო სიტყვები: ტროპოლოგია, საბურველი, პატრისტიკა,
პეტრიქი*

„ღვთის სიტყვა (λόγος) არის მარტივი და რეალურად არსებული ჟემმარიტება, რომელთან მიმართებაშიც, როგორც არსთა წმინდა და უცდომელო ცოდნასთან (νοῦσις), არსებობს ღვთაებრივი რწმენა (πίστις)...“ (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი)¹

„[საიდუმლო სიტყვათა მწვერვალზე] ღვთისმეტყველების საიდუმლონი – მარტივნი, აბსოლუტურნი და უცვლელნი – დაბურულნი არიან (ἐκκεκλυπται) ფარულგანდობილი (κρυπτομυστος) დუმბილის ზენათელ ნისლში (σπέρματος νοσθის), უკიდურეს სიბნელეში (ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ) ზესაჩინოდ ზემბრწყინავნი...“

(ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი)²

ქრისტიანული თვალთახედვით, ადამიანს ჟემმარიტება თავად ჟემმარიტების, ანუ მასთან თვალსაჩინოდ და ხელშესახებად მოვლენილი უფლის მიერ ნათლად ეუწყა. მანამდე მისი წვდომა მხოლოდ ნაწილობრივ იყო შესაძლებელი – ან ისევ ღვთისგან უწყებით (ამა თუ იმ ფორმით), ან ადამიანის გონებისათვის ღვთის მიერვე მინიჭებული უნარების მეშვეობით.

¹ Dion. Ar. D. N. 7, 4.

² Dion. Ar. Myst. 1, 1.

დაფარული ჭეშმარიტების გაცხადებას ღმერთი-სიტყვის განხორციელების შემდეგ და კაცობრიობისათვის მისი ცნობის შესაძლებლობას ქრისტიანულ აზროვნებაში *ბნელის განათების, საბურველის მოცილებისა და ფარდის მოხსნის* სახეები უკავშირდება, რომელთა ტროპოლოგია,³ ცხადია, წმინდა წერილს ემყარება: ახალი აღთქმის ტექსტებს, რომლებიც ძველი აღთქმის ისტორიას, გამონათქვამებსა და სიმბოლოებს ახალი შინაარსით ავსებენ. სწორედ ეს სახეები, მათი ტრადიციული და ინოვაციური გააზრება იქნება ჩვენი განხილვის საგანი.

ა) *ჭეშმარიტების საფარველის აღმნიშვნელი ძირითადი ტერმინები და მათი კონტექსტი*

ბნელი (τὸ σκότος) და ნისლი (ὁ ὑπόδις). ძველ ქართულ თარგმანებში τὸ σκότος (= ἡ σκοτία) უმეტესად გადმოცემულია როგორც ‘ბნელი’, ხოლო ὁ ὑπόδις – როგორც ‘ნისლი’ (თუმცა ამ სიტყვას თარგმნიან ასევე ‘წყვდიადადაც’ და სხვ.). ‘ბნელისა’ და ‘ნისლის’ მნიშვნელობები, ცხადია, ერთმანეთს არ ემთხვევა, მაგრამ ეს ტერმინები ჩვენთვის ამჯერად საინტერესოა როგორც ‘ნათლის’ საპირისპირონი და როგორც ღვთის საფარველის აღმნიშვნელნი.

ბნელი, საზოგადოდ, განსახიერებაა ბოროტისა, ნათელი კი – სიკეთისა. ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში, ბნელს არსებაც კი არ აქვს, ის ოდენ მოკლებაა სინათლისა. ღმერთი თავადვე მოიაზრება ‘ნათლად’, ‘მზედ’, რომელიც ბნელს ანათებს და

³ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ნააზრევთან მიმართებაში ‘ტროპოლოგიას’ ჩვენ ვუწოდებთ ერთობლიობას ტროპებისას (სახეები, სიმბოლოები, შედარებები, მეტაფორები და სხვ.), რომლებიც ამა თუ იმ მსოფლმხედველობის გადმოცემისას მკაფიოდ განსაზღვრული შინაარსითა და კონოტაციით გამოიყენება და, ამდენად, ტერმინთან მიახლოებული ფუქცია გააჩნია. ‘ტროპოლოგია’ ასევე აღნიშნავს იმ გაგებას, რომელიც კონკრეტულ სიტყვას როგორც ტროპს კონკრეტულ მსოფლმხედველობრივ სისტემაში ენიჭება.

ხილულს ხდის ჭემმარიტებას. გრიგოლ ნოსელი აღნიშნავს, რომ ჭემმარიტებაც და სინათლევ „სახარებაში“ სახელებია ჩვენთან ხორციელად გამოცხადებული ღმერთისა.⁴ უფალი მაცხოვრებელია, გამძლოლი სიბნელიდან სინათლისაკენ: „მე ვარ ნათელი (τὸ φῶς) სოფლისად. რომელი შემომიდგეს მე, არა ვიდოდის ბნელსა (ἐν τῆσκότιᾳ)...“ (ინ. 8,12).

ამავე დროს, ღმერთმა, რომელშიც არავითარი სიბნელე არ არის (1 ინ. 1,5) და რომლის შეკავებაც ბნელს არ ძალუძს (ინ. 1, 5), შეიძლება თავად გამოიყენოს ბნელი გარკვეული ფუნქციებით: საკუთარი ნათლის მოკლებით მიანიშნოს იმაზე, რაც ღმერთს, ანუ სიკეთესა და ჭემმარიტებას უპირისპირდება, მიანიშნოს თავის მრისხანებაზე. სამივე სინოპტიკურ სახარებაში აღნიშნულია, რომ უფლის ჯვარცმისას, ექვს საათზე სიბნელემ (σκότις) მოიცვა მთელი ქვეყანა და ეს ცხრა საათამდე გაგრძელდა (მთ. 27,45; მრ. 15,33; ლკ. 23,44).⁵ თეოფილაქტეს განმარტებით, ეს იყო ნიშანი იმისა, რომ იუდეველებს ნათელი გამორდა;⁶ იგი ასევე ამბობს: „იუდეველები ხომ ზეციდან ნიშნის ხილვას ეძიებდნენ და, აჰა, ნიშანი, ეს უჩვეულო ბნელი (τὸ ἔξθον τοῦτο σκότις)!“⁷ ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველები უფლის მოსვლის დღეს ბნელს წინასწარმეტყველებდნენ (ამოს 5,18–20; იოელ 2,1–2). მოციქულთა საქმეებშიც აღნიშნულია, რომ ნიშნები მოგვეცემა უფლის დღის მოსვლისთვის, რომელთა შორისაა მზის ბნელად გარდაქცევა (საქ. 2,19–20). შეიძლება ითქვას, ამ შემთხვევაშიც, ბნელი ჭემმარიტების ნათელყოფას

⁴ Gr. Nyss. *V.M.* 2, 20, 4.

⁵ მათესა და მარკოზის მიხედვით, ტაძრის კრეტსაბმელი შუაზე გაიპო იმ მომენტში, როდესაც იესომ სული განუტევა (მთ. 27,51; მრ. 15,38), ხოლო ლუკას მიხედვით – როდესაც მზე დაბნელდა (ლკ. 23,45).

⁶ Theophyl. Bulg. *In Matth.*, in PG 123: 469 C.

⁷ Theophyl. Bulg. *In Luc.*, in PG 123:1108 A.

ემსახურება. ⁸ ღმერთის ნათელიცა და ბნელიც საბოლოოდ სიკეთეს იზრახავს. ბნელის და ნათლის ფიზიკური თვისებებიც და ფუნქციებიც მთლიანად ღვთის ხელშია, „ვითარცა ბნელი მისი, ეგრეცა ნათელი მისი“ (ფს. 138, 12).⁹

როგორც ვთქვით, ღმერთი ნათელია და განმანათლებელი, თუმცა ისევ და ისევ მისივე ნებით, ბნელს და ნისლს ენიჭებათ მისი საფარველის ფუნქცია: ისინი ფარავენ იმას, რაც ღმერთის ბუნებაში ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომელია. ამასთან, ისინი ასრულებენ ერთგვარი ზღუდის როლს, რომლის გადალახვაც განწმენდის გზით არის შესაძლებელი. ღვთაებრივი დაფარულობის აზრიც, ცხადია, წმინდა წერილში იკითხება: „... რამეთუ სჯული მოსესგან მოეცა, ხოლო მადლი და ჭემმარიტებაჲ (ή ἀλήθεια) ქრისტე იესუსდ მიერ იქმნა. ღმერთი არავინ სადა იხილა; მხოლოდ-შობილმან ძემან, რომელი იყო წიაღთა მამისათა, მან გამოთქუა“ (ინ. 1,17–18). თეოფილაქტე განმარტავს, რომ ქრისტე ჭემმარიტებად იწოდება, რადგან იგი ნათლად გვასწავლის იმას,¹⁰ რასაც ძველი აღთქმა სახეობრივად გადმოგვცემდა; რომ ვერც მოსემ იხილა ღმერთი და ვერც ჩვენ გვაუწყა მის შესახებ ნათლად; ქრისტე კი, როგორც მხოლოდშობილი ძე, რომელიც მამის წიაღში იმყოფება, არა მხოლოდ ხედავს მას, არამედ ყველას ნათლად აუწყებს მის შესახებ. ამგვარად გვანიჭებს იგი მადლსა და ჭემმარიტებას. მართალია, ამბობენ ზოგიერთები, რომ მათ ღმერთი იხილეს,

⁸ ამ შემთხვევაში ბნელზე საუბარია, როგორც ნიშანზე. მეორედ მოსვლისას უფალი, არსებითად, სწორედ „განათლებს, რასაც ბნელი ფარავს“ (1 კორ. 4,5).

⁹ შევნიშნავთ, რომ ფს. 138, 11–12 სხვადასხვა ინტერპრეტაციით არის ცნობილი.

¹⁰ ჭემმარიტი-ს შესაბამის ბერძნულ სიტყვას ἀλήθεια ეტიმოლოგიურად λήθη-ს უკავშირებენ, რომელიც α privativum-ის დართვის შედეგად აღნიშნავს იმას, რაც დავიწყებას არ მისცემია, რაც დაფარული არ არის, თვალნათელია, ნამდვილია (იხ. Chantraine 1974, t.3, 618).

მაგრამ, რაკი მას ყველანი სხვადასხვა სახით ხედავდნენ, ეს მოწმობს, რომ მათ არ უხილავთ თავად ჭემმარტება, რომელიც, არსებითად, მარტივია.¹¹ ინ. 1,18-ის განმარტებისას თეოფილაქტეს, შესაბამისად პატრისტიკული ტრადიციისა, მხედველობაში აქვს ძველი აღთქმის თხრობა მოსეს ღმერთთან საუბრის შესახებ: „და დგა ყოველი ერი შორს. ხოლო მოსე შევიდა ნისლსა (εις τὸν ὑπόδο), სადა იყო ღმერთი“ (გამ. 20,21).

კომენტატორები (ორიგენე, გრიგოლ ნოსელი და სხვ.) იოანეს სახარებისა და „გამოსვლათას“ ციტირებულ ადგილებს ერთმანეთთან აკავშირებენ და მათში ღმერთის შეუცნობლობის შესახებ აზრს კითხულობენ.¹² ამავე აზრის დასასაბუთებლად პატრისტიკაში მიღებულია ფსალმუნების შემდეგი ტექსტების მოხმობაც: „და მოდრიკნა ცანი და გარდამოცდა და ნისლი (ὑπόδο) ქუეშე ფერკთა მისთა“ (ფს. 17,10); „და დადვა ბნელი (σκοτία) საფარველად მისა და გარემოს მისსა საყოფელი (ἡ σκηνή) მისი“ (ფს. 17,12); „ღრუბელი და ნისლი (νεφέλη καὶ ὑπόδο) გარემო არს მისსა“ (ფს. 96,2).¹³ ამ ტექსტებში პატრისტიკა ბნელის როგორც ღმერთის საფარველის ორგვარი გაგების შესაძლებლობას ხედავს: ერთის მიხედვით, ‘ბნელი’ (σκηνή-სთან კავშირში) ინტერპრეტირებულია როგორც

¹¹ Theophyl. Bulg. *In Io.*, in PG 123:1164 CD–1165 A.

¹² იბ. მაგ., Gr. Nyss. *V. M.* 2, 163 sqq. Danielou.

¹³ მაგ., ფსალმუნთა ეს გამონათქვამები დამოწმებულია არეოპაგიტული კორპუსის კომენტარებში იქ, სადაც ფს.-დიონისესთან ღვთაებრივ დაფარულობაზეა მსჯელობა (Dion. Ar. *D. N.* 5, 2, *Sch.* 8, in Дионисий Ареопагит 1995, 190; Dion. Ar. *Myst.* 1, 1, *Sch.* 1, in Дионисий Ареопагит 1995, 340). მისთვის ღმერთის არსება ყველაფერზე უფესთაა, მათ შორის, ჭემმარტებაზეც (Ar. *Myst.* 5). ამავე დროს, მნიშვნელოვანია, გავარჩიოთ ღვთის არსების მიუწევდომობა ადამიანის ბუნებისათვის, რაზეც მამები ლაპარაკობენ, და გაუგებრობა ნათქვამისა, რაც, მათივე აზრით, ამო ფილოსოფოსებისათვის არის დამახასიათებელი (შდრ. Jo. Chrys. *Hom. in Jo.* 2, 3 და 4, in PG 59: 32 CD და 34 B).

ღვთაებრივი ბუნების ხორციელი საფარველი განკაცებისას,¹⁴ სხვა გაგებით კი, როგორც უკვე ვთქვით, იგი ღმერთის ტრანსცენდენტულობის აღმნიშვნელია.¹⁵ ამასთან, ღმერთის გარემომცველი ნისლი და ბნელი იგივე ღვთაებრივ ზემბრწყინავ ნათლადაც მოიაზრება.¹⁶ ზოგიერთი ამ ორი გაგების შეთანხმებასაც მიმართავს: ღმერთის არსების წვდომა შეუძლებელია, მაგრამ მისი ძალა ნათლად იხილება.¹⁷

აღსანიშნავია, რომ ფს. 96, 2-ის კომენტირებისას („ღრუბელი და ნისლი გარემო არს მისსა“) ორიგენე განასხვავებს ერთმანეთისაგან ღრუბლისა და ნისლის სიმბოლიკას: ღრუბელი, მისი თქმით, არის ის, რის მიხედვითაც ღმერთი შეიცნობა,¹⁸ ხოლო ნისლი, რის გამოც მას ვერ ვწვდებით. ამიტომ ნისლს იგი ბნელთან (σκοτασμός) აკავშირებს და ფს. 17, 12-ს იმოწმებს („და დადვა ბნელი საფარველად მისა“).¹⁹ მე-17 ფსალმუნის კომენტირებისას კი ორიგენე უკვე ბნელსა და ნისლს უდარებს ერთმანეთს: ნისლი ჰგავს კარავს, რომელიც შეიძლება ცოტათი გაიხსნას და რაღაცის განჭვრეტა მოახერხო, ‘ბნელი’ კი – კრეტსაბმელს.²⁰ აქ, რა თქმა უნდა, ის კრეტსაბმელი იგულისხმება, რომელიც მოსეს მიერ მოწყობილ კარავში წმიდათაწმიდას ფარავდა.

კრეტსაბმელი (παρὰπέτασμα, καταπέτασμα). მსგავსი ჟღერადობისა და მნიშვნელობის ორ ტერმინს – *παρὰπέτασμα*, და *καταπέτασμα* – ძველ ქართულში უმთავრესად ‘კრეტსაბმელი’

¹⁴ იხ. მაგ., Ath. Exsp. Ps. 96. 96, in PG 27, col. 417 B.

¹⁵ იხ. მაგ., Gr. Nyss. V. M. 2, 169 Danielou.

¹⁶ Dion. Ar. Myst. 1, 1 იხ. ზემოთ ეპიგრაფი.

¹⁷ იხ. მაგ., Eus. Caes. Ps. 96, in PG 23, col. 1228 A.

¹⁸ ალუზია გამ. 13, 21–ზე.

¹⁹ Or. Fr. in Ps. 96, 2-4.

²⁰ Or. Exc. in Ps. 17, in PG 17, col. 112 C.

გადმოსცემს (თუმცა სხვა სიტყვებსაც შეეხვდებით, მაგალითად, 'საბურველს', 'ფარდას' და სხვ.).²¹

როგორც *καταπέτασμα*, ისე *παπαπέτασμα* პირდაპირი მნიშვნელობით ნიშნავს 'ფარდას'²², ასევე ნებისმიერ საფარველს – გადაფარებულს, აფარებულს, შემოფარებულს თუ ჩამოფარებულს. კერძოდ კი, ორივე ეს ტერმინი შეიძლება ნიშნავდეს: იუდეველთა ტაძარში იმ ფარდას, რომლის მეორე მხარეს წმიდათაწმიდა იყო, სადაც შესვლა მხოლოდ მღვდელმთავრისთვის იყო ნებადართული; ქრისტიანულ ტაძარში საკურთხეველის ფარდას, რომელიც ასევე ზღუდეს წარმოადგენს საერო პირთათვის; გადატანითი მნიშვნელობით, ეს სიტყვები აღნიშნავენ არასიცხადეს, დაფარულობას გამონათქვამებში, ასევე – ღვთაების საფარველს, რომლითაც ის ადამიანს ეცხადება შესაბამისად მისი განწმენდისა. ჭვრეტის შეზღუდვასთან არის დაკავშირებული სხვა გადატანითი მნიშვნელობებიც: ზეცისა და მიწის გამყოფი მყარი; ხორცი, რომელიც ფარავს სულსა თუ გონებას.²³

'კრეტსაბმელის' ქრისტიანული ტროპოლოგიისათვის ამოსავალია ევანგელური გადმოცემა იესოს ჯვარცმისას ტაძრის კრეტსაბმელის (*καταπέτασμα*) შუაზე გაყოფის შესახებ (მთ. 27,51; მრ. 15,38; ლკ. 23,45). უკვე ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში

²¹ ყაუხჩიშვილი და კვირიკაშვილი, ტ. 3, 2005; ტ. 4, 2006.

²² *πετάσσιον* ნიშნავს 'გაშლას', 'გაფენას' (წინდებულების მიხედვით: და-ფენას, ჩამო-ფენას, გადა-ფენას).

²³ Lampe 1961. შევნიშნავთ, რომ ზოგი ამ ორ ტერმინს ერთმანეთს უპირისპირებს, მაგ., ნილოს სინელი (მე-5 ს.): "სხვა არის *კატაპეტასმა* და სხვა – *პარაპეტასმა*, მიუხედავად იმისა, რომ სახელთა მსგავსება ფარავს საგნებს შორის განსხვავებას. *პარაპეტასმა*... არ ხდის საზოგადოდ მისაწვდომს იმას, რაც უნდა იქნას ყოველმხრივ დაფარული... ხოლო *კატაპეტასმა* ზესთა თოკებიდან არის ჩამოშვებული" (Nil., *Serm.* 8, in PG 79, col. 1276 D). როგორც ვხედავთ, ნილოსისათვის კატაპეტასმას უფრო მეტად აქვს საკრალური გაგება.

ნათქვამია, რომ ქრისტემ თავისი წინამავლობით გზა გაუხსნა ადამიანის სულს კრეტსაბმელის შიგნით შესასვლელად (ებრ. 6,9; შდრ. ებრ. 10,20). თეოფილაქტე ბულგარელი ამ გადმოცემის კომენტირებისას პატრისტიკაში მიღებულ სხვადასხვა ინტერპრეტაციებს გვაცნობს, რომელთა შორისაც არის შემდეგი გააზრებები: „ამბობენ, რომ გაპობილმა კრეტსაბმელმა მიანიშნა სჯულისმიერი ნაწერის გაუქმებაზე, და რომ გაცხადდებოდა ყოველივე სჯულისმიერი, რაც უწინ ნაწერით, თითქოსდა რაღაც კრეტსაბმელით, იყო დაფარული და ის, რაც მანამდე არაცხადი და ენიგმატური იყო, ამკარა გახდებოდა ახლა, ქრისტესთან.“²⁴ „ჩვენი ხორცი არის კრეტსაბმელი ჩვენი ტაძრისა, ანუ გონებისა; ქრისტეს ვნებებით სულზე ხორცის ძალა დაირღვა, ზემოდან ქვემოთ, ანუ ადამიდან დაწყებული ვინემ უკანასკნელ ადამიანებამდე, ვინაიდან ადამიც განიწმინდა ქრისტეს ვნებებით, რომლის სხეული აღარ იქნება დაწყველილი და ხრწნას დაქვემდებარებული; ჩვენც უკვდავებით ვართ ყველანი პატივდებულნი“.²⁵ „გაიპო კრეტსაბმელი, რომელიც გვყოფდა ზეცაში მყოფ წმინდანთაგან, ანუ მტრობა და ცოდვა, რადგან ეს იყო ის დიდი ზღუდე, რომელიც ჩვენ იქაურობას გვაშორებდა“.²⁶

როგორც ვხედავთ, *καταπέτασμα* სხვადასხვა მნიშვნელობით არის ინტერპრეტირებული, მათ შორის, ჭეშმარიტების საფარველის გაგებითაც. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ნათქვამის მნიშვნელობის დაფარვის მეტაფორად მაინც უფრო *παρὰπέτασμα* იქნა დამკვიდრებული, ოღონდ მისი შინაარსის შევსებაში, რაც ადამიანურსა და ღვთაებრივს, ცოდვასა და სიწმინდეს შორის არ-

²⁴ Theophyl. Bulg. *In Matth.*, in PG 123: 472 D.

²⁵ Theophyl. Bulg. *In Marc.*, in PG 123: 672 CD.

²⁶ Theophyl. Bulg. *In Luc.*, in PG 123:1108 AB.

სებულ ზღუდეს გულისხმობს, განსაკუთრებული მნიშვნელობა იქონია წმინდა წერილის იმ კონტექსტმა, რომელშიც *καταπέτασμα* იხსენიება (კერძოდ, კრეტსაბმელის შუაზე გაყოფის შესახებ გადმოცემამ, რომელიც ზემოთ მივუთითეთ).

‘კრეტსაბმელთან’ ერთად ხშირად ვხვდებით ტერმინს ‘საბურველი’ – *κάλυμμα*. იგი ზოგჯერ ენაცვლება კიდევ *καταπέτασμα* -სა და *παραπετασμα* -ს, მაგრამ საკუთარი ტროპოლოგიაც გააჩნია.

საბურველი (*κάλυμμα*). ეს სიტყვა რაღაცის დაფარვასთან არის დაკავშირებული, ამდენად, როგორც ‘საფარველი’, იგი შეიძლება ნიშნავდეს ‘ნიჟარას’, ‘ნაჭუჭს’, ‘საფლავსაც’ კი, მაგრამ უპირველესი მნიშვნელობა მისი არის ‘თავსაბურავი’, ‘საბურველი’.²⁷

როგორც სახისმეტყველებითი ტერმინი, ქრისტიანობაში *κάλυμμα* მიემართება კორინთელთა მიმართ პავლეს მე-2 ეპისტოლეს, რომელიც წმინდა წერილის ერთ-ერთ ყველაზე რთულ ტექსტად ითვლება. ამ ეპისტოლეს მე-3 თავში პავლე მოციქული ლაპარაკობს ახალი აღთქმის მსახურებაზე, რომელიც არის მსახურება „არა ნაწერისა, არამედ სულისა, რადგან ნაწერი კლავს, ხოლო სული აცოცხლებს“ (2 კორ. 3,6). მისივე თქმით, თუკი მსახურება ნაწერთამიერი სიკვდილისა, ქვებზე აღბეჭდილისა, იქნა განდიდებული, ისე, რომ ისრაელელებს არ შეეძლოთ ეცქირათ მოსეს პირისახისათვის იმ დიდების გამო, რომელიც განქარვებადი იყო, ბევრად უფრო განდიდებული იქნება მსახურება სულისა (2 კორ. 3,7–8). მოციქულის განცხადებით, ამ

²⁷ *κάλυμμα* ნაწარმოებია ზმნიდან *καλύπτω* ‘ვფარავ’ (მაგ., სახეს, მხრებს), ხოლო *ἀποκαλύπτω* ნიშნავს ‘ავხდის’, ‘გამოვაჩენ’, ‘გამოვავლენ’, ‘გამოვამჟღავნებ’ (აქედან: აპოკალიფსი).

იმედით ამბობს იგი სათქმელს პირდაპირ (2 კორ. 3,12), “და არა როგორც მოსე იდებდა საბურველს თავის სახეზე, რათა არ ეცქირათ ისრაელის მეთ დასასრულისათვის განქარვებადისა. მაგრამ გაქვავდა მათი აზრები, რადგან დღევანდელ დღემდე ძველი აღთქმის კითხვისას (ἐπι τῆ ἀναγνώσει) იგივე საბურველი ჰგია განუბურველად,²⁸ რომელიც ქრისტეს მიერ განქარვდება: რადგან დღევანდელ დღემდე, როდესაც მოსე იკითხება, საბურველი ადევს მათ გულს, ხოლო, როდესაც კი მიიქცევა [გული] უფლისაკენ, [ეს] საბურველი მოიძარცვება (περιαιρείται τὸ κάλυμμα) (2 კორ. 3,13–16). უფალი კი არის სული, ხოლო, სადაც სულია უფლისა, თავისუფლებაა. ჩვენ კი ყველანი, განუბურვილი პირისახით რომ ავსახავთ სარკესავით უფლის დიდებას, იმავე ხატად გარდავისახებით დიდებიდან დიდებად, როგორც უფალი-სულისაგან” (2 კორ. 3,17–18).

‘საბურველს’ ამ პასაჟში სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს, ვინაიდან მიემართება გამოს. 34,34–35-ს, სადაც საუბარია იმაზე, რომ მოსეს სახე ღმერთთან საუბრის შედეგად, სინას მთიდან ქვის დაფებით (რომლებზეც ათი მცნება ეწერა) ჩამოსვლის შემდეგ განდიდებული იყო. მისი იერით შემინებულ მომმეთათვის ღმერთის ნათქვამის გადაცემის შემდეგ მოსემ საბურველი დაიდო სახეზე. ამიერიდან, როდესაც მოსე ღმერთთან ლაპარაკობდა, იხსნიდა საბურველს (περιῦρειτο τὸ κάλυμμα), ხოლო მას შემდეგ, რაც გადასცემდა ხალხს ღმერთის სიტყვებს, ისევ იფარავ-

²⁸ საინტერესოა, აღინიშნოს, რომ გიორგი მთაწმიდელს 2 კორ. 3,14-ის ἐπι τῆ ἀναγνώσει („კითხვისას“) გადმოტანილი აქვს როგორც „საკითხავი“ („იგივე საბურველი საკითხავსა მას ზედა ძუელისა შჯულისასა ჰგის აღუმარცუელად“), რაც მთლიანობაში ძველი აღთქმის შინაარსის დაფარულობად გაიგება იუდეველთათვის. როგორც ჩანს, ამ ადგილის თარგმნისას იგი ითვალისწინებს ‘კალუმას’ პატრისტიკულ ინტერპრეტაციასაც წმინდა წერილის ხორციელ გაგებად.

და სახეს (გამოს. 34: 29–35). პავლესათვის 'საბურველი' სიმბოლური გაგებით საფარველია განქარვებადი დიდებისა, რომლის დანახვაც არ ძალუძთ ებრაელებს, რადგან, არსებითად, ეს საბურველი მათ გულზეა გადაფარებული, რომელიც მოიძარცვება უფლისაკენ გულის მიქცევისას.²⁹

გამოს. 34, 29–35-ზე დაყრდნობით და კორინთელთა მიმართ პავლეს მე-2 ეპისტოლეს გათვალისწინებით განსაზღვრავს ორიგენე თავის „საწყისებში“ ძველი და ახალი აღთქმის ურთიერთმიმართებას. კერძოდ, 2 კორ. 3,16-ის შესაბამისად, მას ნათქვამი აქვს, რომ „ნათელი, რომელიც მოსეს სჯულს გააჩნდა, მაგრამ დაფარული იყო მასში საბურველით, ქრისტეს მოსვლასთან ერთად აელვარდა, როცა საბურველი ჩამოიხსნა (περιαίρεθéntος τὸν κάλυμματος) და თანდათანობით ხილული გახდა ის სიკეთეები, რომლის ჩრდილსაც ინახავდა წერილი“.³⁰ ორიგენესთან, როგორც ვხედავთ, 'საბურველი-კალუმა' მეტაფორულად ძველი აღთქმის ტექსტად გაიგება, რომელიც, ამდენად, ალეგორიულ ინტერპრეტაციას ექვემდებარება. ქრისტიანულ ჰერმენევტიკაში κάλυμμα-ს სწორედ ეს გაგება იქნა მიღებული, ანუ როგორც წმინდა წერილის სიტყვებისა, რომლებიც ფარავნ მის სულიერ საზრისს. ჰერმენევტის მიზანი სწორედ ამ ტექსტის მიღმა საზ-

²⁹ იხ. ასევე იქვე: „...განცხადებულებითა ჭემმარიტებისათა წარუდგინებთ თავთა თუსთა ყოვლისა მიმართ გონებისა კაცთასა წინაშე ღმრთისა. ხოლო უკუეთუ არს დაფარულ სახარებადეს ჩუენი, წარწყმედულთა მათ შორის არს დაფარულ, რომელთანი-იგი ღმერთმან ამის სოფლისათა დაუბრძნა გონებანი ურწმუნოთანი, რათა არა გამოუბრწყინდეს მათ ნათელი იგი სახარებისა დიდებისა ქრისტესი, რომელი-იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისაჲ. რამეთუ არა თუ თავთა თუსთა ვქადაგებთ, არამედ ქრისტესა იესუს, უფალსა; ხოლო თავთა ჩუენთა მონად თქუენდა იესუსთუს. რამეთუ ღმერთმან, რომელმან თქუა ბნელისაგან ნათელი გამობრწყინებად, რომელმან გამოა ბრწყინვა გულთა შინა ჩუენთა, განსანათლებლად მეცნიერებისა დიდებისა ღმრთისა წინაშე პირსა იესუ ქრისტესსა (2 კორ. 4,3–5).

³⁰ Orig. *De Pr.* 4, 1, 6, p. 282 Crouzel / Simonetti.

რისის დანახვა და გამოვლენა. *κάλυμμα* ამ გაგებით ძალიან ხშირად გვხვდება მამებთან. იგი უაღრესად მნიშვნელოვანია გრიგოლ ნოსელისთვისაც. „ქებათა ქების განმარტების“ შესავალში ნათქვამია, რომ ხორციელთაგან გონითსაწვდომთავენ გადასვლას მოციქული უფლის მიმართ მოქცევას უწოდებს და საბურველის მოცილებას (*καλύμματος περιείρεσιν*).³¹

სამი ტერმინის – *κάλυμμα*, *καταπέτασμα*, *παραπέτασμα* – ურთიერთშემავსებლობა და, ზოგადად, ჭეშმარიტების საფარველის გადაღახვით ადამიანის განათლების ქრისტიანული სახისმეტყველება კარგად არის წარმოჩენილი ბასილი დიდთან: კერძოდ, „სულიწმიდის შესახებ“ ტრაქტატში მას მოჰყავს 2 კორ. 3, 14–17 და შემდეგ განმარტებას ურთავს:

„რას ამბობს ამით? იმას, რომ ის, ვინც ასოს (ნაწერის) მარტივ გააზრებაზე ჩერდება და რჯულის სკრუპულოზურ დაცვაზე ყოვნდება, თითქოს რაღაც კრეტსაბმელით (*παραπέτασματι*) აქვს საკუთარი გული დაფარული (*συκεκάλυπται*) ასოს (ნაწერის) იუდეურად გაგების გამო. და ეს მოსდის, რადგან არ იცის, რომ სჯულის სხეულებრივი დაცვა ქრისტეს მოსვლით განქარვდება, როდესაც წინასახენი, დაბოლოს, გარდაიქმნენ ჭეშმარიტებად. რადგან უქმია ლამპრები მზის [ა]მოსვლისას. უქმობს რჯული და წინასწარმეტყველები ღუმან, როდესაც გამოჩნდება ჭეშმარიტება. რა თქმა უნდა, ვინც შეძლო რჯულის საზრისის სიღრმეში შეჭრა, და ასოსგან [არსებული] არასიცხადის როგორც რაღაც კრეტსაბმელის (*καταπέτασμα*) გახსნით გამოუთქმელთა შიგნით აღმოჩენა, მან მიჰბაძა მოსეს, რომელიც ღმერთთან საუბრისას იხსნიდა საბურველს (*τὸ κάλυμμα*) და თავად მიიქცეოდა ასოდან სულისაკენ. ასე რომ, მოსეს პირისახეზე საბურვე-

³¹ Gr. Nyss. *In Cant.*, Prol. 6,6,11 (1.100, 17-19 Dünzl).

ლის ანალოგიურია სჯულისმიერ სწავლებათა არასიცხადე, ხოლო უფლისაკენ მიქცევის [ანალოგიურია] სულიერის ჭვრეტა. ამგვარად, ვინც სჯულის კითხვისას უკუაგდება ასოს, ის მიიქცევა უფლისაკენ – უფალი აქ სულიწმიდაზე ითქმის – და მსგავსი ხდება მოსესი, რომელსაც ღვთის გამოვლინების გამო პირისახე ჰქონდა განდიდებული. როგორადაც ის, რაც მკვეთრი ფერების გვერდით ძეგს, გარშემო დაღვრილი ნათებისაგან თავადაც ფერადდება, ასევე ის, ვინც ნათლად ჭვრეტს სულიწმიდას, მისი დიდებისაგან გარდაისახება იმად, რაც უფრო ნათელია, განაბრწყინებს რა გულს სულიწმიდისმიერი ქეშმარიტებით როგორადაც რაღაც ნათლით.“³²

შევნიშნავთ, რომ ‘საბურველისა’ და ასევე ‘ნისლის’ მეტაფორული გაგება, როგორც ქეშმარიტების დამფარველთა, გიორგი მცირემ (XI ს) ექვთიმე მთაწინდელის, როგორც ქართველთა განმანათლებლის, ღვაწლის განსაზღვრისას გამოიყენა, როდესაც თქვა, რომ მან “უმეცრებისა იგი საბურველი მოსძარცუა გონებათაგან ჩუენთა; და ვითარცა დღემან ღმრთივ-განათლებულმან მჭმუნვარე იგი ნისლი უგულისკმობისაჲ განჯადა სულისაგან ჩუენისა“.³³

‘საბურველთან’ დაკავშირებით საინტერესო პასაჟებს ვხვდებით აპოკრიფულ თხზულებაში „განძთა ქვაბი“³⁴. ‘საბურველად’ ქართულ თარგმანში მოხსენიებულია იუდეველთა ტაძარში წმიდათაწმიდას საფარველი, რომლითაც სწორედ შეუმოსავთ, აპოკრიფის მიხედვით, დაცინვის მიზნით ქრისტე და რომლის

³² Bas. Caes. *De Spir.* 21, 52, p. 208–209 Pruche.

³³ აბულაძე 1968, 108.

³⁴ ფსევდო-ეფრემ ასურის თხზულება “განძთა ქვაბი“, რომელიც, არაბულიდან თარგმნილად მიიჩნევა (არაუგვიანეს მე-11 ს-ისა), ქართლის ცხოვრების“ მარიამისეულ ნუსხას (მე-17 ს) აქვს დართული თავში (იხ. ქურციკიძე, ციალა 2007, 5–41).

მოცილებამ სჯულის კიდობნიდან ებრაელებს ღვთის საიდუმლოს მაღლი დაუკარგა:

„რაჟამს-იგი ჰურიანი შეილაღნეს ურთიერთას, მაშინ სტრატოტოთა აღიღეს მოწეული იგი, რადთამცა განიყვეს. ხოლო ს ა მ ო ს ე ლ ი იგი მოწისა იყო, რომელი ე ბ უ რ ა კიდობანსა მას სჯულისასა, წმიდასა-წმიდათასა. და ვითარცა გამოჰდა ბჭობად პილატესგან, რადთა ჯუარსაცუნან | ქრისტე, მსწრაფლ შევიდეს ჰურიანი ტაძარსა და აჰყადეს ს ა ბ უ რ ვ ე ლ ი იგი საკურთხევლისა მათისაგან, რომელსა ერქუა „წმიდა-წმიდათაჲ“. შემოსეს ბასრობითა ქრისტესა უსაჯლოჲ იგი. ესრეთ შეჰგვანდა, რამეთუ კიდობანსა მას წმიდასა წმიდათასა საიდუმლოჲ ღმრთისაჲ იყო. და აღყადეს სამოსელი და ქრისტესა შემოსეს. მიერითგან განეშორა მაღლი ს ა ი დ უ მ ლ ო ჲ ს ა ღმრთისაჲ ჰურიათაგან.“³⁵

ამასთან, „განძთა ქვაბის“ ავტორის აზრით, რომელსაც წმინდა წერილის ტიპოლოგიური (წინასახეობრივი) განმარტებები აქვს მოცემული, ძველი აღთქმის როგორც „საბურველის“ გაგება თავად წმინდა წერილის ერთ–ერთ თხრობაში იკითხება:

„და მსახურა იაკობ დედისძმასა თჳსსა შჳდი წელი. და არა მისცა მას, რომელი-იგი უყუარდა, არამედ რომელი-იგი სძულდა. ეგრეთვე ჰურიანი, რომელნი მონებით ფარაოს მსახურებდეს, არა მიეცა მათ წესი ეკლესიისა ქრისტეს ღმრთისაჲსაჲ, არამედ მიეცა მათ, რომელი-იგი დაძუელებად და დაბურვებად და განრყუნად იყო.¹ და რომელი-იგი პირველ შეირთო [იაკობ], განრყუნილ იყო თუალითა, ხოლო [რაჟაელს] პირი შუენიერი ედგა.² ესე მ ც ნ ე ბ ა ჲ მ უ ე ლ ი იყო, რომელი თუალთა ზედა ვითარცა ს ა ბ უ რ ვ ე ლ ი, დაბურვილ იყო, რადთა არა იხილონ ძეთა ისრაელისათა შუენიერებაჲ საღმრთოჲ, ხოლო მ ე ო რ ე ს

³⁵ განძთა ქვაბი 50, 5–12, გვ. 167

ჯ უ ლ ი არ ს ნ ა თ ე ლ ი ყოვლით კერძო.“³⁶

ბ) *ტროპოლოგიური ინოვაცია გრიგოლ ღვთისმეტყველთან:*
κάλεσμα περιτέμισσα

გრიგოლ ღვთისმეტყველი განსაკუთრებით ავტორიტეტულ წმინდა მამებს განეკუთვნება, რომლის ნააზრევი ბიზანტიაში სანიმუშოდ მიიჩნეოდა როგორც შინაარსის, ისე ფორმის თვალსაზრისით. ინტერესი მისი შრომების რიტორიკული მხარის მიმართ ძლიერდება მე-10 საუკუნიდან, ხოლო მე-11 საუკუნეში, მიქაელ ფსელოსი სპეციალურ ტრაქტატს უძღვნის მის თეოლოგიურ სტილს; გრიგოლის ჰომილიების ცალკეული პასაჟებისა და გამონათქვამების კომენტირების დროსაც ფსელოსი საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას საღვთისმეტყველო აზრის მკაცრ ტერმინოლოგიურ ფორმულირებებსა და ლიტერატურულ თავისებურებებზე. ტროპები გრიგოლთან, ცხადია, არ წარმოადგენენ უბრალო რიტორიკულ სამკაულს (თუმცა, რამდენადაც საქმე ჰომილიებთან გვაქვს, რიტორიკაც ძალზე მნიშვნელოვანია), არამედ სწორედ შინაარსის განმსაზღვრელად, ღრმა თეოლოგიური აზრის მატარებლად და, მთლიანობაში, მისი საღვთისმეტყველო სტილის მახასიათებლად გვევლინებიან. ამჯერად ჩვენი ინტერესის საგანია მის მიერ ახალი თეოლოგიური მეტაფორის შექმნა, რომლის ერთ-ერთი კომპონენტია *κάλεσμα*.

„ნათლობის შესახებ“ გრიგოლის ჰომილიაში საუბარია სამი სახის შობაზე – სხეულით, ნათლობით და აღდგომით: „სამი შობა უწყის ჩვენთვის სიტყვამ [ღვთისა]: ერთი – სხეულთაგან, მეორე – ნათლობისაგან, მესამე – აღდგომისაგან. ამათგან პირველი ღამისაა, მონა და ვნებებს დაქვემდებარებული; მეორე –

³⁶ განძთა ქვაბი 31, 28, ვვ. 119.

დღისაა, თავისუფალი და ვნებათაგან დამხსნელი, დაბადებიდან [არსებული] ყოველი საბურველის დამცვეთელი (πᾶν τὸ ἀπὸ γενέσεως κάσμιμα περιτέμνισσα) და ზენა ცხოვრებისაკენ ამყვანი; მესამე კი უსაშინლესია და უსწრაფესი, ყოველი ქმნილების შემკრები უმაღვე შემოქმედთან წარსადგომად და ანგარიშის ჩასაბარებლად აქაური მონობისა და მოქალაქეობისათვის, მისდევდა მხოლოდ ხორცს თუ სულთან ერთად ამალდა და მეორედ შექმნის მაღლი დააფასა.³⁷

ციტირებულ პასაჟში ადამიანის პირველ, ანუ ფიზიკურ შობასთან შეპირისპირებისას, ნათლობისმიერი ხელახალი შობა განისაზღვრება როგორც κάσμιμα περιτέμνισσα (κάσμιμα 'საბურველი', περιτέμνισσα 'წინადამცვეთი'). უნდა ითქვას, რომ გრიგოლის გამომცემელ-მთარგმნელები ამ გამოთქმას არანაირ კომენტარს არ ურთავენ და არც ბიბლიურ წყაროებს უთითებენ. ამასთან, როგორც წესი, περιτέμνισσα თარგმნილია ხოლმე არა წინადაცვეთის აღმნიშვნელი სპეციალური ტერმინით (ლათ.circumcido [>circumcisio], ფრანგ. circoncire [>circoncision], ინგლ. circumcise [>circum-cision], არამედ ზოგადად „მოკვეთის“ შინაარსის მქონე სიტყვით. ვნახოთ რამდენიმე თარგმანი:

„ἡ δὲ [sc. γεννησιν] ἡμερινὴ καὶ ἐλευθέρη καὶ λυτικὴ παῖδων, πᾶν τὸ ἀπὸ γενέσεως κάσμιμα περιτέμνισσα, καὶ πρὸς τὴν ἄνω ζώην ἐπανάγισσα.“ (Gr. Naz. Or. 40, 2)

terum [sc. nativitatis genus], diurnum et liberum, ac depellendarum vitiosarum affectionum vim habens, omne quod a nativitate contractum est, velamen amputans, et ad superam vitam nos revocans.“ (PG 36: 360 C-362 A)

„La seconde [sc. naissance] a lieu au jour, elle est libre et elle dégage des passions en ôtant le voile qui nous enveloppe depuis que nous

³⁷ Gr. Naz. Or. 40, 2, 3-6, Moreschini/Galley.

sommes engendrés, et en nous ramenant vers la vie d'en haut.“ (Moreschini/ Galley 1990: 201)

„but the second [sc. birth] is by day, and is destructive of passion, cutting off all the veil that is derived from birth, and leading on to the higher life.“ (Schaff/ Wace 1894)

„, второе [рождение] есть дело дня, оно свободно, истребляет страсти, обрезывает всякий покров, лежащий на нас от рождение, и возводит к горней жизни.“ (Григорий Богослов 1912, 544)

როგორც ვხედავთ, წარმოდგენილი ციტატებიდან მხოლოდ რუსულ თარგმანშია „წინადაცვეთის“ შესაბამისი ტერმინი *обрезание* (რომელიც, უნდა აღინიშნოს, 'წინადაცვეთასთან' ერთად ზოგადად 'მოკვეთასაც' ნიშნავს). აღნიშნული გამონათქვამის (*κάλυμμα περιτέμνισσα* "საბურველის დამცვეთი") სიტყვასიტყვით თარგმნის გარეშე კი ნათლობით შობის გრიგოლისეული განსაზღვრების სრულად წვდომა შეუძლებელია, რადგან როგორც ერთი, ისე მეორე სიტყვა გრიგოლის მიერ მიზანმიმართულად არის გამოყენებული იმ კონოტაციების გათვალისწინებით, რაც თითოეულ მათგანს წმინდა წერილში აქვს. *κάλυμμα-ს* ('საბურველი') შესახებ ჩვენ უკვე ვილაპარაკეთ. რაც შეეხება გამოთქმას *περιτέμνισσα* ('წინადაცვეთი'), იგი მიმღეობის ფორმა ზმნისა *περιτέμνω* 'ჩამოვაჭრი', 'შევჭრი', 'მოკვეთ', 'წინადაცვეთი'. აქედანაა არსებითი სახელიც *περιτομή* 'წინადაცვეთა'.

წინადაცვეთის არა მხოლოდ ხორციელი, არამედ სულიერი გაგებაც უკვე ძველ აღთქმაში დასტურდება. მაგალითად, წინასწარმეტყველი იერემია პირდაპირ ლაპარაკობს გულისმიერ წინადაცვეთაზე (*περιτέμεισθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν*) (იერ. 4,4). პავლე მოციქულთან საუბარია ხორციელი წინადაცვეთის მნიშვნელობაზე და მოწოდებაა სულიერი, ქრისტესმიერი წინადაცვეთისაკენ, რაც პირდაპირ უკავშირდება ნათლობას. ამდენად,

‘წინადაცვეთა’ მასთან სიმბოლოა რჯულის რეალური აღსრულებისა. განსაკუთრებით მკაფიოდ ეს, ალბათ, იკითხება ეპისტოლეებში რომაელთა (რომ. 2,25–29; 4,11–13) და კოლასელთა მიმართ (კოლ. 2,11–12). ვნახოთ ორი კონკრეტული პასაჟი: „[იუდეველს, რომელიც რჯულს გადადის, განსჯის ბუნებითი წინადაცვეთა], რადგან ვინც განცხადებულად არის, ის კი არ არის იუდეველი, და რომელიც განცხადებულად არის, ის კი არ არის წინადაცვეთა, არამედ იუდეველია, ვინც ფარულად არის [ასეთი], და წინადაცვეთა კი არის გულისა (περιτομή καρδιάς), სულისმიერი და არა ნაწერისმიერი (ასოსმიერი), რომლის ქებაც ადამიანთაგან კი არაა, არამედ ღმერთისაგანაა“ (რომ. 2,27–29). „[თქვენ, ქრისტიანებმა] მასთან [სვ. ქრისტესთან] ერთად წინადაცივით (περιετιμήθητε) ხელთუქმნელი წინადაცვეთით (περιτομή ἀχειροποίητα) სხეულისაგან ხორცის მოშორებით, ქრისტესმიერი წინადაცვეთით, მასთან [სვ. ქრისტესთან] თანადაფლულეებმა ნათლობისას, რომელთან ერთადაც აღსდექით...“ (კოლ. 2,11–12). ამიერიდან ქრისტიანისათვის ‘სულიერი წინადაცვეთა’ ხდება მეტაფორა ნათლობის წყალობით თანდაყოლილი მანკიერების მოშორებისა და სულიერი განახლებისა (საინტერესოა, რომ გიორგი მთაწმინდელი კოლ. 2,11-ის ‘ხორცს’ თარგმნის როგორც „ჯორცთა მათ ცოდვათაჲსა“).

ამრიგად, გრიგოლის ტექსტში, სადაც ნათლობით მეორე შობა განსაზღვრულია როგორც „დღისა, თავისუფალი და ვნებათაგან დამხსნელი, დაბადებიდან [არსებული] ყოველი საბურველის დამცვეთი და ზენა ცხოვრებისაკენ ამყვანი“, πᾶν τὸ ἄπο γενέσεως κάλυμμα περιτέμνισσα რთული მეტაფორული გამონათქვამია, რომელიც მიემართება, ძირითადად, 2 კორ. 3,16-ის περιαιρείσθαι τὸ κάλυμμα-ს („საბურველის მოძარცვა“ გულიდან,

რომელშიც ჭემმარიტების ხილვა იგულისხმება უფლისკენ მიქცევის შედეგად), კოლ. 2,11-12-ის *περιτομή ἀχειροποίητος*-ს („ხელთუქმნელი წინადაცვეთა“, რომელსაც სულიერი დაცვეთის გაგება აქვს, ქრისტესთან ერთად) და რომ. 2,29-ის *περιτομή καρδιάς ἐν πνεύματι*-ს (გულის წინადაცვეთა სულით, და არა ბუკვალურად). ანუ გრიგოლი იღებს ორ საყოველთაოდ ცნობილ სახარებისეულ მეტაფორას – „საბურველისა“ და „წინადაცვეთისას“ – და ქმნის ერთ ახალ მეტაფორას ნათლობისმიერი მეორე შობისათვის – *κάλεσμα περιέμυση* („საბურველის დამცვეთელი“), რომელიც აღნიშნავს ნათლობისმიერი სულიერი შობის წყალობით განწმენდას იმ თანდაყოლილ ხორციელ მანკიერებათაგან, რომლებიც გვიფარავენ ჭემმარიტების, ღვთის სიტყვის განჭვრეტას, რომლის მიმდევრობაც აღგვამალლებს. რომ. 2,29 აძლევს გრიგოლს საფუძველს *κάλεσμα* მოიაზროს ხორციელ მანკიერებად. სწორედ ამიტომ იგი განისაზღვრება როგორც *τὸ ἀπὸ γυνέσεως* რის შედეგადაც, კონტექსტიდან გამომდინარე, *κάλεσμα* – ‘საბურველი’ იმ თანდაყოლილ ბიწიერებად გაიგება, რომელიც ღმერთს გვიფარავს.

‘საბურველის’ ბიწად გააზრება გრიგოლ ღვთისმეტყველის სხვა ჰომილიაშიც გვხვდება: „განიწმინდეთ, წინადაცვითეთ, განიდარცვეთ შობისმიერი საბურველი“ (*Ἀγνισθήτε, περιμύθητε, περιελοῦ τὸ ἀπὸ γυνέσεως κάλεσμα*).³⁸ ვერ ვიტყვით, კალუმასთან დაკავშირებით ბიწის აქცენტირება გრიგოლს ეკუთვნოდეს, რადგან ეს სხვა ავტორებთანაც გვხვდება,³⁹ გრიგოლის მიერ შემოტანილი სიახლე არის ის, რომ მან ორი ცნობილი მეტაფორის

³⁸ Gr. Naz. Or. 38, 18.

³⁹ ოხ. მაგალითად, დიდიმოსი რომელიც ეკლ. 7, 20-ზე კომენტარში, კალუმას პირდაპირ ცოდვად მოიხსენიებს, რომელიც ნათლის ხილვას აბრკოლებს (*Didym. In Eccles. 222, 13*).

სინთეზის შედეგად, იმ კონოტაციების გათვალისწინებით, რომლებიც თითოეულ მათგანს ჰქონდა მის თანამედროვე ქრისტიანთა ცნობიერებაში, შეძლო ახალი ორსიტყვიანი მეტაფორული გამონათქვამის შექმნა, რომელიც აზრობრივად ესოდენ დატვირთულია.

უნდა აღინიშნოს, რომ გრიგოლ ღვთისმეტყველის მე-40 ჰომილიის ქართველმა მთარგმნელებმა ამ რთული მეტაფორის ქართულად გადმოტანა სხვადასხვა გზით სცადეს. ათონური მთარგმნელობითი სკოლის მამამთავარს, ექვთიმეს, გრიგოლის გამონათქვამი $\pi\delta\nu\ \tau\theta\ \acute{\alpha}\pi\theta\ \gamma\epsilon\nu\acute{\sigma}\epsilon\omega\delta\ \kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\mu\mu\alpha\ \pi\epsilon\rho\iota\tau\acute{\epsilon}\mu\upsilon\sigma\upsilon\sigma\alpha$ თარგმნილი აქვს როგორც „ყოველსავე შობითგანსა ბიწსა განსწმედს“, ⁴⁰ ანტიოქიური სკოლის წარმომადგენელ ეფრემს კი როგორც „ყოვლისავე შობითგანისა საბურველისა მომკუეთელი“. ⁴¹ ეფრემის სიტყვასიტყვითი თარგმანი თითქოს იძლევა საშუალებას გრიგოლის მეტაფორის ყველა ნიუანსის მოაზრებისა, მაგრამ საკითხავია, რამდენად აღქმადია იგი ჩვეულებრივი მკითხველისათვის? მით უფრო, რომ ტერმინი ‘მოკვეთა’ წინადაცვეთის გაგებით ქართულ ენაში არ გამოიყენება და, შესაბამისად, ‘საბურველის მოკვეთაც’ ქართველისათვის სულიერ წინადაცვეთასთან არ ასოცირდება. ⁴² ეფრემის თარგმანს ქართველისათვის მიმართება ექნება მხოლოდ დ მხოლოდ 2 კორ.–ს „საბურველთან“. რაც შეეხება ექვთიმეს, მკითხველისათვის აზრის

⁴⁰ Coulie/Metreveli, 122.

⁴¹ Coulie/Metreveli, 123.

⁴² ცხადია, გარდა წინადაცვეთისა peritevmnein-ისათვის გამოიყენება სხვა ლექსიკაც, მათ შორის, სულისაგან მანკიერებების მოშორების გაგებით (*peritemeisaqe th;n sklhrokardivan* აქმw'n kai; to;n travchlou აქმw'n „განიშორეთ სიფიცხლე ეგე გულთა თქუენთაჲ და ქედთა თქუენთაჲ;“ *მეორე სჯ.* 10, 16), მაგრამ ტერმინოლოგიური დატვირთვა, რომელიც მკითხველს ახალი აღთქმისეულ შინაარსზე აფიქრებინებს, სწორედ ‘წინადაცვეთას’ აქვს.

მარტივად მიწოდების მიზნით, იგი საერთოდ თავს არიდებს გრიგოლის რთულ მეტაფორას, ისე, რომ მის თარგმანს აღარ აქვს ექსპლიციტური მიმართება პავლეს ტექსტებთან, მაგრამ აზრი გრიგოლის კონტექსტისა, გადმოცემულია: ნათლობა თანდაყოლილი ცოდვისაგან განგვწმენდს. მართალია, საბურველის იდენტიფიკაცია თანდაყოლილ ბიწთან, როგორც ადამიანის გონებისათვის ჭემმარიტების დამფარველთან – ეს გაგება მის თარგმანში არ აისახება, მაგრამ დედნის ტექსტის მთავარი აქცენტი და, შესაბამისად, შინაარსობრივი ეკვივალენტურობა, შეიძლება ითქვას, ექვთიმეს პარაფრაზში დაცულია.

გ) *ჭემმარიტების საფარველის ინტერპრეტაციები პროკლე დიადოხოსის “თეოლოგიის ელემენტების” ქართულ კომენტარებში (მე-12 ს.)*

ნეოპლატონური ხედვით, სამყაროს უზენაესი პრინციპი ყოველივეს მიღმურია, მათ შორის, ჭემმარიტებისაც, და, ამდენად, ყოველთაგან მიუწვდომელია.⁴³ შესაბამისად, რაც უფრო ახლოს არის მასთან არსი, მით უფრო დაფარულია შემდგომთათვის. პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტების“ 162-ე თავის კომენტარში, სადაც ზეარსთა დაფარულობა და მათი შეცნობადობა განიხილება,⁴⁴ იოანე პეტრიწი განმარტავს, რომ არსი შეცნობადი ხდება შესაბამისად მისი დაცილებისა უზენაესი ერთისაგან და ერთობისაგან: პირველად ნამდვილ მყოფში წარმოჩნდება იგი, ოღონდ კვლავაც დაფარულად, რადგან ნამდვილმყოფი ერთებრივია და დაფარული; უფრო ცხადად ჩანს იგი მარადისობაში და გონიერ სამყაროში, ხოლო ყველაზე ცხადად კი – ამ სამყარო-

⁴³ შდრ. Dion. Ar. Myst. 5

⁴⁴ Procl. El. th. 162.

ში⁴⁵. პროკლეს ქართულ კომენტარებშიც და ე. წ. ბოლოსიტყვაობაშიც (სადაც სხვადასხვა მოძღვრებათა თანხმობის დასაბუთების მცდელობაა წარმოდგენილი) ღვთაებრივის დაფარულობის გამოსახატავად ქრისტიანული ლიტერატურიდან კარგად ცნობილ გამონათქვამებსაც ვხვდებით.

ბნელი – „*მისდა მიუწვდომელობისათვის*“ და „*დარიბლვისათვის თუალსა გონებითისად*“. ბოლოსიტყვაობის ერთი მონაკვეთი შეეხება სამყაროს ერთი მიზეზის არსებობას, რაც არის სიკეთე და, შესაბამისად, ბოროტის უარსობას. ავტორი ასაბუთებს, რომ ფსალმუნები, ანტიკური ფილოსოფია (პლატონი და პლატონიკოსები, არისტოტელე) და მითოპოეზია (ჰესიოდე) ამ საკითხში ერთმანეთს ეთანხმებიან და უპირისპირდებიან მინიქეიზმს, რომელიც სიკეთის თანაბრად ბოროტებას აღიარებს საწყისად. სიკეთის როგორც საწყისის ერთადერთობისათვის წარმოდგენილია შემდეგი საბუთები: 1. მზის ანალოგია, რომლის სინათლის წყარო არის მისი დისკო, მაშინ, როდესაც სიბნელეს მსგავსი ერთი მიზეზი – მისი გამომავლინებელი და უკუსაქცევი არ გააჩნია; 2. ყველაფერს აქვს წილი სიკეთეში: ბოროტი ან გულისთქმაში (*ეპითუშია*) ჩნდება, ან გულისწყრომაში (*თუმოს*), ან გონებაში არაკეთილად მსჯელობის გამო. სიკეთის საყოველთაობის მაგალითად აქვე დასახელებულია ტრფიალება, რომელიც ორი მიზეზით მიეცა ადამიანის ბუნებას: რათა ვეტრფოთ ჩვენს სულთა მამას – ღმერთს და, რათა როგორც მოკვდავებმა ჩვენი შემცვლელნი დავტოვოთ. ამიტომ, ადამიანის საუკეთესო ნაწილის – გონებისათვის სიკეთეა საღვთო ბუნების ჭვრეტა, ხოლო ბოროტებაა ამ ჭვრეტის მიტოვება და არაგონებისმიერი სიამოვნებისაკენ მიდრეკა. მაგრამ ის, რაც გონებისათ-

⁴⁵ პეტრ. *განმარტ.* 162: 363–364 მელიქიშვილი/მიროტაძე.

ვის ბოროტია, სიკეთეა არაგონიერი ნაწილისათვის.⁴⁶ ამ მსჯელობის კონტექსტში, მას შემდეგ, რაც ითქმება, რომ ღმერთია ყოველივეს შემოქმედი ცაში და დედამიწაზე და რომ ამიტომ, როგორც ზეამაღლებული, მხოლოდ ის არის თაყვანსაცემი, გვხვდება შემდეგი პასაჟი:

„იტყვს „დადებად ბნელი საფარვოდ“ (ფს. 17, 12)⁴⁷ მისდა მიუწოდომლობისათვის და „ვითარ ბნელი მისი, ეგრეცა-და ნათელი მისი“ (ფს. 138, 12)⁴⁸ დარიბლვისათვის თუალსა ჩუქნ ძალითსა და არ მოქმედებითისა გონებითისად განცდათა შორის მელმრთივთა, არამედ ნათლად აღმახარებლობათა მიერ უკუდავთა მათ შორის სანეტაროთა; რომელთა-და ისიოდოსცა მოქმედი თან დაუკმობს, მეტყუელი: იყო ოდესმე ხაროდ და ერეოდ;⁴⁹ ვინაჲ, ესეობს რური და საწყმედოდ უკუნობითა, რომელი მბადმან გაადღეა ღმრთისმეტყულებითთა გუართა ნივთსა-ზედა წარმოებქდვითა“.⁵⁰

როგორც ვხედავთ, „ბნელის საფარველად დადება“, შესაბამისად პატრისტიკული ტრადიციისა, გაგებულია როგორც ღმერთის მიუწვდომლობის გამოხატულება, ხოლო „როგორც ბნელი, ასევე ნათელი მისი“, პეტრიწის გაგებით, გულისხმობს იმას, რომ ჩვენი გონების თვალს ლიბრი ეკვრის ღვთაებრივი სფეროს გონებით ჭვრეტისას. კერძოდ კი ეს ეხება პოტენციურ გონებას და არა აქტუალურს, რომელიც ნათლად [ხედავს] მახარებლობა-

⁴⁶ პეტრ. განმარტ. ეპილ., 413–416.

⁴⁷ წყაროსათვის იხ. მელიქიშვილი 1999, გვ. 206 და 234.

⁴⁸ წყარო ჩვენი მოძიებულია, თუმცა შემდეგ ვნახეთ სხვასთანაც (იხ. Gigineishvili 2014, გვ. 214).

⁴⁹ ჰესიოდე, თეოგონია 116, 123. წყაროსათვის იხ: Alexidze და Bergemann 2009, გვ. 337.

⁵⁰ პეტრ. განმარტ. ეპილ., 414. ტექსტის პუნქტუაციაში შეგვაქვს მცირეოდენი შესწორება, შესაბამისად ახლად მოძიებული წყაროსი.

თა წყალობით, აღმოჩენილი სანეტარო უკვდავთა შორის (განმანათლებელთა შორის,⁵¹ ან გონიერი სამყაროს არსებთან⁵²). ანუ, გამომდინარე პატრისტიკული ტრადიციიდან, რომ ფსალმუნში ლაპარაკია უფლის ყოვლისმხედველობაზე, რომ ღმერთისათვის ყველაფერი ნათელია და, ასევე, რომ მასში ყველაფერი ერთია, პეტრიწი განავითარებს აზრს, რომ ღვთაებრივის ჭკრეტი-სას ნათელი და ბნელი ჩვენს გონებაშია, რაც შესაბამისობაშია როგორც ქრისტიანობასთან, ასევე პლატონიზმთანაც.⁵³ ეს აზრი ეხმიანება კონკრეტულად ღვთის ზესინათლის მისივე დამფარავ ნისლად გაგებასაც, რაც, როგორც ვთქვით, არეოპაგიტკაშია გამოთქმული. თუმცა, მთლიანობაში, რამდენადაც აქ ღვთაების ხილვის შესაძლებლობაა მაინც დაშვებული, პეტრიწის ეს პასაჟი უფრო იმ სახის მსჯელობებთან უნდა იყოს ახლოს, როგორცაა, მაგალითად, ორიგენეს განცხადება სწორედ ფს.17,12-თან („დადო ბნელი საფარველად თვისა“) დაკავშირებით: ღმერთი მათთვისაა ბნელით დაფარული, ვის გონებასაც მისი ჭკრეტა არ ძალუძს (მოსე შევიდა ნისლში, სხვები კი ვერა),⁵⁴ ხოლო ვინც ესწრაფვის მის შემეცნებას, ის მას შეიმეცნებს მისივე სიტყვის–ლოგოსის მეშვეობით.⁵⁵

⁵¹ შდრ. გამონათქვამი და მისი კონტექსტი: „დღე ღმრთისმეტყველებითა ხედვისა და მაუკუდავებელი ნათელი გონებისა“ (პეტრ. *განმარტ. ეპილ.*, 422, 17–18).

⁵² შდრ.: „...ესხნემსცა თუსნი გონიერნი თულანი [sc. სულს] და ეგომცა სამარადისოსა შორის ნეტარებასა სამოთხისასა, ესე იგი არს, გონიერთა გუართა მკულებისასა“ (პეტრ. *განმარტ.* 211:407, 23–24).

⁵³ „განმარტებაში“ სიკეთის ვერ მიღების ანალოგიად პეტრიწი მრუმე მხედველის მაგალითს ასახელებს, რომელიც თავისი სიბნელის მიზეზად მზეს მიიჩნევს (პეტრ. *განმარტ.* 144); ამ პლატონურ სახეს და პეტრიწის ანალოგიურ მსჯელობას შევხვდებით გრიგოლ ღვთისმეტყველსა და მიქაელ ფსელოსთანაც.

⁵⁴ Or. *Cels.* 6, 17, 14–30.

⁵⁵ ორიგენეს, კერძოდ, ნათქვამი აქვს: „ვერც იმის ხილვა ძალუძს ვინმეს ღირსებისამებრ, ვინც უქმნელია და ყოველი ქმნილი ბუნების პირმშოა, როგორადაც მის მშობელ მამას, არც მამის [ხილვა ისე], როგორადაც სულიერ

რაც შეეხება ჰესიოდეს მოხმობას, როგორც ვთქვით, ციტირებული პასაჟამდე პეტრიწთან საუბარია ქვეყნის შექმნის შესახებ ბიბლიურ–ქრისტიანულ თვალსაზრისზე. ამ პასაჟში კი აღნიშნულია, რომ ამ თვალსაზრისს ჰესიოდეც ეთანხმება, რამდენადაც ქაოსი და ერებოსი მასთან უკუნით, ანუ ოდინდელ, უწინ არსებულ სიბნელეს აღნიშნავს, რომლებიც დემიურგმა მატერი-აში იდეების აღბეჭდვით დღედ აქცია⁵⁶ (ანუ, ჰესიოდე იმ მომენტში ეთანხმება შესაქმეს, სადაც კოსმოსის მოწყობაზეა საუბარი). ამგვარად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ სიბნელეა უფორმობა და ფორმათა ვერ გარჩევა.

„ბნელი უმეცრებათა“. ბოლოსიტყვაობის ერთ ნაწილს პეტრიწი უთმობს წმინდა წერილის ქართული თარგმანების კრიტიკას, გამოწვეულს „უსწავლელობით“. თავის თავზე კი ამბობს, რომ გონისმიერ ღმობათა განმცდელმა არ მივეცი სულს მოშვების საშუალებათ,

„ვიდრემდის არა მომხედნა⁵⁷ მე გონებითმან ცისკარმან⁵⁸ დღეთადმი, რომელთა ბ ნ ე ლ ი უ მ ე ც რ ე ბ ა თ ა ა რ ლ ე ნ ა ც ვ ა-

სიტყვასა და სიბრძნეს მისას და ჭემმარიტებას. მასთან ზიარებით, რომელმაც „მომარცვა“ (περιαισῦντος) მამას ე. წ. „ბნელი“ (σκότος), რომელიც მან „დადვა საფარველად თვისა“... და ამგვარად განაცხადა (ἀποκαλύπτωντος) მამა, ვისაც კი ძალუმს დაიტოოს მისი შემეცნება, იმეცნებს“ (Or. Cels. 6, 17, 31–44). როგორც ვხედავთ, ორიგენე ალუზიას ახდენს 2 კორ. 3,16-ის περιαιρείσθαι τὸ κάλυμμα-ზე და ქრისტეს მიერ მომარცვულ ‘საბურველს’ აიგივეს ფს.17,12-ის ღვთის საფარველ ‘ბნელთან’. ამგვარად იგი ქრისტიანისთვის ღვთის შემეცნების შესაძლებლობას აღიარებს.

⁵⁶ შდრ.: „[გუარნი] თჳსთა წარმოდგომათათჳთ და უგუარობასაცა ნივთისასა აგუარებენ და ადღებენ. ხოლო მოკლებითა მათითა, გინათუ აკრებითა, ვითარცა შარავანდედთათა, ბნელ და უმდგო სხეულთა ანაგი (პეტრ. განმარტ. 41:233, 29–234, 2).

⁵⁷ ალუზია ფს. 39, 2-ზე (იხ. ასევე ფს. 76, 2).

ლების. და აღვიშურვე ტომისათვის გუართა⁵⁹ ჩემთასა მე მიდმო-
ობაჲ ენისაჲ გალექსებული⁶⁰ და მესხუეი მდაბრიონთაგან, ვი-
თარ დასდებს ეკლესიასტე კერძოდ სიბრძნისად ქვევასა ენისასა
და აღვსნას და დარღუევასა სიტყუათასა.⁶¹ სადათ იგი პირველ
შეიმდგომის, რაჲთა მორთულად და აღვაზმულად გუაქუნდის
გარემოსილი და მენიშნე აობათა ენისათა და მის მიერ საზღუ-
ართა შევიმალთ შორის მდებარისა და სულითისა სიტყვსად,⁶²
რომლისა მექონეობითა გუერქუმის სიტყვერ. და კუალად
რაჲთა თვთ მის შორის მდებარეობისა სიტყვსაგან ვეძღუნანეთ
მოქმედებათადმი გონებისა და ღმრთისათა, ვითარცა არსთა
ცნობისაგან მოგზაურნი ზემო-არსისადმი.“⁶³

მთელი კონტექსტის გათვალისწინებით, „ბნელი უმეცრება-
თა“, რომელიც „გონებით ცისკარს“ და „დღეს“ (ასევე „მაუკვდა-
ვებელ ნათელს გონებისა“-ს)⁶⁴ უპირისპირდება, უბრალოდ უც-
ოდინრობას კი არ გულისხმობს, არამედ კონკრეტულად ზენა
ჭემმარიტების დაფარულობას ადამიანისათვის,⁶⁵ რომელთან
მისასვლელად საჭიროა გამუდმებული გონიერი ჭვრეტა. კერ-
ძოდ, სულს გარეთ გამომავალი, ანუ წარმოთქმული სიტყვების
ანალიზით სულში მდებარე სიტყვის აზრს ვწვდებით, ხოლო
აქედან კი – გონებისა და ღვთის ენერგიებს და, ამგვარად, არსთა

⁵⁸ შდრ. მოსეს შესახებ: „ღმრთისმხილველი მოსე – ესთა გამოცისკროვნებული მოსე“
(პეტრ. განმარტ. ეპილ., 422, 4).

⁵⁹ შდრ. პეტრ. განმარტ. ეპილ., 422, 19. ასევე შდრ. რუსთაველი: „...და ტომი გვართა
ზენათა“ (ვეფხისტყაოსანი, პროლ. 20).

⁶⁰ შდრ. „მოუსიკა ამასვე დალექსავს...“ (პეტრ. განმარტ. 206:404, 8).

⁶¹ შდრ. ევ. 8,1: Τίς οἶδεν σινοῦς, καὶ τίς οἶδεν λῦσις ῥήματος; □

⁶² შდრ.: „... მიჩუწნშორისა მექმან ჩუწნმან ღმერთმან შორის-მდებარეობითი
სიტყუა და ნუ გარემოსილი და ორღანებრივი“ (პეტრ. ეპილ., 408, 3-4).

⁶³ პეტრ. განმარტ. ეპილ., 423, 8-18.

⁶⁴ პეტრ. განმარტ. ეპილ., 422, 18.

⁶⁵ შდრ. ზემოთ (შენ. 27) გიორგი მცირის გამონათქვამი უმეცრების საბურველის
შესახებ.

ცნობიდან ზეარსისაკენ მივემართებით. სწორედ ამ შემთხვევაში გაგვითენებს გონებითი ცისკარი იმ დღეს, რომელიც აღარ დაღამდება, ანუ მივწვდებით ჭემმარიტებას, რომელსაც უმეცრება ველარ დაგვიბნელებს.⁶⁶

“ზნელი უმეცრებისა” – ეს გამოთქმა პატრისტიკაში გვხვდება, მაგალითად, გრიგოლ ღვთისმეტყველთან, როდესაც იგი ისაია წინასწარმეტყველის სიტყვების ერთგვარ პერიფრაზირებას მიმართავს. კერძოდ, ὁ λαὸς ὁ πειθεόμενος ἐν σκίτει, ἰδέτε φῶς μέγα (ის. 9,1) გრიგოლთან ინტერპრეტირებულია როგორც ὁ λαὸς ὁ κατήμενος ἐν σκίτει τῆς ἀγνοίας, ἰδέτω φῶς μέγα τῆς ἐπιγνώσεως.⁶⁷ ანუ “ზნელს” გრიგოლთან პირდაპირ ეწოდება “ზნელი უმეცრებისა”, ხოლო ნათელს – “ნათელი შემეცნებისა”. გრიგოლის ამ პასაჟის კომენტირებისას მაქსიმე აღმსარებელი კიდევ უფრო აზუსტებს, რომ აქ “ღმრთისმეცნიერების ნათელი” უნდა ვიგულისხმოდეთ.⁶⁸ იოანე პეტრიწთან, როგორც ვნახეთ, ‘ზნელისა’ და ‘გა–ნათლ–ების’ პატრისტიკული კონოტაციები შენარჩუნებულია, ოღონდ განსაკუთრებული აქცენტი საკუთარი გონების ძალისხმევაზე, მის უნარებზე კეთდება.

⁶⁶ შეიძლება, ვიკითხოთ : რაკი ზეარსისაკენ სვლაზეა საუბარი, ხომ არ გულისხმობს პეტრიწის „ზნელი უმეცრებათა“ რაიმე სახით მანინგ არეოპაგიტულ „უმეცრების ნისლს“ (ὁ γυσιος τῆς ἀγνοίας) (Dion. Ar. *Myst.* 1, 3; 2, 1) და ხომ არ უშვებს იგი მისი გადაღაბვის შესაძლებლობას? ამას ვერ ვიტყვით, რადგან აქ არ არის საუბარი უცოდინრობით ღმერთის შეცნობაზე, ანუ მასთან მისტიურ ერთობაზე. პირიქით, აქ საუბარია სიტყვების, სახელების შეცნობის მეშვეობით ამაღლებაზე ზეარსამდე. არსებითად, აქ გონებითი თვალისაგან ლიბრის მოცილება იგულისხმება, რაც შესაბამისობაშია ზემოთ წარმოდგენილ პეტრიწისავე მსჯელობასთან ფსალმუნებთან დაკავშირებით, და ასევე პროკლეს მისეულ განმარტებებთან (შდრ. „...იტყვს, ვითარმედ თუმც მწუერვალეებითი და საყოველთაოდ იყო სული, სამარადისოდმცა გაიგონებდა და არამცა შთამოიჭრებოდა უგუნურებისა მიერ... რამეთუ მუნ მესამარადისოე სული ხედავს გუარათა და მზეათა გონიერთა“ (პეტრ., განმ. 211:407, 22–30).

⁶⁷ Gr. Naz. Or. 38, 2.

⁶⁸ ოთხმეზური 2016, 125.

საინტერესოა, რომ პეტრიწისათვის, ზენა, გონიერი სამყაროს აღსაწერად ყოფითი ენა გამოუსადეგარია; მას გალექსებული, ანუ სპეციალური ენა სჭირდება. სიტყვა „ლექსვა“ საკმაოდ ხშირად გვხვდება პროკლეს განმარტებისას ტერმინოლოგიისა თუ სპეციალური ენის აღსანიშნავად, მათ შორის, გვხვდება მოსეს მიმართაც, როდესაც საუბარია მის მიერ ჭეშმარიტების დაფარულად გამოთქმაზე: „მუსიკა ამასვე დაჰლექსავს, დაღათუ კრეტსაბმელთა და ფარდაგთა მიერ“.⁶⁹

„კრეტსაბმელი და ფარდაგი“. „თეოლოგიის ელემენტების“ განმარტების შესავალში იოანე პეტრიწი პროკლეს წარმოგვიდგენს როგორც უზენაესი ერთის შემცნობს (რამდენადაც ეს შესაძლებელია) და პლატონის დიალოგებში დაფარული აზრების განმცხადებელს.⁷⁰ რა იგულისხმება დაფარვაში?

პლატონის ფილოსოფიაში ალეგორიებსა და მეტაფორებს თავისი ადგილი აქვთ, თუმცა საკუთრივ სიტყვა „კრეტსაბმელი“, როგორც აზრის შეფარვით გამოთქმის გამომხატველი, არცთუ დადებით კონტექსტში იხსენიება. კერძოდ, ერთ–ერთ მის დიალოგში სოფისტი პროტაგორა აცხადებს, რომ სოფისტიკას ზოგი პოეზიით ნიღბავდა, როგორც, მაგალითად, ჰომეროსი, ჰესიოდე და სიმონიდე, ზოგი – საიდუმლოებებითა და მისნობით, როგორც ორფევსისა და მუსეოსის მიმდევრები და ა. შ., და რომ ეს ხელოვნებანი მათთვის იყო საფარველი, კრეტსაბმელი (*παρρητάρματα*) (Plat. Prot. 316e). საინტერესოა, რომ მსგავს მსჯელობას, ოღონდ უკვე დადებით კონტექსტში, ვხვდებით

⁶⁹ პეტრ., განმარტ. 206:404, 8–9.

⁷⁰ პეტრ. განმარტ., პროლ., 117, 19–22.

კლიმენტი ალექსანდრიელთან. ამავე პოეტებს⁷¹ იგი მიიჩნევს თეოლოგიაში წინასწარმეტყველთაგან განსწავლულებად, რომლებიც ფილოსოფოსობენ შეფარვით (δὲ ἰσοψία), ხოლო კრეტსაბმელი (παπαετασμα) ხალხის წინაშე მათ სჭირდებათ შემოქმედებითი სულთამძღოლობისათვის (ἡ ποιητικὴ ψυχαιαία), რათა კვლევა-ძიება ენიგმათა აზრის წვდომით ჴემმარიტების აღმოჩენამდე მივიდეს.⁷²

კრეტსაბმელს როგორც ჴემმარიტების საფარველს, განსაკუთრებით, მითებთან მიმართებაში ხშირად ახსენებს პროკლე. მრავალი მაგალითიდან მოვუხმოთ ერთ–ერთს: „მითოლოგიის ძველი სახე შეფარვით (δὲ ἰσοψίαν) გვაუწყებს ღვთაებრივთა შესახებ და მრავალ კრეტსაბმელს (παπαετασματα) ჩამოაფარებს ჴემმარიტებას (τῆς ἀλήθειας); იგი ჰბაძავს ბუნებას, რომელიც გონითწვდომადთა წილ გვთავაზობს შეგრძნებად გამოსახულებებს, არამატერიალურთა წილ – მატერიალურებს და უნაწილოთა წილ – ნაწილიანებს; ჴემმარიტ არსთა წილ იგი ანარეკლებსა და ვითომ არსებულებს ქმნის.“⁷³ პროკლეს აზრით, სწორედ პლატონმა გამოავლინა ღვთაებრივთა ფარული საზრისი,⁷⁴ მაგრამ ისიც მას გადმოსცემს არა მხოლოდ გაცხადებულად, არამედ სიმბოლოებითა და ენიგმებითაც. პროკლეს მიზანი არის სწორედ პლატონის თეოლოგიაში არსებული ჴემმარიტების გამოვლენა და მისი გადმოცემა ცხადად და მარტივად.⁷⁵ პეტრი-

⁷¹ ამის გამო, ერთგვარი ცდუნება ჩნდება, რომ „მუსიკა ამასვე დალექსავს...“ (პეტრ. განმარტ. 206:404, 8), არა მოსეს (რომლის სიტყვებსაც განმარტებელი უთითებს 209–ე თავში), არამედ მუსეოსის შესახებ ნათქვამად მივიჩნიოთ. შევნიშნავთ, რომ შემდგომში მისი სახელი ტრადიციული ფორმით არის დაწერილი: ‘მოსე’.

⁷² Clem. Alex. *Strom.* 5, 4, in PG. 9: 44 A. იქვე კლიმენტი ასევე ებრაელების შესახებაც აცხადებს, რომ ისინი კრეტსაბმელის მეშვეობით მიგვანიშნებდნენ (37 A).

⁷³ Procl., *Theol. Pl.* I, 4: 21, 7-12 H.D. Saffrey, L. G. Westerink.

⁷⁴ Procl., *Theol. Pl.* I, 1, გვ. 5, 1–10.

⁷⁵ Procl., *Theol. Pl.* I, 2: 9, 20–10, 10.

წის აზრით, როგორც უკვე ვთქვით, მან ეს მოახერხა: პლატონის დიალოგებში დაფარული განაცხადა და მათში არსებული სიბრძნე, რაც არის ოდითგანვე „არსთადა თანწარმოდგომილი სარწმუნოება“, გააცხოველა.⁷⁶

პროკლეს ფილოსოფიის განმარტებისას პეტრიწი მითოლოგიურ სახეებსაც მოუხმობს და პლატონის მეტაფორებსაც გვაცნობს, რათა მათში დაფარული აზრი განგვიცხადოს. მაგრამ განსაკუთრებით საინტერესოა ნეოპლატონური ფილოსოფიის ასახვასწავლად მის მიერ ადამის ალეგორიზებული სახის მოხმობა და პროკლეს მიერ ცხადად გადმოცემული აზრის დაფარულად მთქმელად პლატონთან ერთად მოსეს დასახელება.⁷⁷ კერძოდ, 206-ე თავში, მას შემდეგ, რაც განიმარტება პროკლეს ხედვა ინდივიდუალურ სულთა ქმნადობაში ჩამოსვლის შესაძლებლობის შესახებ (რაკი სულის არსება მარადისობაშია, მოქმედებით კი დროის სფეროს განეკუთვნება)⁷⁸, ნათქვამია:

„ხოლო „შთამოვალსო ქმნისადმი და კუალად აღვალსო“, ვითარ იტყოდა სოკრატი, ვითარ ფრთე-დაცვივნებული ფრინველი, პტეროროფუსა (Plat., *Phaedr.* 246 cd), ესე იგი არს, რამეთუ

⁷⁶ პეტრ. განმარტ., *პროლ.*, 117, 20–22. შდრ. Procl., *Theol. Pl.* I, 1, გვ. 5, 1–10. თქვ *ἀληθειαν τὴν ὅμωσ τοῖς οὐρανοῖς συσφρασσομένην* ამ ფრაზის პეტრიწის პარაფრაზი „არსებულბთან წარმოდგენილი სარწმუნოება“ არეოპაგიტის გავლენის შედეგი უნდა იყოს (იხ. აქვე, სტატის ეპიგრაფად ციტირებული Dion. Ar. *D. N.* 7, 4 და *Sch.* 32–33, Днионисий Ареопагит 1995, 249).

⁷⁷ უნდა აღინიშნოს, რომ პროკლეს განმარტებისას იოანე პეტრიწი, საზოგადოდ, იცავს პრინციპს, რომელიც ავტორის თავად ავტორითვე განმარტებას გულისხმობს. თუმცა გვხვდება რამდენიმე პასაჟი, რომლებიც ქრისტიანულ თეოლოგიასთან პროკლეს მიმართებებს შეეხება, რაც ერთგვარად არაორგანულად აღიქმება ნეოპლატონური ხედვების იმანენტური განმარტებისათვის. ჩვენ ამჯერად არ ვეხებით მათი ავთენტურობის საკითხს (მით უფრო, რომ ბიბლიური სახეების ალეგორიული ინტერპრეტაცია ყველაზე ნაკლებად არღვევს ამ პრინციპს). ტექსტს განვიხილავთ, როგორადაც ის არის დაცული ხელნაწერებში.

⁷⁸ პეტრ. განმარტ. 206:403, 27–404, 2.

მოსწყდეს რად გონებასა, უგუნურ იქმნების: რამეთუ ფრთე სულისა გონებად, ხოლო, ოდეს სასწავლოთა და სათნოებათა მიერ მიიხუნის ფრთენი თვსნი, რომელ არს გონებად, კუალად სულთა მამისადვე აღფრინდების. რომელსა ამის ყოვლისა იქვ კიდე და უც, რომელსადა მუსიცა⁷⁹ ამასვე დაჰლექსავს, დაღათუ კრეტსაბმელთა და ფარდაგათა მიერ“.⁸⁰

„განმარტების“ 209-ე თავში ზუსტად ვიგებთ, თუ რა იქნა დაფარული კრეტსაბმელით მოსეს მიერ. სხეულში მყოფი ინდივიდუალური სულის შესახებ აქ ნათქვამია:

„ესთა იტყვს, ვითარმედ, უგონებო რად იქმნა სული ადამ, დაირთნა და მოიბლარდნა სხეულნი ესე. და რეც თუ თან შეეყვნეს ოქიძასა სულისასა, და განცხოველდეს მის მიერ და იქმნეს, ვითარ თვთცხოველნი საბლარდნნი ესე ტყავებრნი ქიტონისკნი. აჰა აქა სიტყუად მოსესი, რამეთუ „შეიმოსაო ტყავებრი სამოსი“ (Gen. 3, 21).⁸¹ ხოლო ოდეს რად იწყოს განწმედად, ესე იგი არს თანშეხებად გონებისა და ღმრთისადა, კუალად გან-

⁷⁹ სახელის ფორმა „მუსი“ ჩვენთვის მოულოდნელია. თავისთავად, იგი ადვილი ასახსნელია გრაფიკულ ნიადაგზე, მაგრამ, საქმე ის არის, რომ სულ რამდენიმე სტრიქონის შემდეგ ტრადიციული ფორმა გვხვდება – „მოსი“. ამასთან დაკავშირებით, როგორც უკვე ვთქვით, შეიძლებოდა გაგვეხსენებინა კლიმენტი ალექსანდრიელიც, რომელიც წარმართ პოეტთა მიერ თეოლოგიის დაფარულად გამოთქმაზე საუბრისას სხვებთან ერთად მუსეოსსაც ასახელებს (შესაბამისად, „ლექსავც“ აქ პოეზიად უნდა მიგველო), მაგრამ ამგვარი გაგების შესაძლებლობას არ გვაძლევს კონტექსტი (თ. 209–211), სადაც მთელი მსჯელობა მოსეს მიერ გადმოცემულ ადამის სამოთხიდან გამოძევების ისტორიას უტრიალებს. აქ კვლავ დგება პეტრიწის ტექსტის ერთიანობის საკითხი, რომელსაც როგორც უკვე ვთქვით (შენ. 72), ამ მოხსენებაში არ ვეხებით.

⁸⁰ პეტრ. განმ. 206:404, 3–9.

⁸¹ ამ თავის წყარობად პროკლეს ტექსტების, ასევე „ტყავებრი სამოსის“ ალევორიული გაგების ორიგენესთან მითითებანი იხ.: Alexidze და Bergemann 2009, გვ. 343.

ჰყრის თვსგან ნივთებრივთა მათ ქეტონისკთა, რომელნი შთამოსნა მას უგუნურებამან, და აღვალს მამისადმი თვისისა“.⁸²

როგორც ვხედავთ, ღვთაებრივი ჭეშმარიტების დაფარულად გამოთქმასთან დაკავშირებული საინტერესო პასაჟი გვხვდება ადამის შესახებ ბიბლიური თხრობის ალეგორიული ინტერპრეტაციის კონტექსტში, რომელიც, თავის მხრივ, მოხმობილია „განმარტების“ ბოლო თავებში (თ. 206–211) სულის შესახებ ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსის ხედვების კომენტირებისას (ადამის სამოთხეში უკუქცევად არის წარმოდგენილი ასევე სხვაგან სულის მიერ გონების სფეროს იდეების გახსენება).⁸³ კომენტატორის აზრით, პლატონისა და მოსეს მიერ ნათქვამი ერთმანეთს უთანხმდება არა მხოლოდ შინაარსობრივად, არამედ ფორმის თვალსაზრისითაც. უნდა ითქვას, რომ ადამის სახის ალეგორიზებას ჯერ კიდევ ფილონთან ვხვდებით (მასთან ადამი კაცობრივი გონებაა, ოღონდ მიწიერი, სამოთხეს მოკლებული),⁸⁴ შემდეგ ორიგენესთან (რომელიც, ადამს ზოგადად ადამიანად განმარტავს და პირდაპირ ავლებს პარალელს მოსეს „ტყავებრ ქიტონსა“ და პლატონის „ფრთადაცვენილ ფრინველს“ შორის)⁸⁵, ასევე, მამებთანაც (გრიგოლ ნოსელი, მაგალითად, „ტყავებრ სამოსს“ განმარტავს როგორც „ხორციელ ბრძნობას“,⁸⁶ რომლისგან განშორება აუცილებელია სამოთხეში დასაბრუნებლად),⁸⁷ მაგრამ ამჯერად ჩვენს ინტერესს წარმოადგენს არა მათი ინტერპრეტაციების შედარება, არამედ ქართველი კომენტატო-

⁸² პეტრ. განმ. 209:406.

⁸³ პეტრ. განმ. 17:176.

⁸⁴ Phil. Jud. Leg. Alleg. 1, 90.

⁸⁵ Orig. Cels. 4, 40.

⁸⁶ რომ. 8, 6.

⁸⁷ Gr. Nyss. Virg. 13.1. უნდა აღინიშნოს, რომ გრიგოლ ნოსელი განსაკუთრებით ხშირად უბრუნდება „ტყავებრი სამოსის“ სახეს.

რის აზრი, რომ პროკლესთან გაცხადებულია ის, რაც დაფარულად არის გამოთქმული პლატონსა და მოსესთან.

„განმარტების“ ციტირებული პასაჟების მიხედვით, როგორც ვნახეთ, სული მიიქცევა გონებისა და ღმერთისაკენ მეცნიერებებითა და სათნოებებით, რაც მის განწმენდას გულისხმობს, ანუ „თანშეხებას გონებისა და ღმერთისა“. სათნოებათა პრაქტიკის როლი სულის ამაღლებისათვის ნეოპლატონიზმშიც მნიშვნელოვანია, თუმცა მოსეს ხსენება კონტექსტს თითქოს ქრისტიანულ ელფერს სძენს⁸⁸ და, ამგვარად, ნათქვამის კრეტსაბმელით დაფარვაზე საუბარიც თითქოს ქრისტიანობაში კრეტსაბმელის მრავალმხრივ დატვირთულ ტროპოლოგიაზე მინიშნებად უნდა გაიგებოდეს. მაგრამ ამ შემთხვევაში კითხვა შეეხება პროკლეს პიროვნებას. სოკრატესა და პლატონისაგან განსხვავებით (ანუ, ვინც გამოცხადებამდე შეძლო გონებით ჭემმარიტების გარკვეულწილად წვდომა), პროკლე ქრისტეს შემდეგ, მე-5 საუკუნეში ცხოვრობდა, მაგრამ ქრისტესაკენ, ანუ ჭემმარიტებისაკენ არ მიქცეულა. როგორ შეძლო მან მოსეს კრეტსაბმელის მიღმა ჭვრეტა?

‘კრეტსაბმელი’ აქ წმინდა მეტაფორაა, ზოგადად, აზრის დაფარულობისა. მის გვერდით ‘ფარდაგის’ დასახელებაც, რომელიც *παρὰπέτασμα*-ს ბიბლიური გაგების შესაბამის სპეციალურ ტერმინად არ მოიაზრება, ამაზე უნდა მიგვანიშნებდეს. გარკვეული ბიბლიური გამონათქვამები პროკლეს კომენტატორისათვის იმავე მნიშვნელობით არის კრეტსაბმელი, როგორადაც პლა-

⁸⁸ სწორედ იმ ადგილას, სადაც კლიმენტი ალექსანდრიელი მსჯელობს ჭემმარიტების დაფარულად გადმოცემის შესახებ ქრისტემდელ კულტურებში: ეგვიპტელებთან, ელინებთან, იუდეველებთან და ამ კონტექსტში კრეტსაბმელის მეტაფორას მიმართავს, იგი აღნიშნავს, რომ ჭემმარიტება მხოლოდ გარკვეული დამოდღრისა და განწმენდის შედეგად განეცხადებათ (PG. 9:37 A).

ტონის დიალოგიდან სოკრატეს გამონათქვამი „გონების როგორც სულის ფრთების“ შესახებ. ამ შემთხვევაში ისმის კითხვა: როგორადაც გონისაგან სულის გამოყოფას წარმოადგენს ერთგან პეტრიწი ზევსის განდგომად მამის – კრონოსისაგან,⁸⁹ რაც, უნდა ვიფიქროთ, მისთვის წმინდა ალეგორიაა (განსხვავებით პროკლესაგან, რომლისთვისაც ანტიკური ღმერთები სიმბოლოებია), ამავე სახით საუბრობს იგი ადამის ღმერთისაგან დაშორებაზე? შევნიშნავთ, რომ „განმარტების“ ე. წ. ბოლოსიტყვაობაში მოსეს ნაწერის სიმბოლური ხედვაა წარმოდგენილი (პეტრ. განმ. ეპილ.:421, 2–9).

‘მოფარდულობანი’. „განმარტების“ ე. წ. ბოლოსიტყვაობის ერთი ნაწილი ეთმობა სოლომონის იგავების წიგნიდან ფრაგმენტს,⁹⁰ რომლის ქართულ ენაზე მთარგმნელი უცნობია. ბერძნული ტექსტის „პრაგმატიას“ ნაცვლად, რომელიც ნაშრომს აღნიშნავს, ქართულ თარგმანში გვაქვს „მოფარდულობანი“: Τρεῖς τὰς πᾶσας ἔγωναμεν παραγματείαις τῶν σιφωτάτου Σολομῶντιος... თარგმნილია როგორც „სამ არიან უზემთაბრძენისა სოლომონის მოფარდულობანი: თანად „იგავი“ და „ეკლესიასტე“ და „ქება ქებათა“ (პეტრ., ეპილ., გვ. 430, 12–13). ვფიქრობთ, „მოფარდულობანი“ აქ ისევ და ისევ παραπετάσματα-ს უნდა შეესაბამებოდეს, ანუ ისეთ ნაშრომებს, რომლებშიც აზრი რაიმე სახით დაფარულად არის ნათქვამი. სოლომონის წიგნები, როგორც ცნობილია, ალეგორიული ეგზეგეტიკის საგანი იყო (თუმცა, უნდა ითქვას,

⁸⁹ პეტრ. განმ. 26:200.

⁹⁰ Bas. Caes., *Hom. 12*, (In princ. prov.), in PG 31: 388 A. წყაროს შესახებ იხ. მელიქიშვილი, დამანა და მიროტამე, ნათია 2016:454.

რომ *მოფარდულობა* ამონიოსის მთარგმნელთან ლოგიკური ნაშრომის აღსანიშნავადაც გვხვდება).⁹¹

ამრიგად, ჩვენ განვიხილეთ ქრისტიანულ აზროვნებაში ჭემმარიტების საფარველის აღმნიშვნელი იმგვარი ტერმინები, როგორცაა: ბნელი, კრეტსაბმელი, საბურველი და სხვ., მათი წარმომავლობა და ინტერპრეტაციები. ასევე, სპეციალურად შევეხეთ მათი შინაარსის განვითარებას და ფუნქციას ისეთ მნიშვნელოვან ავტორებთან, როგორებიც არიან, ერთი მხრივ, გრიგოლ ღვთისმეტყველი – ერთ–ერთი იმ მამათაგანი, რომელთა სახელებსაც უკავშირდება ქრისტიანული თეოლოგიური ენის ჩამოყალიბება და, მეორე მხრივ, იოანე პეტრიწი – შუა საუკუნეების იმ სააზროვნო მიმართულებების წარმომადგენელი, რომელთა აზროვნება ახალი დროისაკენ მიმავალი ტენდენციებით ხასიათდება. როგორც აღნიშნული სიტყვების ტროპოლოგიის ანალიზი გვიჩვენებს, მათი თავდაპირველი სიმბოლური გაგება დროთა განმავლობაში უფრო და უფრო ექვემდებარება მეტაფორიზაციას და ალეგორიზაციას. კერძოდ, სიბნელე, რომელიც ღმერთის ანუ ჭემმარიტების ნათლის საპირისპიროს აღნიშნავს, თავად ღმერთის მიერვე გარკვეული მიზანდასახულებით დაშვებულს, იძენს ასევე ალეგორიულ გაგებას ადამიანის ღმერთისგან მიქცევისა, შემდგომ კი – გონების მიერ ღვთის ვერწვდომისა, და ბოლოს – კონკრეტულად, თეოლოგიურ ნიუანსებში გაურკვეველობისა. შესაბამისად, ღვთის სიტყვის განკაცების შედე-

⁹¹ შდრ. კეჭაღმაძე და რაფაეა 1983, გვ. 203. შესაძლოა, *მოფარდულობა* *πραγματεία*-ს შესაბამისად თავდაპირველად სწორედ სოლომონის პოეტურობით გამორჩეული ნაშრომების მიმართ იქნა გამოყენებული, ხოლო შემდეგ, ზოგადად, ისეთი ნაშრომის აღმნიშვნელი ტერმინი გახდა, რომელიც აზრის სიტყვით გამოთქმის ხელოვნებას შეეხებოდა. შევნიშნავთ, რომ ეფრემ მცირესთან არეოპაგატიკის თარგმანში *πραγματεία*-ს შესაბამება „აღწერა“ (ენუქაშვილი, სამსონ, 1961: 8, 19)

გად ღმერთის მიერ კაცობრიობისათვის ჭეშმარიტების გამოცხადების, ანუ ღვთის წყალობით ადამიანის მიერ ჭეშმარიტების ცნობის შესაძლებლობის აღნიშვნიდან, დროთა განმავლობაში, აქცენტი გადადის ადამიანის სულის 'გასანათლებლად' პიროვნული, ინტელექტუალური უნარების, გონებრივი ძალისხმევის მნიშვნელობაზე, რაც ახალი დროის ე. წ. განმანათლებლობისათვის არის დამახასიათებელი. საბურველი, რომელიც იყო სიმბოლო უბრალო მოკვდავთაგან მათთვის ვერმისაწვდომი ჭეშმარიტების დაფარვისა, ხდება მეტაფორა ჭეშმარიტი ღმერთისაკენ არმიქცეული ადამიანისთვის ამ ჭეშმარიტების დაფარულობისა; ამასთან, იგი იძენს დამატებით გაგებას ბიწიერებისას, რომლის მოშორებაც ხდება საწინდარი ჭეშმარიტების ხილვისა. ხოლო კრეტსაბმელს, რომელიც იყო სიმბოლო საკრალური ჭეშმარიტების საფარველისა, მასთან მისასვლელი ზღუდისა, ხდება მეტაფორა, შეიძლება ითქვას, ტექნიკური ტერმინიც კი, აღმნიშვნელი, ზოგადად, ტროპული გამონათქვამისა.

ბიბლიოგრაფია:

აბულაძე, ილია, გამომც. 1968. „გიორგი მცირე, იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“. *სერია ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, ტ. II, (XI-XV სს). დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაჟიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობით. თბილისი.

Alexidze, Iela und Lutz Bergemann. 2009. *Ioane Petrizi, Kommentar zur "Elementatio theologica des Proklos"*. Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung. Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner.

Ath. Alex. Exsp. Ps. 96. = Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. Jacques Paul Migne. T. 27. Paris.

Bas. Caes. Spir. = Pruche, Basile. ed. 1945. Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit. Paris : Edition du Cerf.

Bas. Caes. In pr. prov. = Basilius Caesariensis, “In principium proverbiorum.” 1985. Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. Jacques Paul Migne. T. 31. Paris.

Chantraine, Pierre. 1974. *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, t.1-4, 1968-1980. Paris: Éditions Klincksieck.

Clemens Alexandrinus. 1857. “Stromata”. *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Ed. Jacques Paul Migne. T. 9. Paris.

Coulie, Bernard, Metreveli, Helene et alii. eds. 2007. S. Gregorii Nazianzeni opera. Versio Iberica, V. Orationes XXXIX, XL (CCSG 58, Corpus Nazianzenum²⁰), Turnhout-Leuven: Brepols.

Dion. Ar. D. N. = Suchla, Beate Regina, ed. 1990. Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus (Corpus Dionysiicum Band 1) Berlin: De Gruyter.

Dion. Ar. Myst. = Günter, Heil and Ritter, Adolf Martin. 2012. Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia / De ecclesiastica hierarchia / De mystica theologia / Epistulae (Corpus Dionysiicum. Band 2). Berlin, New York: De Gruyter.

Дионисий Ареопagit 1995. О божественных именах. О мистическом богословии. Изд. 2. Издание подготовлено Г.М. Прохоровым. Санкт-Петербург: “Глагол”.

ენუქაშვილი, სამსონ. გამომც. 1961. *პეტრე იბერიელის (ფსევდოდოქონისე არეოპაგელი) შრომები. ეფრემ მცირის თარგმანი*. თბილისი.

Eus. Caes. Ps. = Eusebius Caesariensis, “Commentaria in Psalmos”. Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. Jacques Paul Migne. T. 23.

განძთა ქვაბი = ქურციკიძე, ციალა, გამომც. 2007. განძთა ქვაბი. თბილისი.

Gigineishvili, Levan. 2014. “Ioane Petritsi’s Preface to his Annotated Translation of the Book of Psalms”. (Eds), Georgian Christian Thought and

Its Cultural Context: Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsbidze (1888-1969), T.Nutsbidze, C.B. Horn, B. Lourié with the Collaboration of Alexey Ostrovsky, pp. 194-235. Brill.

Gregorius theologus. 1858. “Oratio 38”. Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. Jacques Paul Migne. T. 36. Paris.

Gr. Naz. Or. 38 = Moreschini, Claudio (ed.), Galley, Pierre (tr.). 1990. Gregoire de Nazianze. Discours 38-41. Introduction, texte critique et notes (SC 358). Paris: Cerf.

Gr. Naz. Or.40 = Moreschini, Claudio (ed.), Galley, Pierre (tr.). 1990. Gregoire de Nazianze. Discours 38-41. Introduction, texte critique et notes (SC 358). Paris: Cerf.

Григорий Богослов. 1912. Творения, Т. I. Санкт-Петербург: Издательство П.П. Сойкина.

Gr. Nyss. V.M.= Danielou, Jean, ed. 1968. Gregoire de Nysse. La vie de Moïse ou traité de la perfection en matiere de vertu. Introduction, texte critique et traduction (Sources Chretiennes 29). Paris : Les editions du cerf.

Gr. Nyss. Cant. = Dünzl, Franz, ed. and. tr.. 1994. Gregor von Nyssa, In canticum canticorum homiliae. 3 vol. Freiburg: Herder.

Gr. Nyss. Virg.= Aubineau, Michel, 1966. Grégoire de Nysse, Traité de la Virginité. Paris: Éditions du Cerf.

Jo. Chrys. Hom. in Jo.= Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. Jacques Paul Migne. T. 59. Paris.

კეჭალმაძე, ნათელა და მათა რაფავა. გამომც. 1983. *ამონიოს ერმიის თხზულებანი ქართულ მწერლობაში*. გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მ. რაფავამ. თბილისი: მეცნიერება.

Lampe, Geoffrey William Hugo, ed. 1961. A Patristic Greek Lexicon . Oxford.

მელიქიშვილი, დამანა. 1999. *იოანე პეტრიჩის “განმარტება პროკლე დიადოხოსის “ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა”*. თარგმანი თანამედროვე ქართულ ენაზე და გამოკვლევა. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

Metreveli, Helen et alii, eds. 1998. “Gregorius Nazianzenus, Opera: versio Iberica, I: Orationes I, XLV, XLIV, XII”. Corpus Christianorum. Series Graeca 36. Corpus Nazianzenum 5. Turnhout-Leuven: Brepols Publishers.

Nil., Serm.= Nilus Ancyranus. “Sermo”, 1865. Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. Jacques Paul Migne. T. 79. Paris.

Schaff, Philip and Wace Henry, eds. 1894. Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 7. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co. Revised and edited by Kevin Knight, <http://www.newadvent.org/fathers/310240.htm>.

Or. Fr. in Ps. = Origenes. “Fragmenta in Psalmos”. Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. Jacques Paul Migne. T. 17.

Or. Exc. in Ps. = Origenes. “Excerpta in Psalmos”. Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. Jacques Paul Migne. T. 17.

Or. Princ. = Crouzel, Henri and Simonetti, Manlio, eds and trs. 1980. Origène, Traité des Principes, t. III, Livre III et IV, (SC 268). Paris.

Or. Cels. = Borret, Marcel, ed. tr. 1967-1976. Origène. Contre Celse, T. 5. Paris.

ოთხმეზური, თამარ. 2016. *მაქსიმე აღმსარებლის Ambiquorum liber ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში*. თბილისი.

Phil. Jud. Leg. Alleg. = Arnaldez, Roger, Mondésert, Claude and Pouilloux, Jean, eds. 1961-2019. Les œuvres de Philon d'Alexandrie. T. 37. Paris : Éditions du Cerf.

Procl. = Dodds, Eric Robertson, ed. and tr. 1963. Proclus, The Elements of Theology, 2nd edition, Oxford.

Procl. = Saffrey, Henri Dominique and Westerink, Leendert Gerrit, eds. and trs. 1968–1997. Proclus, Théologie platonicienne. Vol. 1–6. Paris.

პეტრ. განმარტ. = მელიქიშვილი, დამანა და მიროტაძე, ნათია, გამომც. 2016. პროკლე დიადოხოსის კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი, II. თბილისი.

თევზაძე, გურამ. 1996. *შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია*. თბილისი.

Theophyl. Bulg. In Matth.= Theophylactus, Bulgariae archiepiscopus. 1864. “Enarratio in Evangelium Matthaei”. Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. Jacques Paul Migne. T. 123. Paris.

Theophyl. Bulg. Theophylactus, Bulgariae archiepiscopus, 1864. “Enarratio in Evangelium Marci.” Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. Jacques Paul Migne. T. 123. Paris.

Theophyl. Bulg. In Luc. =Theophylactus, Bulgariae archiepiscopus. 1864. “Enarratio in Evangelium Lucae.” Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. Jacques Paul Migne. T. 123. Paris.

Theophyl. Bulg. In Io. = Theophylactus, Bulgariae archiepiscopus. 1864. “Enarratio in Evangelium Ioannis”. Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. Jacques Paul Migne. T. 123. Paris.

ყაუხჩიშვილი, სიმონ და ლიანა კვირიკაშვილი, რედ. 2002–2007. *ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი*, ტ. 1–7. თბილისი.

Magda Mtchedlidze

Ivan Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

For the Tropology of the Veil of Truth in Christian Thought

Key Words: Tropology, Darkness, Veil, Curtain,

With respect to philosophical and theological thought, in this article tropology is understood as the unity of tropes (symbols, similes, metaphors, etc.), images, charged with a clearly defined meaning and connotation when used to render a certain worldview. To this extent it has the value of a term. Tropology also refers to a sense which a word acquires when used as a trope in a particular system of worldview.

The article deals with symbols signifying the veil of truth in Christian thought: σκότος (darkness), κάλυμμα (veil), παραπέτασμα, καταπέτασμα (curtain, veil) and other related terms. I will discuss these symbols with respect to their origin, interrelations and tropological interpretations. I will also dwell on the development of their meaning and their function in the works of such prominent authors of the Eastern Christian world as Gregory of Nazianzus on the one hand, who is among the Church Fathers credited with the creation of Christian

theological language and Ioane Petritsi on the other hand, who represents a trend in medieval thought directed towards the new epoch.

Naturally, the Christian tropology of the Veil of Truth is based on the Holy Scripture – texts from the New Testament which fill the stories, expressions and symbols of the Old Testament with a new meaning. While each of the terms – Darkness, Veil and Curtain– has tropology of its own, they are interrelated and may even substitute one another. The analysis of their tropology shows that their original symbolic meaning would gradually become metaphorized and allegorized.

Σκότος (Darkness), which is the opposite of God, i.e. the light of Truth, and is allowed by God Himself for some purpose, acquires an allegorical sense of man's departure from God; later it signifies the inability of human mind to perceive God and lastly, the inability to understand theological nuances. Thus, from denoting God's revelation of the truth to men owing to the incarnation of the Word of God, i.e. the possibility for a man to understand the truth by the grace of God, the emphasis is shifted to the importance of personal, intellectual efforts and faculties of mind for the enlightenment of men.

Κάλυμμα (Veil), which was the symbol of concealing from ordinary mortals the truth inaccessible to them, transforms into a metaphor of concealedness of the truth from a man who is not converted to God. It also acquires an additional sense of sinfulness, the liberation from which is a pre-requisite to seeing the truth. Gregory of Nazianzus offers the following tropological innovation: he associates the metaphorical interpretation of veil in 2 Cor. 3,16 (περιαρῆσθαι τὸ κάλυμμα) with the likewise metaphorical understanding of circumcision in Col.2,11-12 (περιτομή ἀχειροποίητος) and Rom. 2,2 (περιτομή καρδίας πνεύματι) and creates a new metaphor for re-birth through baptism – κάλυμμα περιτέμουσα (“circumsizer of the veil”), which signifies purification from the innate carnal vice, shedding the light of the truth by means of spiritual birth through baptism. It is likewise remarkable that George the Hagiorite's Georgian version of the New Testament evidently reflects the reputed patristic interpretations.

As concerns the *παραπέτασμα* (curtain, veil), which used to be the symbol of the veil covering the sacral truth, it becomes a metaphor (and even a technical term) for figurative expressions in general.