

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკის და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი

რუსუდან კობახიძე-აროშვილი

**ბიბლიურ მცენარეთა ტიპოლოგიური სიმბოლიკა პატრისტიკულ
ტრადიციაში**

ფილოლოგიის დოქტორის (Ph.D.) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად
წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელები: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი თინა დოლიძე
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ნელი მახარაძე

თბილისი

2015

შინაარსი

წინასიტყვაობა -----	2
ნაწილი პირველი	
თეორიული და ტერმინოლოგიური საკითხები	
1) ბიბლიური სიმბოლიკის სპეციფიკა -----	5
2) ბიბლიური ტიპოლოგია -----	23
ნაწილი მეორე	
ბიბლიურ მცენარეთა ტიპოლოგიური სიმბოლიკა	
1) ძველადთქმისეული ხეების სიმბოლოები ტიპოლოგიურ ჭრილში --	46
2) ლედვის ტიპოლოგიური სიმბოლო -----	61
3) ვენახის ტიპოლოგიური სიმბოლო -----	71
4) ღვინის ტიპოლოგიური სიმბოლო -----	106
5) იფქლის ტიპოლოგიური სიმბოლო -----	126
6) პურის ტიპოლოგიური სიმბოლო -----	148
7) ზეთისხილის ტიპოლოგიური სიმბოლო -----	162
8) ზეთის ტიპოლოგიური სიმბოლო -----	174
დასკვნა -----	181

წინასიტყვაობა

რენე ბორნერი აღნიშნავს, რომ სიმბოლური ღვთისმეტყველების მნიშვნელობა დღეს რაციონალური ღვთისმეტყველებისას გაუტოლდა. მეტიც, რაღაც კუთხით სიმბოლო უკეთ აღწევს და გამოხატავს განცხადებულ ჭეშმარიტებას, ვიდრე ცნება. სიმბოლო გახსნილია უსასრულო და უხილავისაკენ და იმავე განზომილებებს ესადაგება, რასაც ღვთაებრივი საიდუმლო. თუკი მას არ ხელეწიფება განსაზღვროს ჭეშმარიტება, ის გვთავაზობს მის სახეს. წმინდა რაციონალური აზროვნება ტრანსცენდენტურთან შეჯახებისას ჩერდება და თავის შეზღუდულობას აღიარებს, მაშინ როცა სიმბოლური აზროვნება, პირიქით, აგრძელებს მოძრაობას და აღწევს იმ რეალობას, რომელიც გონებისთვის მიუწვდომელია (Борнер 2015, 43-44).

წინამდებარე ნაშრომი ეხება ბიბლიური მცენარეების ტიპოლოგიური სიმბოლიკის საკითხებს პატრისტიკულ ტრადიციაში, კერძოდ, კონკრეტული ბიბლიური სიმბოლოების საღვთისმეტყველო ნიადაგის განხილვას და სიმბოლოთაშორისი მიმართებების დადგენას. ამ კვლევისას ჩემი ამოცანაა ბიბლიური სიმბოლოს მუშაობის მექანიზმებში დამატებითი ასპექტების გამოვლენა და განხილული სიმბოლოების მაგალითზე ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ძირითადი დოქტრინების სიმბოლური ტიპოლოგიის პრიზმაში წარმოჩენა.

რა თქმა უნდა, ნაშრომს ვერ ექნება პრეტენზია, ესოდენ მოცულობითი და კომპლექსური საკითხის სრულფასოვან და ამომწურავ განხილვაზე, რადგან ცხადია, ერთი კვლევა და ერთი ადამიანი ვერ გასწვდება მთელი პატრისტიკული მემკვიდრეობის ამ კუთხით შესწავლას. საკითხს გააჩნია მრავალი წახნაგი და კუთხე, მათ შორის ტერმინოლოგიური სიცხადის პრობლემა, რაზეც დღევანდელ სამეცნიერო წრეებშიც არ არსებობს კონსენსუსი. დღემდე მიდის დავა ტიპოლოგიისა და ალეგორიის ცნებების დაზუსტებაზე, აზრთა სხვადასხვაობაა თეოლოგიური სიმბოლიკის დანიშნულების შესახებ. ამიტომ ჩვენი კვლევის ფარგლებში შეძლებისდაგვარად შევეცდებით ტიპოლოგიური სიმბოლიკის სფეროში პატრისტიკული ეგზეგეტიკის ძირითადი ხაზის გამოკვეთას ბიზანტიური

თეოლოგიური ლიტერატურის იმ წამყვანი ფიგურების შრომების მიხედვით, რომელთაც საფუძველი ჩაუყარეს საღვთისმეტყველო სიმბოლოების სისტემატიზაციას და განსაზღვრეს თეოლოგიური სიმბოლიკის ძირითადი ტენდენციები.

უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დარგში ქართული სამეცნიერო ტრადიცია ერთობ მწირია. გარდა რამდენიმე ათეული სტატიისა და რიგ მეცნიერთა ნაშრომებში გაბნეული მიმოხილვებისა, ბიბლიური ეგზეგეტიკისა და კერძოდ, სიმბოლიკის საკითხები არ იძებნება. ვფიქრობთ, ამ თვალსაზრისით ჩვენი კვლევა მით უფრო საინტერესო იქნება და ხელს შეუწყობს აღნიშნული თემატიკით მეტ დაინტერესებას.

რატომ ავირჩიეთ მცენარეთა სახეები? უნდა აღინიშნოს, რომ ბიბლიურ სიმბოლიკაში მცენარეებს გამორჩეული ადგილი უჭირავთ. ზოგადად ხის სიმბოლიკა ქრისტიანული ღვთისმეტყველების უმთავრეს საკრალურ ნივთს – ჯვარს უკავშირდება. ნაშრომში განხილული მცენარეების ძირითადი სამეული – ვენახი, იფქლი და ზეთისხილი ორივე აღთქმის ველში განსაკუთრებულ ადგილს იჭერს და ქრისტიანული ღვთისმსახურების ძირითადი ელემენტების – ღვინის, პურისა და ზეთის მშობელია. გარდა ამ ძირითადი სიმბოლოებისა, ნაშრომში ლეღვის სახე-სიმბოლოსაც შევხებით, რამდენადაც ის მჭიდროდაა გადახლართული ვენახის სიმბოლიკასთან და მის საღვთისმეტყველო შიგთავსთან.

ნაშრომის პირველ ნაწილში ზოგადად მიმოვიხილავთ ბიბლიური სიმბოლიკის ძირითად სპეციფიკას, შემდგომში დაგვარად ფართოდ გავაშუქებთ ტიპოლოგიური ეგზეგეტიკისა და ტიპოლოგიური სიმბოლიკის ძირითად საკითხებს და ბოლოს შევხებით ტერმინოლოგიურ სპეციფიკას, შევეცდებით შემოვსაზღვროთ და დავაზუსტოთ ტერმინთა ძირითადი ჩარჩოები, რომლებშიც მოგვიწია კვლევის წარმოება.

ნაშრომის ძირითადი ნაწილი მიემდგნება ზემოთაღნიშნული სამი მცენარის და ვაზთან უშუალოდ დაკავშირებული ლეღვის ტიპოლოგიური სიმბოლოების შრეობრივ განხილვას პატრისტიკული მასალის საფუძველზე. უნდა აღინიშნოს, რომ ტიპოლოგიური სიმბოლოს შიგთავსის განხილვა მხოლოდ ტიპოლოგიის სფეროში ვერ მოთავსდება, რადგან ალეგორიული შინაარსისგან მისი გამოცალკეება თითქმის

არ ხდება, ამის გარეშე სახეს სიცხადე და საღვთისმეტყველო მნიშვნელობა აკლდება, ამიტომ სიმბოლოს გააზრება ძირითადად ორ, ალეგორიულ და ტიპოლოგიურ შრეზე იწარმოებს: რათა ტიპოლოგიური სიმბოლოს მთელი სისავსე წარმოჩინდეს.

აქვე დავამატებთ, რომ საკვლევი მასალა მოვიძიეთ როგორც ბიზანტიელ ეგზეგეტთა პირველწყაროებში და მათ ძველქართულ თუ სხვაენოვან (კერძოდ ეგრემ ასურის შემთხვევაში ინგლისურ) თარგმანებში, ასევე ბიბლიური ეგზეგეტიკისა და კერძოდ ტიპოლოგიის წამყვან მკვლევართა შრომებში, რომელთაგან განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ჟან დანიელუ, ანრი დე ლუბაკი, რობერტ მური, ლეო გოფელთი და რენე ბორნერი, რომელთა ფუნდამენტურმა კვლევებმა დიდი დახმარება გაგვიწია. კვლევის საწარმოებლად, როგორც აღვნიშნეთ, შევარჩიეთ ყველაზე გამორჩეული ეგზეგეტები, რომელთაც საფუძველი ჩაუყარეს ტიპოლოგიურ თარგმანებას და ზოგადად ეგზეგეტიკის განვითარებას და ბიბლიური ტექსტების განმარტებათა მთელი სისტემა შექმნეს. მასალაში საკმაო ადგილი დაეთმო ქართულ ორიგინალურ და ნათარგმნ ჰიმნოგრაფიაში, ასევე საეკლესიო საკითხავებში მოძიებულ სიმბოლურ სახეებს, რომელთა შრეობრივი სიღრმე და მრავალწახნაგოვნება ტიპოლოგიური სიმბოლიკის გვირგვინია.

ნაწილი პირველი

თეორიული და ტერმინოლოგიური საკითხები

1) ბიბლიური სიმბოლიკის სპეციფიკა

მეცნიერებაში მიღებული თვალსაზრისით სიმბოლოებით მეტყველება ადამიანის ბუნებისათვის დამახასიათებელი თვისებაა. ე. კასირერი წერდა, რომ ადამიანი სიმბოლოთა მწამოებელი არსებაა. მითის, რელიგიის, ენის, ხელოვნებისა და მეცნიერების საშუალებით ადამიანები აგებენ „სიმბოლურ ფორმათა“ კოსმოსს, რომელიც ადამიანური გამოცდილებისა და განცდების ახსნა-გაგებისა და მოწესრიგების საშუალებას იძლევა. სიმბოლურ ფორმათა მთლიანობა ქმნის ადამიანურ კულტურას (კასირერი 1970, 229). სიმბოლოს გააზრება დაკავშირებულია აზროვნებასთან, ინტუიციურ აღქმასთან და ასოციაციურ მიმართებასთან.

სიმბოლოსადმი ინტერესი დიდია ლინგვისტიკაში, ფილოსოფიაში, სემიოტიკაში, ფსიქოლოგიაში, ლიტერატურატმცოდნეობაში, მითო-პოეტიკაში, ფოლკლორში, კულტუროლოგიაში და, რა თქმა უნდა, ღვთისმეტყველებაში.

ამ სიტყვის (σῆμα) სემანტიკური მრავალფეროვნება სიმბოლოს ცნების თითქმის ყველა ასპექტს ასახავს: საიდუმლო შინაარსის ამოცნობას, კატეგორიების შეხვედრასა და ერთობლიობას, დაშიფრულ შინაარსს, ნიშნის თვისებას, ორი განსხვავებული ასპექტის თანხვედრას.

ბიბლიური სიმბოლიკა სპეციფიკური ხასიათისაა. ფ. იანგი აღნიშნავს, რომ თავად ბიბლიის ენა სიმბოლურია. აქ „იდეა“ აღემატება გამოხატვის არჩეულ ფორმას. ის ეძებს შესაფერის ლინგვისტურ სამოსელს, რომელშიც შიგთავსის ან მიზნის შემოსვა არსებითია. ლოგოსსა და მისით გამოხატულ იდეას შორის აუცილებლობით განპირობებული კავშირი არსებობს, მაშინაც კი, თუკი იდეა რაღაც გაგებით გადადის კიდეც მისი გამომსახველი სიტყვის საზღვრებს. მთელი წმინდა წერილი ნიშნის სახეს ატარებს და როგორც ნიშანი, სიმბოლურია (Young 1997, 120)“.

უნდა აღინიშნოს, რომ ბიბლიის სიმბოლური ქარგის გამო ბიბლიური სახეები თავად ბიბლიაშივე ხშირად ექვემდებარებოდა განმარტება-თარგმანებას. წინასწარმეტყველები არცთუ იშვიათად თავადვე უხსნიდნენ მკითხველს ამა თუ იმ

სიმბოლური სახის მნიშვნელობას. სახეთა თარგმანებას იუდაისტურ ეგზეგეტიკაში ფართო ადგილი ეჭირა, რაც შემდგომ იუდაისტურ-ელინისტურმა ტრადიციამ და ალექსანდრიული სკოლის ქრისტიანმა ეგზეგეტებმა წარმატებით გააგრძელეს. თავად ახალ აღთქმაშიც არაერთგზის გვხვდება იგავთა თუ სახეთა განმარტება ქრისტეს მიერ. პირველი ნაბიჯები თეორიული მსჯელობისაკენ პავლე მოციქულმა გადადგა. მაგრამ მოციქულთა მსჯელობა მაინც შორს იყო სისტემურობისგან, რაც შემდგომმა ეგზეგეტიკურმა ღვთისმეტყველებამ განავითარა. ს. ავერინცევის აზრით, ეკლესიის მამების მიერ აგებული დოგმატიკა ორი ძალის გაერთიანებაა, რომლებიც მანამდე განცალკევებულად ვითარდებოდა: ბიბლიური რწმენის და ანტიკური სისტემურობის. მათი ქადაგება რწმენის შეერთებაა აზრთა რიტორიკული წყობის ანტიკურ გაგებასთან. ფილოსოფიით და რიტორიკით განსწავლული ხედვა წმინდა წერილისა, მეტადრე ძველი აღთქმისა, ძლიერი სტიმული იყო ბიბლიური ტექსტების „საიდუმლოთა“ სულიერი ინერპრეტაციისათვის. მართალია თავად ეს ტექსტები იმთავითვე შეიცავდა მდიდარ სიმბოლიკას. ჯერ კიდევ იუდაისტური წინარეაბინული და რაბინული ეგზეგეტიკა ეძიებდა ბიბლიურ ტექსტებში დაფარულ საიდუმლოებებს, თუმცაღა მას მერე, რაც ქრისტიანულმა ხედვამ ძველადღთქმისეული რჩეული ერის გაგებიდან სამყაროს უნივერსალიზმის პერსპექტივაში გადაინაცვლა და გაჩნდა რწმენა, რომ ძველი აღთქმის წინასახეებში, ეპიზოდებსა და წინასწარმეტყველებებში გადმოცემული რეალობა ქრისტესა და ეკლესიაში აღსრულდა, უზომოდ გაიზარდა სიმბოლური პერსპექტივის როლი, რამაც ეგზეგეტიკის განსაკუთრებული მიმართულების – ტიპოლოგიის წარმოშობას დაუდო სათავე (Аверинцев 1998, 5-6).

ბიბლიური სიმბოლიკის თეორიული საფუძვლების შემუშავება პატრისტიკულ ტრადიციაში ორიგენეს ნაშრომებიდან იღებს სათავეს. ალექსანდრიელი ეგზეგეტი ბიბლიურ ჰერმენევტიკას უყურებს, როგორც ფილოსოფიურ ამოცანას. ბიბლიური ალფეორიის ორიგენესეული თეორიზაცია არაა მოცემული მის ეგზეგეტიკურ ნაშრომებში, არამედ მის ფილოსოფიური ხასიათის შედეგში, „საწყისების“ IV წიგნში. ამ ფილოსოფიურ ტრაქტატში ორიგენე ბიბლიური ჰერმენევტიკის სამფა სტრუქტურას აყალიბებს, რომელიც შეიცავს ლიტერარულ, მორალურ და

სპირიტუალურ დონეებს. თითოეული საფეხური შეესატყვისება ადამიანის არსების კომპონენტებს: ხორცს (σῶμα), სამშვინველს (ψαχή) და სულს(πνεῦμα) და ქრისტიანის სრულყოფის ხარისხებს:

ეგზეგეტიკური : 1) ლიტერარული 2) მორალური 3) სპირიტუალური
წმიდა წერილი: 1) წერილის „ხორცი“ 2) წერილის სამშვინველი 3) სულიერი სჯული
ადამიანის არსება: 1) სხეული (σῶμα) 2) სამშვინველი (ψαχή) 3) სული (πνεῦμα)
ქრისტიანები: 1) დამწყები 2) წარმატებული 3) სრულყოფილი.

გარდა ამისა, ბიბლიას თავისთავად აქვს „ხორციელი“ ანუ „ფიზიკური“ გაგება და სპირიტუალური გაგება, მარტივად რომ ვთქვათ, ლიტერარული, ადვილად გასაგები აზრი და ბევრი სპირიტუალური, ნაკლებად ცხადი აზრი. ორიგენე პარალელს ავლებს ერთი მხრივ, რეალობის გრძნობად საფეხურს („ხილული სამყარო“), ქრისტეს ადამიანურ ბუნებას (ქრისტეს ხილვადი მხარე), ბიბლიის ისტორიულ სიბრტყესა (ლიტერარული, გასაგები აზრი) და მეორე მხრივ, რეალობის მისაწვდომ, ინტელიგიბელურ („უხილავი სამყარო“) სიბრტყეს, ბიბლიის სპირიტუალურ გაგებას („დაფარული“, ნაკლებად გასაგები მნიშვნელობა) შორის. ეს განშრევება – ხილული და უხილავი, გრძნობადი და ინტელიგიბელური ორიგენეს კოსმოლოგიის, ბიბლიური ჰერმენევტიკისა და ანთროპოლოგიის საყრდენია (Ramelli 2015,106-108).

Littera სიტყვაა, რომელიც ფარავს მისტერიას ანუ საიდუმლოს. ბორნერი აღნიშნავს, რომ „საიდუმლოს“ ორიგენესეული გაგება დაფუძნებულია წმიდა წერილის, ეკლესიის და ევქარისტის ექსპლიციტურ კავშირზე. ფართო გაგებით ორიგენე საიდუმლოს ცნებაში ცხონების რეალურობას გულისხმობს, რომელიც ხილული ნიშნით გვევლინება. ეს ხილული ნიშანი მიუთითებს უხილავზე და თავის თავში ფარავს მას. „განცხადებული საგნის მეშვეობით ნიშანი სხვა რამეზე მიგვითითებს. Signum namque dicitur, cum per hoc quod videntur aliud aliquid indicatur. (Orig. ,Comm. In Rom. 4, FC 2/2,184,3-4) “.

თუმცა, მართალია, თავად ნიშანი და მისით სიმბოლიზირებული რეალობა განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, ისინი მაინც ერთმანეთის თანაზიარნი არიან. ნიშნის უხილავი განზომილება მისი ხილული საფარველის მეშვეობით აშკარავდება. თავად საიდუმლო კი ნიშნის ამა თუ იმ შემადგენელი ნაწილებით კი არ აიწყობა, არამედ მათი

ურთიერთშესაბამისობით და ურთიერთშეღწევადობით. საიდუმლო იმაზე მიუთითებს, რომ ღვთაებრივი რეალობა ერთგვარი ხილული შესამოსელით გვევლინება. ორიგენეს აზრით, ეს „გასაიდუმლოება“ მთელ ქრისტესმიერ სამყაროზე ვრცელდება. მთავარ საიდუმლოს თავად ქრისტე წარმოადგენს, რომელშიც ღმერთი ადამიანს შეუერთდა. წმინდა წერილი, ეკლესია და საიდუმლოებები (მეტადრე ექპარისტია) ამ საიდუმლოსგან იწარმოება (Борнер 2015,59-60).

სიტყვა ანუ ლოგოსი რეალობის საბურველია, ის ხორცია, რომლის წინადაცვეთის შემდეგ ნამდვილი არსი გამოჩნდება. ამ თეზას ორიგენე იონას სასწაულის (ანუ ნიშნის) მაგალითზე ხსნის: „ამიტომაც გვასწავლის უფალი სახარებაში: „ნათესავი ბოროტი და მემრუმე სასწაულსა ეძიებს, და სასწაული არა ეცეს მას, გარნა სასწაული იგი იონა წინაწარმეტყუელისაჲ. რამეთუ ვითარცა-იგი იყო იონა მუცელსა ვეშაპისასა სამ დღე და სამ ღამე, ეგრეთ იყოს ძე კაცისაჲ გულსა ქუეყანისასა სამ დღე და სამ ღამე (მათ. 12, 39-40)“. სწორედ ესაა ნიშანი, რომელშიც იონას ვხედავთ, ქრისტეს კი შევიცნობთ. ამასვე გვეუბნება სახარებაში უფალი: „აჰა ესერა ესე დგას დაცემად და აღდგინებად მრავალთა ისრაჴლსა შორის და სასწაულად სიტყვს-საგებელად (ლუკ.2, 34)“. მართლაც სიტყვის-საგებელია ნიშანი (სასწაული), რომელშიც ქრისტე იმოსება, რადგანაც მასში ერთს ვხედავთ და მეორეს კი შევიცნობთ. ზედმეტი ხორცი იფრცქვნება და ღმერთის მირქმა ხორციელდება¹ – Sicut cum verbi gratia, dicit Dominus in Evangelio: Generatio haec signum quaerit, et signum non dabitur ei, nisi signum Jonae prophetae. Sicut enim fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita et Filius hominis oportet esse in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus (Matth. 12, 39-40). Hoc est ergo signum ubi Jonas videbatur, et Christus intellegebatur. Similiter et de ipso Domino in Evangelio dicitur: “Ecce hic positus est in ruinam et in resurrectionem multorum, et in signum cui contradicetur (Luk. 2, 34). Contradicebatur enim signo in quo Christus venerat, quia aliud in eo videbatur, et aliud intellegebatur. Caro carnebatur et Deus credebatur (Orig., Comm. In Rom. 4, FC 2/2,184,4-15)“.

სწორედ ორიგენემ შემოიტანა ბიბლიური სიტყვის გაგება, როგორც ღვთის სიტყვის ანუ ღვთაებრივი ლოგოსის შესამოსელის: „როცა ბოლო ჟამს მარიამის ხორციით

¹ თარგმანი ლათინურიდან რ.კ.

შემოსილი ღვთის სიტყვა ამქვეყნად შემოვიდა, მასში სხვა რამ ჩანდა და სულ სხვა რამ იგულისხმებოდა. სწორედ ისევე, როგორც წინასწარმეტყველებისა და სჯულის მიერ ადამიანებისთვის ღვთის სიტყვა არ წარუდგენიათ შესაფერისი სამოსის გარეშე. როგორც მაშინ ფარავდა მას ხორცის საბურველი, ისევე იმალება ახლა სიტყვის ქვეშ. ასე, რომ სიტყვა მართლაც ხორცს ემსგავსება, მაშინ როცა მასში დაფარული სულიერი აზრი შეიგნობა, როგორც ღვთაებრივი² – “Sicut in novissimis diebus Verbum Dei ex Maria carne vestitum processit in hunc mundum et aliud quidem erat videbatur in eo, aliud quod intelligebatur, ita et cum per Prophetas vel Legislatorem verbum Dei profertur ad homines, non absque competentibus profertur indumentis. Nam sicut ibi carnis, ita hic litterae velamine tegitur: ut littera quidem adspiciatur tamquam caro latens vero intrinsecus spiritalis sensus tamquam divinitas sentiatur. (Orig., Hom. in Lev.1,1, GCS 29, 280); Lubac 1950, 336-346).

ილარია რამელი მიიჩნევს, რომ ორიგენეს თანახმად, წმინდა წერილის სპირიტუალური მნიშვნელობა, ანუ ბიბლიის „სული“ ისრუტავს და იკუთვნებს მის „სულსაც“ და ხორცსაც“ ისე, რომ არ არღვევს არცერთ მათგანს. ალეგორიული წაკითხვის მიზანია, წარმოაჩინოს კავშირი სულიერ და ხორციელ რეალობებს, სულსა და ხორცს შორის ისე, რომ სულს არ მისცეს ხორცის დარღვევის საშუალება. ის ამბობს, რომ ორიგენე ხშირად წარმოგვიდგენს ურთიერთკავშირს სულიერსა და მატერიალურ სამყაროს შორის, ისევე, როგორც ლიტერარულსა და ალეგორიულ ეგზეგეტიკას შორის და მისთვის ალეგორიულ ეგზეგეტიკა ითავსებს ლიტერარულს (Ramelli 2015, 110).

საინტერესო თვალსაზრისს გვთავაზობს ამ საკითხზე პ. კოლბეტი. ის ორიგენეს სამფასტრუქტურის ალეგორიულ მეთოდს განიხილავს, როგორც ერთი რეალობის მეშვეობით სხვა რეალობის განმარტების ფორმას ურთიერთდაკავშირებულ მთლიანობაში. როგორც Contra Celsum-ში ალექსანდრიელი ეგზეგეტი განმარტავს, ალეგორიულად (τροπικῶς) გამოყენებული სიტყვები მარტოოდენ ინტელიგიბელური სიტყვის ბუნების წარმოჩენას ემსახურება იმ ტერმინების მეშვეობით, რომლებიც მატერიალურ რეალობას მიესადაგება (Orig., C.Cel. 6.70) (Kolbet 2013, 41-49).

ღვთაებრივი რეალობის სიტყვაში დაფარვის საკითხის განხილვას ეხება ბ. ბერეტის სტატია, “Origen’s Spiritual Exegesis as a Defence of Literal Sense”. მკვლევარი ფიქრობს,

² თარგმანი ლათინურიდან რ.კ.

რომ ორიგენეს ეგზეგეტიკური სტრატეგია ლიტერარულ ნარატივს ათავსებს ღვთაებრივ განცხადებაში, რაც ქრისტეს თავის დამდაბლებისა და მისი ღვთაებრიობის სიტყვის უძლურ გარსში განცხადების აქტით მქლავნდება. ორიგენეს მიდგომა პავლეს თეოლოგიურ კონცეპტებს ეყრდნობა: „რამეთუ თქუენთჳს დაგლახაკნა მდიდარი იგი, რადთა თქუენ მისითა მით სიგლახაკითა განჰმდიდრდეთ (2კორ. 8,9)“. ორიგენე სკრიპტურალურ ინსპირაციას ქრისტეს პიროვნებას უსადაგებს. ღვთაებრივი მადლის კაცობრივი ბუნების სისუსტეში გადანაცვლება მიემართება ადამიანისთვის ღვთაებრივი სისავსის განსაცხადებლად ქრისტეს „წარმოცალიერებას“. ღვთის ძალა ვერ განცხადდება, თუ ის უძლურ ფორმაში ჩამალვის მისტერიას არ განახორციელებს. ორიგენე ამბობს: „ἐπέμψθη γὰρ οὐ μόνον, ἵνα γυωσθῆ, ἀλλ’ ἵνα καὶ λάθῃ (ის გარდამოვიდა, არა მხოლოდ იმისთვის, რომ საცნაური გამხდარიყო, არამედ იმისთვისაც, რომ დაფარულიყო)“ (Orig., C. Cels. II,67) (Barrett 2013, 51-63). ეს სენტენცია გამოხატავს იმავს, რასაც „კეცის ჭურებში“ მოთავსებული საფასე, ანუ საღვთო საიდუმლო. თ. დოლიძე აღნიშნავს, რომ პავლე მოციქულის სიტყვები: „ხოლო გუაქუს ჩუენ საფასე ესე კეცის ჭურებითა (Ἐχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστέροις σκεύεσιν) (2კორ. 4,7)“, ორიგენეს ეგზეგეტიკური თეორიის ბაზისურ პრინციპად შეიძლება მივიჩნიოთ. მისი განმარტებით, პავლეს სიტყვები გულისხმობს საღვთო წერილში არსებულ სხვაობას ნათქვამსა და ნაგულისხმევს შორის, და აქედან გამომდინარე, ღვთივგანბრძნობილი ტექსტის დაფარულობას (დოლიძე 2007, 18). ორიგენესთვის სწორედ დაფარულიდან უნდა განცხადდეს ღმერთი, მისი საიდუმლო საფასე. ეს საფარველი კი ამ შემთხვევაში სიტყვაა, მისი სიმბოლური ბუნება. „ერთად რომ შევკრიბოთ, რაც კი იესოს შესახებ დაწერილა, ვერც ლიტონი სიტყვები და ვერც ისტორიული ნარატივი ვერ მოგვცემს მთლიანი ჭეშმარიტების ჭვრეტის საშუალებას. ყოველი სიტყვა წერილში დაფარული რაიმე სიმბოლოა მისთვის, ვინც მჭვრეტელობით ეზიარება (წმინდა წერილს)³ (τὰ συμπεφικέναι ἀναγεγραμμένα τῷ Ἰησοῦ οὐκ ἐν ψιλῇ τῇ λέξει καὶ τῇ ἱστορίᾳ τὴν πᾶσαν ἔχει θεαρίαν τῆς ἀληθείας. ἕκαστον γὰρ αὐτῶν καὶ σύμβολόν τινος εἶναι παρὰ τοῖς συνετώτερον ἐντυγχάνουσι τῇ γραφῇ ἀποδείκνυται. (Orig., C. Cels. II,69, GCS 2, 190,6-9). ღვთის სიტყვის დაფარულობას ორიგენე იგავთა უმრავლესობაში ჭვრეტს: ყანაში დამალულ

³ თარგმანი ძველბერძნულიდან რ.კ.

საუნჯეში (მათ. 13,44), კეთილ მარგალიტში, რომელსაც ვაჭარი ეძებს (მათ. 13, 45) და რომელიც ღორების დასათრგუნავად არ ემეტება (მათ. 7,6), მთევარის იგავში (მათ. 13, 24), სადაც „თესლი კეთილი დაითესა“ (Orig., Com. in Matth. 1, GCS 40, 10,4-10,8)

ჩვენის მხრივ, ორიგენეს ზემოთჩამოთვლილი სენტენციები შეგვიძლია დავაკავშიროთ პავლეს გამონათქვამებთან, სადაც ის ღვთაებრივი სიტყვის „უძლურებასა“ და „დაგლახაკებას“ ღვთიური ძალის განცხადებად მიიჩნევს: „რამეთუ ძალი ჩემი უძლურებასა შინა სრულ იქმნების (2კორ. 12, 9)“ და „რამეთუ თქუენთვის დაგლახაკნა მდიდარი იგი, რადთა თქუენ მისითა მით სიგლახაკითა განჰმდიდრდეთ (2კორ.8,9)“. ეს დაგლახაკება სწორედ მის განხორციელებაში, ანუ „კეცის ჭურში“ მოქცევაში განცხადდა. ღვთის სიტყვა ადამიანური ბუნების სიგლახაკემ დაიტია. ეს მისტერია ხორციელდება ასევე სიტყვის უძლურ ბუნებაში ღვთაებრივი სიტყვის ჩასახლებით, სიმბოლოს მეშვეობით მასში დაფარვით და იმავდროულად განცხადებით.

ორიგენესეული სიმბოლიკის მთავარი ძარღვი სიტყვაში ტრანსცედენტური რეალობის განცხადების ხაზზე გადის. ეს ხაზი თავისთავად უკავშირდება ადამიანური ცნობიერების ზეაღსვლას, ერთი მატერიალური რეალობიდან ჰერეტიკით მიღმიურ რეალობაში გადასვლას. მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ადამიანისთვის დამახაიათებელ ცნებით აზროვნებას, ანუ, როგორც მას ორიგენე და მომდევნო ტრადიცია უწოდებს *ἐπίνοια*-ს. ორიგენე ამ ცნებას ვრცლად იოანეს სახარების განმარტებაში ეხება. ადამიანის გონება ქრისტეს უსაზღვრო სიკეთეს სხვადასხვა სახელით (მეტაფორით) აღნიშნავს, რომლებიც ესადაგება ადამიანის წარმოდგენას ანუ ეპინოიას ქრისტეს შესახებ (Orig., Com.in Joh. 1,9-10; 14,2-16, 20). შემდგომ ეს ცნება განვითარებას ჰპოვებს კაპადოკიელთა ღვთისმეტყველებაში. მათთვის *ἐπίνοια* აღნიშნავს ადამიანის ცნობიერებაში შექმნილ ცნებით ხატს, რომელიც ამბივალენტური ხასიათისაა და შესაბამისად, რეალური ადეკვატი შეიძლება ეძებნებოდეს ან არ ეძებნებოდეს ონტოლოგიურ სინამდვილეში (Dolidze 2007, 445-459). ბიბლიური სიმბოლიკის მექანიზმი სწორედ ეპინოეტურ კონცეპტებს ეფუძნება. „რამდენადაც დიფერენცირებული ენა უძლურია, პირდაპირ მიუთითოს მარტივ ღვთაებრივ არსზე, ამდენად ღვთისადმი მიმართული ნებისმიერი აპოფატიკური თუ კატაფატიკური ტერმინი ასახავს ჩვენს ეპინოიას ღვთაებრივი ბუნების შესახებ (CE II 130-136; 446-449

– აფციაური 2007, 256)“. ამ იდეის გათვალისწინებით ცხადი ხდება, რომ ჭეშმარიტების მეტაფორული სახისმეტყველებით გადმოცემა სწორედ ეპინოეტურ აზროვნებას შეიძლება ეყრდნობოდეს (Dolidze 2003, 1061-1070)

ბიბლიური ენის განსამარტი ცნებებიდან კიდევ ერთი უკავშირდება ორიგენეს სახელს, რომელიც ბიბლიური სიმბოლიკის ბუნებაში დევს. ესაა ომონიმია, რომელიც გრამატიკულ-ლოგიკური ომონიმისგან განსხვავებით მისტიკურ და სპირიტუალურ დატვირთვას ატარებს. თ. დოლიძე ორიგენესეული ომონიმის სტრუქტურის განხილვისას აღნიშნავს, რომ ომონიმია, რომელიც მან თავისი ჰერმენევტიკული თეორიის შიდა სტრუქტურაში მოათავსა, თავისი ბუნებით ამბივალენტურია. ის მობილური ტექნიკური საშუალებაა დიალექტიკური ურთიერთმიმართების განსხვავებასა და მსგავსებას შორის, რაც სტრუქტურულად შესაძლებელს ხდის ერთმანეთს შეუთავსდეს ენის ფილოსოფიური სკეფსისი და იუდეური აზრი ბიბლიური ენის საკრალურობის შესახებ (დოლიძე 2007, 18-28). ვინაიდან ომონიმია არის ცნება ნათქვამსა და ნაგულისხმებს შორის მსგავსებისა და განსხვავების შესახებ, სიმბოლოს სტრუქტურაც ენაში არსებული სიტყვის ომონიმიური ბუნებით შეიძლება აიხსნას.

ორიგენეს შემდგომ საღვთისმეტყველო სიმბოლოს ცნების ყველაზე ამომწურავი და სიღრმისეული განხილვა ეკუთვნის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს. არეოპაგიტულ კორპუსში მოცემული დოქტრინები საფუძვლად დაედო ბიბლიური სიმბოლიკის შესწავლას.

დიონისესთვის საღმრთო იერარქიის წვდომა უხორცო ძალთაგან განსხვავებით ადამიანებს სიმბოლოთა საშუალებით გვეძლევა. არეოპაგიტული კორპუსის ავტორისთვის სიმბოლოები „გრძნობადი ხატები“ არიან, რომლებიც „ზეშთა“ რეალობის შემეცნებას აწარმოებენ წმინდა წერილის „სიტყვაშეწყობილებით“: „ძალისაებრ ჩუენისა მსგავსებათა ღმრთის სახეთა მათ მათთა მღდელობათადათა და გრძნობადთა ხატთა მიერ ზეშთა-ცათანი იგი გონებანი გამოგვწერნა წმიდათ წერილებითა სიტყუათა შეწყობილებითა, რადთა ჩუენ აღმიყვანნეს გრძნობადთაგან საცნაურთა მიმართ და მღდელო-საქმისა სახეთა თითო-სახეობისაგან მარტივთა მათ ზეცისა მღდელომთავრობათა მწუერვალობასა მიმართ (ფსევდო-დიონისე, საეკლ.

მლდელო-მთავრ.1,4, 1961; Dionys. Areop. EH.1,4. Corp. Dionys., II,67,1-7). სიმბოლურ სტრუქტურას კრებსითი ანუ სინთეზური ხასიათი აქვს, რომელიც, „ერთობითად და შემოკრებითად (ἐνωιάς τε καὶ συνεπτυσμένως)“ გამოსახავს საღვთო ჭეშმარიტებას „თითო ფერებითა და მრავალ-განყოფილებითა იგავებითა (ἐν ποικιλίᾳ καὶ πλήθει διαίρετῶν συμφύλων)“ (ფსევდო-დიონისე, საეკლ. მლდელო-მთავრ.1,4, 1961; Dionys. Areop., EH.I, 4, Corp. Dionys. II,67,5-6).

მრავალშრიანი კრებსითობა ქრისტიანული სიმბოლური პერსპექტივის მთავარი ტენდენციაა. ღვთაებრივი რეალიების ასახვა სახეში მიმართებათა მდიდარი „სიტყვათმწიფობილებით“ და სხვა სახეთა შემოკრებით მიიღწევა. ასე იქმნება ზეციური ტრანსცედენტურის აღსაქმელად და შესაცნობად ქრისტეს, ეკლესიისა თუ სასუფევლის კრებსითი სიმბოლური სახეები, რომლებიც მსგავსებათა და ანალოგიათა მეშვეობით ოპერირებს.

კრებსითობის კონცეპტი ჩვეულებრივ კონოტაციის პრინციპს ემყარება, როცა ალგორითული თარგმანებისთვის დამახასიათებელ მიმართებათა სიმრავლე თავს იყრის საღვთო აღსანიშნის მიმართ (თ. დოლიძე სწორედ კონოტაციის ცნებას უსვამს ხაზს, როცა ორიგენეს ალგორითული თარგმანებისთვის დამახასიათებელ მიმართებათა სიმრავლეს განიხილავს (Dolidze 2003, 1061-1070; Dolidze 2010, 104-5).

კრებსითი სახე მრავალ გამოხატულებად იშლება და პირიქითაც, მრავალი სიმბოლო ერთ სახეში იკრიბება. მაგ. წყალი მრავალ და ხშირად ურთიერთსაპირისპირო მნიშვნელობით იტვირთება, ხოლო ქრისტე და ღვთისმშობელი უამრავი სიმბოლოთი გამოიხატება. სიმბოლოს მრავალსახეობა არეოპაგიტულ კორპუსში ღვთის სახის მრავალსახეობად განფენას უკავშირდება. ის შედარებულია ერთი წერტილის გარშემო მოხაზულ მრავალ წრესთან და საბეჭდავი ტვიფრის მიერ გამრავლებულ მრავალ სახესთან. „და ესე ზოგადი არს და შეერთებულ საქმე ყოვლისა ღმრთეებისაჲ ყოვლად ყოვლისავე მიღებაჲ მისი ყოვლისაგანვე მიმღებელისაჲ და კუალად არცა ერთითა რადთ კერძოდთა გარე-შეწერად მისი. ვინაჲცა და ვითარცა სასწაული წერტილისა საშუვალ დასმულისაჲ იყვის დასაბამ ყოველთა სიმრგულეთა გარე-მომვლელთა მისთა და ვითარცა საბეჭდავსა მრავალნი აქუნდიან სახენი მიმღებელნი პირმშოდსა მისგან სახისა და თითოეულსა სახესა მათგანსა შინა ყოვლად და იგივე ყვის და

კულად არცა ერთსა თანა განყოფილ იქმნის, რომლითაცა კერძოდთა თვისსა სრულებისა და ერთობისაგან (ფსევდო-დიონისე, საღმრ. სახელ., 1961, 19 – „Καὶ τοῦτο κοινὸν καὶ ἴνωμένον καὶ ἔν ἐστι τῆ ὄλη θεότητι τὸ πᾶσαν αὐτὴν ὄλην ὑφ’ ἐκάστου τῶν μετεχόντων μετέχεσθαι καὶ ὑπ’ οὐδενὸς πάλιν οὐδενὶ μέρει καθάπερ σημεῖον ἐν μέσῳ κύκλου πρὸς πασῶν τῶν ἐν τῷ κύκλῳ περιειμένων εὐθειῶν, καὶ ὥσπερ σφραγιῶδες ἐκτυπώματα πολλὰ μετέχει τῆς ἀρχετύπου σφραγιῶδες καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν ἐκτυπωμάτων ὄλης καὶ ταύτης οὐσίας καὶ ἐν οὐδενὶ κατ’ οὐδὲν μέρος. Ὑπέρκειται δὲ καὶ τούτων ἢ τῆς παναιτίου θεότητος ἀμεθεξία τῷ μήτε ἐπαφὴν αὐτῆς εἶναι μήτε ἄλλην τινὰ πρὸς τὰ μετέχοντα συμμιγῆ κοινωνίαν (Dionys. Areop., DN, Corp. Dionys. I,129)“.

ფსევდო-დიონისე ხაზს უსვამს ღვთისმეტყველთა მოძღვრებების სინთეზურ ანუ ორსახოვან ბუნებას, რომლებშიც „თქმულის“ მეშვეობით „უთქმელი“ განცხადდება: „ვითარმედ ორსახე არს ღმრთის-მეტყველთა სიტყვს მომცემელობად: რომელიმე გამოუთქმელი და საიდუმლოდ, ხოლო რომელიმე სახის შემოღებითი და სრულყოფითი; და რომელიმე უსაჩინოესი და უმეცნიერესი, ხოლო რომელიმე სიბრძნის მოყუარებითი და გამოჩინებითი; და თანა-შეთხზულ არს თქმულთა თანა უთქმელნი და რომელიმე თანა-შეკრულ არს რწმუნებასა და თქმულთა ჭეშმარიტებასა, ხოლო რომელიმე იქმს და დაამყარებს ღმრთისად უსწავლელითა მესაიდუმლოეობითა (ფსევდო-დიონისე მე-9 ეპ.1, 1961, 251-252) – Ἄλλως τε καὶ ταῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐμφανὴ καὶ γνωριμώτεραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν, καὶ συμπλέκται τῷ ῥητῷ ἄρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδείται τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίας. (Dionys. Areop., Ep.9,1, Corp. Dionys.II, 197) .

სიმბოლო არეოპაგიტიკაში ღვთის სახისა და ღვთისმეტყველების დაფარული მშვენიერებაა, „უსახო“ და „გამოუხატველი“ არსის „სახოვნებითი“ გამოხატულებაა. მსგავსი და არამსგავსი საგნების აღმნიშვნელ ნიშნებს ფსევდო-დიონისე მოიხენიებს, როგორც „წმიდანი შეზავებანი“ (ἱερὰ συσθήματα), ერთსა და იმავე დროს დაფარული (κρύφια) და ხილული (φαινόμενα): ავტორი სახის მრავალგვარობასაც აღნიშნავს, რომელიც „ერთობითი“ და „განყოფილი“ ღმერთის სახის გამოსახატავად

მრავლდება: „რაოდენნი რად სხუანი არიან... წმიდანი შეზავებანი საჩინოებითა საიდუმლოსა ზედა გარე-შემოსილნი და განმრავლებულნი განყოფილნი ერთობითთა ზედა და განუყოფელთა და სახოვნებითნი და მრავალ სახენი უსახოთა ზედა და გამოუხატველთა, რომელთა უკუეთუ ვინმე შეუძლოს ხილვად შინაგან დაფარულისა შეუნიერებისა, ეპოვოს ყოველივე საიდუმლოდ და ღმრთისა სახე და ფრიადითა ღმრთის-მეტყუელებისა ნათლითა აღსავსეობად“ (ფსევდო-დიონისე.მე-9 ეპ, 196,251).–

..καὶ ὅσα ἄλλα τῆς πάντα τοῦ σώματος ἐστὶ θεοπλαστικής ἰερὰ συνθήματα φαινόμενα τῶν κρυφίων προβεβλημένα καὶ πεπληθυσμένα καὶ μεριστὰ τῶν ἐνιαίων καὶ ἀμερίστων καὶ τυπωτικὰ καὶ πολύμορφα τῶν ἀμορφώτων καὶ ἀτυπώντων. ὧν εἴ τις ἰδεῖν δυνήθει τὴν ἐντὸς ἀποκεκρυμμένην εὐπρέπειαν, εὐρήσει μυστικὰ καὶ θεοειδῆ πάντα καὶ πολλοὺ τοῦ θεολογικοῦ φωτὸς ἀναπεπλησμένα. (Dionys. Areop., Ep.9,1, Corp. Dionys.II, 196)

არეოპაგიტიკის მკვლევარი ვ. ავრამოვი აღნიშნავს, რომ მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ სიმბოლოში აღსანიშნისა და აღმნიშვნელის თანამყოფობა არეოპაგიტიკაში გაგებულია, როგორც ურთიერთქმედება, ამასთანავე ეს ურთიერთქმედება ხორციელდება არა აღსანიშნისა და აღმნიშვნელს შორის, არამედ აღსანიშნისა და მჭვრეტელს (განმმარტებელს, რეციპიენტს) შორის აღმნიშვნელის მეშვეობით. „სიმბოლო ანუ სახე არეოპაგიტიკაში ესაა საგანი, რომელიც თავის თავში უმაღლესი წესრიგის რეალობის ანაბეჭდსა და მსგავსებას ატარებს და თავისივე თავში ავლენს ამას ამ საგნის თანაბუნებოვანი რეციპიენტისათვის (მჭვრეტელისათვის). ასეთი მოცემულობით სიმბოლოცა და სახეც შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ურთიერთშენაცვლებადი და თანასწორი ცნებები, რომლებიც ერთსა და იმავეს გამოხატავს. თუმცა შემდგომი დაკვირვებით მათ შორის აზრობრივი სხვაობა შეიმჩნევა. კატეგორია „სიმბოლო“(σύμβολον), არეოპაგიტიკის ავტორის თანახმად, ასახავს არა მხოლოდ გონებთმისაწვდომი საგნის აღმნიშვნელის რეალურობას, არამედ გონებთმისაწვდომ, იდუმალ ღვთაებრივ რეალობასაც (ანუ აღსანიშნისაც). ასე რომ, ეს ცნება წარმოადგენს ორმაგ მთლიანობას, აღსანიშნისა და აღმნიშვნელის შეურევნელ შერთებას და თანამყოფობას და ასევე აღსანიშნის აღმნიშვნელში ასახვას. (Аврамов 2011, 6)

აქვე მოვიყვანთ ა.რიტერის სიტყვებს: „დიონისესათვის ღმერთი არ შეიძლება „ყოფნა-ცხოვრება-აზროვნების (ანუ სიბრძნის) იდენტური იყოს, არამედ მოიცავს და უპყრია ისინი, როგორც მათ წყაროსა და საფუძველს და როგორც არათანამონაწილე, ტრანსცედენტურია მათ მიმართ. სამყაროს შექმნის ონტოლოგიურ სისტემაში, რომელშიც შესაძლებელია ღვთის შეცნობა, როგორც, უპირველეს ყოვლისა, გვიდასტურებს „საღვთო სახელთათვის“, ყველაფერი არსებული არის იერარქიულად სისტემატიზირებული, აქვს თავისი მიზეზი (αίτια) და თავისი მიზანი (τέλος) ღმერთში და ამიტომაც უნდა იქნეს გაგებული როგორც წმინდა წესრიგი (ιεραρχία) (Ritter 2015, 18). ამ წმინდა ტრანსცედენტური რეალობის შეცნობა ხორციელდება სწორედ სიმბოლური სახეების კრებსითი ანუ სინთეზური სტრუქტურის საშუალებით.

არეოპაგტიკის მიხედვით სიმბოლო ასახავს როგორც ღმერთის გარდამოსვლას, ანუ მოძრაობას ზემოდან ქვემოთ, ასევე ადამიანური გონების ზეაღსვლას ღვთაებრივისაკენ. სწორედ აქ ჩნდება ფსევდო-დიონისეს დიალექტიკაში „ჭვრეტა“ ანუ *θεαρία*, ის გონების ზეაღსვლას უწყობს ხელს, რომელიც სიმბოლოსთვის თვისობრივი მრავალსახეობიდან ერთი ღმერთის მარტივ შეცნობამდე ადის. ამ აღსვლისათვის ათვლის ორი წერტილი არსებობს – წმინდა წერილი და მსახურებები. წმინდა წერილის საიდუმლოებებს შევიცნობთ გრძნობადი სიმბოლოების მეშვეობით, ასე შევიცნობთ საიდუმლოებათა ღვთაებრივ წინასახეებს მათი ხილული გამოვლინებებით: „და თვთ თავადსაცა იესუს იგავით ღმრთისმეტყუელებად და ღმერთ მოქმედებითთა საიდუმლოთა მომცემელად სახოვნებითა ტრაპეზოვნებითა (ფსევდო-დიონისე, მე-9 ეპ, 1961, 252)“ (*καὶ αὐτὸν Ἰησοῦν ἐν παραβολαῖς θεολογοῦντα καὶ τὰ θεουργὰ μυστήρια παραδιδόντα διὰ τυπικῆς τραπεζώσεως. Dionys. Areopag. Ep. 9. 1 (Dionys. Areop. Ep.9,1, Corp. Dionys.II, 198).* ასე რომ, ორიგენესთანაც და არეოპაგტიკაშიც ბიბლიური და საკრამენტული „ჭვრეტა“ (*θεαρία*) მჭიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული. (Dionys. Areop., EH I, 5 (PG 3 c.377A), Ep. 9. 1 (PG 3 c.1104 B). EH II. 3. 1 (PG 3 c.397 C). Ep. 9. 1 (PG 3 c.1108 A). Борнер 2015, 76).

არეოპაგტიკის მიხედვითაც საღვთო სიმბოლიკის, ისევე როგორც მასში დაფარული ღვთისმეტყველების ცენტრალური ფიგურა ქრისტეა. სწორედ მასში და მის მიერ იხსნება ყველა მისტერია: „ყოველთა მიზეზი და აღმავსებელი იესუს ღმრთეებაა..

სრულ არს უკუე უსრულთა შორის, ვითარცა სრულთ-მთავარი, ხოლო უსრულ – სრულთა შორის, ვითარცა ზემთასრული და წინადთვე პირველითგან სრული. სახე – სახე მყოფელ უსახოთა შორის, ვითარცა სახეთ-მთავარი, ხოლო უსახო სახეთა შორის, ვითარცა ზემთასახეთად (ფსევდო-დიონისე, საღმრ. სახელ., 2,10,1961,22) – εἶδος εἰδοποιόν ἐν τοῖς ἀνειδέοις. ὡς εἰδεάρχης, ἀνειδος ἐν τοῖς εἰδεσιν, ὡς ὑπὲρ εἶδος (Dionys. Areop., DN, Corp. Dionys. I, 134)

ხოლო საბოლოო მიზანი სიმბოლოს გახსნისა ღმრთისმეტყველებაა, ამიტომ ფსევდო დიონისეს შემოაქვს ტერმინი **სახისმეტყველებითი (სახისშემოლებითი) ღვთისმეტყველება** (Συμβολικὴ θεολογία): „რადთა მე წინა ძლომითა ღმრთისადთა **სახით-შემოლებითსა ღმრთის-მეტყუელებასა** მიმართ მივიწიო (ἐπι τὴν Συμβολικὴν θεολογίαν μεταβήσομαι) (ფსევდო-დიონისე, საღმრთ. სახელთ., 2,13; 1961, 98; Dionys. Areop. DN, Corp. Dionys. I, 231) , „და სხუათა საიდუმლოდს სახეთა შემოიხუმენ, რომელთათვს **სახისმეტყუელებითსა ღმრთის-მეტყუელებასა** შინა (ἐν τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ) ვთქუათ ძალისაებრ (ფსევდო-დიონისესაღმრთოთა სახელთათვის,1961,13.; Dionys. Areop.,DN, Corp. Dionys. I,121)“. „ამას ვიტყვ, ვითარმედ „უხილავნი იგი ღმრთისანი დაბადებით სოფლისადთ ქმნულთა მათ შორის საცნაურად იხილვებინ სამარადისო ძალი მისი და ღმრთეებად (რომ. 1, 20)“. არამედ ესე ჩუენ **სახისმეტყუელებითსა ღმრთისმეტყუელებასა** შინა (ἐν τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ) გვთქუამს (ფსევდო-დიონისე 1961. საღმრთოთა სახელთათვის, 34; Dionys. Areop. DN, Corp. Dionys. I, 149)

ბიბლიური სიმბოლიკის თემატიკას არ შეუწყვეტია განვითარება შემდგომ ეგზეგეტიკურ ტრადიციაშიც, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ის მთლიანად დგას სწორედ ორიგენესა და არეოპაგიტული კორპუსის ბაზაზე. მაქსიმე აღმსარებელი თავის „მისტაგოგიაში“ და ეგზეგეტიკურ ნაშრომებში, რომლებიც სიმბოლიკის საკითხებს ეხება, ამ ტრადიციას მისდევს. მისთვისაც „საიდუმლო“ უპირველესად ღმერთშია. ღვთის განგებულება, ღვთის ნება თუ წმინდა სამება – ყველა საიდუმლოებაა. ღვთაებრივი საიდუმლო ცხადდება ქრისტეში, რომელიც ყველა საიდუმლოს შინაარსს წარმოადგენს. „ქრისტეს საიდუმლო“ (τὸ κατὰ Χριστὸν μυστήριον) ყველაზე იდუმალია ყველა ღვთაებრივ საიდუმლოთა შორის. ეს საკითხი ვრცლად აქვს განხილული რენე ბორნერს. ის აღნიშნავს, რომ მაქსიმე

დამოუკიდებლად ავითარებს „საიდუმლოს“ ინტელიგიბელურობის იდეას: *διὰ τῆς ἀληθείης κατὰ τὴν γνῶσιν μυσταγωγία*. (Max. Conf., Ambig., II, 19, PG 91, c.1233 C). მაქსიმე გამოყოფს საიდუმლოს წვდომისკენ მიმავალ გზებს, რომელთაგან პირველი – ქმნილი სამყაროს შეცნობა გადის შემდეგ ეტაპებს: ქმნილი სამყაროს ჭვრეტა ბუნების მეშვეობით (φυσικὴ θεαρία) და სიმბოლოების მეშვეობით (συμβολικὴ θεαρία), ბოლოს სამყაროდან ამაღლებით მიიღწევა ღვთაებრივი საიდუმლოს შემეცნება (θεολογικὴ μυσταγωγία). (Max. Conf., Ambig. II, 10 (PG 91, c.1120 A, 1128 A); Quaest. ad Thalass., 59 (PG 90, c. 608A). Ambig., II, 71 (PG 91, c. 1409 A-B). მეორე გზა წმინდა წერილს უკავშირდება. ესაა *γραφικὴ μυσταγωγία* (Max. Conf., Ambig., II, 10, PG 91, c.1160A), რომელსაც წერილის სულიერ შემეცნებამდე მივყავართ. ეს ხაზი ძლიერად ჩანს გრიგოლ ნოსელთანაც: იგავით უმაღლესი საიდუმლოსკენ აღყვანების შესახებ: *τὴν διὰ τῶν παραβίων ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα μυσταγωγίαν* (Greg. Nyss., In diem nat. Chr., PG 46, c.1148C). ეს მისტაგოგია ხორციელდება „ჭვრეტით“. როგორც აღვნიშნეთ, ტერმინი – *θεαρία* მაქსიმემდე დამკვიდრებული იყო პატრისტიკულ ტრადიციაში, თუმცა მაქსიმე ამდიდრებს და ხვეწს მის ტერმინოლოგიურ სტრუქტურას. ის *θεαρία*-ს სამ საფეხურად ყოფს: ბუნებითი ჭვრეტა (φυσικὴ θεαρία), ბიბლიური ჭვრეტა (γραφικὴ θεαρία) და ლიტურგიკული ჭვრეტა, რომელიც საკრამენტულ სიმბოლოებს მოიაზრებს (Max. Conf., Ambig., II, 37). (Борнер 2015, 106-110).

სიმბოლო მაქსიმესთვის, ისევე, როგორც მის წინამორბედ ტრადიციაში, წარმოადგენს ღვთაებრივი მისტერიის ჭვრეტის საშუალებას, რომელიც ტრასცედენტურის შემეცნებისკენ მიგვიძღვის. ეს მოსაზრება გრძელდება შემდგომ პატრისტიკულ ტრადიციაში და სიმბოლოს გააზრების დოქტრინად ყალიბდება.

სულიერ ჭვრეტას სიმბოლურ აზროვნებას უკავშირებდა სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველიც „სული წმინდით განბრძნობილი ადამიანი ახალ სმენასა და ახალ ხედვას იძენს. ის მაღლდება ადამიანურზე და გრძნობად, ხორციელ ქმნილებებს სულიერად ჭვრეტს და ხედავს მათ უხილავ ქმნილებათა სიმბოლოებით“. ბიბლიური სიმბოლოს სპეციფიური ბუნებაც სწორედ ამით განისაზღვრება – ის წარმოადგენს უხილავი რეალობის ასახვას ხილულ რეალობაში. *τὰ γὰρ ἄοράτα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθοραῖται* – „რამეთუ უხილავი იგი მისი

დაბადებითგან სოფლისაჲთ ქმნულთა მათ შინა საცნაურად იხილვების, და სამარადისოდ იგი ძალი მისი და ღმრთეებაჲ (რომ. 1,20)“. μη σκοπόντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μη βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μη βλεπόμενα αἰώνια – რამეთუ არა ვხედავთ ჩუენ ხილულსა ამას, არამედ უხილავსა მას, რამეთუ ხილული იგი საწუთო არს, ხოლო არა ხილული იგი – საუკუნო (2კორ. 4, 18)“. სიმბოლო ამ შემთხვევაში არის მთელი ქმნილი ხილული სამყარო, რომელიც „სარკის“ ანუ „სახის“ როლს ასრულებს: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι’ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσκαιρον πρὸς πρόσκαιρον – „რამეთუ ვხედავ აწ, ვითარცა სარკითა და სახითა, ხოლო მაშინ – პირისპირ (1 კორ. 13,12)“.

„ხილული“ და „უხილავი“ ფუნდამენტური დიქოტომიაა ქრისტიანობისა. მისი საშუალებითაა აღწერილი სამყარო ნიკეა-კონსტანტინოპოლის რწმენის სიმბოლოში (ხილულთა ყოველთა და არა ხილულთა), სწორედ ამ „დიქოტომიის“ გამოა საჭირო სიმბოლოს, ანუ „ხატის“ მედიაცია, შუამავლობა. სიმბოლო აუცილებელია ღვთაებრივ საიდუმლოთა განსაცხადებლად, რომელთა აღწერა და გამოხატვა სხვა გზით შეუძლებელია (ივანოვი 1987,369).

საღვთო საიდუმლოებების შესაცნობად, ზეციური რეალობის გასაცნობად სიმბოლოს აუცილებლობაზე საუბრობს წმინდა იოანე დამასკელიც თავის „გარდამოცემაში“: „ვინაჲთგან მრავალსა ვპოებთ წმიდათა წერილთა შინა ხორციელად რასმე სახის-მეტყუელებით თქუმულსა ღმრთისათჳს, უწყებაჲ ჯერ-არს, ვითარმედ ვითარ-იგი ვართ ჩუენ კაცნი, სიზრქითა ამით ხორციელითა შემოსილნი, სხუებრ შეუძლებელ არს ჩუენდა საღმრთოთა მათ და მაღალთა და უნივთოთა მოქმედებათა საღმრთოდსა ბუნებისათა მოგონებაჲ ანუ თქუმაჲ, უკუეთუ არა ვიხუმინეთ ხატნი და იგავნი და სახენი ჩუენისავე ამის სიზრქისაგან შემოდებულნი. ამისათვის ვიტყვთ, ვითარმედ რაოდენი რაჲ თქუმულ არს ღმრთისათვის ხორციელად, ყოველივე სახის-მეტყუელებით თქუმულ არს (დამასკელი, გარდამოცემა 2006,155)“⁴ – εἰ μὴ εἰκόσι καὶ τύποις καὶ συμβόλοις τοῖς καθ’ ἡμᾶς χρῆσάμεθα (John. Damas., De Fid. Orth., PG 94, c.841B).

⁴ მოგვეყავს ევრემ მცირის თარგმანი, არსენ იყალთოელთან „სახისმეტყუელების“ ნაცვლად გვაქვს „იგავი“, ხოლო „ხატნი და იგავნი და სახენის“ ნაცვლად – „სახენი და იგავნი“.

ფრანგი ღვთისმეტყველი ანრი დე ლუბაკი ბიბლიური სიმბოლოს კიდევ ერთ ასპექტზე ამახვილებს ყურადღებას, რომელიც ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაში ერთ-ერთი მთავარი კონცეპტია. ესაა სიმბოლოში დაფარული საიდუმლოს (მისტერიის) ქრისტესა და ეკლესიის კავშირში განცხადება. ეს კონცეპტი ეფუძნება პავლეს სიტყვებს: „საიდუმლოდ ესე (τὸ μυστήριον) დიდ არს, ხოლო მე ვიტყვ ქრისტესთვის და ეკლესიისა (ეფეს. 5, 32)“. ამ სენტენციაში, რომლის მიხედვითაც ქრისტე და ეკლესია ერთ დიდ საიდუმლოს წარმოადგენს, უნდა დავინახოთ მათი კავშირის მისტერია. მისი აზრით, ამჟამად წმინდა წერილის მთელი მისტერია, ალეგორიის ყველა ობიექტი ბინადრობს ამ კავშირში (Lubac 2000, 2, 92).

რენე ბორნერი აღნიშნავს, რომ წმინდა წერილი, ეკლესია და საეკლესიო საიდუმლოებები სხვადასხვა სახელწოდებითა და სხვადასხვა ხარისხით ქრისტეს ერთიანი საიდუმლოდანაა ნაწარმოები. ისინი ერთსა და იმავე დროს წარმოადგენენ სახესაც და მის განხორციელებასაც, სიმბოლოსაც და რეალობასაც. ამგვარი დიალექტიკის გამოყენება საშუალებას გვაძლევს სიმბოლოს ჩარჩოებიდან გამოვიდეთ და ჭეშმარიტების წვდომას მივაღწიოთ. რამდენადაც წვდომის საგანი საიდუმლოა, მისი შინაარსის სიღრმე სწორედ საიდუმლოებების ჭვრეტით, მისტაგოგიით შეიძლება (Борнер 2015,68)

ჟან დანიელუ ქრისტიანულ სიმბოლოებს ღვთისმეტყველების ფორმად მიიჩნევს. მისი აზრით, სიმბოლოს გააჩნია გამორჩეულად თეოლოგიური ხასიათი. ფიზიკური სამყაროს ჰიეროფანიაზე დაფუძნებული, ის ბუნებრივია და ადვილად აღქმადი მთელი კაცობრიობისათვის. ამას გარდა, ქრისტიანული სიმბოლიკის დონეზე ღმერთის შემეცნების ბუნებრივი და ზებუნებრივი ურთიერთქმედება, შესაძლოა, ყველაზე თვალსაჩინოდ გამოჩნდეს. და საბოლოოდ, ლიტურგია, რომლის არსიც სიმბოლიკაზე გადის, სიმბოლოების მეშვეობით იქცა თეოლოგიის ერთ-ერთ ფორმად (Danielou 1958, 92).

ანრი დე ლუბაკი ქრისტიანულ რწმენას „ალეგორიულ დოქტრინას“ უწოდებს, რადგან ქრისტიანობის ძირითადი დოქტრინები სწორედ ალეგორიულ-სიმბოლური მეთოდითაა გამოხატული (Lubac 2000, Vol. 2,109). უნდა აღინიშნოს, რომ ლუბაკი პატრისტიკულ ტრადიციაზე დაყრდნობით განასხვავებს „საკრამენტსა“ და

„მისტერიას“. ის საკრამენტს ძველ აღთქმას მიაკუთვნებს, ხოლო მისტერიას - ახალს. „ახალი აღთქმის“ შიგთავსი არის დიდი მისტერია, რომელიც დაფარულია საკრამენტებში, ან აღინიშნება იმ საკრამენტებით, რომლებიც ძველ აღთქმაშია. ნეტარი ავგუსტინეს სიტყვებით „საკრამენტის რეალობა“ ხდება „რეალობის მისტერია“ (“res sacramenti” – “mysterium rei” შდრ. August., In. Psal. LXVII, 26). (Lubac 2000, Vol. 2,22).

პროტ. ა. შმემანი ასე განსაზღვრავს ბიბლიური სიმბოლოს არსს: „სიმბოლო სინამდვილეში განსაზღვრებას არ ექვემდებარება. მისი გაგება შესაძლებელია მხოლოდ ინტუიტიურ დონეზე. მასში ერთმანეთს უერთდება ორი რეალობა. შეიძლება ისეც ითქვას, რომ ერთი რეალობა გადმოიცემა მეორე რეალობით. სიმბოლო მონაწილეობს იმ რეალობაში, რომელსაც აღნიშნავს. სიმბოლო არა მხოლოდ გონითსაჭვრეტი და წარმოსახვითია, ის ასევე ონტოლოგიური და ეგზისტენციალურიცაა. ესაა რეალობა, რომელიც მთელი სისავსით გამოიხატება, გამოცხადდება და ეცნობება მეორე რეალობის საშუალებით. ამგვარად, სიმბოლო ესაა არა მხოლოდ მინიშნება რაიმე სხვაზე, არამედ ამ სხვის მყოფობა (არსებობა) მასში. უფრო რომ გავამარტივოთ, შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობა მართლაც მთლიანად და აუცილებლად სიმბოლოურია. „რომელმან მიხილა მე, იხილა მამაი ჩემი (იოან.14,9)“. მამის ხილვა შეუძლებელია სრულყოფილი სიმბოლოს - ქრისტეს ხილვის გარეშე“ (Шмеман 1947-1983, 2).

მოკლედ რომ შევაჯამოთ საღვთო ანუ ბიბლიური სიმბოლიკის ძირითადი მახასიათებლები, შემდეგ თეზებს წარმოგიდგინთ:

1. ბიბლიურ სიმბოლიკაში ერთმანეთს ხვდება და ერთიანდება ორი რეალობა: ზეციური და მიწიერი; ზეციური ანუ ღვთაებრივი დაფარულია ხორცში ანუ სიტყვაში.
2. ბიბლიურ სიმბოლოში აქტიურად არის ჩართული რეციპიენტი (ანუ მჭვრეტელი);
3. ბიბლიური სიმბოლოს ამოცნობის მიზანია ღვთაებრივი საიდუმლოს (μυστήριον) შეცნობა, როგორც თავისთავად უკვე არსებულის.
4. აღნიშნული ბიბლიურ სიმბოლოში განიხილება როგორც საღვთო ჭეშმარიტების წვდომის საშუალება.
5. ბიბლიური სიმბოლოს აღსანიშნი არის ღვთის დაფარული საიდუმლო ანუ „მისტერია“.

6. ბიბლიური სიმბოლო (σύμβολον, παραβολή, αίνιγμα, εἶδος, τύπος) არის იარაღი, რითაც საღვთო „მისტერიის“ (μυστήριον) „ჭვრეტა“ (μεαρία) ხორციელდება.
6. ბიბლიური სიმბოლოს ცენტრალური ფიგურაა ქრისტე, რომელიც, თავის მხრივ, დაკავშირებულია ეკლესიის და „საიდუმლოებების“ (მისტერიების) ცნებებთან.
7. სიმბოლო შეიცავს ღვთისმეტყველებას და დოქტრინალურია.

2) ბიბლიური ტიპოლოგია

ტიპოლოგია სიმბოლური წინასწარმეტყველებაა. ტიპოსს ანუ წინასახეს წინასწარმეტყველური სიმბოლო ეწოდება, რადგან აღსრულების პერსპექტივას ის სახეობრივად ახორციელებს. წინასწარმეტყველებას ტიპოლოგიისგან არა მარტო ვერბალური გარსი განასხვავებს, არამედ ისიც, რომ წინასწარმეტყველებისგან განსხვავებით აღსრულებული რეალობა არასდროს არ არის წინასახის იდენტური. ტიპოსი არ არის ანტიტიპოსის პირდაპირი ანალოგი, არამედ მხოლოდ მოსწავებაა, რომელიც რამდენიმე მსგავსი შტრიხით შემოიფარგლება. ტიპოლოგიის მთავარი კონცეპტია მოსწავების აღსრულება, რაც მოკლედ შეიძლება გამოიხატოს სახარების სიტყვებით: „ნუ ჰგონებთ, ვითარმედ მოვედ დაქსნად სჯულისა, გინა წინადაწარმეტყუელთა; არა მოვედ დაქსნად, არამედ აღსრულებად. ამინ გეტყვ თქუნენ: ვიდრემდე წარჯდეს ცაჲ და ქუეყანაჲ, იოტა ერთი გინა რქაჲ ერთი არა წარჯდეს სჯულისაგან და წინადაწარმეტყუელთა, ვიდრემდის ყოველივე იქმნეს (მათ. 5, 17, 18)“. იოტა და რქა „წერილს (littera)“ გულისხმობს, მასში ჩადებულია სიტყვა ღვთისა, რომელიც მთლიანობაში უნდა აღსრულდეს. სწორედ წმინდა წერილის აღსრულების პერსპექტივას წარმოაჩენს ტიპოლოგიური მიდგომა.

ბიბლიური ტიპოლოგია ტრადიციულად მიიჩნეოდა წმინდამამებისეული ეგზეგეტიკის ერთ-ერთ მეთოდად. ჩვენი საკვლევი თემა, „ბიბლიურ მცენარეთა ტიპოლოგიური სიმბოლიკა პატრისტიკულ ტრადიციაში“, უშუალოდ უკავშირდება აღნიშნული მეთოდის ძირითადი ასპექტების გააზრებას. აქ შევეცდებით წარმოვადგინოთ ბიბლიური ტიპოლოგიის ისტორიის მოკლე ანალიზი, მისი რაობა, მისი ძირითადი მიმართულებები და მოქმედების არეალები, ასევე მისი მიმართება სხვა ეგზეგეტიკურ მეთოდებთან და მათი ანალიზის საფუძველზე შევიმუშაოთ მეთოდოლოგიური კრიტერიუმები, რომელიც დაგვეხმარა საკვლევი მასალის სტრუქტურირებასა და ნაშრომის ძირითადი ტენდენციების განსაზღვრაში.

ტრადიციული გაგებით, ტიპოლოგია წამოადგენს ძველსა და ახალ აღთქმას შორის არსებული მიმართებების ხედვას ისტორიული პერსპექტივის ჭრილში. პატრისტიკული თვალსაზრისით ეს მიმართებები არ წარმოადგენს უბრალო ილუსტრაციებს, ესაა ახალ

აღთქმაში განცხადებული ძველი აღთქმის აღსრულების ჭკრეტა. თავისი არსით ის სახეში განცხადებული წინასწარმეტყველებაა, ისევე, როგორც სიმბოლო გვევლინება კომპაქტურ ღვთისმეტყველებად. თუმცა, ტიპოლოგიის წინასწარმეტყველური ბუნება მხოლოდ ორ აღთქმას შორის არ ხორციელდება. გარდა ორ აღთქმას შორის ურთიერთკავშირისა, ის ასევე ესქატოლოგიური მომავლის წინასახეებსაც მოიაზრებს.

ტიპოლოგია ქრისტიანული დოქტრინის მნიშვნელოვანი ელემენტია. ის ამოზრდილია აპოსტოლური სწავლებიდან. ახალი აღთქმა გაჯერებულია ტიპოსებით. ტიპოლოგიური ხედვები პატრისტიკული დროის ბიბლიური ინტერპრეტაციების აზრობრივი დისკურსის საფუძველია. ბოლოს, ის ფართოდ გამოიყენება ქრისტიანულ ლიტურგიაში, სადაც ფსალმუნიდან და საწინასწარმეტყველოებიდან მოხმობილი ქრისტეს სახეები პირდაპირ განპირობებულია მათი ესქატოლოგიური ასპექტით (Danielou 1958,89)

პირველი, ვინც ტერმინ „τύπος“ ახსენებს და ტიპოლოგიური თარგმანების პირველ ხაზებს ავლებს, არის პავლე მოციქული: „(ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαιεν ἐκεῖνοις) ესე ყოველნი სახენი შეემთხუეოდის მათ, ხოლო დაიწერა სამომდღურებლად ჩუენდა, რომელთა ზედა აღსასრული ჟამთაჲ მოიწია (1კორ. 10,11) „მსგავსად გარდასლვისა მის ადამისა, რომელი-იგი არს სახე მერმეთა მათ ჟამთაჲ (ἐπὶ τῷ ὀμοίωματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος) (რომ. 5, 14)⁵. მანლიო სიმონეტი შენიშნავს, რომ ჩვეულებრივ პავლე იყენებს ტერმინ „τύπος“-ს ორი შინაარსობრივი დონის შორის კავშირის განსასაზღვრად. ეს ტერმინი აღნიშნავს ფორმას, ფიგურას (სახეს), სიმბოლოს ან წინასახეს (რომ. 5,14; 1 კორ.10,6“). მაგრამ გალ.4, 24-ში, სადაც ის აგარის და სარას ძეებს წარმოგვიდგენს, როგორც იუდეველებისა და ქრისტიანების წინასახეებს, ამბობს: „ἅτινά ἐστιν ἀλληγοροῦσμενα“ (რომელი-იგი არს იგავად), რითაც გვიჩვენებს, რომ ის ტიპოსს ალეგორიის სინონიმად განიხილავს. ძველ ეგზეგეტიკებთან კი ტიპოლოგიური თარგმანების აღსანიშნავად ვხვდებით ტერმინებს „სპირიტუალური“ და „მისტიკური“ (Simonetti 1994, 12). ადრეულ ეგზეგეტიკაში ტერმინ „τύπος“-ს ხმარობს ასევე ბარნაბა, ჰერმასი და იუსტინე ფილოსოფოსი.

⁵ როგორც ვხედავთ, სახარების ქართულ თარგმანებში ტიპოსი „სახედ“ ითარგმნება, რაც მოწმობს, რომ თარგმანისას ამგვარ ტერმინოლოგიურ სიცხადეს დიდი მნიშვნელობა არ ენიჭებოდა. ეს რა თქმა უნდა, განპირობებული იყო ზოგადი ტენდენციით ადრეულ ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში: აზრის გამოხატვისას ტერმინოლოგიური ჩარჩოების უზუსტობელიყოფით.

ტიპოლოგიის განვითარების საფეხურების ვრცელ ანალიზს, აპოკრიფებიდან და რაბინისტული თარგმანებიდან მოყოლებული სახარებისა და პავლეს ეპისტოლეების ჩათვლით, გვთავაზობს ლ. გოფელთი თავის ნაშრომში „Typos“. ის წინარექრისტიანულ და ადრექრისტიანულ მწერლობაში ტიპოლოგიისთვის დამახასიათებელ „აღსრულების მისტერიას“ ისტორიული პერსპექტივის საზღვრებში განიხილავს. ტიპოსი აქ ისტორიული ნარატივებისა და ფიგურების ახალაღმოჩენის და ესქატოლოგიურ მიმართებებს ითვალისწინებს (Goppelt 1978). როგორც აღვნიშნეთ, ბიბლიური ტიპოლოგია წარმოადგენს საკუთრივ ქრისტიანული თარგმანების მეთოდს. თუმცა ტიპოლოგიის ბუნების გაგების უზრუნველსაყოფად, მეცნიერთა უმეტესობის აზრით, აუცილებელია ახალი აღთქმის პერიოდის იუდაისტური ტრადიციის გათვალისწინება, რადგან ამ პარალელების გარეშე სრული სურათის დანახვა გაჭირდება. ქრისტიანული ტიპოლოგიის კავშირი პალესტინურ და ელინისტურ ლიტერატურასთან – აპოკრიფებთან, რაბინისტულ ნაწერებთან, „აჰადასა“ და „თანაიმთან“ უდაოა, რადგან ესქატოლოგიური ტიპოლოგია სათავეს სწორედ მათი აპოკალიპტიკიდან იღებს, ხოლო ფილონის ალეგორიზმის გავლენა ქრისტიანულ ტრადიციაზე ეჭვს არ იწვევს. ტიპოლოგიის სრულად შესაფასებლად ასევე აუცილებელია ახალი აღთქმის იმ პასაჟების განხილვა, რომლებშიც ძველი აღთქმისეული გავლენა შეინიშნება, იქნება ეს ციტირება, ალუზია თუ ლატენტური გავლენა (Goppelt 1978, 17-20)

ეგზეგეტიკური ლიტერატურის განხილვამდე ამ თემის პრეისტორიაც არის გასათვალისწინებელი, ანუ იუდაისტური აპოკალიპტიკა და წინასწარმეტყველები. ისინი წარსულ ამბებს მხოლოდ იმიტომ ახსენებდნენ, რომ მომავალზე მიენიშნებინათ, ამაშია ტიპოლოგიის არსი: წარსულ ამბებში დაინახოს მომავალი საქმეების წინასახე. ამიტომ წინასწარმეტყველებებში და იუდეველთა ნაშრომებში შეიძლება დავინახოთ ტიპოლოგიის ჩანასახი, თუმცა ქრისტიანულ ტიპოლოგია მხოლოდ წარსულში მომხდარი საქმეების უბრალო განმეორებაზე არ აკეთებს აქცენტს. როგორც ქრისტიანული ტიპოლოგიის ერთ-ერთი ფუნდამენტური მკვლევარი, გოფელთი აღნიშნავს, „ტიპოლოგია დაბრუნებას კი არ გულისხმობს, არამედ ახალ შესაქმნეს. (Goppelt 1978,158).

ლეო გოფელთის აზრით, ტიპოლოგიის მთავარი კონცეპტი, რითაც ის განსხვავდება სხვა მეთოდებისგან, არის ის ფაქტი, რომ ტიპოლოგიის მასალად შეიძლება განვიხილოთ მხოლოდ ისტორიული ფაქტები, პირები და ქმედებები, მოვლენები და ინსტიტუციები, სიტყვები და ნარატივები კი შეიძლება გამოიყენებოდეს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი დაკავშირებული არიან მათ სტრუქტურასთან. ეს ყველაფერი ტიპოლოგიურად ითარგმანება მხოლოდ მაშინ, თუკი ისინი ღვთივბოძებულ ხატებად განიხილება ან მომავალი რეალობის ტიპოსებად, რომლებიც მათზე დიდებული და სრულყოფილია (Goppelt 1978 , 20). გოფელთის თვალსაზრისი მოკლედ ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს: ტიპოლოგია მხოლოდ ისტორიის ანუ ფაქტების სივრცეს მოიცავს. ის მიიჩნევს, რომ ტიპოლოგია განხილული უნდა იყოს (თუ ლუბაკის ტერმინებს, allegoria facti და allegoria verbi-ის მივუსადაგებთ), როგორც typologia facti და არა როგორც typologia verbi.

ვერბალური და სპირიტუალური ტიპოლოგიის ცნების შემოტანას ორიგენე უდებს სათავეს. მისთვის ისტორიული ფაქტების მატერიალური აღსრულება ინტერესის საგანს არ წარმოადგენს. ხორციელ ისტორიას და ფიგურებს ალექსანდრიელი ეგზეგეტი უყურებს, როგორც ინტელიგიბელური რეალობების ტიპოსებს (Orig., Com. in John., X 18). ტიპოსის მისეული აღქმა ეფუძნება მისივე თეორიას წმინდა წერილის აზრობრივი დისკურსის სამი შრის შესახებ. სისტემური ქრისტოლოგიური ინტერპრეტაცია, რომლითაც ორიგენე ხელმძღვანელობს ძველი აღთქმის თარგმანებისას, მისთვის ძველ და ახალ აღთქმას ერთ მთლიანობად აქცევს, რომელიც ზოგს მხოლოდ ხორციელი გაგებით ესმის, სხვას კი სულიერი ხედვით ეხსნება (Orig., Com. in John., I 7; XIII 5-6). ძველი აღთქმის სამყარო ჰავლეს თანახმად მისთვის ახალი აღთქმის აჩრდილია – Σκιά γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (Hebr. 10,1). აქ მისი ტიპოლოგია „ვერტიკალურია“, ე.ი. ანაგოგიური, თუმცა სხვაგან ის ჰორიზონტალურ სიბრტყეზეც დევს იმ გაგებით, რომ თუკი ძველი აღთქმა ახლის ტიპოსია, მაშინ თავად ახალი აღთქმაც საუკუნო აღთქმის (გამოცხ. 14,6) წინასახეა. როგორც თავისი პირველი მოსვლით სრულქმნა ქრისტემ ძველი სჯული, სწორედ ასევე, თავისი დიდებით მოსვლით ის სისრულეში მოიყვანს პირველი მოსვლით წარმოდგენილ აჩრდილს (Orig., De Princ. IV 3, 13; Orig., Com. in John., I 7). ცხონების მთელი ისტორია ორიგენემ

წარმოგვიდგინა სამი ეტაპის სახით, რომელშიც ესქატოლოგიური საფეხური მესამე პასეჟად ცხადდება (Orig., Com. in John., X 18)(Simonetti 1994, 48).

ტიპოლოგიის ტრადიციულ განმარტებას მიჰყვება ბასილი დიდი: „მართლაც წინასახე (τύπος) არის იმის გამომხატველი, რაც მოსალოდნელია განხორციელდეს მიმსგავსებით (μίμησις), რომელიც საშუალებას იძლევა, წინასწარ დავინახოთ მომავალი ამბები, რათა შევიცნოთ ისინი. ასე, ადამი არის ტიპოსი მომავალისა, კლდე კი ტიპოლოგიურად არის ქრისტე, კლდიდან გადმოსული წყალი – ღვთის სიტყვის განმაცხოვრებელი ძალა, მანანა – ცხოველი პურის წინასახე, გველი – ქრისტეს ვნებებისა⁶ (ἔστι γὰρ ὁ τύπος προσημασμένων δῆλως διὰ μίμησιν ἐνδεικτικῶς τὸ μέλλον προῦ ποφάνων) (Bas. Magn., De Spir. Sanct. XIV, PG 32, 121B). ბასილს შემოაქვს ცნება μίμησις. მისთვის ტიპოლოგია გულისხმობს გარკვეულ მსგავსებას, მაგრამ ეს მსგავსება მხოლოდ ფორმას ეხება, ხოლო შინაარსი სულ სხვაა. ძველი აღთქმის მოვლენებს აქვთ საკუთარი შინაარსი, რომელსაც ბასილი სრულიადაც არ აყენებს ეჭვქვეშ. μίμησις-ი მნიშვნელოვანი ელემენტი იყო ტექტების ენის შესახებ წარმოებულ უძველეს დისკუსიებში. ლიტერატურა მიიჩნევდა ცხოვრების „გამომსახველად“, მორალური მაგალითების მწარმოებლად, რომლებიც „მიმსგავსებას“ გულისხმობდა და სტილისტური მოდელების შემქმნელად. ამ ცნებას აქტიურად იყენებს მელიტონ სარდელი. ფიქრობენ, რომ ის ცდილობდა ელინისტური რიტორიკის მსგავსი მოდელი შეექმნა თავისი თეორიისთვის, რომელიც μίμησις-ს განიხილავდა, როგორც წინასწარმეტყველების უჩვეულო ფორმას, რომელიც უფრო მეტი იყო, ვიდრე მხოლოდ წინასწარმეტყველება. თანამედროვე ბიბლიურ ჰერმენევტიკაში „მიმსგავსების“ (mimesis) კონცეპტს გამოჰყოფენ, როგორც ძირითად მახასიათებელს, რომელსაც ეფუძნება როგორც ალეგორია, ისე ტიპოლოგია (Young 1997, 191-196)

იოანე ოქროპირი ტიპოლოგიურ სახეებს განიხილავს, როგორც დაუსრულებელ ესკიზებს, რომლის დასრულება ახალი აღთქმის რეალობაში ხდება. ამიტომ ტიპოსსა და ანტიტიპოსს შორის ხელშესახებ სხვაობას ხედავს და ამბობს, რომ ძველი აღთქმის წინასახისაგან რეალობის მთელი სიზუსტის წარმოჩენას არც უნდა ველოდოთ. რეალობა, მიუხედავად წინასახესთან (ტიპოსთან) ნათესაობისა, აღმატებულია მასზე.

⁶ თარგმანი ძველბერძნულიდან რ.კ.

თუმცა არც სრულიად გაუცხოებულია, რადგან მაშინ წინასახის მნიშვნელობას დაკარგავს და არც სრულიად მსგავსი, რადგან მაშინ მისი იდენტური იქნება. (John Chrys., In Dict. Paul. Nolo Vos Ignorare 4, PG 51,247-248), ოქროპირი წინასახის გამოსახატავად იყენებს ტერმინ τῦπος-ს, ხოლო აღსრულებული სახე ანუ ანიტიპოსი მისთვის არის ἀλήθεια (καὶ ἰδὲ συγγένειαν τῦπου πρὸς ἀλήθειαν).

ენრიკო მაზა აღნიშნავს, რომ იოანე ოქროპირის ტიპოლოგია შეზავებულია ზნეობრივი პარამეტრებით და ყოველთვის წინა პლანზე არ დგას, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ჩვენ ვერ უგულებელვყოფთ მის ტიპოლოგიას, რადგან უკანასკნელი ანალიზებით ზნეობრივი პარამეტრები ტიპოლოგიის ერთ-ერთი ასპექტია. ის ერთ-ერთია „ოთხი მნიშვნელობიდან“, რაც წმინდა წერილს გააჩნია (Mazza 1989,106).

„ხოლო რადსთვის არა ეტყოდა საქმესა მას განცხადებულად, არამედ იგავით ეტყოდა აქაცა და ყოველსა სახარებასა? და წინაისწარმეტყუელნიც მარადის იგავით იტყოდეს. რა არს იგავთა მიზეზი, რამეთუ არა ცუდად დაუწესებდეს იგი სულსა წმიდასა, არამედ ერთად, რადთა უფროისად გამოცხადებულ და გულისჯმის-საყოფელ იქმნენ სიტყუანი, რამეთუ გონებამან რაჟამს სახეცა ისმინოს საქმისა და იხილოს რა იგი, უმეტესად გულისჯმა-ჰყოფს საქმესა მას, რომლისათვის ისწავლიდეს; კუალად ამისთვის, რაითა უფრო ტკბილად საკსენებელ იყოს კაცისა, რამეთუ არა ესრეთ მოიზიდავს მსმენელთა სიტყუად მარტივი, ვითარ რაჟამს სახეცა აქუნდეს გამოცდილისა საქმისა და სხუადცა მრავალი არს მიზეზი, რომლისათვის იგავნი თქუმულ არიან (ოქროპირი, განმარტ. იოანეს სახარ., 1, 1993,222-223) – Τί βούλονται αὐτῶ αὐται αἱ τροπαί; Οὐ γὰρ ἐνταῦθα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν παντὶ Εὐαγγελίῳ τοῦτο ποιεῖ. καὶ οἱ προφήται δὲ τῶ αὐτῶ κέχρηται τροπῶ, μεταφορικῶς πολλὰ λέγοντες. Τί δή ποτ’ οὖν τὸ αἵτιον? οὐ γὰρ ἀπλῶς ταῦτα τοῦ Πνεύματος ἢ χάρις ἐνομοθέτησεν? ἀλλὰ τίνας ἕνεκεν, καὶ διατί? Δυσὶν ἕνεκεν προφάσεων, μᾶς μὲν, ὥστε ἐμφαντικώτερον γενέσθαι τὸν λόγον, καὶ μᾶλλον ὑπ’ ὄψιν ἄγειν τὰ λεγόμενα. Ἡ γὰρ διάνοια, τῆς συντρόφου τῶν πραγμάτων εἰκόνας ἐπιλαβομένη, διανίσταται μᾶλλον καὶ ὥσπερ ἐν γραφῇ τὰ πράγματα ὀρῶσα, κατέχεται μειζόνως. Ἐνὸς μὲν οὖν ἕνεκα τούτου. δευτέρου δὲ, ὥστε καὶ γλυκαίνεσθαι τὴν διήγησιν, καὶ μονιμωτέραν εἶναι τῶν λεγομένων τὴν μνήμην. Οὐ γὰρ οὕτως ἀπόφασις χειροῦται καὶ ἐνάγει τὸν ἀκροατὴν τὸν πολὺν, ὡς ἢ διὰ τῶν πραγμάτων διήγησις, καὶ ἢ ὑπογραφὴ πείρας.

“Ὁ δὲ τῆς παραβολῆς ἐστὶ μετὰ πολλῆς γινόμενον ἰδεῖν τῆς σοφίας. (John Chrys., Hom. In John, PG 59, c.195)“. ჩვენს მიერ მოყვანილი ექვთიმე ათონელის თარგმანი ბერძნულ ტექსტს ზუსტად მიჰყვება „იგავის“ მოქმედების მექანიზმის აღწერისას, რომელიც ოქროპირს სხვადასხვა ტერმინით აქვს გამოხატული τρόπος, παραβολή, თუმცა მთავარი მიზანი ἰδεῖν τῆς σοφίας (სიბრძნის წვდომა) აქ ნახსენები არაა. ოქროპირისთვის კი სწორედ წმინდა წერილში ჩადებული შეფარული სიბრძნის დანახვაა „იგავის“ წინასწარმეტყველური ბუნების არსი.

მნიშვნელოვანია, რომ ოქროპირი იგავს, ანუ პროფეტკულ სიმბოლოს სული წმიდის დაწესებულად მიიჩნევს და სიმბოლოს მოქმედების მექანიზმს ღვთაებრივი განგებულების პერსპექტივაში ათავსებს, რაც ქრისტიანული ტიპოლოგიის მთავარ მახასიათებელს წარმოადგენს. ამასთან ერთად ეგზეგეტი ტიპოსის სტრუქტურულ თავისებურებასაც განმარტავს: „დაიწყე იმის შესაწავლით, რა არის წინასახე (σκιὰ) და რა არის რეალობა (ἀλήθεια). ხშირად გინახავს მეფის გამოსახულების ესკიზი. შემდეგ მხატვარი უმატებს ნათელ შტრიხებს და გვიჩვენებს მეფეს, მის ტახტრევანს, ცხენებს, მცველებს, ჯაჭვით შეკრულ და მორჩილ მტრებს. ასე შენ ესკიზზე ვერ ხედავ ყველაფერს, ხედავ მხოლოდ მონახაზს, ვინაა ეს მეფე შენ არ იცი, სანამ შუქ-ჩრდილები არ გაამკვეთრებენ მისი სახის მოხაზულობა. ასე უნდა მივუდგეთ ძველ აღთქმასაც და ნუ მოვიტხოვთ წინასახისგან რეალობის მთელ სიზუსტეს⁷. – Τί ποτ' οὖν ἐστὶ σκιά, τί δὲ ἀλήθεια; Φέρε, τὸν λόγον ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἀγάγωμεν, ἃς οἱ ζωγράφοι γράφουσι. Εἶδες πολλάκις εἰκόνα βασιλικὴν κυανῶ κατακεχρωσμένην χρώματι, εἶτα τὸν ζωγράφον λευκὰς περιάγοντα γραμμὰς, καὶ ποιοῦντα βασιλέα, καὶ θρόνον βασιλικόν, καὶ ἵππους παρεστῶτας, καὶ δορυφόρους, καὶ πολεμίους δεδεμένους καὶ ὑποκειμένους Ἄλλ' ὁμῶς ὁρῶν ταῦτα σκιαγραφούμενα, οὔτε οἶδας τὸ πᾶν, οὔτε ἀγνοεῖς τὸ πᾶν, ἀλλ' ὅτι μὲν ἄνθρωπος γράφεται καὶ ἵππος, ἀμυδρῶς ἐπίστασαι· ποῖος δὲ ἐστὶν ὁ βασιλεὺς, καὶ ποῖος ὁ πολέμιος, οὐ σφῶδρα ἀκριβῶς οἶδας, ἕως ἂν ἐλθοῦσα τῶν χρωμάτων ἢ ἀλήθεια τρανώσῃ τὴν ὄψιν καὶ σαφεστέραν ποιήσῃ Ὡσπερ οὖν ἐπὶ τῆς εἰκόνοσ ἐκείνης οὐκ ἀπαιτεῖς τὸ πᾶν πρὸ τῆς τῶν χρωμάτων ἀληθείας, ἀλλὰ κἂν ἀμυδρὰν τινα λάβῃς γνῶσιν τῶν γινομένων, ἱκανῶς τὴν σκιαγραφίαν ἀπηρτίσθαι νομίζεις· οὕτω μοι καὶ ἐπὶ τῆς Παλαιᾶς καὶ ἐπὶ τῆς Καινῆς λογιζου, καὶ μὴ με

⁷ თარგმანი ძველბერძნულიდან რ.კ.

πασαν ἀπαιτήσης τῆς ἀληθείας τὴν ἀκριβείαν ἐπὶ τοῦ τύπου· (John Chrys., In Dict. Paul. Nolo Vos Ignorare, 3-4, PG 51, 247)“.

როგორც ვხედავთ, ოქროპირისთვის ტიპოსი დაუსრულებელი ესკიზია, რომელიც ძველ აღთქმაში ჩრდილის (σκιὰ) სახითაა წარმოდგენილი, მისი საბოლოო სახე კი ქრისტეს მიერ ახალ აღთქმაში რეალიზდება და საბოლოო დასრულებულ შტრიხებს იძენს.

ტიპოლოგიის თემას ეხება თეოდორიტე კვირელიც. ის იმეორებს ტიპოსის ტრადიციულ განმარტებას და ამატებს, რომ მოსეს სჯული იყო ჩრდილი (σκιὰ), ხოლო მადლი, რომლითაც ძველსა და ახალ აღთქმას შორის კავშირი ხორციელდება, გვაძი (σῶμα). „Τύπος ἦν τῶν νέων τὰ παλαιά, καὶ σκιὰ μὲν ὁ νόμος Μωσέως, σῶμα δὲ ἡ χάρις (Theod. Cyr., Quaest.in Exod., 27, PG 80, 257AB)“.

ანტიოქიის სკოლის წარმომადგენლები, რომლებიც ბუკვალურ (ლიტერარულ) თარგმანების მეთოდს ანიჭებდნენ უპირატესობას, ტიპოლოგიას მხარს უჭერდნენ, როგორც რაღაც შუალედურ ფორმას, როგორც ოქროს შუალედს, ჰერმენევტიკულ დამხმარე საშუალებას იუდაისტურ ხისტ ბუკვალურობასა და ალექსანდრიელების ალევორიულ ფიქციებს შორის (Alsup 2008, 684). რ. გრანტი ამგვარად ახასიათებს ანტიოქიური სკოლის პოზიციას: ანტიოქიის სკოლა აქცენტს აკეთებდა ბიბლიური გამოცხადების ისტორიულ სინამდვილეზე. მათ არ სურდათ, რომ ის სიმბოლოებისა და აჩრდილების სამყაროში ჩაკარგულიყო. სადაც ალექსანდრიელები სიტყვა „თეორიას“ ხმარობდნენ ალევორიის ეკვივალენტად, ანტიოქელებისთვის ეს ტერმინი უდავოდ უფრო ღრმა და ზეადმატებულ გაგებას გულისხმობდა, ვიდრე წმინდა წერილის ლიტერარული ან ისტორიული აზრი, მაგრამ მყარად მიიჩნევდნენ მას წერილზე დაფუძნებულად. ეს გაგება არ უარყოფდა ლიტერარულ შინაარსს, არამედ მისგან იყო ამოზრდილი, ისევე, როგორც სახე ეფუძნებოდა იმ საგანს, რომელსაც გამოხატავდა და აღნიშნავდა და სახესაც და საგანსაც ერთდროულად გასაგებს ხდიდა (Grant 1984,66).

მიუხედავად იმისა, რომ ტიპოლოგიური თარგმანება ფართოდ იყო გავრცელებული, საწყის ეტაპზე ის არ განიხილებოდა ცალკე აღებულ მეთოდად და არც ეგზეგეტიკურ ჟანრად, რადგან ტიპოლოგიური მასალა გაბნეული იყო სხვადასხვა ხასიათის

თხზულებებში, რომლებიც თავისთავად არ წარმოადგენდა ეგზეგეტიკური ხასიათის ნაშრომებს, ესენია აპოლოგეტიკური და ჰომილეტიკური ლიტერატურა, ასევე კატეხიზმობები. შემდგომ, II–III საუკუნეების მიჯნაზე, როცა წმინდა წერილის თანამიმდევრული კომენტირება დაიწყო, ამ პრაქტიკის ჩარჩოებში ბუნებრივად ჩაჯდა ტიპოლოგიური თარგმანებებიც, თუმცა ამ მეთოდის გამოყენება მაინც არ ატარებდა სისტემურ ხასიათს, უმრავლეს შემთხვევებში ისინი სპორადულად გამოიყენებოდა, ან სხვა მეთოდებთან სინთეზში (Нестерова 2008, 68).

ამ მხრივ განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ილარიუს პიკტავიელის „Tractatus Mysteriorum“. მიუხედავად იმისა, რომ იგი კომპილაციური ხასიათის ტექსტია და ორიგენეს მნიშვნელოვან გავლენას განიცდის, ის გამორჩეულია, როგორც უნიკალური ტიპოლოგიური ეგზეგეტიკური ნაშრომი. გარდა ამისა, იმითაცაა საინტერესო, რომ მასში ავტორი მეთოდოლოგიურ საკითხსაც ეხება. უპირველეს ყოვლისა, ეგზეგეტი აშკარად უპირისპირებს ტიპოლოგიას სხვაგვარ თარგმანებებს, განსაკუთრებით იმ დროს გავრცელებულ ალეგორიზმს. წინასიტყვაობაში, რომელიც ფრაგმენტული სახით შემორჩა, იგი თვალსაჩინოდ აყალიბებს მეთოდოლოგიურ პრინციპებს, რომლებზეც შენდება ტიპოლოგიური თარგმანება. ილარიუსის თანახმად, ძველ აღთქმაში აღწერილი რეალობა წარმოადგენს რაღაც ყოვლისმომცველ წინასწარმეტყველებას, რადგან ღმერთმა წინასწარ გვაუწყა მომავალი არა მარტო პირდაპირი წინასწარმეტყველური გამონათქვამებით, არამედ თავად ისტორიული მოვლენებითა და ძველი აღთქმის პესონაჟთა ქმედებებით დაგვანახა („ვითარცა სარკითა“) იესო ქრისტეს მომავალი შობა, ქადაგება, ვნება და აღდგომა, ასევე ქრისტეს ეკლესიის საიდუმლო. სხვა სიტყვებით, ტიპოლოგიის დანიშნულებაა, გამოავლინოს თვალნათლივი პირდაპირი კავშირი ძველადღთქმისეულ „ტიპოსებსა“ და ახალადღთქმისეულ „ანტიტიპოსებს“ შორის. ავტორი ასევე მიანიშნებს ჰარმონიულ კავშირზე ბუკვალურ თარგმანებასა და ტიპოლოგიას შორის და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ტიპოლოგიური მიდგომა არანაირად არ აყენებს ეჭვქვეშ ძველი აღქმის ისტორიის რეალურობას (Нестерова 2008, 70).

ილარიუსი წერს: “ყველა მისი წინაპრის ქმედებები ნაწილობრივი სრულყოფილებით განასახიერებდნენ იმას, რაც შემდგომ მთლიანად უფალში უნდა

განხორციელებულიყო, რადგანაც ყველაფერი, რაც მხოლოდ მასში და მხოლოდ მის მიერ აღსრულდა, წინასაწარგამოისახება სხვა სახეებით, დროებითა და თაობებით⁸ – ... ut omnium partiarcharum suorum gesta in aliquantum perfectionem eorum, quae in domino nostro consummanda erant, imitentur. ea enim, quae in uno illo et per unum illum expleta sunt, per species et tempora et generationes praeformantur ex aliquo (Hil. Pict., Tract. Myst., De Moyse, CSEL 65, 22).

ილარიუსი გამოჰყოფს ტიპოლოგიური თარგმანების სამ ტიპს: 1. „ისტორიულს“ (ესენია ქრისტოლოგიური და ეკლესიოლოგიური თარგმანებები), რომელიც მოიცავს ისტორიულ ამბებს, მოვლენებს და პერსონაჟებს, 2. „საკრამენტულს“, რომელშიც სიმბოლური განმარტებები სჭარბობს და შეგვიძლია სიმბოლური ტიპოლოგიის სფეროში შევიყვანოთ და 3. „ესქატოლოგიურს“, რომელიც მჭიდროდაა დაკავშირებული ახალდათქმისეულ აპოკალიპტიკურ ტრადიციასთან. აღსანიშნავია, რომ ილარიუსი ტიპოლოგიის ისტორიულ გაგებასთან ერთად სიმბოლურ გაგებასაც წამოსწევს, რაც ორიგენეს გავლენით აიხსნება.

ცალკე გვინდა გამოვყოთ ასურელ მამათა, გამორჩევით კი ეფრემ ასურის ტიპოლოგიური ეგზეგეტიკა, რომელიც სიღრმისეულადაა დამუშავებული დასავლეთის სამეცნიერო წრეებში (E. Beck, Symbolum-Mysterium bei Aphrahat und Ephraem”, Oriens Christianus 42 (1958), L. Leloir, Doctrines et Methodes de S. Ephrem, 1961, C. Bravo, Notas introductorias a la noematica de San Efren, Rome , 1956, J. Teixidor. La Verdad de la resurreccion en la poesia de San Efren, Anales del Seminario de Valencia 1, 1961, S. Hidal, Interpretatio Syriaca, Lund, 1974, R. Murray, Symbols of Church and Kingdom, Cambridge, 1975). რ. მური სტატიაში, „The Theory of Symbolism in St. Ephrem’s Theology”, რომელშიც ასურელ მამათა ეგზეგეტიკის თავისებურებებს ეხება, აჯამებს ეფრემის ტიპოლოგიური მეთოდოლოგიის თავისებურებებს (Murray 1975, 6).

მურის აზრით, ეფრემის ტიპოლოგია არაა ცალკე მდგარი მეთოდოლოგია, ის დაკავშირებულია მანამდე არსებულ ტრადიციასთან და ყველაზე თვალსაჩინოდ სწორედ ილარიუს პიკტავიელის ზემოთ ნახსენებ ტრაქტატში იჩენს თავს. ეფრემი გამოირჩევა იმით, რომ მისი ეგზეგეტიკის თეოლოგიურ ელემენტებად

⁸ თარგმანი ლათინურიდან რ.კ.

წარმოგვიდგება ძირითადად ბუნებითი სიმბოლოები და საკრამენტული „მისტერიები“. ეფრემის თეოლოგია ტიპოსებსა და სახელებთან მიმართებაში არსებითად ერთგვაროვანია. იგი მიიჩნევს, რომ ბიბლიის მეშვეობით ღმერთი „შეიმოსა“ სიმბოლოებში და ენაში. „დიატესარონის“ კომენტარებში იგი წერს, რომ არაა საჭირო ბუკვალურ თარგმანებაში ჩაძიება, არამედ წერილის ჭეშმარიტი აზრის ამოცნობა და იმის ძიება, თუ რას მიემართება ის. ღმერთმა დიდი საქმეები პატარა საქმეთა მეშვეობით გამოგვიცხადა და ცხადი საგნების საშუალებით კი დაფარული გამოაჩინა.. მან მონიშნა დროები, შეიცნო რიცხვები, აკურთხა ჟამნი, გვიჩვენა მათი სიმბოლური ძალა და განსაზღვრა მათი შეუმჩნევლობა.

ეფრემის ტიპოლოგიის ძირითადი ხასიათისთვის თვალსაჩინოების მისანიჭებლად მური გვთავაზობს სქემას, სადაც ჰორიზონტალური ხაზი არის დროის ღერძი (შესაქმიდან – ესქატოლოგიურ სასუფევლამდე) და ვერტიკალური – ონტოლოგიური (ღმერთიდან – ქმნილებამდე). გადაკვეთის წერტილი არის ქრისტეს განხორციელება, ვნება და აღდგომა, რომელიც სქემის ჯვრითაა გამოსახული. ქრისტე არის ცენტრი, სადაც ყველაფერი თავს იყრის, როგორც ღვთის სრულყოფილი სახე ის „განცხადებაში“ ფოკუსირდება, ტიპოლოგიური წინასახეობრიობით, ის არის ბილიური წინაისტორიის პერიოდიც, მასზე მიუთითებს ეკლესია და ასევე მასზე მიანიშნებს მთელი ქმნილება სიმბოლური ქარაგმებითა და მინიშნებებით. ქრისტე არის სიმბოლოთა „მეუფე“, ყველა სიმბოლოს საზრისი, რომელშიც ისინი სახლდებიან და ის ამავდროულად წარმოადგენს ღვთის სრულყოფილ ხატებას.

თავის „დიატესარონის კომენტარებში“ ეფრემი გვთავაზობს ძალიან საინტერესო დისკურსს. ის ნიკოდიმისა და ზაქარიას ურწმუნობას უკავშირებს ძველადღებულ წინასახეების უცოდინრობას. „ამ წინასახეებით წარმოდგენილი ნამდვილი სახე მიეახლა მათ, მაგრამ ამ წინასახეების არსებითი მახასიათებლები გაექცათ თვალთახედვიდან, მიუხედავად იმისა, რომ ოდითგანვე უამრავი ფიგურა იყო გამზადებული მათთვის. მათ ვერ იცნეს ის სხეული, რომლის ჩრდილიც უდაბნოში ფარავდათ. ძელი, რომელიც ჯვრის სახე იყო, რომელმაც წყლები დაუტკბო, გველი, რომელმაც გველების ჭირისგან იხსნა. ამიტომ პირი იბრუნეს იმ სახისგან, რომელიც უწინ განუწყვეტლივ ეცხადებოდათ. ყველა წინასწარმეტყველმა მხოლოდ

არასრული მსგავსება უჩვენა მისი მშვენიერებისა. მოსეს კვერთხის გარეგნული მხარე არაა ჯვრის ტოლფასი და არც იმ ძელის სილამაზე, რომელმაც წყლები დაატკბო, არ უდრის იმის მშვენიერებას, რომელმაც ერებს მისცა სიტკბოება (Comm. On Diatess. 1993, 315)⁹.

მაქსიმე აღმსარებელი ტიპოლოგიის ამგვარ განმარტებას გვთავაზობს: „ის, რაც სჯულის მხრივ არის მსგავსება, ღმერთში ჰპოვებს თავის სრულყოფას“. თავის ეგზეგეტიკურ თხზულებებში ის ორიგენეს მსგავსად ადამიანის სულიერ ისტორიას სამ დიდ ეტაპად ჰყოფს, რითაც მიჰყვება ებრაელთა მიმართ ეპისტოლისა და მთელი წმიდამამებისეული ტრადიციის მიდგომებს. ესაა: ძველი აღთქმის „წინასახე“(τύπος), ახალი აღთქმის „სახე“(εἶκον) და „ჭეშმარიტება“(ἀλήθεια) ანუ ესქატოლოგიური სინამდვილე (διὰ τῶν τύπων – πρὸς τὴν ἀλήθειαν) ღვთის განხორციელების საიდუმლო, რომელიც ადამიანის განმღრთობის საწყისს წამოადგენს, თითოეულ ამ ეტაპზე ხორციელდება და ყოველ მომდევნო ჯერზე, მეტი გამომხატველობით (Max.Conf., Quaest. ad Thal., PG 90; Борнер 2015,139-141).

ი. კორსუნსკი გამოჰყოფდა რიგ აუცილებელ თვისებებს, რომელიც ახასიათებდა წინასახეს და გამოსახატავ სახეს შორის ურთიერთკავშირს. 1. სტრუქტურული მსგავსება, 2. განსხვავებულობა ზოგიერთი თვისებისა, 3. სახის აღმატებულება წინასახეზე, 4. წინასახის დროებითი შეზღუდულობა, 5.სახისა თუ წინასახის ისტორიული რეალობა (Корсунский 1885,31-38).

ჟან დანიელუს, რობერტ მურის და სხვა მკვლევართა აზრით, ტიპოლოგიის მასალად, გარდა ისტორიული რეალიებისა, შესაძლოა განვიხილოთ სიმბოლური საგნები, რომელთაც ძირითადად საკრამენტული დატვირთვა აქვთ. ჩვენი აზრით, სავსებით შესაძლებელია ტიპოლოგიის ძირითად მიმართულებებს დაემატოს სიმბოლური ტიპოლოგია. ამ ტერმინს ხშირად იყენებს ჟან დანიელუ. ო. ნესტეროვა ილარიონ პიკტავიელის „ტრაქტატის“ შესწავლისას ჰერმენევტიკულ კლასიფიკაციას აძლევს ამ სეგმენტს: „ქრისტიანული ტიპოლოგია იცნობს სხვაგვარი თარმანების ხერხსაც, რომელსაც პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ „სიმბოლური ტიპოლოგია“. იგი

⁹ ეფრემის „დიატესარონის კომენტარების“ ძველბერძნული თარგმანი არ არსებობს. ამიტომ ვიხელმძღვანელებთ ინგლისურენოვანი კრიტიკული გამოცემით, რომელიც სირიული და სომხური ხელნაწერების მიხედვით ითარგმნა.

დამახასიათებელი იყო საკრამენტული ტიპოლოგიისათვის, თუმცა პრაქტიკულად უფრო ფართოდ გამოიყენებოდა. ამგვარი თარგმანებები ეყრდნობოდა არა პირდაპირ, უშუალო მსგავსებებს, არამედ ირიბ მიმართებებს, რომლებსაც უნივერსალური სიმბოლური კონტექსტიდან მოხმობილი საერთო სიმბოლური მოტივები განსაზღვრავდა. მაგ., სათარგმანებელ ტექსტში ვაზის, ღვინის, თასის ან სისხლის ხსენება ყოველთვის ქრისტეს მსხვერპლზე და ევქარისტის საიდუმლოზე მითითებად აღიქმებოდა, რადგან ყველა ზემოთჩამოთვლილ სიმბოლოში სისხლის უნივერსალური მოტივი იხილვებოდა (Нестерова 2008, 77)“.

გვინდა შევეხოთ თავად სიმბოლური ტიპოლოგიის დეფინიციას. ეს ტერმინი საკმაოდ იშვიათად გამოიყენება. თუმცა არახალია. მაქსიმე აღმსარებელი თავის „მისტაგოგიაში“ ახსენებს „სიმბოლურ წინასახეობრიობას“ (συμβολικῶς τυποῦται) (Max. Conf., Mystag. 1, 5, PG 91, c.688D) ანუ სიმბოლურ ტიპოლოგიას, რაც თითქმის იმავეს ნიშნავს, რასაც „სიმბოლური გამომსახველობა“ (συμβολικῶς εἰκονίζεῖ) (Max. Conf., Mystag. 1,4. PG 91, c.672A (Борнер 2015, 138-9)).

ამ ტერმინს (სიმბოლურ ტიპოლოგიას) ხმარობს რენე ბორნერი. ის ჰენრი დე ლუბაკის, ჟან დანიელუსა და რ. ჰანსონის ნაშრომებზე დაყრდნობით მიიჩნევს, რომ ტიპოლოგიის გამოსახატავ საშუალებათა შორის ყველაზე მეტად პროდუქტიულია სწორედ სიმბოლო. ცხონების ისტორიის ერთ მოვლენასთან დაკავშირებული სიმბოლო გვახსენებს ერთ ან რამდენიმე მსგავს მოვლენას. ის მყისვე სწვდება ღვთაებრივი განგებულების ერთიანობას, რომელიც თანამიმდევრულ ეტაპებად ხორციელდება. „გამოცხადების“ სხვადასხვა ეტაპები, რომლებიც უპირველესად ისტორიას წარმოადგენს, არაა ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად არსებული წარმავალი გაელვებები. ისინი წარსული თუ მომავალი მსგავსი სიტუაციების ღვთისგან დაშვებულ ნამდვილ ანალოგიებს წარმოადგენენ. ტიპოსსა და ანტიტიპოსს შორის დამოკიდებულება „ჩრდილისა“ და „ჭეშმარიტების“ მიმართებას შეესაბამება. ცხონების ისტორიის თითოეული ეტაპი ურთიერთდაკავშირებულია და მთლიანად ამ ისტორიის ერთიანობაში ფოკუსირდება. სიმბოლო ყველაზე უკეთ ახერხებს ერთ სახეში წარსულისა და მომავლის, ხილულისა და უხილავის ურთიერთმიმართებას

და ამგვარად ღვთაებრივი განგებულების სხვადასხვა ტონალობების გამოხატვას. ორი ძირითადი სივრცე, სადაც ტიპოლოგია მოქმედებს, ესაა წმინდა წერილი და ღვთისმსახურება (Борнер 2015, 44). ბორნერი ასევე განიხილავს სიმბოლოს, ალეგორიისა და ტიპოლოგიის ურთიერთმიმართებას: „სიმბოლო ობიექტს წარმოგვიდგენს შესაბამისობის მეშვეობით ანალოგიის პრინციპით. თავისი სისავსით ის მყისიერად გვაგებინებს იმ რეალობას, რომელსაც წარმოადგენს. ალეგორია ერთიან სახეს მრავალ ნაწილად შლის, რომელთაგან თითოეული საკუთარ მნიშვნელობას შეიცავს. ამ სახით განსაზღვრებულ სიმბოლოს და ალეგორიას სრული უფლება აქვთ ტიპოლოგიაში იარსებონ. ამიტომ გარემოებათა მიხედვით შეგვიძლია ვისაუბროთ როგორც სიმბოლურ, ისე ალეგორიულ ტიპოლოგიაზე. ორივე რეალობაზე დაფუძნებული, თუმცა პირველი მთლიანი რეალობის შესაბამისია, მეორე კი მხოლოდ დეტალების განმარტებითაა დაკავებული“ (Борнер 2015, 234—235).

გოფელტი იმოწმებს ო. შმიტცის თვალსაზრისს წიგნიდან „Das Alte Testament im Neuen“: ახალი აღთქმა ანულირებულად განიხილავს ძველ აღთქმის რელიგიურ ტრადიციას. ეს ისტორია გაუქმებულია და იმავდროულად აღსრულებულიც. ძველი აღთქმის ისტორია არ მიიჩნევა, როგორც თავისთავად სრული, არამედ ის „იხსნება“ მომავალი „ცხოვნების“ ისტორიაში. ახალი აღთქმა არის ამ ისტორიის განხორციელება. „აღთქმის“ და „აღსრულების“ კონცეპტებს აქვს უნიკალური ორმხრივი ურთიერთკავშირი „გამოსყიდვის“ ისტორიის დიალექტიკაში. ეს აღთქმა განხორციელებულია და კვლავაც აგრძელებს აღთქმად ყოფნას თავის განხორციელებულ მდგომარეობაშიც კი. განხორციელება კი აღთქმას ფარავს და ისევ ხდება აღთქმა (Goppelt 1978,17). ამგვარი მიდგომა დაკავშირებულია ორიგენესეულ სამ სიბრტყესთან: ძველი აღთქმის, რომელიც ახალ აღთქმაში ხორციელდება, ახალი აღთქმის, რომელიც ჯერ კიდევ გრძელდება და ესქატოლოგიური სასუფევლის, რომელშიც უნდა განხორციელდეს ახალი აღთქმა.

როგორც აღვნიშნეთ, ტიპოლოგიური თარგმანება მიიჩნეოდა, როგორც დამოუკიდებელი მეთოდი, დანიელუ მკაცრად მიჯნავდა მას ალეგორიული და ბუკვალური თარგმანებისაგან, ანრი დე ლუბაკი კი ტიპოლოგიას ცალკე აღებულ ჰერმენევტიკულ მეთოდად არ მოიაზრებდა. ლუბაკი ამ ტერმინს საერთოდ არ

ხმარობს, თუმცა მის მიერ განმარტებული ალეგორია წმინდა წყლის ტიპოლოგიური თარგმანებაა. ამ მიდგომას ის ხსნის პატრისტიკული ტრადიციით, სადაც ტერმინი „ალეგორია“ ხშირად გამოხატავდა ტიპოლოგიურ შინაარსს, ის ისტორიული ფაქტების აღსრულების მისტიერიის შესწავლას გულისხმობდა (Lubac 2000, 83). სხვაგვარად ამას ეწოდებოდა „ფაქტების საკრამენტები“ (“magni sacramenti narratio” – “sacramenta gestorum”: Paschasius, In Matt., PL 120, 878B, 713B) ან “მისტიკური ისტორია“ ილარიუსის განმარტებით “mystica historia” (PL 10, 680D) (Lubac 2000,86). ლუბაკისთვის „ტიპოლოგია“ ახალი მოდერნისტული ტერმინია, რომელსაც საკმაოდ მოსაწონად მიიჩნევს, თუმცა მის ხმარებას ერიდება. ლუბაკი ალეგორიაში წინასწარმეტყველებას ხედავს და განარჩევს ორი სახის წინსწარმეტყველებას: საგნებში, ფიგურებსა და ქმედებებში ჩადებულს და სიტყვებში განცხადებულს. პირველს ჩვენ თამამად შეგვიძლია ვუწოდოთ ტიპოლოგია, ხოლო მეორე ინარჩუნებს პროფეტული ჟანრის სახელწოდებას. „ალეგორია არის წინასწარმეტყველება, რომელიც ფაქტებში თავისთავადაა ჩაწერილი. საღვთო წინასწარმეტყველება შეიძლება ჩაიდოს ან ქმედებებში, ან ნათქვამებში. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ტექსტი მოქმედებს როგორც მთხრობელი, რომელიც ისტორიულ სინამდვილეს წარმართავს. წერილი თავისთავად წარმოადგენს ფიგურებს, ეს ფიგურები კი თავისთავად შეიცავენ მისტიერიებს, რომლის გახსნასაც ახორციელებს ალეგორიული მეთოდი“(Lubac 2000, 86). ლუბაკი განიხილავს ისტორიას, როგორც ღვთის მოქმედების არეალს და მიიჩნევს, რომ ისტორიის, და მითუმეტეს ბიბლიური ისტორიის აღქმა უნდა მოხდეს სულიერად, როგორც ამას წმინდა მამები განიხილავდნენ. მათი თვალსაზრისით, მთელი ისტორია ხდებოდა შუამდგომელი ღმერთსა და ადამიანს შორის. სწორედ ასეთი მიდგომები განასხვავებდა, მისი აზრით, ფილოსოფოსთა და ფილონის ეგზეგეტიკას ქრისტიანულისაგან. „მამები ჭკრეტენ ისტორიაში ფაქტებს, რომლებიც „დატვირთულია მარადისობით“. არა მარტო ძველი, არამედ ახალი აღთქმით გახსნილ რეალობაშიც გვხვდება „პირველსახეები“, რომლებიც არა მხოლოდ სულიერია, არამედ ნამდვილად ხორცშესხმულია, ისინი არ მიეკუთვნებიან მხოლოდ მარადისობას, ისინი ისტორიის კუთვნილებაცაა. ის, რასაც ჩვენ დღეს ძველსა და ახალ აღთქმას ვეძახით არაა ჩვეულებრივი ლიტერატურული ნაწარმოებები, ესაა

მოვლენების ორმაგი მდინარება, ორმაგი „ალთქმა“, ორმაგი „სცენა“, სადაც მოქმედებები იშლება და ერთმანეთს ეხმიანება საუკუნეთა განმავლობაში. ეს შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც თხრობათა ნაკადი, რომელიც ბოლომდე არასოდეს ჩერდება წერილობით ტექსტში“ (Лыбак 1988, 190-191).

ტიპოლოგიისა და ალეგორიის დეფინიციის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობამ თანამედროვე მეცნიერულ მიდგომებში ორი მიმართულება წარმოშვა. მკვლევართა ნაწილი დღემდე დანიელუს მიდგომებს იზიარებს, ნაწილი კი ლუბაკის თანამოაზრეა. რ. ჰანსონი თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში „Allegory and Event“ ტიპოლოგიას განსაზღვრავს, როგორც მოვლენის ინტერპრეტაციას, რომელიც ბიბლიური მსგავსი ხასიათის მოვლენის წინასწარმეტყველებით აწმყოში ან უახლოეს წარსულში აღსრულდა (R. P. C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (Richmond: John Knox Press, 1959; 2002), 7). უ. ბინერტიც ეთანხმება ამ ორ ჰერმენევტიკულ მეთოდს შორის მკაფიო ზღვრის გავლებას და მიიჩნევს, რომ ალეგორია სტოიციზმის პირმშო იყო, მაშინ როცა ტიპოლოგიის ფესვები იუდაისტურ მესიანისტურ ესქატოლოგიაშია ჩაზრდილი. ის ალეგორიას ინტერპრეტაციის ვერტიკალურ მეთოდად მოიაზრებს, რადგან ის არაისტორიულ, დროისგან დამოუკიდებელ მიმართებებს ეყრდნობა, მაშინ როცა ტიპოლოგია ინტერპრეტაციულ ჰორიზონტალზე დევს და ისტორიულ მოვლენების წარსულში, აწმყოსა და მომავალში გადაადგილებას ახორციელებს (W. A. Bienert, „Allegoria“ und „Anagoge“ bei Didymos dem Blinden von Alexandria (Berlin: Walter de Gruyter, 1972), 41). ფ. იანგი უფრო ლუბაკის თვალსაზრისს იზიარებს. მისთვის ტიპოსი ჰერმენევტიკული გასაღებია და არა მეთოდი (hermeneutical key) (Young 1997, 191-193); ჯ. დაუსონიც იზიარებს ჰერმენევტიკული საზღვრის გავლებას, მაგრამ „ალეგორია-ტიპოლოგიის“ ნაცვლად ახალი ტერმინები შემოაქვს: „ფიგურალური“ და „ფიგურატიული“ („figural“ and „figurative“) (Dawson, 2002), ტერმინს „ფიგურალური ალეგორია“ იანგიც ხმარობს შერეული ფორმების აღსანიშნავად. „ფიგურალური ალეგორიის“ ტერმინის ქვეშ მან დააჯგუფა ისეთი ეგზეგეტიკური ფორმები, სადაც ტიპოსს ალეგორიისგან ვერ გამოაცალკევებ (რასაც ჩვენ „ტიპოლოგიურ წწულს“ ვუწოდებთ). გამიჯვნის მომხრედ გამოვიდა მ. ედვარდსიცი: ალეგორია ორიგენეს თვალსაზრისისამებრ წარმოადგენს

ინსტრუმენტს, რომელიც ტექსტის ორ ნივთიერ ნაწილს შორის შუამავლობს, მათში დაფარული მისტერიების წვდომას კი ტიპოლოგია ახორციელებს (Edwards 2002). განსხვავებული თვალსაზრისი გამოთქვა ო'კიიფმა. ის მიიჩნევს, რომ ასეთი დაყოფა პატრისტიკულ მიდგომებს ეწინააღმდეგება (O'Keefe, 2004). რ. ნორისი დანიელუს მიდგომებს ეთანხმება და აღნიშნავს, რომ ტიპოლოგიური თარგმანება პავლედან იღებს დასაბამს, მაშინ როცა ალეგორია ფილონის და სტოიკოსების ეგზეგეტიკას ეფუძნება (Norris 2004).

ტიპოლოგიურ და ალეგორიულ ეგზეგეტიკას ბიბლიური ინტერპრეტაციის კომბინირებულ ფორმად მიიჩნევს კ.მარტენსი თავის სტატიაში (Martens 2008, 238-317). მკვლევარი ავითარებს აზრს, რომ ორიგენეს ეგზეგეტიკური სტრუქტურის შიგნით ამ მეთოდთა გამიჯვნა არ ხორციელდება. ორივე სახის ინტერპრეტაცია პატრისტიკულ ტრადიციაში შერეული სახით (mixed value) ფიგურირებს.

ჩვენი მიდგომა ამ საკითხისადმი ამგვარია. ეგზეგეტიკურ ლიტერატურაში ტიპოლოგიური და ალეგორიული ჭრილი ერთმანეთის გვერდით გვხვდება. იშვიათია ისეთი ტექსტი, სადაც მათი სინთეზი არ შეიმჩნევა. მართლია არსებობს წმინდა სახის ალეგორიული თარგმანება, მაგრამ თუკი ჩვენ ამ ალეგორიულ სახეს მთელ პატრისტიკულ ტრადიციაში გამოვიკვლევთ, ის აუცილებლად ტიპოლოგიურ ჭრილს დაგვანახვებს. ასევე ნებისმიერ ტიპოსს ალეგორიული სარჩულის გარეშე ვერ განვიხილავთ, თუ მისი მთლიანი სტრუქტურის შესწავლას შევუდგებით. სხვა სიტყვებით, თუკი ჩვენ ბიბლიური სახის სრული პერსპექტივის დანახვას შევეცდებით, ის ყოველთვის ალეგორიულ-ტიპოლოგიურ წნულად წარმოგვიდგება. აქვე გასათვალისწინებელია ლიტერატურული შინაარსი, რომელიც მიიჩნევა იმ სცენად, რომელზეც ტიპოსისა და ანტიტიპოსის წყვილები თამაშდება.

თუკი ამ საკითხს მეთოდოლოგიურ მიდგომების კუთხით შევხედავთ და ამოსავალ წერტილად არა სიმბოლურ სახის ან მოვლენის მთლიან ბიბლიურ პერსპექტივას, არამედ წმინდა ჰერმენევტიკულ მიდგომას ავიღებთ, მაშინ ალეგორიასა და ტიპოლოგიას შორის განსხვავება თვალსაჩინო გახდება. ალეგორია ძირითადად გულისხმობს სახის აბსტრაგირებას, მაშინ როცა ტიპოლოგია სახეების მიმართებას ასახავს ღვთაებრივი ისტორიის მდინარეებში და ღვთაებრივი განგებულების საერთო

სივრცეს ხატავს. ტიპოლოგია თავისი წინასწარმეტყველური ბუნების გამო წინასახეებში ესქატოლოგიურ და მეხსიერებაში განხორციელებულ მომავალს ჭვრეტს, ალეგორია, პირიქით, წმინდა წერილსა და ღვთისმსახურებას ისე განმარტავს, რომ არ ეხება საღვთო ისტორიის ეტაპებს შორის არსებულ მიმართებებს. ტიპოლოგია ეფუძნება ისტორიას, ალეგორია კი აბსტრაქტიზებასა და ზოგჯერ თვითნებურ მჭვრეტელობას.

მოყვანილი განმარტებებიდან შესაძლოა დავასკვნათ, რომ ქრისტიანული ტიპოლოგიის, როგორც ჰერმენევტიკული მეთოდის ამოსავალი თეზა მდგომარეობს იმაში, რომ მთელი სახეობრივი სამყარო ფოკუსირდება ქრისტეს პიროვნებისა და მისი ეკლესიის საიდუმლოებებში. ქრისტე და ეკლესია, რომლებიც, თავის მხრივ, მჭიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული, არის ღერძი, რომლის გარშემოც ტრიალებს ტიპოლოგიური სახეების მთელი სპექტრი. ამიტომ ძველი აღთქმის ყველა ტიპოსი საბოლოოდ ამ ორ ანტიტიპოსში იყრის თავს.

ტიპოლოგიურ ეგზეგეტიკაში შეიძლება გამოიყოს ძირითადი ფორმები, თუმცა ამგვარი დაყოფა საკმაოდ პირობითია. დანიელუ აღნიშნავს, რომ ტრადიციულად ტიპოლოგია იყოფა ქრისტოლოგიურ, მისტიკურ და ესქატოლოგიურ ფორმებად. თუმცა სხვაგვარი კლასიფიკაციით შეიძლება განვიხილოთ 1. „ისტორიული“ ტიპოლოგია, რომელიც პერსონაჟების, ქმედებების, მოვლენების და ინსტიტუციების თარგმანებას გულისხმობს 2. საკრამენტული, რომელიც მისტერიების და საგნების სიმბოლიზმზეა დამყარებული და თამამად შეგვიძლია ვუწოდოთ სიმბოლური ტიპოლოგია (აქვე შეგვიძლია შევიტანოთ ინსტიტუციები (მაგ. ეკლესია). ნესტეროვა ამ კლასიფიკაციას უმატებს 3. ესქატოლოგიურს (Нестерова 2008, 104), რომელიც ძირითადად ქრისტიანულ აპოკალიპტიკაზეა დამყარებული. ფ.იანგი ტიპოლოგიის შემდეგნაირ კლასიფიკაციას გვთავაზობს: 1.ეგზემპლარული (ანუ ბიოგრაფიული); 2.პროფეტიკული (ანუ ისტორიული); 3.გეოგრაფიული; 4.რეკაპიტულატიური (კოსმოლოგიური/ ესქატოლოგიური) (Young 1997,201).

ჩვენი აზრით, ესქატოლოგიური ტიპოლოგიის ცალკე გამოყოფა არაა უპრიანი, რადგან ესქატოლოგიური ჭრილი ფიგურირებს ორივე სახის თარგმანებაში, ისტორიულშიც და საკრამენტულშიც. ესქატოლოგია სხვა სიბრტყის კლასიფიკაციაში შეიძლება

ფიგურირებდეს: ტიპოლოგიის მოქმედების ფაზების განხილვისას. აქ შეიძლება გამოიყოს 1. ძველი აღთქმის პერიოდი → ახალი აღთქმის პერიოდი → ესქატოლოგიური მომავალი. ამგვარი მიდგომაც პირობითია, რადგან თუკი ძველი აღთქმისთვის მომავალი ახალ აღთქმაში ხორციელდება (თუმცა არც საბოლოო აპოკალიპსის დანახვაა გამორიცხული), ახალი აღთქმისთვის ესქატოლოგიური მომავალი სამყაროს აღსასრული და სასუფეველის დადგომაა.

ასევე პირობითად შეიძლება განვიხილოთ საზღვარი ისტორიულსა და საკრამენტულ ტიპოლოგიას შორის, რადგან მამათა ეგზეგეტიკურ ნაშრომებში ხშირად ძნელია მათი ერთმანეთისგან გამიჯვნა. ერთისა და იმავე ტიპოსის მიკუთვნება თამამად შეიძლება როგორც ისტორიული ტიპოლოგიისთვის, ისე საკრამენტულისთვის. მაგ. „წარღვნა“. თავისთავად ის ისტორიული მოვლენა იყო, მაგრამ მისი ანტიტიპოსი უკვე საკრამენტია – ნათლისღება. თუმცა მის გვერდით არსებობს წმინდად ისტორიული სახის ტიპოლოგიური წყვილები, მაგ. ადამი და ქრისტე, ისააკის მსხვერპლშეწირვა და ქრისტეს ჯვარცმა. თუმცა ამ ისტორიულ მიმართებებს ვერც აქ გამოვაცლით საკრამენტულ შინაარსს, რადგან ტიპოლოგიის არსი სწორედ საიდუმლოს გახსნაში მდგომარეობს, რომელიც ისტორიულ რეალობაშია დაფარული.

ზემოთქმულიდან შეგვიძლია დავასკვნათ შემდეგი:

1. ბიბლიური ტიპოლოგია საკუთრივ ქრისტიანული ფენომენად შეგვიძლია განვიხილოთ. ის არამარტო მოსწავებულ და აღსრულებულ რეალობას შორის ადგენს კავშირებს, როგორც რაბინისტული ტიპოლოგია, არამედ ამ კავშირებს ქრისტიანული ღვთისმეტყველების დოქტრინებად აყალიბებს.
2. ტიპოლოგიური თარგმანება დაფუძნებულია ორი აღთქმის ერთიანობის პრინციპზე. მისი ამოსავალი წერტილი არის ქრისტე და მისი ეკლესია. ყველა ტიპოსი პირდაპირ თუ ირიბად მიემართება ამ ორ ფენომენს
3. ტიპოლოგიური თარგმანებას საფუძვლად უდევს მკაცრად განსაზღვრული დოქტრინა – ძველი აღთქმა წარმოადგენს წინასწარმეტყველებას ქრისტეს საიდუმლოზე, ამიტომ ის წარმოადგენს დოგმატური ხასიათის თარგმანებას
4. ტიპოლოგიის მეთოდოლოგია არაა ცალკე მდგარი სხვა ტიპის ეგზეგეტიკისაგან, პირიქით, ეს მეთოდები სინთეზში გამოიყენება და მხოლოდ ავსებს ტიპოსის

ფენომენს. ამიტაც აიხსნება ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაში მათი კომპლექსური გამოყენება

5. ქრისტიანული ტიპოლოგიის სიბრტყე სამ ფაზად იყოფა: ძველი აღთქმა, ახალი აღთქმა და ესქატოლოგიური მომავალი

6. ტიპოსის მნიშვნელობა არ წარმოადგენს ანტიტიპოსის სრულ ანალოგს, არამედ მხოლოდ მიმსგავსებას, რადგან სრული სახე მან მხოლოდ ანტიტიპოსში უნდა მიიღოს, უნდა განხორციელდეს მასში

7. ტიპოლოგიური სახეების ჩამონათვალში გარდა ისტორიული მოვლენებისა, ქმედებებისა და ფიგურებისა, თავისუფლად შეგვიძლია შევიყვანოთ ტიპოლოგიური სიმბოლოები, მითუმეტეს, რომ ბიბლიური ქარგა მათ სიმცირეს არ განიცდის.

ბოლოს გვინდა შევხვით ტერმინოლოგიურ საკითხებს. თუ გადავხედავთ პატრისტიკულ ტრადიციას, ეს სფერო დიდად მოწესრიგებული არ ყოფილა. წმინდა მამათა უმრავლესობა ტერმინთა ხმარებაში თავისუფალია. „ჩვენ სახელთათვის არარას ვზრუნავთ“ - წერს „ქებათა ქებას“ თარგმანებაში გრიგოლ ნოსელი. (ὁὐδὲν περὶ τοῦ ὀνόματος διοισόμεθα (ნოსელი, თარგ. ქ.ქ. 2013,53; Greg. Nyss. In Cant.Cant. GNO VI,5). ეს მიდგომა ძირითადად იმ მიზეზით იყო განპირობებული, რომ პატრისტიკული ეგზეგეტიკა მკვეთრ ზღვარს ვერ ხედავდა თარგმანებათა განსხვავებულ მეთოდებს შორის, მისი მიზანი ჰერმენევტიკული მეთოდოლოგიის განსაზღვრა არ ყოფილა, არამედ ბიბლიური ტექსტის სიღრმისეული ინტერპრეტირება და მასში დაფარული ტრანსცენდენტული რეალობის გახსნა. ამიტომ ტერმინოლოგიური სიზუსტე ნაკლებად მოსალოდნელიცაა. ტიპოსის აღსანიშნავად თანაბრად გამოიყენებოდა როგორც სახე (εἶκον), ისე წინასახე (τύπος, προτύπος), სიმბოლო (σύμβολον). ტერმინთა დაზუსტებას არც ქართველი მთარგმნელები აქცევდნენ ჯეროვან ყურადღებას. ტერმინ „წინასახის“ (ტიპოსის) მოპირისპირე „სახე“ ასევე თანაბრად გამოიყენებოდა ბევრად ფართო მნიშვნელობით და არა კონკრეტული „ანტიტიპოსის“ აღსანიშნავად. ეს ტერმინი ძალიან მრავალფეროვანი სემანტიკური ველით გამოირჩევა.

სახე - ἰδέα, εἶδος, μορφή, ἐπιφάνειν, λογία, παράδειγμα, παραδειγματισμος, δείγμα, ἀπόδειξις, ἔνδειξις, ἔνδειγμα, ὑπόσχημα, σύμβολον, τρόπος, μυστέριον, σχῆμα, πρόσχημα,

ἀρχέτυπον, τύπος, ἐκτύπωμα, ἀντιτυπία, τεκμήριον, πρόσωπον, ὄψις, εἶκων, χαρακτήρ, πλάσμα, ἥμιος, εὐμορφία, κάλλος, ἔμφοσις, ἀποσπάσμα, εἶκον, προτομή, γράφις.

ამიტომ ვფიქრობთ, ჩვენს ნაშრომში „წინასახე-სახე“ წყვილის გამოყენება ტერმინოლოგიურ სიზუსტეს ავნებს და ვარჩიეთ „ტიპოსი-ანტიტიპოსის“ ტერმინებით ოპერირება.

τύπος-ი სხვადასხვა შინაარსობრივი დატვირთვით გვხვდება ახალი აღთქმის მრავალ ადგილას: იოან. 20,25; საქმ. 7, 43 (ამოს.5, 26); 44; 23,25; რომ. 5, 14; 6,17; 1კორ.10,6,11; 1თეს.1,7; 2თეს. 3,9; ფილ.3,17; 1ტიმ.1,16; 4,12; 2ტიმ.1,13; ტიტ.2,7; ებრ.8,5; 9,24; 1პეტ.3,21; 5,3. აქ გამოყენებული „ტიპოსის“ თარგმნა მხოლოდ კონტექსტის გათვალისწინებითაა შესაძლებელი. მოყვანილი მაგალითებიდან ის იშვიათადაა გამოყენებული, როგორც ტექნიკური ჰერმენევტიკული ტერმინი. იოან.20,25-ის პასაჟში ის აღნიშნავს „ნიშანს“, „ანაბეჭდს“(ქართულ თარგმანში „სახე“) – ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἡλῶν – უკუეთუ არა ვიხილო ჯელთა მისთა სახე იგი სამსჭუალთაა“.

„მოციქულთა საქმის“ პასაჟებში ის აღნიშნავს „აღბეჭდილ გამოსახულებას“, რომელიც ძვ. ქართულ სახარებაში „კერპად“ ითარგმნება – „τοὺς τύπους οὖν ἐποίησατε προσκυθεῖν αὐτοῖς – კერპნი იგი, რომელ ჰქმნენით თაყუანის-საცემელად (Act.7,43)“.

მეტად პრობლემატურია რომ.6;17-ის კონტექსტის გახსნა. „χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε διὸλοι τῆς ἀμαρτίας ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασχῆς – ხოლო მაღლი ღმერთსა, რამეთუ იყვენით მონა ცოდვისა და მორჩილ იქმნენით გულითა, რომელსაცა-იგი მიეცენით სახედ მოძღურებისა“. დღემდე საკამათოა, ამ ლექსემის ინტერპრეტაცია და ისიც, გამოიყენება თუ არა ის ამ კონტექსტში, როგორც ჰერმენევტიკული ტერმინი.

„მაგალითს“, „ზნეობრივ სახეს“ ნიშნავს τύπος შემდეგ სენტენციებში: “Συμμιμηταὶ μου γίνεσθε, ἀδελφοί, καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὐτάς περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς – მობაძავ ჩემდა იქმნენით, ძმანო, და ხედევდით, რომელნი-იგი ესრეთ ვლენან, ვითარცა-ესე ვართ ჩუენ სახე თქუენდა. (Phil.3,17)”, ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πάντων τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ – ვიდრელა იქმნენითცა თქუენ სახე ყოველთა მათ მორწმუნეთა, რომელნი არიან მაკედონიას შინა და აქადას (1Thess.1,7)“

და “ὅτι οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν, ἀλλ’ ἵνα ἐαυτοὺς τύπον δῶμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς – არათუ რამეთუ არა გუაქუს ჳელმწიფებად, არამედ რადთა თავნი თჳსნი სახედ მიგცნეთ თქუნ, რადთა მზადვიდეთ ჩუნ. (2Thess. 3,9)” (The Anchor Yale Bible dictionary, VI, 2008, 683).

პავლეს შემდეგ სენტენციებში გამოყენებული τύπος-ი უფრო მიახლოებულია ჩვენთვის ცნობილ ჳერმენევტიკულ ტერმინს: „Ἡ σκηὴ τοῦ μαρτυρίου ἦν τοῖς πατράσιν ἡμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ καθὼς διετάξατο ὁ λαῶν τῷ Μωϋσῆ ποιῆσαι αὐτὴν κατὰ τὸν τύπον ὃν ἔαράκει – კარავი იგი საწამებელი იყო მამათა ჩუნთა თანა უდაბნოსა ზედა, ვითარცა-იგი უბრძანა, რომელი-იგი ეტყოდა მოსეს საქმედ მისა მსგავსად ხატისა მის, რომელი-იგი ეხილვა (Act.7,44)“; “Ἀδὰμ ὃς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος – მსგავსად გარდასლვისა მის ადამისა, რომელი-იგი არს სახე მერმეთა მათ ჟამთაჲ “(Rom.5,14); Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν; ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαιεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοσησίαν ἡμῶν – და ესენი სახე ჩუნდა იქმნეს, ესე ყოველნი სახენი შეემთხუოდეს მათ; ხოლო დაიწერა სამოდურებელად ჩუნდა (1Kor.10,6,11)“; “ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει – რომელნი-იგი სახედ და აჩრდილად ჳმსახურებენ ზეცისადსა მას (Hebr.8,5)” (ძვ. ქართული თარგმანი ორმაგ ტერმინს ხმარობს მეტი სიცხადის შესატანად);

პავლესთან გვხვდება ἀντίτυπος-იც, რომელიც აქ უკვე იძენს ჳერმენევტიკული ტერმინის სახეს. „ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σφᾶζει βάπτισμα – რომლისა სახედ აწ თქუნცა გაცხოვნებს ნათლის-ღებაჲ (1Pet.3,21); “ὁ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ’ εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπερ ἡμῶν – რამეთუ არა ჳელით ქმნულთა სიწმიდეთა შევიდა ქრისტე სახედ ჳემმარიტთა მათ, არამედ თვთ მათ ცათა აწვე ჩუნებად პირსა ღმრთისასა ჩუნთჳს (Hebr.9,24). ნათელია, რომ ამ მაგალითში ქრისტეც და ნათლისღებაც უკვე აღსრულებული ტიპოსია და „ტიპოსი-ანტიტიპოსის“ წყვილს ქმნის.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მეტი ტერმინოლოგიური სიცხადისათვის ჩვენც უპრიანად მივიჩნიეთ „ტიპოსი“-„ანტიტიპოსი“ წყვილის გამოყენება წინასახისა და სახის აღსანიშნად, მით უმეტეს, რომ ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში ის, მართალია არცთუ ხშირად, მაგრამ მაინც გვხვდება. ანტიტიპოსს (ἀντίτυπος) ხმარობს ევსებოსი

“საეკლესიო ისტორიაში“. შემდგომ ეს ტერმინი იოანე დამასკელმა დაავიწროვა და მას ევქარისტიული ძღვენის აღსანიშნად იყენებდნენ ნიკეის მე-2 საეკლესიო კრებამდე. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ქრისტეს სისხლისა და ხორცის საკრამენტს სხვაგვარად „სიმბოლოებიც“ ეწოდებოდა, „ანტიტიპოსის“ მისადაგება აღთქმის აღსრულების დადასტურებად გვევლინება. რაც შეეხება „ტიპოლოგიურ სიმბოლოს“, რომელსაც ჩვენ ვიყენებთ, მცენარეთა ტიპოლოგიურ სახეებთან მიმართებაში მისი ხმარება უფრო შესაფერად მიგვაჩნია, რადგან ტიპოლოგიური ჭრილისთვის სიმბოლური პერსპექტივა წამყვანი ფაქტორია. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, მცენარეთა სახეები თანაბრადაა დატვირთული როგორც ალეგორიული, ასევე ტიპოლოგიური ასპექტით, ამიტომ მათ აღსანიშნად „ტიპოლოგიური წნულის“ გამოყენება მივიჩნიეთ.

ნაწილი მეორე

ბიბლიურ მცენარეთა ტიპოლოგიური სიმბოლიკა

1) ძველადღთქმისეული ხეების სიმბოლოები ტიპოლოგიურ ჭრილში

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხის სახეს ბიბლიაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. ღმერთმა ადამიანისთვის სამოთხე შექმნა, ხეთა უთვალავი და მრავალფეროვანი ნაყოფი კი მის საკვებად განაჩინა. პატრისტიკულ ტრადიციაში სამოთხის ბაღის ტიპოლოგიურმა სახეებმა ფართო ასახვა ჰპოვა. სამოთხის თემასთან დაკავშირებით ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაში გამოიყოფა პირველი ნაკადი, რომელიც პირდაპირ

მიჰყვება წინასწარმეტყველებისა და იუდაისტურ აპოკალიპტიკურ ტრადიციას და წარმოგვიდგენს სამოთხის გაგებას, როგორც მარადიულობაში არსებულ სივრცობრივ ესქატოლოგიურ რეალობას (პაპიუსი, ირინეოს ლიონელი და ლაკტანციუსი). შემდგომი ქრისტიანული ტრადიცია უარს ამბობს ამგვარ მატერიალიზებულ კონცეფციაზე და სამოთხეს პირწმინდად სულიერ რეალობად განიხილავს, რომელიც ქრისტესთან ესქატოლოგიური თანაარსებობით მოიპოვება. ეს მიდგომა უკვე ესქატოლოგიურ ჭრილს სცდება და ქრისტოლოგიური ტიპოლოგიის სფეროში გადადის.

ჟან დანიელუს აზრით, ახალი აღთქმა არ საჭიროებდა სამოთხის ტიპოლოგიის შექმნას. ის უკვე არსებობდა ძველ აღთქმაში. პირველი სამოთხე იყო უკვე ესქატოლოგიური სასუფევლის ტიპოსი. ეს ცხადდება ახალი აღთქმის ერთადერთ გამონათქვამში, სადაც ნახსენებია სიტყვა „სამოთხე“ („დღეს ჩემ თანა იყო სამოთხესა (ლუკ.23,43)“). ქრისტიანულმა ეგზეგეტიკამ ბიბლიური სამოთხე წარსული ოქროს ხანიდან არსებულ რეალობად აქცია, ესქატოლოგიური დარტვირთვითაც ის ახალი აღთქმისთვის არაა ის, რასაც ძველ აღთქმაში წარმოადგენს – განუსაზღვრელი მომავალი. სამოთხე აქაა. ესაა ის, რაც უკვე არსებობს. გრიგოლ ნოსელის თქმით სამოთხე დაბრუნებული პატივია: „შენ გამოგვაძევე სამოთხიდან და კვლავ მოგვიწოდე. შენ წაგვართვი ლელვის ფოთლები და პატივის კვართით შეგვმოსე. სამოთხე უკვე ღიაა ჩვენთვის¹⁰ – ἐξάρισαζ τοῦ παραδείσου, καὶ πάλιν ἀνεκαίεσα. ἐξέδυσαζ τὰ φύλλα τῆς σκῆης τὴν ἀσχήμονα σκέπην, καὶ περιέβαλες ἱμάτιον πολύτιμον. (Greg. Nyss., In Bapt. Chr., PG 46, 600A)“ (Даниелу 2013, 24-26).

სამოთხის თემა ხშირად გვხვდება წინასწარმეტყველებთან. დანიელუ აღნიშნავს, რომ წინასწარმეტყველთა მთელი ღვაწლი ეფუძნება ორმაგი მიმართულების სინთეზს. ის ერთი მხრივ მიემართება წარსულში მომხდარ ღვთაებრივ ქმედებებს, მაგრამ ეს გახსენება გამოიყენება მომავალ დიდებულ საქმეებზე მისათითებლად, რომელთა აღსრულებასაც წინასახეები წინასწარმეტყველებენ. როგორც ჰებერტი აღნიშნავს, აქ გახსენება და წინასწარმეტყველება ურთერთგადაჯაჭვულია (Hebert 1947,150). გოფელთი ამას წინასწარმეტყველთა ტიპოლოგიას უწოდებს (Goppelt 1978, 158) და

¹⁰ თარგმანი ძველბერძნულიდან რ.კ.

წმინდამამებისეული ქრისტიანული ტიპოლოგიის წინაისტორიად მოიაზრებს. ამგვარი ვერტიკალური ტიპოლოგიური ხაზი შემდგომ ეგზეგეტიურ ტრადიციაში ფართოდ არის გამოყენებული. მიმართებების სიმრავლე, რომელიც ქრისტიანული ეგზეგეტიკის მთავარი ძარღვია, ტიპოლოგიური სიმბოლოს კრებსითობას და შრეობრიობას წარმოაჩენს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მესიანისტური ჟამის აღწერისას წინასწარმეტყველები ხშირად უბრუნდებიან სამოთხის თემას (დაბ. 3,17) – (ოს. 2, 21; ამოს. 9,13; ეზეკ. 43,26; ეს. 11.6; მიქ. 5,9; ეს. 2, 4). სამოთხის ხეთა ტიპოლოგიური სიმბოლიკის თვალსაზრისით ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ეზეკიელის წინასწარმეტყველება:

„და აჰა, ბაგესა ზედა მდინარისასა ხენი მრავალფერნი ფრიად ამიერ და იმიერ. და თქუა ჩემდამო: წყალი ესე, გამომავალი გალილეადთ აღმოსავალთა მიმართ და შთამავალი დაუმკვიდრებელსა ზედა, დამოვიდოდა ვიდრე ზღვისზედამდე წყალსა თანა წიაღსავლელსა ზღვისასა და განსწმედს წყალთა... ხოლო მდინარესა ზედა აღმოჰდეს, ბაგესა თანა მისსა ამიერ და იმიერ, ყოველი ხე საჭამადი, რომელმან არა განიყაროს ფურცელი მისი და არა დაძუელდეს მის ზედა, არცა მოაკლდეს ნაყოფი მისი სიახლისა მისისაჲ თუეთა მისთასა. წინაღწარ გამოიღოს მით, რამეთუ წყალნი მათნი წმიდათაგან მათთა გამოვლენ. და იყოს ნაყოფი მათი საჭამადად და აღმოცენებაჲ მათი სიმართლედ (ბერძნულ ტექტში გვაქვს και ἔσται ὁ καρπὸς αὐτῶν εἰς βῆσιον και ἀνάβασιν αὐτῶν εἰς ὑψίαιον (უნდა იყოს „სიმართლედ“ და არა „სიმართლედ“, რაც შესაძლოა გადამწერის შეცდომაც იყოს)(ეზეკ. 47, 8, 12)“. პასაჟში აღწერილ გალილეიდან გამოსულ მდინარეში, რომელიც სხვა წყლებს გაწმენდს, ქრისტეს ტიპოსის დანახვა არაა ძნელი, ხოლო „ყოველი ხე საჭამადი“, რომელიც, თავის მხრივ სამოთხესა და პირველ ფსალმუნში წყლების შესართავთან დარგულ ხეს მიემართება – ეკლესიის ტიპოსად მოიაზრება. აქ ეზეკიელი ახალ ისრაელს მიმართავს, რომელიც ახალი სამოთხის სახითაა წარმოდგენილი. მური წერს: „მომავალი ასოცირდება ძველი მდგომარეობის აღდგენასთან, მართალნი ცხოვრების ხის ნაყოფს იგემებენ, რომელიც მათ ნეტარებას მიანიჭებს“ (Moore 1958.Vol.2,303). გარდა ამ კონოტაციებისა, შესაძლოა სხვა მიმართებების დანახვაც: მდინარიდან ამოზრდილი ხე ეკლესიის შობას მოასწავებს და ნათლისღების საიდუმლოს მიემართება, ხოლო „საჭამადი“

ევქარისტიათან ავლებს ტიპოლოგიურ ხაზს (სულიერი სიმრთელე და სიჯანსაღე ევქარისტის მიმღებლებს მიეცემათ). ეს მდიდარი ტიპოლოგიური წნული ესქატოლოგიურ ჭრილსაც გულისხმობს და მოსწავებულ სასუფეველს უკავშირდება. ნაყოფმსხმოიარე ხეებით სავსე სამოთხის აღქმა ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაში აგრძელებს წინასწარმეტყველთა ტრადიციას და ეკლესიის წინასახედ წარმოგვიდგება. ასე უწოდებს მას იპოლიტე რომაელი – ეკლესიის წინასახეს და ხატს. „ედემი“ ნიშნავს „სიტკბოების ადგილს“, რომელიც აღმოსავლეთითაა დანერგილი ულამაზესი ხეებითა და მრავალფეროვანი ნაყოფებითაა შემკული. ხეებში უნდა დავინახოთ მართალთა კრებული და ედემში – წმინდა ადგილი, სადაც დაფუძნებულია ეკლესია. იპოლიტე სუსანას ბაღში შესვლის ეპიზოდის განმარტებისას ვერტიკალურ შკალაზე აკეთებს ტიპოლოგიურ მიმართებებს. ქვედა შრეზე სუსანას ბაღი ედემს უკავშირდება, ზედა შრეზე კი – ეკლესიის განწმენდას (სუსანას ბანას) და სული წმინდით მირონცხებას (სუსანასთვის ზეთის მომზადებას), რაც თავის მხრივ ნათლისღებისა და მირონცხების საიდუმლოს გამოხატავს. რომაელი ეგზეგეტი აქვე შენიშნავს, რომ ამგვარი ტიპოლოგიური წიაღსვლა პავლეს თეზამ შთააგონა (1 კორ.10, 11) (Hipp. Rom., Comm. in Dan. I, 17, 1-5, GCS I/1, 28,6-20 Bonwetsch). სამოთხისა და ეკლესიის იმავე ტიპოლოგიურ კავშირებზე მიუთითებენ მეთოდოს ფილიპინელი და კირილე იერუსალიმელი (Даниелу 2013,37). კირილე იერუსალიმელი სამოთხის ბაღის ნივთიერ დეტალებს გოლგოთის სცენის დეტალებს უდარებს: აღმოცენებული ეკალი და კუროსთავი მაცხოვრის ეკლის გვირგვინის ტიპოსია, ლეღვის ფურცლები, რომლითაც ადამი და ევა შეიმოსნენ, – დაწყველილი ლეღვისა, რომელიც სწორედ ჯვარცმის წინ გახმა. სამოთხე ადამიანის დაცემის ადგილია, ბაღი, სადაც იესო დაეფლა, ცხონების მომტანი. სამოთხე მომავალი ეკლესიის წინასახეა, სადაც პირველი ხეების ნივთიერი საზრდო ქრისტესმიერ სულიერ საზრდოს წინასწარმეტყველებს. ჯვარცმისმიერი გამოსყიდვით პირველი ბაღი, სადაც ადამიანის დაცემა განხორციელდა, სულიერ მტილად იქცევა, სადაც უფალი განისვენებს. ტიპოლოგიური ხაზი პირველი ლეღვის ფურცლების, ეკლისა და კუროსთავის სიმბოლურ სახეებს ახალ რეალობაში აღასრულებს, სადაც ლეღვის ცოდვა ხმება და ეკლის გვირგვინის მიღებით გამოსყიდვა აღესრულება. “διὰ τοῦτο Ἰησοῦς λαμβάνει τὰς

ἀκάνθας, ἵνα λύση τὴν καταδίκην καὶ διὰ τοῦτο ἐτάφη ἐν τῇ γῆ, ἵνα ἡ κατηραμένη γῆ ἀντὶ κατάρας δέξηται τὴν εὐλογία. Κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἀμαρτίας, σუκῆς φύλλα περιεβάλλοντο. διὰ τοῦτο καὶ Ἰησοῦς τέλος σημείων τὴν σუκῆν ἔδωκε. Μέλλων γὰρ εἰς τὸ πάθος χωρεῖν, καταρᾶται τὴν σუκῆν. οὐκ ἔπαυον σუκῆν, ἀλλ’ ἐκείνην μόνην διὰ τὸν τύπον, λέγων (იესომ ეკლები უსჯულოების გასაქარვებლად შეიმოსა და მიწაში დაეფლა, რათა დაწყევლილი მიწა ეკურთხებინა. ცოდვის გავლენით ლეღვის ფურცლები აღმოცენდნენ. ამიტომაც იესოს სიკვდილი ლეღვზე მიანიშნებს. ლეღვის დაწყევლა მომავალ ვნებას მოასწავებს. არა ყველა ლეღვის, არამედ მხოლოდ ერთის, რომელიც წინსახედ ითქმის¹¹ (Cyr. Hier., Catech. XIII, 18-21, PG 33, 793C-796A). ამ ტიპოლოგიური წყვილების სინთეზი წმინდა სიმბოლურ სიბრტყეზე ხორციელდება. ლეღვის ფურცლების ტიპოლოგიური სიმბოლოს ანტიტიპოსი ისევ ლეღვია, პირველადმოცენებული ეკლის ტიპოსის აღსრულება ისევ ეკლის ანტიტიპოსით გამოიხატება, სამოთხის ბაღის სახე კი იმ მტილში გარდაისახება, რომელშიც ქრისტე დაფლეს. კირილე იერუსალიმელის განმარტებით ეს ბაღი პირველქმნილი სამოთხის მიერ მოსწავებული ეკლესიაა. ყველა ამ მიმართების აღსანიშნად ეგზეგეტი τύπος-ს იყენებს, როგორც ჰერმენევტიკულ ტერმინს, რომელმაც უნდა გამოამჟღავნოს ἀλήθεια τῶν τύπων.

სამოთხის თემის ტიპოლოგიურ ხაზი კომპლექსურია გრიგოლ ნოსელის „ქებათა ქებას თარგმანებაში“. „ქებათა ქებას“ ხეების ბაღიც ვერტიკალზე დადებულ ორმაგ მიმართებას ამჟღავნებს. ის ერთი მხრივ უკავშირდება სამოთხეს, მეორე მხრივ კი – ეკლესიას. ბაღის სახე შუალედური რგოლია სამოთხე-ეკლესიის ტიპოლოგიურ წყვილში. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს განმარტება მხოლოდ წმინდა ტიპოლოგიურ სივრცეზე არ რჩება. ის ალეგორიის სპირიტუალურ კონცეპტებს შეიცავს, რაც ნოსელის და როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ზოგადად ქრისტიანული ეგზეგეტიკისთვისაა დამახასიათებელი. „ქებათა ქებას“ ეს პასაჟი დატვირთულია მცენარეთა სიმბოლური სახეების ფართო სპექტრით და მათი სიმბოლური შიგთავსის დეტალური განხილვა სწორედ ამ შერეულ ჰერმენევტიკულ ფორმებს გვიჩვენებს. გრიგოლი სათითაოდ განიხილავს თითოეულ მცენარეს: „მოციქულებანი შენნი – სამოთხე მროწეულთაჲ,

¹¹ თარგმანი ძველბერძნულიდან რ.კ.

ნაყოფთა თანა ხილნარისასა. კვპრი ნარდიონითურთ; და ნარდიონი და ქურქუმაჲ, საკუმეველი ლერწმისაჲ და კინამოდ ყოველთა თანა ხეთა ლიბანისათა; მური და ალოჲ ყოველთა თანა პირველთა ნელსაცხებელთა და წყაროდ მტილი და ჯურღმული წყლისა ცხოველისაჲ და მძაფრ მომავალისაჲ ლიბანით (ქ.ქ. 4, 13-15)“. ნოსელი ყველა ხეს ბროწეულის სახეში ათავსებს, ხოლო „მროწეულთა სამოთხეს“ სძლის „პირის მოციქულებას“, ანუ მის სწავლებას უწოდებს. „არამედ ესოდენ აღემატა აღორძინებითა, ვიდრეღა პირით მისით აღმოაცენა სამოთხე, რამეთუ ვინ გამოწულილვით გულისკმა-ყოს ებრაულად აღწერილი ძალი სიტყვსაჲ ამის, ვითარმედ „მოციქულებანი“ ამის წილ ესრეთ წერილ არს, ვითარმედ: „პირით შენით სამოთხე მროწეულთაჲ“, რომელი-იგი ამასა მოასწავებს, ვითარმედ: „სიტყუად შენი და პირისა შენისა მოციქულებად სამოთხე არს მროწეულთაჲ“. ხოლო ესე მროწეულნი მრავალსახესა რასმე ხილნარსა აღმოაცენებენ. (ნოსელი, თარგ. ქ.ქ. 2013,256; Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI, 281,1-7). როგორც ვხედავთ, ყველა მცენარის სიმბოლური სახე ჩაწნულია ბროწეულის სახეში, „სისრულისათვის წესისა მისისა“. ბროწეული კი ეკლესიას განასახიერებს. პირველ ყოვლისა, გრიგოლი ყურადღებას ამახვილებს ბროწეულის ხაოიან გარსსა და ეკლოვან რტოებზე: „ხოლო მროწეული ძნიად ჳელთსადებელ არს მპარავთა, რამეთუ ეკლოვანთა რტოთა გამოიხუამს და ნაყოფსა თვსსა მომძუხავითა რაითმე და მწართა საბურველითა გარე-შეიცავს და ზრდის“, შემდეგ გრიგოლი მისი შინაგანი მშვენიერების განხილვას იწყებს: „რაჟამს დამწიფდეს და საბურველი იგი განიპოს, შინაგან გამოსჳკვრს შუენიერად შეწყობილი და საწადელი სახილველად, ხოლო სიხარულევანი და თაფლისფერი გემოდთა და ღვინისფერთა წყლიანობითა დამატკობელი გემოდსხილვისა საცნობელთაჲ“. „მომძუხავი“ კანი და ეკლოვანი რტოები ფიცხელი ღვაწლის სახედ გვევლინება, ხოლო შინაგანი მშვენიერება ამ ღვაწლის შედეგად – კეთილსურნელოვანი სათნოებების მოხვეჭად, რომლებიც მრავალსახე ნელსაცხებლების სახით წარმოგვიდგება: „არამედ მარავალფერად და მრავალსახედ ნელსაცხებელთა ბუნებად შეცვალოს, ესე-იგი არს – კვიპრად და ნარდიონად და ნეშტთა მათ ნელსაცხებელთა სულნელებად, რომელთა წარმოიტყვის, და ვითარ კეთილ არს კვპრისა და ნარდიონისა კეთილი იგი მეუღლებად – ერთისა მის მჳურვალეებაჲ, ხოლო მეორისა – სულნელებად (ნოსელი, თარგ. ქ.ქ. 2013,

256-257 (Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI,281-283). როგორც აღვნიშნეთ, გრიგოლი “ქებათა ქებას” ბროწეულის ბაღს, რომელშიც მრავალფერი სურნელოვანი მცენარე იზრდება, ერთი მხრივ, დაბადების სამოთხეს უკავშირებს, ხოლო, მეორე მხრივ – ქრისტიანულ ეკლესიას, ანუ „სამეუფო მტილს“, რომლის ტიპოლოგიურ განშტოებას (ვენახს), ფსალმუნის პასაჟიდან იღებს: „და იგი არს, რომელმან დასაბამსა სამოთხესა შინა მოიმუშაკა კაცობრივი ბუნებად, რომელი-იგი დაჰნეგა მამამან ზეცათამან, ხოლო ვინადთგან ეშუმან მადნარისამან განრყუნა იგი და ბრანგუმან მძვინჯარემან მოადოვა იგი – ესე იგი არს საღმრთონი ესე სამოთხენი და ნამუშაკვენი, ამისთვის გარდამოცდა, რადთა მოოჯრებული იგი კუალად აღაშენოს სამოთხედ სათნოებათა და შეამკოს და საღმრთოდ და წმიდად წყაროდ მოძღურებათაჲ სიტყუათა მიერ თვსთა მიჰფინოს და მორწყოს მტილი იგი სამეუფოდ (ნოსელი თარგ. ქ.ქ. 2013, 371-372; Greg. Nyss. In Cant.Cant. GNO VI, 437,1-8). ამ მრავალფეროვანი ალეგორიულ-ტიპოლოგიური წნულებით ნოსელი სამოთხის თემას ტიპოლოგიურ ხაზზე ავითარებს: დაბადების სამოთხე – „ქებათა ქებას ბროწეულის ბაღი“ – ფსალმუნის ვენახი – ქრისტიანული სათნოებების სამეუფო ბაღი, სადაც სამოთხე სოლომონის ბაღში იხსნება, ბაღი – ფსალმუნის ვენახში, ვენახი – ეკლესიაში. თავისთავად ბროწეულიც და ვენახიც სიმბოლურად ეკლესიას გამოხატავენ და სამოთხის ტიპოსს ეკლესიის ანტიტიპოსთან აკავშირებენ. გრიგოლი ამ მიმართებების გამოსახატავად იყენებს ტერმინებს εἶκον, προτοτύπος, ἀρχετύπος, ἀνύγμα, μυστήριον, რითაც კიდევ უფრო ნათლად იკვეთება ამ სიბოლოთა პროფეტიკული ხასიათი და მათი კავშირი ღვთაებრივ მისტერიასთან.

აქვე გვინდა დავამატოთ კირილე ალექსანდრიელის ტიპოლოგიური თარგმანება ლევიტელთა წიგნის პასაჟზე, რომელიც „გელათური ბიბლიის კატენებშია“ მოცემული: მრავალფეროვანი ხეების მშვენიერი ნაყოფები და ფურცლები, ერთი მხრივ, სამოთხის საშვებელს უკავშირდება, მეორე მხრივ კი – ქრისტეს სამარადისო მადლს, რომელმაც სამოთხე სასუფეველად აქცია: ლევიტელთა წიგნის პასაჟს: „მოიღეთ თავთა თქუენთად პირველსა დღესა ნაყოფი ხისაჲ შუენიერი და ფურცელნი ფინიკთან და რტონი ხისანი ბორობანნი და ძეწნნი უბიწონი, რტონი ნალუარევთაგან და იხარებდით წინაშე უფლისა ღმრთისა თქუენისა შვიდთა დღეთა წელიწადისათა (ლევ. 23, 40)“. კირილე ასე განმარტავს: ამას გულისხმის-ყოფასა მომცემენ ჩუენ ესენი,

ვითარმედ სამოთხისა საშუებელთა კუალად მომანიჭებს ჩუენ ღმერთი ქრისტეს მიერ. ხოლო ნერგთა მარადის ფურცლოანთა რტონი სამარადისობასა მადლისასა და ცოდვისმოქმედთა სასოებასა შენდობასა თავთა მიერ თვსთა დაჰნიშნვენ (კატენები 2011. ტ. 1,109). კირილეს მიერ განმარტებული ძველი აღთქმის პასაჟი აქაც შუალედურ ტიპოლოგიურ სიმბოლოს წარმოადგენს და ქრისტეს მიერ დაკარგული სამოთხის დაბრუნებას გამოხატავს. სამოთხის წინასახის აღსრულება მოცემულ მაგალითშიც ახალი სამოთხის სახეში ხორციელდება, რომელშიც შეგვიძლია ვიგულისხმოთ როგორც ეკლესია (ცოდვათა შენდობის განმახორციელებელი), ასევე ესქატოლოგიური სასუფეველიც. აქაც იკვეთება ქრისტიანული ტიპოლოგიისთვის დამახასიათებელი ეტაპობრივი აღსრულების ხაზი, რომელიც ძირითადად 3 საფეხურს მოიცავს: 1.ძველი აღთქმის, ანუ წინასახეობრივ პერიოდს, 2. ახალი აღთქმის, ანუ წინასახის ნაწილობრივი აღსრულების და 3. ესქატოლოგიურ მომავალს, როგორც საბოლოო აღსრულების ეტაპს. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ტიპოლოგიურ ხაზზე სახეობრიობის ეს სამსაფეხურიანი განზომილება მთელ ეგზეგეტიკურ ტრადიციას გასდევს და ღვთაებრივი განგებულების ტრაექტორიას ასახავს.

გარდა „სამოთხე-ეკლესია-სასუფეველი“ ტიპოლოგიური ხაზისა, ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში ძველი აღთქმის ხეების ჯვართან დაკავშირებულ ტიპოლოგიურ მიმართებას ვხედავთ. ძველი აღთქმის ხისა და ჯვრის ტიპოლოგიური მიმართებები საკმაოდ გავრცელებულია. ეს ტიპოსი სათავეს პავლე მოციქულიდან იღებს, მთელ ეგზეგეტიკურ ტრადიციას გასდევს და ლიტურგიკულ სიმბოლიკაშიც აისახება. მური წერდა, რომ ძველი აღთქმის რამდენი ხე ან ხის ნაჭერი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ჯვრის ტიპოსი. ამის მიზეზი ისაა, რომ მორწმუნე თვალი ყველა ხეს ჯვრის მისტერიით მუცლად-ღებულს ხედავს (Murray 1975, 5). სამოთხის ხე (რომელშიც ხან ცნობადის ხე, ხანაც კი ცხოვრების ხე იგულისხმება) მთელ ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში ჯვრის ტიპოსია. „და იყოს იგი, ვითარცა ხე, დანერგული თანა-წარსადინელსა წყალთასა, რომელმან გამოსცეს ნაყოფი თვისი ჟამსა თვისსა, ფურცელნი მისნი არა დასცვენ“. ევსუქი იერუსალიმელი ფსალმუნის ხეს, რომელიც თავისთავად სამოთხის ხეს მიემართება, ჯვართან აკავშირებს, რომელმაც ქრისტე იტვირთა: „ვითარცა ხე იშუებს თანა-წასადინელსა წყალთასა, მარადის ყუავის საქმით აღსრულებითა მათითა

და გამოსცეს ნაყოფი ჟამსა მას საუკუნესა და ვითარმედ ჯუარი უფლისაჲ, რომელმან ჟამსა თვისსა იტვირთა ტევანი იგი ცხორებისა, ქრისტე, და ფურცლად თვისად იპყრნა მარადის მორწმუნენი, რომელნი არა ოდეს დასცვენ (ფსალმ. განმარტ. 1996,4)“. მოცემულ მაგალითში ფსალმუნის ხე შუალედური რგოლია, რომელიც ერთი მხრივ სამოთხის ხესთან ასოცირდება, მეორე მხრივ კი ჯვართან. სამოთხის ხეში სავარაუდოდ ცხოვრების ხე იგულისხმება, რომელსაც ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში (ყველაზე ხშირად ასურელ მამებთან) ვენახის სახე ტვირთულობს. ვენახთან დაკავშირებულ ტიპოლოგიას ქვემოთ დაწვრილებით შვებებით, აქ კი გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ვენახის სიმბოლოს შემოტანით ევსუქი ჯვრის ანტიტიპოსს უფრო პროდუქტიულს ხდის და მის მაცხოვრებელ თვისებებზე მიუთითებს.

ბიბლიური ხისა და ჯვრის ტიპოლოგიურ სიმბოლიკას ასევე ვხვდებით ტერტულიანესთან. ეს ტიპოლოგიური ხაზი ისააკის მსხვერპლშეწირვის ეპიზოდის განხილვისას ვითარდება. მისი თქმით, ის ფაქტი, რომ მსხვერპლშეწირვა არ შესრულდა, გვიჩვენებს, რომ აქ წინასახესთან გვაქვს საქმე – ის ქრისტეში აღსრულდება. ისააკი, რომელსაც თავად მიაქვს შეშა, მოასწავებს ქრისტეს. რომელმაც ნებისით იტვირთა ჯვარი და ვნების ხე თავისი ხელით ატარა. აქვეა ეკლიან ბარდზე რქებით ჩამოკიდებული ცხვრის სახე, რომელიც ეკლის გვირგვინით შემოსილ მაცხოვარზე მიანიშნებს. ტერტულიანე აქვე ტიპოლოგიური სახის პროფეტიკულობის არსს ხსნის: „ის ამბობს, დაწყეულ არს უფლისა მიერ ყოველი, რომელი დამოეკიდოს ძელსა (2სჯ.21,23). მაგრამ ამ წყევლაში სხვა აზრს ვხედავ, მხოლოდ ჯვრის ღირსებას რომ წინასწარმეტყველებს. ახლა უმეტესად ისაა საძებნელი, რომ სხვა საგნებზეც წინასწარმეტყველებს ეს მინიშნება. ჯერ ფიგურებს განვმარტავ. საიდუმლო, ყველა შემთხვევაში, უფრო მეტად ფიგურულად უნდა ყოფილიყო ნაწინასწარმეტყველები. რამდენადაც უფრო დაუჯერებელია ის, მით უფრო დამაბრკოლებელი იქნებოდა მარტივად რომ ყოფილიყო გამოთქმული; რაც უფრო დიდებულია, მით უფრო საჭიროებს ბუნდოვანებას, რათა გონების წინაშე აღმართულმა სირთულემ ღვთის წყალობა ეძიოს – *Maledictus, inquit, omnis qui pependerit in ligno* (Deut.21,23). *Sed huius maledictionis sensum differo, dignae sola praedicatione crucis, de qua nunc maxime quaeritur, quia et alias antecedit rerum probatio rationem. De figuris prius edocebo. Et utique vel maxime*

sacramentum istud figurari in praedicatione oportebat, quanto incredible, tanto magis scandalo futurum, si nude praedicaretur; quantoque magnificum, tanto magis obumbrandum, ut difficultas intellectus gratiam Dei quaereret (Tertulian, Adv. Marc. III, 18, PL 2, 346A).

ამ მაგალითში, გარდა იმისა, რომ ნაჩვენებია, რატომ გადის ღვთაებრივის შეცნობისაკენ მიმავალი გზა დაფარულის ამოხსნის სიძნელეზე, ასევე თვალსაჩინოდ ჩანს ტიპოლოგიის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი თვისება – წინასახემ უნდა გამოავლინოს მსგავსება მომავალ რეალობასთან და ამავე დროს ხაზი გაუსვას იმას, რომ ის არ წარმოადგენს ამ რეალობას, არამედ მხოლოდ მის ესკიზს. ამ ასპექტს ხაზს უსვამს ილარიუს პიქტავიელიც. ისააკის მსხვერპლშეწირვა იყო მხოლოდ მიმსგავსება და მოსწავება ქრისტეს მსხვერპლშეწირვისა. აქ მხოლოდ ცალკეული დეტალები განაპირობებს ამ მსგავსებას. მთელი სისრულით ეს მსხვერპლშეწირვა მხოლოდ ჯვარცმისას განხორციელდა. „თესლი, რაც ისააკზე ითქვა, ქრისტეზე მიუთითებს; ასევე ამაში ჯვარცმის წინასახე იკვეთება, როცა მამა სამსხვერპლოდ მოუწოდებს, სამსხვერპლო შემას ატარებს და მსხვერპლშეწირვის აღსრულებისას კრავი გამოჩნდება – semen autem vocatum in Isaac Christum esse monstrat; in quo etiam praefiguratio passionis est edita, cum a patre ad hostiam vocatur, cum ligna sacrificii suscipit, cum ad consummationem hostiae aries assistit (Hil. Pict., Tract. Myst., CSEL 65, 17)“.

„ძელი–ჯვარი“ ტიპოლოგიური წყვილის გვერდით გვხვდება კიდევ ერთი წყვილი – მერის წყლები, რომელიც მოსეს კვერთხით ტკბება და ნათლისღების წყალი, რომელიც ჯვრის მეშვეობით იკურთხება. ტრადიცია მერის წყლების სახეში ერთმნიშვნელოვნად ნათლისღების ტიპოსს ხედავს. ეს მიდგომა შეინიშნება ლიტურგიკულ ტექსტებშიც. თუმცა, ლუნდბერგის აზრით, წყლის სიმბოლო აქ ნათლისღების სრულიად სხვა ასპექტს ასახავს, ვიდრე მეწამული ზღვის გადალახვა. ზღვის გადალახვაში წამოწეულია განთავისუფლების, ხსნის ასპექტი, ხოლო მერის წყლების შემთხვევაში წყალი გვევლინება განმანათლებელ სტიქიად, სიცოცხლისმომნიჭებელად. ასე, რომ აქ აღუზია უნდა იყოს ჯვრით წყლის კურთხევაზე. აქ შემოდის ახალი ასპექტი, რომ ნათლობის ძირითადი აზრი მარტო ხსნაში, ანუ განთავისუფლებაში კი არაა, არამედ სიცოცხლის მინიჭებაში (Lundberg, La Typologie baptismale dans l'ancienne Église; Даниелу 2013,20). ეს ტიპოლოგიური სიმბოლიკა ასეთ სურათს ხატავს: მერის წყლები,

რომელიც ნათლისღებას მოასწავებს, ტკბება მოსეს კვერთხის შეხებით, რომელიც ჯვრის წინასახეა. ჯვარი ატკობს წყალს, ნათლისღების ასპექტს ნეტარების მიღება ემატება და ჯვრის საშუალებით გამოხსნისა და ცხონების ღვთისმეტყველებას ასახავს. მერის წყლები ასევე უკავშირდება ელიმის 12 წყაროს და 70 ფინიკის ხეს. მთელი საეკლესიო ტრადიცია მასში ხედავს 12 მოციქულს და 70 მოწაფეს, ანუ ეკლესიის ფუნდამენტს. ორიგენე მერიდან ელიმზე გადასვლაში სჯულიდან სახარებაზე გადასვლას ჭკვრეტს.

ასეთ ანალოგიებს (მერის წყლების ხე – ჯვარი, მერის წყლები – ნათლისღების წყალი და მეწამული შტანგი – ქრისტეს სისხლი) ჰებერტი უწოდებს ილუსტრირებულ ტიპოსებს (Hebert 1947, 214). თუმცა, ჩვენი აზრით, ამ და სხვა მსგავსი ტიპოსების ტიპოლოგიური სიმბოლიკისთვის მიკუთვნება უფრო უპრიანია, რადგან ამ ტიპოლოგიურ წყვილებში სიმბოლური კონცეპტი განმსაზღვრელია. სიმბოლო ტიპოლოგიური კავშირის ძირითად აღმასრულებელ ელემენტად გვევლინება, რადგან წინასახეთა აღსრულების მთავარი მექანიზმი სიმბოლიკურ ველზე ხორციელდება .

გარდა ეგზეგეტიკური ხასიათის ნაშრომებისა, ფართო და სიღრმისეულ ტიპოლოგიას ვეთავაზობს ჰიმნოგრაფია და საეკლესიო საკითხავები. ბიბლიურის სიმბოლიკის და კერძოდ, ტიპოლოგიის მიმართებებმა ამ საგალობლებში უკვე დოქტრინალური ხასიათი შეიძინა, გარდა იმისა, რომ თავად ტიპოლოგიური სიმბოლოს ველი არნახულად გააფართოვა და ტიპოლოგიურ მიმართებათა მთელი სპექტრი გამოავლინა, რასაც ქვემოთ უფრო თვალნათლივ გიჩვენებთ. უცნობი ავტორის მიერ თარგმნილ „ფსალმუნთა განმარტებაში“, რომელიც ნ. დობორჯგინიძემ მოამზადა გამოსაცემად, ვხვდებით საგალობელთა ამგვარ განმარტებას: „გალობა არს ხედვაჲ გონებისა წულილადი და ღმრთისმეტყველებაჲ უცთომელი და მართალი“. (ფს. განმარტ. (დობ.) გალ.1, 1). მართლაც ამ გალობებში წარმოჩინდა ქრისტიანული აზრის მთელი სიღრმე და ღვთისმეტყველების მშვენიერება. უნდა აღინიშნოს, რომ საკითხავთა ღვთისმეტყველების სიმბოლური ქარგა მთლიანად ტიპოლოგიიდან არის ამოზრდილი. გთავაზობთ რამდენიმე ნიმუშს ქართული ნათარგმნი და ორიგინალური ჰიმნოგრაფიიდან, სადაც სამოთხის ხე, რომელშიც მეტწილად „ხე ცნობადისა“ იგულისხმება, ქრისტეს ჯვრის ტიპოსადაა დანახული.

„ძელი ცხორებისად, ჯუარი შენი, ქრისტე, გამოაჩინე, სიკუდილითა ამით დასთრგუნე. (უძველესი იადიგარი 1980,204)“.

„ხისგან დაცემაჲ შეემთხვა და სიკუდილი დაესაჯა ადამს და ძელისა დანერგვითა უკუდავებაჲ ჩუენ მოგუენიჭა (უძველესი იადიგარი 1980,208)“.

„სიკუდილი, რომელი ხისა მიერ შეიქმნა ძეთა კაცთათჳს, დაამხუ დღეს ძელისა მიერ, უფალო (მოდრეკილი 1978, 2,45)

„რომელმან ედემს შინა ოდესმე ხც იგი საცნაური აღმოაცენე შორის ნერგთა მისთა ეკლესიასა შინა, ქრისტე, ჯუარი შენი ადაყუავე, რომლითა მიეც სოფელსა ცხორებაჲ, არამედ მაშინ მოაკუდინე ხისა ჭამითა ადამ,ხოლო აწ განაცხოველე სარწმუნოებითა ავაზაკი (გიორგი მთაწმინდელის თვენი 2007, (სექტ). 430).

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ნიმუშები აპოფატიკურ ტიპოლოგიას განეკუთვნება, რომელიც პავლე მოციქულიდან იღებს სათავეს. ადამის, ევას, გველის, ლედვის ტიპოლოგიური მიმართებები ქრისტიანულ სახეებთან აპოფატიკურია. სამოთხის „ხე ცნობადისა“ სწორედ ამგვარ შეპირისპირებას გვიჩვენებს ჯვართან. ხისგან შემოვიდა სიკუდილი და ხემვე დაუდო დასაბამი მარადიული სიცოცხლის მონიჭებას.თუმცა მიქაელ მოდრეკილთან შეგვხვდა სამოთხის ცხოვრების ხისა და ჯვრის მიმართება, რომელშიც შეცოდების ხის მაგივრად ცხოვრების ხესთან ივლება ტიპოლოგიური ხაზი, : „განელო დღეს ბეთლემს სამოთხედ, მოვედით, გემოდ ვიხილოთ ხისა მისგან ცნობადისა, რომელ არს ქრისტე, საღმრთოდ იგი ყუავილი, რომლისაგან სიტკბოვებაჲ იწნიხა“ (მოდრეკილი 1978,63). უნდა აღინიშნოს, რომ სამოთხის ხე – ჯვრის ტიპოლოგიური წყვილი პატრისტიკულ ტრადიციაში ძირითადად ძველი შეცოდების გაუქმების მომასწავებელია, მიქაელ მოდრეკილთან კი სხვაგვარ პერსპექტივას ვხვდებით – ჯვარს ცხოვრების ხე უკავშირდება და ორივე ცხოვნების მომასწავებელია. ცხოვრების ხის ევქარისტიასთან კავშირს ვენახის, იფლისა და ზეთისხილის სიმბოლური კონოტაციები ამჟღავნებენ ასურულ მამათა ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში. ამ მიმართებების შესახებ ქვემოთ უფრო დაწვრილებით ვისაუბრებთ, ახლა შევეხოთ ცხოვრების ხისა და ქრისტეს ტიპოლოგიურ ხაზს, რომელიც ზემოთმოყვანილ სიმბოლიკურ წნულებში ერთვება. ეს მიმართება საკმაოდ გავრცელებული ტიპოსია. „ქრისტე ცხოვრების ხეა (Ambr. Med., De Isaac, V, 43, PL 14, c.516 D)“. „აღმოჰფხუარ ძირი

საცთურისად, ქალწულო მარიამ და დაჰნერგე ხვ ცხორებისად, უბიწო, რომელმანცა აღავსო ნაყოფითა ქუეყანად (ნევიმირ. ძლისპ.1982, 593)“. „რამეთუ აღმოსცენდა ხვ ცხორებისად ქრისტე (მოდრეკილი1978, 88)“.

მთელ რიგ საგალობლებში ცხოვრების ხისა და ქრისტეს დამაკავშირებელი ტიპოლოგიური მიმართებები სახეთა მრავალშრიან სიღრმეში ჩადის და მათ შიგთავსს ღვთისმეტყველების სიმალლეზე ამოწევს:

„განემზადე, ბეთლემო, განღებულ არს ყოვლადა ედემი, და მზა იქმენ შენ, ევფსათა, რამეთუ აწ ხვ იგი ცხორებისად ქუაბსა შინა აღყუავილნა ქალწულისაგან, რამეთუ საშოდ მისი სამოთხედ საცნაურად გამოჩნდა და მისგან აღმოსცენდა ხვ იგი ცხორებისად, რომლისაგან ვჰამოთ და ვცხონდეთ და არა მოვსწყდეთ, ვითარცა ადამ. ქრისტე იშვების პირველ დაცემულისა მის ხატისა (ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა 2005, 55)“. აქ ჩვენ ვხედავთ ბეთლემის გამოქვაბულისა და ედემის ბაღის ტიპოსების გამოყენებას შობის მისტერიის გასახსნელად, რომელშიც ჩაწნულია ადამისა და ქრისტეს ტიპოლოგიური ხაზი და გამდიდრებულია ქრისტესა და ცხოვრების ხის, ღვთისმშობლის საშოსა და სამოთხის ტიპოსების შერევით. ბეთლემის გამოქვაბული სამოთხის ანტიტიპოსია, მსგავსად გოლგოთის მტილისა, რომელიც ზემოთ განვიხილეთ. ქრისტეს შობაცა და დაფლვაც სამოთხის ხეებს უკავშირდება და ყოვლისმომცველ ღვთებრივ მისტერიას კიდევ უფრო თვალსაჩინოს ხდის.

„ბეთლემი სამოთხესა განაღებს, რამეთუ ხვ ცხოვრებისად მუნ აღმოსცენდების, რომლისა ნაყოფი გემოდს ხილვითა მომწყდართა საკვრველად განგებულებით განაღმრთობს უხრწნელად (მოდრეკილი 1978,56) “.

„დასხა ღმერთმან აღმოსავალით ედემი საშუებლად კაცთათვს შესაქმესა ხილულთასა და აღმოაცენა მას შინა ნერგი იგი, ნაყოფგანმხრწნელი, და ჟამთა აღსასრულსა დაასწა სამოთხე სულიერი და თვით აღმოსცენდა მისგან ბუნებითი ნერგი დაუნერგველი ნივთიერთა ბუნებათა სიტყუად სიბრძნით დაბადებული, უნივთოდღმერთი ბუნებათად (მინჩხი 1987, 242-43) “.

საგალობლებში სამოთხის ხე ღვთისმშობლის წინასახედაც შეგვხვდა. უძველეს იადიგარში გვაქვს ერთი ადგილი „შესხმანში“, სადაც თავად სამოთხე და სამოთხის ყვავილ-გარდაფენილი ხე ღვთისმშობლის ტიპოსად განიხილება: „სამოთხედ

აღმწებული და ხედავად-გარდაფენილი, წინაწარმეტყუელთა მიერ ქებული, მამადმთავართა მიერ ქადაგებული, აღმოსცენდი, ყოვლად წმიდაო ღმრთისმშობელო (უძველესი იადიგარი 1980,509)“. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჰიმნოგრაფიასა და ეგზეგეტიკაში ქრისტიანული სიმბოლოების გახსნისას ღვთისმშობლის სახე ხშირად გვხვდება ქრისტეს პარალელურად, როგორც მაგ. ვენახის სიმბოლიკაში. ქრისტიანული ეგზეგეტიკური ტრადიციისთვის ეს ბუნებრივია. ქრისტეს ფიგურა იტევს და ისრუტავს მის გარშემო არსებულ სახეებს: ღვთისმშობელს, ეკლესიას, წმინდანებს. ის იტოტება ამ სახეებში და პირუკუ – ეს სახეები ერთიანდებიან მასში.

ბეთლემის და ღვთისმშობლის სახეების გარდა, რომლებიც ქრისტეს შობას უკავშირდება, მრავალგანზომილებიანი ტიპოლოგიური წყვილი გვხვდება: სამოთხეში აღმოცენებული ეკალი მიემართება ახალი ცხოვრების ხის სახეში გამოხატულ ქრისტეს: „ეკალი წყევისაჲ მის პირველისაჲ დღეს აღიფხურა და კურთხევაჲ საუკუნოჲ დაენერგა, რამეთუ აღმოსცენდა ხს ცხორებისაჲ ქრისტე. (მოდრეკილი 1978, 80). ეკლის სახე, როგორც ცოდვით დაცემის გამოხატულება დაძლეულია ცხოვრების ხის ხელახალი აღმოცენებით, შობის მისტერია ეკლის აღმოფხვრას უკავშირდება, ისევე, როგორც სამოთხის ხის მიერ შემოსული სიკვდილის განქარვებას. ეს სინთეზური ტიპოლოგიური წნულები სამოთხის მცენარეების ნეგატიური როლის დაძლევას გვამცნობენ, რომლის აღსრულებაც ქრისტეში მოხდა.

ძველადტქმისეული ხეების ტიპოლოგიურ მიმართებათა განხილვა რომ შევაჯამოთ, სურათი ასე გამოყურება: ქრისტიანულ ეგზეგეტიკურ ტრადიციამი ძველი აღთქმის ხეთა სახეები „დაბადების“ სამოთხის ხეებს მიემართება და წარმოადგენს ქრისტეს მისტერიის სხვადასხვა ეტაპებისა და ფიგურების ტიპოსებს. ეს ტიპოლოგიური ხაზი ფართოდ გამოიყენებოდა ქრისტიანული ღვთისმეტყველების საიდუმლოთა საჭვრეტად, რასაც ფსევდო დიონისე მხაპირა-ს ანუ „ჭვრეტას“ უწოდებს. ხეთა ტიპოლოგიური სიმბოლოები ქრისტეში აღსრულებულ და ესქატოლოგიურ მომავალში აღსასრულებელ მოვლენებს მოასწავებენ, რომელთა გამოხატვაც ძირითადად ასევე სიმბოლოთა მეშვეობით ხდება. ეს მაგალითები, სადაც ტიპოსიც და ანტიტიპოსიც სიმბოლოური სახეა (მაგ. ცხოვრების ხე და ჯვარი, სამოთხის ბაღი და გოლგოთის მტილი, სამოთხის ბაღი და ბეთლემის ვაზი, ისააკის შეშა და ჯვარი)

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, რადგან რიგ მკვლევართა აზრით (გოფელთი, ლუბაკი) ტიპოლოგიის ტრადიციული გაგება მოვლენათა პარალელიზმს გულისხმობს და არა სიმბოლურ წყვილებს. ჟან დანიელუ ცალკე გამოჰყოფს ტიპოლოგიურ სიმბოლოებს, თუმცა მათ მაინც ბიბლიურ მოვლენათა შემადგენელ ნაწილებად ხედავს. ჩვენი აზრით, მცენარეთა ტიპოლოგიური სიმბოლიკის მაგალითები (რომელსაც ქვემოთ უფრო ვრცლად განვიხილავთ), დამატებითი ასპექტის შემოტანისკენ გვიბიძგებს, კერძოდ, სიმბოლოს ჩარჩოს გამოყენებას ტიპოლოგიური ხაზის მთელ პერიმეტრზე, როცა ტიპოლოგიური ფიგურა თუ მოვლენა ახალი აღთქმისა თუ ესქატოლოგიურ სივრცეში ანტიტიპოსად მოსწავებულ ფიგურას, ცნებას ან მოვლენას კი არ გვთავაზობს (როგორც მაგ. ადამი – ქრისტე, წარღვნა – ნათლისღება, ევა – ეკლესია და სხვა), არამედ სიმბოლოთა სინთეზურ წნულებში იკვრება და საღვთო მისტერიის ეპინოიას ემსახურება.

2) ლეღვის ტიპოლოგიური სიმბოლო

როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენი თემის ძირითადი საკვლევ მიცენარეები არის ვენახი (ვაზი), იფქლი და ზეთისხილი, როგორც ქრისტიანული ღვთისმსახურების სამი ძირითადი საკრამენტის - ღვინის, პურისა და ზეთის მომცემელი. თუმცა კვლევაში საკმაოდ ადგილი დავუთმეთ ლეღვის ტიპოლოგიურ სახესაც, რადგან იგი პირდაპირაა დაკავშირებული ვენახის სახის სიმბოლიკურ შრეებთან.

ლეღვი პირველი მიცენარეა, რომელიც ბიბლიაში სახელით იხსენიება. სწორედ ლეღვის ფოთლებით შეიმოსნენ პირველი ადამიანები, რათა სამარცხვინო სიშიშვლე დაეფარათ (დაბ. 3,7). ბიბლიის ეს პასაჟი ეგზეგეტთა ყურადღების მიღმა არ დარჩენილა. იპოლიტე რომაელი „ქებათა ქებას თარგმანებაში წერს: „შეიწყნარე ამიერითგან ევაჲ.. არღარა ფურცელი ლეღვისაჲ მისა სამოსელ, არამედ სულისა წმიდისა მიერ შემოსილ (ტრიოდინი 1901: 66-68)“. ამავე ხაზს მიჰყვება გრიგოლ ნოსელი: „შენ გამოგვაძევე სამოთხიდან და კვლავ მოგვიწოდე. შენ მოგვაშორე ლეღვის ფოთლები, სამაცხვინო საფარი და პატივის კვართით შეგვმოსე – ἐξάρισαζ τοῦ παρὰδεδίτου, καὶ πάλιν ἀνεκαλέσω. ἐξέδυσαζ τὰ φύλλα τῆς συκῆς τὴν ἀσχήμονα σκέπην, καὶ περιέβαλες ἰμάτιον πολύτιμον. (Greg. Nyss., In Bapt. Chr., PG 46, c.600A)“. ამ აპოფატიკურ ტიპოლოგიურ წყვილში ლეღვის ფოთლების ანტიტიპოსი პატივის კვართია, რომელიც ადამმა და ევამ დაცემის შემდგომ დაკარგეს და ახალმა ადამმა კვლავ მიანიჭა. ლეღვის ფოთლების ტიპოსი „სულიწმიდის სამოსში“, „პატივის კვართის“ სიმბოლოში აღსრულდება.

თუმცა პატრისტიკული ტრადიცია ამ პირველ ლეღვის ფურცლებში ძირითადად სახარებისეულ ლეღვთან ტიპოლოგიურ მიმართებას ხედავდა. აქ ერთი საინტერესო დეტალია. ლეღვის ტიპოსის შესატყვისი ანტიტიპოსი ისევ ლეღვია, ანუ სიმბოლო სიმბოლოსვე მიემართება. აქ ტიპოლოგიის გამლა მთლიანად სიმბოლოურ ჩარჩოში ხდება. კირილე იერუსალიმელთან დაწყებული ლეღვი „დაბადების“ ლეღვის ფურცლებსაა შედარებული – „ლეღვის გახმობით ქრისტემ აღასრულა ლეღვის ფოთლების ნიშანი (Cyr. Hier., Catech. XIII, PG 33, c.796A)“. ეფრემ ასური წერს: „უფალმა დაწყევლა ლეღვი, რათა ეჩვენებინა, რომ ლეღვის ფოთლები, რომელიც ადამს ემოსა,

მეტად აღარ გვჭირდება, რადგანაც ის თავდაპირველ დიდებამდეა აყვანილი, როცა მას არც ლელვის ფოთლები ესაჭიროებოდა და არც ტყავის სამოსელი. ამიერიდან ადამიანს აღარ სჭირდება ლელვის ხე, რომელიც გახმა, რომლის მწვანე ფოთლებიც მხოლოდ სირცხვილის საფარველი იყო. (Comm. On Diatess. 1993, 247).

იოანე დამასკელი ჰომილიაში „გამხმარი ლელვის შესახებ“ ასევე ადამის შესამოსელს უკავშირებს სახარებისეული ლელვის ხის გახმობას (Joh. Damas., Hom. in Fic. Arefact. PG 96, c.576-588).

უფრო დახვეწილია ამ ტიპოლოგიური სიმბოლოების კავშირი იოანე ოქროპირისთვის მიკუთვნებულ „ამაღლების“ ჰომილიაში. ამ ჰომილიის ქართული თარგმანი ორ რედაქციას გვიჩვენებს კლარჯულ და ათონურ მრავალთავებში. ჩვენთვის საინტერესოა ორივე რედაქციის მასალა, რადგან ტიპოლოგიური სიმბოლიკის სახეები აქ ერთმანეთს ავსებს. ეს მაგალითი ორმაგად საინტერესოა: 1.ის მრავალპლანიან და მდიდარ ტიპოლოგიურ მიმართებებს გვთავაზობს ლელვის ტიპოსის სიღრმისეულად გახსნის კუთხით; 2.ქართული მთარგმნელობითი სკოლის დახვეწილობისა და საღვთისმეტყველო საკითხების, კერძოდ, ტიპოლოგიური სიმბოლიკის სფეროში თავისუფალი მიმოხვრის მაგალითს გვიჩვენებს.

კლარჯული მრავალთავი: „უკუეთუ მრქუათ მე, რაძსა სწყევე ლელჳ იგი? რამეთუ არა ვპოვე ნაყოფი მას შინა“. ისმინეთ რაძსთვის ვწყევე იგი განწმობად მისი ძირითურთ. თქუენტვის ვწყევე იგი, რაძთა თქუენ განგათავისუფლნე წყევისაგან და თქუენტვის გავაწმე იგი ძირითურთ... არამედ სახე იყო, რომელი ყოფად იყო. არამედ ზრახვად იყო, რომელი-იგი აღსრულებად იყო. რამეთუ რაჟამს-იგი შესცოდეს ადამ და ევა, ფურცელი იგი ლელვისაჲ აქუნდა სამოსლად, სირცხვილსა ცოდვისა მათისა იფარავიდეს. ამისთვის მოვედ ლელჳსა მის ნაყოფისა ძიებად და ვცან, ვითარმედ ფურცელი ხოლო აქუნდა, და ვწყევე იგი, რაითა განწმეს ძირითურთ, რაითა განწმენ შეცოდებანი იგი ცოდვისანი. არათუ ყოველი ხს ლელჳსაი ვწყევე, არამედ ერთი იგი ხოლო სახისა მისთვის, რაითამცა მარტოდ ცოდვანი იგი ადამისნი დავჳჳსნენ. ამისთვის ვწყევე ლელჳ იგი, ესე თვით ცოდვაი იგი განვაწმე. ესე ყოველი ვყავ, და ესე ყოველი აღვასრულე, რასა-იგი წინაწარმეტყუელებდეს ჩემთვის. არამედ ლელჳსა მისთვისცა, რომელი-იგი განვაწმე, წინაითვე თქუა წინაწარმეტყუელმან: „განვიდე მე

ერისა მის მწირობისა ჩემისა, რამეთუ ლელუმან არა გამოსცის ნაყოფი თვისი“. აჰა ესერა, აღვასრულე, რასა იგი წინასწარმეტყუელებს ჩემთვის ..(K 100v-101r)

ათონის მრავალთავი: „არამედ სახე არს ქმნული ესე და საიდუმლოდ აღსრულებული. რაჟამს გარდაცდეს ადამ და ევა ცნებასა, ლელუსა ფურცელი შეიმოსეს და საკრველითა ცოდვსაითა ფურცელი ლელვისად გარე-შეირტყეს. არამედ მივედ ლელუსა მას თანა. ვიცოდე, რამეთუ ფურცელი ოდენ აქუნდა. და ვწყევე იგი და განვაკმე, რაითა განვაკმო ცოდვად იგი გარდასვლისად. არა ყოველი ლელვ დავწყევე, არამედ ერთი იგი ხოლო სახედ. რაითა ცოდვად იგი ადამისა დავწყეო. ესე ხოლო დავწყევე ლელვ, ესე არს ცოდვად.(A 135r). (ოქროპირი. კლარჯ. 1991, 74) .

ამ ტიპოლოგიური პასაჟის საღვთისმეტყველო შინაარსი ასეთია: ადამი და ევა დაცემის შემდეგ სულიერად გაშიშვლდნენ, რადგან ღმერთი განიძარცვეს. ეფრემ ასურის მიხედვით ლელვის ფოთლები სწორედ მწარე „ხორცთა ზრახვა“ და ამსოფლიური სულია, რომელიც მშვენიერი და ტკბილი ღვთიური ზრახვისგან განშიშვლებულებმა „გარე-შემოირტყეს“. იოანე ოქროპირთან კი ეს ტიპოსი დამატებით ტიპოლოგიურ სიბრტყეს მოიცავს: „განვიდე მე ერისა მის მწირობისა ჩემისა, რამეთუ ლელუმან არა გამოსცის ნაყოფი თვისი“ – წინასწარმეტყველების აღსრულებას. ანუ აქ ვხედავთ ლელვის ტიპოსის სამსაფეხურიან განსხეულებას: დაბადების ლელვის ფურცლები – წინასწარმეტყველებაში მოცემული ლელვის უნაყოფობა – სახარებისეული გამხმარი ლელვი, როგორც ამ ორი ტიპოლოგიური სიმბოლოს კრებისითი აღსრულება.

ეს თემა გაშლილია საეკლესიო საკითხავებშიც: „სამოსელი ხენეში ნათლის-ფერისა მის წილ შთავიცუ მე უზადრუკმან“ , „კუართი ღვთივმოქსოვილი განმეძარცვა უზადრუკსა და შემოსილ ვიქმენ ლელუსა ფურცლითა“ (ტრიოდინი 1901. ექსორიობა ადამისი, 3გ). „მმოსიეს მე სამოსელი კდემისად, მსგავსად ლელვს ფურცელთა, მხილებად თვთ მფლობელთა ვნებათად“ „სამოსელი შებღალული მმოსიეს და მწვრითა ვნებულად ქცევისათა ვიშთვები“ (ანდრია კრიტელი 2007; 31) „ვაი-მე, რადსა ვემსგავსე უნაყოფოსა მას ლელუსა და მეშინის მე წყევისა მისგან და მოკუეთისა (უძველესი იადიგარი 1980,179)“. საგალობლების კონტექსტი ძირითადად ლელვის ფოთლის სამოსელს უკავშირდება. ეს შებღალული სამოსელი, რომელსაც ლელვის ფურცელი გამოხატავს, განქარდება, ერთი მხრივ, ლელვის ხის გახმობით, რომელიც სახარებაშია

გადმოცემული, ხოლო, მეორე მხრივ, ნათლის სამოსლის კვლავ მინიჭებით, რომელსაც ქრისტეს მისტერია აღასრულებს.

გარდა სამოსლის კონტექსტისა, ლეღვის ტიპოსი აპოფატიკური მიმართებით გახმობა-აღდგინების კონტექსტშიც გვხვდება: „ვინ განახმო ლეღვ იგი ანუ ვინ ხელი იგი განმხმელი განკურნა, ანუ ვინ განარინა სიმრავლენი ურიცხვნი უდაბნოსა ზედა, ჭემმარიტად ქრისტემან, მკუდართა აღმადგინებელმან (ზატიკი, მე-3 კვირიაკესა ზედა პასექისასა, მე-3 საგალობელი)“. ამ საგალობელში ლეღვის გახმობა გამხმარი ხელის გამრთელებას მიემართება. ეს აპოფატიკური მიმართება მოკვდინება-აღდგინების კონტექსტში თავსდება: ცოდვის გახმობით გამხმარი ადამიანური ბუნება ისევ გამთელდება. ამავე ტიპის მიმართებას გვთავაზობს ეფრემი, როცა ზაქეს ლეღვსულელზე ასვლას განმარტავს. აქ მეზვერე ზაქეს ახალი ლეღვში აღსრულებით დავიწყებას მიეცემა ადამის ლეღვი. ეფრემისთვის ზაქეს ლეღვი მის სულიერ სიყრუეს განასახირებს მანამ, სანამ მასზე ამალდება. სწორედ ამ აღმასვლის შემდეგ ხდება ლეღვი (ლეღვსულელი) მისი ცხოვნების სიმბოლო, რადგან ამ აღმასვლას ღვთიური ჭემმარიტების ჭვრეტა და ხელახალი დაბადება მოჰყვება (Comm. On Diatess. 1993,240-241)

ალეგორიულ ჭრილში ახალი აღთქმის ლეღვის სახე მთელ პატრისტიკულ ტრადიციაში ისრაელს უკავშირდება. ისრაელის სახე, თავის მხრივ, სხვა შრეებსაც გვამღევეს: მთელი კაცობრიობის, უნანელი ადამიანის სულის, იუდას სახეებს, რომელთაც ნაყოფი არ გამოაქვთ და ოდენ ამაო „სოფლიო ზრახვის“ მწარე ფურცლებს ისხამენ. ლეღვი სახარებაში არაერთგზის იხსენიება. პირველად ვენახში დარგული უნაყოფო ხის სახით, რომლის მოკვეთაც პატრონს აქვს განზრახული, მაგრამ მევენახე არ ანებებს: „უფალო, უტევე ეგე ამასაცა წელსა, ვიდრემე მოუთოხნო მას გარემო და სკორე დაუდვა. ყოს ხოლო თუ ნაყოფი (ლუკ. 13,5-9). როგორც აღვნიშნეთ, აქ ისრაელი იგულისხმება, რომელსაც ქრისტე ამ იგავით აფრთხილებდა, სანამ თავად აღასრულებდა ლეღვზე გახმობის სასწაულს (მარკ. 11,12-14; მათ. 21,19). ისრაელის უნაყოფობა კი სწორედ მწარე „ხორციელ ზრახვაზე“ მიჯაჭვულობამ გამოიწვია, რასაც ბიბლიური ლეღვის ფოთლები მოასწავებდნენ. ასე იკვრება ლეღვის ხის

ტიპოლოგიური ჯაჭვი: დაცემის შესამოსელი (ლელვის ფოთლები) - ძველი ისრაელი (გამხმარი ლელვი).

გარდა ფურცლებისა, ძველსა და ახალ აღთქმაში ლელვის „გაგა“, ანუ უმწიფარი ნაყოფია მოხსენიებული (ბერძ. ἄσπιδος), რაც ძველ ქართულ თარგმანებში ძირითადად ლელვის ყვავილად ითარგმნება. უნდა აღინიშნოს, რომ ლელვს ყვავილობა საერთოდ არ ახასიათებს, მას ჯერ ეს პაწაწინა ნაყოფები გამოაქვს, და ამის შემდგომ ფოთლები. ამასთან, ამ „გაგას“ არაერთგზის იხსამს. გრიგოლ ნოსელი ამ რამდენიმეჯერ მსხმოიარობას თავად ხის მომეტებულ წყლიანობას და პოხიერებას უკავშირებს. “ვინაძთგან ფრიადითა სინედლითა აღივსის გული მისი, იძულებით ბუნებად ნერგისა მის შორის ნოტიადსა მოდნობითა უკმარსა მას და ზრქელსა სინედლესა მწუერვალთაგან თვსთა განსთხევს და მრავალგზის ჰყოფს ამას, ვიდრემდის განწმედილი ნაყოფი და მარჯუე საზრდელად ჟამსა თვსსა გამოიღის, განრჩეული უკმრისა მისგან სიპოხისა (ნოსელი, თარგ. ქ.ქ. 2013, 164; Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI, 155, 15-18)“. ამ ჯერ უსრულ ნაყოფებს ნოსელი იმ სრული სიტკბოების მომასწავებლად მიიჩნევს, რომელიც ზაფხულში უნდა გამოიღოს ლელვმა. “და ვიცი, რამეთუ არა უმეცარ ხარ ზაფხულისა მიერ მოსწავებულსა ხმისა მისგან საუფლოდსა, რამეთუ ზაფხული აღსასრული არს ამის სოფლისა და სათნოებითა აღყუავებულსა აწვე უჩუენებს კეთილსა სასოებასა მერმეთა მათ მოსაგებელთასა. ვინაძთგან კაცობრივმან ბუნებამან ზემოკსენებულისა მისებრ ლელვსა და პირველ მისსა წარმოთქუმულისა ზამთრისა, რომელსა-იგი შინა ბოროტი სინოტიე შეიკრიბა, რომელმან სულიერი იგი ზაფხული კეთილად მოგუფინა და ღმრთივმუენიერითა მუშაკობითა მოგვმუშაკნა, პირველად განსთხევს ბუნებისაგან ყოველსავე ნამეტნავსა და უკმარსა მწუერვალთა წილ აღსარებისა მიერ და მერმე სახესა რასმე ნეტართა მათ სასოებათასა საღმრთოდსა ცხორებისა მიერ სოფელსა შინა დაჰნერგავს, ვითარცა ყუავილთა მიერ ლელვსათა, რომელთა მიერ ყოფადსა მას სიტკბოებასა გუახარებს. და ესრეთ არს სიტყუად იგი, ვითარმედ: „ლელუმან გამოუტევა ყუავილი თვსი (ნოსელი. თარგ. ქ.ქ. 2013, 165; Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI,156,1-13)“. „ქებათა ქების“ ამ პასაჟის განმარტება ტიპოლოგიურ მიმართებებზეა აგებული. ლელვის გაგა (ἄσπιδος) მოასწავებს შემდგომ გამოსაღებ ტკბილ და სრულ ნაყოფს, რომელიც უცილობლად

მოიწევა სულიერი ზაფხულის დადგომისას, ანუ ესქატოლოგიურ მომავალში. აქ ლელვის გაგას სიმბოლო სამ ტიპოლოგიურ დონეზე განიხილება: ძველი აღთქმის გაგა – ახალი აღთქმისეული ადამიანის სულიერი სიტკბოება, რომელიც „უხმარი სიპოხის“ ანუ ვნებების მრავალგზისი „განთხევით“ მიიღწევა – ეს სიტკბოება ცათა სასუფეველში აღსრულდება საბოლოოდ. ამ შინაარსის გასამყარებლად ნოსელი ქრისტეს იგავთან ავლებს პარალელს. „ხოლო ლელვსაგან ისწავეთ იგავი: რაჟამს რტონი მისნი დაჩჩვან და ფურცელი გამოვალნ, უწყოდეთ, რამეთუ ახლოს არს ზაფხული (მათ. 24,32; ლუკ. 21,29)“. მართალია, აქ გაგა არაა ნახსენები და ფურცლის გამოსვლაზეა საუბარი, მაგრამ როგორც აღვნიშნეთ, ლელვი ფურცელს გაგამდე არ გამოიღებს, ამიტომ, სავარაუდოდ, აქ ნაყოფი უკვე იგულისხმება.

ახალ აღთქმაში ბოლო ჟამის აღწერისას ლელვის განსხვავებულ როლს ვხედავთ: აპოკალიპტური მომავალი იოანე ღვთისმეტყველის „გამოცხადებაში“ ლელვის ყვავილთა (ანუ გაგათა) დაცვენით გვეუწყება: „და ვარსკულავნი ცისანი გარდამოცვვენ ქუეყანად, ვითარცა ლელუმან დაყარის ყუავილი თვისი, ქარისაგან დიდისა შერყულმან (გამოცხ. 6,13). ანდრია კესარიელ-კაბადუკიელი ამ ლელვის ყვავილებში ღვთის მადლით არასაკმარისად დამტკბარ და დამწიფებულ „ღვთის კაცებს“ ხედავს, რომლებიც ბოლო ჟამის განსაცდელებს ვერ გაუძლებენ (ანდრია კესარიელ-კაბადუკიელი 1961,60). საგულისხმოა, რომ ბერძნული სახარების ტექსტშიც და ნოსელთანაც ყვავილის ნაცვლად „გაგა“ იკითხება. („ὁ δὲ συκῆ βάλλει τοὺς ὀλέθους ἀπὸ τῆς (Apok.6,13)“.

„გამოცხადების“ ეს პასაჟი აღებულია ესაიას წინასწარმეტყველებიდან, სადაც ლელვთან ერთად ვენახიც ყრის თავის ფურცელს: „და დადნენ ყოველნი ძალნი ცისანი და წარიგრაგნოს ცაჲ, ვითარცა წიგნი და ყოველნი ვარსკულავნი დამოცვვენ, ვითარცა ფურცელნი ვენაჯისაგან და ვითარცა დაცვიან ფურცელნი ლელვსაგან (ეს. 34, 4)“.

ეს ტიპოლოგია მთლიანად სამსაფეხურიან ჭრილში მიმდინარეობს. ტიპოსის აღსრულების მისტერია ძველი აღთქმიდან ახალ აღთქმაში, შემდგომ კი ესქატოლოგიურ მომავალში ხორციელდება.

განხილული ადგილებიდან მკაფიოდ იკვეთება ლელვის, როგორც ძველი ისრაელის სახე, რომელიც, თავის მხრივ, ახალ ისრაელს მიემართება, რომლის სიმბოლური

გამოხატვაც ძირითადად ვენახმა იტვირთა. ამ ორი მცენარის დაკავშირება ძალზე ნიშანდობლივია მთელ ძველალექსისეულ სივრცეში. ამ კუთხით საინტერესოა ერთი თარგმანება, რომელსაც „ფსალმუნთა განმარტებაში“ წავაწყდით. ის წარმოადგენს ამბაკუმის წინასწარმეტყველების განმარტებას: „რამეთუ ლელუმან არა გამოიღოს ნაყოფი თვისი და ვენახისა გამონაღები არა იპოვოს, ეცრუოს საქმე ზეთისხილისაჲ და ველმან არა აღმოაცენოს საქმელი – διότι συκῆ οὐ καρποφορήσει, καὶ οὐκ ἔσται γενήματα ἐν ταῖς ἀμπέλοις· ψεύσεται ἔργον ἐλαίας, καὶ τὰ πεδία οὐ ποιήσῃ βῆσιν· (Ambak. 3,17)“. ეს ტექსტი, რომელიც კომპილაციურ ნაშრომს წარმოადგენს და უცნობი ქართველი ავტორის მიერ არის ნათარგმნი, ვკითხულობთ: „ლეღუად და ვენახად უნაყოფოდ და ცხოვარად და არად საცნაურისად მღუდელისაგან დაკლებულად ისრაელსა უწოდს იგავით წინამწარმეტყველი. და ლელვსათვის ვიდრემე მოწამე არს უფალი სახარებასა შინა, იტყოდის რაი: „მოჰკუეთე ეგე უნაყოფობისათვს, რადთა არა ადგილსა განწყუნიდეს“, ხოლო ისაია ვენახად სახელ-სდებს ამას ესრეთ თქუმითა მისთვს, ვითარმედ: ვენახი უფლისა საბაოთისი, სახლი ისრაელისაჲ არს (ფსალ. განმ. (დობ) გალ.4, 12). აქ ფსალმუნის ორი ტიპოლოგიური სახე (ლეღვი და ვენახი) ისრაელის სახეში ერთიანდება და, ერთი მხრივ, ესაიას ვენახს (რომლის დაწვრილებით ანალიზსაც ქვემოთ ვიხილავთ) და, მეორე მხრივ, სახარებისეულ ლელვს მიემართება. ისრაელის ასეთივე ორსახოვნებას გვიჩვენებს ოსიას წინასწარმეტყველებაც: „ვითარცა ყურძენი უდაბნოსა ზედა, ვპოე ისრაჳლი და ვითარცა მსტუარი ლელუსა მსთუადი, მამანი მათნი ვიხილენ. იგინი შევიდეს ბეელფეგორის მიმართ, და უცხო იქმნეს სირცხვლად და იქმნეს მოძულეზულნი, ვითარცა შეყუარებულნი – Ἰδε σταφυλὴν ἐν ἐρήμῳ εὖρον τὸν Ἰσραὴλ καὶ ὡς σκοπὸν ἐν συκῆ πρώϊμον πατέρας αὐτῶν εἶδον· αὐτοὶ εἰσῆλθον πρὸς τὸν Βεελφεγῶρ καὶ ἀπηλλοτριώθησαν εἰς αἰσχύνην, καὶ ἐγένοντο οἱ ἐβδελυγμένοι ὡς οἱ ἡγαπημένοι (Osee. 9, 10)“. მოძულეზული ლელვი და ყურძენი აქაც ისრაელის ტიპოსებს წარმოადგენენ და მათი სიმბოლიკური შრეების კავშირი თვალნათლივია.

მეორე წინასწარმეტყველება იერემიას ეკუთვნის: „და მიჩუენნა უფალმან ორნი კიშტენი ლელვსანი, მდებარენი წინაშე პირსა ტაძრისასა უფლისასა შემდგომად გადასახლებისა ნაბუქოდონოსორისგან, მეფისა ბაბილონისა, იექონიასსა, ძისა იოაკიმ

მეფისა იუდაასთა და ჯელოვანთა შემწირავთა და მდიდართა იერუსალიმით და შთაყვანებისა მათისა ბაბილონად. კიშტე ერთი ლელჳ, ტკბილი ფრიად, ვითარცა ლელუნი მსთუანი და კიშტე სხუად ლელვი, ჯერკუალი ფრიად, უჭამი ჯერკუალებისგან მისისა. და იქმნა სიტყუად უფლისად ჩემდამო მეტყუელი. ამათ იტყვს უფალი ღმერთი ისრაილისად: ვითარცა ლელუნი ესე ტკბილნი, ესრეთ დავემონო გარდასახლებულთა იუდაასთა, რომელნი განვავლინე ადგილისა ამისგან ქუეყანად და კუალად ვაგნე იგინი ქუეყანადვე ამად. და განვმტკიცნე მათ ზედა თუალნი ჩემნი კეთილისათვს, და აღვაშენე იგინი და არა დავარღვინე, და დავჰნერგე იგინი და არ მოვფხურნე. და მივსცე მათ გული მცნობელი მათგან ჩემი, ვითარმედ მე ვარ უფალი და იყვნენ ჩემდა ერად და მე ვიყო მათდა ღმერთად, რამეთუ მოიქცენ ჩემდა ფლობითა გულისა მათისადთა. და ვითარცა ლელუნი ჯერკუალნი, რომელნი არა იქმებიან ჯერკუალობისაგან მათისა, – იტყვის უფალი, – ეგრეთ განვსცე სედეკია, მეფე იუდაასი დიდ-დიდნი მისნი, და ნეშტი იერუსალიმისად, დაშთომილნი ქუეყანასა ამას შინა და დამკვიდრებულნი ეგვპტეს შინა. და განვსცნე იგინი განსაბნეველად ყოველთა მეფობათა ქუეყანისათა, და საიგავოდ და საძულელად და საწყევარად ყოველსა შინა ადგილსა, რომელსა განვაგარევენე ეგენი მუნ. და მივავლინო მათდა მახვლი და სიყმილი და სიკუდილი, ვიდრე მოაკლდენ ქუეყანისაგან, რომელი მივეც მათ და მამათა მათთა – Ἐδειξέ μοι Κύριος δὺς καλάθους σύκων κειμένους κατὰ πρόσωπον ναοῦ Κυρίου μετὰ τὸ ἀποικίσαι Ναβουχοδονόσορ βασιλέα Βαβυλῶνος τὸν Ἰεχονίαν υἱὸν Ἰωακείμ βασιλέα Ἰούδα καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς τεχνίτας καὶ τοὺς δεσμώτας καὶ τοὺς πλουσίους ἐξ Ἱερουσαλὴμ καὶ ἤγαγεν αὐτοὺς εἰς Βαβυλῶνα· ὁ κάλαθος ὁ εἷς σύκων χρηστῶν σφόδρα, ὡς τὰ σύκα τὰ πρῶϊμα, καὶ ὁ κάλαθος ὁ ἕτερος σύκων πονηρῶν σφόδρα, ἃ οὐ βρωθήσεται ἀπὸ πονηρίας αὐτῶν. καὶ εἶπε Κύριος πρὸς με· τί σὺ ὀρθῶς, Ἱερεμία; καὶ εἶπα· σύκα· τὰ χρηστὰ χρηστὰ λίαν, καὶ τὰ πονηρὰ πονηρὰ λίαν, ἃ οὐ βρωθήσεται ἀπὸ πονηρίας αὐτῶν. καὶ ἐγένετο λόγος Κυρίου πρὸς με λέγων· τάδε λέγει Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραήλ· ὡς τὰ σύκα τὰ χρηστὰ ταῦτα, οὕτως ἐπιγνώσομαι τοὺς ἀποικισθέντας Ἰούδα, οὓς ἐξάπεσταλκα ἐκ τοῦ τόπου τούτου εἰς γῆν Χαλδαίων εἰς ἀγαθὰ. καὶ στηριῶ τοὺς ὀφθαλμούς μου ἐπ’ αὐτοὺς εἰς ἀγαθὰ καὶ ἀποκαταστήσω αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν ταύτην εἰς ἀγαθὰ καὶ ἀνοικοδομήσω αὐτοὺς καὶ οὐ μὴ καθελῶ καὶ καταφυτεύσω αὐτοὺς καὶ οὐ μὴ ἐκτίλω. καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν τοῦ εἰδέναι

αὐτοὺς ἐμέ, ὅτι ἐγὼ εἰμι Κύριος, καὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεόν, ὅτι ἐπιστραφήσονται ἐπ’ ἐμὲ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας αὐτῶν. καὶ ὡς τὰ σῦκα τὰ πονηρά, ἃ οὐ βρωθήσονται ἀπὸ πονηρίας αὐτῶν, τάδε λέγει Κύριος, οὕτως παραδώσω τὸν Σεδεκίαν βασιλέα Ἰούδα καὶ τοὺς μεγιστᾶνας αὐτοῦ καὶ τὸ κατάλοιπον Ἱερουσαλήμ τοὺς ὑπολειμμένους ἐν τῇ γῆ ταύτῃ καὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐν Αἰγύπτῳ. καὶ δώσω αὐτοὺς εἰς διασκορπισμὸν εἰς πάσας τὰς βασιλείας τῆς γῆς, καὶ ἔσονται εἰς ὄνειδισμὸν καὶ εἰς παραβολὴν καὶ εἰς μῖσος καὶ εἰς κατάραν ἐν παντὶ τόπῳ, οὗ ἔξωσα αὐτοὺς ἐκεῖ. καὶ ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς τὸν λιμὸν καὶ τὸν θάνατον καὶ τὴν μάχαιραν, ἕως ἂν ἐκλείπωσιν ἀπὸ τῆς γῆς, ἧς ἔδωκα αὐτοῖς. (Jerem. 24, 1-10)

ამ ადგილის ჩვენთვის ხელმისაწვდომი განმარტებები (იოანე ოქროპირის, ეფთვიმე ზილაბენის) ისტორიულ კონტექსტებს გვიჩვენებს და ისრაელის სიმბოლურ პლასტებზე საუბარი არაა, თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ ლეღვისა და ვენახის სიმბოლოების ზემოთაღწერილ ტიპოლოგიურ სახეებს, მოყვანილი ადგილებიდან ორი კალათა ლეღვის შეპირისპირება თავისუფლად შეგვიძლია მივუსადაგოთ „ვენახი–ლეღვი“ -> „ისრაელი–ეკლესია“ ტიპოლოგიურ წყვილს. ჯერკვალი (მძალე) ლეღვი სედეკიას, რომელიც ისრაელის ბედს იტვირთავს, ხოლო ლეღვი ტკბილი – ახალი ისრაელი, რომელიც კვლავ ძველ ადგილს დაუბრუნდება, რაც უწინდელი კავშირის აღდგენას გულისხმობს ღმერთთან – „და იყვნენ ჩემდა ერად და მე ვიყო მათდა ღმერთად“. ტკბილი ლეღვი ვაზის მტევნის ტიპოსის პარალელურ სახედ შეიძლება ჩაითვალოს, მძალე ლეღვი კი – საიგავოდ (εἰς παραβολὴν) სახარების დაწყებული ლეღვისთვის თუ დასჯილი ვენახისათვის.

საგანგებოდ აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტი, რომ ლეღვი და ვენახი ძველ აღთქმაში ძალზე ხშირად მოიხსენიება გვერდიგვერდ და ერთმანეთის ანალოგებად წარმოგვიდგება:

„დადვა ვენაჭი ჩემი უჩინო-საქმნელად და ლეღოანი ჩემი შესამუსრველად (იოვ. 1,7)“; „ვენახი განჭმა და ლეღოვანი შემცირდეს (იოვ.1,1)“; „რამეთუ ლეღუმან არა ინაყოფიეროს და არა იყუნენ ნაშრომნი ვენაჭთა შორის (ამბაკ. 3,17)“; „უკუეთუ მერმე იცნობოს კალოსა ზედა და უკუეთუ მერმე ვენაჭი და ლეღვ (ანგ.2, 20)“; „მოსრა ვენაჭები მათი და ლეღოვანი მათი (ფს. 104, 33)“; „მოჭამენ ვენაჭნი თქუენნი და ლეღოვანი

თქუნნი (იერ. 5, 17)“; „ვენაჰმან და ლელუმან მოსცეს ძალი მისი“ (იოვ. 2, 22)“; „ერჯთ ჰყო ვენაჰოვანი შენი და ლელოვანი შენი (გამოს. 23, 11)“; „ვენაჰსა თვისსა და ლელოვანსა ჰამდეს და სუმიდეს (მე-3 მეფ. 4, 25)“; „და განისუენებდეს კაცადი ქუეშე ვენაჰსა თვისსა და კაცადი ქუეშე კერძო ლელჰსა თვისსა (მიქ. 4, 4)“; „და მოუწოდოს თითოეულმან მოყუასსა თვისსა ქუეშე კერძო ვენაჰისა და ქუეშე კერძო ლელჰსა (ზაქ. 3, 9-10)“.

ყველა მაგალითი ერთ სურათს ქმნის. ლელვი და ვენახი სიმდიდრის, ნაყოფიერების, ღვთივკურთხეული ცხოვრების გამოხატულებაა, რაც ახალი აღთქმის სივრცეში თავისთავად მოასწავებს მათ ქრისტიანულ სულიერ ანალოგებს.

ზემოთქმულს თუ შევაჯამებთ, ლელვის ტიპოსი მრავალგანზომილებიან სიმბოლურ ველს გვიჩვენებს. ძველდღთქმისეული ფოთლების ტიპოლოგიური სახის აღსრულება ახალდღთქმისეულ იგავებში ხორციელდება, როგორც „ამსოფლიური, ხორციელი ზრახვის“ სამოსელის განძარცვა და ადამიანის უწინდელ დიდებასთან დაბრუნება, რაც ქრისტესმიერი გამოხსნის მისტერიით შედგა. თუ ამ ხაზს გავყვებით, აპოკალიპტური ფურცელცვენა შესაძლოა ესქატოლოგურ ჭრილში ამ სიმბოლური ხაზის საბოლოო აღსრულებადაც მივიჩნიოთ. ამ სიბრტყეზე იკვეთება ლელვის სიმბოლოს ალეგორიული შინაარსიც, რომელიც ვენახის სახესთანაა დაკავშირებული და გადაჯაჭვული. ქვემოთ შევეცდებით ამ სიმბოლური ტიპოლოგიური ჯაჭვის უფრო თვალსაჩინო და დაწვრილებითი ანალიზი შემოგთავაზოთ.

3) ვენახის ტიპოლოგიური სიმბოლო

ვენახი ჩვენი კვლევის საკვანძო ტიპოლოგიური სახეა. სანამ მისი ტიპოლოგიურ მიმართებების განხილვაზე გადავიდოდეთ, გვინდა შევხვით ამ სიმბოლოს პარალელებს წარმართულ სიმბოლოებთან, განვიხილოთ ვაზის ნატურალისტური სახე პატრისტიკაში, რაც საშუალებას მოგვცემს მისი სიმბოლური შინაარსის მიმართებების დადგენას თავად ვაზის აგებულებასთან და ასევე მოკლედ მიმოვიხილოთ მისი ალეგორიული თარგმანების დეტალები, რადგან ამ სახის ტიპოლოგია, უმეტეს შემთხვევაში, სწორედ ალეგორიულ კონცეპტებს ეფუძნება. უნდა აღინიშნოს, რომ ლედვის სიმბოლოს მსგავსად ძველი აღთქმის ვაზის (და ვენახის) ტიპოლოგიური სიმბოლოს აღსრულება ძირითადად სიმბოლოშივე ხორციელდება, რაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ტიპოლოგიურ ტერმინოლოგიაში ახალი ასპექტის შემოტანას საჭიროებს და ტერმინოლოგიურ დაზუსტებასაც.

ძველქართულად ეს სიტყვა ორ მნიშვნელობას გვიჩვენებს: ვაზი (მცენარე) და ვენახი(ბაღი). პარალელურად გვხვდება „ვაზი“, „ვაზი ვენახი“, „ნასხლევი“, „სავენახე“, „ვენახო(ვ)ანი“, „საყურძენი“, „საყურძნე“, „სანერგე“, „ზვარი“(ივანიშვილი 2014, 30-33), თუმცა ძირითად ლექსემად მაინც „ვენახი“ გამოიყენება, განსაკუთრებით „ახალ აღთქმაში“. საგულისხმოა, რომ წინარე-ქართული *უინ- ახ (ვაზი) „ღვინის ბაღს“ ნიშნავდა (ჩუხუა 1993) (შდრ. რუს. виноград - რაც «ღვინის ქალაქს» ნიშნავს). ვაზს „ღვინის ბაღი“ შესაძლოა იმიტომაც ეწოდა, რომ ყურძნის მარცვალთა სიმრავლეში „ბაღის“ მეტაფორა დაინახეს. ამავე სემანტიკამ შეიძლება გამოიწვიოს ამ ლექსემის გაორებული მნიშვნელობა – ვაზიც და ვენახიც ორივე „ბაღი“ იყო, ორივე – „ერთში“ დატეული „სიმრავლე“. თუმცა ამ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობა „ვაზი“ უნდა ყოფილიყო, ვენახის (ბაღის) აღსანიშნავად კი „სავენახე“, „საყურძენი“, „ვენახოვანი“ გამოიყენებოდა. შემდგომ ეს ლექსემები (ვენახი და სავენახე, ვენახოვანი) პარალელურ ფორმებს გვიჩვენებს (მაგ. ახალი და ძველი აღთქმის ენაში), მოგვიანებით კი მცენარის აღსანიშნავად „ვაზი“ მკვიდრდება, „ვენახი“ კი ბაღის მნიშვნელობას იტოვებს. ამ გაორებული შინაარსის თავიდან ასაცილებლად კვლევაში „ვენახს“ ბერძნული შესატყვისით დავაკონკრეტებთ.

ვაზის სიმბოლიკა წარმართულ სამყაროშიც ფართოდ იყო გავრცელებული. ვაზი ბუნების სიუხვის ერთ-ერთი უძველესი სიმბოლო იყო მთელს ახლო აღმოსავლეთსა და ეგვიპტეში. ბერძნულ-რომაულ სამყაროში იგი ღვინის ღვთაებას, ბახუსის (დიონისეს) კულტს უკავშირდებოდა. ქართული წარმართული სამყაროც გაჯერებული იყო ვაზის სიმბოლიკით, რომელიც „სიცოცხლის ხესთან“ ასოცირდებოდა. თუმური ქორბელას ტექსტებში გვხვდება ალვა, რომელზეც მაღალი ვაზია ასული და ყურძენი მწიფს. ქალ-ვაჟი, რომელიც ამ ყურძენს არ შეჭამდა, უდროოდ იხოცებოდა. ეს ხე სიცოცხლეს ყურძნის საშუალებით ანიჭებდა. ამირანის თქმულების ფშაურ ვარიანტში ამირანი ბადრის სთხოვს დედის რძესავით ტკბილ ყურძენს, რომელიც სიცოცხლის აღორძინების ძალებთან ზიარების სიმბოლოა. საქართველოს ბარის მითოლოგიაში ვაწყდებით ფანტასტიკურ მარანში ამოსულ, ვაზით შემოსილ ალვას ან ჩინარს, რომელზეც მაგალობელი ფრინველები სხედან. ასევე მთიელთა შორის არსებობს წმინდა ხეების შეწირვის, ანუ დარგვის ტრადიცია. ასეთ ხეებს „ხემხვივანი“ ეწოდებოდა (სურგულაძე 1993,174-177). ჩვენი აზრით, აქ ხვიარა მცენარე, ანუ, შესაძლოა, ვაზი იგულისხმებოდა.

ქრისტიანული სიმბოლიკის წარმართულიდან მომდინარეობას არ გამორიცხავს ა.ს. უვაროვიც: „ქრისტიანები არ უფრთხოდნენ წარმართულ წარმოდგენებს - წერს იგი თავის წიგნში „ადრექრისტიანული „სიმბოლიკა“, - ისინი იტოვებდნენ წარმართულ ფორმებს და ახალი ქრისტიანული შინაარსით ავსებდნენ მათ“ (Уваров 2001,55).

ეს თვალსაზრისები თავისთავად მეტად საინტერესოა, მაგრამ თემის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ჩვენ ინტერესს მათი დეტალური განხილვა არ წარმოადგენს. თუმცა აღნიშვნის ღირსად მივიჩნით ის გარემოება, რომ მსგავსი სიმბოლიკა უძველეს დროში იღებს სათავეს და ის კარგად იყო ცნობილი წარმართულ კულტურებში. მით უმეტეს, რომ ვენახის დაკავშირება ბიბლიურ „სიცოცხლის ხესთან“ პატრისტიკულ ტიპოლოგიაში გავრცელებულია.

ვენახი ქრისტეს იგავთა მთავარი სიმბოლიური სახეა „ახალ აღთქმაში“. „ვენახი“ ბადის მნიშვნელობით (ἀμπέλων) იხმარება მაცხოვრის იგავებში „ვენახსა და ბოროტ ვენახისმოქმედებზე“, „მეთერთმეტე ჟამის მუშაკებზე“ და ვენახში სამუშაოდ გაგზავნილ ორ ძეზე, ხოლო იოანეს სახარების ცნობილ პასაჟში „მე ვარ ვენახი

ჭეშმარიტი“ და ასევე საიდუმლო სერობის გამონათქვამში: „არღარა ვსუა მე ნაყოფისაგან ამის ვენახისა“ - ვაზი იგულისხმება (ἀμπελος). ასევე „ვაზის“ მნიშვნელობითაა ნახმარი ვენახი“ იოანეს „გამოცხადებაში“. ორივე ეს სახე მიემართება ღვთაებრივ საწყისს, სიმბოლურად გამოხატავს საღვთო სუბსტანციასთან დაკავშირებულ ცნებებს. ვაზი „კეთილ“, „ღვთიურ“ მცენარეთა რიგში პირველია და ქრისტეს სახის მტვირთველიც. ვენახი კი - მრავალი ვაზის ერთობლიობა, ღვთაებრივის სიმრავლესთან, გამრავლებულ ღვთის მადლთან ასოცირდება და ამასთან დაკავშირებულ მრავალშრიან სიმბოლიკას გვიჩვენებს.

ამ სახეებს ძველ აღთქმაში მოეპოვება თავისი წინასახეები, რომელსაც პატრისტიკული ტრადიცია ფართო კონტექსტში განიხილავს. ჩვენ შევეცდებით ვენახის სიმბოლოში გამოვყოთ რამდენიმე სიმბოლური შრე, რომელთა განხილვასაც ტიპოლოგიურ ჭრილში შემოგთავაზებთ. გვინდა აღვნიშნოთ, რომ მოყვანილ მასალაში უმეტეს შემთხვევებში ტიპოლოგიური მიმართებების ხაზი გადახლართულია ალეგორიულ და ანაგოგიურ (სპირიტუალურ) ხაზებთან, რაც, თავის მხრივ, ამდიდრებს სახის შინაარსობრივ სტრუქტურას და მის მიერ განცხადებული საიდუმლოს წვდომას აადვილებს, რაც ეგზეგეტიკური თარგმანების მიზანს წარმოადგენს.

ადამიანის სული

ეს სიმბოლური შიგთავსი დაკავშირებულია ვაზის ფიზიკურ თვისებებთან. ეს კავშირები სიღრმისეულადაა დანახული ბასილი დიდის ეგზეგეტიკურ ნაშრომში: „ექუსთა დღეთაჲ“ (Hom. in Hexam). ამ თხზულებაში, როგორც ცნობილია, მრავალი მცენარის თვისებებისა და აგებულების აღწერილობაა მოცემული და დაკავშირებული მათ იგავურ ბუნებასთან. ბასილი ვაზის აგებულებასაც დაწვრილებით აღწერს და ქრისტეს მიერ განახლებული ადამიანის სულის ქმედებებს უკავშირებს: „და ესრეთ ყოველნი მორბოდეს ერთბამად იძულებულნი ბუნებისაგან და წარმოჩენილნი. ძირი ვენაჯისაჲ და გარემო მისსა რტონი მისნი ყუავილოვანნი და ვრცელნი, განფენილნი ქუეყანასა ზედა და მორჩი მისი და რქაჲ და მასკნენი და მჭახი და ტევანი. კმა არს შენდა და ვენაჯიცა გონიერად განცდილი მოხსენებად ბუნებისა შენისა და მოხსენებად იგავსა მას უფლისასა, რამეთუ ვენაჯად უწესს თავსა თვისსა და მამასა - მოქმედად და თითოეულსა ჩუენსა სარწმუნოების მიერ დანერგულსა

ეკლესიასა შინა რტოდ სახელ სდებს, და ითხოვს ჩუენგან ნაყოფის გამოღებასა, რადთა არა უნაყოფობით უკმარ-ქმნილნი ცეცხლსა მივეცნეთ და არა დასცხრების ყოველსა ადგილსა სულსა კაცთასა ვენაჯისა მიმსგავსებად, რამეთუ იტყვს, ვითარმედ „სავენაჯე იქმნა საყუარელისა რქისად ადგილსა პოხილსა (ეს. 5, 1-2), და კუალად „ვენაჯი დავასხ და ზღუდე გარე-მოვსდევ მას (მათ. 21, 33), „და ესე ცხად არს რამეთუ კაცობრივთა სულთა უწოდს ვენაჯად, რომელთა ზღუდედ მოადგნა ბრძანებათა თვსთა ძნელოვანნი და დაცვად ანგელოზთად, ვითარცა თქუმულ არს „დაიბანაკებს ანგელოზი უფლისად გარემოს მოშიშთა მისთა“ და მერმე კუალად ვითარცა სუეტნი დამნერგნა ჩუენ, რამეთუ დაადგინა ეკლესიასა შინა პირველად მოციქულნი, მეორედ წინააწარმეტყუელნი, მესამედ მოძღუარნი (1კორ, 12, 28). ბასილი დიდი ტიპოლოგიურ ანაგოგიას მიმართავს: „და ძუელთა მათ და ნეტართა სახეთა მიერ სიმაღლედ აღიყვანებს გონებათა ჩუენტა და არა უტევებს მათ ქუეყანასა ზედა დათხევად, რადთა დაითრგუნნეს – και τοις τῶν παλαιῶν και μακαρίων ἀνδρῶν ὑποδείγμασιν εἰς ὑψος ἡμῶν ἀνάγαν τὰ φρονήματα οὐκ ἀφῆκεν ἐπίμμενα χαμαὶ και τοῖ πατεῖσθαι ἄξια. (ბასილი დიდი, ექვსთა 1947,57; Bas. Magn., Hom. in Hexam., V, PG 29, c.108A)“.

აქ ვენახის (ἀμπελιος) ეს აღწერილობა გაშლილია როგორც ალეგორიულ, ისე ტიპოლოგიურ და ანაგოგიურ ჭრილში. ვენახი ღვთის მიერ დანერგილი ადამიანის სულია, რომლის წინასახესაც ძველ აღთქმაში (კერძოდ ესაიას წინასწარმეტყველებაში) ვხედავთ, მისი ანალოგი კი ახალი აღთქმის იგავში (მათ.21,33) მოცემული ვენახია. ამ ახალაღთქმისეულ ვენახს მოცემულ პასაჟში ანტიტიპოსად ვერ განვიხილავთ, ის უფრო პარალელია, რადგან ერთსა და იმავე შინაარსს გვიჩვენებს და არა წინასახის აღსრულების კონტექსტს. ტიპოლოგიურ წყვილად ამ შემთხვევაში წარმოგვიდგება „პოხილ ადგილას დანერგილი ვენახი“ – „სვეტთა მსგავსად დანერგილი ახალი აღთქმის ადამიანები“. ამ ორივე სიმბოლოს (ძველ და ნეტარ სახეებს) ბასილი იყენებს გონებათა სიმაღლედ აღსაყვანებლად, ანუ ღვთაებრივი სუბსტანციების საჭვრეტად. „პოხილ“ ადგილას დანერგული ვენახი (ἀμπελών) (ქ.ქ.1,14) და ქრისტიანის სული გრიგოლ ნოსელსაც ტიპოლოგიურ წყვილად შემოჰყავს: „ეგრეთვე ვენაჯიცა სიძისად ადგილსა გადისასა, რომელ არს ადგილსა პოხილსა დანერგულ, ესე იგი არს ღრმასა

შინა გონებასა საღმრთოთა სწავლათა მიერ მორწყული და აღორძინებული, ყუავილშუენრსა მას და მწიფესა ტევანსა გამოიღებს (ნოსელი, თარგ. ქ.ქ. 2013,123; Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI,95,19). როგორც ვხედავთ, აქ ნოსელი ალევორიულ თარგმანებაზე დაფუძნებულ ტიპოლოგიას იყენებს – „ქებათა ქებათაში“ მოხსენიებული გადის ვენახი ქრისტიანული საღმრთო სწავლებით მორწყულ სათნოების მწიფე მტევანს გამოიღებს. სხვა ადგილას ის უფრო დეტალურად ეხება მტევნების განმარტებას და ფართოდ შლის ალევორიული ტიპოლოგიის სიბრტყეზე: „და ესევითარისა ამის ვენახისა ნაყოფ არიან უბიწოებად და სიწმიდე, ბრწყინვალენი ესე და შუენიერნი ტევანნი, რომელნი-იგი მზისფერ ჰყოფენ და დაატკობენ საცნობელთა სულისათა. ხოლო მასკნე დაუსრულებელისა ცხორებისა საკუთრებად, შეტკობადა და რქა და მწუერვალ აღორძინებულ – სათნოებათა სიმაღლე, სიმაღლესასა ანგელოზთასა შემაერთებელ, ხოლო ფურცელ მოხარულ და მწუანე და მყუდროდთა ნიავითა რტოთა ზედა ღიმილით მოძრავ – მრავალსახე იგი სათნოებათა სამკაული, რომელნი-იგი ორძიან მადლითა სულისადათ. (ნოსელი, თარგ.ქ.ქ. 2013, 94; Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI,60,4-14). „ტევანი გამობუტკოვის ძმისწული ჩემი ჩემდა შორის ვენახოვანსა გადისასა“(ქ.ქ. 1,14) ვინ არს ესრეთ ნეტარ? და უფროდსდა ვინ არს ესრეთ უვარეს ყოვლისა ნეტარებისა, რომელიმცა თვსსა ნაყოფსა ხედვიდა და ტევანსა მას შინა სულისა თვსისასა ხედვიდამცა მეუფესა მას ვენჯისასა? (ნოსელი, თარგ.ქ.ქ. 2013,121; Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI,95,9-12) – აქ უკვე ნოსელის თარგმანება საღვთისმეტყველო საფეხურზე ადის და ადამიანის სულის ქრისტეში სრულყოფას გვიჩვენებს.

ნოსელს შემდგომ თავებში ვენახის მინიშნებითი სახეც აქვს აღწერილი, სადაც 79-ე ფსალმუნში მოხსენიებულ ვენახს (ἀμπελος), რომელიც „ბრანგუმან მძვნვარემან მოაძოა“, ჯერ თავდაპირველ სამოთხის ხესთან აპირისპირებს, ხოლო შემდეგ ტიპოლოგიური ხაზით ახალი სამოთხის ბაღში წერგავს: „და იგი არს, რომელმან დასაბამსა სამოთხესა შინა მოიმუშაკა კაცობრივი ბუნებად, რომელი-იგი დაჰწნეა მამამან ზეცათამან, ხოლო ვინადათგან ეშუმან მადნარისამან განწყუნა იგი და ბრანგუმან მძვნვარემან მოაძოვა იგი – ესე იგი არს საღმრთონი ესე სამოთხენი და ნამუშაკეენი, ამისთვის გარდამოკდა, რადთა მოოჭრებული იგი კუალად აღაშენოს

სამოთხედ სათნოებათა და შეამკოს და საღმრთოდ და წმიდად წყაროდ მოძღურებათაჲ სიტყუათა მიერ თჳსთა მიჰფინოს და მორწყოს მტილი იგი სამეუფოდ ვენაჯისაჲსა? (ნოსელი თარგ. ქ.ქ. 2013, 371-372; Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI,437,1-8).

როგორც განხილული მასალიდან ჩანს, გადის ვენახის თარგმანებისას გრიგოლ ნოსელი მდიდარ სიმბოლიკურ წნულებს გვთავაზობს, რომელშიც გაერთიანებულია ალეგორიული და ტიპოლოგიური პლასტები. შესაბამისად სიმბოლიკური და ტიპოლოგიური მიმართებებისთვის უხვად იყენებს ტერმინოლოგიურ ბაზას: εἶδος, τύπος, μυστήριον, ἀρχέτυπον, πρωτότυπος, ἀνύμω, ἀλήθεια. მდიდარი პლასტების საშუალებით ჩვენს თვალწინ იხატება მიმართებების წნულები: სამოთხის ხე (დაბ.)-> გადის ვენახი – ἀμπέλων(ქებ. ქებ.) -> ეკლოვანით გადაფარული ვაზი (ἀμπελος) (ფს.) -> ახალ სამოთხეში, ანუ სასუფეველში ჩანერგილი ვაზი. მისტიკურ ჭრილში ვხედავთ „სათნოებებით სავსე სულს“ და ამ სულში დაბადებულ ჭეშმარიტ ვენახს – ქრისტეს“, რომელშიც იკვრება ეს სიმბოლიკური ქარგა.

ვენახის ანთროპოლოგიური გააზრება მაქსიმე აღმსარებელის „მისტაგოგიაშიც“ გვხვდება (Max. Conf., Mystag., PG 91, c.661B). ის ასკეტიკურ ღვაწლს სულიერ ვენახში მუშაკობას ადარებს. ეს შედარება სავარაუდოდ ორიგენესგანაა ნასესხები. იერემიას წიგნის განმარტების მე-2 ჰომილიაში ორიგენე ღვთის მიერ დანერგილ ვენახში (ἀμπελος)(იერ.2,21-22) ადამიანის სულს ხედავს (Orig.,Comment. in Ierem., 2, 1, GCS 3, 17), ხოლო მათეს თავის განმარტებაში ამ სახეს უფრო ფართოდ შლის: „თუკი ჩვენ ამ ვენახს დავამუშავებთ, ის ნაყოფს მოიხამს – მოწყალების მწიფე მტევნებს, სიხარულს, სხვა სათნოებათა სულგრძელებას“ (Orig., Comm. in Matth., 17, GCS 10, 607). ზუსტად ასეთი შედარება გვხვდება „მისტაგოგიაშიც“. მოღვაწეობა აქ აღიწერება, როგორც „სულიერი მიწათმოქმედება (γεωργία πνευματική)“ (Max. Conf., Mystag., 23. 24,PG 91, c. 661B).

როგორც აღვნიშნეთ, ვენახის სახე „ვენახი – სულის“ ტიპოლოგიურ წყვილში სიმბოლიკურ გარსში დებს მისტიკურ მნიშვნელობას. ადამიანის სულის ფენომენი ვენახის სახის კიდევ ერთ შრესთან იჯაჭვება. ესაა „ისრაელი“, რომელიც ძველი აღთქმის ველზე ვენახის სიმბოლოში ჩანს.

ისრაელი

ვენახში მოცემული ისრაელის სიმბოლური სახე პატრისტიკულ ტრადიციაში როგორც ძველი, ისე ახალი ისრაელის სახეთა შეპირისპირება-მისადაგების ფონზე ვითარდება. ჟან დანიელუ აღნიშნავს, რომ ადამიანის სულის ქმედება ისრაელის ისტორიის მაგალითზე მიმდინარეობს. ისრაელის ვენახი კაცთა სულების წინასახეა. წმინდა ისტორიის მთელი დრამა იშლება სწორედ ადამიანის ურწმუნობასა და ღვთის ერთგულებას შორის კონტრასტის ფონზე, სადაც კაცობრიობა ისრაელის სახეშია მოცემული. (Danielou 1958, 106).

ამ სიბრტყეზე ვენახი უკვე ლეღვის ანალოგიურ სიმბოლურ დატვირთვას ატარებს. ეს ანალოგია კარგად ჩანს ოსიას წინასწრამეტყველებაში, სადაც ვენახისა და ლეღვის სიმბოლოები ისრაელის სახეში ერთიანდება: „ვითარცა ყურძენი უდაბნოსა ზედა ვიპოე ისრაელი და ვითარცა მსტუარი ლეღვისა მსთუადი, მამანი მათნი ვიხილენ. იგინი შევიდნენ ბეელფეგორის მიმართ და უცხო იქმნეს სირცხვილად და იქმნეს მოძულეებულნი, ვითარცა შეყუარებულნი (ოს. 9,10).

„ქებათა ქებას“ ვენახის სახეც ასევე ისრაელის მნიშვნელობას გვიჩვენებს: „დამადგინა მე მხუმილად ვენახისა (ქ.ქ.1,5)“. „ერი იგი ისრაელისა ვენახად თქუმულ არს“ - წერს იპოლიტე რომაელი ამ ადგილის განმარტებისას (იპოლიტე რომაელი. თარგ. ქ.ქ. 1979, 256) ამ ადგილს უფრო ვრცლად განმარტავს გრიგოლ ნოსელი: „სავენახე ჩემი არა დავიცევ“. ხოლო სავენაჯისა ამის მიერ სამოთხისა ჯერ-არს გულისხმის-ყოფად, რამეთუ მუნცა მცველად სამოთხისა დაადგინა კაცი, ხოლო დაცვისა მის უდებებამან გამოხადა იგი და დაამკვიდრა დასავალით და განაშორა იგი აღმოსავალსა. ხოლო საგონებელი იგი სიტყუათა შეუწყობლობად გულისხმის-ყოფისა ამის მიერ, რომელი ვპოვეთ, ესრეთ შესაძლებელ არს, შეწყობად, რამეთუ იტყვის, ვითარმედ: დამადგინეს მე მცველად ვენახოვნისა, რომელი ესე შეეტყუების სიტყუასა მას, ვითარმედ „დადვეს იერუსალჴმი ხილის საცავად“. რამეთუ არა თუ მათ დაადგინეს იგი მცველად საღმრთოძსა ვენაჯისა, ვითარცა მარტივი სიტყუად იხილვების, არამედ რომელმან-იგი დაადგინა, ღმერთი არს, ხოლო იგინი – მლალველ ხოლო იქმნეს მის შორის. და შექმნეს იგი, ვითარცა ხილისსაცავი შორის ლეღოვანსა და ვითარცა კარავი შორის სავენაჯისა, რამეთუ ვინაითგან მცველობისაგან სამოთხისა დააკლდა, ურჩებისა მიერ

ურგებად და უკმრად სახილველად დაშთა, რომელსა შინა მცველი არა არნ. და ვინადთგან დაადგინა კაცი საქმედ და დაცვად სამოთხისა, ამისთვის იტყვის სძალი, ვითარმედ: „რომელმან-იგი დადვა სული ჩემი ცხორებად“ და რამეთუ ცხორებად იყო ფუფუნებად იგი სამოთხისად, რომლისა ქმნად და დაცვად დაადგინა ღმერთმან კაცი, ვინად-იგი განკადეს მტერთა მათ უკეთურთა და მიცვალეს შრომად ვენაჯისა მის მათისა ბოროტისა, რომლისა ტევანი გამოსცემს სიმწარესა და ღვინო – ნავლელსა. ესევიტარი ვენაჯი იყო სოდომი და ესევიტარი ტევნეული მოაქუნდა გომორსა, რომელი-იგი დაისაჯა სოდომსა თანა, რომელთა ღვინო იყო გულისწყრომად ვეშაპთად განუკურნებელი, რომელი-იგი გარდაეცა ბოროტთა მათ შინა საწნეხელთა სოდომისათა (Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI, 57,8-58,1-17; ნოსელი, თარგ. ქ.ქ. 2013, 92-93)“.

აქ ნოსელი ვენახს, ანუ ადამიანის სულს სამოთხეში ჩანერგილ ხედ მიიჩნევს, რომელზე ზრუნვაც ღმერთმა კაცს დაავალა. მათ კი ეს კეთილი ვენახი ბოროტ ვენახად „გარდასცვალეს“ და მწარე მტევნები მოისხეს, რომლისაგანაც ნაღვლის ღვინო დაიწურა სოდომისა და გომორის ვენახის მსგავსად. ეს „ნაღველი“ პირდაპირი ალუზიაა ჯვარზე მაცხოვრისთვის მიწოდებული ნაღველგარეული ძმრისა, რომელიც ბოროტი ვენახის საბოლოო ნაყოფს გამოხატავს – უფლის ჯვარცმას. ეს ტიპოლოგიური სიმბოლოები ასე ლაგდება: სამოთხეში ჩანერგილი ვენახი – სოდომისა და გომორის ვაზი – ჯვარცმისას მიწოდებული ნაღველგარეული ძმარი. რაც კეთილად დანერგილი სულის ბოროტად ტრანსფორმაციას გამოხატავს. ეს სახეც ლეღვის სიმბოლოს უკავშირდება: „და შექმნეს იგი, ვითარცა ხილისსაცავი შორის ლეღოვანსა“, რადგან ლეღვი უნაყოფო სულის გამოხატულებაა.

თუკი ლეღვი-ისრაელი ქრისტემ გაახმო, ვენახ-ისრაელს ბიბლიური თხრობის მანძილზე სხვადასხვაგვარად დასჯილს ვხედავთ. განადგურებული ვენახის ანალოგებს ძველი აღთქმის რამდენიმე პასაჟი გვიჩვენებს, რომლებიც ახალი აღთქმის ვენახის იგავში პოულობს თავის დასრულებულ სახეს (მ.21, 33-36; მრ. 12, 1-9; ლ. 20,9-16), სადაც ბოროტი მუშაკების მიერ უნაყოფოდ ქმნილი ვენახი სხვა ვენახისმოქმედებს გადაეცემა. ვენახის სახის ამ სახარებისეული იგავის მიხედვით გახსნა და მისი

ბიბლიურ წინასახებთან დაკავშირება ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში მრავლად გვხვდება.

იოანე ოქროპირი შემდეგნაირად განმარტავს ამ ადგილს: „ღმერთმა იუდეველებს შჯული მოსცა მთასა ზედა სინასა ... მერმე ქალაქი აღუშენა და ტამარი იგი საკვირველად შუენიერი. ესე იგი არს ვენაჯი (ἀμπελῶν): შჯული იგი და ქალაქი და ტამარი“ (John Chrys., Hom. in Matth. PG 58, c.639-640; ოქროპირი, მათ. სახარ. თარგ. 1998, 235). შჯული და ტამარი ძველი ისრაელის ატრიბუტებია, რომლებიც ვენახში ჩადგმულ საწნახელისა და გოდოლის სახეებს მიემართება, ქალაქი კი იერუსალემს აღნიშნავს. შჯულის, ტამრის და ქალაქის ერთიანობა ძველი ისრაელის აღმნიშვნელია. ქალაქი სასულიერო მწერლობაში ღვთაებრივთან, სულიერ სიმადლებებთან ასოცირდება და ანტითეზაა სოფლისა (ამსოფლიური, ესე სოფელი, წუთისოფელი – ამქვეყნიური, ხორციელი მნიშვნელობითაა დატვირთული). ხშირია მისი გააზრება სასუფეველად („რამეთუ არა მაქუს ჩუენ აქა საყოფელად ქალაქი, არამედ მერმესა მას ვეძიებთ (ებრ. 13,14)“.

ალეგორიული განმარტების გვერდით ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში ტიპოლოგიური ხაზიც ვითარდება. მათეს სახარების განმარტების შემდგომ თავებში ოქროპირი უკვე ტიპოლოგიური მიმართებებით ამდიდრებს ამ სახის სიმბოლურ ველს. ის ვენახის წინასახეს ესაიას წინასწარმეტყველებაში ხედავს: „ესაია ვენახსა ამსგავსა სახლი ისრაელისა, რომელმან ყურძნისა წილ ეკალი მოილო და იტყვის, ვითარმედ: „ზღუდე გარე მოუდევ და სართა განვაგე, დავასხ ვენაჯი სორექი და აღვაშენე გოდოლი მას შინა და საწნახელი მოვთხარე მას შორის და ველოდე, ვითარმედ ყოს ყურძენი, და მან ყო ეკალი(ეს.5,2-7)“. „უბრძანო, რადთა არა წვიმონ მას ზედა წვიმა, რამეთუ სავენაჯე უფლისა საბაოთისი სახლი ისრაელისაჲ არს – ὁ γὰρ ἀμπελῶν Κυρίου σαβῶθ οἶκος τοῦ Ἰσραήλ ἔστι (Isa. 5, 5-7)“ (John Chrys., Hom. in Matth. PG 58. c.642; ოქროპირი, მათ. სახარ. თარგ. 1998, 240).

ეკალმოსხმული ვენახის პარალელი შეიძლება ესაიას კიდევ ერთ ანალოგიურ წინასწარმეტყველებაში დავინახოთ: „მას დღესა შინა ვენახი კეთილი, გულისსათქუმელი, მთავრობად მას ზედა. მე, ქალაქი მაგარი, ქალაქი გარემოცვული, ამოდ ვახუამ მას, რამეთუ გამოღებულ იქნეს ღამე, ხოლო დღისი დაეცეს ზღუდე...“

ამისთვის შეურაცხ-ვყავ იგი τῆ ἡμέρα ἐκεῖνη ἀμπέλων καλὸς ἐπιθύμεμα ἐξάρχειν κατ’ ἀπὸ τῆς (Isa. 27, 2-4)“. აქაც „კეთილად“ დანერგილი ვენახის განადგურებაა ნაჩვენები. მას ზღუდე ემლება და უფალი შეურაცხ-ყოფს მას, როგორც 79-ე ფსალმუნის პასაჟში: „ვენახი ეგვიპტით სცვალე, განასხენ წარმართნი და დაასხ იგი. გზა უყავ წინაშე მისსა და დაჰნერგენ ძირნი მისნი, და აღავსო ქუეყანა. დაფარნა მთანი ჩრდილმან მისმან და ბაბილოთა მისთა – ნაძუნი ღმრთისანი. მისწყუნდა რქანი მისნი ზღუადმდე და მდინარედმდე – მწყურვალნი მისნი. აწ რად მოჰკადე ზღუდე მისი და მოჰყურძნიან მას ყოველნი თანაწარმავალნი გზისანი? განრყუნა იგი ეშუმან მადნარისმან და ბრანგუმან მძვინვარემან მოადოა იგი „ἀμπελον ἐξ Αἰγύπτου μετῆρας, ἐξέβαλες ἔθνη καὶ κατεφύτευσας ἀπὸ τῆς ὠδοποιήσεως ἔμπροσθεν ἀπὸ τῆς καὶ κατεφύτευσας τὰς ρίζας ἀπὸ τῆς, καὶ ἐπλήρωσεν τὴν γῆν. (Ps.79,8-15)“.

პატრისტიკულ ტრადიციაში ეს ვენახიც ისრაელის სახეს გვიჩვენებს. (თეოდორიტი კვირელი, ათანასე ალექსანდრიელი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, კირილე ალექსანდრიელი და გრიგოლ ნოსელი ვენახში ისრაელის სახეს ხედავენ. ეფრემ ასური „დიატესარონის კომენტარებში“ ამ პასაჟს სახარებისეულ იგავს უკავშირებს და ორივე ვენახის სახეს ისრაელის სახეში კრებს (Comm. On Diatess. 1993, 252-253).

79-ე ფსალმუნის ვენახთან დაკავშირებით ძალზე მდიდარ ტიპოლოგიურ ხვეულებს გვთავაზობს იოანე დამასკელი თავის ქადაგებაში „გამხმარი ლელვის შესახებ“, სადაც ლელვის გახმობის მიზეზების ჩვენებიდან გადადის ვენახის ანალოგიურ პასაჟზე და ვენახის ტიპოლოგიურად მდიდარ სახეს ხატავს, სადაც ფსალმუნის ვაზის წინასახეობრივი სახის აღსრულებას მათეს ვენახის მაგალითზე განიხილავს. „გულარძნილო და ურწმუნო მოდგმავ! უფალი საბაოთის ვენახის მომსვრელო ბოროტნო მუშაკნო! რომელი წინასწარმეტყველი არ მოკალით? ღმერთი გიგზავნიდათ ჩემს მონებს – წინასწარმეტყველებს, რათა თავისი ვენახის ნაყოფი მოეთხოვა. „ვენახი ეგვიპტით სცვალე, განვასხენ წარმართნი და დავასხ იგი. გზა ვუყავ წინაშე მისსა და დავჰნერგენ ძირნი მისნი, და აღავსო ქუეყანა. დაფარნა მთანი ჩრდილმან მისმან და ბაბილოთა მისთა – ნაძუნი ღმრთისანი. მისწყუნდა რქანი მისნი ზღუადმდე და მდინარედმდე – მწყურვალნი მისნი. თქვენ კი „მოჰხადეთ ზღუდე მისი“, რომელსაც სჯული ამაგრებდა და ზღუდემომლილი ვენახი „მოადოა ბრანგუმან მძვინვარემან“.

ხოლო როცა ჩემი წინასწარმეტყველები ნაყოფს ითხოვდნენ ჭეშმარიტი, ნაყოფიერი, მშვენიერი ვენახისაგან, „რომელთამე სცეს, რომელნიმე მოსწყვიდეს და რომელთამე ქვადა დაჰკრიბეს“, და აი, მე თავად მოველ ძე - მკვიდრი!.. ჩემი ვენახის შესაწყალებლად „გარდამოვხედ ზეცით“.. მომეცით ნაყოფი ჩემი მკვიდრობისა! მაგრამ თქვენ, ბოროტო მუშაკებო, „აღავსეთ საწყაული მამათა თქუენთა“, „რამეთუ ნაშობნი ხართ მკვლელთა წინასწარმეტყუელთანი“. მათ წინასწარმეტყველები დახოცეს, თქვენ კი ღმერთს მოკლავთ და გარდაამეტებთ მათ უსჯულოებას! მე ვარ მკვიდრი! მე ვარ ის თავსაკიდური ლოდი, რომელიც თქვენ უარყავით, მაგრამ „მან განგაქრიოთ თქუენ“. მე შევაერთებ ცას მიწასთან. ანგელოზთა და კაცთაგან მე აღვაშენებ ჩემს ეკლესიას. და თქვენ, მამის მტრები ჩემი საშუალებით შეურიგდებით მას. მე მოვფენ მშვიდობას ქვეყანაზე და ამ მშვიდობის წინდად ჩემს სისხლს გავიღებ, რომელიც სოფლის ცხოვნებისათვის დაიღვრება, რადგან ვენახი – ღვთის ერი, მართლაც გადაეცემა სხვებს, რომლებიც მოსცემენ ნაყოფს „ჟამსა თვისსა“ – „ყოველსა ქუეყანასა განჰჰდება ხმაჲ მათი და კიდეთა სოფლისათა - სიტყუანი მათნი (რომ. 10, 18).“ (Joh. Damas., Hom. fic. aref. PG 96, c.584AB).

დამასკელის ამ ქადაგებაში ლეღვი-ვენახის პარალელური სიმბოლიკა ახალ აღთქმაში განხორციელებულ ქრისტეს ჯვარცმას უკავშირდება, რითაც ბიბლიური ვენახი ლეღვის მსგავსად საბოლოოდ ამოწურავს თავის „უნაყოფო არსებობას“, მაგრამ ლეღვისგან განსხვავებით ის არ ხმება, არამედ ახალ მუშაკებს გადაეცემა და ახალ ისრაელად, ანუ ქრისტეს ეკლესიად მოგვევლინება. მოცემული ტიპოლოგიური წნული ამგვარად ვითარდება: ბიბლიური ვენახის ეკალი სახარებისეული ვენახისმოქმედთა საბოლოო უსჯულოებაში - ღვთის ძის (ვენახის უფლის მკვიდრის) მოკვლაში აღსრულდება, ისე როგორც ამ ვენახის თავდაპირველი ნაყოფიერება-გავრცელება (ლიბანის ნაძვებამდე ამალღება და მდინარეთა შესართავებამდე მისვლა) ახალი ისრაელის (ქრისტეს ეკლესიის) აყვავებაში განხორციელდება. ამ წნულის გვირგვინია ქრისტეს მისტერია, რომელიც, როგორც თავსაკიდური ლოდი, აერთებს და თავის თავში კრებს ამ ტიპოლოგიური სახეების შიგთავსს და გამოხსნის ისტორიის სიმბოლურ სიუჟეტს აგვირგვინებს.

გარდა ესაიას და ფსალმუნის პასაჟებისა, ბიბლიურ ქარგაში სხვა დასჯილი ვენახის (ἄμπελος) სახეებსაც ვხედავთ. ასეთია იერემიას წინასწარმეტყველება, სადაც თავად წინასწარმეტყველი გვაძლევს ვენახის ტიპოლოგიურ განმარტებას: „მე დავასხ ვენახი ნაყოფიერი ყოვლითა ჭემმარიტებითა, ვითარ გარდაიქცა სიმწარედ ვენახი უცხოდ, ვინაჲ შენ ყოველგან ვენახად ერსა სცნობდ ისრაელისასა (ἐγὼ δὲ ἐφύτευσά σε ἄμπελον καρποφόρον πᾶσαν ἀληθινὴν· πῶς ἐστράφης εἰς πικρίαν, ἢ ἄμπελος ἢ ἄλλοτρία ... οὕτως αἰσχυσθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ (Jer.2,21,26)¹²“.

„გელათური ბიბლიის კატენებში“ იერემიას ეს განმარტება მისადაგებულია 2 სჯულთას ვენახთან: „რამეთუ ვენახისაგან სოდომისა ვენახი მათი და სანერგე მათი გომორისა, ყურძენი მათი ყურძენი ნავლისა, ტევანი სიმწარისა მათისა (ἐκ γὰρ ἀμπέλους Σοδόμων ἢ ἄμπελος αὐτῶν, καὶ ἡ κληματὶς αὐτῶν ἐκ Γομόρρας· ἢ σταφυλὴ αὐτῶν σταφυλὴ χολῆς, βότρυς πικρίας αὐτοῖς (Deut.32,32)“ (კატენები 2011, 197), სადაც ასევე ვენახი-ისრაელის ტიპოლოგიურ წყვილს ვხედავთ.

სოფონიას ანალოგიურ წინასწარმეტყველებას გარყვნილ ვენახზე ეხება კირილე იერუსალიმელი თავის ჰომილიაში „მკუდრეთით აღდგომისათვის უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი“, სადაც ვენახი ასევე ჰურიათა სახედ მოიაზრება. „არამედ ისმინე, რასა იგი ეტყვის სოფონია მოწაფეთა პირისაგან ქრისტესისა: „განემზადე, აღიმსთუე, რამეთუ განირყუნა ყოველი საყურძენი მათი, (ἐτοιμάζου, ὄρθρισον, ἐφθάρται πᾶσα ἢ ἐπιφυλλίς αὐτῶν.) ...რამეთუ ჰურიათა, რომელთა თანა არა დაშთა ტევანი ერთიცა ცხოვრებისა , არამედ არცაღა რქად, რამეთუ მოიკაფოს ვენახი მათი (სოფ. 3;7,8)“ (Cyr. Hier., Catech.XIV,PG 33, c.829C-832A) კირილე იერუს. მკუდრეთით აღდგომისათვის. კლარჯ. 1991, 237). სოფონიასთან ἐπιφυλλίς (რთველის შემდეგ დარჩენილი ყურძენი) ჩნდება და არა ἄμπελῶν. ქართული თარგმანი ამას არ განარჩევს, მაგრამ თავად ბიბლიურ ტექსტში ამ ნარჩენ ყურძენს სხვა შინაარსობრივი და სიმბოლიკური დატვირთვა აქვს, არც კირილეს მოჰყავს შემთხვევით წინასწარმეტყველების ეს ფრაგმენტი. ამით მიანიშნებს, რომ მათთან არ „დაშთა ტევანი ერთი ცხოვრებისა“, რაც ისრაელის ნარჩენი ყურძენის მარცვლების განადგურებით დასრულდება. კირილე ხაზს

¹² „შენ ყოველგან ვენახად ერსა სცნობდ ისრაელისასა“ ქართველ მთარგმნელს ჩაუმატებია სავარაუდოდ „οὕτως αἰσχυσθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ – ეგრეთ სირცხვლეულ იქმნენ ძენი ისრაილისანი (ეს.2, 26)“ გავლენით

უსვამს იმ გარემოებას, რომ ეს ის დროა, როცა მაცხოვარი აღდგება და ახალ ვენახს ამკვიდრებს. სოფონიას ვენახის ალეგორიულ-ტიპოლოგიური წნული ისრაელის ვენახის განადგურებულ ნარჩენებზე ქრისტეს ახალი ვენახის დანერგვის პერსპექტივას უჩვენებს.

ვენახის (ἄμπελος) შესახებ „მსაჯულთა“ წიგნშიც არის ერთი იგავი, რომელშიც ვენახს ზეთისხილის და ლედვის გვერდით ისრაელის სახედ განმარტავენ. ეს იგავი მოგვითხრობს, როგორ სთხოვდნენ ხეები მეფობას ჯერ ზეთისხილს, მერე ლედვს და ვენახს, მაგრამ ვერცერთი მათგანი ვერ დაითანხმეს. ბოლოს ძემეს მიმართავენ, რომელიც დასთანხმდება და გამეფდება კიდევ, მერე კი ცეცხლით დაწვავს ლიბანის ნაძვებს (მსაჯ.9,8-15). „გელათური ბიბლიის კატენებში“ ვკითხულობთ: „ვენახად, ზეთისხედ და ლელუად გულისჯმა-ყო ყოვად ოდესმე ისრაელი, ოდეს იგი აზნაურებასა ძირისასა ჰმარხვიდა, ხოლო რაჟამს ყურძნისა გამოიხუნა ეკალნი წინაწარმეტყუელებისაებრ ესადასა, ძემუად გარდაიქცა“ (კატენები 2011, 576).

როგორც ვხედავთ, ძველალექსიურულ განადგურებულ ვენახს არაერთი ბიბლიური პასაჟი გვიხატავს. ამ მიმართებების დიდი ნაწილი ჯერ თავად წინასწარმეტყუელების მიერ და შემდგომ ეგზეგეტთა განმარტებებში ისრაელის სახედ მოიაზრება და სახარებისეულ იგავში მოცემულ ვენახს უკავშირდება. ჟან დანიელუს აქვს ამ თემაზე საკმაოდ ვრცელი წერილი, სადაც ისრაელის მთელ ისტორიას ესაიას ვენახის გალობის (ეს. 5,1-10) ფონზე განიხილავს და ამ სიმბოლოებს ოსიას, იერემიას და ფსალმუნის ვენახის სიმბოლურ პარალელებთან ერთად სწორედ სახარების იგავში უყრის თავს. თუკი პატრისტიკული თარგმანებები ძირითადად ალეგორიულ ხაზს მიჰყვება და მისი ტიპოლოგიური ხაზი არც ისე მკვეთრია (გარდა რამენიმე მაგალითისა, რომელსაც, სავარაუდოდ, ეყრდნობა კიდევ ავტორი), დანიელუს სწორედ ტიპოლოგიურ ჭრილში კრებს ყველა ძველალექსიურულ სახეს და სახარების ვენახის სახის (“მე ვარ ვენახი ჭემმარიტი”) ტიპოსებად განიხილავს. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ბიბლიური ვენახის ყველა ფიგურა ნადგურდება, მაშინ როცა ქრისტეს იგავში ვენახი ახალ მუშაკებს გადაეცემა და ახალ სიცოცხლეს იწყებს. მასში თავიდან ინერგება ღვთის ხელით ჭემმარიტი ვენახი ანუ ქრისტე, რომელიც ბიბლიურ ვენახს ახალ სიცოცხლეს აძლევს. „ქრისტეს ვნებითა და აღდგომით ამოიზრდება ჭემმარიტი და

სახიერი ვენახი. ეს ის ჟამია, როცა ღვთაებრივი განგებულება ტრანსფორმირდება და ფართოვდება. ღმერთი სხვა ვაზს ნერგავს ისრაელის საზღვრებს მიღმა. ესაა კათოლიკე ეკლესიის ვაზი, რომელიც იესო ქრისტეს ვარჯზეა დამცნობილი და რომელმაც ბოლოს და ბოლოს უნდა მოისხას ის მტევნები, რომელსაც ღმერთი ელოდა. ღვთის ხელის ყველა ქმედება სოფლის დაბადებიდან მოყოლებული გვირგვინდება იესო ქრისტეში, მის სრულყოფილ ქმედებაში და უნდა ითქვას, რომ ყველა წინა იგავში აღწერილი ქმედებები (მიწის მოთოხნა, გაპოხიერება, მორწყვა) ანუ ვენახის მოვლა გრძელდებოდა იმ დრომდე, სანამ ამ ვენახმა სრულყოფილი მტევანი – ქრისტე არ მოისხა“ (Danielou 1958, 113).

როგორც მოცემული მაგალითებიდან ჩანს, ვენახის ტიპოლოგიური სიმბოლო შემდეგ სურათს ხატავს: ქრისტეს მიერ ხდება ძველი ისრაელის ახალ ისრაელად გარდაქმნა. ამიტომ ისრაელის ეს სიმბოლური შრე თავისთავად გვამღევს ახალი ისრაელის, ანუ ქრისტეს ეკლესიის სახეს, რომელიც ასევე ვენახის სიმბოლოში კონცენტრირდება.

ახალი ისრაელი - ეკლესია

ეს ახალი ვენახი, რომელიც ქრისტეს ვარჯზე ამოიზარდა არის ახალი ისრაელი, ანუ ეკლესია. ვენახი, რომელიც სხვა მიწათმოქმედებს გადაეცათ. ეს ტიპოლოგიური წყვილი ეგზეგეტიკური ტრადიციაში ფართოდაა გავრცელებული, საიდანაც ლიტურგიკულ საკითხავებში ჰპოვა ასახვა. ეკლესიის სახეში გვინდა გავაერთიანოთ საკუთრივ ეკლესიის, საღვთო სწავლებისა და წმინდა წერილის, წმინდანებისა და ღვთისმშობლის სახეები, რადგან მათი ერთობა ქმნის სწორედ ახალ ისრაელს, ღვთის ახალ ერს, რომელმაც ღვთივკურთხეული მტევნები გამოიღო.

ა) ეკლესია

თვალი მივადევნოთ ამ ტიპოლოგიური ხაზის განვითარებას. იუსტინე ფილოსოფოსიდან მოყოლებული ვენახის ტიპოსი პატრისტიკულ ტრადიციაში ხშირად გვხვდება ეკლესიის შინაარსით დატვირთული. იუსტინე გადაჭრილ ვენახზე გაფურჩქვნილ რტოებს ეკლესიად ხედავს და ღვთის ერად მოიხსენიებს. 106-ე ფსალმუნში მოხსენიებული ვენახი (ἀμπελών) ათანასე ალექსანდრიელის განმარტებით

ქრისტეს ეკლესიას მოასწავებს: „ და ითესეს ყანები და დასხეს ვენაჯები და ყვეს ნაყოფი იფქლისად – (καὶ ἔσπειραν ἀγροὺς καὶ ἐφύτυσαν ἀμπέλῳνας καὶ ἐποίησαν καρπὸν γυνήματος (Ps.106,37)“. „ ვენაჯობად ეკლესიანი გულისკმა-იყოფებიან“ (ფსალმ. განმარტ. 2007,170). ვენახის სახეს ეკლესიად ხედავს იოანე ოქროპირი თავის ქადაგებაში, „სატფურებისათვის“, სადაც მოციქულებს ვენახის-მოქმედებად იხსენიებს და ვენახად - ეკლესიას „ვითარმედ ვენაჯის-მოქმედ იყვნეს იგინი, წარჯდეს და ვენაჯნი იგინი ფურცლითა სავსე და ნაყოფიერ არიან...არამედ მიხედეთ პავლეს, რომელმან ესე ყოველი ადასრულა, გნებავს თუ, ვითარმცა იხილე იგი ვენაჯის-მოქმედად, ისმინეთ, რომელ-ესე თქუა: მე დავასხ, აპოლონ მორწყო, ხოლო ღმერთმან აღაორძინა (ოქროპირი, სატფურ., სინ.1959,218). „არა იერუსალემი არს ვენაჯი უნაყოფო, რომელ დატკებნეს ბაბილოვნელთა ღორთა მადნარისათა, არამედ ეკლესია არს მხოლოდშობილისა მის ვენაჯი ამალღებული, რომლისა საგრილსა ქუეშე დასხდეს მეფენი ლომნი“ (ოქროპირი,სატფურ. სინ. 1959,219)

ვენახის ეკლესიის სახედ საბოლოო ჩამოყალიბება ლიტურგიკაში ხდება, სამღვდელმთავრო ლიტურგიაზე, როდესაც მღვდელმთავარი მრევლის დასალოცად გამოდის და ანთებული სასანთლებით ჯვარს სახავს, 79-ე ფსალმუნის სიტყვებს წარმოთქვამს: „გარდამოიხილე ზეცით, ღმერთო, და იხილე და მოხედენ ვენაჯსა ამას, რომელ დაასხა მარჯუენემან შენმან (სამღვდელმთავრო კონდაკი1908)“.

აქვე დავიმოწმებთ ლიტურგიკული საკითხავების ადგილებს, სადაც ძველი ისრაელის ახალ ისრაელად გარდაქმნა ვენახის სახეში ხორციელდება: ლოცვა დანერგვასა ვენახისასა. უფალო იესო ქრისტე, შენ ხარ ვენახი ჭეშმარიტი, და მამაი შენი მოქმედი არს და შენვე მოციქულთა შენთა რტოდ უწოდე და ვაზად და შენვე ისრაელნი ეგვიპტით სცუალენ, განასხენ წარმართნი და დაასხ იგი (დიდნი კურთხევანი 2002, 121)“.

„დამამტკიცე, დამამტკიცე, სახიერ, რომელი დაჰნეგა წყალობით მარჯუენემან შენმან ვენაჯი ესე ნაყოფიერი და დაიცევ წმიდაი ეკლესიაი შენი, ყოვლადძლიერო (გიორგი მთაწმინდელის თვენი 2007,47)“.

მოყვანილი მაგალითები ცხადყოფს, რომ ეგზეგეტიკური ტრადიცია ძველადთქმისეული ვენახის მრავალრიცხოვან სახეებში ახალი ისრაელის მოსწავებას

ხედავს. ეს ასპექტი სიღრმისეულად აქვს გახსნილი ჟან დანიელუს : „ისაა დასაბამი და თავი, ჭეშმარიტი ვენახის მთავარი ღერძი, რომელიც განცხადდა არა მხოლოდ თავის პიროვნებაში, არამედ მთელს ეკლესიაში, რომელიც, როგორც 79-ე ფსალმუნი ამბობს, ლიბანის ნაძვებიდან დიდ მდინარემდე და მზის აღმოსავალამდე ვრცელდება, რომელიც თავისი ჩრდილით მთელს ქვეყნიერებას ფარავს. აქ პრობლემა ახალ პერსპექტივაში იხსნება: აქ მარტო ერთი საკითხი დგას. ესაა ქრისტეზე დამყნობა. ესაა, რაც ნათლისღებით გვეძლევა. ეს აკავშირებს ზენონის კომენტარს ვაზის გალობის შესახებ თანამედროვე კატეხიზმოებთან, სადაც აღდგომის ღამით ნათლისღება იყო რეკომენდებული.

„ღვთის ვენახი თავდაპირველად სინაგოგა იყო, რომელმაც მტევნების ნაცვლად ეკალი მოიხსა, ან მწარე ყურძენი ტკბილის მაგივრად. განრისხებული ღმერთი აუქმებს მას და ახალ ნერგს რგავს - ეკლესიას, ის ამუშავებს მას მღვდლების მეშვეობით, ჭიგოდ კი ჯვრის კურთხეულ ხეს ამაგრებს, რათა ვენახმა უხვი ნაყოფი გამოიღოს. (Danielou 1958, 113).

თუ ტიპოლოგიური სიმბოლიკის ამ ხაზს გავყვებით. ძველი და ახალი ისრაელის ტიპოსები ძველი აღთქმის შემდეგ პასაჟებში დახატულ ვენახსა (ἀμπελος) და ლელვშიც შეიძლება დავინახოთ. ესაა ეზეკიელის წინასწარმეტყველება, სადაც მოთხრობილია, თუ როგორ დანერგა „არწივმა დიდმა, ქველნაბრდლუენმა, ფრთადიდიმა, ხანიერმა განვრცობითა, მკლავმაგარმა, სავსემ ფრჩხილებითა“ ვენახი, რომელიც „აღმოსცენდა და იქმნა ვენაჲად უძლურად და კნინად სიდიდითა და სახედავად მისსა... და იქმნა ვენაჲად და ყვნა წიდენი და განვრცნა ბაბილონი მისნი. და იქმნა სხუა არწივი დიდი, ფრთადიდი და მრავალი ფრჩხილებითა, და აჰა, ვენაჲი იგი, გარემოხვეული მისდამი, და ძირნი მისნი მისსა მიმართ და რტონი მისნი გამოუვლინნა მას მორწყვად იგი მასკნესა თანა მორჩისაგან ნერგობისა მისისა ველსა ზედა კარგსა, წყალთა შორის მრავალთა, ეგერა, განპოხნების ყოფად მორჩთა და გამოღებად ნაყოფსა, ყოფად ვენაჲად დიდად – ὁ ἀετὸς ὁ μέγας ὁ μεγαλοπτέρυγος, ὁ μακρὸς τῆ ἐκτάσει, πλήρης ὀνύχων, ὃς ἔχει τὸ ἦγῃμα εἰσελθεῖν εἰς τὸν Λίβανον καὶ ἔλαβεν τὰ ἐπίλεκτα τῆς κέδρου, τὰ ἄκρα τῆς ἀπαλότητος ἀπέκνισεν καὶ ἤνεγκεν αὐτὰ εἰς γῆν Χαναάν, εἰς πόλιν τετειχισμένην ἔθετο αὐτά. καὶ ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ σπέρματος τῆς γῆς καὶ ἔδωκεν αὐτὸ εἰς τὸ πεδῖον φυτὸν ἐφ’ ὕδατι πολλῷ,

ἐπιβλεπόμενον ἔταξεν αὐτό. καὶ ἀνέτειλε καὶ ἐγένετο εἰς ἄμπελον ἀσθενοῦσαν καὶ μικρὰν τῷ μεγέθει τοῦ ἐπιφαίνεσθαι αὐτὴν· τὰ κλήματα αὐτῆς ἐπ’ αὐτὴν καὶ ρίζαι αὐτῆς ὑποκάτω αὐτῆς ἦσαν. καὶ ἐγένετο εἰς ἄμπελον καὶ ἐποίησεν ἀπόρυγας καὶ ἐξέτεινε τὴν ἀναδενδράδα αὐτῆς. καὶ ἐγένετο ἀετὸς ἕτερος μέγας, μεγαλοπτέρυγος, πολὺς ὄνυξι, καὶ ἰδοὺ ἡ ἄμπελος αὐτῆ περιπεπλεγμένη πρὸς αὐτόν, καὶ ρίζαι αὐτῆς πρὸς αὐτόν, καὶ τὰ κλήματα αὐτῆς ἐξάπεστειλεν αὐτῷ τοῦ ποτίσαι αὐτὴν σὺν τῷ βῶλῳ τῆς φυτείας αὐτῆς. εἰς πεδίον καλὸν ἐφ’ ὕδατι πολλῷ αὐτῆ πιαίνεται τοῦ ποιεῖν βλαστοὺς καὶ φέρειν καρπὸν, τοῦ εἶναι εἰς ἄμπελον μεγάλην (Jezek.17,3-8)“. თუ ამ წინასწარმეტყველების ხაზებს ვენახთან დაკავშირებულ სხვა წინასწარმეტყველებებთან ერთად განვიხილავთ, აქაც ისრაელის ვენახის დანერგვას აღმოვაჩენთ. „კნინი“ ვენახი ძველი ისრაელია, ანუ იუდეველთა ერი, ხოლო „დიდი ვენახი“ ახალი ისრაელი, ანუ ქრისტიანთა ერი, ეკლესია, რომელიც „სხვა არწივმა“ ანუ ქრისტემ გააპოხიერა, მორწყო და გაადლიერა. ტიპოლოგიური ჭრილიც თვალნათელია. დიდი ვენახის ტიპოსი მომავალ ვენახს (ეკლესიას) მოასწავებს. ეკლესიის წინასახეს წარმოადგენს ვენახი მსაჯულთა წიგნში მოთხრობილ სამსონის ეპიზოდში, სადაც სამსონი სამას მელს კუდებზე ცეცხლს წაუკიდებს და ვენახს მოწვავს (მსაჯ.15,5). თეოფილაქტე ბულგარელის და იპოლიტე რომაელის კომენტარების მიხედვით. იპოლიტე რომაელი ამ მელებში მწვალელებს ხედავს, ვენახში კი – ეკლესიას (იპოლიტე რომაელი. თარგ.ქ.ქ. 1979,261), გრიგოლ ნოსელი – ამსოფლიურ „მძლავრობებს“. იგივე კონტექსტია „იერემიას წინასწარმეტყველების“ ამ ეპიზოდში: „მწყემსთა მრავალთა განრყუნეს ვენახი ჩემი, შეაბილწებდეს ნაწილსა ჩემსა (ποιμένες πολλοὶ διέφθειραν τὸν ἄμπελῶνά μου (იერ.12,10)“, მწყემსებში ისევ მწვალელები ან უსჯულო მღვდელმსახურები იგულისხმება, ვენახში კი – ეკლესია. „ნაწილი ჩემი“ სავარაუდოდ წმინდა ნაწილებს ანუ ზიარების საიდუმლოს უნდა ნიშნავდეს. აღსანიშნავია, რომ მოცემული ანტიტიპოსი – ეკლესია, აქ ძველი ისრაელის მსგავსად ილახება, რაც ძირეული სწავლების „გარყვნაში“ გამოიხატება, აქაა მინიშნება ძველი და ახალი ისრაელის მსგავსებაზე, ესქატოლოგიურ სიბრტყეზე მათი ერთად დგომის პერსპექტივაზე, რასაც დაწვრილებით შევეხებით აპოკალიფსური ლედვისა და ვენახის განხილვისას.

ესაა ესაიას წიგნში მოცემული ერთი წინასწარმეტყველური პასაჟი, რომლის ანალოგიც იოანეს „გამოცხადებაში“ გვხვდება: „და დადნენ ყოველნი ძალნი ცათანი და წარიგრაგნის ცაჲ, ვითარცა წიგნი და ყოველნი ვარსკულავნი დამოცვენ, ვითარცა ფურცელნი ვენაჯისაგან და ვითარცა ფურცელნი ლელვსაგან (καὶ τακίθονται πάντα αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν, καὶ ἐλιγίησεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον, καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται ὡς φύλλα ἐξ ἄμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς (Isa. 34,4)“.

„გამოცხადების“ სურათი კი ასეთია: „და ვარსკულავნი ცისანი გარდამოცვეს ქუეყნად, ვითარცა ლელუმან რა დაყარის ყუავილი თვისი, ქარისაგან დიდისა შერყეულმან. და წარიგრაგნა ცაჲ, ვითარცა წიგნი წარგრაგნილი (καὶ οἱ ἄστέραι τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν, ὡς συκὴ βάλλουσα τοὺς ὀσύνθους αὐτῆς, ὑπὸ ἀνέμου μεγάλου σειομένη, καὶ ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἐλισσόμενον (Apok. 6, 13-14)“. ეს ორივე წინასწარმეტყველება უკანასკნელ ჟამს, „სასჯელის დღეს“(ეს. 34, 8), „რისხვის დღეს“ (გამოცხ.6,17) ეხება. ლელვის ნაყოფის დაცვენას ბოლო ჟამის ეკლესიის მოძღვართა უვარგისობად განმარტავს ანდრია კესარია-კაპადოკიელი (ანდრია კესარიელ-კაბადუკიელი.იოან.გამოცხ.1961,60). ლელვის უნდო ნაყოფში, იგივე „ყვავილში“, რომლის ანალოგიც ესაიასთან ფურცლად იხსენიება და ვენახის ფურცლებთან ერთად ცვივა, ეკლესიის მოჩვენებითად „დიდნი კაცნი“ და „მნათობნი სოფლისანი“ იგულისხმებიან, რომლებიც ბოლო ჟამს ლელვსა თუ ვენახს, ანუ ეკლესიას მოსცილდებიან. ჩვენს ნაშრომში, „ლელვის სიმბოლიკა „ახალი აღთქმის“ წიგნებში“, გვაქვს გამოთქმული ეს მოსაზრება: „ასევე შეიძლება ლელვში „ახალი ისრაელი“ ანუ ახალი აღთქმის ეკლესია დავინახოთ, რომელსაც სოფლის აღსასრულს მხოლოდ მწარე ფურცლების გამოღების უნარი აღმოაჩნდება, ანდა ოდენ „უნდო ნაყოფების“(კობახიძე 2007, 149).

აქ ნახსენები ვარსკულავიანი ცა ასევე ეკლესიის სიმბოლიკის შემცველია. ამ ორი ანალოგიური პასაჟის შეპირისპირებით იხატება ბოლო ჟამის ეკლესიის სახე, რომელიც ვარსკულავიანი ცის, ლელვისა და ვენახის წინასახეებით მოესწავება. მოცემული მაგალითი იერემიას ზემოთმოყვანილი პასაჟის (მელთა მიერ გარყვნილი ვენახი) შინაარსობრივი ანალოგია. ახალი ისრაელიც ძველის ანალოგიურ უნაყოფობას გაიზიარებს, თუკი ღვთის მიერ დანერგილი ვენახში მუდმივ მუშაკობას შეწყვეტს, მე-

3, მე-9 თუ მე-11 ჟამზე, და არ „მოსცემს ნაყოფსა ჟამსა თვისსა“. ლეღვი და ვენახი ესქატოლოგიური აღსრულების საიდუმლოში ერთად მონაწილეობენ.

ბ) წმინდა წერილი - საღვთო სწავლება

გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ეკლესიის საიდუმლოებანი ქრისტეს მისტერიის შემადგენელ ნაწილს და მის განშტოებებს წარმოადგენს. ეკლესიის, ქრისტეს და წმინდა წერილის მისტიური კავშირის შესახებ მოვიყვანოთ ორიგენეს თვალსაზრისი: „ეკლესია თავად საიდუმლოა (მისტერია) – წერს ორიგენე, როგორც წმინდა წერილი იყო განხორციელების მისტერიის წინამოსწავება, ასევე ეკლესიის საიდუმლოც მისი გაგრძელებაა, რადგან ის ღაღადებს ღვთაებრივი სიტყვის გამოცხადებას. ყველაფერი, რაც „მე კაცისას“ განცხადებას ეხება, მთლიანად ხორციელდება ეკლესიის ქმედებებში. (Orig., Comm. in evang. Matth., GCS 40, 48) ერთი მხრივ, ქრისტესა და ეკლესიას შორის, ხოლო მეორე მხრივ, ეკლესიასა და წმინდა წერილს შორის პირდაპირი კავშირი არსებობს, რამდენადაც ეკლესია წმინდა წერილის მსგავსად მონაწილეობს განხორციელებული ლოგოსის მისტერიაში. ეკლესიის საიდუმლო განხორციელებული ლოგოსის საიდუმლოს გაგრძელებაა. ქრისტეს სხეული სხვა არაფერია, თუ არა ეკლესია – οὐ γὰρ ἕστῃ τι ἰδίᾳ Χριστοῦ σῶμα ἕτερον παρὰ τὴν Ἐκκλησίαν οὐσαν σῶμα αὐτοῦ (Orig., Comm. in evang. Matth., 14,17. GCS 40,326). ქრისტეს სხეული ეკლესიის სახეა ἵνα εὐρεθῆ τὸ σῶμα Χριστοῦ ἢ Ἐκκλησία τὸν λόγον ἔχουσα τοῦ πνευματικοῦ οἴκου καὶ ναοῦ τοῦ Θεοῦ (Orig., Com. in John., 10,25, GCS 10,209). სწორედ აქედან გამომდინარეობს ეკლესიის საიდუმლოს მთავარი კონცეპტი: „ქრისტეს „მისტიური სხეული“ (σῶμα) მისი „ფიზიკური სხეულის“ (σάρξ) გაგრძელებაა. ესაა ვერტიკალური მიმართება ქრისტესა და ეკლესიას შორის, რომელიც აისახება ეკლესიისა და წმინდა წერილის ჰორიზონტალურ მიმართებაზე. წმინდა წერილის სამყოფელი ეკლესიაა, რომლის საშუალებითაც ქრისტე აგრძელებს მორწმუნეთა სულებთან საუბარს (Борнер 2015,62).

ეს მისტიური კავშირები, რომელიც ქრისტეში ხორციელდება, სიმბოლიკურ პერსპექტივაშიც ადვილი დასანახია. წმინდა წერილისა და ეკლესიის ურთიერთკავშირის გახსნაში ვენახის სახე აქტიურად მონაწილეობს. ამ ორგანულ

კავშირზეა აგებული ვენახის კიდევ ერთი სიმბოლური შრე, რომელიც წმინდა წერილის შინაარსითაა დატვირთული. ამიტომ ეგზეგეტიკური ტრადიცია ვენახში წმინდა წერილის შინაარსსაც დებს. აქ მოვიყვანთ თეოფილაქტე ბულგარელის შეხედულებას, რომელიც, როგორც წესი, მიჰყვება პატრისტიკულ თვალსაზრისებს: „შეიძლება ვენახი საღმრთო წერილადაც მოვიაზროთ, რომელშიც ასო – ზღუდეა, საწნახელი – სიღრმე სულისა, ხოლო გოდოლი – ამადლებული ღმრთისმეტყველება. თავდაპირველად წმიდა წერილი ბოროტ მევენახეებს, ფარისევლებს ჰქონდათ, მაგრამ შემდეგ ღმერთმა ჩვენ გადმოგვცა, ვინც მას კეთილად დავამუშავებთ (ბულღარელი, მათ. სახ. კომენტ. 2005,189)“. ეს განმარტება სიმბოლური ღვთისმეტყველების ნათელი მაგალითია: სიტყვით მოზღუდული ვენახი, ანუ წმინდა წერილი სულის სიღრმის საწნახელში იწურება და ღვთისმეტყველების გოდოლამდე მალდება.

საინტერესოა, რომ იპოლიტე რომაელს ლუკას სახარების სიმბოლოდ „ვაზი ვენახი“ აქვს მოხსენიებული მათეს, როგორც ლომის, მარკოზის, როგორც კაცის და იოანეს, როგორც ორბის გვერდით: „ რამეთუ იყო ლომი იგი ამისა, ვითარცა მეუფე, მათე მახარებლისაგან ქადაგებული. და იყო ვაზი იგი ვითარცა ვენახი მღდელმომძღურისაგან ლუკასგან ქადაგებული. და იყო მისა კაცი იგი, ვითარცა ვნებული, მარკოზის მიერ გამოთქმული. და იყო მისა ორბიცა იგი, ვითარცა სიტყუად , ნეტარისა იოვანეს მიერ ცად აღყვანებული (იპოლიტე, თარგმ. ქ. ქ. შატბერდ.1979, 258)“. რაც ამ სახეში საღვთო წერილის სიმბოლიკას მოიაზრებს. შემდგომ ლუკას სახის გამოხატვა ხარის სიმბოლომ იტვირთა, რაც მომდევნო ხანის გრაფიკულ გამოსახულებებში აისახა.

გ) წმინდანები

როგორც ცნობილია, ეკლესიის საძირკველი მოციქულებსა და წმინდანებზე დგას. ამიტომ ისინი თავისთავად ეკლესიის სახედ მოიაზრებიან. „მისწუადნა რქანი მისნი ზღუადმდე და მდინარედმდე მწურვალნი მისნი“ (ფს. 79,12) კირილე ალექსანდრიელი „ძირად წინაწარმეტყუელთა იტყვის, და რქად - მოძღურებასა მოციქულთასა, რომელთა დაიპყრეს ყოველი სოფელი (ფს. განმ. (დობ.), კანონი 11, 16). იპოლიტე რომაელი ნათანაელის კურთხევას ვენახის აღმოცენებას უკავშირებს:

„ნეფთალემ აღმოცენებულ და აღორძინებულ და ძირ დაბმულ, განშუენებულ (დაბ.49,21)“. აღმოცენებულ მწუერვალ, რომელნი განთავისუფლებულ სარწმუნოვებითა ერნი იწოდნეს, მოგუასწავებს მათთვის, რომლითა ყოველნი შემძლებელ ვიქმნებით. საღმრთოდთ კერძო და სულიერ ვენაცს იტყვს ქრისტესა, რტო და მწუერვალ არიან წმიდანი, რომელთა ჰრწამს იგი, და ტევან – მოწამენი, და ძელ დასუმულ ვაზისა თანა მოგუასწავებს ვნებათა მათ. და მსთულებელთა ანგელოზთასა იტყვს, და გოდორ, რომელსა შთასთულებენ ნაყოფსა ვენაცისასა, მოციქულნი არიან, საწნებელ – ეკლესიად, და ღვნო – სულისა წმიდისა იგი ძალი (იპოლიტე, კურთხ. იაკობ. შატბერდ.1979,23). თავად ბიბლიაში ვენახი ნახსენები არაა – „Νεφθαλειμ στέλεχος ἀνειμένον, ἐπίδησις ἐν τῷ γεννήματι κάλλος (Gen. 49,21) „ნეფთალემ, ხე მცენარე მოსცემდეს ნაყოფთა სიკეთისათა (დაბ.49,21 (მცხეთ. ხელნ.)“. „ნეფთალემ რტო განფენილ, გარდაცემულ სიკეთითა ნაყოფისათა (ბაქარის გამოცემა ანუ ე.წ. მოსკოვური ბიბლია)“. რტოს (στέλεχος) იპოლიტე ვენახად ხედავს (PO 27, 98) – Simonetti 1994,31).

ამ კუთხით დანახული ვენახი უკვე მრავლად გვხვდება ლიტურგიკულ საკითხავებში. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ჰიმნოგრაფიული მასალა ტიპოლოგიის ყველაზე დახვეწილ ფორმებს წარმოგვიდგენს, ამიტომ გვინდა მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითი, სადაც „ვენახი - ეკლესიის“ ტიპოლოგიური წყვილი დასტურდება, სადაც წმინდანების სახეში იხსნება ეკლესიის ანტიტიპოსი.

„რტოდ ვენაცისა საღმრთოდსა გამოშჩნდი შენ, ბასილი, სათნოვებისა ტევანნი გამოიკუენ, მამაო და ღვინოდ გულისკმისყოფისა ასუ სამწყსოთა ქრისტესათა ყოვლად ნეტარო (მოდრეკილი 1978, 121)“.

“გიხაროდენ ვენაცო მადლისაო, ნაყოფიერო (ანტონი) (მოდრეკილი 1978,218)“.

“ჭემმარიტად გეწოდა, კლიმი, მოწამეო ქრისტესო, ჭემმარიტად ვაზად ქრისტეს ვენაცისად, რამეთუ გამოიკუენ ტევანნი შუენიერნი და შესწირენ ქრისტესა (მოდრეკილი 1978,238)“.

“ნერგი ესე ყოვლად შუენიერი, ჭემმარიტი ვაზი ქრისტეს ვენაცისა (კლიმი)(მოდრეკილი 1978,239)“.

“რტოდ ვენაჯისა ჭემმარიტისა აღმოსცენდი ნერგი სიწმიდისაჲ კლიმი, რომლისა მოქმედ არს თავადი მამაჲ ძით და სული წმიდითურთ, რომლითა გამოიჯუენ ტევანნი საღმრთონი და შესწირე მსხუერპლად ღმრთისა, ნეტარო. სახელისამებრ წოდებულისა იპოვე შენ განსრულებული საქმითა, რამეთუ სასუმელი ვენაჯისა მის, რომელ იწინხა ჯუარსა ზედა, მის მიერ აღვსებულმან უწდიე წარმართთა (იოანე მტბევრის საგალობელი, მოდრეკილი 1978,240) “.

“ანკვრიაი მიემსგავსა ჰრომესა, რამეთუ მან შეიწყნარნა თავნი მოციქულთანი და იკურთხა სისხლითა მათითა, ხოლო ამან გამოიღო ვაზი, რომლისა რტონი მისი სავსენი ნაყოფითა ტკბილითა ჰქონან საზრდელად შვილთა თჳსთა (იოანე მტბევრის საგალობელი) (მოდრეკილი 1978,240)“.

„ჭემმარიტი ვაზი რქაშუენიერი ქრისტეს ვენაჯისა აღმოსცენდი კლიმი, რომელმან გამოიხუენ ტევანნი შუენიერნი (იოანე მტბევრის საგალობელი)(მოდრეკილი 1978, 242)“.

„შენ, ვენაჯისა საღმრთოჲსა იქმენ ვაზ გონიერებისა და შტო შუენიერებისა და ტანჯვათა შინა განბრძნობილთა გამოიღე ტევანი მრავალნაყოფიერი, რომლისაგანა უკუეთუ მეცნიერებით ვინმე სუას, უძლეველ იქმნას ღუაწლსა შინა (კლიმი ანკვირთელისაჲ)(ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა 2005,151)“.

„გამოსჩნდი, ნეტარო, ვენაჯად და მოსხვლითა ასოთაჲთა აღმოაცენე ტევანი ყოვლად შუენიერი ღმრთისმსახურებისაჲ ტკბილი, იაკობ, რომლისაგან გამოვიდა ღვინოდ და ახარა მორწმუნეთა გულსა (იაკობ დაჭრილისაჲ) (ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა 2005, 148)“.

„შენ სულნელად ვარდად გამოჩნდი სიმეწამულითა სისხლითა შენთაჲთა, სიწმიდითა შეღებული, ნეტარო, სულნელმყოფელნი ჩუენნი შენ შუენიერ ტევან იქმენ ქრისტეს ვენაჯისა და აღმოუცენე ღვინოდ წამებისაჲ, რომელი ახარებს მორწმუნეთა (გიორგი მთაწმინდელის თვენი 2007,130)“ .

„ერთბამად შემოკერბით დღეს, მორწმუნენო, ტროფიმე, დორიმენდორ და სავატის, სამთა მათ ახოვანთა და მჯნეთა ვადიდებდეთ ჭემმარიტთა მოწამეთა, ტევანთა ქრისტეს ვენაჯისათა, რომელთაგან აღმოდის ღვინოდ სიხარულისაჲ დამატკბობელი სულთაჲ მადლითა (გიორგი მთაწმინდელის თვენი 227,294)“.

„კეთილისა მიერ მუშაკისა პავლეს მიერ დაენერგე, ვითარცა ვაზი და ოფლითა ღუაწლთა მრავალთა მიერ მორწყულ იქმენ და ნაკადულითა სისხლთა შენთადთა საღმრთოდ ტევანი სიტკბოებისად გამოიღე შენ, რომლისაგან ღვინოსა საღმრთოდსა მადლისასა ასუამ სოფელსა, მახარებელსა გულთასა (გიორგი მთწმინდელის თვენი 2007, 328)“.

„ვითარცა ვაზი მოირწყო სწავლითა შენთა მიერ, მოწამეო გვმნასი და ვითარ ტევანმან წამებისა ღვინო აღმოაცენა (გიორგი მთწმინდელის თვენი 2007,364)“.

როგორც მოყვანილი მასალიდან ჩანს, ვენახად წმინდანთა მოხსენიება გავრცელებული პრაქტიკაა. აქ ამ სიმბოლოს ვარიაციულობა ყველაზე თვალნათლივია: წმინდანი ხან ვაზია, ხან მასზე დამყნობილი რტო, ხან მტევანი, რომელიც იწინიება და ღვთივსულიერ ღვინოს გვაძლევს.

ტიპოლოგიური ხაზი ამ საგალობლებში მარტივია. წმინდანი არის ქრისტეს მიერ დანერგილი ვენახის აღსრულება ჭეშმარიტ ნაყოფმსხმოიარობაში, რაც საბოლოოდ დაწნეხვით და ღვინის მოცემით სრულდება, დაწნეხვა ტანჯვის გამოხატულებაა, ღვინო კი ამბივალენტურია: ის გვაძლევს როგორც დაღვრილი სისხლის, ასევე საღვთო მაგალითის ან სწავლების მნიშვნელობათა სინთეზს. ღვინის სახეს ქვემოთ უფრო დაწვრილებით შევხებით, აქ კი გვინდა დავამატოთ ერთი საგალობლის განხილვა, რომელიც უფრო რთულ ტიპოლოგიურ წნულს გვთავაზობს. ესაა კლიმი ანკვირიელის შესხმა, რომელიც იოანე მტბვერის ორიგინალურ ჰიმნოგრაფიას ეკუთვნის:

„ სამოთხესა ღმრთისასა შუენიერი ნერგი ედემიანი ყუავილ გარდაფენილი აღმოსცენდი შენ ღელვათა მათ შინა ქრისტეს მცნებათდასა, სავსე არათუ ნაყოფითა მით, რომლისა ურჩებით ადამის მიერ სიკუდილი სოფლად შემოგდა, არამედ უკვდავისა მის ცხოვრებისა... ვითარცა შუენიერმან ვაზმან შესწირენ ღმრთისა ტევანნი სულიერნი... და აღმოგვცენე სასუმელი ტკბილი უკუდავებისად და გვასჯ ჩუენ ღვინოდ გულისწმისყოფისად, მახარებელი გულისად, უკუდავ მყოფელი სულისად და მომცემელი ნეტარებისად, რომლისთვისცა აწ უმეტეს ჰყუავი ედემს შინა და სოფელსა (მოდრეკილი 1978, 239) .

ამ მაგალითში ღვთის დანერგილი ვანახის წინასახეობრივი ფესვები დაბადების წიგნის შეცოდებას უკავშირდება. პირველი ტიპოლოგიური შრე ადამი და ევაა,

რომელთა ურჩების ნაყოფი შეპირისპირებულია სახარებაში დანერგილი ვენახის – კლიმის სულიერ მტევნებთან.

ასეთივე აპოფატკური ტიპოლოგიის მაგალითია უძველესი იადიგარის საკითხავი: „ჟამსა სატფურებისასა ზამთარი იყო დიდისა მის ურწმუნოებისად, რომლისა ვენახისაგან გამონაღები არა იპოვა, ხოლო ჩუენ, დანერგულნი სარწმუნოებით ეკლესიასა შინა, ვღალადებთ და ვიტყვთ: დიდება ძალსა შენსა (უძველესი იადიგარი 1980,291). სატფურების ჟამი, როგორც ქვემოთ კირილე იერუსალიმელის განმარტებაში ვნახავთ, ჯვარცმის ჟამია, როდესაც ისრაელის ვენახმა საბოლოოდ აჩვენა თავის უნაყოფობა, ანუ ურწმუნობა. ეს ვენახი შეპირისპირებულია უკვე ახალი ეკლესიის ერთან, რომელიც ძველი ვენახის ტრანსფორმაციითაა მიღებული და გალობით შეღალადებს ღმერთს.

დ) ღვთისმშობელი

წმინდანთა მსგავსად ეკლესიის სახე ღვთისმშობელშიცაა განცხადებული. ღვთის დედა, რომელმაც თავის წიაღში იტვირთა ქრისტე, ეკლესიის ყველაზე ცხოველი გამოხატულებაა. უნდა ითქვას, რომ ვენახისთვის ღვთისმშობლის და წმინდანების სიმბოლიკის მინიჭება ქრისტიანულმა ლიტურგიკამ დაიწყო. ძველ აღთქმაში ღვთისმშობლის მრავალი წინასახე არსებობს, მაგრამ არცერთი არაა ვენახი. ესენია: აარონის კვერთხი, ტაკუკი, სასანთლე, ტაბლა, კიდობანი, მანანა, კარავი, კიბე, მთა, კვერთხი, ფიცარი, ბჭე აღმოსავალისა დაკრძალული. „იაკობ კიბედ გიხილა, ხოლო მოსე – მაყვლად, დანიელ – მთად, გედეონ – საწმისად (იოანე შავთელი „გალობანი ვარძიის ღვთისმშობლისანი)(სულავა 2003,130). ეს სახე პირდაპირ კავშირშია ეკლესიის ცნებასთან. თავად ეკლესია ქალების სიმბოლოურ სახეებში იყო დაფარული ძველ აღთქმაში. ცნობილი ღვთისმეტყველი ანრი დე ლუბაკი წერს: „ძველ აღთქმაში ეკლესიის არაერთი სიმბოლოური სახე არსებობს. ყველაზე ხშირად ეკლესია ქალების სახეებშია დაფარული. მთელ ბიბლიაში თითქმის ვერ იპოვი ქალს, რომელიც რაიმე ნიშნით არ მოიაზრებოდეს ეკლესიის სიმბოლოდ (ლოთის ცოლი, სარა, რაქელი და რებეკა, დებორა, ანა (სამოელის დედა), ქვრივი..“ (Лубак 1988).

ჩვენი მხრივ გვინდა დავუმატოთ, რომ ეკლესიის სიმბოლური სახეა ასევე „დედაკაცი, რომელსა ემოსა მზე“ იოანეს „გამოცხადებაში“ (გამოცხ.12,1). ანდრია კესარი-კაბადოკიელი ასე განმარტავს: „დედაკაცი ესე, რომელსა ემოსა მზე, არს ეკლესია, რომელსაც ჰმოსიეს მზე იგი სიმართლისა, ქრისტე (ანდრია კესარიელ-კაბადოკიელი 1961,74)“.

იგივე მამა განმარტავს, თუ რატომ ეწოდა ეკლესიას „სმალი დედაკაცი“: „რამეთუ ეძინა რა ადამს, გუერდისა მისისაგან დაებადა დედაკაცი. ეგრეთვე ჯუარს-ეცუა რა ქრისტე, და სიკუდილითა მიიძინა, გუერდისა მისისა სისხლითა ეკლესია აღეშენა (ანდრია კესარიელ-კაბადოკიელი 1961,107)“ .

ლუბაკი წერს: ამბროსიმ ღვთისმშობელში *typus Ecclesiae* დაინახა (Ambr. Med., In Lucam, 2,7,PL, 15, 1555), შემდეგ ავგუსტინემ გაიმეორა იგივე (August., In John, tract. 13, n. 12,PL, 35, 1499; Serm. 191, PL, 38, 1010, 1012-1013), მსგავსი გამოთქმა გვხვდება ევრემთანაც (შდრ. AI. Mulier, Unité de VEglise et de Marie chez les Pères du /Ve et du Ve siècles, dans: Marie et VEglise, 1 (Bulletin de la société d'études mariales, 1951),29), წმინდა კლიმენტი ალექსანდრიელმა კი უფრო თამამად გამოაცხადა: მარიამი წმინდა ეკლესიას აღნიშნავს (Clem. Alex., Hom. Div.,4, PG 77, 992) (Лубак 1988,69).

ამ სიმბოლიკის გავლენითაა, რომ საეკლესიო სწავლებაში ფართოდაა გავრცელებული ეკლესიის ასეთი ფორმულირება ეკლესია – სმალი უფლისა. აქედან გამომდინარე სარწმუნოდ გვეჩვენება ის აზრი, რომ ქრისტიანულ ლიტერატურაში ვენახის ღვთისმშობლად მოაზრება ბიბლიური ვენახის ერთ-ერთი ძირითადი მნიშვნელობის - ეკლესიის სახიდან გამომდინარეობს. ღვთისმშობელიც შეიძლება იყოს გააზრებული, როგორც ეკლესია, რომელმაც თავის წიაღში ქრისტე იტვირთა. ასევე ეკლესიის სახე შეიძლება იყოს ნებისმიერი წმინდანი და ასევე ქრისტიანთა სულებიც, რადგან სწორედ მათი ერთობაა ეკლესია.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ლიტურგიკულ საკითხავებში ვენახად ღვთისმშობლის მოხსენიება გავრცელებული პრაქტიკაა.

„ვითარმედ გხადოდა შენ, მარიამ, ვენაჟად სამეუფოდ (მინჩხი 1987, 227)“.

„ღმრთისმშობელსა ვადიდებდეთ, მშობელსა და ქალწულსა, დედასა მეუფისასა, ვენაჟსა გონიერსა (მინჩხი 1987, 160)“.

„გიხაროდენ, ვაზო მორჩისა დაუქნობელისაო, გიხაროდენ ქუეყანაო უკუდავისა ნაყოფისაო (დაუჯდომელი ღვთისმშობლისანი 2006, 296)“.

„გიხაროდენ, ქალწულთა სიქადულო, გიხაროდენ, ტევანო, რომლისაგან მოვისთულეთ სიტკბოვებად (ნევმირ.ძლისპ.1982,675)“.

„სადმრთოსა ვენაცსა, მტვრთველსა ცხორებისასა ტევანისა, დედასა ანგელოზთა შემოქმედისასა, რომლისა საშოით მოეფინა ნათელი (ნევმირ.ძლისპ.1982,341)“.

„ვენაჯი ტკბილი ცხორებისა ნაყოფსა გამოიღებს ქალაქსა ღვთისასა, მარიამ ყოველთა გამომზრდელსა მას შევამკობდეთ და მისგან შობილსა თაყუანის ვცემდეთ. (მოდრეკილი 1978,59)“.

ვენახი – ღვთისმშობლის ტიპოლოგიური წყვილის შემცველი საგალობელია დემეტრე მეფეს ცნობილი „ღვთისმშობლის საგალობელი“.

„შენ ხარ ვენახი, ახლად აღყუავებული, მორჩი კეთილი, ედემს შინა დანერგული“ (სულავა 2003,278). ედემში დანერგილი მორჩი ეგზეგეტიკური ტრადიციის მიხედვით სიცოცხლის ხესთან ასოცირდება, რომელიც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ვაზადაც მოიაზრება. აქ გვაქვს ამ ედემის ვაზის ღვთისმშობლის ტიპოსად გააზრება. ანალოგიური ტიპოლოგია ჩანს მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნებშიც: „ტევანი ტკბილი აღმოსცენდა ცხოველს მყოფელი დღეს ქუაბსა ბეთლემისასა ვენახისაგან სიწმიდისა, რომლისა გემოდს ხილვითა განცხოველდა ურჩებით მომწყდარი ადამ შვილითურთ მისით“ (მოდრეკილი 1978, 75).

დემეტრე მეფის საგალობელთან დაკავშირებით ე. კოჭლამაზაშვილს საკუთარი თვალსაზრისი აქვს გამოთქმული ნაშრომში: „გრიგოლ ნოსელის „ნათლისღების საკითხავის“ გამოძახილი ქართულ ჰიმნოგრაფიაში“. მას მიაჩნია, რომ ამ სიმბოლოს ძირითადი მნიშვნელობა მაცხოვარია და დემეტრე მეფის ცნობილ საგალობელშიც „შენ ხარ ვენახი“ სწორედ ქრისტეს მოიაზრებს. ის პარალელს ავლებს გრიგოლ ნოსელის „ნათლისღების საკითხავში“ გამოყენებულ სახესთან. მკვლევარი ხაზს უსვამს ამ სახის პოლისემიურობასაც და მიიჩნევს, რომ ეს პოლისემიურობა კონტექსტუალურია. „როგორც ვხედავთ, – აღნიშნავს იგი, – „ვენახი“ ერთადერთი მნიშვნელობის სახე არაა. ვის გამოსახავს იგი ცალკეულ შემთხვევებში – ქრისტეს, ღვთისმშობელს, სხვა

რომელიმე წმიდას თუ მთელ ეკლესიას, საცნაური ხდება კონტექსტიდან“ (კოჭლამაზაშვილი 2002, 19-22).

ვენახი - ქრისტე

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ვენახის ტიპოლოგიური სიმბოლოს ყველა ზემოთგანხილული მნიშვნელობა ქრისტეს სახიდანაა ამოზრდილი და მასში განცხადებული. ქრისტეს მისტერია არის მთავარი ვარჯი, რომელზეც ასულია სიმბოლური სახეების მტევანთა სიმრავლე, ისაა ღერძი, რომელიც ამოდრავებს ამ სიმბოლოთა ამბივალენტურ ბუნებას, ისაა დოქტრინა, რომელზეც დგას და რომელშიც ხორციელდება მთელი სიმბოლიკური ტიპოლოგია. ეგზეგეტიკის პატრისტიკული ტრადიცია სწორედ ამ დოქტრინაზე დგას.

ქრისტეს მისტერია მრავალ ეტაპად იყოფა, რომელთაგან ძირითადია: შობა, ნათლისღება, ვნება და აღდგომა. მთელი ეს მისტერია ეკლესიის ლიტურგიკულ ქარგაში ცხადდება და ევქარისტიის საიდუმლოში ჰპოვებს თავის კულმინაციურ აღსრულებას. ევქარისტიის საიდუმლოში ცხადდება ყველაზე დიდი და მთავარი მისტერია: ადამიანის შეერთება ქრისტესთან.

როგორც პატრისტიკული სწავლება ამტკიცებს, ძველი აღთქმა არის წინასახეობრივად გამოხატული ქრისტეს მისტერია. ბიბლიის თითქმის ყველა სიუჟეტში ქრისტეს საიდუმლოს სხვადასხვა ასპექტია მოსწავებული. ჩვენი კვლევის საკითხის ინტერესიდან გამომდინარე შევეხოთ ვენახის იმ ტიპოლოგიურ სიმბოლოებს, რომლებიც კონკრეტულად ქრისტეს სახეშია აკუმულირებული.

ვენახის (ἀμπελος) სახის სიმბოლოს განმარტებას მაცხოვარი თავად იძლევა იოანეს სახარებაში: „მე ვარ ვენახი ჭემმარიტი და მამა ჩემი მოქმედ არს (Εγώ ειμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή)(John.15,1-7)“. მიუხედავად იმისა, რომ იგი სხვა საგნებთანაც აიგივებს საკუთარი თავს: „მე ვარ პური ცხორებისა (იოან. 6,48), „მე ვარ კარი (იოან. 10,9)“, „მე ვარ გზა (იოან.14, 6)“, „მე ვარ მწყემსი კეთილი (იოან. 10,11)“, „ ვენახი“ მაინც გამორჩეულ ქრისტოლოგიურ სახედ დამკვიდრდა ქრისტიანულ ლიტურატურასა და გამომსახველობით ხელოვნებაში. ამ სახეზე დაყრდნობით მაცხოვარმა ქრისტიანობის

ერთ-ერთი უმთავრესი დოქტრინა გააჟღერა, კერძოდ - ქრისტესა და მისი მიმდევრების (ფართო გაგებით- ეკლესიის) ერთიანობისა – „მე ვარ ვენახი და თქვენ რტონი“. კირილე ალექსანდრიელი განმარტავს, რომ ვენახის სახეში მოცემულია ქრისტეს და მისი ეკლესიის როგორც სულიერი (სიყვარულზე დაყრდნობილი), ასევე ხორციელი ერთიანობა (ზიარების საიდუმლოს მეშვეობით ქრისტეს ნაწილად გახდომა) (Cyr. Alex. In. Joan. Evang. L.X. PG 74 c. 333A-336D). საგულისხმოა, რომ სწორედ ვენახისგან დაწურული ღვინო გადაიქცევა ქრისტეს სისხლად, რომელიც ზიარების საიდუმლოს ნაწილს შეადგენს.

ვენახი (ἀμπελος) არაერთხელ მოიაზრება ქრისტედ „ძველ აღთქმაში“. 79-ე ფსალმუნის ცნობილ პასაჟში: „ვენახი ეგვიპტით სცვალე – ἀμπελον ἐξ Αἰγύπτου μετήρα, (Ps.79,10)“, სადაც ეგვიპტიდან გადმონერგილი ვენახის გამრავლება- გავრცობაზეა საუბარი, ბასილი დიდის განმარტებით ქრისტეს წინასახე მოიაზრება. ამ ფსალმუნის თარგმანებისას იგი „ვენახს“ ქრისტედ განმარტავს, „ღვთის ნამკვებს“ კი ადამიანთა სულებად, რომელნიც ქრისტეს მიღების შემდეგ გახდნენ ნაყოფიერნი (Bas. Magn., Hom. in Psalm. XXVIII, PG 30. c.77C-80A; ბასილი დიდი.საუბ.28-ე ფს. თხზ. 2002, 86).

ქრისტე იგულისხმება გრიგოლ ნოსელის „ნათლისღების საკითხავში“ გამოყენებულ ვენახის სახეშიც: „ვენაც არს, რომლისა ძირნი მისნი ზეცას დანერგულ არიან და ქუეყანასა ზედა მწუერვალნი მისნი განფენილ არიან. ვენაც არს, რომლისა გუამი სახედ რტოთა მოსხლვის, ხოლო ღმრთეებასა მისსა, სახედ ძირთა მოსხლვითა მით რტოთადათა განწმობა არა შეეხების. ვენაც არს, რომელი შემდგომად სამისა დღისა მოსხლვისა მის, აღმოაცენებს ტევანსა აღდგომისასა“, რომელიც ვრცლად აქვს განხილული ე. კოჭლამაზაშვილს ზემოთხსენებულ სტატიაში (კოჭლამაზაშვილი 2002, 19-22)

რ. მური თავის წიგნში „Symbols of Church and Kingdom“, რომელიც ასურელ მამათა სიმბოლური ღვთისმეტყველების დაწვრილებით განხილვას ეხება, აღნიშნავს, რომ აფრაატი თავის ჰომილიაში „ აღთქმის შვილები“ ვენახის მუშაკებს და თავად ვაზის ხეებს აერთიანებს ქრისტეს სახეში (უფალმა დაგვიქირავა თავის ვენახში სამუშაოდ, მოდი, ჩავენერგოთ მის ვენახში, ვაზების მსგავსად (Homily, 191-204 . Or. Chr. 49, 1961, 40) (Dem. 6), რაც კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს ვენახის სახის ვარიაციულობას (Murray

1977,105). აფრატი და ეფრემ ასური ეკლესიის ქრისტესთან კავშირის გამოსახატავად უხვად მიმართავენ იფქლის, ვენახისა და ზეთისხილის სიმბოლოებს(Murray 1977, 69). ვენახის სახეში ქრისტეს წინასახეს მოიაზრებს იპოლიტე რომაელი „ქებათა ქებათას“ შემდეგ მუხლში: „ნარდიონ, ვითარცა სიპროსისა დისწულაკი ჩემი ვენახოვანსა შორის ენდადისასა (βότρυς τῆς κύπρου ἀδελφιδός μου ἐμοί, ἐν ἀμπελῶσιν Ἑγγαδῶν) (ქ.ქ.1,13)“. (იპოლიტე რომაელი. თარგ. ქ.ქ.1979,249). საინტერესოა, რომ აქ გვაქვს არა ვაზი (ἄμπελος), რომლითაც ჩვეულებრივ გამოიხატება ქრისტე, არამედ „ვენახოვანნი“(ἀμπελῶνα), რაც იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ ქრისტე არა მარტო ერთ ვაზში, არამედ მათ სიმრავლეშიც განცხადდება. ის თავის თავში შეიცავს იმ სიმრავლეს, რაც შემდგომ ეკლესიის მრავალრიცხოვან წევრთა სულებში აღსრულდა. ამ გამრავლებას კარგად გამოხატავს ირინეოს ლიონელის სიტყვები: „მოვლენ დღეები, როცა გაიზრდება ვაზი, რომელსაც ექნება ათი ათასი რტო თითოს და თითო რტოზე - ათი ათასი განტოტება და თითო განტოტებაზე - ათი ათასი მტევანი. ასევე იფქლის თავთავი ათი ათას მარცვალს მოიტანს“ (Iren., Lug. Contr. Her.V. PG 7(2),1213B-1214A). იგივე ხაზს ვხედავთ ფსალმუნის არაერთგზის ნახსენებ ეპიზოდშიც: „მისწუადნა რქანი მისნი ზღუადმდე და მდინარედმდე მწუერვალნი მისნი“ (ფს. 79, 12) – გზად და რქად ვენახისა იყო ყოველი სიმრავლე ერისა. ხოლო კირილე ძირად წინაწარმეტყუელთა ქრისტეს იტყვის და რქად - მოძღურებასა მოციქულთასა, რომელთა დაიპყრეს ყოველი სოფელი (ფს. განმ. (დობ.).

ქრისტეს წინასახეს ხედავს იოანე ოქროპირი ვენახის (ἢ ἄμπελος) სახეში, რომელიც „დაბადების“ წიგნში, იაკობის წინასწარმეტყველებაშია მოცემული: „და გამოაბას ვენახსა კიცვი მისი და რქასა ვენახისასა კიცვი ვირისა მისისა (δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῆ ἔλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ) (დაბ.49, 10,11)“. ვირის სახეში კი იგი წარმართებს მოიაზრებს, რომლებიც ქრისტემ (ვენახმა) მოაქცია. სხვა ქადაგებაში იგი განმარტავს, რომ აქ ქრისტეს იერუსალემში დიდებით შესვლა იგულისხმება (ოქროპირი, სატფურ., სინ. 1959,143), რაც თავისთავად წინააღმდეგობაში სულაც არ მოდის წინა განმარტებასთან, თუ გავიაზრებთ, რომ ქრისტე წარმართებს მართლაც წარუძღვა ზეციურ იერუსალემში.

ბზობის დღესასწაულის წინასწარმეტყველებას ხედავს აქ იპოლიტე რომაელიც და სხვა წმინდა მამებიც, რაც იერუსალიმში დიდებით შესვლისას ქრისტეს ვირზე შეჯდომის სახარებისეულ პასაჟს მიემართება.

ვენახს (ή ἄμπελος) ქრისტეს ტიპოსად განმარტავს კირილე იერუსალიმელი „ქებათა ქებას“ შემდეგ საკითხავშიც: „ყუავილი გამოჩნდა, ჟამი სხლვად ვენახთა მოიწია (ή σκῆ ἔζηνεγεν ὀλύνθους ἀπὸν, αἱ ἄμπελοι κυπρίζουσιν (Cant. Cant. 2,11-12)“. ზამთრის წასვლას და სულიერი გაზაფხულის დადგომას (ლედვის ყუავილის გამოსვლას) იგი ახალი ცხოვრების დასაწყისს უკავშირებს, რომელსაც ქრისტეს ვნებამ (ვაზის გასხვლამ) დაუდო სათავე. აღდგომის მოსწავებას კირილე ძველი აღთქმის ველზე გაბნეულ სხვა წინასახეებშიც ხედავს. სოფონიას (სოფ. 3,9), ფსალმუნის (ფს. 87, 1-11), ქებათა ქებას (ქ.ქ. 2,11-14) ეპიზოდებში. აღდგომის მისტერიის სხვა მრავალ კომპონენტთან ერთად ის აღდგომის ჟამის წინასახეებს ეხება. „ანუ რომელსა ჟამსა აღდგეს ქრისტე მაცხოვარი? ზაფხულისა-მე ჟამსა ანუ სხუასა ჟამსა? მასვე ქებათასა ზემო წერილ არს და მეყსეულად იტყვის, ვითარმედ: „ზამთარი წარხდა, წარვიდა თვისაგან, ყუავილი გამოჩნდა, ჟამი სხლვად ვენახთა მოიწია (ქ.ქ. 2,11-12). აწ რამსა ყუავილითა სავსე არს ქუეყანაჲ და სხლვენ ვენახთა. აწ იხილე, ვითარ-იგი განცხადებულად ზამთრისაცა თქუეს წინასწარმეტყუელთა. მირკანისა ამის თთუესა მოწევნითგან ზაფხული არს. მერმე, რამეთუ ამას თთუესა ჰებრაელებრ ნისან სახელედების, რომელი-იგი დღესასწაული ვნებისა მის აღვსებისა სახლ იყო, ხოლო აწ ჭემმარიტ არს“.

„ესევე ჟამი არს სოფლის შესაქმისაჲ, რამეთუ მაშინ თქუა ღმერთმან „გამოიღენ ქუეყანამან მწუანვილი თივისაჲ თესლად-თესლადისა მის (დაბ. 1, 11). ვითარცა-ესე ჰხედავა, რამეთუ ჟამისა ამის თესლი გამოიჯეჯლოვის. და ვითარცა მაშინ შექმნა ღმერთმან მზლ და მთოვარლ და დლლ განზოგებულად მიჰმადლა მათ სრბაჲ. ეგრეცა უწინარეს მცირედრე დღეთა ამათ დლლ განზოგებისაჲ იყო ჟამი. მაშინ ჰრქუა უფალმან: „ვემნეთ კაცი ხატად ჩუენდა (დაბ.1, 26). და ხატებაჲ იგი მოილო და მსგავსებაჲ ურჩებითა მით დააბნელა. და რომელსა ჟამსა იგი წარწყმიდა, მასვე ჟამსა აღმართებაი ჰქმნა. ოდეს-იგი შეიქმნა კაცი, ურჩ იქმნა და გამოვარდა სამოთხით. მასვე ჟამსა ჰრწმენა ავაზაკსა, მორჩილ ექმნა და შევიდა სამოთხედ. მაშინ შეიქმნა ცხორებაი, ოდესცა

ყუავილი გამოჩნდა ქუეყანასა ზედა და სხლვად მოიწია. რამეთუ მტილი იყო ადგილი იგი საფლავისად და ვენახი იგი, რომელ დაენერგა, ამისთვის რამეთუ თქუა: „მე ვარ ვენახი ჭემმარიტი“ (იოან. 15, 1). ესე ქუეყანასა ზედა დაენერგა, რაითა აღიფხურეს წყევად იგი, რომელ ადამისთვის იყო, ეკლითა და კურომსთავითა დასჯილ იყო ქუეყანად. აღმოსცენდა ქუეყანით ვენახი, რადთა აღესრულოს წერილი იგი: არამედ „ჭემმარიტებად ქუეყანით აღმოსცენდა და სიმართლე ზეცით გამოჩნდა (ფს.84,12) (Cyr. Hier., Catech.XIV, PG 33, c.829C-832A); კირილე იერუსალ., მკვდრეთით აღდგომისათვის, კლარჯ. 1991, 238-9). აქ უკვე ნაცნობი ტიპოლოგიური ხაზი იკვეთება: დაბადების ჟამი, როცა ღმერთი მცენარეებს და ადამიანს ქმნის – ურჩება, რომელიც ამ მცენარეებს ეკლად და კუროსთავად გადააქცევს – ვენახის დაბადება წარღვნის შემდეგ, როგორც წინასახე ქრისტეს დაბადებისა – ამ ვენახის კვლავ სამოთხის მტილში ჩანერგვა (ქრისტეს მტილში დაფლვის გამოხატულება), რაც მთლიანობაში ვაზის გასხვლას (ანუ ჯვარცმას) უკავშირდება. ოქროპირის თხზულებად მიჩნეულ „აღდგომის საკითხავში“ ჯვარცმის სახე ეკლის გვირგვინის სახით მდიდრდება, რომელიც დაბადების ეკლის ტიპოსის აღსრულებას გულისხმობს – „დღისი ამცნო უფალმან წყალობად მისი და ღამე გალობად მისი. და ესერა შეიქმნებთან გვრგვნი სადიდებელად ძლევისა მისისად მის, რომლისა გვირგვინი ეკლისად დაიდგა ვენახმან მან, რომელი-იგი დასათრგუნველ იქმნა (ოქროპირი, მკვდრ. აღდგომ., კლარჯ. 1991, 249).

ეკლის გვირგვინის სახის გახსნა ტიპოლოგიურ ჭრილში კლიმენტი ალექსანდრიელის, ეფრემ ასურისა და გრიგოლ ნოსელის კომენტარების მეშვეობით ვცადოთ. კლიმენტი შენიშნავს, რომ ეკლის გვირგვინი უწინ უნაყოფო, ეკლისბუნებოვანი ადამიანია, ხოლო მაცხოვრის მიერ ეკლის გვირგვინის დადგმით მოესწავება მათთან ქორწინება, მათი შემოსვა ქრისტეში, რაც ეკლესიის წიაღში ხორციელდება. ეს, თავის მხრივ, უკავშირდება მოსეს მაცვლის ეპიზოდს, სადაც მისი სასწაულებრივი შობა მოესწავა: „ოდესღაც უფალი გამოეცხადა მოსეს შეუწველ მაცვალში, ხოლო ვნების ჟამს ის ისევ მისტიურად ქორწინდება ეკალზე (Clem. Alex., Ped. II. GCS.1, 202,203)“.

ეფრემ ასურის აზრით, ეკლის გვირგვინის დადგმით პირველი ადამის შეცოდება განქარდება და ეკალი იშობა (Comm. On Diatess. 1993, 302). ეს ტიპოლოგიური

ანალიზი გვაგონებს ლელვის გახმობით პირველი ლელვის ფურცლების მოქმედების ანულირებას.

გრიგოლ ნოსელი „სათნოების მოქალაქობას“ მიიჩნევს იმ ნათელთან ზიარების წინაპირობად, რომელიც ურჩებით დაცემული ადამიანის ეკლოვანი ბუნების განსაახლებლად მოვიდა: „და უკუეთუ ეკლოვანისა რადსმე ნერგისაგან ჩნდა ნათელი იგი, რომლითა სული წინაწარმეტყუელისაჲ განათლდებოდა, არც ესე მოუზავებელ არს ჩუენდა საძიებელისა ამის მიმართ, რამეთუ ვინადგან ღმერთი არს ჭემმარიტებაჲ, ხოლო ჭემმარიტებაჲ ნათელ არს და ამათ მაღალთა და საღმრთოთა სახელთა სიტყუაჲ სახარებისაჲ უწამებს ჩუენდა ხორცითა გამოჩინებულსა ღმერთსა, აწცა სადმე სათნოებისა იგი მოქალაქობაჲ მიგუაახლებს მეცნიერებასა მას ნათლისასა, რომელ-იგი ეკლოვანისა მის ბუნებისა კაცთაჲსა მომართ მოვიდა, რომელ ურჩებამან ეკლოვან ყო (ნოსელი, მოსეს ცხოვრ., 2005, 25; Greg. Nyss., Vita de Moys., II, GNO VII/1, 39)“.

თუ მოცემულ თვალსაზრისებს შევაჯამებთ, ქრისტე-ვენახის სიმბოლოს კიდევ ერთი ტიპოლოგიური წნული წარმოგვიდგება: ქრისტეს ჯვარცმა მოსწავებელი იყო „ქებათა ქებას“ ვენახის სხლვით, რომელიც სამოთხეში დანერგილმა ვენახმა ეკლის გვირგვინის დადგმით აღასრულა. ეკლის გვირგვინის დადგმით პირველი ეკლის განქარვება მოხდა, ამ სახით კი ქრისტეს ადამიანის ეკლოვან ბუნებასთან ქორწინება (ანუ ზიარება) მოესწავა. მტილი, რომელშიც ქრისტე ვენახი დაიფლა სამოთხის ბაღის ანტიტიპოსად მოგვევლინა, ამ ტიპოლოგიური მინიშნებით ქრისტესმიერი ჩანერგვით კვლავ სამოთხის ნეტარებასთან დაბრუნება აისახა.

ქრისტეს ჯვარცმას ბიბლიის სხვა ადგილიც მოასწავებს. აღთქმული მიწიდან მოტანილი ვაზისა და ყურძნის სახეში მაცხოვრის გარდამოხსნის წინასწარმეტყველებას ხედავს კირილე ალექსანდრიელი: „მოვიდეს ვიდრე ღელედმდე ტევნისა და განიმსტურეს იგი და მოჰკუეთეს მუნით ვაზი და ტევანი ყურძნისა და წარიღეს იგი მხრითა ზეაღებითა (καὶ ἤλθισαν ἕως Φάραγγος βότρυσος, καὶ κατεσκέψαντο αὐτήν· καὶ ἔκοψαν ἐκεῖθεν κλήμα καὶ βότρυσιν σταφυλῆς ἕνα ἐπ’ αὐτὸν) (Numb.13,23)“. ამ პასაჟს ასე განმარტავს კირილე ალექსანდრიელი, რომლის კომენტარს გელათური ბიბლიის კატენები ინახავს. “მაგალითად საშუებლიანობისა მის ქუეყანისად ტევანი მიერთუმოდა მოსეს ისოჲს მიერ ზეტვრთული ძელითა, ხოლო

ტევნად ძელითა აღლებულად გულისკმა-ჰყოფდ, რომლისა მიმართ მხედველობითა მას უცთომელი აქუნდა სასოებად, ვინაფთვან ტევანი, ძელსა ზედა დამოკიდებული, თვით იგი თავადი არს, რომელი უკუანადსკნელთა დღეთა ძელსა დამოკიდა ჩუენთვის, რომლისა სისხლი სასუმელ იქმნების მორწმუნეთათვს, რამეთუ, „სისხლსა, თქუმულ არს, ყურძნისასა, სუმიდეს ღვინოსა (2სჯ. 32, 14) (კატენები 2011,197)“.

მრავლადაა ქრისტე-ვენახის სახე ჰიმნოგრაფიულ მასალაში. მოვიყვანთ რამდენიმე მათგანს:

“მოვედით, მორწმუნენო და მოვილოთ ნაყოფისაგან ახლისა ვენაჯისა და სიხარულსა საღმრთოსა, დღესასწაულსა ბრწყინვალესა, აღდგომასა ქრისტესსა ვეზიარნეთ. (უძველესი იადიგარი 1980, 546)“.

„ჯუარსა დაემსჭუალე ვენაჯი ჭემმარიტებისად მოისთულე (უძველესი იადიგარი 1980, 481)“.

„დანერგულ ვიყავ, მე, ვითარცა ვენახი მსხმოდ მათ შორის, გამომქონდეს ვითარცა ყურძენი, შუენიერნი მოწაფენი, ვაგრილობდი მათ, ვითარცა ფურცელი ტევანსა, ნაყოფიერ ვყვენ და აღვავენი იგინი სულითა წმიდითა ჩემმიერთა.“ (უძველესი იადიგარი 1980, 187)“.

„ტევანი ტკბილი აღმოსცენდა ცხოველს მყოფელი დღეს ქუაბსა ბეთლემისასა ვენახისაგან სიწმიდისა, რომლისა გემოს ხილვითა განცხოველდა ურჩებით მომწყდარი ადამ შვილითურთ მისით (მოდრეკილი 1978,75)“.

„მარწუხითა პირველ შეეხო ნაკუერცხალი ესაიას, ხოლო შენ, უქორწინებელო სძალო, იტვრთე ხორცითა შეუხებელი უსხეულომჰანთი ღვთაებისად საშოსა და არად შეიწუ შენ, ვითარცა სინას მაყუალი მგზებარწ ცეცხლითა საღმრთოსა ვენახისა (მოდრეკილი 1978,59)“.

„და აჰა ესერა ქუეყანისა მისგან სიწმიდისა აღმოსცენდა დაუთესველად საზრდელი სულიერი და სამეუფოსგან ვენახისა მოვისთულეთ ტევანი, მომწყდართა განმაცხოველებელი, რომელმან განაქარვა სიმწარწ პირველ ცნობადისა მის ხისად და მომცა ჩუენ სასუმელი ცხორებისად, რომლითა დახსნა პირველ განსაზღვრებული იგი პატიჟი მოკუდავებისად უკდავებისა მფლობელმან ღმერთმან (მოდრეკილი 1978, 87)“.

მოყვანილ ჰიმნებში მოცემული ვენახის სახე პატრისტიკულ ტრადიციაში განხილულ ტიპოლოგიურ ხაზს მისდევს. ურჩებით მომწყდარი ადამის მოდგმა ახალი ვენახის აღმოცენებით და გემოს-ხილვით განცხოველდა. ის აღარ იწვება საღმრთო ვენახის ცეცხლით, როგორც ესაია ბაგეებს შეხებულმა ნაკვერცხალმა და სინას მაცვალმა მოასწავა, მან განაქარვა პირველი ცნობადი ხის სიმწარე და „მოკვდავების პატიჟი დახსნა“, რადგან სამეუფო ვენახმა განმაცხოველებელი მტევნები მოისხა.

ვენახის ტიპოლოგიური სახის მიმართებებს თუ შევაჯამებთ, სიმბოლური სახეებით დახატულ საღვთისმეტყველო დოქტრინამდე მივალთ: ბიბლიური ვენახის სიმბოლიკის ამოსავალი წერტილია ადამიანი, რომელიც ქრისტეში ტრანსფორმირდება და მის მიერ ახალ რეალობაში – სასუფეველში შედის. ჩვენს მიერ განხილული ტიპოლოგიური მასალა ნათლად გვიჩვენებს ამ სიმბოლურ გზას: ადამიანის სული უნდა გარდაიქმნას ქრისტეში. ის, რომელიც ვენახად დაენერგა საღვთო ვენახის სრულყოფილ სახედ უნდა იქცეს. ადამიანის ბუნება, რომელიც ლეღვით გამოიხატა და ძველი ისრაელის სახედ იქცა, უნდა დაიდლოს მუშაკობის ღვაწლით, ლეღვის ხე უნდა გახმეს, ფოთლები დასცვივდეს და „განიძარცვოს ძველი კაცი“. ის კნინი, ეკალმოსხმული, მომწვარი, ზღუდემორღვეული და მომწვარი ვენახიდან უნდა გარდაიქმნას, ახალ, რქაშვენიერ, ნაყოფმსხმოიარე ვაზად, რომელთა მტევნები ღვთისმშობლის, მოციქულთა და წმინდანთა მსგავსად ღვთივშვენიერ ღვინოდ უნდა დაიწუროს. ამ კრებსით ტიპოლოგიურ სიმბოლიკას ემატება ვაზის სახის ამბივალენტურობაც, რომელსაც მურის სიტყვებით ავხსნით, რომელსაც ასურელი მამების მეტაფორიკის განხილვისას გვთავაზობს: „კანას ეპიზოდში მოცემული ვაზის ფიგურა, რომელიც სვეტზე (ბოძზე) ჰკიდია, ამ სიმბოლიზმს ეხმაურება. ქრისტე, რომელიც ახლა ვაზის მტევანიცაა და ღვინოც, ახლა ცხოვრების ხის ნაყოფიცაა, რომელი ხეც ანტიტიპოსია ედემის ხისა (Murray 1977, 127)“.

4) ღვინის ტიპოლოგიური სიმბოლო

ღვინო ქრისტიანული საკრამენტული სიმბოლიზმის საკვანძო სახეა. ის წარმოადგენს ყველაზე მნიშვნელოვანი საეკლესიო ქმედების – ევქარისტის საიდუმლოს ერთ-ერთ მისტიკურ კომპონენტს. თუმცა მისი სიმბოლური შიგთავსი საკრალური იყო არაქრისტიანულ სამყაროშიც. ღვინო უხსოვარი დროიდან იყო სიმბოლო ღვთაებრივი შეცნობისა, ხოლო ვაზი – უკვდავების. ახლო აღმოსავლეთში იგი მიიჩნეოდა „სიცოცხლის კოცონის“ წყაროდ, მთელი ხმელთაშუა ზღვისპირეთის კულტურაში იგი უკავშირდებოდა სიკვდილისშემდგომ სიცოცხლეს. დიონისეს დღესასწაულის დროს ღვინით თრობა ღვთაებასთან მიახლოების ფორმად აღიქმებოდა. ორფიკოსთათავის ის უკვე სამსხვერპლო სისხლის ანალოგი გახლდათ (აბზიანიძე 2012, 102).

„ახალი აღთქმის“ საკვანძო მოვლენები: ნათლისღება, ევქარისტია და ჯვარცმა „ძველ აღთქმაში“ ტიპოლოგიური სახეებით გამოიხატებოდა. ამ სახეებში „ღვინოს“ ერთ-ერთი წამყვანი როლი აქვს მინიჭებული და „ვენახის“, „სისხლის“ და ასევე „წყლის“ სახე-სიმბოლოებთანაა გადაჯაჭვული. ამ კონტექსტში ღვინო საკრამენტული სიმბოლოს სახით გვევლინება. საკრამენტული სიმბოლოს ცნება ლიტურგიკულ მისტერიებში ჩნდება და მთლიანად ტიპოლოგიურ სიბრტყეზე ვითარდება.

„ღვინის“ სიმბოლოს კავშირი ევქარისტის საიდუმლოს სიმბოლიკასთან მიანიშნებს მის კავშირზე „სისხლის“, ასევე „ვენახის“ სახესთან, რომელიც ქრისტოლოგიური შინაარსითაა დატვირთული. ყველა ამ სახის ურთიერთკავშირი საერთო სურათს ქმნის და სიმბოლურ ენაზე გადმოგვცემს ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მთავარ დოქტრინებს.

ბიბლიაში ღვინო პირველად ნოეს სიუჟეტში ჩნდება. ნოეს ასოცირება ქრისტესთან და მასში ქრისტეს წინასახის დანახვა ბიბლიურ ეგზეგეტიკაში გავრცელებული ხედავა. უნდა აღინიშნოს, რომ ნოეს ამბის ტიპოლოგიური ინტერპრეტაცია კიდობნის აგებასა და წარღვნაზე, უპირველეს ყოვლისა, პეტრე მოციქულის ავტორიტეტს ემყარება, რომელიც არაერთხელ ეხება ამ თემას და მის ორგვარ ახსნას გვთავაზობს: ესქატოლოგიურს, როგორც უკანასკნელი ჟამისა და საშინელი სამსჯავროს სახეს (2პეტ. 2,5 და 3, 3-10) და საკრამენტულს, როგორც ნათლისღების საიდუმლოს წინასახეს (1

პეტ. 3, 18-21). (Нестерова 2008,85). წარღვნის შემდგომ განახლებულ მიწაზე ვენახის დარგვაც ახალი ქრისტიანული ერის დაბადებას უკავშირდება, რაზეც ვენახის ქრისტოლოგიური და ეკლესიოლოგიური შინაარსი მიუთითებს (კობახიძე 2013,45-61). რა თქმა უნდა, შემთხვევითი არაა, რომ ღვინის პირველი დაწურვა სწორედ ახალ მიწაზე დარგული ვენახის ნაყოფისგან მოხდა. ღვინის შესმა აპოკრიფულ საკითხავში „განძთა ქვაბი“ ქრისტეს ჯვარცმასთან ასოცირდება, „რაჟამს-იგი ნოე სუა ღვინოდ, ჯვარი იგი ქრისტესი წინაღწრობით გამოისხა, ვითარცა თქუა დავით წინასწარმეტყუელმან, რამეთუ: „განიღვიდა უფალმან, ვითარცა ძილისაგან და მოიქარვა, ვითარცა ღვინისაგან (ὁ δὲ θυνατὸς κεκραίπαληκὸς ἐξ οἴνου) და მოსრნა მტერნი მისნი“ (ფს.77, 65) (განძთა ქვაბი 2007,93). თავად თრობა *sobria ebrietas* ცნებას უკავშირდება, რაც პასტრისტიკაში საკმაოდ კარგად დამუშავებული თემაა. ძირითადად ის უკავშირდება 22-ე ფსალმუნის სენტენციებს („სასუმელმან შენმან დამათრო ვითარცა ურწყულმან – καὶ τὸ ποτήριον σου μεθύσκον με ὅσκι κράτιστον“). ποτήριον ქართულ თარგმანში „სასუმლად“ გადმოდის, თუმცა მას „თასის“ ანუ „ბარძიმის“ მნიშვნელობა აქვს. ამ საკითხს ვრცლად ეხება ჟან დანიელუ: „ფხიზელ სიმთვრალეზე“ აქცენტს აკეთებს ორიგენე (Orig., Com. in Math., 85, PG 13, 1734). თუმცა ამ სენტენციას პრეისტორიაც აქვს. „თრობა“ დაკავშირებულია ბარძიმთან. ევქარისტია ღვინის მსგავს ეფექტს იძლევა, რასაც სულის მხიარულება ჰქვია. ესაა ამქვეყნიურ ზრუნვათა დავიწყება და ექსტაზი, თუმცა ევქარისტისგან წარმოშობილი სპირიტუალური ეფექტი ჩვეულებრივი ღვინის ქმედებისგან გამოწვეული შედეგისგან განსხვავებულია. ესაა „ფხიზელი სიმთვრალე“ და ის ტრადიციულად მისტიურ მდგომარეობას გამოხატავს, რომელიც პირველად ფილონთან ჩნდება (Hans Lewy, *Sobria ebrietas*, 3-34). ის საკრამენტულ კონტექსტში განიხილება და შემდგომ თეოლოგიურ ტრადიციაში მისტიურ ცხოვრებას უკავშირდება. წმ. კიპრიანე (კართაგენელი) აღნიშნავს, რომ ეს თრობა ღვინის თრობისგან იმითაც განსხვავდება, რომ მას სულიერ სიბრძნემდე მივყავართ. უბრალო საგნებიდან ღვთაებრივ რეალიებამდე გვამაღლებს და როგორც ღვინო ავიწყებს სულს მწუხარებებს, ისე აძევებს ევქარისტული ღვინო კაცის მეხსიერებიდან „ძველ კაცს“, ცხოვრების ბიწს ავიწყებს, სულს უმსუბუქებს და ღვთაებრივი სიკეთის მხიარულებას ანიჭებს (Caec. Cypr., Epist. LXIII,11). ამბროსი მედიოლანელი ფართოდ შლის ამ თემას

და საკრამენტული შინაარსით ტვირთავს. 118-ე ფსალმუნის განმარტებაში ის წერს: „ზარბიმმა დაათრო ერები, ისე, რომ მათ აღარ გახსენებიათ საკუთარი მწუხარება და ძველი ცდომები. ამიტომას სულიერი თრობა მშვენიერი, ის ხორციელ ძალებზე კი არ ზემოქმედებს, სული აჰყავს აღფრთოვანებამდე (Ambr. Med., Exp. Ps. CXVIII, 21,4; CSEL 62, 475)(J. Quasten, *Sobria ebrietas in Ambrosius De Sacramentis*, mel. Mohlberg, I, 117-125). ევქარისტიას ახალ სამყაროში შეჰყავს სული და ეს სამყარო სულიერი მხიარულებაა. წმინდა გრიგოლ ნოსელიც ეხება „სულიერი თრობის“ თემას. ის ამბობს, რომ ღვინოს, რომელიც კაცის გულს ახარებს, ქრისტე გარდაქმნის სულის ფხიზელ სიმთვრალედ, რომელიც გულის განწყობას წარმავალი საგნებიდან მარადიულისკენ ამაღლებს (καὶ προσθεις ἀπὸ οἴνου τὸν τὴν καρδίαν εὐφραίνοντα, τὴν νήφουσαν ἐκείνην μέθην ἐμποιεῖ τῆ ψυχῆ, στήσας τοὺς λογισμοὺς ἀπὸ τῶν προσκαίρων πρὸς τὸ ἀίδιον (Greg. Nyss., *In Chr. ascens.*, PG 46, 692B). ლევი შენიშნავს, რომ ნოსელისთვის ფხიზელი სიმთვრალე მისტიკური განცდაა და ამ განცდას ევქარისტიაში აქვს ფესვები (Hans Lewy, *Sobria ebrietas*, 136). აქვე შეიძლება მოვიტანოთ ოქროპირის გამონათქვამიც: „ეს მშვენიერი სიმთვრალეა, სულს რომ სულიწმინდაში ჩაასვენებს, აზრსა და განსჯას მთვრალობაში კი არ ძირავს, მაღლა აჰყავს. ჩვენი სიმთვრალის თასი მშვენიერია. ეს თასი კეთილგონიერი სიმთვრალის მქმნელია და არა გონის წამრთმევი, სულიერი თასია, უბიწო თასი უფლის სისხლისა. ეს თასი არ იწვევს განსჯის დაბნელებას, ის სულიერ განსჯამდე აგვიყვანს (ἀπὸ τῆς ἡ καλῆς μέθης, κάρωσόν σου τὴν ψυχὴν τῷ πνεύματι, ἵνα μὴ κάρωσῃς τῆς μέθης, προκατάλαβε τὴν διάνοιαν καὶ τοὺς λογισμοὺς... ἔστιν ἡμῖν ποτήριον μέθης καλὸν, ἔστιν ποτήριον μέθης σωφροσύνης ποιοῦν, οὐ παράλυσιν. Τὸ ποτήριον τὸ πνευματικὸν, τὸ ποτήριον τὸ ἄχραντον τοῦ αἵματος τοῦ Δεσποτικοῦ... οὐκ ἔστι παρατροπὴ λογισμῶν, ἀλλὰ προσθήκη λογισμῶν πνευματικῶν (John Chrys., *De Resur.*, II; PG 50, 435 A). – Danielou 1956, 183-185).

ჩვენი მხრივ დავამატებთ არეოპაგიტული კორპუსსა და გრიგოლ ნოსელის „ქებათა ქებას თარგმანებაში“ მოძიებულ ადგილებს. ფსევდო-დიონისესთან ვკითხულობთ: „ამის სამღდელოებასა შუებულებისა აღვსნისაებრ თვთ ყოველთა კეთილთა მიზეზისადა ღმრთისა დათრობად ითქუმის ზემთასავსისა მისთვის და ზემთამოგონებათადასა შუებულებისა, გინა თუ, უსაკუთრეს არს თქუმად, საშუებელ ყოფისა და საშუებელთა

ყოველთა ყოველით კერძო გამოუთქმელად უზომოებით ზემთააღმატებულებისა ღმრთისაჲ. რამეთუ ვითარ-ესე ჩუენ შორის უდარესისა მიმართ მიდრეკილ არს მთრვალობაჲ უზომოდთა აღმოსვებითა და გონებისა და საცნობელთა განკრთომილებითა, ეგრეთვე უზეშთესთა მიმართ მთრვალობასა ღმრთისასა არა სხუად ჯერ-არს გულისცმის-ყოფაჲ, თვნიერ ზემთასავსებისა მიზეზ ყოფით მის შორის მყოფთა ყოველთა კეთილთა უზომოებისა (ფსევდო-დიონისე 1961მე-9 ეპ. 5, 1-2) (Κατὰ ταύτην δὲ τὴν ἱεράν τῆς εὐαχίας ἀνάπτυξιν καὶ αὐτὸς ὁ πάντων ἀγαθῶν αἴτιος θεὸς μεθύειν λέγεται διὰ τὴν ὑπερπλήρη καὶ ὑπὲρ νόησιν τῆς εὐαχίας ἢ, κυριώτερον εἰπεῖν, εὐεξίας τοῦ θεοῦ παντελῆ καὶ ἄφατον ἀμετρίαν. Ὡς γὰρ ἐφ’ ἡμῶν κατὰ τὸ χεῖρον ἢ μέθη καὶ ἀσύμμετρος ἀποπλήρωσις ἐστὶ καὶ νοῦ καὶ φρενῶν ἔκστασις, οὕτω κατὰ τὸ κρείττον ἐπὶ θεοῦ τὴν μέθην οὐκ ἄλλο τι χρὴ διανοεῖσθαι παρὰ τὴν ὑπερπλήρη κατ’ αἰτίαν προσῆσαν ἐν αὐτῷ πάντων τῶν ἀγαθῶν ἀμετρίαν). (Dionys. Areop., Ep., Corp. Dionys. II. 2012, 5, l. 2). ფსევდო-დიონისეს საღვთო თრობის ერთ-ერთ კომპონენტად შემოაქვს „უზომოება (ἀμετρία)“, რითაც ხაზს უსვამს, რომ ღვინით გამოწვეულ სიმთვრალესა და საღვთო ექსტაზის აპოფატკურ მიმართებაში ზღვარდაუდებელი მიღება მნიშვნელოვან როლს თამაშობს. ეს არ არის ჩვეულებრივი „ხუმევა“ ღვინისა, არამედ „უზომოებით“ (ანუ მრავალგზის და დაუსრულებლად), რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ამ „სიმთვრალის“ ევქარისტიასთან მჭიდრო კავშირს, რომელიც ქრისტიანი სულის მუდმივი და მოჭარბებით მიღებული სასმელი უნდა იყოს. თავად ღმერთიც უსაზომოა, ზემთასავსეა, მისი საიდუმლოებებიც ამ თვისებას იმეორებს. მისი ჭვრეტა და მისით „თრობა“ ერთჯერადი შეხებით და მოზომილი მსახურებით არ მიიღწევა.

გრიგოლ ნოსელი „ნივთიერიდან“ (ὀλικός) „უნივთოსკენ“ (θειότερος) სვლას უკავშირებს „საღმრთო განცვიბრებას“, რასაც ორიგენეს ტიპოლოგიურ მიდგომებში ვხვდებით. ნივთიერი ღვინით დათრობა საღვთო თრობის (ἔκστασις) წინასახეა, სიმბოლოა, რომელშიც უფრო ზეაღმატებული მნიშვნელობა იმალება. „და ვინაფთვან ესევითარი იქმნების სიმთრვალე ღვინისა მიერ, რომელსა წინა დაუდგამს მოსუმურთა მათ უფალი, რომლისა მიერ იქმნების სულისა საღმრთოდ განცვიბრებაჲ – τοιαύτης τοίνυν γινομένης τῆς ἐκ τοῦ οἴνου μέθης, ὅν προτίθησι τοῖς συμπόταις ὁ κύριος, δι’ ἧς πρὸς τὰ θειότερα τῆ ψυχῆ ἢ ἔκστασις γίνεται“ (ნოსელი, თარგმ. ქ. ქ. 2013, 276-278; Greg. Nyss., In

Cant.Cant. GNO VI,310,18-20). ამ თვალსაზრისის გასამყარებლად ნოსელს მოჰყავს კორინთელთა ეპისტოლე: „ჭამეთ, მოყუასნო ჩემნო და სუთ, მახლობელნო ჩემნო, და დაითრვენით (1კორ. 11,29), საღვთო სიმთვრალედ მიიჩნევს ასევე ბენიამენის და დავითის სიმთვრალეს. „ხოლო მას ვიტყვი სიმთვრალესა, რომლისა მიერ ნივთიერიტგან უნივთოთა მიმართ იქმნების განცვიბრებაჲ კაცთაჲ. – ἐκείνην λέγω τὴν μέθην, δι' ἧς τοῖς ἀσπίρατοις ἐκ τῶν ὑλικῶν πρὸς τὸ θειότερον ἢ ἔκστασις γίνεται“ (ნოსელი, თარგმ. ქ. ქ. 2013,166; Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI, 156,18-20)“. ამ თხზულებაში ნოსელის ტერმინოლოგია „ღვინით თრობას“ არ უპირისპირებს „საღვთო თრობას“(μέθη) (როგორც ეს წინა მაგალითებში ვნახეთ), არამედ იყენებს ტერმინ ἔκστασις, რითაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ამ ცნების უნივთოებას.

ნოეს თრობა ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში ძირითადად ზნეობრივ ასპექტებს მოიცავს, მაგრამ თუ „თრობის“ სიმბოლურ ხაზს გავყვებით, რომელიც „საღვთო განცვიბრებად“ წარმოგვიდგება, ნოეს დათრობაც საღვთო ტრაპეზზე ექვარისტიული სისხლის ღვთაებრივი ზემოქმედების წინასახედ შეიძლება განვიხილოთ. ჩვენი აზრით, ეს პასაჟი ექვარისტიის მომასწავებელი ტიპოლოგიურ-სიმბოლური წნულია: ნოე სვამს ახალი აღთქმის ღვთაებრივ სისხლს (ახალ მიწაზე დანერგილი ვენახის ნაყოფს), რომელიც „ახალ სასმელად“ ფორმულირდა სახარებაში („რაჟამს ვსუა ახალი“ (მათ. 26,29) და საღვთო ზეაღსვლას (ἔκστασις) განიცდის.

ეს „ახალი სასმელი“ ახალი აღთქმის ღვინოზე მიუთითებს, ანუ თავად მაცხოვრის სისხლზე – ზიარებაზე, როგორც ახალი აღთქმის დადგენილ საიდუმლოზე. საგულისხმოა, რომ ნოეს მიერ შესმული „ნაყოფი ვენახისა“ ბერძნულ დედანში არის γέννημα, ατος (ნაშობი) და არა καρπός (ნაყოფი), რაც მიანიშნებს, რომ ეს „ახალი“ არ არის ჩვეულებრივი ღვინო, ვაზის ნაყოფისაგან დაწურული, არამედ წარმოშობილი, მოცემული ღვთაებრივი ვენახისაგან (ქრისტესგან). „ძველთაგანვე ეს გამონათქვამი - „შობილი ვენახისაგან“ იუდეველებში აღნიშნავდა ღვინოს, რომელსაც იყენებდნენ საღვთისმსახურო დღესასწაულებზე“ (Библейская энциклопедия Брокгауза. 1999,144). ვფიქრობთ, რომ ეს კონტექსტი, სადაც „ვენახის ნაშობი“ საკრალური მნიშვნელობის ღვინის შინაარსითაა დატვირთული, მიგვანიშნებს ვენახის ქრისტოლოგიურ დატვირთვაზე და ამ ვენახისგან შობილი ღვინის ექვარისტიულ შინაარსზე. ქრისტეს

სისხლისა და ღვინის სიმბოლურ კავშირზე მიუთითებს ასევე კლემენტი ალექსანდრიელის სიტყვები: „ვაზი ღვინოს იძლევა, ღვთაებრივმა სიტყვამ კი სისხლი გაიღო“ (Cyr. Alex., In Joan. Evang., PG 74 c. 333A-336D)

მთელ ძველ აღთქმაში ღვინო საკრალური მნიშვნელობით არის დატვირთული. ღვინით და იფქლით აკურთხებს ისააკი იაკობს („იფქლითა და ღვინითა განვამტკიცე იგი“ – σίτω καὶ οἴνω ἐστῆρισα αὐτόν (დაბ.27,37), პურით და ღვინით ისტუმრებს მელქისედეკი აბრაამს. καὶ Μελχισεδέκ βασιλεὺς Σαλήμ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου. καὶ εὐλόγησε τὸν Ἄβρααμ (Gen.14. 18-19). ამ სახეს იოანე ოქროპირი ზიარების საიდუმლოს წინასახედ მოიაზრებს (John Chrys., Hom in Gen., 36, 3. PG 53. c.336-337). ღვთისგან დალოცვილი ქვეყანა ღვინისა და პურის სიმრავლით გამოირჩევა: „მოვიდე და წარგიყვანე თქვენ ქუეყანასა მას, რომელ არს ქუეყანად იფქლისა და ღვინისა და ვენაჯისა და პურისა...და სცხონდეთ და არა მოკუდეთ - γῆ σίτου καὶ οἴνου καὶ ἄρτου καὶ ἀμπέλωνων, γῆ ἐλαίας ἐλαίου καὶ μέλιτος, καὶ ζῆσετε καὶ οὐ μὴ ἀποθάνητε. (IV King.18,31,32). ამ წინასწარმეტყველებაში პირდაპირი მითითებაა ღვინითა და პურით, ანუ ქრისტეს სისხლითა და ხორცით უკვდავების მოპოვებაზე. იპოლიტე რომელი იფქლის, ღვინის და სიპოხის (იგივე ზეთის) კრებისით ტიპოსს ქრისტეს ანტიტიპოსში კრებს: “ხოლო რომელ-იგი თქუა: „მოგეცინ შენ უფალმან ცუარისაგან ზეცისადასა და სიპოხისაგან ქვეყანისა, სიმრავლწ იფქლისადა და ღვინისადა“, განცხადებულად თქუმულითა მით ვითარცა ცუარსა მოგუასწავებს სიტყუასა მას, რომელ გარდამოცდა ზეცით. და რამეთუ თქუა, ვითარმედ: „სიპოხისაგან ქუეყანისადასა“, ხორცთა მათ უფლისათა იტყვს, რომელი-იგი ქალწულისაგან შთაიცუნა. და რომელ-იგი თქუა: „სიმრავლწ იფქლისადა და ღვინისადა“, გვჩვენებს სახეთა წმიდათასა საუნჯეთა შეკრებულ და სულითა, ვითარცა ღვინითა განმხიარულებულ (იპოლიტე, კურთხ. იაკობ. შატბერდ. 1979,226)“. წინასწარმეტყველები ღვინის მოკლებას ღვთის კურთხევის მოკლებას უკავშირებენ: „გოდებდინ ქუეყანად, რამეთუ მოუსუსურდა იფქლი, განწმა ღვინოდ აღრეული, შემცირდა ზეთი; πενθείτω ἢ γῆ, ὅτι τεταλαιπώρηκε σῖτος, ἐξηράνθη οἶνος, ἀλιγώθη ἐλαιον (Joel.1,10)“; ოსე წინასწარმეტყველი აფრთხილებს ისრაელს, რომ დასასჯელად „კალომან და საწნახელმან არა იცნა იგინი და ღვინომან უტყუა მათ – ἄλων καὶ ληνὸς οὐκ ἔγυν αὐτούς, καὶ ὁ οἶνος ἐψεύσατο αὐτούς

(Os. 9.2)“; ხოლო თუკი შეინანებენ, „ქუეყანამან ისმინოს იფქლისა და ღვინისა და მათ ისმინონ იზრავლისა – και ἢ γῆ ἐπακουσεται τὸν σῆτον και τὸν οἶνον και τὸ ἔλαιον, και ἀπὸ ἐπακουσεται τῷ Ἰεζραέλ (Os. 2,21)“. ნათელია, რომ ყველა ეს სახე ევქარისტის მომასწავებლად მიიჩნეოდა, რადგან ყველგან ღვინო პურთან ერთად ფიგურირებს და ღვთის კურთხევის შინაარსით არის დატვირთული.

ძველ აღთქმაში გვაქვს ადგილები, სადაც ღვინის სახე პირდაპირ სისხლის ანალოგია: „სისხლსა ყურძნისასა, სუმიდეს ღვინოსა – και αἶμα σταφυλῆς ἔπιον οἶνον. (Deut.32,12); კლიმენტი ალექსანდრიელი სწორედ ამ ბიბლიურ პასაჟს იშველიებს, როცა ღვინის ალეგორიულ სახეზე საუბრობს. ის ამბობს, რომ ღვინო უფლის სისხლის ერთ-ერთი სახეა (ისევე, როგორც თაფლი და რძე) (Clem. Alex., Paedag. I. 6;42. 3 - 43.2, GCS 1, 115) „განრაცხეს ღვნითა სამოსელი თვისი და სისხლითა ყურძნისაჲთა მოსაბლარდელი თვისი-πλυνεῖ ἐν οἶνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ και ἐν αἶματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ“ (Gen.49,11)“ იოანე ოქროპირის განმარტებით, ეს სიტყვები მიანიშნებს ქრისტესმიერ ძლევაზე და სისხლის დაღვრაზე, ასევე ქრისტეს სისხლის წინასახეს ხედავს აქ გრიგოლ ნოსელიც (ნოსელი, თარგმან. ქ.ქ. 2013,122; Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI,95-96). ნოსელი გვთავაზობს კიდევ უფრო რთულ ტიპოლოგიურ მიმართებებს “ქებათა ქებას” თარგმანებისას: „არამედ თვთ მას სახლსა ღვინისასა შეყვანებად ეძიებს და თვთ მათ საწნახელთა დადებად პირისა, რომელნი-იგი ტკბილსა მას ღვინოსა აღმოაცენენ და ხილვად ტევანსა მას, რომელი-იგი საწნახელთა მათ შინა დაიწნახების და ვენაცსა მას, რომელი-იგი ესევითარსა მას ტევანსა აღაორძინებს და მოქმედსა მას ჭეშმარიტისა მის ვენაცისასა, რომელი-იგი ესრეთ ტკბილსა მას და შუენიერსა ტევანსა მოიმუშაკებს. და უეჭუელად საიდუმლოდსცა მისცა ჰნებავს ხილვად, თუ ვითარ მეწამულ არს წნეხითა საწნახელისაჲთა სამოსელი სიძისაჲ, რომლისათვის იტყდს წინაღწარმეტყუელი, ვითარმედ: „რადსთვის მეწამულ არს სამოსელი შენი და კუართი შენი, ვითარცა მწნეხართა საწნახელისათაჲ?“ (ეს. 63,2) ამათ და ესევითართათვს სურის, რადთა შინაგან სახლისა მის შევიდეს, რომელსა შინა იხილვების საიდუმლოდ იგი ღვინისაჲ (ნოსელი, თარგმან. ქ. ქ. 2013, 138-139; Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI,120, 1-11). ამ განმარტებაში ღვინის სახლში აშკარაა ეკლესიის წინასახე, სადაც ტკბილი ღვინო აღმოეცენება, რომელიც სიძე-მტევანის დაწნეხვით მიიღება. ნოსელი

„ღვინის საიდუმლოს“ უწოდებს ამ ადგილს, სადაც სიძე მეწამული სამოსელით არის შემოსილი. აქ ნოსელი სიმბოლოს სიმბოლოთი გახსნის ხერხს იყენებს, რომელიც მისი ეგზეგეტიკისთვის უცხო არაა. ღვინის სახლი ეკლესიაა, ტკბილი ღვინო ზიარების ღვინის წინასახე, სიძე – ქრისტე, მისი მეწამული სამოსელი კი სისხლის დაღვრაზე მიუთითებს, დაწნეხვა ჯვარცმის ალუზიაა, ხოლო საიდუმლო, რომელშიც ყოველივე ეს აღესრულება – ევქარისტის საიდუმლო.

საგულისხმოა, რომ ვენახის დაწნეხვით მიღებული ღვინის სახე ქრისტიანულ მწერლობაში არა მარტო ქრისტეს სისხლის ანალოგად გადმოვიდა, არამედ წმინდანთა სისხლის სიმბოლოდაც იქცა: „იწინხე სამარტკლოსა, ვნებისა საწნეხელსა, შენ ტევან ახალნერგი, ვაზისა ქრისტჳსისა, რომლითა მოყვარეთა ქრისტჳსთა უწდიე ღვნო სიხარულისა“ (სადღესაწაულო 2001).

ძველადღესწერილი ღვინის სიმბოლოს ტიპოსი ქრისტეს სისხლში - ჭემმარიტი აღთქმის სისხლში რეალიზდება, რომლის წინასახე იყო „ვაცთა და ზუარაკთა სისხლი (ებრ.9, 12)“, რომელთა ტიპოლოგიურ ხასიათზე იოანე ოქროპირი მიანიშნებს (John. Chrys., Hom. in Ioann. 46. 3; PG 59. c.261).

ბორნერი აღნიშნავს, რომ ევქარისტის საკრამენტული სიმბოლიზმის ფესვები იუდაისტურ მსახურებებშიც უნდა დავინახოთ. ეკლესიამ სინაგოგისგან არა მხოლოდ ევქარისტის კანონის საბაზისო სტრუქტურა მიიღო მემკვიდრეობით, „კურთხევა (berakah) პურისა და ღვინისა, არამედ ამ სტრუქტურის მნიშვნელობაც, ყოველ შემთხვევაში იმ დონემდე მაინც, სადამდეც ის არ ეწინააღმდეგებოდა ახალ რეალობას. პასექის დროს აღსრულებული საიდუმლო სერობა არ მოდიოდა წინააღმდეგობაში ახალ რეალობასთან. ის იყო გახსენება ღვთის კეთილქმედებისა, განასაკუთრებით ეგვიპტის მონობისაგან დახსნისა. როგორც ყველა ებრაული ტრაპეზა, საიდუმლო სერობაც მკვეთრად გამოხატულ ესქატოლოგიურ ხასიათს ატარებდა (Борнер 2015).

ახლადღესწერილი ღვინის ტიპოლოგიური სიმბოლოს ეს ესქატოლოგიური აღსრულება მეორედ მოსვლის ჟამს, საყოველთაო აღდგომის შემდეგ განხორციელდება. როგორც მაქსიმე აღმსარებელი ამბობს, ზიარების საიდუმლო ნაწილობრივი რეალიზებით მოასწავებს ესქატოლოგიურ განმდრთობას (Max. Confess., Mystag. 8-12; 14-21, PG 91. c. 688 B - 692 A; 692 C-697 A).

აღსანიშნავია, რომ ეს ესქატოლოგია წინასწარმეტყველთა სიტყვებში მოცემულ ტიპოსებშიც სამ ეტაპზე ვითარდება: ძველი აღთქმის, ახალი აღთქმის და ესქატოლოგიური მომავლის. იერემია ასე აღწერს მომავალ საუკუნეს: „მოიღე სასუმელი ღვინისაგან ურწყოდსა ამის ხელისაგან ჩემისა და ასუა ყოველთა ნათესავთა (იერ. 25,15)“. „ურწყო“ ღვინო კაცობრივი ზრახვებისგან დაცლილ სიყვარულის სასმელს უნდა გულისხმობდეს, რომლითაც მართალთა სულები დაპურდებიან. ღვინის სმა ფიგურირებს ესაიას მიერ აღწერილ საუკუნო სასუფეველშიც: „და უყოს უფალმან საბაოთ მთასა ზედა ყოველთა ნათესავთა სასუმელი ხმანელობითა, სასუმელი თხლეთა, მხიარულებით სუმიდენ ღვინოსა, იცხებდენ მირონსა (ეს.25,6)“. იოველის წინასწარმეტყველება ახალ, მერვე დღეზე გვამცნობს: „და იყოს მას დღესა შინა მოაწიონ მათთა სიტკბოებაჲ (και ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀποσταλάξει τὰ ὄρη γλυκασμός) (Joel..3, 18); „და აჰა დღენი მოვლენ - იტყვს უფალი - ...და ეწიოს მღეწავი მსთულებელსა (ე.ი. პურის მომღები ყურძნის მკრეფავს რ.კ.) და მომწიფდეს ყურძენი თესლსა შინა და დამოაწიონ მათთა სიტკბოება και ἀποσταλάξει τὰ ὄρη γλυκασμός (Amos. 9,13)“. „სიტკბოება“ „ტკბილ ღვინოს“ ნიშნავს. ამ ესქატოლოგიურ პასაჟებში ღვინო ღვთაებრივ სასმელად მოიაზრება, რომელიც ჯერ ევქარისტის საიდუმლოში აღსრულდება, ხოლო მომავალ საუკუნო ცხოვრებაში კი ეს სიხარული საუკუნო სიტკბოებად გადაიქცევა. საუკუნო სიტკბოებისა და სიხარულის შინაარსობრივი პლასტი ის სიმბოლიკური შრეა, რომელიც ღვინის ტიპოლოგიის ალეგორიულ-ტიპოლოგიურ სიბრტყეზე დევს. ღვინის წინასახეში მომავალი ნეტარების დანახვა პატრისტიკულ ტრადიციაში სწორედ ევქარისტიასთან დაკავშირებულ კომენტირებას მიჰყვება. ევქარისტია, ანუ ღმერთთან ზიარება, ადამიანის გულს სიხარულსა და მხიარულებას ანიჭებს, ათბობს და ადავსებს სიყვარულით, რომელიც ღვთის სუბსტანციური ანალოგიაა. ღვინოც ასევე „გულის მხიარულებადაა“ მონათლული, რასაც ზემოთ „ფხიზელი სიმთვრალის“ განხილვისას შევხეთ. ფსალმუნში იგი „ახარებს გულსა კაცისასა“. ეს სიხარული არაა კაცობრივი, იგი ღმერთთან მიახლების სიხარულია, რასაც ღვინის სიმბოლური დატვირთვა აამკარავებს. სწორედ სიხარულად თარგმნის ღვინის სიმბოლურ ალეგორიას იპოლიტე რომაელი, როცა „ქებათა ქებას“ განმარტავს. ამ მთლიანად სიმბოლური სახეებით შექმნილ პასაჟებში

ღვინო ერთ-ერთი წამყვანი სიმბოლოა, რომელიც ქრისტეს ძუძუთაგან გადმოდინდება და „ესრეთ სახედ ყოველნი გამოსწოვდენ სჯულისა და სახარებისაგან მცნებათა“ (იპოლიტე, თარგმ. ქ. ქ. შატბერდ. 1979, 252). იმავე ეგზეგეტურ ხაზს მისდევს გრიგოლ ნოსელი, როცა ამავე ბიბლიურ პასაჟებს ათარგმანებს: „ხოლო ღვინოდ სიხარულსა უწოდს, რომელი-იგი გულსა მიმღებელთასა ახარებს (ნოსელი, თარგმ. ქ. ქ. 2013, 152; Greg. Nyss., In Cant. Cant. GNO VI, 137,17-138,1).

ზიარების საიდუმლოსთან დაკავშირებული ტიპოლოგიური სიმბოლო საიდუმლოთა საღვთისმეტყველო შინაარსს მოიაზრებს. ზიარების ღვინისა და პურის დოქტრინალური განმარტებები კლიმენტი ალექსანდრიელისა და ორიგენეს შრომებშია თავმოყრილი. სწორედ ისინი მიიჩნევიან საკრამენტული სიმბოლიკის ფუძემდებლებად. კლიმენტი ამბობს, რომ „სისხლი“ მიგვანიშნებს ლოგოსზე, რადგან ლოგოსი სისხლის მსგავსად ფართოდ იღვრება მთელს ცხოვრებაზე. მათი შეერთება (სისხლისა და ხორცისა) - უფალია, ჩვილთა საზრდელი, უფალი - სულიცა და ლოგოსიც (Clem. Alex., Paedag. I. 6.42. 3 - 43.2, GCS 12,115-116). Борнер 2015,58).

აქ კლიმენტი ფართოდ შლის სისხლის სიმბოლიკის თემას, საუბრობს თაფლისა და რძის სახეებთან ღვინის მიმართებაზე და მდიდარი ტიპოლოგიური წნულებით ხნის ლოგოსის ალეგორიული შიგთავსის არსს. ის აკავშირებს ქრისტეს ანუ ლოგოსს (რომლის ერთ-ერთი გამომხატველი სისხლის მისტიკური სიმბოლოა) აბელის „მოლაღადე“ სისხლთან: „რამდენადაც სისხლი ლოგოსს ნიშნავს, ასე უნდა გავიგოთ, როცა მოკლული მართალი აბელის სისხლი ღმერთს ესაუბრება. სისხლი კი არ გამოსცემს ხმას, სისხლი ლოგოსს აღნიშნავს. ძველი მართალი ახალი მართლის ტიპოსია და ძველი სისხლი – ახალი სისხლის. ლოგოსია ის სისხლი, რომელიც ღმერთს შეჰლაღადებს¹³ – Ὅτι δὲ αἷμα ὁ Λόγος ἐστὶν, μαρτυρεῖ τοῦ Ἀβελ τοῦ δικαίου τὸ αἷμα ἐντυγχάνον τῷ Θεῷ. οὐ γὰρ τὸ αἷμα ἄν ποτε προήσεται φωνήν, μὴ οὐχὶ ὁ Λόγος νοόμενος τὸ αἷμα. τύπος γὰρ δίκαιος ὁ παλαιὸς τοῦ νέου δικαίου. καὶ τὸ αἷμα τὸ ἐντυγχάνον τὸ παλαιὸν ὑπερεντυγχάνει τοῦ αἵματος τοῦ νέου. Φθέγγεται δὲ πρὸς τὸν Θεὸν τὸ αἷμα, ὁ Λόγος (Clem. Alex., Paedag. I. 6.42. 3 - 43.2, GCS 12,116)“.

¹³ თარგმანი ძველბერძნულიდან რ.კ.

შემდგომში ამ თემას უფრო ფართოდ შლის ორიგენე. ორიგენეს აზრით, ქრისტე თავის ხილულ სისხლზე კი არ საუბრობდა, არამედ სიტყვაზე, რომლის საიდუმლოშიც ეს სისხლი იღვრებოდა. (Orig., Com. in Matth. 86, GCS11, 198-199). ორიგენე წმინდა წერილის კითხვას ევქარისტის საიდუმლოს უტოლებდა და ამბობდა, რომ „სიტყვის“ მიღება კრავის ხორცის (იგულისხმება ზიარების საიდუმლო) მიღების ტოლფასია (Orig., Hom. Gen. 10.3). როცა ქრისტიანები უსმენენ წმინდა წერილს, ისინი ჭამენ „ლოგოსის“ ხორცს (carnes verbi) იმ თვალსაზრისით, რომ წერილი ქრისტეს სხეულს წარმოადგენს. ბიბლია მისთვის წარმოადგენს ქრისტე-ლოგოსის განცხადებას (Princ. 1.3.2), რომლის მიერ ადამიანური სხეულის შემოსვა განხორციელებისას იგივეა, რაც წერილი, რომელიც შემოსილია სიტყვის (Littera) სახვეველით. წერილი ისევე ფარავს თავის სპირიტუალურ შიგთავსს ამ სხეულებრივ (σωματικόν) ასპექტში, როგორც ქრისტეს სხეულში იფარებოდა მისი ღვთაებრიობა. (Princ. 3.6.1; 4.1.6; 2.8) (Ilaria Ramelli.2015,116-117)

ეს ტექსტი გვიჩვენებს, რომ ზიარების საიდუმლო არის სიმბოლო სიტყვასთან სულის ნამდვილი ერთიანობისა. ზიარების საიდუმლო ასევე მოასწავებს სულის სიტყვასთან ზიარების ესქატოლოგიურ ზიარებას. პასეჟი, რომელიც ქრისტემ თავის მოწაფეებთან ერთად აღასრულა მომავალი აღდგომის დღესასწაულის წინასახეა, რომელიც ბოლო ჟამს აღსრულდება (Борнер 2015, 65).

ბორნერი შენიშნავს, რომ საბოლოოდ მთელი პატრისტიკული განმარტებები ეყრდნობა იმ თვალსაზრისს, რომ ლიტურგიკული საიდუმლო ბიბლიური საიდუმლოს იგივეობრივია (იდენტურია), ანუ ლიტურგიაზე ზუსტად ის ქრისტეს საიდუმლო აღესრულება, რაც წმიდა წერილში იყო მოსწავებული. მოცემულ სტრუქტურულ იდენტურობას ამტკიცებს ერთი მეთოდის მისადაგება როგორც ბიბლიის თარგმანებისათვის, ისე ლიტურგიკული საიდუმლოს ამოსახსნელად. თუმცა ამ მემკვიდრეობითობასთან ერთად მათ შორის სერიოზული სხვაობაც შეინიშნება. ქრისტეს სახეში და ღვაწლში აღსრულებული ცხონების ისტორიის მრუდზე პირველი მათგანი მთლიანად ეტევა, მეორე კი – ამ მრუდის გარდამტეხი წერტილის შემდგომ ვითარდება. მაგრამ ესქატოლოგიური აღსრულების პერსპექტივაში განსხვავება ქრისტეს საიდუმლოს მოსწავებასა და მის ლიტურგიკულ

აღსრულებას შორის სრულიად იშლება. როგორც ძველი აღთქმის წინასახეები, ასევე ღვთისმსახურებაც და განსაკუთრებით ევქარისტია, ჯერ კიდევ სახეებად რჩება. ევქარისტული სიმბოლიზმი და რეალიზმი ურთიერთგამომრიცხავ ასპექტებად კი არ გვევლინება, არამედ ურთიერთშემავსებლად. ასე, რომ მისტაგოგიის მთავარი ამოცანა ლიტურგიის მოთავსებაა ცხოვნების ისტორიის კონტექსტში. საკრამენტული და ლიტურგიკული ნიშანი გვახსენებს ძველი აღთქმის წინასახეებს. ის გვახსენებს და განაცხადებს ქრისტეს გამომხსნელ საქმიანობას და ამავე დროს გვაუწყებს და წინასწარ გვამცნობს ღვთაებრივი განგებულების საბოლოო აღსრულებას. იუდეველებთან ჭეშმარიტება წარმოგვიდგება მხოლოდ როგორც სახე, ის ზეცაში არაა დაფარული. ეკლესიაში ის დაფარულია ანუ განცხადებულია სახესთან მიმართებაში. სახე დაფუძნებული იყო ჭეშმარიტებაზე, ხოლო ჭეშმარიტება სახის საფუძველზე იყო შეცნობილი. მისტაგოგიის მეორე მნიშვნელობა ესაა ცხოვნების ისტორიის პიროვნული აღსრულების ჩვენება. ქრისტეს მსხვერპლს შინაგანი მსხვერპლის გაღებისკენ მივყავართ (სულითა და ჭეშმარიტებით) ამავე დროს საკრამენტული ნიშანი სწორედ იმიტომ მიუთითებს რაღაც განსხვავებულზე, რომ ათვლის წერტილს წარმოადგენს საიდუმლოთა ჭვრეტისათვის. ლიტურგიკული „*μυστήριον*“ გრძნობადი წეს-ჩვეულებების მეშვეობით გვიცხადებს სულიერ რეალიებს. „ევქარისტია, ისევე, როგორც წმინდა წერილი არ ამოიწურება მხოლოდ თავისი ბუკვალური შინაარსით. რწმენამ იქ თავისი საყრდენი უნდა იპოვოს. ევქარისტიას უნდა მიუსადაგდეს „სულიერი“ ანუ „მისტიური“ მნიშვნელობა, რათა ის მთლიანობაში იქნას აღქმული“ (Lubac H., de. *Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*. Paris, 1944 81.) (Борнер 2015, 329-330).

ღვინის ტიპოლოგიური სიმბოლოს მთლიანობაში აღსაქმელად კიდევ ერთი სიმბოლური პლასტი დაგვიჭირდება. ესაა ღვინო, როგორც გარდაქმნილი წყალი, რომელიც პატრისტიკულ ტრადიციაში კანას გალილეის სასწაულს უკავშირდება.

კანას ქორწილში წყლის ღვინოდ გარდაცვალება საღვთო საქმიანობის გაგრძელებად აღიქმება, რაც ბასილი დიდს „ექვსთა დღეთას“ ჰომილიებში აქვს გაშუქებული. იგი ყოველი მცენარის წვენი გარდაქმნილ წყალს ხედავს და რათქმაუნდა ღვინოც, ანუ ყურძნის წვენი ღვთის მეშვეობით შეცვალეზულ წყლად მიაჩნია. „თვთ იგივე წყალი აწ

არნ წრფელ და ლბილ საცნობელთა და რაჟამს შევიდის იგი ხეთა რომელთამე შორის, დატკბის და რაჟამს სხუათა ნერგთა მიემთხვიის იგი, დამჟავდის და უკბენს სასასა... და კუალად ვენახსა შინა: მომჟავო მწუერვალთა შინა და ტკბილ და ჰამო ტევანთა შინა... და კუალად ვითარ მისვე ნოტიისაგან ვენაქსა შინა ღვინოდ შეიცვალეზის“ (ბასილი დიდი, ექუსთა., 1946,61; Bas. Magn., Hom. in Hex.,V,8, PG 29, c.112D-113A). ამავე აზრს ავითარებს გრიგოლ ნოსელიც თავის თხზულებამი „კაცისა აგებულებისათვის“: και διὰ τῆς ἀμπέλου βότρυς καὶ οἴνος ἐγένετο (ნოსელი, დაბ. კაც. 2010,292; Greg. Nys. De Hom.Opif., PG 44, c.252C).

იმავეს იმეორებს ნემესიოს ემესელიც თავის ნაშრომში „ბუნებისათვის კაცისა“: „რამეთუ სხუა არარაჲ არს ღვინოდ, თუ არა წყალი, ვენაქისა მიერ შეცვალეზული (ნემესიოს ემესელი.ბუნებ. კაც., 1914, 14; Nemes.Emes., De Nat. Hom. PG 40, c.517A)“. იოანე ოქროპირი აღნიშნავს: „რადთა გამოაჩინოს, ვითარმედ იგივე არს, რომელი ვაზსა შინა წყალსა ღვინოდ გარდასცვალეზს, წვიმისაგან მოსრულსა მას ნივთსა შესცვალეზს ღვინოდ (ოქროპირი, განმარტ. იოანეს სახარ. I, 1993, 150-151; John Chrys., Hom. in Joan., PG 59,136).

ამ მიმართებებთან დაკავშირებით ეფრემ ასური უფრო რთულ სიმბოლურ წნულებს გვთავაზობს, სადაც წყლის ღვინოდ გარდაქცევას ღვთის განხორციელებას, ანუ ადამიანური ბუნების განმღრთობას უკავშირებს. „რატომ შეცვალა უფალმა წყლის ბუნება თავისი სასწაულების დაწყებისას? რათა ეჩვენებინა, რომ ღმერთმა, რომელმაც სარწყულებში გარდაქმნა წყლის ბუნება, ქალწულის სამომიც ბუნების გარდაქმნა განახორციელა, იმის მსგავსად, როცა თავისი სასწაულების დასასრულს საფლავი გახსნა, რათა ეჩვენებინა, რომ სიკვდილის სიხარბემ ვერ სძლია მას. ეს ორივე დიდი გარდაქმნა (შობისა და აღდგომისა) ბეჭდით დაჰბეჭდა, როცა წყალი თავისი ბუნებისამებრ ღვინოდ გარდაიქმნება ვაზის მტევანში, ღვინოდვე გარდაიქმნა ქვის სარწყულებში ბუნების წესების ჩაურევლად, სასწაულებრივი უთესლო მუცლად-ღების მსგავსად. ასე შექმნა წყლისგან ღვინო თავისი ჩასახვისა და შობის სარწმუნებლად. ექვსი სარწყული მისი მშობელი ქალწულის მტკიცებულებად იყო მოხმობილი. სარწყულებმა არა თავისი ჩვეულებისამებრ ჩაისახეს და შვეს ღვინო, ეს მოხდა ერთჯერადად. სწორედ ასე ერთგზის შვა ქალწულმაც ემანუელი (Comm. On

Diatess. 1993,97). ეს განმარტება ადამიანური ბუნების საღვთოდ გარდასახვაზე მიუთითებს, რაც წყლის უფრო აღმატებული სუბსტანციით – ღვინით შეცვლის ტიპოსში გამოიხატა. იმავე ტიპოლოგიურ მიმართებას ვხვდებით ოქროპირთანაც. კანას სასწაულის განმარტებისას კონსტანტინოპოლელი ეგზეგეტი წერს: „ხოლო დედასა მისსა აქუნდა მეცნიერებად დიდებულებისა მისისაჲ დიდისა მის და საკვრველისა და ქადაგებისაგან იოვანესისა. და რამეთუ ჟამი იყო გამოცხადებისა მისისაჲ – Πόθεν οὖν ἐπήλθε τῆ μητρὶ μέγα τι φαντασθῆναι περὶ αὐτοῦ, φησὶν: Ἀποκαλύπτεσθαι λοιπὸν ἤρχετο, καὶ ἐξ Ἰωάννου κατὰδηλος ἦν, καὶ πρὸ τούτων δὲ ἀπάντων, αὐτῆ ἢ σύλληψις (ოქროპირი, განმარტ. იოან. სახარ., I, 1993, 146; John Chrys., Hom. in Joan., PG 59,130B)“. ეს მიმართება ვენახში წყლის ღვინოდ ქცევის ჩვენს მიერ ზემოთ განხილულ სიმბოლიკას ეხმიანება. შობის მისტერიასთან კავშირის გარდა ეფრემი ამ სასწაულის კიდევ ერთ სიმბოლოურ შრეზე მიუთითებს: „თავისი სასწაულების დასაწყისში მამხიარულელებელი ღვინო შეუქმნა სტუმრებს, რათა გვაუწყოს, რომ მისი სისხლი სიხარულით ადავსებს წარმართთა გულებს. ყველა ის სიხარული, რაც ღვინოს მოაქვს უკავშირდება მისი სისხლის მისტერიას. მისცა ტკბილი ღვინო, რომელიც გულს ცვლის, რათა ეჩვენებინა, რომ იმ სწავლებით დაათრობს, რომელსაც გულის შეცვლა შეუძლია. წყალი სარწყულებში ღვინოდ გარდაქმნა, ისე, როგორც ძველი აღთქმა სრულყოფილ სწავლებად. წყალი უკეთეს ნივთად სცვალა და სჯული სრულყოფილებად (Comm. On Diatess. 1993, 190)“. აქ ეფრემი, როგორც ჩანს, ორიგენეს ზემოთგანხილულ მოსაზრებას ეყრდნობა წერილისა და ევქარისტის მიმართების თაობაზე, თუმცა მას კიდევ სხვა, საკრამენტულ საფეხურზე აჰყავს ღვინის საიდუმლო. ის „სისხლის მისტერიას“ ანუ ევქარისტის საიდუმლოს უკავშირდება, რაც საღვთო სიხარულით ავსებს კაცთა გულებს. ამის პარალელურად კი ძველი აღთქმისა და ახალი აღთქმის სწავლების შეპირისპირების ასპექტი შემოაქვს, სადაც წყალი – სჯულია, ღვინო კი ქრისტეს სწავლება. ეს მიდგომა ასევე გავრცელებული ეგზეგეტიკური ტრადიციის გამოძახილია. „ამიერიდან უკუე მოვედით და აღმოვიყვანოთ სიტყუად ჩუენი ახლისა მიმართ სახარებისა ღვნისა, რადთა სწავლისა მიერ ჩუენცა შევიწყნაროთ მდუღარებაჲ სულისა წმიდისაჲ და ვიქმნნეთ მომზავებელ საუნჯე ესევითარისა მის ღვნისა, რადთა არცა ჩუენ განვიხეთქებოდით და არცა

დაფარულსა მას ჩუენ შორის მადლსა დავსთხევდეთ (ნოსელი, საკითხ. წმ. სამებ. 2003, 21-22 ; Greg. Nys., De deit. Fil. et Spirit. sanct. PG 46, c. 575)

ეგზეგეტიკათვის ეს პარალელი საღვთო განგებულების ერთიანობაზე მიუთითებს. ღმრთის მიერ ქმნილი პირველი სასწაული (სამყაროს შექმნა და მცენარეებში წყლის სხვადასხვა სახის წვენად გარდასახვა, მათ შორის ღვინოდ) სახარებისეულ პირველ სასწაულს უკავშირდება და საერთო ტიპოლოგიურ მიდგომებს ასახავს. წყლის ბუნების შეცვალეებში ქრისტეს ახალი საიდუმლოებების მოსწავების ხედვა ბიბლიური ტიპოლოგიის გავრცელებული მიდგომაა. აქ შეიძლება მოვიყვანოთ მერის წყლების დატკობის მაგალითი, რომელმაც მოსეს კვერხთის შეხების შემდეგ იცვალა ბუნება. ეს ტიპოლოგიური სიმბოლიკა შეგვხვდა გრიგოლ ნოსელის „მოსეს ცხოვრებაში“. გრიგოლი მერის წყლების დატკობაში ჯვრით (რომელიც კვერთხის ანტიტიპოსია) მონიჭებულ აღდგომის სიტკობების წინასწარმეტყველებას ხედავს. როგორც ყოველთვის, ის არ კმაყოფილდება მარტივი სიმბოლოური ხაზის გავლებით და უფრო შორს მიდის. ამ წყლებს იგი უკავშირებს თორმეტ წყაროს და 70 ფინიკის ხეს, რომელიც, თავის მხრივ, სახარების სწავლებისა და მოციქულების ტიპოსებია: „გარნა ამას გულისკმა-ვჰყოფთ, ვითარმედ საიდუმლოდ იგი ძელისაჲ მის, რომლისა მიერ სათნოებისა იგი წყალი წყურიელთა ტკბილ ექმნა, იგი მიმიყვანებს ჩუენ ათორმეტთა მათ წყაროთა ზედა და სამეოცდაათთა ფინიკთა. ესე არს სწავლაჲ სახარებისაჲ, რომელსა შინა არიან ათორმეტნი წყარონი – ათორმეტნი იგი მოციქულნი, რომელნი გამოირჩინა უფალმან, რაითა აღმოუცენოს ერსა წყალი იგი ცხოვრებისაჲ, ვითარცა წინამწარმეტყუელი ქადაგებს მადლსა მას მოციქულთასა და იტყვს: ეკლესიასა შინა აკურთხევდით ღმერთსა და უფალსა წყაროთაგან ისრაჴლისათა“ (ნოსელი. მოსეს ცხოვრ., 2005, 52). Ὅτι τὸ τοῦ ἕτους μυστήριον, δι’ οὗ πότιμον τῆς ἀρετῆς τὸ ὑὸν τοῖς διψῶσι γίνεται, προσάγει ἡμᾶς ταῖς δεσκαδέκα πηγαῖς καὶ τοῖς ἑβδομήκοντα φοῖνυσι (Greg. Nyss., Greg. Nyss., Vita de Moys., SC. 1, 188).

ღვინისა და წყლის ერთიანობა (როგორც კაცობრივისა და ღვთიურის) ექვარისტის საიდუმლოში ცხადდება – წირვა წყლით განზავებული ღვინით აღესრულება, ქრისტეს გვერდიდან გადმოდენილი სისხლისა და წყლის დარად. “ხოლო განზავებაჲ იგი ღვინისა და წყლისა, სისხლი იგი არს და წყალი, რომელი გარდამოჰდა გუერდისაგან

მისისა (გერმანე კონსტანტინეპოლელი, „საღვთისმეტყ. განმარტ. საღმრ. ლიტურგ., 2004, 14).

ქრისტეს გვერდიდან სისხლისა და წყლის გადმოდინება, თავის მხრივ, უკავშირდება ადამის ძილს და ევას სახით ეკლესიის დაბადების წინასახეებს. ეს ტიპოლოგიური წნული ილარიუს პიკტავიელთან ფართოდ არის განმარტებული. ილარიონი მისტერიად მიიჩნევს ადამის ძილს, „ადამის ძილი დაკავშირებულია ეკლესიის დაბადებასთან. პავლე ამბობს, რომ მამაკაცისა და დედაკაცის შეერთება, არის უდიდესი საიდუმლო, ქრისტესა და ეკლესიასთან მიმართებაში (Hoc misterium magnum est, ego autem dico in Christo et ecclesia (Eph. 5,32). ადამის ნეკნიდან ევას დაბადება განიხილება, როგორც ქრისტეს გვერდიდან ეკლესიის შობა იქიდან გადმოდენილი წყლისა და სისხლის მეშვეობით (რომლებიც, თავის მხრივ, ნათლისღებისა და ევქარისტის საიდუმლოებებს განასახიერებენ). ტიპოლოგიურ მოვლენად განიხილება ასევე ადამის ძილი. ილარიუს პიკტავიელის თარგმანებით, თუკი ადამი ქრისტეს წინასახეა, ადამის ძილი ქრისტეს სიკვდილის მომასწავებელია, რომელმაც დაიძინა სიკვდილად, რათა მისი ნეკნის ჭრილობიდან ამოსულიყო ეკლესია – ცოცხალთა ნამდვილი დედა (Hil. Pict., Tract. Myst., CSEL 65. I,5-6). ეკლესია იბადება ჯვარცმული ქრისტეს გვერდიდან, ისევე, როგორც ევა იბადება მძინარე ადამის ნეკნიდან. ადამის ნეკნი ასევე ზიარების საიდუმლოს უკავშირდება, მისი განგმირული გვერდიდან გადმოსული სისხლი და წყალი ნათლისღებისა და ევქარისტის წინასახეა, რომელიც ბადებს და აცოცხლებს ეკლესიას. ამიტომ ეს სიცოცხლის დასაწყისი გრძელდება ზიარების საიდუმლოშიც, რომლის მეშვეობითაც ქრისტეს ხორცი აგრძელებს ეკლესიის კურთხევას.

ამ ტიპოლოგიურ მიმართებებს უფრო აფართოვებს ეფრემ ასური: „ერთმან ერისაგანმან ლახურითა უგმირა გვერდსა მისსა (იოან, 19,34). მისი გვერდიდან გარდამომავალი წყარო იყო სისხლი, რომელიც იუდეველებმა თავის თავზე აიღეს (მათ. 27,25), მაგრამ იმავდროულად გარდამოხდა წყალიც, რომელმაც განწმენდა ისწრაფა. სისხლი მკვლელთა წინააღმდეგ ღაღადებს, წყალი კი თავისი მისტერიით – მისი მეგობრების განწმენდას მოასწავებს. ეს იმის ჩვენებაც იყო, რომ ქრისტე სიკვდილის შემდგომაც ცოცხალია. რაც მეტად ტანჯავდნენ, მით მეტად მრავლდებოდა მასში ჩადებული

საუნჯე. ზეციური სიმდიდრე მის ყოველ ნაწილში იყო ჩადებული და ის გარდამოდოდა მტერთა შურის-საგებლად და მეგობართა სულიერად გასამდიდრებლად. ჩვენ სამოთხეში იმ მახვილით შევალთ, რომელიც მის გვერდს უგმირეს, რადგან სამოთხე სწორედ ადამის გვერდიდან ამოღებული (ევათი) დავკარგეთ. რადგან ცეცხლი, რომელიც ადამში იყო, მისი გვედიდან აეგზნო, ამიტომაც განიგმირა ლახვრით მეორე ადამის გვერდი, და მისგან გარადამოხდა წყალი, რათა პირველ ადამში აგზებული ცეცხლი ჩაექრო.

რადგანაც სისხლი შობს ყოველ სიცოცხლეს, იმიტომაც გარდამოხდა გვერდიდან სისხლი, როგორც განმაცხოველებელი მისტერია. ბოროტი შუამავლის მეშვეობით აღეგზნო ადამიანში ცეცხლი, ხოლო კეთილი შუამავლის (ქრისტეს) მეშვეობით ეპკურათ მათ წყალი ამ ცეცხლის ჩასაქრობად. არავინაა მასზე უარესი, ვინც ადამი აცდუნა, მას მხოლოდ ის ერისაგანი შეიძლება მივუსადაგოთ, ვინც სიკვდილის შემდეგ მაცხოვარს გვერდი გაუპო. ასე დაიძლია ბოროტება იმგვარადვე, რითაც მან გამარჯვება მოიპოვა. გარდამოხდა სისხლი, რომელმაც გამოგვიხსნა სიკვდილის მონობისაგან, გარდამოხდა წყალიც, რათა მის მაცხოვრებელი სისხლის მაზიარებლებს შეეძლოთ მონობის მანკიერება ჩამოირეცხონ. გარდამოხდა სისხლი და წყალი, რომელიც ქრისტეს ეკლესიას მოასწავებს, მასზე დაფუძნებულს, სწორედ ისე, როგორც ადამის გვერდიდან დაიზადა მისი ცოლი. ადამის გვერდი მისი ცოლია და უფლის სისხლი – მისი ეკლესია. ადამის გვერდიდან სიკვდილი წამოვიდა, ქრისტეს გვერდმა კი სიცოცხლე მოგვანიჭა (Comm. On Diatess. 1993,322-323)”.

ილარიუს პიკტავიელი წყალი-სისხლის წყვილს მოსეს პერიოდის სხვა სასწაულთანაც აკავშირებს და ისევ ევქარისტიულ სისხლში ხედავს მის აღსრულებას – „მესამე სასწაულისას, როცა მდინარიდან ამოღებული და მიწაზე დათხეული წყალი სისხლად გადაიქცევა, ის ზიარების საიდუმლოს შინაარსითაც იტვირთება, რადგანაც წყლით ნათლისღებულებს სისხლით ზიარებაც ელით“ (Hil. Pict., Tract. Myst., CSEL 65. I,27). აქ უკვე შემოდის ძალიან ფართო და დიდი თემა, რაც ნათლისღების საიდუმლოს ევქარისტიასთან მიმართებას უკავშირდება, რაც პატრისტიკულ ტრადიციაში საფუძვლიანად დამუშავებული თემაა, თუმცა ამის განხილვაზე აქ აღარ

შევჩერდებით, მხოლოდ შევნიშნავთ, რომ კანას სასწაული ამ ორი მისტერიის კავშირის ასპექტსაც მოიცავს.

წყლისა და ღვინის კავშირის განხილვის დასასრულს გვინდა მოვიყვანოთ საკითხავი ანდრია კრიტელის დიდი კანონიდან, სადაც განხილული ასპექტებია მოცემული. წყლისა და ღვინის სახეში გვაქვს მითითება ნათლისღებასა და ევქარისტიაზე და ამის პარალელურად ამ სახეებში ძველი და ახალი სჯულის მიმართებათა ხედვა:

„სისხლი გუერდისა შენისა ერთბამად სასუმელ და საბანელ მექმენინ მე და წყალი – უფსკრულ შენდობისა, რაითა ორ კერძო განვსწმდე, ცხებითა და სუმითა: ვითარცა საცხებელთა და სასუმელთა ცხოველთა წყაროთა შენთაჲთა, მხსნელო.

ტაკუკად მოიგო გუერდი შენი ცხოველსმყოფელი, ეკლესიამან, რომლისაგან აღმოგვცენდეს მრჩობლი წყარონი შენდობისა და ცნობისანი, სახედ ორთა აღთქმათა - სჯულისა და მადლისა, ქრისტე, მაცხოვარო ჩემო (ანდრია კრიტელი 2007, 49)“.

აქვე შევნიშნავთ, რომ მიუხედავად ღვინის სიმბოლური სახის მდგრადი საკრალური შიგთავსისა, რამაც ხელი შეუწყო მის საკრამენტულ სიმბოლოდ ჩამოყალიბებას, ძველსა და ახალ აღთქმაში გვხვდება მის ნეგატიურ სიმბოლოდ გააზრების შემთხვევები. ამ სიმბოლიკას საფუძვლად უდევს ვენახის ნეგატიური სიმბოლიკის მაგალითები. თუკი ვენახი მდარე ნაყოფს იძლევა, მაშინ ღვინოც მჟავა და მწარე, როგორც ძმარი, რომელიც ქრისტეს ჯვარზე შეასვეს. საერთოდ ბიბლიაში ყველა პოზიტიურ სიმბოლოს აქვს თავისი ნეგატიური ანალოგი (ვენახს, პურს, ლელვს, წყალს, ცეცხლს), რაც ბიბლიური სიმბოლიკის ამბივალენტურ ხასიათს ამჟღავნებს. ასეთი მიდგომები გამოწვეულია ბიბლიური ეგზეგეტიკის ძირითადი დანიშნულებით, რაც ითვალსწინებს ქრისტიანული თეზების მრავალმხრივ და შრეობრივ გათვალსაჩინოებას.

ღვინის ნეგატიური გაგება ძირითადად სოდომურ ვენახთან ასოცირდება: „რამეთუ ვენახისაგან სოდომისა ვენახი მათი და სანერგე მათი გომორისაჲ, ყურძენი მათი ყურძენი ნავლისაჲ, ტევანი სიმწარისაჲ – ἐκ γὰρ ἀμπέλου Σοδὸμων ἢ ἄμπελος αὐτῶν, καὶ ἡ κληματὶς αὐτῶν ἐκ Γομόρρας. ἢ σταφυλὴ αὐτῶν σταφυλὴ χολῆς, βότρυς πικρίας αὐτοῖς (Deut. 32, 32)“. როგორც აღვნიშნეთ, ეს სახე ესაიას ეკლიანი ვენახის ანალოგია (ეს. 5,2-7). ახალ აღთქმაში ეს ტიპოლოგიური სახე მახარებელთა მიერ აღწერილ

უნაყოფო ვენახში იხილება (მათ .21, 33-36; მარ. 12, 1-9; ლუკ. 20,9-16), სადაც ღვთის დანერგილი ვენახი ნაყოფს არ იძლევა ბოროტი მუშაკების უმოქმედობის გამო.

ბიბლიური მწარე მტევნებისგან დაწურული ღვინოც იმ ძმრის ანალოგად შეიძლება გავიაზროთ, რომელიც იუდეველებმა (უნაყოფო ვენახმა) შეასვეს ჯვარცმულ მესიას. „გულისწყრომად ვეშაპთად ღვინოდ მათი და გულისწყრომად ასპიტთად უკურნებელი (მე-2 სჯ. 32,39)“. “ვენაცსა და ყურძენსა და ტევანსა საჭიროდ შეუდგინა დასასრული მათი – ღვინოდ. ხოლო ღვინოდ არა მახარებელი, არამედ დამაბნელებელი გულებისა კაცთადას“ (კატენები 2011, 469) – ვკითხულობთ გელათური ბიბლიის კატენებში.

ძველადღებულ მწარე ღვინო (მე-2 სჯ. და ფსალ.) ქრისტესთვის მიწოდებული ძმრის წინასახედაა მიჩნეული „განძთა ქვაბშიც“: „და ღრუბლითა მიუპყრეს ძმარი, შეზავებული ნავლითა. ვითარცა მკვდრი იგი ვენაცისადა, მე მეუფისადა ჯუარს-აცუეს და ღვინოდ დამჟავდა და შეზავეს სასუმელი მწარე და მიუპყრეს უფალსა, რადთა სუას.. არამედ ჰრქუა მათ, მეცით მე სასუმელი ვაზისაგან ეგვიპტისა (ფს.89,9), რამეთუ უწყოდა მოსე წინადაწარმეტყუელმან, ვითარცა აღსრულებულ არს მას ზედა, რაჟამს-იგი თქუა: „ყურძენი ნავლისადა და ტევანი სიმწარისადა (მე-2 სჯ. 32,32)“ (განძთა ქვაბი 2007, 169). იგივე შინაარსს მიჰყვება ფსალმუნის განმარტებაც: „გულის-წყრომად ვეშაპთად იყო ღვინოდ მათი და რისხვა ასპიტთა განუკურნებელი“. მოიკსენნა რად ვენაცნი და ყურძენი და ტევანნი, საჭიროდ შესძინა მოხსენება დასასრულისა ამათისადა, რამეთუ დასასრულ ამათდა არს ღვინოდ. ხოლო ღვინოსა იტყვის არა მას, რომელი ახარებს გულსა კაცთასა, არამედ რომელი დააბნელებს სულთა და ყოვლისა ბილწებისა მიმართ წარჰმართებს, რომელსაცა გულის-წყრომად ვეშაპთა და რისხვად ასპიტთა სახელ-სდვა, რადთა ვეშაპთა მიერ მრისხანენი და მზაკუვარნი და ორგულნი შეისწავნეს, ხოლო ასპიტისა მიერ სასმენელნი თვსთა დამყოფელნი და მცნებათა ღმრთისათა გარე-მიმქცეველნი, და ბოროტთა ნაყოფთა თვსთა მიერ, რომელ არიან საქმენი შეჭმულნი და განრყუნნილნი. მათი ღვინო, ესე იგი არს, მოძღურება და საქმე გულის-წყრომისადა და შურისადა და სიძულილისადა და ზაკუვისადა და კაცის-კლვისადა და ყოვლისა ბოროტისა არს მიზეზ და არცა ერთისა კურნებისა შემწყნარებელ არს (ფს. განმ (დობ). გალ. 2, 15-16)“.

დასკვნის სახით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ღვინის როგორც ბიბლიური სახისმეტყველების ტიპოლოგიური სიმბოლოს შინაარსობრივი ველი ევქარისტის საიდუმლოს გარშემო მოძრაობს. ძირითადი ეგზეგეტიკური ქარგა ღვინის ქრისტეს სისხლთან ანალოგიას განიხილავს, ალეგორიულ განმარტებებში მასში ღვთისმიერ მხიარულებას ხედავენ, რაც, თავის მხრივ ქრისტესთან ზიარების სიხარულს უკავშირდება და ძირითადი სიმბოლური ხაზის გაგრძელებაა. ღვინის სიმბოლიკა სიღრმისეულადაა გადაჯაჭვული წყლის სიმბოლოსთან და მათ ერთიანობასაც ევქარისტის საიდუმლოს გააზრებასთან მივყავართ, ასე, რომ თამამად შეიძლება ვთქვათ, რომ ღვინის მთელი ეგზეგეტიკური არეალი ევქარისტულ კონტექსტს არ სცდება. იგივე სიმბოლური ხაზი ვითარდება ესქატოლოგიურ ჭრილში დანახული ღვინის სახის თარგმანებისას. აღსანიშნავია, რომ ამ სახეს, როგორც თითქმის ყველა ბიბლიურ სიმბოლოს, ნეგატიური შინაარსობრივი დატვირთვაც გააჩნია, რასაც მისი ვენახის სახესთან კავშირი განაპირობებს. როცა ეს უკანასკნელი ურჩი ისრაელის სახეს ითავსებს, მისი ნაყოფიც უვარგისი ხდება და ღვინოც მჟავდება. ეგზეგეტები მჟავე ღვინის ტიპოლოგიურ სახეს ჯვარცმული ქრისტესთვის მირთმეულ ძმარში ხედავენ.

5) იფქლის ტიპოლოგიური სიმბოლო

იფქლი ანუ ხორბალი (σῖτος, παρὰ) ბიბლიური მცენარეებიდან მეორე ძირითადი ტიპოლოგიური სახეა, რომელიც ძველი აღთქმის რეალობიდან ახალაღთქმისეულ სიმბოლიკურ ველზე იხსნება და ქრისტეს ფიგურის ირგვლივ მრავალპლანიან სიმბოლიკურ ხაზებს ქმნის. იფქლის წინასახის განხილვისას იკვეთება ქრისტოლოგიური, ეკლესიოლოგიური, მისტიკური და ესქატოლოგიური ასპექტები. ჟან დანიელუ აღნიშნავს, რომ ქრისტოლოგიური ასპექტი მოიცავს ქრისტეს ფიგურაში აღსრულებულ წინასახეებს, მეორე – ეკლესიოლოგიური მნიშვნელობა ქრისტოლოგიურ ხაზს მიჰყვება, რადგან ეკლესია ქრისტეს ცხოვრების გაგრძელებად მოიაზრება და საეკლესიო ერთობის გამორჩეულ ნიშნებს (ძირითადად საკრამენტულს) განიხილავს, როგორც ძველი აღთქმის ფიგურების აღსრულებას, ეკლესიოლოგიური ასპექტი თავისთავად მოიცავს ადამიანის სულის მიერ სპირიტუალური რეალობის ქრისტიანული შემეცნების ასპექტსაც, რომელსაც მისტიკური შეიძლება ეწოდოს და ბოლოს – ესქატოლოგიური ასპექტი უკავშირდება ყველა ძველი თუ ახალი ტიპოსის საბოლოო სახეებს მომავალ სასუფეველში Danielou 1958, 134). გვინდა დავამატოთ, რომ ყველა ეს ასპექტი დევს ადამიანის ღმერთთან მიმართების ვერტიკალზე, რომელიც კაცობრივი ბუნების ღმერთთან შეერთების იდეას გამოხატავს და ევქარისტის საიდუმლოს სიმბოლიზმს მიემართება. ეს სიმბოლიკური ხაზები სხვადასხვა მიმართულებით ვითარდება, მაგრამ საბოლოოდ კაცობრივი ბუნების განმდრობის დოქტრინაში აკუმულირდება.

ახალი აღთქმის იფქლის სიმბოლიკური გარსი „სიტყვის“ ანუ ლოგოსის ღვთისმეტყველებას შეიცავს. ის ძირითადად ორი მიმართულებით ვითარდება. ერთია ღვთის სიტყვა, ანუ ქრისტეს სწავლება და მეორე – ქრისტეს ხორცი, რომელიც ჯვარცმის, დაფლვისა და აღდგომის რეალების გავლით ევქარისტის საკრამენტულ სიმბოლოდ – პურად გვევლინება. პატრისტიკულ ტრადიციაში ეს ორივე მნიშვნელობა განიხილება როგორც ქრისტოლოგიურ და ეკლესიოლოგიურ, ასევე მისტიკურ და ესქატოლოგიურ ასპექტებში.

სანამ იფქლის სიმბოლიკის ტიპოლოგიურ ხაზზე გადავიდოდეთ, ეს სიმბოლიკა ჯერ ალეგორიულ სიბრტყეზე განვიხილოთ. იფქლი სახარების იგავში (მათ. 13,3-8) ღვთის სიტყვის გამოხატულებაა, რომელსაც იგი ადამიანთა გულებში თესავს, რათა მოიღოს ნაყოფი „ოცდაათეული,სამოცეული და ასეული“. „ესერა გამოვიდა მთესვარი თესვად. და თესვასა მას მისსა, რომელიმე დავარდა გზასა ზედა და მოვიდეს მფრინველნი ცისანი და შეჭამეს იგი, და სხუად დავარდა კლდოვანსა ზედა, სადა არა იყო სიღრმე მიწისად. მზე რად აღმოცდა, დასცხა და რამეთუ ძირნი არა დაეზნეს, განწყმა. და სხუა იგი დავარდა ეკალთა შორის, და აღმოსცენდეს ეკალნი და შეაშთვეს იგი და რომელიმე დავარდა ქუეყანასა კეთილსა და მოსცემდა ნაყოფსა: რომელიმე ასსა, რომელიმე სამეოცსა, რომელიმე ოც და ათასა (მათ. 13,3-8)“.

ამ იგავის პირველადი განმარტება თავად ქრისტეს ეკუთვნის. ის იფქლის თესლს „სასუფეველის“ სიტყვას უწოდებს, რომელსაც უფალი ადამიანთა გულებში თესავს. უფალი იფქლის მოსავალს სახარების სხვა იგავისამებრ მოითხოვს: „ვინ-მე არს მნე იგი სარწმუნოდ და გონიერი, რომელი დაადგინოს უფალმან მონათა თვსთა ზედა მიცემად იფქლი ჟამსა თვსსა (τοῦ θιθόνα ἐν καιρῷ [τῷ] σιτομέτριον). ნეტარ არს იგი მონად, რომლისა მოვიდეს უფალი მისი და პოოს იგი ესრეთ მოქმედი. ამენ გეტყვ თქუნენ, რამეთუ ყოველთა ზედა მონაგებთა მისთა დაადგინოს იგი (ლუკ. 12, 42-44).

პატრისტიკული ტრადიცია ამ განმარტებას განავრცობს და სხვა სახარებისეულ პასაჟებთან ერთად განიხილავს. იოანე ოქროპირი ამ იგავს ღვარძლისა და იფქლის იგავს უკავშირებს (მათ. 13, 24-30) (ოქროპირი, მათ. სახარ. თარგ. III,1998,5-7; John Chrys.,Hom. in Matth. PG 58, c.474A-B).

ეფრემ ასური ამ იგავის თარგმანებისას ღვთის სიტყვის მოქმედებას განიხილავს: “მიუხედავად იმისა, რომ მთესველი ერთია და მიწაც ერთი, თესვისას ოთხი განსხვავებული შემთხვევა გამოვლინდა, რომელთაგან მხოლოდ ერთი აღმოჩნდა კეთილი და ნაყოფისგამომღებელი,...რადგან თითოეულ შემთხვევაში მიწამ თავისი თვისებისაებრ მიიღო თესლი“. ეფრემი იფქლის მარცვალს, ანუ ღვთის სიტყვას სახარების სიტყვასაც უწოდებს, რომელიც სხვადასხვაგვარ ნიადაგში ითესება. მისი აღმოცენება და გამრავლება კი ღვთის იძულებით არ ხდება, არამედ მიმღებლის ნებაზეა დამოკიდებული („რამეთუ თავით თვსით ქუეყანად ნაყოფსა გამოიღებს(მარკ.

4,28) (Comm. On Diatess. 1993,181-182). ეფრემი სიტყვის მოქმედების მექანიზმის განხილვას განავრცობს კეთილი ნაყოფის გამოღების ჟამის თარგმანებით და ამ სიმბოლურ სურათს სხვა სახარებისეულ სახეებთან მიმართებით ამდიდრებს. მეყვსეულად გამოღებულ ასობით თავთავს უწოდებს იმ დედაკაცის რწმენას, რომელიც მის სამოსელს ჩუმად შეეხო და კურნება მიიღო (მარკ. 5. 25-34). ამიტომ ცნა იესომ „ძალი, განსრული მისგან“, რომელიც ამ ქალის სულში დამალულ რწმენის თესლს შეერწყა და ააღორძინა, მანამდე რომ ეკლიან სარეველებთან ერთად იზრდებოდა(Comm. On Diatess. 1993,141)“.

წმინდა მოძღვრება, ანუ ღვთის პირიდან გამომავალი სიტყვა, „ცხოველი პურის“ ალევორიულ-ტიპოლოგიური მნიშვნელობაა ბასილი დიდისთვის. 44-ე ფსალმუნის განმარტებაში „აღმოთქვა გულმან ჩემმან სიტყუად კეთილი (ფს. 44,1)“ ეს სიტყვა ზეციდან გარდამოსულ ცხოველ პურთანაა დაკავშირებული: „ის ვინც ცხოველი პურიტაა ნასაზრდოები, რომელიც ზეციდან გარდამოვიდა და სოფელს სიცოცხლე მიანიჭა და მაძღარია ღვთის პირიდან გამომავალი ყოველი სიტყვით, ანუ ბიბლიისთვის ჩვეული მეტაფორული ენით რომ ვთქვათ, სული, ნასაზრდოები წმინდა მოძღვრებით, საზრდელის შესაფერისს გადმოადინებს. ხოლო რადგან საზრდელი სიტყვიერი და კეთილი იყო, ამიტომაც წინასწარმეტყველმა „სიტყვა კეთილი“ აღმოთქვა. ὁ τραφεῖς τῷ ζῶντι ἄρτω τῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάντι καὶ δίδόντι ζῶν τῷ κοσμῷ, καὶ ὁ ἐμπλησθεῖς παντὶ ῥήματι ἐκπορεύμενῳ διὰ στόματος Θεοῦ, κατὰ τὴν τῆς Γραφῆς συνήθη τροπολογίαν, ἢ τραφεῖσα τοῖς ἱεροῖς μαθήμασι ψυχῇ, πρόσφορον τοῖς βρώμασι προἴεται τὴν ἐρυσίην. Διὰ τοῦτο ἐπειδὴ λογικὴ ἦν καὶ ἀγαθὴ ἡ τροφή, λόγον ἀγαθὸν ἐξερύγεται ὁ Προφήτης (ბასილი დიდი, ფს.განმარტ., თხზ.145; Bas.Magn., Hom. in Psalm.XLIV, PG 29, c.393AB). მოცემულ განმარტებაში წმინდა მოძღვრებას მეტაფორულად (κατὰ τὴν τροπολογίαν) „ცხოვნების პური“(ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς) გადმოსცემს. პურის სიმბოლო იფქლის სიმბოლიკური ხაზის გაგძელებაა, რომლის ტიპოლოგიურ სიმბოლიკას ქვემოთ უფრო დაწვრილებით შევხებით და ევქარისტის საიდუმლოსთან მის კავშირს განვიხილავთ, აქ კი შემოვიფარგლებით მისი მიმართების აღნიშვნით ღვთაებრივ სიტყვასთან, რომლის ალევორიულ-ტიპოლოგიურ შიგთავსს წმინდა მოძღვრება წარმოადგენს. პურის სახეში

გამოხატული ღვთის სიტყვის ანუ ლოგოსის წმინდა წერილთან მიმართება ორიგენედან იღებს სათავეს (თუმცა ამაზე მინიშნებებს მანამდე კლიმენტი ალექსანდრიელთანაც ვხვდებით: ლოგოსი „ზეციურ პურს“ უწოდებს თავის თავს (Clem. Alex., Paedag. I. 6,46, 2-3, GCS 1,117). ეს პური, რომელსაც ლოგოსი სიმბოლურად თავის ხორცად და ჭეშმარიტ საზრდელად გამოგვიცხადებს, არის სიტყვა, რომელიც სულებს ასაზრდოებს საუკუნოდ, სიტყვა, რომელიც ლოგოსიდან გამოდის და პური, რომელსაც ზეციური პური გვაძლევს – Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος. Πολλὰ δ' ἂν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγοιτο τοῦ λόγου, ὃς γέγονε «σᾶρξ» καὶ «ἀληθινὴ βρῶσις», ἥντινα ὀφαγῶν πάντως «ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα», οὐδενὸς δυναμένου φαύλου ἐσθίειν αὐτήν· εἰ γὰρ οἶόν τε ἦν εἶν φαῦλον μένοντα ἐσθίειν τὸν γενόμενον σάρκα λόγον, ὄντα καὶ ἄρτον ζῶντα, οὐκ ἂν ἐγέγραπτο ὅτι «πᾶς ὁ φαγῶν τὸν ἄρτον τοῦτον ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα» (Orig., Comm. in Matth. 11,14, GCS 11, 198-199).

ბორნერი სიტყვა-ლოგოსის ოთხფა სიმბოლურ სტრუქტურას გამოყოფს: ევქარისტია, ეკლესია, ადამიანის სული და წმინდა წერილის სიტყვა: ამგვარად ევქარისტია აგრძელებს მხოლოდმობილი სიტყვის განხორციელების მისტერიას. წმინდა წერილში განცხადებული სიტყვა კაცობრივ სხეულში ხდება ხილული და საკუთარ მყოფობას საერთო სხეულში – ეკლესიაში განაგრძობს. საბოლოოდ კი ეს სიტყვა თითოეულ სულს ეზიარება ევქარისტის საიდუმლოში. სიტყვის განცხადების მეთოდი ამ ოთხფა სხეულში სხვადასხვაა, თუმცა ყოველ ჯერზე ღვთაებრივი სინამდვილე ხილულ ნიშანში ერთდროულად იხსნება და იმალება (Борнер 2015, 65).

ნეტარი ავგუსტინეც სიტყვის ორიგენესეულ გაგებას მიჰყვება. „სახარების პურებს, რომლებიც უფალმა გაამრავლა, მოციქულები ანაწევრებენ, რათა ხალხს გაუნაწილონ. ზუსტად ეს არის მოციქულთა საქმე, რომ განმარტონ წერილი, დაანაწევრონ, რათა ნაწერი გაყონ სულისაგან. მათი მიზანია რომ გახსნან იგი, რათა იქიდან შიგთავსი ამოიღონ და გამოზარდონ სარწმუნოების გაგება (August., Serm. de Script. 130, a, 1, PL 38, c.725)“.

სადმართო წერილის სიტყვას იფქლის მჯას ადარებს გრიგოლ ნოსელიც „ქებათა ქების“ თარგმანების წინასიტყვაობაშიც, სადაც ბიბლიური ეგზეგეტიკის მნიშვნელობასა და მეთოდებზე საუბრობს და ამ შედარებას სახარების „იფქლისა და ღვარძლის“ იგავის

(მათ. 13. 24-30) ბოლო პასაჟთან აკავშირებს, სადაც ბზისა და იფქლის განრჩევის შესახებაა საუბარი: „და ესევითარი ბევრეული იპოვების საწინააღმდეგობა შენა, რომელნი აჩუნებენ ღმრთივშუენიერსა მას ძალსა ცხადთა მათ სიტყუათა შინა დაფარულსა, რომელი-იგი ვითარცა ვიეთმე სათნო-უჩნს, უკუეთუ ვინ განსძარცოს მათგან, ესევითარი საქმე შეემთხუევს, ვითარცა ვინ მჯად იფქლისად განულეწველი საზრდელად კაცთა დაუგო და არცამცა განლეწა და არცამცა განანქრია და არცა ბზისაგან განყო იფქლი და არცა დაფქვა და არცა შეაცხო, ვითარცა არს წესი პურისად. რამეთუ ვითარცა განულეწველი მჯად პირუტყუთად არს საზრდელი და არა კაცთად, ეგრეთვე ღმრთივსულიერნი სიტყუანი, უკუეთუ წულილადთა ხედვათა მიერ არა დაწულილდენ და შეცხვენ და შეინელნენ, პირუტყუთა საზრდელ არიან უფროდსდა, ვიდრედა პირმეტყუელთა არა ხოლო თუ ძუელისა მჯულისანი, არამედ ახლისანიცა და უფროდსდა სახარებისა მოძღურებანი. ესე იგი არს ნიჩაზი, განმწმედელი კალოდსად და განრჩევად იფქლისად და დაწუვად ბზისად და ცეცხლი უშრეტი და კეთილი იგი საუნჯე და ნაყოფიერი იგი და ხენეში ხე და ზარი იგი ცულისად, რომელი უთქუამს მოკუეთასა და კაცთა ბუნებად შეცვალებადნი იგი ქვანი – και μυρία πρὸς τούτοις ἔστιν ἐκ τῆς λοιπῆς ἀναλεξάμενον προφητείας δεῖξαι τὸ ἀναγκαῖον τῆς κατὰ διάνοιαν τῶν ῥητῶν θεωρίας, ἣς ἀποβαλλομένης, καθὼς ἀρέσκει τισίν, ὅμοιον εἶναι μοι δοκεῖ τὸ γινόμενον, ὡς εἴ τις ἀκατέργαστα προθεῖη πρὸς ἀνθρωπίνην βρῶσιν ἐπὶ τραπέζης τὰ λῆια, μὴ τρίψας τὴν καλάμην, μὴ τῷ λικμητῷ διακρίνας ἐκ τῶν ἀχύρων τὰ σπέρματα, μὴ λεπτύνας τὸν σῖτον εἰς ἄλευρον, μηδὲ κατασκευάσας ἄρτον τῷ καθήκοντι τρόπῳ τῆς σιτοποιίας, ὥσπερ οὖν τὸ ἀκατέργαστον γένημα κτηνῶν ἔστι καὶ οὐκ ἀνθρώπων τροφή, οὕτως εἴποι τις ἂν ἀλόγων μᾶλλον ἢ λογικῶν εἶναι τροφήν μὴ κατεργασθέντα διὰ τῆς λεπτοτέρας θεωρίας τὰ θεόπνευστα ῥήματα οὐ μόνον τῆς παλαιᾶς διαθήκης, ἀλλὰ καὶ τὰ πολλὰ τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας. τὸ πτύον τὸ διακαθαῖρον τὴν ἄλωνα, τὸ ἀποφυσώμενον ἄχυρον, ὁ παραμένων σῖτος τοῖς πασὶ τοῦ λικμητορος, τὸ ἄσβεστον πῦρ, ἡ ἀγαθὴ ἀποθήκη, τὸ τῶν κακῶν εὐφορον δένδρον, ἡ ἀπειλὴ τῆς ἀξίνης ἢ φοβερῶς τῷ δένδρῳ τὴν ἀκμὴν προδεικνύουσα, οἱ πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν μεταποιούμενοι λίθοι (ნოსელი, თარგ.ქ.ქ. 2013,57-58; Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI, 12)“ .

იფქლის ბზისაგან განრჩევას საღვთო წერილის სხვა მოძღვრებათაგან გამორჩევის დატვირთვა აქვს. აქ ნოსელი მიჰყვება იფქლის სიმბოლიკის ტრადიციულ ორიგენესეულ გაგებას და იფქლის განლეწვაც, ანუ ზედმეტი ბზისგან განძარცვაც ორიგენესეულ „ხორცისგან განძარცვას“ მოგვაგონებს, რაც „ცხად“ სიტყვაში დაფარული ღვთივშენიერი ძალის გაცხადებას გულისხმობს. თავად „ქებათა ქებას“ იგავური ენის განმარტებისას კი ამ სიმბოლოს სხვა მიმართებებით და მისტიური შინაარსით ამდიდრებს. მათეს სახარების იგავს მთესვარის შესახებ (მათ. 13,18) იგი პირველ ადამიანთა შეცოდების პასაჟთან აკავშირებს: „არა ხოლო თუ კეთილისა გულისა თესვად მოიქსენა, არამედ კლდოვნისაცა და ეკლოვნისა და გზისაგან დათრგუნვილისა და ყოველთავე შორის კაცთმოყუარებისათჳს დასთესა თესლი სიტყვსად (ἐπιβάλλει τοῦ λόγου τὰ σπέρματα) (მათ. 13, 18) და აღმოცენებისა რად მათისა წესსა თარგმნიდა კლდის მსგავსისა მის სულისათჳს, ესრეთ წარმოთქუა, ვითარმედ: არა სიღრმეთა შინა დაიბამს მის შორის დათესული იგი ძირთა, არამედ მყის აღმოცენებად იგი ნაყოფიერებასა მოასწავებს, ხოლო უმჭურვალესად რად დააცხოს მზემან, ნოტიობად იგი ძირთა მისათად განჴმების და ამას ადგილსა მზე სახედ განსაცდელად მოიქსენების.

და ამასვე ძალსა გუასწავებს ჩუენ მოძღვრებად იგი სძლისად (οὐκ οὐν τοῦτο παρὰ τῆς διδακτέου τὸ δόγμα μαρτυροῦμεν) , ვითარმედ შეიქმნა კაცობრივი ბუნებად ხატად ნათლისა მის ჴემმარიტისა და განშორებულ იყო სიბნელისაგან და უშუერებისა და პირშმოდსა მის ხატისა მსგავსებითა ელვარებითა ბრწყინვიდა. ხოლო განსაცდელმან შემწუელისა სიცხისამან ცთუნებისა საცთურითა დააჴნო, ვიდრელა იგი უსრულ იყო და ძირდაუბმელ პირველი იგი ჯეჯილი მისი და განაჴმო ვიდრე მოგებადმდე წესისა რადსმე კეთილისა და გულისსიტყუათა მოღუაწებისა მიერ მიცემად ძალი ძირთა მათ და სიღრმედ შთაყუანებად, რამეთუ სიხარულევანი იგი და მწუანისფერი ყუავილოვნებად მისი და ჯეჯილი მასვე ჟამსა ურჩებისა სიცხით განაჴმო და დააშავა. ხოლო უკუეთუ მზესა წინააღმდგომისა განსაცდელად ეწოდების, ნუვის უცხო-უჩნნ, რამეთუ მრავალთა ადგილთა წერილისათა ვისწავებთ ამას (ნოსელი, თარგ. ქ.ქ. II, 2013,87-88; Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI, 50-51)“. კლდოვან ადგილას დათესილ თესლს ნოსელი ტიპოლოგიურ ჴრილში ხედავს: ღვთის სიტყვით კაცობრივი ბუნების

შექმნა და განსაცდელის მოსვლისას პირველი ადამიანების გულებში ახლადამოწვერილი ჯეჯილის გახმოზა ტიპოლოგიურად დაკავშირებულია „ქებათა ქებას“ „დაშავებულ სძალთან“ და ახალადთქმისეულ იგავში სახარების სიტყვის გახმოზასთან. აქ იფქლის მარცვლის, ანუ ღვთაებრივი სიტყვის თვისებას – სინათლეს და ბრწყინვალეზას ესმება ხაზი, რომლის მოკლებასაც „დაშავებული სძალი“ განიცდის. იოანეს სახარების იფქლი (იოან. 4,35) დამატებით მიმართებებს ამჟღავნებს. ღვთაებრივი სიტყვის „თესვას“ ემატება „მკის“, „სულიერი შიმშილისა“ და „სულიერი ჭამადის“ კონცეპტები. „ჩემი ჭამადი ესე არს, რაითა ვყო ნებად მომავლინებელისა ჩემისა და აღვასრულო საქმე მისი. აღიხილენით თუალნი თქუენნი და იხილეთ ყანები,რამეთუ სპეტაკ არიან სამკალად აწვე (იოან. 4, 34-35)“.

იოანე ოქროპირი დაწვრილებით განმარტავს ამ ადგილს: „აჰა ესერა კუალად იგავით იტყვს, რამეთუ ჭამადი რად თქუა, ცხორებასა ვაცთასა მოასწავებდა, რომელნი მოსლვად იყვნეს მისა (Ἰδὸς παλιν τοῖς συντρόφοις ὀνόμασιν ἀνάγει πρὸς τὴν τῶν μεγίστων θεαρίαν αὐτοῦς. Καὶ γὰρ, Βρῶμα, εἰπὼν, οὐδὲν ἕτερον ἐδήλωσεν, ἢ τὴν τῶν μελλόντων παραγίνεσθαι σωτηρίαν ἀποράπων) და ყანად კუალად ამასვე მოასწავებს – სიმრავლესა მას სულთა მორწმუნეთასა და თუალთა იტყვს გონებისათაცა და ჳორციელთა, რამეთუ ხედვიდეს, ვითარ მოვიდოდეს სამარიტელნი, ხოლო ყანად განსპეტაკებულად გონებათა მათთა მოასწავებდა, რომელნი მზა იყვნეს შეწყნარებად. რამეთუ ვითარცა ყანად რაჟამს განსპეტაკნეს, მკად მზა არსო, ეგრეთვე ესენი ცხორებად მზა არიან. „მომკალმან სასყიდელი მიიღოს და შეკრიბოს ნაყოფი ცხორებად საუკუნოდ (იოან. 4,36) . რამეთუ ამის ხილულისა ყანისა საუნჯე არა საუკუნედ ცხორებად არს, არამედ საწუთროდსათვს, ხოლო ამის ყანისად, რომელსა მე ვიტყვ საუნჯე უკუნითი უკუნისამდე ცხორება არს, რამეთუ ვითარცა თქუა რად, თუ: რომელმან ამის წყლისაგან სუას, არღარა მოეწყუროს“, გამოაჩინა, ვითარმედ არა ხილულისა წყლისათვის იტყვს, ეგრეთვე აქა ჳქმნა, თქუა რად, ვითარმედ: „შეკრიბონ ნაყოფი ცხორებად საუკუნოდ“ (ოქროპირი, განმარტ. იოანეს სახარ.,1993, I,223; John Chrys., Homil in Joan., PG 59, 194CD)“.

ოქროპირი „ღვთის სიტყვიდან“ აღმოცენებულ ყანაში ვაცთა გულებში გამრავლებულ „ცხორების ნაყოფს“ ხედავს. საღვთო სწავლება კეთილ მიწაზე ითესება და საუკუნო

ცხოვრების ნაყოფი გამოაქვს. სწორედ ესაა „ჭამადი“, რომელსაც უფალი ითხოვდა „ოდეს შეემშია“. ამ შიმშილის არსი კაცთა სულების კეთილი ნაყოფის „ჭამაა“, რომელიც გამხმარი ლელვის ეპიზოდშიც ჩნდება. სულიერი შიმშილი მხოლოდ ქრისტოლოგიურ ასპექტს არ შეიცავს, ის ადამიანის თვისებაცაა. ამ სიმბოლურ პლასტს ბასილი დიდი 33-ე ფსალმუნის მაგალითზე განმარტავს: „მდიდარი დაგლახაკდეს და შეემშია (ფს. 33, 10). შესაძლოა დავითმა მდიდარი ისრაელიანებს უწოდა.. მაგრამ ისრაელიანები როგორ დაგლახაკდნენ და შეემშიათ? რამდენადაც მათ პური ცხოველი მოკლეს, მათზე პურის შიმშილმა მოაწია, ხოლო რამდენადაც ცხოველი წყლის წყაროს მიმართ ბოროტი განიზრახეს, მოაწია მათზე წყურვილმა და სასჯელად მიეცათ ტანჯვა წყურვილისა გამო. მაგრამ ეს არის არა შიმშილი გრძნობისმიერი პურისა და წყურვილი წყლისა, არამედ შიმშილი უფლის სიტყვების მოსმენისა (ბასილი დიდი, ფს. განმარტ. თხზ. 2002,129; Bas.Magn., Hom. in Psalm. XXXIII, PG29, 368A)“. როგორც ვხედავთ, ბასილის კომენტარში „შიმშილის“ თემა ტიპოლოგიურ ჭრილშია გაშლილი. იუდეველთა ხორციელი შიმშილი, რომელიც ფსალმუნშია ნახსენები, მომავალი „სულიერი შიმშილის“ წინასახეა, რაც „ზეციური პურის“ მოკვდინებამ გამოიწვია. ზეციური პური აქ უფლის სიტყვაა, რომლის სმენა ისრაელმა არ ისურვა და უგულვებელყო.

შიმშილის თემის გარდა იფქლის სიმბოლიკაში „მკის“ და „მომკალის“ ალეგორია ვითარდება. ეს სიმბოლიკური პლასტები იოანე ოქროპირს იოანეს სახარების მაგალითზე აქვს განმარტებული:

„რადთა მთესვარსაცა და მომკალსაცა ერთბამად უხაროდის (იოან. 4. 36). ვინ არს მთესვარი, ანუ ვინ არს მომკალი? წინადაწარმეტყუელნი არიან მთესვარნი, არამედ არა მომკეს მათ, გარნა მოციქულთა მომკეს, არამედ არა თუ ამისთვისცა მათ სიხარული არა აქუნდა, რამეთუ თქუნ თანავე ზიარ არიან სიხარულისა, რამეთუ მე თქუნ დაგმარხენო მკისათვს, სადა ესე შრომაჲ მცირედ არს და სიხარული უფრო, ხოლო ამათ სიტყუათა მიერ გამოაჩინებს, ვითარმედ წინადაწარმეტყუელთაცა ნებაჲ იგი იყო, რადთამცა კაცნი მისა მივიდეს, და ამას სთესვიდეს. და გამოაჩინებს, ვითარცა იგინცა მან მოავლინნა, და ვითარმედ ფრიადი თვისებაჲ აქუს ძუელსა მას ახალსა თანა. და მოიკსენა სიტყუაჲცა იგავითი, რომელსა მრავალნი იტყოდეს (καὶ ὅτι πολλῆ ἢ συγγένεια

τῆς Καινῆς πρὸς τὴν Παλαιάν, αἰϚ πάντα ὁμοῖ διὰ τῆς παραβολῆς ταύτης κατασκευάζει): „რამეთუ ამით ჭემმარიტ არს სიტყუად იგი, ვითარმედ: სხუად არს მთესვარი და სხუად არს მომკალი“ (იოან. 4,37). (ოქროპირი, განმარტ. იოანეს სახარ., 1993, I, 224; John Chrys., Homil in Joan., PG 59, 195BC)“.

ოქროპირი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ წინასწარმეტყველთა დათესილი მოციქულთა მკაში აღესრულა. „ამას სიტყუასა იტყოდიან კაცნი, ოდეს სხუამან სთესის და სხუამან წარიღის ნაყოფი იგი (ოქროპირი. განმარტ. იოანეს სახარ., 1993, I, 224; John Chrys., Homil in Joan., PG 59, 195C)“.

ჩვენი აზრით, სახარების ეს სიტყვა „სხუად არს მთესვარი და სხუად არს მომკალი“ იობის გამონათქვამსაც უკავშირდება: „მითესავცა და სხუანი ჭამენ (იობ. 31, 8)“, ხოლო ამის მომდევნო სიტყვა: „მე წარგავლინებ თქუენ მკად, რომელსა თქუენ არა დაჰშუერთ და სხუანი მაშურალ არიან, და თქუენ შრომილსა მათსა შემოხუედით (მათ. 4,38) ტიპოლოგიურად მიემართება ისო ნავეს წიგნის შემდეგ ადგილს: „და მოგცა თქუენ ქუეყანად, რომელსა ზედა არა დამაშურალ იყუენით და ქალაქები, რომელ არა გეშენა, დაეშენენით მათ შინა და ვენაჯები და ზეთისხილოვანები, რომელ არა დაჰწერგეთ თქუენ და სჭამთ (ისო. ნავ. 24, 13)“ და ასევე „მეორე სჯულის“ წინასწარმეტყველებას, სადაც აღთქმულ ქვეყანაზეა საუბარი: „და იყოს, რაჟამს შეგიყვანოს შენ უფალმან ღმერთმან შენმან ქუეყანასა მას, რომელსა-იგი ეფუცა მამათა მათ შენთა: აბრაჰამს, ისაკს და იაკობს მიცემად შენდა ქალაქებისა მის დიდ-დიდებისა და შუენიერებისა, რომელ შენ არა აღაშენენ. და სახლებისა მის სავსისა ყოვლითა მით კეთილითა, რომელ შენ არა აღავსენ ჯურღმულებისა მის აღმოქმნულებისა, რომელ არა შენ აღმოჰქმნენ, ვენაჯებისა მის და ზეთისხილებისა, რომელ არა შენ დაჰწერგენ. რადთა უფალმან ღმერთმან შენმან შეგიყვანოს შენ ქუეყანასა მას დიდსა და კეთილსა, სადა-იგი მდინარენი წყალთანი და წყარონი უბსკრულთანი დიან მათა და ველთა, ქუეყანასა მას საიფქლესა და საქრთილესა, ქუეყანასა მას ვენაჯოვანსა და ლელოვანსა და ბროწეულოვანსა, ქუეყანასა კეთილსა თაფლისასა (2სჯ. 6. 11). აღთქმის ქვეყანა, რომელიც მომავალი სასუფევლის წინასახეს წარმოადგენს, ჩვენი აზრით, აქ ახალი აღთქმის ყანების ალუზიაა, რომელთა მომკა ასევე უკავშირდება ბოლო ჟამის სამსჯავროს.

იფქლი იგივე სიმბოლურ ხაზს გვიჩვენებს ჰიმნოგრაფიაში. წმინდანთა სადიდებლებში უხვადაა ქრისტეს მუშაკთა ალუზია სახარების იფქლთან: „მუშაკად საიდუმლოდ სახარებისა გამოშჩნდი და ურნატსა სულისასა იფქლი ცხორებისად აღაორძინე, და გამოიღე შენ ოცდა ათეული, სამოცეული და ასეული (ავტონომოს იტალიელ ეპისკოპოსისად) გიორგი მთაწმინდელის თვენი 2007,185)“. „მოიმუშაკე რად, ღმრთისა მიერ გამოსჩნდი ღვთისმსახურებისა მუშაკ ყოვლად პატიოსან და შეუკრიბე თავსა შენსა მჭელეული იგი სათნოებათად, რამეთუ სთესე ცრემლით, ხოლო მოიმკე სიხარულით. (წმ. გიორგის ტროპარი, ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა 2005,172) „მუშაკო კეთილო შემკრებელო ერთა მათ მორწმუნეთაო და დამწერგველო იფქლისაო, აღმომაცენებელო ნაყოფთა სულიერთაო (ბასილი დიდზე) (მოდრეკილი 1978,2, 122)“; „იოაკიმ და ანნა სთესეს სიმართლედ თავთა თვსთა და მოიმკეს ნაყოფი ცხორებისად. განუნათლდეს თავთა თვსთა ნათელი მეცნიერებისად და გამოიძიეს უფალი და მოუკდა მათ იფქლი სიმართლისად (დამასკელი, შობ. ღვთისმშობ., ძვ. მეტაფრ. კრებ. 1986,121)“.

პატრისტიკულ ეგზეგეტიკაში წმინდანები, რომლებიც ქრისტესთვის მუშაკობენ და სულიერი სიტყვის იფქლს აღმოაცენებენ, ამ იფქლისაგან მოზელილ ცომის სახესთან („მსგავს არს სასუფეველი ცათად ცომსა, რომელი მოილო დედაკაცმან და შერთო იგი ფქვილსა სამსა საწყაულსა, ვიდრემდე აღფუვნა ყოველი (მათ. 13, 33)“) ერთად ქმნიან ერთიან სიმბოლიკურ პლასტს, რომელიც სახარების სიტყვის მთელ ქვეყნიერებაზე გავრცელებას გულისხმობს. მაგ. ოქროპირი ცომს მოციქულებს უწოდებს, რომელთაც ყოველი სოფელი შესცვალეს.

თუკი ამ მაგალითებში იფქლის სიმბოლო სახარებისეულ პასაჟებს ეხმიანება, მიქაელ მოდრეკილის შემდეგ ჰიმნში, რომელიც ბასილი დიდის სადიდებელს წარმოადგენს, ვხვდებით 64-ე ფსალმუნის „ღელეთა იფქლთან“ ტიპოლოგიურ მიმართებას: „განამრავლეს ღელეთა სიტყვერი იფქლი სარწმუნოვებისად თესვითა სიტყუათა შენთადთა, ღმერთშემოსილო ბასილი (მოდრეკილი 1978,2,121)“. იგივეობრივ ტიპოლოგიურ მიმართებას ვხვდებით „ფსალმუნთა განმარტებაში“, სადაც ამ ფსალმუნის – „შეიმოსნენ ვერძნი ცხოვართანი და ღელეთა განამრავლონ იფქლი; დაღადებდენ და გალობდენ – ἐνεδύσαντο οἱ κριοὶ τῶν προβάτων, καὶ αἱ κοιλῆδες

πληθυνσι σίτον (ფს. 64, 14)“ – „აღყვანებითი“ განმარტება სახარების სიტყვის წინასაწარმოსწავებას გულისხმობს (ფს. განმ. (დობ.), კან.9), ეს ნიშნავს, რომ ფსალმუნის გამრავლებული იფქლი სახარების იფქლის ტიპოსს წარმოადგენს, რომელთა ალეგორიული მნიშვნელობა წმინდა წერილის სიტყვაა. ათანასე ალექსანდრიელი „ღელეში“ წარმართებს გულისხმობს, რომლებიც სულიერ ნაყოფს მოიმკიან მას მერე, რაც წმინდა მოციქულთა ქადაგების მეშვეობით შეიცვლებიან (ფს. განმ (დობ.), 64-ე ფს.).

იფქლის ტიპოსები ამ სიმბოლიკური დატვირთვით მრავლადაა ფსალმუნში და მთელ ბიბლიაში: „ნაყოფისაგან იფქლისა და ღვინისა და ზეთისა მათისა განმრავლდეს – ἀπό καρπῶν σίτου, οἴνου καὶ ἐλαίου ἀπὸν ἐπληθύνθησαν (ფს. 4, 8)“; „და აჰამა მათ სიპოჯისაგან იფქლისა და კლდისაგან თაფლისა განაძღნა იგინი. καὶ ἐψάμωσεν αὐτοὺς ἐκ στέατος πυρῶν καὶ ἐκ πέτρας μέλι ἐχόρτασεν αὐτοὺς. (ფს. 80, 17)“; ათანასე ფსალმუნის იფქლს აკავშირებს ზეციურ პურთან ანუ ქრისტესთან (იოან. 6, 33, 51); „და ითესეს ყანები და დაასხეს ვენაჰები და ყვეს ნაყოფი იფქლისაჲ“. καὶ ἔσπειραν ἄγρους καὶ ἐφύτευσαν ἀμπελῶνας καὶ ἐποίησαν καρπὸν γεννήματος (ფს. 106, 37)“; „ფსალმუნთა განმარტებაში“ წარმოდგენილი ათანასე ალექსანდრიელის და ევსუქი იერუსალიმელის თარგმანებები იგივე ტიპოლოგიას გვიჩვენებს: “უმრავლესთა საფსალმუნეთა აგარაკებად წერილ არს და იგი არს სათესავი თქუმულისა მისებრ: „გამოვიდა მთესვარი თესვად (ლუკ.8, 5)“, ევსუქი: ყანებად გინა აგარაკებად სიბრძნესა მას სასუფეველად მიმყვანებელსა ჯერ-არს თესვად, ვითარ-იგი უფალმან თქუა: “ემსგავსა სასუფეველი ცათაჲ საუნჯესა დაფარულსა ყანასა შინა“ და შემდგომი: ხოლო ნაყოფი ესე ვითართა ადგილთა არს ოცდაათეულ, სამოცეულ და ასეულ, რომელსა-იგი მუშაკობენ ქრისტესა მიერ განბრძნობილნი და სათნოებათა მიერ კეთილად დანერგულნი“ (ფსალმ. განმარტ. 2007,170); „რომელმან დასხნა საზღვარნი შენნი მშვიდობით და სიპოჯითა იფქლისათა განგადლო შენ – ὁ τιθεὶς τὰ ὄρια σου εἰρήνην καὶ στέαρ πυρῶν ἐπιπλῶν σε (ფს. 147, 3)“ .

ყველა ამ მაგალითში ცხადად ჩანს იფქლის გამრავლების ტიპოლოგიური ხაზი, რომელიც ფსალმუნის იფქლის ყანებსა და ნაყოფებს სახარებისეული იფქლის თესვის იგავთან აკავშირებს და საღვთო სწავლების შინაარსითაა დატვირთული.

ჩვენი აზრით, იგივე ტიპოლოგიური წყვილები თვალსაჩინოა სხვა ბიბლიურ სიუჟეტებში და წინასწარმეტყველებებში:

„და განგწმიდნე თქვენ ყოველთაგან ცოდვათა თქვენთა და მოუწოდო იფქლსა და განვამრავლო იგი და არა მივსცე თქვენ ზედა სიყმილი (καὶ σὼσα ὑμᾶς ἐκ πασῶν τῶν ἁκαθαρσιῶν ὑμῶν καὶ καλέσω τὸν σῆτον καὶ πλῆθυσὴν αὐτὸν καὶ οὐ δῶσα ἐφ’ ὑμᾶς λιμὸν(ეზექ. 36, 29)“, „და გამოვავლინო სიყმილი ქუეყანასა ზედა, არა სიყმილი პურისად, არცა წყურილი წყლისად, არამედ ანუ სიყმილი სმენად სიტყუა უფლისად (ამოს.8,11)“. ამ წინასწარმეტყველურ პასაჟებში პირდაპირი მინიშნებაა სახარების იფქლის გამრავლებაზე, რომელიც სულიერ შიმშილს კლავს. ეს მაგალითი თავისუფლად შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც ღვთიურ სიტყვაში განცხადებული იფქლის წინასახე, რომლის აღსრულებაც ახალი აღთქმის ველზე ღვთის სიტყვის მოვლინებით, თესვით და მრავალი ნაყოფის გამოღებით ხდება.

იფქლის ტიპოლოგიური სიმბოლიკა გადაჭვულია ვენახი/ღვინის და ზეთისხილი/ზეთის სიმბოლოურ შრეებთან, სადაც წამყვანი ხაზი უკვე ეკლესიოლოგიურ და საკრამენტულ ტიპოლოგიაზე გადის, როგორც ჩვენს მიერ მოძიებული შემდეგი ბიბლიური პასაჟებიც გვიჩვენებს:

„მუცელი შენი ხვავი იფქლისად, მოკრძალული შროშნითა (κοιλία σου θημάνια σίτου πεφραγμένη ἐν κρίνοις), სიდიდე შენი ემსგავსა ფინიკსა და ძუძუნი შენნი ტევანთა და ვთქუ: აღვიდე ფინიკსა და ვიპყრა სიმაღლე მისი და იყუნეს ძუძუნი შენნი, ვითარცა ტევანნი ვენახისანი და ორთქლი ცხვირთა შენთა, ვითარცა ვაშლი, სასა შენი ვითარცა ღვინო კეთილი (ქ.ქ. 7, 7-9)“. „ქებათა ქებას“ ამ პასაჟში სძლის, ანუ ეკლესიის საშო ღვთის სიტყვის იფქლს ამრავლებს. პარალელურად ჩნდება ღვინის სახე, რომელიც ევქარისტის ღვინის წინასახედ უნდა მივიჩნიოთ, რომლითაც სძალი-ეკლესია ძუძუთაგან გადმოადინებს და კაცთა სულებს კვებავს. შროშანი სძლის სიწმინდეზე მიუთითებს და ფინიკი – სულის სიმაღლეზე. ვაშლის სურნელება სული წმიდის ნელსურნელებას გამოხატავს. იფქლის ხვავზე, ანუ გამრავლებაზე მითითება სახარების სიტყვის გავრცელებას უნდა გულისხმობდეს. ეს სენტენცია მთლიანობაში ალფეგორიულ-ტიპოლოგიური წნულია, რომელიც ეკლესიის სახეში აღსრულდება,

ერთი მხრივ – როგორც ქრიტეს სიტყვის მქადაგებლის, ხოლო მეორე მხრივ – ევქარისტული ღვინით მასაზრდოებლის.

ეს ორი შინაარსობრივი ხაზი – ევქარისტია და ღვთის სიტყვა ორიგენესთან ერთმანეთშია ჩაზრდილი. ამ საკითხს ჰურის სიმბოლოს განხილვისას შევეხებით, აქ კი შევნიშნავთ, რომ მოცემული მაგალითი სწორედ ამ ორფა ტიპოლოგიურ სიმბოლიკას გვიჩვენებს.

იფქლის, როგორც ევქარისტის ელემენტის ტიპოსი ჩანს ოსიას წინასწარმეტყველებაში: „ვიდოდინ რტონი მისნი, და იყოს, ვითარცა ზეთისხე ნაყოფიერი, და საყნოსი მისი, ვითარცა გუნდრუკი; მოიქცენ და დასხდენ საფარველსა ქუეშე მისსა. ცოცხალ იყუნენ და განმტკიცნენ იფქლითა (μεθυσθήσονται σίτη) და აღყუავნეს, ვითარცა ვენაჰი, საკსენებელი მისი, ვითარცა ღვინო ლიბანისაჲ (ოს. 14,7-8)“. – ბერძნულ ტექსტში იფქლით დათრობაზეა საუბარი, რაც ზემოთ განხილულ „ფხიზელ სიმთვრალეს“ ანუ ევქარისტის ექსტაზს ნიშნავს. იფქლით თრობა ღვინით თრობის პარალელურ სიმბოლურ სახედ შემოდის, რაც ევქარისტის საიდუმლოში ამ ორი ელემენტის ერთიანობას კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს. ოსია ისრაელს მიმართავს და ზეთისხილის, იფქლის და ვენახის წინასახეებით ხატავს ახალი ისრაელის მომავალ ნაყოფიერებას, რომელსაც სიტყვიერი იფქლი „ათრობს“ და განამტკიცებს.

იფქლის ტიპოსი ვენახის ტიპოსის შინაარსობრივ პლასტებს „დასჯილი ვენახის“ სახეშიც მიჰყვება. ძველი ისრაელის დასჯა იფქლის ყანების, ვენახების და ზეთისხილის ბაღების წართმევითაა მოსწავებული მეფეთა წიგნში: „და მიგიღოს ყანები და ვენაჰები თქუენი და ზეთისხილები კეთილ-კეთილი და ნაყოფიერი, და მისცეს იგი მონათა თვსთა και τούς άγριούς ύμῶν και τούς άμπελῶνας ύμῶν και τούς ἔλαιῶνας ύμῶν τούς άγαθούς λήψεται και δῶσει τοῖς δούλοις ἔαυτου. (1 მეფ. 8,14)“. მსგავსი სურათი გვაქვს მეორე სჯულის შემდეგ პასაჟში: „თესლი დიდად განთესო ყანობირსა შენსა და მცირედ შეიკრიბო იგი, რამეთუ შეჭამოს იგი მკალმან; ვენაჰსა ასხმიდე და იქმოდო და ღვინო არა სუა და არცაღა იხარებდი მისგან, რამეთუ შეჭამოს იგი მგრაგნელმან; ზეთისხილი იყოს ყოველთა საზღვართა შენთა და ზეთი არა ჰპოო ცხებად, რამეთუ უჟამოდ დასცვვეს ზეთისხილი იგი (2 სჯ. 28, 40)“. ეს პასაჟები შეიძლება დავაკავშიროთ მათეს სახარების იგავთან ორი დედაკაცის შესახებ,

რომლებიც ფქვავდნენ ხორბალს, ერთი რომ წარიტაცა და მეორე დარჩა. მაქსიმე ტურინელი ამ სურათში ეკლესიის და სინაგოგის სახეებს ხედავს: „ და რადგანაც ორი მფქველი ორ სახარებას გამოხატავს, და ერთ ეკლესიაზე ვთქვით, რომ საჯანმრთელოდ ფქვავს, მეორე ხომ მხოლოდ სინაგოგად უნდა მივიღოთ? ისიც ფქვავს მოსესა და წინასწარმეტყველთა მიხედვით, მაგრამ ფუჭად ფქვავს, როგორც ამბობს მოციქული იუდეველების შესახებ: „შური საღმრთოდ აქუს, არამედ არა მეცნიერებით (რომ. 10,2)¹⁴ – Et quia duas Evangelium describit molentes, atque unam Ecclesiam diximus salubriter molere, alteram, quam non nisi Synagogam accipere debemus? Molit enim et ipsa per Moysen et prophetas, sed inutiliter molit, sicut dicit Apostolus de Judaeis: aemulationem Dei habent, sed non secundum scientiam (Max. Turin., Hom. de Divers., Hom. 111, PL 57, 514C).

იფქლის, ანუ ღვთის სიტყვის დაფქვა ძველ ისრაელს არ დასცალდა, რადგან მისი ფქვილი უვარგისი იყო. სწორედ ღვთის უმეცრებამ გამოიწვია არასწორი მუშაკობა, რომელსაც კეთილი ნაყოფი ვერ გამოაქვს და ისრაელს ემსგავსება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მოცემული მაგალითები ტიპოლოგიურად მიემართება სახარებისეული ვენახის დასჯას და სხვა მუშაკებისათვის გადაცემას (მ.21, 33-36; მრ. 12, 1-9; ლ. 20,9-16), რომლის ანალოგებიც ძველი აღთქმის ტიპოლოგიურ ველზე მრავლადაა და ზემოთ დაწვრილებითაა განხილული. ესაა ძველი ისრაელის რჩეულობის გაუქმება, რაც აქ აღთქმული ქვეყნის სამი ძირითადი სიმბოლოს: იფქლის, ზეთისხილისა და ვენახის მოკლებით გამოიხატება.

უნდა აღინიშნოს, რომ აღთქმული ქვეყანა მრავალშრიანი ტიპოლოგიური სიმბოლოა, რომელთაგან აქ ჩვენთვის საინტერესოა ეკლესოლოგიური და ესქატოლოგიური ჭრილი, სადაც ეს წინასახე მიემართება ახალი აღთქმის ეკლესიას და ესქატოლოგიურ სასუფეველს. ეს ჭრილი თვალსაჩინოა შემდეგ ბიბლიურ სენტენციებში:

„ვიდრე მოვიდე და წარგიყვანნე თქვენ ქუეყანასა მას, რომელ არს ვითარცა ესე თქუენი, ქუეყანა იფქლისა და ღვინისა და ვენახისა და პურისა, ქუეყანა ზეთისა და ერბოძსა, თაფლისა და სცხონდეთ და არა მოკუდეთ – ἕως ἔλθω καὶ λάβω τὸ μᾶρ εἰς γῆν ὧς γῆ τῶ μῶν, γῆ σίτου καὶ οἴνου καὶ ἄρτου καὶ ἀμπέλωνων, γῆ ἐλαίας ἐλαίου καὶ μέλιτος, καὶ ἴψετε καὶ οὐ μὴ ἀποθάνητε (4King. 18. 31-32)“.

¹⁴ თარგმანი ლათინურიდან რ.კ.

„რამეთუ უფალი ღმერთი შენი შეგიყუანებს შენ ქუეყანასა კეთილსა და დიდსა, სადა ღუარნი წყალთან და წყარო უფსკრულთან გამოვლენ ველთა და მთათაგან, ქუეყანად იფქლისა და ქრთილისა, ვენაჭნი და ლელთანნი და მდინარენი, ქუეყანად ზეთისხისად, ზეთისა და იფქლისად – γῆ παροιῶν καὶ κριθῶν, ἄμπελοι, συκαῖ, ροαί, γῆ ἐλαίας ἐλαίου καὶ μέλιτος (მე-2 სჯ. 8, 7-8)“.

გელათური ბიბლიის კატენებში ამ ბიბლიური პასაჟს ორიგენესეულ განმარტებას ვხვდებით. ორიგენე აქ ესქატოლოგიური მომავლის წინასახეს ხედავს: „ორიგენი: ჩუენ ქრისტემან არა ამათი მოცემად გჳქადაგა, არამედ სასუფეველი ცათად და ქუეყანად კეთილი და სამარადისოდ, რომლისა ღუარ არს ქრისტე, მრწყველი მისი სიბრძნისა ნაკადებითა. ხოლო გამოვლენ ღუარნი ველობთა და მდაბალთაგან და ნაყოფიერთა კაცთა და მაღალთა მთათაგან და აღწევნულთა ცად სიმაღლითა ხედვათაჲთა, სადა-იგი არს იფქლი, რომელი განამტკიცებს გულსა კაცისასა და ქრთილი – საზრდელი უუნდოესთაჲ. მუნ არს ჳემმარიტი ვენაჭი – ქრისტე, მუნ – ზეთი განმაპოხებელი თავებსა ღირსთასა. მუნ მდინარენიცა სიტკბოებისა ვიდრემე შინაგან მიმღებელნი, ხოლო სიმყვირტესა მოქალაქობისასა გარეშემოსულნი, მუნ ლელჳ, არა უნაყოფოდ და ფურცელთა მიერ ხოლო ვარჯოანი, არამედ მდიდარი სიტკბოებითა სულისაჲთა... ხოლო ამათ იტყვს, რაჲთა განაშოროს ეგჳპტით გონებაჲ მათი. ეგვიპტეში არა იყო წყალი, არცა მთები, არცა ვენახი და ზეთი, ხოლო აღთქმის ქვეყანაში – მომეტებულად (კატენები 2011,1, 349-350)“.

თუმცა გარდა ესქატოლოგიური სასუფეველისა, აღთქმული ქვეყანა პატრისტიკაში ქრისტეს ეკლესიის წინასახედად განიხილება. ამ ტიპოლოგიურ სიმბოლიკაში ასევე იკვეთება იფქლის, ზეთისხილისა და ვენახის წამყვანი როლი ქრისტეს ეკლესიისა და მომავალი სასუფეველის წიაღში. იფქლის ტიპოსი აქაც ღვთის სიტყვის გამოხატულებაა როგორც წმინდა წერილის მნიშვნელობით, ასევე ქრისტეს ხორცის საკრამენტული სიმბოლიკის კუთხითაც, რომელიც „განამტკიცებს გულსა კაცისასა (ფს. 103, 15)“.

როგორც მოცემული მაგალითებიდან გამოჩნდა, იფქლის სიმბოლიკური გარსის ერთი მხარე ღვთაებრივი სიტყვის სულიერ შინაარსს გამოხატავს. ამ შინაარსობრივი პლანის ტიპოლოგია ძველი და ახალი აღთქმის სიუჟეტებში მკაფიოდ იკვეთება. იფქლის ტიპოსს პატრისტიკული ტრადიცია აკავშირებს „თესვისა“ და „ მომკის“,

„ნაყოფიერების“, „სულიერი შიმშილისა“ და ევქარისტიული „თრობის“, ესქატოლოგიურ ჭრილში კი „აღთქმული ქვეყნის“ სიმბოლიკურ პლასტებთან. ღვთის სიტყვა წმინდა სწავლებად ითესება ადამიანთა გულებში, მრავლდება, სულიერი ნაყოფი გამოაქვს და იმკება ესქატოლოგიური სასუფევლისათვის, ამით ღვთის „შიმშილი“ კმაყოფილდება და განმდრთობილი ადამიანი „აღთქმულ მიწაზე“ შედის. ახლა გადავდივართ იფქლის მეორე სიმბოლიკურ მნიშვნელობაზე, რომელიც ქრისტეს „ხორცს“, ანუ ქრისტეს სხეულს გულისხმობს. ეს სიმბოლიკური ხაზი ვითარდება როგორც ქრისტოლოგიურ, ისე მისტიკურ პლანში და საბოლოოდ ეკლესიოლოგიურ საკრამენტულ სიმბოლიზმში გადადის. სახარების იფქლი ქრისტეს შობის, ნათლისღების, ჯვარცმისა და დაფლვის რეალიებს გადის და ევქარისტიის საიდუმლოს ნაწილად – ქრისტეს ხორცად გვევლინება.

ორიგენე წერდა: „მართალია ღვთის სიტყვა (ლოგოსი) ადამიანებს წინასწარმეტყველებებითა და სჯულით ესაუბრება, მაგრამ ის ამას შესაფერისი სამოსელის გარეშე არ აკეთებს. ლოგოსი აქ ხორციელი საფარველის მსგავსად დაფარულია სიტყვის გარსში, ამიტომაც სიტყვა შეიძლება შევადაროთ ხორცს, ხოლო მასში დაცული სულიერი მნიშვნელობა – ღვთაებრივ ბუნებას (Orig., Hom. in Lev.1.1,GCS 6, 280)” Борнер 2015, 61).

ორიგენესეული გაგებით სიტყვა, რომელიც წმინდა წერილში განცხადდა, ადამიანურ სხეულში გახდა ხილული (განხორციელდა) და საერთო სხეულში – ეკლესიაში განაგრძობს არსებობას. საბოლოოდ ის ყველა სულს ეზიარება ევქარისტიის საიდუმლოში. სიტყვის (ლოგოსის) განცხადების წესი ამ ოთხმაგ სხეულში სხვადასხვაა, მაგრამ თითოეულ შემთხვევაში ღვთაებრივი ჭეშმარიტება ერთდროულად კიდევ იხსნება და კიდევ იმალება ხილულ ნიშანში (Борнер 2015, 66). თუკი ორიგენეს მსჯელობას გავყვებით, ღვთაებრივი სიტყვის ანუ ლოგოსის საბურველი ქრისტეს ხორცია, რომელშიც შობისას იმოსება ძე ღვთისა, ამ ხორციით ახორციელებს ჯვარცმის, დაფლვის და აღდგომის მისტერიებს.

ქრისტეს შობის რეალიასთან იფქლის დაკავშირება ადამიანურ ბუნებასთან ღვთაებრივი საწყისის შეერთების დოქტრინას გამოხატავს. იოანე ოქროპირის თქმით, „ბუნებაჲ ჩუენი საშოდსგან ქალწულისა ერთგუამებად თავისა თვისისა თანა

შეერთა (ოქროპირი, მათ. სახარ. თარგ.1998, III, 8; John Chrys., Hom. in Matth. PG 58,478B). ეს შეერთება უკავშირდება სახარების სხვა იგავს, სადაც „ცომის“ სამ საწყაულ ფქვილთან შეერთვაზეა საუბარი. ამ შერევას იოანე ოქროპირი კაცობრივი ბუნების განახლებად თარგმნის: „შერთო თვისი იგი მადლი თბესა მას კაცთა ბუნებისასა და ყოვლითურთ განახლა იგი და მერმე განავლინა მოციქულნი კაცად-კაცადისა მიმართ, რაითა ყოველნივე შეკრიბნეს თავისა თვისისა.. და მისცა ცომსა მას ქადაგებისასა ძალი აღფუვნებად ყოვლისავე შესუარულისა (ოქროპირი, მათ. სახარ. თარგ.1998, III, 8; John Chrys., Hom. in Matth., PG 58,478C). „ცომის“ ანუ საფუარის სახესთან პატრისტიკულ ტრადიციაში „განახლების“ თემა დაკავშირებული, რომელიც პავლეს ეპისტოლეებიდან იღებს სათავეს: „განწმიდეთ უკუე ძუელი იგი ცომი, რადთა იყვნეთ ახალ თბე, ვითარცა-ეგე ხართ უცომო, რამეთუ ზატიკად ჩუენდა, ჩუენტვს დაიკლა ქრისტე. რადთა ვზატიკობდეთ არა ცომითა მით ძუელითა, არცა ცომითა მით სიბოროტისა და უკეთურებისადათა, არამედ უცომობითა მით სიმართლისა და ჭეშმარიტებისადათა (1კორ. 5.7-8)“.

შობის მისტერიასთან იფქლის დაკავშირებას ვხვდებით ჰიმნოგრაფიაშიც: „რომელი იგი ქალწულსა ბეთლემს ქუაბსა შობად მოჰყავს უფალი ყოვლად ძლიერი და მხსნელი დაბადებულთა – გამომღებელი იფქლისა თავწარსხმულისა, იქმნა დღეს საშოდ შენი ღმრთის მშობელო, რომელსა გამოაქვს ნაყოფი უზეშთაესი მოდრეკილი 1978, 2,58). ქალწულის საშოდ იფქლის მშობელად სახელდება, რაც იფქლის ხორციელ ბუნებაზე მიუთითებს და ღვთაებრივი სიტყვის ადამიანური ბუნებასთან კავშირს აჩვენებს. იოანე დამასკელის ჰიმნებში ღვთისმშობელი კალოდაა მოხსენებული, რომელმაც „დაიტია ხუავი ცხოველმყოფელისა იფქლისა (დამასკელი. შობ. ღვთისმშობ., ძვ. მეტაფრ. კრებ. 1986, 116)“. “ნევმირებულ ძლისპირნში“ ყოვლადწმინდა დედა „დაუთესველი ღელის“ სახით გვევლინება, იფქლი კი ექვარისტის საკრამენტულ სიმბოლოდ წარმოგვიდგება:

„გამოშნდი ღელედ

დაუთესველად

განმამრავლებლად იფქლისა

და შენ მიერ მოვისთულეთ ჩუენ

თავწარსხმული ცხორებისად,

და რომელნი ვეზიარებით,

მივიღებთ მისგან უკუდავებასა“ (ნეემ. ძლისპ., 363)

შობის საიდუმლოს გარდა იფელის დაფვლის სიმბოლიკა ქრისტეს სიკვდილის ასპექტსაც მოიცავს, რომელიც ნათლისღების საიდუმლოსთან მიმართებებსაც გვიჩვენებს. ეს ორი საკრამენტული ინტერპრეტაცია მჭიდროდაა ერთმანეთთან გადაჯაჭვული. ამბროსი მედიოლანელი ამბობს: „ესაა ქრისტეს დაფვლის (სახე), რომ ნათლისღების (საიდუმლოში) მასთან ერთად სიკვდილად დაფვლით, ზუსტად ისევე, როგორც ის აღდგა მკვდრეთით, შენც აღდგები სიკვდილისაგან. იქ პურს იგემებ, რომელიც კაცის გულს განამტკიცებს...რომ სიტკბოებით გამოზრდილებმა საუკეთესო ასაკის სისრულეს მიაღწიონ (Hoc est Chriti sepulturam, ut consepultus cum illo per baptismum in mortem quemadmodum illi surrexit ex mortuis et tu resurgas. ibi manducabis panem, qui confirmat cor homini, ...ut ablactati in deliciis in plenitudinem perfectae aetatis adolescant (Ambr. Med. De Cain et Abel, 1,5, CSEL XXXII, 1, 356B).

„ნათლისღება-დაფვლა-სიკვდილი“ მიმართებასთან დაკავშირებით დანიელუს მოჰყავს გრიგოლ ნოსელის სენტენცია: „მასთან ერთად დავიფლებით სიკვდილად ნათლისღებით, მაგრამ ნუ შეგეშინდებათ ამ სიკვდილის, რადგან ეს თავად სიკვდილი არაა, ესაა ჩრდილი და ანაბეჭდი სიკვდილისა – Eic τὸ στυγαφῆναι αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτισμοῦ εἰς τὸν θάνατον καὶ μὴ φοβηθῆναι τὸν τοιοῦτον θάνατον. Οὐ γὰρ θάνατος οὐτός ἐστιν, ἀλλὰ θάνατος σκία καὶ ἐκτύπωμα (Greg. Nys. In Christ. ascen., PG 46, 692B) Danielou 1956,180). ის შენიშნავს, რომ იგივე მიმართებები აქვს გამოყენებული დიდიმე ბრმას ესაიას წინასწარმეტყველების კომენტარებისას („წყურიელნი წარვედით წყლისა მიმართ და რავდენთა არა გაქუს ვეცხლი, მოარულთა იყიდეთ, და ჭამეთ და ვიდოდეთ და იყიდეთ თჳნიერ ვეცხლისა და ფასისა, ღჳნოდ და ცმელი (οἶνον καὶ στέαρ). რადსათჳს პატივს-სცემთ ვეცხლსა? შრომა თქუენი არა პურთათჳს არს და რუდუნება თქუენი არა სიმადრედ. ისმინეთ ჩემი და ჭამენით კეთილნი და განიშუას კეთილთა შინა სულმან თქუენმან (ეს.55,1-2)“. დიდიმე წყლის სახეში სული წმიდას და ნათლისღების ემბაზის მოსწავებას ხედავს. ხოლო ღჳნოდ და ცმელი, რომელიც უწინ იუდეველთა საკრალური საჭმელი იყო, ქრისტეს უხრწნელი ხორცისა და სისხლის გამოხატულებაა

(Did. Alex., De Trinit., PG 39, 716B)(Danielou 1956,159). აქვე დავუმატებთ, რომ ესაიას ნათქვამში მოცემულია პურის სახეც, რომელიც ცმელთან ერთად ტიპოლოგიურ-სიმბოლურ წყვილს ქმნის პასექისა და ევქარისტის ანტიტიპოსისთვის.

იფქლის მარცვლის კვდომის სახეში გამოხატული ქრისტეს სიკვდილი და დაფვლა ასახულია იოანეს სახარების იგავში: აქ ნახსენებია იფქლის მარცვალი, რომელიც „უკეთუ არა დავარდეს ქუეყანასა და მოკუდეს, იგი მარტოჲ ხოლო ეგოს; ხოლო უკუეთუ მოკუდეს, მრავალნი ნაყოფნი გამოიღოს (იოან. 12,24)“. ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში ეს ქრისტეს სიკვდილის გამოხატულებაა. აღსანიშნავია, რომ ქრისტეს დაფვლა ძველი აღთქმის პასაჟებში ტიპოლოგიურად მიემართება იონას სამდღიან ყოფნას ვეშაპის მუცელში და იოსების ჯურღმულში ჩაგდებას ძმების მიერ. „ჯურღმულსა შინა შთავრდომილი ძმათაგან მივლინებული მამისაჲ იოსეფ გამოჰსახავდა დაფლვასა მხსნელისასა და აღდგომასა, რომელი მოივლინა მამისა მიერ, რაჲთა მშიერნი გამოზარდნეს და ჯოჯხეთს მყოფნი აღმოიყვანეს (მოდრეკილი 1978, 2, 50)“. ამ საგალობელში აშკარაა იოსები-ქრისტეს ტიპოლოგიური წყვილის მიმართება ევქარისტიასთან (მშიერთა გამოზრდასთან) და ცხოვებასთან.

კირილე ალექსანდრიელი ამ იგავის ტიპოლოგიურ ხაზს ადამის თესლის განახლებასთან ავლებს. „აბელის სიკვდილის შემდეგ ღვთის ხატებასა და მსგავსებას, ანუ ადამს ყველაზე მეტად ჰგავდა სეითი. მას შემდეგ რაც ემანუელი ხორციელად მოკვდა, მაშინვე გაჩნდა ადამის მოდგმის სხვა თესლი, რომელიც ღვთაებრივი ხატების სილამაზეს გარდამეტებულად იტევდა, ისევე, როგორც ჩვენ, მორწმუნეები სული წმიდის მიერ ქრისტეში გარადავისახებით (გალ. 4, 19)“. ქრისტეს სიკვდილი მათთვის ფესვად იქცა, ამას უფალი თავად გვიმტკიცებს, როდესაც ამბობს: „ამინ, ამინ გეტყჳ თქუნ, უკუეთუ მარცვალი იფქლისაჲ არა დავარდეს ქუეყანასა და მოკუდეს.. (იოანე, 12, 24). მარცვალი თავთავად იქცევა და მრავალრიცხოვან თესლად გვევლინება, რადგანაც უფალში გარდაისახება ადამიანური ბუნება პირველადი ხატების მიხედვით, რომლითაც პირველი ადამიანი შეიქმნა – Ἄθρει δὴ οὖν ὅτι μετὰ τὸν Ἄβελ θάνατον, ἐμφερέστατος τῷ κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ, τουτέστι τῷ Ἀδάμ, τίκτεται πάλιν σὺς Σὴθ. Μετὰ γάρ τοι τὸ ἀποθανεῖν κατὰ σάρκα τὸν Ἐμμανουήλ, ἕτερον εὐθὺς ἀνέφυσπέρμα τῷ Ἀδάμ, καταπλουτοῦν ἐν ἑαυτῷ τῆς θείας εἰκότος τὸ σπέρματον κάλλος.

Ἀναμορφούμεθα γὰρ εἰς Χριστὸν διὰ πνεύματος οἱ πιστεύοντες. Ὅτι δὲ τοῦτοις γένους ῥίζα
 τις ὥσπερ καὶ πρόφασις ὁ Χριστοῦ γέγονε θάνατος, αὐτὸς τοῦτο πιστώσεται λέγων: ἀμὴν
 ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει·
 ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει. Ὅτε τοίνυν πέπτωκεν οἷά τις κόκκος εἰς γῆν, ἀστάχυσος
 δίκην, πολλοστὸς ἀνέφυ, τῆς ἀνθρώπου φύσεως ἀναπαττομένης ἐν αὐτῷ, πρὸς τὴν ἐν ἀρχαῖς
 εἰκόνα, καθ' ἣν ὁ πρῶτος γέγονεν ἄνθρωπος (Cyr. Alex, Glaphyra, De Cain et Abel, PG 69,
 c.44C)”. კირილეს ტიპოლოგიური პარალელი ადამის თესლსა და ქრისტეს შორის
 ივლება. ის ტიპოლოგიური სიმბოლო კი, რომელიც ამ მიმართებას თავის თავში
 ათავსებს იფქლის მარცვალა, რომელიც კვდება და ერთიათასად მრავლდება.
 ალექსანდრიელი ეგზეგეტი აქ სწორედ ქრისტეს ადამიანურ ბუნებას, ანუ ხორცს
 გულისხმობს, რომელსაც დაფლული თესლი გამოხატავს.

ეს მიმართებები პავლეს ეპისტოლეს ეყრდნობა, რომელშიც იფქლის მარცვლის
 დაფვლა-აღდგინება ესქატოლოგიური აღდგომას გულისხმობს: „უგუნურო, შენ,
 რომელი დასთესი, არა ცხოვნდის, ვიდრემდე არა მოკუდის. და რომელი-იგი დასთესი,
 არა თუ იგი გუამი რომელ ყოფად არნ დასთესი, არამედ შიშუელი მარცვული გინა თუ
 იფქლისად, ანუ თუ სხუად რომელიმე თესლი. ხოლო ღმერთმან მოსცის მას გუამი,
 ვითარცა უნებნ, და თვთოეულსა თესლსა თვისი გუამი... რამეთუ ვითარცა-იგი
 ვარსკულავი ვარსკულავსა ჰმატს დიდებითა, ეგრეთცა აღდგომად მკუდართად,
 დაეთესვის ხრწნილებით და აღდგების უხრწნელებით (1კორ. 15. 36-42)“.

ეგრემ ასური დაფვლის კონცეპტს საიდუმლო სერობის მიერ მოსწავებულ ზიარების
 საიდუმლოს უკავშირებს. მისი განმარტებით სერობის პურის ჭამა, ანუ მოციქულთა
 მუცელში შესვლა ქრისტეს მიწაში ჩასვლის ალუზიაა, პური ადამიანში შეაღწევს და
 ადამის ცოდვას განაქარვებს (Comm. On Diatess. 1993, 284).

ამ ხაზის გაგრძელებაა იფქლის ბოლო სიმბოლური შრე, რომელიც ევქარისტის
 საიდუმლოს უკავშირდება. ევქარისტულ სიმბოლიკას მრავალი ასპექტი აქვს და
 ტიპოლოგიურ ველზე უხვი მიმართებებითაა წარმოდგენილი. ამ შრეს პურის
 სიმბოლოს ანალიზისას დავუბრუნდებით და შემღებისდაგვარად ფართო
 კონტექსტში განვიხილავთ. აქ კი იფქლის სიმბოლოს ქრისტოლოგიურ და მისტიურ
 ასპექტს შევხებით. იფქლი, როგორც ქრისტეს ხორცი ვენახის სახეს ახლავს და ხმირ

შემთხვევაში ზეთისხილის სიმბოლური სახის კონტექსტიც ივსება. იფქლით და ღვინით გამოხატული ზიარების საიდუმლოს ტიპოსი დაბადების თავში გვხვდება მელქისედეკისა და აბრაამის ეპიზოდში (დაბ. 14.18-19) და იაკობის კურთხევაში (დაბ. 27,37). ეს ტიპოლოგიური წყვილები პატრისტიკულ ტრადიციაში ძალზე გავრცელებულია. იფქლი, რომლითაც ისააკი იაკობს აკურთხებს, ევქარისტიული პურის წინასახეა, იგივე ტიპოლოგიური მიმართება ხდება მელქისედეკის ძღვენთან.

რ. მური განიხილავს ადგილებს ეფრემ ასურის ჰომილიებიდან, სადაც ის კურთხეულ მტევანს და იფქლის თავთავს ევქარისტიის მისტერიის წინასახედ ხედავს (Him. Nat. 3, 15): „კურთხეულ იყოს მწყემსი, რომელიც გამოსყიდვის კრავად შეიქნა, კურთხეულ იყოს ვაზის კვირტი, რომელიც ცხონების ბარძიმად იქცა, კურთხეულ იყოს მტევანი, სიცოცხლის წამლის წყარო, კურთხეულ იყოს მუშაკი, რომელიც იფქლად იქცა, რომელიც დაითესა და მჭელეულად, რომელიც გაილეწა (CSCO 86, Syr. 82, 23)“.

„კურთხეულია შენი ბინა, სადაც გაიტეხა კურთხეული თავთავის პური, შენში დაიწურა მტევანი, რომელიც მარიამისგან იშვა, ცხონების ბარძიმიდან. (Him. Crucif., 3, 9, Syr. 108,52)“. მური მიიჩნევს, რომ ეფრემისთვის ეს სამი მცენარე ერთი სიმბოლოს – ცხოვრების ხის გამომხატველი იყო, რომელიც ყველა ძირითად ქრისტიანულ სიმბოლოს და ყველა მისტერიას მიემართება (Murray 1977, 120).

იმისთვის, რომ იფქლი პურად იქცეს, ის უნდა გაილეწოს, დაიფქვას და შეცხვეს. ეს ტრანსფორმაცია უნდა გაიაროს ვაზის მტევანმაც და ზეთისხილმაც, რომ მათგან ღვინო და ზეთი მივიღოთ. ეს დაწნეხვა ვნების, ჭირთათმენისა და სულიერი მუშაკობის სიმბოლოა, რის შედეგადაც სულიერი და მისტიკური ტრანსფორმაცია ხდება.

„უკუეთუ იფქლ იქმნე შენ, ძმაო, დადაცათუ განსაცდელი შეგემთხვოს, არარად გევნოს, რამეთუ იფქლიცა კალოსა შინა მრავალგზის ურემმან დათრგუნის და კევრთა ზედა წარვლიან დღე ყოველ, არამედ არავე შეიმუსრის, ხოლო ბზე შეიმუსრის და დაწრვილდის (ოქროპირი, მათ. სახარ. თარგ. 1998,1,188; John Chrys., Hom. in Matth., PG 57, c.199A)“.

იფქლის დაფქვა ვნებასა და სიკვდილს უკავშირდება აგრეთვე საეკლესიო საგალობლებში. ეგნატე ღმერთშემოსილის სადიდებელში წმინდანი დაფქულ იფქლთან ასოცირდება, რაც ქრისტეს სიკვდილის მისტიურ გამეორებას ნიშნავს:

„ქუეყანად მოსრულისა ღმრთისა ქადაგად გამოსჩნდი და მსგავსად იფქლისა წმიდისა მხეცთა კბილთა დაფქულ იქმენ, იგნატი, ღირსო (ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა 2005,149)“. აქ დაწნეხვის პლასტი ადამიანის ქრისტესთან მისტიურ ერთობაზე მიუთითებს: ღვთიური იფქლის დათესვით ადამიანური იფქლის ყანები აღმოცენდება, რომლის თავთავები საღვთო იფქლის ტრანსფორმაციაა.

დასკვნის სახით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ იფქლის ტიპოლოგიური სიმბოლიკა მრავალფეროვანი ალეგორიული შრეების გავლით ძველი აღთქმის წინასახეებს ქრისტე – ლოგოსთან აკავშირებს. იფქლი ქრისტეს სხეულის ტიპოსია, რომლის სიმბოლიკური ველი ორი მიმართულებით ვითარდება: პირველი მნიშვნელობა საღვთო სწავლებაა, რომელიც იფქლივით ითესება და მრავლდება ადამიანთა გულში, მეორე – ქრისტეს ადამიანური ბუნების სხეული, რომელიც იშვა, საფუარივით შეერია ადამიანურ ბუნებას, შემდეგ დაიფქვა და საღმრთო პურად გამოცხვა, რომელიც ევქარისტის საიდუმლოში ადამიანურ ბუნებას განაღმრთობს.

6) პურის ტიპოლოგიური სიმბოლო

პურის სიმბოლიკა პატრისტიკულ ეგზეგეტიკაში საფუძვლიანად დამუშავებული თემაა. ის მიჰყვება იფქლის სიმბოლოს ძირითად ხაზს ღვთის სიტყვის საკრამენტული ასპექტის კუთხით და ევქარისტიული პურის სიმბოლურ ველში იშლება. პირველ ყოვლისა, პური, როგორც „ქრისტეს ხორცის“ გამოხატულება, „ახალი აღთქმის“ იგავურ მეტყველებაში განვიხილოთ. უდაბნოში გამრავლებული პურები (მათ. 14,15-20; მარკ. 6.36-43; ლუკ. 9.16-17) ევქარისტიის პურის სახარებისეულ წინასახედ გვევლინება. ევრემ ასური ამ სასწაულს კანას გალილეის სასწაულთან მიმართებაში განიხილავს და ევქარისტიის ტიპოსად მიიჩნევს: „უფალმა უდაბნოში პურები გაამრავლა და კანაში ღვინოდ გადააქცია წყალი. ასე შეასწავლა და მოამზადა მათი ზაგეები თავისი პურისა და ღვინის მისაღებად, სანამ ჟამი არ მოვიდა და თავისი სისხლი და ხორცი მისცა საკვებად. განქარვებადი პურისა და ღვინის სიტკბოებით ასაზრდოებდა, რათა თავისი ცხოველსმყოფელი სისხლითა და ხორციტ ტკბობამდე მიეყვანა (Comm. On Diatess. 1993, 190). ამ განმარტებაში ვხედავთ „უდაბნოს პურები – ევქარისტიის პური“ ტიპოლოგიურ წყვილს. ის გადაბმულია „კანას ღვინო – ევქარისტიის ღვინო“ ტიპოლოგიურ მიმართებასთან და ევქარისტიული სიმბოლიკის ტიპოლოგიურ კონოტაციებს ქმნის.

პურის საკრამენტული სიმბოლიკა კლიმენტი ალექსანდრიელთან მისტიკურ ჭრილშია განხილული. „პური“ ღვთაებრივი ლოგოსის მრავალ სახელთაგან ერთ-ერთია. „მრავალნაირად გამოიხატება (ალეგორიზდება) ლოგოსი – საზრდელი, საკვები, პური, სისხლი, თაფლი – ὄντα πολλαχῶς ἀλληγορεῖται ὁ Λόγος, καὶ βῆμα, καὶ σᾶρξ, καὶ τροφή, καὶ ἄριστος, καὶ αἶμα, καὶ γάλα“. შემდეგ კლიმენტი მრავალსახიან ტიპოლოგიურ მიმართებებს გვთავაზობს: “რამეთუ პური ღმრთისად არს, რომელი გარდამოცდა ზეცით და მოსცა ცხორებად სოფელსა. და პური, რომელი მე მივსცე, ჯორცი ჩემი არს, რომელსა მე მივსცემ ცხორებისათჳს სოფლისა (იოან.6, 33,51). აქ პურზე მისტიკურად მიანიშნებს და თავის ხორცს უწოდებს, რადგან როგორც თავად ცეცხლით ალადგინა, ისევე როგორც კვდომით და დათესვით აღდგა პური, ასევე

სიხარულად აღაშენა ცეცხლით ეკლესია როგორც გამომცხვარი პური. ამ სახეში აღდგომის განცხადება ჩვენთვის ყველაზე თვალნათელია. როცა თქვა, რომ პური, რომელსაც მოგცემთ, ჩემი ხორციაო. ხორცი სისხლით ირწყვება, სისხლს კი ღვინო გამოხატავს – Ὁ γάρ ἄρτος τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, καὶ ζῶν διδοὺς τῷ κόσμῳ. καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δῶσα ἢ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζῆς (John. 6, 33,51). ἐνταῦθα τὸ μυστικὸν τοῦ ἄρτου παρασημειωτέον, ὅτι σάρκα αὐτὸν λέγει, καὶ ὡς ἀνισταμένην δῆθεν διὰ πυρὸς, καθάπερ ἐκ φθορᾶς καὶ σπορᾶς ὁ πυρὸς ἀντίσταται. καὶ μέντοι διὰ πυρὸς συνισταμένην εἰς εὐφροσυνην Ἐκκλησίας, ὡς ἄρτον πεπτόμενον. Ἀλλὰ γὰρ αὐθις ἡμῖν σαφέστερον τοῦτο ἐν τῷ περὶ ἀναστάσεως δηλωθῆσεται. Ἐπεὶ δὲ εἶπεν, καὶ ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δῶσα, ἢ σὰρξ μου ἐστὶν. σὰρξ δὲ αἶματι ἄρδεται. τὸ δὲ αἶμα οἶνος ἀλληγορεῖται. (Clem. Alex., Paedag. I. 6, 37. 3 - 38. 2, GCS 1, 112-113). სისხლისა და ხორცის ნარევი (κράμα) უფალია, ჩვილთა საზრდო, უფალია სული და ლოგოსი (Clem. Alex., Paedag. I. 6; 42. 3 - 43.2, GCS 1, 115-116). ამ სიმბოლურ წნულებში იკვეთება პურის, როგორც დაფლული და აღმდგარი ქრისტეს ხორცის სახე, რომელიც ერთი მხრივ მიემართება ეკლესიის ცეცხლში გამოწრთობას და მას გამომცხვარი პურის სახეში ათავსებს, მეორე მხრივ კი ევქარისტის საკრამენტს – ღვინოში გარეული პური ქრისტეს სისხლით მორწყულ ხორცს გამოხატავს.

ევქარისტის პურით გამოხატული „ქრისტეს ხორცის“ საკრამენტულ მნიშვნელობას ეკლესიის ცნებას უკავშირებს ორიგენეც. რენე ბორნერი წერს, რომ საიდუმლოს ორიგენესეული გაგება დგას წმინდა წერილის, ეკლესიის და ევქარისტის ექსპლიციტურ კავშირზე. ყველაფერი, რაც ქრისტეს განცხადებას ეხება, ეკლესიის წიაღში მიმდინარეობს. ეკლესია, ისევე როგორც წმინდა წერილი, განხორციელებული სიტყვის საიდუმლოში მონაწილეობს, ამიტომ პირდაპირი კავშირი არსებობს, ერთი მხრივ, ქრისტესა და ეკლესიას შორის, ხოლო, მეორე მხრივ, ეკლესიასა და წმინდა წერილს შორის. ეკლესიის საიდუმლო განხორციელებული სიტყვის საიდუმლოს გაგრძელებაა. ქრისტეს სხეული ეკლესიის სახეა. ქრისტეს „მისტიკური სხეული“ მისი „ფიზიკური სხეულის“ გაგრძელებაა. ეკლესიისა და ქრისტეს ვერტიკალური მიმართება ისახება ეკლესიისა და წმინდა წერილის ჰორიზონტალური მიმართების სიბრტყეზე. წმინდა წერილის ადგილსამყოფელი ეკლესიაა, რომლითაც ქრისტე

მორწმუნეთა სულებს ესაუბრება. სწორედ პური, რომელსაც ღვთაებრივი სიტყვა თავის სხეულს უწოდებს, არის სიტყვა ანუ ლოგოსი, სულთა მასაზრდოებელი. ლოგოსმა თავისი სხეული იმ ხილულ პურს კი არ უწოდა, რომელიც ხელში ეჭირა საიდუმლო სერობისას, არამედ სიტყვას, რომლის საიდუმლოშიც გაიტეხა ეს ხილული პური. (Orig., Com. in Matth., GCS 11, 198-199) (Борнер 2015,65).

ბორნერი აღნიშნავს, რომ წმინდა წერილი, ეკლესია, საიდუმლოებები და ლიტურგიკული ღვთისმსახურება სხვადასხვა სახელწოდებებითა და სხვადასხვა ხარისხით წარმოადგენს ქრისტეს ერთიან საიდუმლოს ანუ მისტერიას. ისინი ერთდროულად სახედაც გვევლინებიან და მის განხორციელებადაც, სიმბოლოდაც და რეალობადაც. დიალექტიკის გამოყენებით ეს მისტერია სიმბოლოს ჩარჩოებს სცდება და ჭეშმარიტებამდე აიყვანება. შეცნობის საგანს საიდუმლო წარმოადგენს (Борнер 2015,65)

საიდუმლოს გახსნა მხოლოდ ჰორიზონტალურ ალეგორიულ-სიმბოლიკურ სიბრტყეზე ვერ მოხდება. სრული სურათის დასანახავად აუცილებელია ტიპოლოგიური შრეების განხილვა, რათა ორივე აღთქმის ერთიან სივრცეში სრულყოფილად წარმოჩინდეს სიმბოლიკური ღვთისმეტყველების მთლიანობა.

ევქრისტის ერთი საკრამენტული სიმბოლოს – ღვინის ტიპოლოგიური ჭრილი ზემოთ განვიხილეთ. პურის ტიპოლოგიური შრეების გახსნით შევეცდებით დამატებით წარმოვაჩინოთ ამ საიდუმლოს სიმბოლიკური ხვეულების სისავსე ბიბლიის ერთიან ველზე და ამ მრავალრიცხოვანი მაგალითებით აღვწეროთ ტიპოლოგიური სიმბოლიკის თავისებურებანი.

პატრისტიკული ტრადიცია პურის საკრამენტული სიმბოლოს ტიპოლოგიას უპირველესად ლიტურგიკულ რიტუალში ხედავს. ევქარისტია ქრისტეს პასექის მისტერიის გახსენებას წარმოადგენს. ლიტურგიის მთელი ქსოვილი ამ მისტერიის ძირითადი ეტაპების სიმბოლიზირებაა. ეს სიმბოლიკა დეტალურადაა განხილული თეოდორე მოფსვეტელის, იოანე ოქროპირის, მაქსიმე აღმსარებლის, ნიკოლოზ კავასილას მიერ. თუმცა ქრისტიან ეგზეგეტთა მიერ ამ საიდუმლოს წვდომა მხოლოდ მშრალი და პირდაპირი მიმართებებით არ ამოიწურება. პურის ტიპოლოგიური ფესვები ქრისტეს შობის, ვნების და აღდგომის ახალაღთქმისეული პასაჟების გარდა,

ძველი აღთქმის მთელ სივრცეზეა განფენილი. ზეციური პურის ერთ-ერთი მთავარი წინასახე მელქისედეკის ძღვენია. ამ ტიპოსს გაკვირით უკვე შევეხეთ ღვინის ტიპოლოგიის განხილვისას, ახლა კი უფრო დაწვრილებით განვიხილავთ აბრაამისთვის მირთმეული პურის წინასახეს.

მელქისედეკის ძღვენი ქრისტიანმა ეგზეგეტებმა პავლეს ტიპოლოგიაზე დაყრდნობით თავიდანვე ექვარისტის წინასახედ დაინახეს. კლიმენტი ალექსანდრიელი თავის „სტრომატებში“ ამ პურსა და ღვინოს ექვარისტის ტიპოსებს (τύπος) უწოდებს (Clem. Alex., Strom. IV, 25, GCS 1, 319,25).

კიპრიანე კართაგენელი თავის „ეპისტოლეებში“ მელქისედეკის მიერ მირთმეულ პურსა და ღვინოს მსხვერპლშეწირვის წინასახეებს (qui est plenitudo veritatem praefiguratae imaginis adimplevit) უწოდებს და ამბობს, რომ ამ შესაწირავის აღსრულება და სრულყოფა მოხდა მაშინ, როცა მან შეგვთავაზა პური და წყლით შეზავებული ღვინით სავსე თასი (Caec. Cyr., Ep. LXIII, 4; CSEL 3,704). ამბროსი მედიოლანელი ამ ტიპოსებს საკრამენტულ გამოსახულებებს უწოდებს და მანანასთან ერთად ექვარისტის ძირითად სახედ მოიაზრებს (Ambr. Med., De sacrament.,V,1; CSEL 73,88). ევსებიოს კესარიელი მელქისედეკის ძღვენით მოსწავებულ ექვარისტის საიდუმლოს მალაქიას წინასწარმეტყველებას („ყოველსა ადგილსა საკუმეველი მოერთუმის სახელსა ჩემსა და მსხუერპლი წმიდაჲ“ (მალ. 1,11) უკავშირებს (Euseb. Caes., Dem. Ev.,V,3; PG 22, 365B-C) Danielou 1956, 145) .

ზეციური პურის ტიპოსი არის აგრეთვე მანანა, რომელიც ღმერთმა უდაბნოში უწვიმა ციდან რჩეულ ერს. მთელი ალექსანდრიული ტრადიცია, კლიმენტი ალექსანდრიელიდან ორიგენემდე, მიჰყვება ფილონის ალეგორიას და ზეციურ მანანას ღვთის სიტყვის (ლოგოსის) გამოხატულებად მიიჩნევს. მათეს სახარების გავლენით („არა პურითა ხოლო ცხოვნდების კაცი, არამედ ყოვლითა სიტყვითა, რომელი გამოვალს პირისაგან ღმრთისა (მათ.4,4)“). ეს ანალოგია ძველ აღთქმაშივე ჩანს: „შედათუ-გაურვა შენ სიყმილითა უდაბნოსა მას, მანანაჲ იგი გაჭამა შენ, რომელ არა იცოდე შენ, არცა მამათა შენთა, რათა გულისწმა-გიყო შენ, რამეთუ არა პურითა ხოლო ცხოვნდების კაცი, არამედ ყოვლითა სიტყვითა, რომელი გამოვალს პირისაგან ღმრთისაჲსა, ცხოვნდების კაცი (2სჯ. 8,3)“. ორიგენეს აზრით, მანანა მართალია ღვთის

მოცემული იყო, მაგრამ ის წარმოადგენდა წინსვლის პურს. ეს იყო პური, რომელიც მიეცა ჯერ კიდევ ჩამოსაყალიბებელ ერს, ხოლო ახალი პური, რომელიც ისუს წინამძღოლობით აღთქმული მიწის ნაყოფებიდან შეიკრიბა, რომელზეც სხვები მუშაობდნენ და მოწაფეებმა გალენეს, იყო ცხოველსმყოფელი პური, რომელიც იმათ მიეცათ, ვისაც თავისი ზრდასრულობით შეეძლო მამათა სწავლების მიღება (Orig., Co. Jo. VI, 45, PG 14, 277C-280) Даниелу 2013,302). ორიგენეს ტიპოლოგიური მიდგომები ერთმანეთთან აკავშირებს მანანას, აღთქმული მიწის პურს და სახარების ყანების მომკას, რომელთა სიმბოლური მნიშვნელობები ღვთის სიტყვის და საღვთო მოძღვრების შინაარსობრივი ველზე დევს.

მანანას ევქარისტიული ინტერპრეტაცია კი იოანეს სახარებას ეფუძნება („მამანი ჩუენნი ჭამდეს მანანასა უდაბნოსა ზედა, ვითარცა წერილ არს: პური ზეცით მოსცა მათ ჭამად (იოან. 6,31)“). ამბროსი მედიოლანელი წერს: „მანანა დიდებული სასწაული იყო, რომლითაც ღმერთი ყოველდღიურად ასაზრდოებდა უდაბნოში გასულ ერს. როგორც ფსალმუნი ამბობს: „და პური ანგელოზთა ჭამა კაცმან (ფს.77,25). მაგრამ მიუხედავად ამისა, ისინი მაინც მოკვდნენ უდაბნოში. იმ საზრდელს კი,რასაც შენ იღებ, ზეციდან გადმოსული პურია. ის საუკუნო ცხოვრებას გაზიარებს. ეს ქრისტეს ხორცია. და როგორც ნათელი ჰმატს ჩრდილს, ჭეშმარიტებაც ასე აღმატება წინასახეს – შემოქმედის ხორცი მეტია, ვიდრე ზეციდან მოცემული მანანა (Ambr. Med., De myst., SC 25 bis,123). ამ განმარტებაში ამბროსი ხაზს უსვამს ტიპოლოგიის მნიშვნელოვან თვისებას – მანანასა და ევქარისტიას შორის რეალური ანალოგია არსებობს, მაგრამ რეალობა ყოველთვის აღმატებულია წინასახეზე. თუმცაღა მანანა თავად არ იყო უბრალო საკვები, მასაც საკრამენტული დატვირთვა ჰქონდა.

ნეტარი ავგუსტინე მანანასა და ევქარისტიულ პურს შორის ტიპოლოგიური კავშირის აღნიშვნისას ამ გარემოებას ნათლად გამოკვეთს. მისი აზრით, მანანა მიანიშნებს ევქარისტიულ პურზე, მაგრამ ამავდროულად თავადაც საკრამენტს წარმოადგენს. მათი გარეგნული გამოხატულება განსხვავებულია, მაგრამ რეალობა – იგივეობრივი. ხორციელი საზრდო სხვადასხვაგვარია (ისინი მანანას ჭამდნენ, ჩვენ კი სხვა საკვები გვაქვს, მაგრამ მათთვისაც და ჩვენთვისაც ეს სულიერი საზრდოობაა (August., Tract. Joh., XXVI, 6, 12; PL 35,1612). ეს თვალსაზრისი საშუალებას გვაძლევს მანანას

წინასახეობრივი მნიშვნელობა სხვა კუთხითაც განვიხილოთ. მანანას და პურის შესაბამისობა არ დგინდება მატერიალური ელემენტების ანალოგიებით, ვინაიდან ეს ანალოგია არც არსებობს, უფრო სიღრმისეულად თუ განვიხილავთ, ანალოგიას განაპირობებს ის გარემოებები, რომელთა მეშვეობითაც ეს საკვებია მოცემული ორივე შემთხვევაში და ის ზემოქმედება, რასაც ისინი იწვევენ. ორივე შემთხვევაში ექვგარეშეა, რომ ორივე სახე ღვთის მიერ მოცემული საკვებია, რომლის შექმნაც ადამიანს არ ძალუძს. ეს ზებუნებრივი ძღვენია, ასევე მნიშვნელოვანია ის, რომ ყოველდღიურ საზრდოს წარმოადგენს, რაც ევქარისტიისთვისაა დამახასიათებელი, დაბოლოს, ესაა სულიერი საზრდელი, რომლის მიღება რწმენასთანაა დაკავშირებული – „და ყოველთა იგივე საზრდელი სულიერი ჭამეს (1 კორ. 10, 3)“. (Danielou 1956, 148). როგორც ტიპოსების უმეტესობას, მანანას ესქტოლოგიური დატვირთვაც აქვს, რაც ამ სახის ინტერპრეტაციის იუდაისტური ტრადიციის გაგრძელებაა. ეს ესქტოლოგიური ჭრილი ახალ აღთქმაშიც ჩანს: „რომელსა ჰქონან ყურნი, ისმინენ, რასა ეტყვის სული ეკლესიათა, ვითარმედ: რომელმან სძლოს, მივსცე მას მანანასა მისგან დაფარულისა (აპოკ. 2,17). მანანას გვერდით იმავე ტიპოლოგიურ მიმართებას აჩვენებს „ცხოვრების ხე“ („მივსცე მას ჭამად ძელისა მისგან ცხოვრებისა, რომელი არს შორის სამოთხესა ღმრთისა ჩემისასა (აპოკ. 2, 17)“), რომელიც ასევე მომავალ საუკუნო ცხოვრებას აღნიშნავს.

როგორც სხვა ტიპოსებთან დაკავშირებითაც აღვნიშნეთ, წინასახის აღსრულების ჟამი ძირითადად ახალი აღთქმის სივრცეს მოიაზრებს. ახალი აღთქმის რეალიებიდან კი ესქტოლოგიური მომავლის ანტიტიპოსებში გადადის. ამ შემთხვევაშიც პატრისტიკული ეგზეგეტიკა მანანას წარმოგვიდგენს, როგორც სამსაფეხურიან ტიპოსს, რომელიც ძველი აღთქმის უდაბნოში მოასწავებდა ქრისტეს ხორცთან ზიარებას, მომავალ საუკუნეში კი – უხრწნელ საზრდოს, რომელიც ღვთის სიტყვასთან ანუ ლოგოსთან საუკუნო ერთობას გულისხმობს.

ევქარისტიული პურის კიდევ ერთი წინასახე, რომელსაც პატრისტიკული ტრადიცია განიხილავს, არის „წინადაგების პური“, რომელიც ლევიტელთა წიგნში ჩნდება („მოიღეთ სამინდოჲ და შეჰქმენით თორმეტ პურად და ორ ათეულ იყოს პური ერთი. და დააგნეთ იგინი ორად წინაშე დასაგებელად, ექუს-ექუსი პური დააგეთ ლანკლასა

ზედა წმიდასა წინაშე უფლისა. და დასდვა მას ზედა დასადებელი გუნდრუკი წმიდად და მარილი. და იყუნენ პურნი ესე მოსაკსენებელად წინაშე დაგებულ ღმრთისა. დღესა შაბათსა დააგოდით წინაშე უფლისა მარადის ძეთაგან ისრაჴლისათა შჯულად საუკუნოდ. და იყოს იგი აპრონისა და ძეთა მისთა და ჭამდენ მას ადგილსა წმიდასა, რამეთუ არს წმიდად წმიდათად ესე მათა შესაწირავთაგან ღმრთისათა შჯულად საუკუნედ. (ლევ. 24,5)“. როგორც „გელათური ბიბლიის კატენები“ გვეუბნება, კირილე ალექსანდრიელის ინტერპრეტაციით ეს პურები მოციქულთა მწყობრს მოასწავებს: „ექუსნი ამიერ და ექუსნი იმიერ, რომელთა საშუალ აქუს ერთი და ზეცისაგანი, ხოლო ორ ათეულყოფითა პურისაითა სწორებით განსრულებულობასა მოწაფეთასა წარმოაჩინებს საზომთა შინა საქმისა და ხედვისათა (კატენები 2011,1, 110)“.

რობერტ მურის მიერ განხილული ეფრემ ასურის ტიპოლოგიური თარგმანებაც იმავე ხაზს მისდევს და ამ სიმბოლოს სახარების პურების გამრავლების ეპიზოდს უკავშირებს: „თორმეტი პური სავარაუდოდ ცეცხლია ხუთი ათასი კაცის დაპურებისას და შვიდი პურიც – ოთხი ათასი კაცის დანაყრებისას. ეს არის მოციქულთა სიმბოლოები, მაშინ როცა მათი გამრავლება არის ეკლესიის ზრდის მაჩვენებელი მოციქულთა მცირე კონიდან.“ შემდეგ ეფრემი გადადის საიდუმლო სერობის პურის კურთხევის პასაჟზე, სადაც ქრისტემ პური მისტერიად აქცია, რომელიც განასახიერებს და ძღვნად აქცევს მის ხორცს, რომელიც ღვთისმშობლისგან იშვა. ეს ხორცი აღდგა მკვდრეთით და საკრამენტული პურის ჭამით ჩვენ ვიღებთ ჩვენი მკვდრეთით აღდგომის წინდს (შდრ. 1კორ.10,17). ასურელი მამების ეგზეგეტიკური ტრადიცია ცეცხლის ღვინოში მყოფობასაც უსვამს ხაზს: „პურში დაფარულია სული, რომელიც არ იჭმევა, ღვინოში მყოფობს ცეცხლი, რომელიც არ ისმევა. ბაგეებით ვიღებთ სულს, რომელიც შენს პურშია და ცეცხლს, რომელიც შენს ღვინოშია. ეკლესია გვამღვეს სიყვარულის პურს ნაცვლად უფუარი პურისა, რომელიც ეგვიპტემ მოგვცა (H. Azym,6, 6 (CSCO 248, Syr. 108,13) (H.Fid, 10,7-8 (CSCO 154, Syr. 73, 50). Murray 1977,77-78).

ამ ტიპოლოგიურ წნულს, რომელიც წინადაგების პურების, სახარების განტეხილი და გამრავლებული პურებისგან და მათი ევქარისტიული ანტიტიპოსისგან შედგება, ცეცხლის სიმბოლიკა ერთვის, რომელიც ევქარისტიის სპირიტუალურ ბუნებას გამოხატავს. რენე ბორნერი ლიტურგიკული სიმბოლიკის ისტორიის განხილვისას

ეხება ევქარისტიული ცეცხლის ინტერპრეტაციებს პატრისტიკულ ტრადიციაში. საკრამენტულ სიმბოლიკაში ევქარისტიის სპირიტუალური ბუნება ცეცხლთანაა დაკავშირებული. ევქარისტიის პურში დამალული ცეცხლი ალუზიას ნაკვერცხლისა, რომელიც სერაფიმმა ესაიას ბაგეებს შეახო. ამიტომ ევქარისტიის პური „სულიერ ნაკვერცხლადაც“ იწოდება (ὁ νοητός, νοερός ἄσφαγτος). ევქარისტიის სპირიტუალურ ბუნებაში ცეცხლის პლასტი ხაზს უსვამს ქრისტეს რეალურ მყოფობას („რამეთუ ღმერთი ჩუენი ცეცხლ განმღეველ არს (ებრ.12, 29)“) (Борнер 2015, 216).

ბასილი დიდთან ვხვდებით წინადაგების პურის ტიპოსის მიმართებას იერემიას წინასწარმეტყველებასთან: „პური წინადაგებისად გამოაჩინებს განწმედასა სოფლისასა და გარდამეტებულებასა ღმრთისა სახიერებისა სიმდიდრისასა, რამეთუ მე ღმრთისად მედ კაცისად იქმნა და თავი თვისი წინა-დადვა მსხუერპლად და შესაწირავად, საკსრად და სალხინებლად სოფლისა ცხოვრებისათვის. რამეთუ მიიღო თბე, შეყოფილი კაცობრივისა ბუნებისად, თვნიერ ცოდვისა და შეწირულ იქმნა, ვითარცა შესაწირავი და რჩეული მსხვერპლი ღმრთისა და მამისა კაცობრივისა ნათესავისათვის, ვითარცა ითქუმის: „მე ვარ პური ზეცით შთამოსრული და რომელი სჭამდეს ამას პურსა, ცხოვნდეს უკუნისამდე“, რომლისათვის წინასწარმეტყველი იერემია იტყვის: „მე, ვითარცა კრავმან უმანკომან მოყვანებულმან დაკლვად, არა ვცან. ჩემ ზედა ისიტყუეს გულისსიტყუა ბოროტი მეტყუელთა: მოდიოთ და შეურიოთ ძელი პურსა თანა მისსა, აღვკოცოთ იგი ქუეყანით ცოცხალთადოთ, და სახელი მისი არა მოკსენებულ იქმნეს მერმე (იერ.11,19)“ მაუწყებელი ძელისა ჯუარისასა და ხორცსა მისსა, ჯუარზედ დამსჭუალულსა (ბასილი კესარიელი, „მითხრობად ეკლესიაებრივი და საიდუმლოებითი“, გერმანე კონსტანტინეპოლელი, „საღვთისმეტყ. განმარტ. საღმრ. ლიტურგ., 2004,35)“. იგივე მიმართება გვხვდება ასურელ მამებთანაც: „ქრისტე დაკიდეს ძელზე, სწორედ იმაზე, რომლის ნაყოფსაც იგი ჭამდა, მოდიოთ, ჩამოვეკიდოთ ძელზე, რომელმაც ცხოვრების პური მოგვცა (Murray 1977,110)“. ცხოვრების პურის დაკავშირება ძელთან ალეგორიულად ჯვარს – ძელს და ქრისტეს ხორცს – პურს ეხმიანება. ეს ტიპოლოგიური წყვილი უკავშირდება ცხოვრების ხის სიმბოლიკასაც, რომელიც ესქატოლოგიურ სამოთხეში დგას.

ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში წინადაგების პურებთან ერთად პასექის უფუარი პურიც ევქარისტიული პურის ტიპოსს წარმოადგენს: „და მოიღოს მღდელმან მან მჯარი იგი მგბარი ვერძისა მისგან და პური ერთი უცომოდ ლანკნისა მისგან და ლელანგოდ უცომოდ ერთი. და დაუდგას მღდელმან მან კელთა ზედა მის მლოცველისათა შემდგომად დაყვნვისა თავისა მის ლოცვისა მისისა (რიცხვ.7, 19)“. ეს სიმბოლო პასექის კრავის თანმხლებია, რომელიც ასევე ქრისტეს ხორცის ცნობილ წინასახეს და საკრამენტულ სიმბოლოს წარმოადგენს.

როგორც ბორნერი აღნიშნავს, ლიტურგიკული ეგზეგეტიკის ტრადიციაში კრავის საკრამენტული სიმბოლო წინადაგებისგან განსხვავებით ჯვარზე პასექის კრავის რეალურ დაკვლას აღნიშნავს. დაკვლა ხორციელდება არა პურში, არამედ ქრისტეს ხორცის სუბსტანციაში (ἐν ὑποκειμένῳ τῷ σάματι τοῦ Χριστοῦ), რომელიც პურის სუბსტანციას ენაცვლება. პური შეწირულ კრავში გარდაიქმნება. ევქარისტიული მსხვერპლი ქრისტეს სიკვდილსა და აღდგომას მომკვდარი და აღმდგარი ქრისტეს თანამყოფობით გვაუწყებს (καταγγέλλει). ევქარისტია ჭემმარიტი მსხვერპლია, რადგან პურისა და ღვინის მუდმივგანმეორებადი დაგება გამოაცხადებს ქრისტეს, რომელიც ერთხელ უკვე შეიწირა (Борнер 2015,, 281-283).

დანიელუ შენიშნავს, რომ იუდაისტური საღვთო შეწირულობის სტრუქტურაში ქრისტემ ახალი აღთქმის საზრდელი ჯვარზე გაკვრით დააფუძნა (Danielou 1956, 160). ვფიქრობთ, ამას გამოხატავს პურის გატეხა საიდუმლო სერობისას, რასაც ოქროპირი ასე განმარტავს: „რადსათვის ჟამსა მას პასექისასა აღასრულებს ამას საიდუმლოსა? რადთა ყოვლით კერძო ვიცნათ, ვითარმედ ძველისაცა შჯულისა შჯულისმდებელი იგი არს, და ვითარმედ საქმენი იგი მის სჯულისანი სახენი იყვნეს ახლისა ამის აღთქმისანი და ამას მოასწავებდეს. ამისთვის ჟამსა მას, რომელსა სახე იგი აღესრულებოდა, მაშინ აღასრულა ჭემმარიტებადცა... და ვითარცა ძუელსა მას შჯულსა აქუნდეს შესაწირავნი – ცხოვარნი და ზუარაკნი, ეგრეთვე ახალსა ამას აქუს – სისხლი იგი სამეუფოდ – Τί δῆποτε τότε κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάσχα τὸ μυστήριον ἐπετέλει τοῦτο; Ἴνα μάλιστα πάντοθεν καὶ τῆς Παλαιᾶς αὐτὸν ὄντα νομοθέτην, καὶ τὰ ἐν ἐκείνῃ διὰ ταῦτα προσκιογραφηθέντα. Διὰ τοι τοῦτο ἔνθα ὁ τύπος, τὴν ἀλήθειαν ἐπιτίθησιν... Καὶ ὥσπερ ἡ

Παλαία πρόβατα καὶ μὸσχοις εἶχεν, οὕτως αὐτὴ τὸ αἴμα τὸ Δεσποτικόν (ოქროპირი, მათ. სახარ. თარგ., 1998, III, 374, 375; John Chrys., Hom. in Matth., PG 58, c.757D-758CD)”.
 პასექის კრავის სიმბოლიკა სხვა ძველადთქმისეულ ტიპოსებთანაც ავლენს კავშირს და

მათთან ერთად ერთიანდება პურის სიმბოლოში. აქედან გამორჩეულია გრიგოლ ნოსელის ტიპოლოგია „ქებათა ქებას“ კომენტირებისას: „შევედ მტილსა ჩემსა, დაო ჩემო სძალო, მოვისთულე მური ჩემი ნელსაცხებლით ჩემითურთ. ვჭამე პური ჩემი თაფლითა ჩემითა, ვსუ ღვინოდ ჩემი სძითა ჩემითა, მოყუასნო ჩემნო და სუთ და დაითრვენით, ძმისწულნო ჩემნო “ (ე.ქ. 5.1). „ხოლო რომელი სრულსა საზრდელსა ეძიებდეს, პურად შეიცვალე არა ველისყრდელითა მწართა საჭამადად (და შეჭამონ კრავი იგი მასვე ღამესა მწუარი ცეცხლითა, და უფუველი პური და ველისყრდელი ჭამონ, ხოლო შეჭამონ კრავი იგი ესრე სახედ (გამ. 12,8)“, ვითარცა ბრძანებს შჯული, რამეთუ მცირედჟამ და საწუთრო არს სიმწარე, არამედ თვსად სანუკვარად ჰყოფს თაფლსა, რაჟამს-იგი თვსსა ჟამსა ნაყოფმან სათნოებისამან დაატკბნეს საცნობელნი სულისანი, რომლისა სახედ შემდგომად აღდგომისა უფლისა ცხადად იხილეს მოწაფეთა, ესე იგი არს პური, გოლეულითა დატკობილი და კუალად წყურიელსა ტაკუკ ექმნების, აღსავსე ღვინითა და იფქლითა, არა ღრუბელ ნავლითა და ძმრითა აღსავსე.. ხოლო, თუ ვითარ გამოზრდიან უფალსა, მეუფესა მას მტილისასა სულიერნი იგი ნერგნი მტილისანი, თვით თავად უფალი წამებს, მჯდომარე საყდართა ზედა, ვითარმედ: „მშიოდა და მეცით მე ჭამადი“, რამეთუ ქველისაქმე არს პური სიხარულისად, დატკობილი თაფლითა მცნებისადთა. (ნოსელი, თარგ. ე.ქ. 2013,274-276; Greg. Nyss., In Cant.Cant. GNO VI, 303-304)“.

ნოსელი პურს, რომელიც თაფლით, ანუ მცნებათა სიტკობებითაა შეზავებული, პასექის კრავის ტიპოსთან მიმართებაში განიხილავს. ძველი აღთქმის კრავი მწარე ველისყრდელით შეზავებული იჭმება, მაშინ როცა ევქარისტიული პური თაფლითაა დამტკბარი (თაფლი ამბროსი მედიოლანელთანაც გვხვდება ქრისტეს სიმბოლოდ). ამ საზრდოს ჭამს სძალი, რომელიც ეკლესიას განასახიერებს. მთელი ეს ტიპოლოგიური წნული ძველი თუ ახალადთქმისეული სხვადასხვა ხვეულით ეკლესიის ქრისტესთან ქორწინების საიდუმლოს ხატავს, რომელიც ესქატოლოგიურ განმდრთობასაც მიემართება.

როგორც ვხედავთ, პასექის კრავის სიმბოლიკაშიც სამსაფეხურიანი ტიპოლოგია ჩანს: ებრაელთა პასექი – პასექი, რომელიც ქრისტემ საიდუმლო სერობისას აღასრულა – ესქატოლოგიური საერთო პასექი, რომელიც ჟამთა აღსასრულს იქნება.

იგივე ხაზი თვალსაჩინოა 22-ე ფსალმუნის ტაბლის ტიპოლოგიაში: „განმზადეს წინაშე ჩემსა ტაბლა წინაშე მაჭირვებელთა ჩემთა; განაპოხე ზეთითა თავი ჩემი და სასუმელმან შენმან დამათრო მე ვითარცა ურწყულმან (ფს. 22,5). დანიელუ წერს, რომ თითქმის მთელ ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში ესაა მისტიკური და სპირიტუალური ტაბლა, რომელიც ღმერთმა გაგვიმზადა. გრიგოლ ნოსელი ფიქრობს, რომ ამ ფსალმუნით ქრისტე საკრამენტულ ტაბლას გვიმზადებს და ევქარისტიას მოასწავებს (Danielou 1956,183).

გარდა ევქარისტის მოსწავებისა, ამ ფსალმუნის ტაბლას ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში ესქატოლოგიური დატვირთვაც გააჩნია, რაც ასე ჩვეულებრივია ტიპოლოგიურ მიდგომებში. როგორც ვნახეთ, ესქატოლოგიური ჭრილი ევქარისტული პურის ტიპოლოგიის თანმდევი ასპექტია. ეს ასპექტი განსაკუთრებით თვალსაჩინოა იგავთა წიგნის წინასწარმეტყველურ პასაჟში, რომელიც სახარების იგავს უკავშირდება. "სიბრძნემან იშენა თავისა თვისისა სახლი, და ქუეშე შეუდგნა მას შუდნი სუეტნი და დაკლა თვისი იგი საკლველი, და განზავა ტაკუკთა თვისი იგი ღვინოდ და განმზადა თავისა თვისისა ტაბლად, და წარავლინნა თვისნი მონანი მოწოდებად მაღლითა ქადაგებითა ტაკუკთა ზედა (იგავ. 9,1)". ამ იგავის საკრამენტული ბუნება ამბროსი მედიოლანელის კომენტარშია გახსნილი: „მოდისიბრძნის დღესასწაულზე, რომელიც ყველა კაცს მოუწოდებს: მოდით ჭამეთ ჩემი პური და სვით ჩემი ღვინო, რომელიც განვაზავე, ნუ შეგეშინდებათ, რომ ეკლესიის ქორწილში თქვენ დაგაკლდებათ ნელსურნელება, ან საამური საზრდო, ან მრავალფეროვანი სასმელი, ან მსახურები... თქვენ აქ მიიღებთ პურს, რომელიც განამტკიცებს თქვენს გულებს და შესვამთ ღვინოს, რათა ქრისტეს სრულყოფილებამდე გაიზარდოთ (Ambr. Med., De Cain et Abel, I,5, CSEL 32, 1,356). აქ გახსნილია ქრისტეს ეკლესიასთან მომავალი ქორწილის არსი, რომელიც ევქარისტული ერთობის საიდუმლოს ჭრილში ხორციელდება.

ეს იგავი ასევე უკავშირდება მათეს სახარების იგავს მეუფის ქორწილის შესახებ (მათ. 22, 2-14) და მის წინასწარმოსწავებას წარმოადგენს. ორივე პასაჟში ქორწილის სუფრის

განმზადება საკვლელის დაკვლით და ღვინის მომზადებით გამოიხატება, რაც ჯერ ევქარისტის, შემდგომ კი – ესქატოლოგიური ქორწილის წინასწარმეტყველებაა. ორივე მაგალითში მეუფე მონებს აგზავნის სტუმრების მოსაწოდებლად, რაც სახარებისეული ყანების მკის სიმბოლიკას უკავშირდება და წინასწარმეტყველთა და მოციქულთა ღვაწლს გულისხმობს. პატრისტიკული ტრადიცია ესქატოლოგიურ საღვთო ქორწილს ძველი აღთქმის ველზე გაბნეულ სხვა წვეულებების ტიპოსებს უკავშირებს (ეს. 55,1-3; ეს. 65.11-13; ეს. 25,6; 4 ეზდრ. 8, 52; ენუქ. 62, 14) და, რა თქმა უნდა, „ქებათა ქების“ საქორწინო რიტუალების მთელ ქარგას. ეს ტიპოლოგია იუდაისტურ ტრადიციაშიც არსებობდა მესიანისტური ხანის აღსანიშნავად, ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაში კი ეს უსასყიდლოდ გამზადებული ტაბლები „ძე კაცისას“ ქორწილზე მიანიშნებს, რომელიც ლუკას სახარებაში იკითხება: „და მე აღვითქუამ თქუენ, ვითარცა მე აღმითქუა მამამან ჩემმან, სასუფეველსა, რადთა სჭამდეთ და სუმიდეთ ტაბლასა ზედა ჩემსა და სასუფეველსა შინა ჩემსა დასხდეთ ათორმეტთა საყდართა და სჯიდეთ ათორმეტთა ტომთა ისრაელისათა (ლუკ. 22, 29)“.

როგორც დანიელუ აღნიშნავს, სახარების ქრისტესმიერი ტაბლა წინასწარმეტყველთა და აპოკალიფსური მესიანისტური ქორწილების რეალიზაციად შეიძლება ჩაითვალოს, მაგრამ როგორც პურების უდაბნოში გამრავლება მიიჩნევა ერთდროულად მანანას ტიპოსისა და ევქარისტის წინასწარმეტყველების რეალიზაციად, ასევე ქრისტეს საზრდელი განასახიერებს ერების შემოკრებას მესიანისტურ ერთობაში, რომელიც განხორციელებულია ეკლესიაში. „რაჟამს იხილოთ აბრაჰამი, ისაკი და იაკობი და ყოველნი წინასწარმეტყუელნი სასუფეველსა ღმრთისასა და თქუენ განსხმულნი გარეშე. და მოვიდოდინან მზისა-აღმოსავალით და მზისა-დასავალით, ჩრდილოდთ და სამხრით, და ინაგ-იდგმიდენ სასუფეველსა ღმრთისასა (ლუკ. 13, 28-29)“. იმის გასაგებად, თუ რატომ დაარსა ქრისტემ ევქარისტის საიდუმლო სწორედ პურისა და ღვინის სახით, აუცილებელია ეს საკითხი შევისწავლოთ ძველი აღთქმის რიტუალების ალუზიებთან მიმართებით, მხოლოდ ასე შევიცნობთ ამ რიტუალების ნამდვილ არსს და პურსა და ღვინოში დავინახავთ მელქისედეკის ძღვენის, მანანას, სიბრძნის დღესასწაულის ალუზიებს. ასე იხსნება ევქარისტია, როგორც სპირიტუალური და უნივერსალური მსხვერპლშეწირვა, რაც მოიაზრებს ღვთის ერის გამოკვებას

აღთქმული მიწის მიღწევის გზაზე და საბოლოოდ ყველა ერების მონაწილეობას საღვთო მადლის ერთობაში (Danielou 1956,156).

დასკვნის სახით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ჰურის ტიპოლოგიური სიმბოლიკა, რომელიც ახალი და ძველი აღთქმის ერთიან სივრცეზე დევს, ძირითადად საკრამენტული ბუნებისაა. მასში იხილვება ქრისტეს ხორცი, რომელიც ძველი აღთქმის მრავალრიცხოვანი წინასახეებით მოესწავება და რომელთან ზიარების მეშვეობით ქრისტიანობის მთავარი დოქტრინა – ადამიანის განმდრთობა მიიღწევა.

ტიპოლოგიური მიმართებები, რომლებითაც ეს საიდუმლო მთელი თავისი სისავსით წარმოგვიდგება, ტიპოლოგიური სიმბოლოს მრავალგანზომილებიან მოქმედებას ასახავს. სიმბოლო ძველი აღთქმის ველში სხვადასხვა წინასახეებად იშლება და ახალი აღთქმის სივრცის გავლით ქრისტეს მთავარ მისტერიაში იკრიბება.

7) ზეთისხილის ტიპოლოგიური სიმბოლო

ზეთისხილის ხე მცენარეთა სიმბოლიკურ რიგში ვენახისა და იფქლის სახეთა გვერდით დგას ახალი და ძველი აღთქმის ერთიან სიმბოლიკურ ველზე და მათთან ერთად მონაწილეობს ქრისტიანული მისტიკის მთავარი კონცეპტების გახსნაში. მისი მთავარი თვისება პოხიერებაა, რომელმაც ამ სიმბოლოს ალეგორიული შინაარსი განსაზღვრა. პატრისტიკულ ტრადიციაში ზეთისხილი წყალობის სიმბოლოა. ახალ აღთქმაში ხშირად ფიგურირებს ზეთისხილის მთა, რომელსაც იოანე ოქროპირი გლახაკთა მიმართ მოწყალებას უკავშირებს, „იგინი განვიდეს მიერ მთად ზეთისხილად. განვიდეთ ჩუენცა კელთა მიმართ გლახაკთაჲსა, რამეთუ სიმრავლე ესე გლახაკთაჲ ზეთისხილნი არიან დასხმულნი სახლსა ღმრთისასა გამომცემელნი ზეთსა მას სულიერსა, რომელი აქუნდა ქალწულთა მათ ბრძენთა (ოქროპირი. მათ. სახარ. თარგ., 1998, III,384)“. ბრძენ ქალწულთა მიერ შეგროვებული ზეთი მოწყალების სათნოებას უკავშირდება. ბასილი დიდი გვასწავლის, რომ ფსალმუნში მოხსენიებული, ღვთის სახლში დამკვიდრებული ნაყოფიერი ზეთისხილის დარად „მოწყალებას აღმოვაცენებდეთ“ და „ყოველსა ჟამსა ვიქმოდეთ ქველის საქმესა“ (ბასილი დიდი 1947,58; Bas. Magn. Hom. in Hex., PG 29, c.109A), რათა წყალობის მომცემელ ღმერთთან მსგავსებას მივაღწიოთ. ქრისტეს ეპითეტი „მოწყალე“ და „წყალობისმომცემელი“ სწორედ ის თვისებაა, რომლის მიხედვითაც ზეთისხილმა მისი სახე იტვირთა.

ტიპოლოგიურ ვერტიკალზე ზეთისხილის ერთ-ერთი მთავარი ანტიტიპოსი ქრისტეა. ეს მცენარე თავისი მშვენიერებით, მარადმწვანე ფოთლებით და წყალობის პოხიერებით ჯვარცმულ ღმერთს მოასწავებს: „ზეთისხილი შუენიერი, ჩრდილკეთილი ხილვით, გიწოდა უფალმან სახელი შენი. კმასა ზედა მეტკუეთილობისა მისისა, აღატყდა ცეცხლი მის ზედა, დიდი ჭირი შენ ზედა გინებულ იქმნეს რტონი მისნი (იერ. 11, 16)“. იერემიას ამ წინასწარმეტყველებაში ცხადად ჩანს ქრისტეს ვნების მისტიკა. „გინებული რტოები“ მის ხორციელ ვნებაზე მიგვითითებს, ცეცხლის სიმბოლო კი ორგვარად შეიძლება იქნას გაგებული: ალეგორიულად ეს

გამანადგურებელი ცეცხლია, რომელიც იუდეველთა გაბოროტებულ გულებში ააღდა, მისტიკური დატვირთვით კი ღვთაებრივი სიყვარულის ცეცხლი, რომლის მოქმედებითაც მოხდა ღვთის მოწყალებით გაღებული წმინდა მსხვერპლშეწირვა.

ასურელ მამათა ტიპოლოგიაში, რომელიც საფუძვლიანადაა დამუშავებული რ. მურის წიგნში „Symbols of Church and Kingdom“, ზეთისხილი ქრისტეა, რომელიც სამოთხისეული ცხოვრების ხის ტიპოლოგიაში ჩანს, ის ასხურებს საკრამენტული კურნებისა და საზრდოს ნაკადულებს თავისი გახსნილი გვერდიდან. ამ კონტექსტიდან შეგვიძლია ამოვიღოთ წყლისა და სისხლის სიმბოლიკა ნათლისღებისა და ევქარისტის მისტერიისთვის, თუმცა აფრაატი, ეფრემი და კირილე იერუსალიმელი ზეთისხილში ერთხმად ხედავენ ქრისტეს, როგორც საკრამენტთა საწყისს (Murray 1977, 116).

ცხოვრების ხის ტიპოსი ასურელ მამებთან ვაზისა და ზეთისხილის კრებსით სახესთან ასოცირდება. ეს ორი სახე ერთად იკრიბება ცხოვრების ხეში. აღდგომის მეშვეობით ცხოვრებისმომცემელი ზეთისხილი შობს ნაყოფს. ეფრემი „დიატესარონის“ კომენტარებში ქრისტეს გვერდის გახსნის თარგმანებისას საუბრობს ქრისტეს გვერდის ლახვრით განგმირვაზე:

„მივეახლე შენს თითოეულ რტოს და ყოველი მათგანიდან ვიხმე ძღვენი, განგმირული გვერდიდან შევედი წალკოტში, რომელიც ლახვრით გაიხსნა. მოდი, შევიდეთ დაჭრილი გვერდიდან, ვიდრე ამოღებულმა ნეკნის იგავმა გაგვაშიშვლა. რადგანაც ცეცხლი, რომელიც ადამში ენთო, აიგზნო მასში მისი ნეკნის შედეგად. მაშინ როცა მეორე ადამის გვერდი განიგმირა, გადმოდინდა წყლის ნაკადი, რათა ჩაექრო პირველ ადამში ანთებული ცეცხლი (Ephr. Syr., Diatess. comment., EC21, 10 (Syr., 214.Arm.,318)“ (Murray 1977, 115).

ქრისტეს სისხლის შესახებ რამდენიმე განმარტების შემდეგ ეფრემი განაგრძობს: “მაშინ გადმოდინდა სისხლი და წყალი, რომელიც მისი ეკლესიის სახეა და მასზეა დაშენებული, ადამის მსგავსად, რომლის გვერდიდანაც ამოიღეს მისი ცოლი. ადამის ნეკნი იყო მისი ცოლი და ჩვენი უფლის სისხლი – მისი ეკლესია. ადამის ნეკნიდან მოვიდა სიკვდილი და უფლის ნეკნიდან კი სიცოცხლე. ქრისტე ის ზეთისხილია, რომლიდანაც რძე, წყალი და ზეთი გადმოდის. რძე – ჩვილებისთვის, წყალი –

მოზრდილებისთვის და ზეთი – სნეულებისთვის. ასე მოგვცა „ზეთისხილმა“ წყალი და სისხლი სიკვდილის ჟამს და მოგვცა ზეთიც. (Ephr. Syr., Diatess. comment. EC21, 11(Syr. ,214-215) Murray 1977, 115).

ვენახი სხვა ადგილასაც ჩნდება მსგავსად ამ პასაჟის ბოლოში აღწერილი ვენახისა: „ნამგალი ჭრის ვენახს და წყლის ჭავლი გადმოიღვრება, ლახვარი განგმირავს ქრისტეს და წყალობის ნაკადი გადმოდინდება (Ephr. Syr., Cyril. CSCO240, Syr.102,24-25). მოჭრილი ვენახიდან გადმოსული წყალი ნათლისღების საიდუმლოს უკავშირდება, ლახვრით განგმირული ზეთისხილის გვერდი კი წყალობის ნაკადს – ზეთს იძლევა. როცა ეს თემა ასურულ მამებთან დაწვრილებით განიხილება, ჩანს, რომ ისინი ზეთისხილის სიმბოლოს ამჯობინებენ ვაზის სიმბოლოს სიცოცხლის ხესთან მიმართებაში. ასე, აფრატი საუბრობს „ნაყოფ-მსხმოიარე ნათლის-მომცემელ ზეთისხილზე, რომელშიც ცხოვრების მისტერიის ნიშანია და ეფრემი განიხილავს ზეთისხილს, როგორც ქრისტეს სიმბოლოს, რომლიდანაც გადმოდინდება რძე, წყალი და ზეთი. „ისევ და ისევ ერთ ნაყოფში დაფარულია სამი რამ: და როცა ის იწნიხება, ბადებს წყალს, რძეს და ზეთს (Murray 1977,124-127)“.

როგორც ასურულ მამათა ტრადიცია გვიჩვენებს, ცხოვრების ხეში დანახული ზეთისხილი-ქრისტეს ტიპოლოგია ორი მიმართულებით ვითარდება – საკრამენტული და მისტიკური. საკრამენტული ტიპოლოგიის კუთხით ზეთისხილი ლახვრით განგმირვის ან დაწნეხის შედეგად საკრამენტული სიმბოლოს – ზეთის მომცემელია, რომელიც ნათლისღების საიდუმლოსთანაა დაკავშირებული (ამ თემას ქვემოთ დაწვრილებით შევხებით), მისტიკური ასპექტი კი ცხოვრების ხის მაცხოვრებელ თვისებაზე აკეთებს აქცენტს. ამ ორივე ასპექტით ზეთისხილი ვენახის გვერდით დგას. ვენახის საკრამენტული სიმბოლო გვაძლევს ევქარისტის ღვინოს, მისტიკური თვალსაზრისით კი ვენახი „ჭემმარტი ვენახის“, ქრისტეს წინასახეა. ეს ორი სიმბოლო ახალ აღთქმაში ძირსა და რტოებს შორის ერთგვარი მიმართებებით ჰგავს ერთმანეთს. ვენახიც და ზეთისხილიც რტოების, ანუ ადამიანთა სულების სიცოცხლისუნარიანობის და კეთილნაყოფიერების სათავეა. რომ შევაჯამოთ: ცხოვრების ხე აღწერილია, როგორც ხე, რომელიც ასაზრდოებს ყურძენს ვაზში, შემდეგ

მოდის ნათლისმომცემელი ზეთისხილი, რომელიც დროდადრო ადგილს უცვლის ვაზის სახეს, მაგრამ ცხადლივ ცხოვრების ხის ანტიტიპოსს წარმოადგენს.

გარდა ვენახისა, ცხოვრების ხის სიმბოლურ შრეებში ასურელი მამები იფქლსაც ხედავენ, რაც იმის მანიშნებელია, რომ ეს სამი ტიპოსი: ვენახი, იფქლი და ზეთისხილი მარადიული სიცოცხლის ერთიან ვარჯს ქმნიან და სამი მთავარი საკრამენტული სიმბოლოს შობენ: ღვინოს, პურსა და ზეთს. ამას ამოწმებს ეფრემი თავის ჰომილიაში ქალწულის მიმართ: „მისი ხორცი ახლებურად შეერწყა ჩვენს ხორცს, მისი წმინდა სისხლი შეერია ჩვენს ვენებში, ის გადაიქცა ცხოვრების პურად, რათა გვეჭამა. იფქლი, ზეთისხილი და ვაზი შეიქმნა ჩვენი მსახურებისთვის. ეს სამი სამსახოვნად გინახავს შენ ხის სიმბოლოში, რომლის წამლობებით განგვიკურნე ჩვენი უძლურება. განგვამტკიცე შენი კურთხეული პურით, დაგვარწყულე შენი მაცხოვრებელი ღვინით, და მხიარულება მოგვანიჭე წმინდა მირონცხებით (Ephr. Syr., H. Virg. 37, 2-2 (CSCO 223, Syr. 94,133) Murray 1977,77)“.

ამ თვალსაზრისს ამყარებს ძველი აღთქმის სივრცეში სამივე ტიპოსის გვერდიგვერდ გამოჩენა. იფქლი, ვენახი და ზეთისხილი მთელ რიგ წინასწარმეტყველებში ერთად იხსენიება და ერთად მოასწავებს ქრისტეს სამ საკრამენტს: ევქარისტის პურსა და ღვინოს და მირონცხებას.

გარდა საკრამენტული ასპექტისა, ამ სამი სიმბოლოს ერთიანობას ესქატოლოგიური დატვირთვაც გააჩნია, ისინი ერთად მოასწავებენ მომავალ სასუფეველს, რომელიც, ერთი მხრივ, აღთქმული ქვეყნის ტიპოსს მიემართება, მეორე მხრივ კი – სამოთხეს, რომლის შუაგულშიც ცხოვრების ხე – ქრისტეა დანერგილი.

„და იყოს, რაჟამს შეგიყვანოს შენ უფალმან ღმერთმან შენმან ქუეყანასა მას, რომელსა-იგი ეფუცა მამათა მათ შენთა: აბრაჰამს, ისაკს და იაკობს მიცემად შენდა ქალაქებისა მის დიდ-დიდებისა და შუენიერებისა, რომელ შენ არა აღაშენენ. და სახლებისა მის სავისისა ყოვლითა მით კეთილითა, რომელ შენ არა აღავსენ ჯურღმულებისა მის აღმოქმნულებისა, რომელ არა შენ აღმოჰქმნენ, ვენაჯებისა მის და ზეთისხილებისა, რომელ არა შენ დაჰწერგენ (2 სჯ. 6, 11)“.

„ვიდრე მოვიდე და წარგიყვანე თქუენ ქვეყანასა მას, რომელ არს ვითარცა ესე თქუენი, ქუეყანა იფქლისა და ღვნისა და ვენაჯისა და პურისა, ქუეყანა ზეთისა და ერბოსა, თაფლისა, და სცხონდეთ და არა მოკუდეთ (4 მეფ. 18, 32)“.

ზეთისხილი ესქატოლოგიურ ჭრილში მარტოც გვხვდება, თუმცა არა ერთი, არამედ ორი: „ესენი არიან ორნი იგი ზეთისხილნი და ორნი სასანთლენი, მდგომარენი წინაშე უფლისა ყოვლისა ქუეყანისა (აპოკ. 11,4)“ - ასე აღწერს იოანე ღვთისმეტყველი მომავალ სასუფეველს. ანდრია კესარია-კაპადუკიელი აქ ორი წინასწარმეტყველის, ენუქისა და ილიას ტიპოსებს ხედავს ანდრია კესარიელ-კაბადუკიელი (1961, 72) ზაქარიას წინასწარმეტყველების ანალოგიით: „ვიხილე და, აჰა, საბაზმაკე ოქროსად სრულიად და ლამპარი ზედათ მისსა და შვდნი ბაზმაკნი ზედათ მისსა და შვდნი მოსავსებელნი მათნი ზედათთა მისთა ბაზმაკთან; და ორნი ზეთისხენი ზედათ მისსა, ერთი მარჯუენით ლამპრისა მისისა და ერთი მარცხენით... მითხრა მე: ესე, ორნი ძენი პოხიერებისანი, წარდგომილ არიან უფლისა ყოვლისა ქუეყანისასა (ზაქ. 4,3-12)“. ჩვენი აზრით, ამ ორ ესქატოლოგიურ პასაჟში სამოთხის ორი ხის ანალოგიაც შეიძლება დავინახოთ, თუ გავითვალისწინებთ სამოთხისა და მომავალი სასუფეველის ტიპოლოგიურ მიმართებას და ცხოვრების ხის ტიპოსში ზეთისხილის ხის მოაზრებას ასურელ მამათა ტრადიციაში. ეს ორი ზეთისხილი შესაძლოა ორ ეკლესიას (ძველსა და ახალს) მოასწავებდეს, ისევე, როგორც ორ აღთქმას, რომელთა ერთიანობაც სასუფეველის სისავსეს ქმნის.

ზეთისხილის სიმბოლოს ესქატოლოგია კიდევ ერთ საინტერესო მიმართებას ამჟღავნებს, რაც ჩვენს მიერ ზემოთ განხილულ ლეღვისა და ვენახის ტიპოსების ესქატოლოგიურ ჭრილში გამოჩნდა. ესაიას წინასწარმეტყველების ერთ პასაჟში, რომელიც ზეთისხილის ჩამობერტყვას ეხება, ის ბოლო ჟამის ლეღვის გაგების და ვენახის ფურცლების ჩამოცვენის ალუზიაა (იხ. ზემოთ ლეღვის ტიპოლოგიური სიმბოლო): „რადგან ასე იქნება შუაგულ ქვეყანაში, ხალხთა შორის, როგორც ზეთისხილის ჩამობერტყვის დროს, როგორც მცვრევის დროს, როცა დამთავრებულია რთველი – ταῦτα πάντα ἔσται ἐν τῇ γῆ ἐν μέσῳ τῶν ἐθνῶν, ὃν τρόπον ἔάν τις καλαμῆσῃται ἑλαίαν, οὕτως καλαμῆσονται αὐτοὺς, καὶ ἐὰν παύσῃται ὁ τρύγητος. (Is. 24,13)“. რთველის დამთავრება კალოს გალენწვას და კეთილი ნაყოფის საბოლოო შეკრებას მიემართება და

მეორედ მოსვლის ჟამს ასახავს. ვაზის, ლელვის და ზეთისხილის ნაყოფთა დაცვენაც ამ დროს ხდება. იმავე ტიპოლოგიურ მიმართებას უნდა გვიჩვენებდეს ჩამოცვენილი ზეთისხილის ყვავილი იობის წიგნში: „და მოისთულონ იგი, ვითარცა კაწახი უჟამოდ და დასცვენ, ვითარცა ყუავილი ზეთისხილისა, რამეთუ საწამებელი უღმრთოთა სიკუდილი არს, ხოლო ცეცხლმან დაწუნეს სახლნი მოქრთამეთანი (იობ. 15, 33)“.

როგორც ვნახეთ, ესქატოლოგიური მომავალი ნეგატიურ კონტექსტშიც გვიჩვენებს ამ სამი სახის ერთიანობას, ძველ აღთქმაში მრავლადაა პასაჟები, სადაც ღვთის სასუფევლის მოკლება იფქლის, ზეთისხილის და ვენახის განადგურებით გამოიხატება:

„თესლი დიდად განთესო ყანობირსა შენსა და მცირედ შეიკრიბო იგი, რამეთუ შეჭამოს იგი მკალმან; ვენაქსა ასხმიდე და იქმოდი და ღვნოჲ არა სუა და არცალა იხარებდი მისგან, რამეთუ შეჭამოს იგი მგრაგნელმან; ზეთისხილი იყოს ყოველთა საზღვართა შენთა და ზეთი არა ჰპოო ცხებად, რამეთუ უჟამოდ დასცვენს ზეთისხილი იგი (2 სჯ. 28, 40)“.

„და წარვიდა სამსონ და შეიპყრა სამასი მელი და მოიღო ლამპრები და შეუკრა კუდი კუდსა თანა და გამოაბა ლამპარი ერთი შორის კუდთა და შეკრა მაგრად. და აღუდვა ცეცხლი ლამპრებსა მას და განუტევნა იგინი შორის მჭელეულებსა მას უცხოთესლთასა და მოწუა ჯუვილი ზვინითგან ვიდრე უმკალადმდე და ვენახი და ზეთისხილი (მსაჯ. 15,5)“.

„მოგიღოს ყანები და ვენაქები თქუენნი და ზეთისხილები კეთილ-კეთილები და ნაყოფიერნი და მისცეს იგი მონათა თვისთა (1 მეფ. 8, 14)“.

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ტიპოლოგიური სამეულები არამარტო ესქატოლოგიურ მომავალს მოასწავებენ, მათ ახალი აღთქმის ველზეც მოეპოვებათ ანტიტიპოსები, რომლებიც ეკლესიოლოგიურ ასპექტს მოიცავს. იპოლიტე რომაელი და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებით სამსონის მიერ მელეების გაშვება ეკლესიის ვენახში, ყანებსა და ზეთისხილის ბაღებში არასწორი სწავლების შესვლას მოასწავებს. ხოლო აქ წარმოდგენილი (1მეფ. 8,14) პასაჟი ძველი ისრაელის ახლით ჩანაცვლებას წინასწარმეტყველებს. ეს ტიპოსებიც ჩვეულებრივ სამ საფეხურს გვიჩვენებს: ძველი და ახალი აღთქმების და ესქატოლოგიის.

ამ სახეების ყველა შრე მთლიანობაში ეკლესიოლოგიურია. როცა ქრისტე არის ვენახი, ქრისტიანები ვაზები არიან, მასში დარგული, როცა ის ვაზის რტოა, ქრისტიანები ის მტევნები არიან, რომელიც მასზე ჰკიდია. ბოლოს კი ხან როგორც ვაზი და მეტწილად კი როგორც ზეთისხილი, ის ჩნდება ცხოვრების ხეში, რომელიც არის ეკლესიის დიდების საკრამენტული წყარო.

აქედან გამომდინარე, ზეთისხილის ტიპოსის მეორე ალეგორიული შრე, როგორც ეს ვენახის სიმბოლოს მაგალითზეც ვნახეთ, ეკლესიაა. ახალ აღთქმაში ზეთისხილს სწორედ ამ მნიშვნელობით ვხედავთ: „ეგების-მეა, ძმანო ჩემნო, ვითარმცა ლელვმან ზეთის ხილი გამოიღო, გინა ვენაჰმან ლელვ? ეგრეთვე ვერცა ერთი წყაროდ მარილიანსა და ტკბილსა წყალსა აღმოცენებად (იაკ. 3, 12)“ – აქ ჩანს ვაზისა და ზეთისხილის, როგორც ახალი ისრაელის მიმართება ლელვთან, როგორც ძველ ისრაელთან. გამხმარი ლელვი ვერ შობს ზეთისხილის პოხიერებას, ის ვერ მიიღებს სულიწმიდის მადლს წმინდა ზეთისცხებით, არც ვენახს ანუ ახალ ეკლესიას ძალუმს ლელვის გამოღება, რომელიც მართალია ტკბილია, მაგრამ ხორციელი.

ჭეშმარიტი ვენახის ცნობილი პასაჟის ანალოგიაა „რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში“ მოხსენიებული ზეთისხილი: „უკუეთუ ძირი იგი წმიდა არს, და რტონიცა მისნი. ხოლო უკუეთუ რტოთა მათგანნი ვინმე გარდასტყდეს, ხოლო შენ ველური ზეთის ხილი იყავ და დაემყენ მათ ზედა და თანა-ზიარ ძირისა და სიპოხისა ზეთის ხილისა იქმენ (რომ. 11, 17-24)“. აქ მოხსენიებული ველური ზეთისხილი პატრისტიკულ ეგზეგეტიკაში წარმართთა ეკლესიის, ანუ ახალი ისრაელის სახეა, რომელიც ჭეშმარიტ ზეთისხილზე - ქრისტეზე დაემყნო. ორიგენე აქ ხედავს რაჰაბის ალუზიას, რომელიც, როგორც ველური ზეთისხილის რტო, კეთილ ზეთისხილზე დაემყნო და ისრაელის წარმომადგენელი გახდა. (Orig., Ho. Jes. VI,4. PG12, 856AB) Даниелу 2013, 288). როგორც ვხედავთ, რააბი წარმართთა ეკლესიის ტიპოსს წარმოადგენს.

აქ გვინდა მოვიყვანოთ კიდევ ერთი ტიპოლოგიური პასაჟი, სადაც წარმართთა კურთხევა და მათი ახალ ისრაელად ქცევა მოესწავება. ამ გარდაქმნის მისტერიაში ზეთი მონაწილეობს. ესაა იაკობის მიერ ლოდების კურთხევა: „აღდგა იაკობ განთიად და აღიღო ლოდი იგი, რომელი ედვა სასთუნალად. და აღმართა იგი ძეგლად და დაასხა ზეთი თავსა ზედა მის ლოდისასა. და უწოდა სახელი ადგილსა მას "სახლი

ღმრთისა", რამეთუ უალამ იყო სახელი ქალაქისა მის პირველად და აღთქუა აღთქუმად ახალი და თქუა: უკუეთუ იყოს ღმერთი ჩემ თანა და დამიცვეს მე გზასა მას, რომელსა მე მივალ, და მცეს მე პური ჭამად და სამოსელი შემოსად. (დაბ. 28, 18-20) – დაბადების ეს ადგილი აფრაატს ასე აქვს ნათარგმანები: იაკობის ეს ქმედება მისტერიად განიხილება, რომლითაც ის წინასწარ მოასწავებს, რომ ქვებს უნდა მიეღოს ზეთისცხება. ერებმა, რომელთაც მიიღეს ქრისტე, ცხებულნი გახდნენ, როგორც იოანე ნათლისმცემელი ამბობს („შემძლებელ არს ღმერთი ქვათა ამათგან აღდგინებად შვილად აბრაამისა (მათ. 3, 9). (Aphrahat, Dem. IV, 145, CSCO 223, Syr.94,31) ეფრემი იმავე ხაზს მიჰყვება: იაკობის მიერ ცხებულ ზეთში დაფარული იყო ქრისტე და ამ ქვების მიერ ეკლესიის მისტერიას დაესვა ბეჭედი, რომელშიც აღსრულდა აღთქმები და ყველა ერი იკურთხა (Ephr. Syr., In Gen., 26, 2-3. Murray 1977, 77)“.

ეკლესიას მოასწავებს ზეთისხილი ძველი აღთქმის შემდეგ ადგილებშიც: „ვიდოდინ რტონი მისნი, და იყოს, ვითარცა ზეთისხე ნაყოფიერი, და საყნოსი მისი, ვითარცა გუნდრუკი (ოს. 14,16)“, „ხოლო მე, ვითარცა ზეთისხილი ნაყოფიერი სახლსა ღმრთისასა, ვესავ მე წყალობასა ღმრთისასა უკუნისამდე და უკუნითი უკუნისამდე (ფს. 51,10)“. ნეტარი თეოდორიტე კვირელი ამ სახეში წმინდა ეკლესიაში დანერგილ ღვთისმსახურ ადამიანების მოსწავებას ხედავს, რომლებიც ზეთისხილის ფურცელუჭკნობელობას ემსგავსნენ (თეოდორიტე, თარგმ. ფს. წიგნ. 2008, I, 519-520).

„ცოლი შენი, ვითარცა ვენაჯი მსხმო კიდეთა სახლისა შენისათა; შვილნი შენნი, ვითარცა ახალნერგნი ზეთისხილისანი, გარემოს ტაბლისა შენისა (ფს. 127,3)“ – ფსალმუნის ამ პასაჟში ვაზისა და ზეთისხილის ტიპოსები საინტერესო მიმართებას გვიჩვენებს: ზეთისხილი ვენახის ანუ უფლის სძლის – ეკლესიის შვილებად მოიხსენება, რომელიც ქრისტეს გამზადებულ ტაბლას უსხედან (ტაბლის სიმბოლო განხილული გვაქვს პურის ტიპოლოგიის ანალიზისას).

ზეთისხილი, როგორც ეკლესიის შვილების ანუ მორწმუნეების სახე ასურელ მამათა ტრადიციაშიც გვხვდება. ეფრემის ჰომილიაში “ქალწულობის შესახებ (De Virg.)” ზეთისხილის ფოთლები ფიცხელი ზამთრის ჭირის ქვეშ მყარად დგანან. ისინი მორწმუნეთა სახეა, რომლებიც ქრისტე-ზეთისხილში ინახავენ თავს და დევნისას

ზამთრის მარადმწვანე ზეთისხილის რტოებს ემსგავსებიან (Ephr. Syr., De Virg., CSCO 218, Syr. 66-67 Murray 1977,112).

ხშირია წმინდანთა ზეთისხილად მოხსენიება ჰიმნოგრაფიაში: „აჰმაღლდი ვითარცა ფინიკი აღყუავებული, სუეტსა ზედა და ვითარცა ნამჟ ლიბანისა და ვითარცა ზეთისხილი, სათნობათა ზეთითა აღსავსე, ნეტარო სვიმონ (გიორგი მთაწმინდელის თვენი 2007,54)“; „გამოსჩნდი, ვითარცა ყოვლად ნაყოფიერი ზეთისხილი ტაძარსა ღმრთისასა (მოწამე მამადსი) გიორგი მთაწმინდელის თვენი 2007)“.

გარდა წმინდანებისა, ზეთისხილად ღვთისმშობელიც იხსენიება, რომელიც მათთან ერთად ქმნის ეკლესიის სისავსეს: „შუენიერი და ნაყოფიერი ზეთისხილი აღმოსცენდა და სიწმიდისა მისისა რტოთა სოფელი შეამკვეს და უხრწნელებისა ზეთი ჭეშმარიტი აღმოგვიცენეს (გიორგი მთაწმინდელის თვენი 2007,151)“; იოანე დამასკელი ფსალმუნის ორ პასაჟს იშველიებს ღვთისმშობლის გამოსახატავად და მის სახეს ცხოვრების ხესთან აკავშირებს: „რომლისა საზრდელთა ნებებად საღმრთოთა სიტყუათა მიერ გამოიზარდებოდა და მათ მიერ განიპოხე, ვითარცა ზეთისხილი მსხმოდ სახლსა შინა ღმრთისასა და ვითარცა „ხე, დანერგული თანაწარსადინელსა წყალთასა (ფს. 1,3) და სულისასა და ვითარცა ხე ცხორებისა, რომელმან ნაყოფი თვისი გამოსცა წინაგანსაზღვრებულსა მას ღმრთისა მიერ ჟამსა (დამასკელი, შობ. ღვთისმშობ., ძვ. მეტაფრ. კრებ. 1986,122);

გარდა ამ სიმბოლური შრეებისა, რომლებიც ქრისტესა და მისი ეკლესიის ტიპოლოგიურ ხაზზე დევს და ვენახის ანალოგიურ ხაზებს მიჰყვება, ზეთისხილის სიმბოლოს პატრისტიკულ ეგზეგეტიკაში ერთი შეხედვით განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს. ესაა სულიწმინდის მაღლი, რომელსაც ზეთის საკრამენტულ სიმბოლიკაში უკვე ჩამოყალიბებული სახე გააჩნია. აქ საუბარია ზეთისხილის რტოზე, რომელიც წარღვნის ეპიზოდში ჩნდება: „და მოაქცია მისა მიმართ ტრედმან მიმწუხრი და აქუნდა ზეთისხილისა ფურცელი რტოდთა პირსა შინა მისსა და ცნა ნოე, რამეთუ მოაკლდა წყალი პირისაგან ქუეყანისა (დაბ. 8,11)“. გრიგოლ ნოსელისთვის „ქებათა ქებას“ მტრედის თვალეზი განწმენდილი ადამიანის სულის სარკეა, რომლითაც უფლის ჭკრეტას შეძლებს. თვით ღვთის თვალეზი კი აქ მტრედებთანაა შედარებული: „თუალნი მისნი, ვითარცა ტრედისანი, სავსებასა ზედა წყალთასა განზანილნი სძითა,

მჯდომარე სავსებასა ზედა წყალთასა (ქ.ქ. 5,12)“ (დოლიძე, კაკაშვილი 2004(1), 103). აპოკრიფულ თხზულებაში „განძთა ქვაბი“ ნოეს მიერ გაშვებული ორი მტრედი ორ სჯულად და ორ აღთქმად მოიაზრება, რომელთაგან მხოლოდ მეორემ მოიტანა „სიწმინდე“ და „განისუენა წარმართთა ზედა წყლისა ნათლისღებისაჲთა (განძთა ქვაბი 2007,90)“. დიდძალს ალექსანდრიელმა პირველმა დაინახა მასში პირდაპირ „სულიწმიდის გარდამოსვლა“ და მის მიერ მოტანილი მშვიდობა: მტრედი, რომელმაც ზეთისხილის რტო მოიტანა კიდობანში და მიწის გამოჩენა აუწყა, მიანიშნებს სული წმიდის გამოცხადებასა და ზეცით ნაბოძებ შერიგებაზე. ზეთისხილი კი მშვიდობის სიმბოლოა¹⁵ – καὶ ἡ περιστερὰ κλάδων ἐλαίας κομίσασα ἐν τῇ κιβωτῷ, καὶ τῆς γῆς τὴν ἀνάδειξιν μενύσσα, ἐσήμαινε τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὴν ἐπιφοίτησιν καὶ τὴν ἄνωθεν διαλλαγήν. σύμβολον γὰρ ἡ ἐλαία τῆς εἰρήνης (Did. Alex., De Trinit., II,14, PG 39,696A). ტერტულიანემ უფრო განავრცო ეს ტიპოლოგიური ხაზი და წარღვნისშემდგომი მტრედი ქრისტეს ნათლისღების მტრედს დაუკავშირა. „De baptismo“-ში ქრისტე ახალი ნოეა, რომელზეც გადმოდის სულიწმინდა, რათა ღმერთის ადამიანთან შერიგება გაამჟღავნოს. ამავე აზრს ავითარებს კირილე იერუსალიმელიც თავის კატეხიზმომში “სული წმიდის შესახებ“: „აქ ტიპოსი მოცემულია ნაწილობრივ, რომელსაც ნოეს მტრედი გამოხატავს. სწორედ ამ ძელით და წყლით მოხდა მათი გადარჩენა, ახალი დაბადების დასაწყისი აუწყა მტრედმა იმ საღამოს, რომელმაც ზეთისხილის რტო მოიტანა კიდობანში, ამიტომ ითქვა, რომ სული წმიდა გარდამოვიდა ჭემმარიტ ნოეზე, რომელმაც მეორე დაბადება მოიტანა, ყველა ერის თავისუფალი ნება თავისკენ მიმართა. მათი წინასახეები ის მრავალგვარობანი იყვნენ, კიდობანში რომ გადარჩნენ, რადგან მისი მოსვლის დროს წარმოსახვითი მგლები ცხვრებთან ერთად ძოვენ.. როგორც ზოგი ფიქრობს, ეს წარმოსახვითი მტრედი გარდამოვიდა ნათლისღებისას, რათა ეჩვენებინა, რომ სწორედ ისაა, ვინც ჯვრის ძელით აცხონებს მორწმუნეებს და საღამოს ჟამს თავისი სიკვდილით ახარებს ცხონებას –Ταύτης ἔφερε τύπον μερικῶς, κατὰ τινὰς ἢ ἐπὶ Νῶε περιστερὰ. Ὅσπερ γὰρ ἐπ’ ἐκείνους διὰ ξύλου καὶ ὑδατος αὐτοῖς μὲν ἐγένετο ἡ σωτηρία, καινῆς δὲ γενέσεως ἀρχὴ καὶ ἡ περιστερὰ ἀνέστρεψε πρὸς αὐτὸν τὸ πρὸς ἐσπέραν, ἔχουσα φύλλον ἐλαίας, οὕτω, φασὶ, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον κατήλθεν ἐπὶ τὸν

¹⁵ თარგმანი ძველბერძნულიდან რ.კ.

ἀληθινὸν Νῶε, τὸν τῆς δευτέρας γενέσεως ποιητὴν τῶν παντοίων γενῶν προαινεῖς εἰς τὸ αὐτὸ συνάγοντα, ὃν τύπον ἔφερον αἱ διάφοροι τῶν ἐν τῇ κιβωτῇ ζώων καταστάσεις, οὗ κατὰ τὴν παρουσίαν, οἱ νοητοὶ λύκοι συμβόσκονται μετὰ ἀρνῶν... Κατῆλθε τοίνυν ὡς ἐξηγοῦνται τινες, ἡ νοητὴ περιστρεφὰ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ βαπτίσματος, ἵνα δείξῃ, ὅτι αὐτός ἐστιν, ὁ δια; ξύλου σταυροῦ σῶζων τοὺς πιστεύοντας, ὁ μέλλων πρὸς ἐσπέραν διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ χαρίζεσθαι τὴν σωτηρίαν (Cyr. Hier., Catech. XVII. de Spirit. Sanct. II, PG 33,981AB).

აქ თვალნათლივ ჩანს მრონცხების კავშირი ნათლისღების საიდუმლოსთან. მრონის, ანუ სურნელოვანი ზეთის ცხება ნათლისღების შემდეგ ხდება, ისევე, როგორც წარღვნის შემდგომ მოიტანა მტრედმა ზეთისხილის რტო. ეს ტიპოლოგიური ხაზი ჩაწულია კურთხევათა ტექსტში: „უფალო ღმერთო ყოვლისა მპყრობელო, რომელმან კიდობნისა მიერ სახე ეკლესიისა შენისაჲ მოასწავე მართლისა მის მსახურისა ნოეს ზედა სულისა წმიდისა მოსლვაჲ ტრედისა მიერ აუწყე, რომელსა რტოჲ იგი ზეთის-ხილისაჲ მოაქუნდა, იგივე სახე ებრაელთა ყრმათა აღასრულეს, რაჟამს რტოჲთა ზეთის-ხილთაჲთა და ბაიათაჲთა მიგეგებვოდეს და იტყოდეს “ოსანა, მაღალთა შინა (განგებაჲ ბაიასა კურთხევისაჲ, დიდნი კურთხევანი 2002, 266)“. აქ ზეთისხილის რტოს ტიპოლოგია დამატებითი მიმართებით მდიდრდება. ის უკავშირდება ქრისტეს იერუსალიმში დიდებით შესვლის ეპიზოდს და ზეთისხილის რტოების სახით ქრისტეს დიდების თანმხლებ სულიწმინდის მაღლს მოასწავებს. ეს სიმბოლიკა ახალ აღთქმაში სულთმოფენობის ეპიზოდში გამოიხატა: სულიწმინდის გარდამოსვლა ცეცხლის ენების სახით ზეთისხილის მთაზე მოხდა. ცეცხლისა და ზეთისხილის წყვილი კიდევ ერთხელ გვახსენებს იერემიას წინასწარმეტყველებას: „ზეთისხილი შუენიერი, ჩრდილკეთილი ხილვით, გიწოდა უფალმან სახელი შენი. კმასა ზედა მეტკუეთილობისა მისისა, აღატყდა ცეცხლი მის ზედა, დიდი ჭირი შენ ზედა გინებულ იქმნეს რტონი მისნი (იერ. 11,16)“. ცეცხლის ზეთისხილთან კონტაქტი ღვთაებრივ მისტერიას აღასრულებს, „რამეთუ ღმერთი ჩვენი ცეცხლ განმლეველ არს“. ცეცხლი, რომელიც პურსა და ღვინოშია, ზეთისხილზეც გადმოდის. მისგან დაწურული ზეთით კი მრონცხება ხდება, რომელსაც ასევე სულიწმინდის ბეჭედი ეწოდება.

ეს მიმართებები ნათლად აჩვენებს ზოგადად ბიბლიური სიმბოლიკის სპეციფიკას. სახეთა ჩანაცვლება და ტრანსფორმაცია თავისუფლად ხდება: ზეთისხილი ქრისტეცაა

და მისი ეკლესიაც, ღვთისმშობელიც და წმინდანებიც, ასევე მათზე გადმოსული სულიწმინდის მადლიც, რომელიც ადამიანის ღმერთთან შერიგების სიმბოლოს განასახიერებს.

დასასრულ გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ზეთისხილის ტიპოლოგიური სიმბოლო ვენახისა და იფქლის ტიპოსებთან ერთად ხატავს ქრისტესა და მისი ეკლესიის მისტერიის მრავალშრიან და მრავალგანზომილებიან სურათს, რომელიც განფენილია მთელ ბიბლიურ სივრცეზე. მისი მოქმედება მიმდინარეობს ალეგორიულ და ტიპოლოგიურ ვერტიკალზე, მოიცავს ქრისტოლოგიურ, ეკლესიოლოგიურ, მისტიკურ და ესქატოლოგიურ ასპექტებს და ყველა ამ ასპექტის მთლიანობით ხსნის ღვთისგან ადამიანისთვის გამოვლენილი ყველაზე დიდი წყალობის – სულიწმინდის მადლის მინიჭების ღვთისმეტყველებას, რაც ლიტურგიკაში სულიწმინდის ბეჭდით – მირონცხებით გამოიხატება.

8) ზეთის ტიპოლოგიური სიმბოლო

ბიბლიური ზეთის სიმბოლიკა ალეგორიულ სიბრტყეზე ორი ხაზს ავითარებს. ერთი ესაა ქრისტიანული სათნოება, რომელიც უპირველესად მოწყალებას გამოხატავს და მეორე კი – სულისწმიდის მადლის მოფენა, რომელიც უკავშირდება ზეთისცხებას და მირონცხებას. ზეთის ამ მეორე ასპექტს საკრამენტული დატვირთვა გააჩნია და ძველი აღთქმის ტიპოლოგიური სიუჟეტებიდან მრავალრიცხოვანი მიმართებებით იკვებება. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ორივე ხაზი ადამიანისთვის ღვთის მადლის მინიჭების კონცეპტში იკვეთება და ერთმანეთს ავსებს. მოწყალება ღვთის ის თვისებაა, რომელსაც ეფუძნება მისი სოტეროლოგიური მისია. ზეთის მაკურნებელ თვისებას ხაზს უსვამს იოანე ოქროპირი: „ვიცხოთ თავთა ჩუენთა ზეთი იგი წყალობისაჲ, რაითა წყლულებანი ჩუენნი განიკურნენ და ნათელი ღმრთისაჲ მოგუეფინოს (ოქროპირი, მათ. სახარ. თარგ. III,1998,198). ოქროპირი მინიშნებას აკეთებს კეთილი სამარიტელის იგავზე და უფლის წყალობის ზეთს კაცობრიობის წყლულთა განკურნების წამლად მიიჩნევს, რომლის შემდეგაც ადამიანი ღვთის ნათლის მიმღებელი ხდება. ღვთიური წყალობის მნიშვნელობას ხედავს ევსუქი იერუსალიმელი 108-ე ფსალმუნის ზეთის სახეში: „განვიყარე ვითარცა მკალთა: მუკლნი ჩემნი მოუძღურდეს ზეთისა მიერ (ფს. 108, 24) ფს. განმ (დობ.)კან. 15). ასევე წყალობად განმარტავს იგი 91-ე ფსალმუნის პოხილ ზეთს, რომლითაც ადამიანის სიბერე უნდა ამაღლდეს – „რომელი დაასხა ჩუენ ზედა ქრისტემან, რამეთუ მეზვერეთა და მეძავთა განულო გზა სასუფეველისა (ფს. განმ (დობ.)კან.13)“).

იოანე ოქროპირის განმარტებით წყალობის ზეთი მოიძუმაკა ხუთმა ბრძენმა ქალწულმა ახალი აღთქმის იგავში (ოქროპირი. მათ. სახარ. თარგ. III,1998, 338). ამ იგავის გავლენა იგრძნობა ჰიმნოგრაფიულ საგალობლებში, სადაც მოწამეები ბრძენ ქალწულებს არიან შედარებული და მათ მიერ მოპოვებული ზეთი – მოწამეობრივ ღვაწლს, რითაც ისინი ქრისტეს მსხვერპლით განცხადებულ ღვთაებრივ მოწყალებას ემსგავსებიან: „გაქუს ლამპარი ქალწულებისაჲ და ზეთი წმიდაი წამებისა, უბიწოო (ევფიმიასი) (გიორგი მთაწმინდელის თვენი 2007 (სექტ.) ,265)“; „განშუენებული

მოთმინებითა ლამპარი ბრწყინვალე განპოხებული სიწმიდისა ზეთითა და წამებისა სისხლითა, ეპყრა მხიარულსა და ღაღადებდა. (ევფიმიასი)გიორგი მთაწმინდელის თვენი 2007,266)“.

პატრისტიკული ეგზეგეტიკა ზეთის სპირიტუალურ თვისებად სიხარულს ასახელებს, რომელიც მოწყალების საქმეს სდევს თან. ის განმამხიარულებელი ღვინის მსგავსად სიხარულის მიცემას და გაღებას უზრუნველყოფს. „მოეც სიხარული გულსა ჩემსა, ნაყოფისაგან იფქლისა და ღვინისა და ზეთისა მათისა განმრავლდეს (ფს. 4, 8)“; კირილე ალექსანდრიელი მას „სიხარულის საცხებელს“ უწოდებს. ეს თვისება ზეთის მისტიკურ მნიშვნელობაზე მიუთითებს – ბრძენი ქალწულები სამეუფო ქორწილში მხიარულებით შედიან, სადაც ზეციურ სასიძოსთან სიყვარულის ტრაპეზს ეზიარებიან. ამ იგავის მისტიკურ ასპექტზე ყურადღება გაამახვილა გრიგოლ ნაზიანზელმა და საკრამენტულ პლანს დაუკავშირა. მისი აზრით, ბრძენ ქალწულთა გალობით შესვლა ზეციურ ტაძარში ნათლისღების უძველეს რიტუალს უკავშირდება. ახლადნათლისღებულთა პროცესიის ფსალმუნთა გალობა ზეციურ საგალობელთა პრელუდიაა, ანთებული კანდელები ზეციურ ესქატოლოგიურ ლიტურგიას მოასწავებენ (Greg. Nazianz., In Sanct. Bapt., PG 36,425A) Danielou 1956,128-129). მონათლულთა მონაწილეობა ევქარისტის საიდუმლოში მიწიერ სამყაროსა და მიღმიურ ტრანსცედენტულ სამყაროს მადლისმიერად აკავშირებს. ეს მისტერია „იბეჭდება“ სულიწმიდის ბეჭდით, რომელსაც ზეთისცხებისა და მირონცხების მისტერია აღასრულებს.

ზეთის სიმბოლოს მეორე – საკრამენტული დატვირთვა ზეთის ტიპოლოგიის ძირითადი ხაზია. ის გამოიხატება ორ რიტუალში: ზეთისცხებასა და მირონცხებაში. ძველი აღთქმა დახუნძლულია ამ საკრამენტული სიმბოლოს წინასახეებით.

“გცხო შენ ღმერთმან, ღმერთმან შენმან საცხებელი სიხარულისა უმეტეს მოყუასთა შენთა (ფს. 44, 8)- გრიგოლ პალამას განმარტებით მეფე დავითი გულისხმობს უფალსაც და სრულქმნილ ადამიანსაც. იგი ღმერთია, რომელმაც სცხო საცხებელი და ამავე დროს თავად არის ცხებული, რადგან ნათქვამია: გცხო შენ ღმერთმან, ლოგოსი ადამიანის მსგავსად ცხებულია მამისაგან, ერთარსი და განუყოფელი სულიწმიდისაგან. ესაა „საცხებელი სიხარულისა“, იგია თავად ღმერთი, ღვთაებრივი საცხებელიც და

ცხებულიც. ღმერთმა, როგორც კაცმა თავად უნდა იცხოს „საცხებელი სიხარულისა“, ხოლო, როგორც ღმერთი, თავად არის წყარო საცხებელისა (გრიგოლ პალამა „ქრისტეს ხორციელად შობისათვის“).

ცხება (χρῖσμα) ძველი აღთქმის ველზე ორგვარ ზეთისცხებას გულისხმობს: სამღვდელოს და სამეუფოს. ამ რიტუალით მათზე ღვთის სულის მოქმედება ხორციელდებოდა. ზეთისცხების ეს ორი ასპექტი გამოყოფილია აქვს ჟან დანიელუს თავის მონოგრაფიაში „ბიბლია და ლიტურგია“. ის აღნიშნავს, რომ ეს ორივე ასპექტი ერთიანდება ქრისტეს, როგორც „ცხებულის“ ფიგურაში“, რომელიც არის მღვდელიც და მეუფეც. ამას საფუძვლად უდევს იუდაისტურ ტრადიციაში, განსაკუთრებით წინასწარმეტყველებებში „ცხებულის“ პირდაპირი მესიანისტური გაგება. ჟამთა აღსასრულს „მესიის“ ანუ „ცხებულის“ მოსვლა წინასწარმეტყველთა მთავარ უწყებას წარმოადგენდა – ის უნდა ყოფილიყო მეუფე, დავით მეფის შტოდან და „მაღალი მღვდელიც“. ეს მესიანისტური ტიპოლოგია მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს ფსალმუნებში, რომელიც ახალ აღთქმაში იესო ნაზარეტელის ფიგურაში აღსრულდა. ქრისტე თავად მიაკუთვნებს თავს ესაიას მიერ ნაწინასწარმეტყველებ მესიას: „და გამოვიდეს კუერთხი ძირისაგან იესესა და ყუავილი ძირისაგან აღმოჰდეს და განისუენოს მის ზედა სულმან ღმრთისამან, სულმან სიბრძნისა და გულისხმის-ყოფისა, სულმან განზრახვისა ძლიერებისა, სულმან მეცნიერებისა და ღვთისმსახურებისა (ეს. 11, 1). ახალ აღთქმაში არაერთი მითითებაა იმაზე, რომ სწორედ ისაა „ცხებული“, რომელზეც ღვთის წმინდა სული გადმოიღვარა: „სული უფლისაჲ ჩემ ზედა, რომლისათჳს მცხო მე მახარებელად გლახაკთა, მომავლინა მე განკურნებად შემუსრვილთა გულითა, ქადაგებად ტყუეთა განტევებისა და ბრმათა ახილვად, განვლინებად მომსრვალთა განტევებითა, და ქადაგებად წელიწადი უფლისაჲ შეწყნარებული (ლუკ. 4, 18)“. „საქმე მოციქულთა“ ეხმაურება ფსალმუნის ტექსტებს („შეითქუნეს მეფენი ქუეყანისანი და მთავარნი შეკრბეს ერთად უფლისათჳს და ცხებულისა მისისათჳს (ფს. 2, 2)“) – „რამეთუ უფალ და ცხებულ ყო იგი ღმერთმან, ესე იესუ, რომელი თქუნენ ჯუარს-აცუთ (საქმ. 11, 34)“).

ტერტულიანეს შემოაქვს (Tertulian, De bapt. 7; PL 2,1207A) სპირიტუალური ცხების ასპექტი, რომელიც, ერთი მხრივ, აარონის ცხებას ანუ მღვდლობის მინიჭებას

უკავშირდება, ხოლო, მეორე მხრივ, სამეფო ზეთისცხებას, რომლითაც მესია-მეფე იყო ნაკურთხი (ფს. 2,2). დანიელუ ამბობს, რომ აქ საკრამენტული ზეთისცხება ერწყმის სამღვდლო ცხებას და ასევე უკავშირდება სამეფო ცხებას, ხოლო საბოლოოდ მთელი ეს ტიპოლოგიური ხაზები ქრისტეში ჰპოვებს აღსრულებას. ძველი აღთქმის ცხება მხოლოდ წინასახეა სპირიტუალური ცხებისა, რომლითაც ძე ღვთისა სულიწმიდის მიერ იყო ცხებული. ამას ეწოდება სწორედ $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$, მას მირონცხებისას იღებს ნათელღებული და ამის შემდეგ ის „ქრისტიანად“ იწოდება. ამ თემას განავრცობენ ამბროსი მედიოლანელი თავის მისტერიებში (Ambr. Med., De myst., SC 25 bis,117) . კირილე იერუსალიმელი თავის კატეხიზმოებში იმავე ხაზს ავითარებს(Cyr. Hier. Catech. XXXIII, PG 33, 1088B-1089A). (Danielou 1956,114-118).

ამბროსი მედიოლანელი ნათლიღების შემდგომ მიღებულ სულიერ ბეჭედს სულიწმიდის ნიჭების მიღებას უკავშირებს: სიბრძნის, გულისხმისყოფის, განსჯისა და სიმამაცის, მეცნიერებისა და ღვთისმოსაობის და საღვთო შიშის (Ambr. Med., De myst. SC 25 bis, 74-75). ზეთისცხების ეს ასპექტი, ჩვენი აზრით, უკავშირდება მეორე სჯულის წიგნში მოცემულ კლდის წინასახეს, საიდანაც ზეთი გადმოდინდება. „გელათური ბიბლიის“ კატენებში ეს ზეთი (მე-2 სჯ. 32,13) სულწლებით შენელებულ „საცნაურ საზრდელად“ ითარგმანება, რომელიც ქრისტე – კლდისგან გადმოედინება (კატენები 2011, 1, 461). სულიწმიდის ნიჭები, რომელიც ზეთისცხებით ეძლევა ნათლისღებულს, სწორედ „საცნაურს“ ეხება. აქ შეიძლება გავიხსენოთ მოციქულთა განბრძნობა და მათი სხვადასხვა ენაზე ამეტყველება სულთმოფენობის შემდეგ.

ეს იდეა უფრო ნათლად არის გამოკვეთილი არეოპაგიტულ კორპუსში. არეოპაგელი გვეუბნება, რომ მირონის ბეჭედი ნოეტურია, ის სრულქმნის ნათლისღებულის ღვთაებრივი შობის მიერ მინიჭებულ სულიერ ძღვენს, რომელიც ღვთაებრივი სიმბოლოების წვდომას გვანიჭებს. (Dionys. Areop., EH, Corp. Dionys. II,59,23-96,2; შდრ.102,8-22)“.

კირილე იერუსალიმელი სხეულის სხვადასხვა ნაწილებზე შესრულებულ მირონცხებას უკავშირებს სპირიტუალური გონის გახსნას, რომლითაც ადამიანი ღვთის სურნელების ზიარი ხდება (Cyr. Hier., Catech.XXI. Mystag. III. PG 33, 1092B).

სურნელების ნიშნის შემოტანა სულიწმიდის მოქმედების კიდევ ერთ ასპექტს აჩვენებს. ეს დაკავშირებულია მირონის დამზადებასთან. მირონი სურნელოვანი ზეთია, რომელსაც ზეთის სურნელოვან მცენარეებთან შერევით იღებენ. ამ თემას არეოპაგიტულ კორპუსში ვხვდებით. ფსევდო-დიონისე მირონის კურთხევას ევქარისტული ძღვენის სულიერ სურნელებასთან და მის კურთხევასთან აკავშირებს (Dionys. Areop., EH, Corp. Dionys. II,95, 1-17).

როგორც კირილე იერუსალიმელი აღნიშნავს, პურისა და ღვინის ძღვენის კურთხევა (მათზე სულწმიდის გარდამოსვლა) მირონის კურთხევასთანაა დაკავშირებული და ამ მოქმედებაში მისტიკური კომპონენტი მოქმედებს: „როგორც სულიწმიდის მოხმობის შემდეგ პური უკვე აღარაა ლიტონი პური, არამედ უკვე ქრისტეს ხორცია, ასევე ეს წმინდა მირონიც აღარ არის ჩვეულებრივი, არამედ ქრისტეს და სულიწმიდის მადლია, ღვთის მუნწყობით ამოქმედებული¹⁶ – Ὡσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς Εὐχαριστίας, μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος οὐκ ἔτι ἄρτος λιτὸς, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ οὕτως καὶ τὸ ἅγιον τοῦτο μύρον οὐκ ἔτι ψιλὸν, ἀλλὰ Χριστοῦ χάρισμα, καὶ Πνεύματος ἁγίου, παρουσίᾳ τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικὸν γινόμενον (Cyr. Hier., Catech.XXI, Mystag.III, PG 33, 1092B). აქ ჩვენ მირონცხებაში სულიწმიდის მყოფობის იდეას ვპოულობთ, რომელიც განსხვავებულად, მაგრამ ასევე ნამდვილად ხორციელდება ევქარისტულ ძღვენში.

პატრისტიკულ ტრადიციაში მირონის სიმბოლური ხასიათი მკაფიოდ იკვეთება: ის სულის სრულყოფის საკრამენტია, რომელსაც ნათლისღების მისტერია უდებს სათავეს. ნათლისღების წყლებში ნათელღებული ჩვილიდან ზრდასრული ადამიანი ხდება, მანამ, სანამ სრულყოფილებას მიაღწევს სულიწმიდით მინიჭებული „ცნობიერი საზრდელის“ მიღებით, რომელშიც მირონცხების ბეჭდის გარდა ევქარისტული საზრდოც მოიაზრება.

ევქარისტული ღვინისა და მირონცხების ურთიერთკავშირი ტიპოლოგიურ ვერტიკალზე კიდევ ერთ პასაჟს გულისხმობს. ესაა σφραγίς (ბეჭედი) – პასეჟის კრავის სისხლი, რომელიც ჯვრის სახედ წაუსვებს ეგვიპტეში ებრაელთა კარებს. ის მირონცხების ტიპოსია. ამ კავშირის განმარტებას კირილე იერუსალიმელთან ვხვდებით. მეოთხე მისტაგოგიურ კატეხიზმომი ის 22-ე ფსალმუნის ტაბლას

¹⁶ თარგმანი ძველბერძნულიდან რ.კ.

მისტიკურ და სპირიტუალურ სუფრად მოიხსენიებს, ხოლო ზეთისცხებაში პასექის კრავის სისხლით დაწერილ σφαγῆς -ის მიმართებას ხედავს. ეს ორივე ტიპოსი ღვთის ბეჭდის ანტიტიპოსში აღსრულდება, რომელსაც მირონცხება გამოხატავს (Cyr. Hier., Catech. XXII, Mystag. IV, PG 33, 1101 D-1104 A).

აღნიშნულ მიმართებებს ვხვდებით ასურელი მამების ტრადიციაშიც. მური აღნიშნავს, რომ აფრაატი და ეფრემი ზეთისხილის ყველა საკრამენტულ ასპექტს განიხილავენ: ნათლის, ცხების და კურნების მოცემას, როცა ისინი ეხებიან ნათლისღების, ზეთისცხების და მირონცხების საიდუმლოებებს (Murray 1977, 116).

მირონცხებისა და ევქარისტის ერთიანი საკრამენტული ბუნება კიდევ ერთხელ აჩვენებს ზეთის, პურისა და ღვინის სიმბოლოების ურთიერთკავშირს, რომელიც ძველი აღთქმის ველზე მუდმივად გვერდიგვერდ ვხვდება და აღთქმული ქვეყნის მიწის ნაყოფებს წარმოადგენს. „და მიუგო უფალმან და ჰრქუა ერსა თჳსსა: აჰა, მე გამოვაკლენ თქუენდა იფქლსა, და ღვინოსა, და ზეთსა და განსძღეთ მათგან და არა მიგცნე თქუენ არღარა მერმე საყუედრელად წარმართთა შორის (იოველ. 2,19)“. „და აღივსნენ კალონი იფქლითა და ზეშთა გარდაეცნენ საწნეხელნი ღვნითა და ზეთითა (იოველ. 2, 24). ეს სამი ტიპოლოგიური სიმბოლო ფიგურირებს ასევე ესქატოლოგიური ქორწილის სცენაში, რომლის პასაჟებიც ძველ აღთქმაში მრავლად იპოვება (ამ იგავურ პასაჟებს პურის ტიპოლოგიის განხილვისას შევეხეთ). გვინდა მოვიყვანოთ კიდევ ერთი ტიპოლოგიური პასაჟი - დავითის კურთხევის სცენა, სადაც საკრამენტო ერთიანი სახე წინასახეობრივად დახატული და მთავარ საღვთისმეტყველო დოქტრინას: ქრისტეში ახალი ადამიანის ტრანსფორმირებას წარმოგვიდგენს: 1მეფ. 10,1-6: „მოიღო სამოველ რქა იგი საცხებელისა და დაასხა თავსა ზედა და ამბორს-უყო მას და რქუა: გცხო შენ მეფედ უფალმან ერსა მას თჳსსა ზედა ისრაჴლსა! და შენ უძლოდი ერსა მას უფლისასა, და იცხნე იგინი კელთაგან მტერთა მათთასა! და ესე სასწაულ იყოს შენდა, რამეთუ გცხო შენ უფალმან შენმან და დაგადგინა შენ სამკვდრებელსა თჳსსა ზედა. და ესე სასწაულ იყოს შენდა: ვითარცა წარხვდე დღეს ჩემგან, შეგემთხვვენ მუნ ორნი კაცნი საფლავსა მას თანა რაქაელისასა, საზღვართა მათ ბენიამენისათა, სამხრით ოდენ, და იწყონ ვლდომად შენს წინაშე და გითხრან შენ, ვითარმედ: ვიპოვნეთ ვირნი იგი, რომელთა შენ ეძიებდი და მამასა დაუვიწყებიეს

ზრუნვა კარაულისა მის და თქუენტუს იურვის, ვითარმედ: ვიდრემე ჯდა შვილი იგი ჩემი?და ვითარ წარხვდე მცირედ მახლობელად მუხასა მას თანა შუენიერსა, და შეგემთხვნენ მუნ სამნი კაცნი, აღმავალნი ღმრთისა ბეთელად. ერთსა ჰქონდენ სამნი თიკანნი, და ერთსა ჰქონდეს ტიკით ღვინო და ერთსა ჰქონდეს კიშტე, სავსე პურითა. და მოგიკითხონ შენ მშვდობით და მოგიპყრან და გრქვან შენ, ვითარმედ: ნაწილ-ილე ამისგან და შენ ნაწილ-ილო ყოვლისა მისგან. და მისა შემდგომად ახვდე შენ ბორცუსა მას ღმრთისასა, სადა-იგი არს გუნდი უცხოთესლთა. და რაჟამს შეხვდე ქალაქად, შეგემთხვოს შენ დასი ერთი წინაწარმეტყველთა, გარდამომავალი ბამით, და წინაშე მათსა პარით მემღერნი და ქნარით, ნესტჯ და ბობლანი. და იგინი წინაწარმეტყუელებდენ მათ თანა. და მოვიდეს შენ ზედა სული ღმრთისა, და შენცა წინაწარმეტყუელებდე მათ თანა და გარდაიცვალო შენ ახალ კაცად“. ეს ეპიზოდი მრავალრიცხოვანი ტიპოლოგიური მიმართებებით ხატავს „ცხებულის“ ამქვეყნიური მისიის მისტერიას: ვირი წარმართებს მოასწავებს, რომელთა ღვთის შვილად მიღება ხდება, ტიკით ღვინო და პურების კიშტე ევქარისტის საიდუმლოს, მომღერალი დასი – ნათელღებულებს, ღვთის სულის გარდამოსვლა – მირონცხების ბეჭედს, რაც ამ პასაჟის თავსა და ბოლოს კრავს. ქრისტეს ცხებით იწყება და ნათელღებულთა მირონცხებით ბოლოვდება ეკლესიის მისტერია, რომლითაც მის წიაღში ახალ ადამიანად გარდაქმნა ხორციელდება.

ბოლოს გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ზეთის ტიპოლოგიური სიმბოლო, ისევე როგორც მთლიანად ბიბლიური სიმბოლიკა, ემსახურება წმინდა წერილში დაფარული მისტერიის გახსნას. თითოეული სიმბოლო სხვადასხვა კუთხითა და მიმართებებით, ბიბლიური შრეების გავლით ერთიან ქრისტოლოგიურ დოქტრინას გამოხატავს, რომლის გახსნაში ყველა ბიბლიური სიმბოლო მონაწილეობს. მათი შინაარსობრივი ველები ყოველთვის ერთმანეთთანაა გადაჯაჭვული და ხშირად ერთმანეთს ანაცვლებს, განუწყვეტლად მოძრაობს ძველი და ახალი აღთქმის ქარგაზე, განუწყვეტლად იშლება სახეებად და მერე კვლავ იკრიბება ერთ კრებსით სახეში, რომელსაც თავკიდური ლოდი, ღმერთკაცი იესო ქრისტე ჰქვია.

დასკვნა

წინამდებარე ნაშრომში ექსპონირებულია ტიპოლოგიური სიმბოლიკის ფუნქციონირების მექანიზმი და მისი სპეციფიკა რამდენიმე მცენარის ტიპოსის მაგალითზე. ესენია სამი ძირითადი საკრამენტული სიმბოლო: ვენახი, იფელი და ზეთისხილი, რომლებიც სამოთხის ცხოვრების ხის სახეში იკრიბება; ვენახის სახისმეტყველების თარგმანებისას განიხილება მასთან მჭიდროდ დაკავშირებული ლეღვი. აღსანიშნავია, რომ ოთხივე მცენარე ერთში მოცემული სიმრავლის გამომხატველია. ყურძნის მტევანი, პურის თავთავი, ზეთისხილის რტო თუ ლეღვის ნაყოფი მრავლის შემცველი „ერთის“ სახედ წარმოგვიდგება. ჩვენი აზრით ეს კონცეპტი მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ქრისტეს, ეკლესიისა თუ ადამიანის სულის ქრისტიანულ გაგებასთან ამ მცენარეთა სიმბოლიკის ასოციაციურ მიმართებას. პატრისტიკულ ტრადიციაში ამ მცენარეთა სიმბოლიკური შრეებისა და მიმართებების შესწავლისას გამოიკვეთა რამდენიმე კომპონენტი, რომელიც, დამატებით სიცხადეს სძენს ბიბლიური სიმბოლიკის სტრუქტურას.

1. აღწერილი მასალის ანალიზისას ცხადად ჩანს ბიბლიური სიმბოლიკის რთულ და მრავალსახოვან სტრუქტურაში გამოვლენილი „კრებსითი სახის“ პრინციპი, რასაც ფსევდო-დიონისე სინთეზურ გამოხატვაში ხედავს. მაგ. ვენახის სახე ლეღვის თუ ზეთისხილის სახეებთან ერთად ფიგურირებს და ხშირად ურთიერთჩანაცვლებით ხატავს ბიბლიური რეალობის სურათს. ევქარისტიული პურის სიმბოლო ცეცხლის, პასექის კრავის, მანანას სახეებთან მიმართებებით ავსებს თავის სიმბოლოურ ველს; ვენახი ლეღვის, ცხოვრების ხის, ქალაქი იერუსალიმის, ვარსკვლავიანი ცის, საწნახელის კრებსითი ეპინოეტური კონაა, რომელიც მეტაფორულად აღწერს ქრისტეს და ეკლესიის მისტიურ კავშირებს. ზეთისხილის სახე ასევე ითავსებს ვენახის, ცეცხლის, ცხოვრების ხისა და ნოეს მტრედის სიმბოლიკურ პლასტებს. ბიბლიური სიმბოლო მრავალი სიმბოლოსგან შემდგარ სახეობრიობას გვიჩვენებს და ამავე დროს თავად არის მონაწილე სხვა სიმბოლოს სტრუქტურის აგებაში. აქედან გამომდინარე ხშირია ამ სახეების ურთიერთმონაცვლეობა და ურთიერთშერევა, როგორც, მაგ., ვენახისა და ლეღვის, ზეთისხილისა და ვენახის ჰერმენევტიკულ სივრცეზე გამოჩნდა.

ბიბლიური სიმბოლო განტოტილია წმინდა წერილის მთლიან ქარგაში და ერთ აღსრულებულ რეალობაში ფოკუსირდება.

2. თავის მხრივ, აღსრულებული ანტიტიპოსი უმეტეს შემთხვევაში თავად იქცევა ტიპოსად ესქატოლოგიური მომავლისათვის, რაც ტიპოლოგიის სამსაფეხურიან შკალას ქმნის – ძველი აღთქმის, ახალი აღთქმის და ესქატოლოგიური მომავლისა. თუმცა ეს საფეხურები, ანუ აღსრულების ეტაპები ახალი აღთქმის სივრცეზე, შესაძლოა, კიდევ დამატებით ეტაპებს მოიცავდეს. მაგ., ახალი აღთქმის იგავთა უმეტესობა არა მარტო ესქატოლოგიურ აღსრულებას მოელის, არამედ მალევე აღსრულდა ქრისტეს ჯვარცმით, ვნებითა და აღდგომით. ასეთია ვენახის და პურის იგავები, ქრისტეს ქადაგებები ჭეშმარიტ ვენახსა და ზეციურ პურზე. ძველი ისრაელის ახალი ისრაელით ჩანაცვლება, რასაც ლეღვის (და ნაწილობრივ ვენახის) სახეები მოასწავებდა და რაც ასევე ახალი აღთქმის ველზე რეალიზდება. აღსრულებათა ჯაჭვი მუდმივგანმეორებადია ეკლესიოლოგიურ ასპექტში. ეკლესიის საკრამენტული ტიპოლოგია აღსრულების აქტს მუდმივად ახორციელებს ევქარისტის, ნათლისღების, ზეთისცხების საიდუმლოებებში.

3. ტიპოლოგიური სიმბოლოს გახსნა ანუ აღსრულება მომდევნო ეტაპებზე სიმბოლოშივე ხორციელდება. ბიბლიური ვენახის ანტიტიპოსი ახალი აღთქმის ვენახია, რომელიც ესქატოლოგიურ საფეხურზე ისევ ვენახის სახეში იხსნება. ბიბლიური პურის ყანების, ლეღვის თუ ზეთისხილის წინასახეებიც ასევე სახეობრივ აღსრულებას გვაძლევს, მაშინ, როცა წმინდა ტიპოლოგიური მიმართება ძველი აღთქმის ფიგურის ან სიუჟეტის ალეგორიულ მეწყვილეს გამოხატავს. მაგ. ნოე – ქრისტეს, წარღვნა – ნათლისღებას, ისააკის მსხვერპლშეწირვა – ჯვარცმას და ა. შ. მცენარეთა ტიპოლოგიური სიმბოლოები ჰერმენევტიკულ წნულებს წარმოადგენენ. თუკი მაგ. ისააკი – ქრისტე წარმოგვიდგება ტიპოლოგიურ მიმართებად, სადაც ერთი ფიგურა მეორეში აღსრულდება, ხოლო ქრისტე – პური ალეგორიულ სიმბოლოდ, ჩვენს მიერ განხილულ სახეებში ეს ორი გაგება ერთმანეთთანაა შეზრდილი. მელქისედეკის ძღვენის იფქლი სახარების იფქლთან ჰერმენევტიკულ წნულს ქმნის, რომელშიც ალეგორიული და ტიპოლოგიური შინაარსი ერთმანეთისგან არ განირჩევა.

4. ტიპოლოგიური სიმბოლო ტიპოლოგიური სახისაგან და პასაჟისაგან განსხვავებით ალეგორიულ შიგთავსს თავის თავში მოიცავს. ტიპოლოგიური სიმბოლო ჰერმენევტიკული წნულია, რომელიც აღსრულების მექანიზმს კომპლექსურად ახორციელებს. ეს არის, როგორც კაპადოკიელი მამები იტყოდნენ, სარწმუნოებრივი ეპინოიას ორფა სახე. მაგ., ძველი აღთქმის ვენახის, ზეთისხილის ან იფქლის ტიპოლოგიური მიმართება თავის ახალაღთქმისეულ თუ ესქატოლოგიურ მეწყვილესთან ყოველთვის მოიცავს ალეგორიულ პლანს და ამ ორმაგი შიგთავსით მოძრაობს საღვთო ისტორიის ვერტიკალურ შკალაზე. ეს თავისებურება კიდევ უფრო სარწმუნოს ხდის თანამედროვე მეცნიერულ მიდგომებს, ტიპოლოგია-ალეგორიის კომბინირებულ ეგზეგეტიკურ მეთოდად განხილვის შესახებ. რა თქმა უნდა, პატრისტიკული ტრადიცია იცნობს წმინდა სახის ალეგორიულ ეგზეგეტიკას და ასევე ტიპოლოგიურ მიმართებებს, მაგრამ ტიპოლოგიური სიმბოლიკის სფეროში მათი გახლეჩა შეუძლებელია.

5. თუკი წმინდა ტიპოლოგიური მიმართებები ისტორიული მოვლენებისა და ფიგურების წინასახეობრიობის აღმოჩენას გულისხმობს, ჩვენს კვლევაში წარმოჩენილი სიმბოლიკური სახეების „აღსრულების“ ვექტორი ბიბლიის იგავური და სიმბოლიკური ქარგის ველზე დევს და მეტწილად საკრამენტულ სიმბოლიკაში კონცენტრირდება.

6. სიმბოლოს ტიპოლოგიას შესაძლოა სხვა კუთხითაც შევხედოთ, არა როგორც ჰერმენევტიკულ მეთოდს, არამედ ბიბლიის ერთიანი შინაარსის შესახებ თეოლოგიური დოქტრინის მისადაგებას ბიბლიური სიმბოლიკის კონცეფციისადმი. მართლაც ბიბლიური სიმბოლო წარმოუდგენელია მისი ტიპოლოგიური დისკურსის გარეშე. სწორედ ტიპოლოგია ქმნის იმ კომპლექსურ სახეობრიობას, რომელიც ალეგორიული შრეების ერთიანობას კრებს.

7. ტიპოლოგიის ტრადიციული გაგება მოვლენათა პარალელიზმს გულისხმობს და არა სიმბოლურ წყვილებს. ჟან დანიელუ ცალკე გამოჰყოფს ტიპოლოგიურ სიმბოლოებს, თუმცა მათ მაინც ბიბლიურ მოვლენათა შემადგენელ ნაწილებად ხედავს. ჩვენი აზრით, მცენარეთა ტიპოლოგიური სიმბოლიკის მაგალითები დამატებითი ასპექტის შემოტანისკენ გვიბიძგებს. კერძოდ სიმბოლიკური ჩარჩოს გამოყენებას

ტიპოლოგიური ხაზის მთელ პერიმეტრზე, როცა ტიპოლოგიური ფიგურა, სიმბოლო თუ თავად მოვლენა მარტოდენ ახალი აღთქმისა თუ ესქატოლოგიურ სივრცეში ანტიტიპოსად მოსწავებულ ფიგურას, ცნებას ან მოვლენას კი არ გვთავაზობს (როგორც მაგ. ადამი – ქრისტე, წარღვნა –ნათლისღება, ევა – ეკლესია და სხვ.), არამედ სიმბოლოთა სინთეზურ წნულებში იკვრება და საღვთო მისტერიის ეპინოეტურ ვექტორს განსაზღვრავს.

დასარულ გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ბიბლიური ტიპოლოგიური სიმბოლიკის მიზანი მხოლოდ მოსწავებელი რეალობის გახსნას არ ემსახურება. ამ მრავალსახოვანი და მრავალშრეობრივი სიმბოლური ქარგით ის ხატავს საღვთო განგებულების მოქმედების სურათს და ბიბლიაში დაფარული ღვთიური მისტერიის წვდომას ახორციელებს. პატრისტიკული ტრადიცია სიმბოლოს მისტერიულ ბუნებას ყველაზე მნიშვნელოვან კომპონენტად მიიჩნევს. წერილის სიტყვა სურნელოვანი ვარდევით იხსნება, იცილებს სიტყვიერი გარსის უხეშ ეკლებს და მის შიგნით დაფარული ღვთაებრივი მისტერიის მშვენიერება და სურნელი ცხადდება. ბიბლიური სამოთხიდან ამოიზრდება ცხოვრების ხე – ქრისტე, ჭეშმარიტი ვენახი და ზეთისხილი, რომელიც ღვთაებრივი სიყვარულის ღვინოს და სულიწმიდის სურნელოვან ზეთს იძლევა, ზეციური იფქლი, რომელიც სოტეროლოგიური მისიის განხორციელებით ადამიანის გულში ითესება და ეკლესიის სიმრავლედ აღმოცენდება. მისგან ცხვება ევქარისტის პური, რომელიც ადამიანურ ბუნებას ღვთაებრივ სუბსტანციას აზიარებს. საბოლოოდ ორივე აღთქმის სიმბოლური ველი ესქატოლოგიური რეალობის წარმოჩენას ემსახურება, სადაც საბოლოოდ გაიშლება ღვთიური ტრაპეზი, სამეუფო ქორწილი იდღესასწაულება და ადამიანური ბუნების ტრანსფორმაცია ღმერთთან შეერთებით აღსრულდება.

როგორც ორიგენე ამბობდა, ღვთაებრივი ტრანსცედენტულობის აღქმა და შემეცნება წერილის ლიტერარულ გარსში შეღწევით და მასში დაფარული საიდუმლოს წვდომითა და ამოცნობითაა შესაძლებელი. წერილის ანუ ლოგოსის შეცნობის გარეშე არ შედგება ადამიანური ბუნების ქორწინება ღვთაებრივ სასიძოსთან. ეს თეზისი ქრისტიანული სარწმუნოების უნიკალურობაზე მიუთითებს. ლოგოსი წერილის მეშვეობით განცხადდება ადამიანისთვის. აქედან გამომდინარე, შემეცნებითი

დისკუსი ქრისტიანობისათვის აუცილებელი პირობაა. ამან განაპირობა პატრისტიკული ღვთისმეტყველების წარმოშობა და განვითარება, რომლის შესწავლა და გამოკვლევა დღემდე დღის წესრიგშია.