

ბიბლიური დრო

დროჟამი ბიბლიის მდუმარე პერსონაჟია, რომელიც განსაზღვრავს ბიბლიური ნარატივის თავისებურებას. ერთი მხრივ, თუ დროის აღქმის მენტალობის პრობლემაა, მეორე მხრივ, მსჭვალავს მთელ კულტურას, განსაკუთრებულ სახეს აძლევს მას. ნ. ბერდიაევი ერთგან წერს, ბერძნები და ებრაელები ცხოვრობდნენ არა სხვადასხვა დროს, არამედ განსხვავებულ დროში. ჩვენ დავეუმატებლით: არა მხოლოდ ბერძნები და ებრაელები, არამედ ებრაელები და მისი მონათესავე და მეზობელი ხალხებიც განსხვავებულ დროში ანუ დროის განსხვავებული განცდით ცხოვრობდნენ. ნამდვილად დროის აღქმა და განცდა ფუნდამენტურად განასხვავებს ერთმანეთისგან რელიგიებს და კულტურებს.

ბიბლია სამყაროს ხედავს *sub specie temporis*. ბიბლია აღწერს ადამიანს, ხალხს მის მოძრაობაში, მოქმედებაში, მიმოსვლაში. მას არ იზიდავს ბუნება, სივრცეში განფენილი რეალობა. ლანდშაფტის, ზოგადად, ბუნების აღწერა ბიბლიური თხრობისთვის არ არის დამახასიათებელი.

ბიბლიურ თხრობას იზიდავს, მხედველობაში ჰყავს ადამიანი, რომელიც მიმოდის ქვეყანაში, გაივლის მას, მაგრამ არა თავად ქვეყანა. იგი არ აღწერს ეგვიპტეს, როგორც ქვეყანას, სტატიკურად არამედ იმას, თუ რა „ადგილი“ უჭირავს ეგვიპტეში ყოფნას, ანუ ეგვიპტურ დროს ხალხის ისტორიაში. როცა უფალი მოუწოდებს ისრაელს, „გახსოვდეს ეგვიპტე“, გულისხმობს არა ქვეყანას, ეგვიპტის მიწას, კერძოდ, გომენს, სადაც ფარაონმა დაასახლა იგი, არამედ ეგვიპტეში გატარებულ დროს, ეგვიპტური ცხოვრების დროჟამის კვალს, რაც რელიეფურად ჩანს „გამოსვლათა წიგნის“ პირველსავე თავში. იგი არ აღწერს უდაბნოს, მის ლანდშაფტს, – ერთადერთი ეპითეტი, რომლითაც უდაბნოა დახასიათებული, არის „საშიში“, ისიც *განგლის* კონტექსტში („გავიარეთ მთელი ის დიდი და საშიში უდაბნო“, რჯლ. 1:19) – არამედ დროში განგლილ გზას, დრტვინვას, მოსმენას, რითაც ავსებულება უდაბნოში გატარებული დრო, უდაბნოს დრო. ეგვიპტე და უდაბნო ის ჭურჭლებია, რომლებშიც მიედინება ხალხის ჩამოყალიბებისთვის აუცილებელი დროჟამი, რომელიც მიმართულია დასასრულისკენ. ეგვიპტის ან უდაბნოს გახსენებისას, ითქმის არა *სადაც*, არამედ *როცა* („როცა ყრმა იყო ისრაელი და მიყვარდა იგი“, ოსია 11:1). ბერძნული კოსმოსისგან განსხვავებით, ბიბლიური სამყარო უფრო დროში არსებობს, ვიდრე სივრცეში. *კოსმოსი*, სადაც ბერძენი ცხოვრობს, დასრულებულია, იგი სრულყოფილი სახით გამოვიდა ზევსის თავიდან; მაგრამ ბიბლიური სოფელი (ებრ. *ყოლათ*), სადაც ძველი აღთქმის ადამიანი მოძრაობს, ჯერ კიდევ არ დასრულებულა, ის განაგრძობს ქმნადობას, ანუ ის პროცესშია, მდინარებაშია, ის გარდაქმნას და საბოლოო ფერისცვალებას ელის. ან ის არის მხოლოდ ჭურჭელი, როგორც *ეკლესიატეში* ვკითხულობთ, რომლის შიგთავსი მუდმივ ცვალებადობას განიცდის: „თაობა მიდის და თაობა მოდის, ქვეყანა კი საუკუნოდ დგას“ (1:4). აქ თაობა დროჟამული განზომილების ფენომენია, ქვეყანა – სივრცული. ბიბლია უპირატესობას ანიჭებს დროში თავისუფლად მოძრავ აბელს და იწუნებს, უარყოფს სივრცის ტყვეობაში მოქცეულ, მიწას მიჯაჭვულ კაენს. აბელი, დროჟამის შვილი, ბუნებრივად, როგორც თევზი და როგორც ფრინველი, დაცურავს დროში, კაენი კი, შიშით და ძრწოლით დაძრწის (დაბ. 4:14) მისთვის უცხო დროში და, საბოლოოდ, სივრცეში, მის უკიდურეს გამოხატულებაში – ქალაქში მკვიდრდება. და სახელი იმ ადგილისა, რომელსაც ის სამკვიდროდ აირჩევს, მის სულიერ მდგომარეობას გადმოსცემს – *ნოდ* „ძრწოლა“, „წრიალი“ ამ დროჟამული დინამიურობის ნეგატიური გამომხატველია (დაბ. 4:16).

თუ დავაკვირდებით აბრაამის ცხოვრებას (და ის პირველია ძველი აღთქმის ადამიანთა შორის, ვისი კონკრეტული ნაბიჯები ვიცით), დავინახავთ, რომ ის მხოლოდ იმ დროში არსებობს, როდესაც ის სივრცეში მოძრაობს.

ლომ ის თქმულია გიხთა, გიხთ აოსუითი თახასათუიელი კი დოლა. აოსად სივრცეში მას მუდმივი სამკვიდრო არა აქვს. ნიშანდობლივია, რომ ქანაანი, მომავლის სამკვიდრებელი, პირველად დროუამული ნიშნით არის ნახსენები: „და გაიარა აბრამმა მთელი ის ქვეყანა შექემამდე, მამრეს მუხამდე“ (დაბ. 12:6). დროუამის განმავლობა თავის კვალს სტოვებს სივრცეზე და სივრცის ყოველი მონაკვეთი ამ დატოვებული კვალის – სამსხვერპლოს, არა საძირკვლიანი, მიწაში ჩაფხვნილი ნაგებობის მეოხებით არის ღირებული. პირველი პატრიარქების (აბრაამის, ისაკის, იაკობის) მსოფლგანცდაში ეს ქვეყანა, რომელიც აღთქმით მიეცა მათ, არ არის განსრულებული, რადგან ის უამი, როცა პატრიარქების წიალიდან გამოსულმა ხალხმა უნდა დაიმკვიდროს იგი, ჯერ არ დამდგარა, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ დაუდგარი დრო ამოძრავებს ისტორიას. ქვეყნის არსებობის მოდუსი დროა და არა სივრცე. ამგვარი მსოფლგანცდის შედეგად სიტყვა *ყოლამ*, რომელიც აღნიშნავდა დროის მონაკვეთს, უფრო სწორად, დროის განმავლობას (როგორც წარსულში, ისე მომავალში), პოსტიბლიურ ხანაში „სოფლის“ (სამყაროს) მნიშვნელობას იღებს ძველი მნიშვნელობის შენარჩუნებით.

აბრაჰამ ჰემელი, იუდაისტი (1907-1972), ამბობს, რომ დასაბამში ერთი დრო იყო – მარადიულობა. მაგრამ როცა ერთიანი დროუამული ნაკადი შვიდ დღედ დანაწილდა, ვრცეულობაში დროის ანაბეჭდები გაჩნდა. თითოეულ დღეს თავის საგანთა სამეფო მოყვა, ხოლო შაბათი ცალკე დარჩა როგორც აბსოლუტური თავისუფალი დღე, ვრცეულობის გარეშე. ეს ჰგავს იგავს მეფეზე, რომელსაც შვიდი ძე ესვა. ექვსს მან თავისი დოვლათი გაუნაწილა, უმრწემსს კი, შაბათს, მეფობის დავლათი (ღირსება) მიანიჭა.

ამ იგავით დრო სივრცეზე უპირატესია. ხოლო შაბათი, როგორც უსივრცო დღე, როგორც სივრცის ტყვეობისგან თავისუფალი უამი, უფლისწულია, დანარჩენი დღეები კი სივრცის ტყვეები და მსახურნი არიან.

ეს იგავი კარგად გამოხატავს დროუამის ბიბლიურ კონცეპტს, რომლის თანახმად დრო დომინირებს სივრცეზე, და სრულ დაპირისპირებაშია ელინურ წარმოდგენებთან. ბერძნული *კოსმოს* ერთხელ და სამუდამოდ წარმოქმნილი წესრიგია, რომელზეც დროის ხელი აღარ მოქმედებს. არაფერი იცვლება. ეს არის სივრცე, განფენილობა და მხოლოდ ამგვარად თუ წარმოდგენს სამყაროს ელინის გონება. მაგრამ ბიბლიური *ყოლამ* „სამყარო“ დროუამულ ნიშანს ატარებს, ის დენადია, ის მიედინება, მდინარეა, რომელშიც მეორეჯერ ვერ შეხვალ, არასოდეს არ არის იგივეობრივი თავის თავთან, ის ცოცხალი არსია, რომელიც დასასრულისკენ მიემართება, დასასრულში კი მიზანია (*ტელოს* – „დასასრული“ და „მიზანი“). ამიტომ ვფიქრობ, რომ ისტორიულობის განცდა დაიბადა არა ელინებში „ისტორიის მამასთან“ ჰეროდოტესთან, არამედ ებრაელებში მოსესთან და წინასწარმეტყველებთან.

ჰემელი იმასაც ამბობს, რომ თანამედროვე ადამიანი სივრცის, ვრცეულ საგანთა ტირანიის ქვეშ ცხოვრობს. მაგრამ თუ ტირანიაზეა ლაპარაკი, დროუამის ტირანია არანაკლებ დამთრგუნველია, რაც *საწუთროს* კონცეპტმა შეუდარებლად გამოხატა.

ელინური კოსმოსი დგას და სამუდამოდ იდგება. ის, შესაძლოა, დაემხოს, მაგრამ არ შეიცვლება, არც მოძველდება, არ გაცვდება. ებრაულ *ყოლამს* – მდინარის დინებას, როგორც წინასწარმეტყველთა ხილვებსა და გამოცხადებებში ჩანს, „ამღვრევის“ პერსპექტივა ელის, ძველი ცა და ძველი მიწა ახალი ცისა და ახალი მიწის, ანუ სამყაროს განახლების მოლოდინშია.

ბერძნული *კოსმოს* – „სტრუქტურა“ და ებრაული *ყოლამ* – „დინება“, შესაძლოა, იყოს ის მსოფლმხედველობრივი საფუძველი, რომელიც ამ ორი ხალხის კულტურაში მენტალურ და მის კვალზე ფენომენოლოგიურ განსხვავებებს ქმნის. მათ შორის თვალსაჩინოა ერთი, რომელიც ეპიურ შემოქმედებაში იჩენს თავს.

ზევის თავიდან ერთხელ და სამუდამოდ მწყობრად წარმოშობილი კოსმოსის ანალოგები არიან ჰომეროსის გმირები, რომლებიც ასევე ზევსიდან იღებენ სათავეს. ყველანი, მეტ-ნაკლებად საჩინონი „ზევის ნაშიერნი“ (*დიოგენეს*) არიან, თითქოს მათ შობითგანვე დაყვათ ეპითეტები, როგორც ბედისწერა, რომელთაც მთელი ცხოვრება ატარებენ. აქილევსი მუდამ „ფეხმარდია“, მაშინაც კი, როცა ვერ ახორციელებს ფეხმარდობას; მენელაოსი მაშინაც კი, როცა „როცა ღროადან დაბრუნდებილი უჩრუნდოდა“.

ატარებს დროს ელენესთან. ეს კიდევ არაფერი. ოდისევს მაშინაც კი „მრავალნატიანჯად“ და „მრავალნაცად“ მოიხსენიებს „ილიადა“, როცა იგი ტროაში იბრძვის და ჯერ კიდევ არ დაუწყია თავისი ფათერაკებიანი მგზავრობა პოსეიდონის სამფლობელოს უკიდევანო სივრცეებზე. მის ეპითეტში ნაგულისხმევმა განსაცდელმა ფატალურად განსაზღვრა მისი მომავალი, მისი სიტუაციები, სადაც ის აუცილებლობით უნდა აღმოჩენილიყო.

ელენ პერსონაჟთაგან განსხვავებით, აბრაამი და იაკობი დროჟამთან ერთად იცვლებიან და ამ ცვლილებათა შესაბამისად მათ ახალი სახელები ერქმევათ. მთის წყალუხვი ნაკადის გადალახვამდე იაკობი ერთი კერძო კაცი იყო, რომელიც თავის თავზე და თავის ჯალაბზე ზრუნავდა, მაგრამ იაბოკზე (ასე ერქვა მდინარეს მისი სახელის ანაგრამულად: ია-კობ/ია-ბოკ) გადასვლის შემდეგ მისი ეკსისტენცია ფუნდამენტურად იცვლება: ამიერიდან ის აღარ არის კერძო კაცი, არამედ მომავალი ერის მამა, მისთვის არცთუ გარკვეული მომავლის წინაშე პასუხისმგებელი. ის უცნობს, თავის „სხვას“ შეება, რომლის სახელი ვერ შეიტყო, სანაცვლოდ თავისი ახალი სახელი – *ისრა'ელ* „ღმერთს შერკინებული“ – გამოსტყუა. რად გინდა ჩემი სახელის ცოდნა? საკმარისია, შენი ნამდვილი სახელი იცოდეთ.

როცა დადგა ჟამი, როცა აბრაამს თავის ისტორიულ მისიაში რწმენა უნდა განმტკიცებოდა, ასაკგადასულ უშიშრო კაცს ახალი სახელი აბ *რაჰამ* „მრავლის მამა“ ეწოდა. ეს „მრავალი“ სივრცეში იხილვებოდა, „მრავალი“ დროს უნდა მოეყვანა.

დროსთან მჭიდრო კავშირშია მოლოდინი, რომელიც ბიბლიური მსოფლგანცდის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კონცეპტუალური კატეგორიაა. ბიბლიური ისტორია მოლოდინით არის სავსე. მოულოდნელობანიც, რომლებიც მრავლად ხდება ბიბლიაში, მოლოდინის ნაწილია. მოლოდინი, შეიძლება ითქვას, კუმშავს დროს, რაც იმას ნიშნავს, რომ შორეული, თითქოს დროში გაწელილი მომავალი აწმყოში აქტუალიზდება. მოლოდინის თვისებაა მოვლენათა დაჩქარება, რაც ქრისტიანობას გადმოყვა ძველი აღთქმიდან. ამის გამოხატულებაა იოანეს „გამოცხადების“ (რომელიც სავსეა მოლოდინებით) *motto*, რომლითაც მთავრდება ტექსტი: „ჰე, მოვალ მალე“ (გამოცხ. 22:20). რა თქმა უნდა, ძველ აღთქმაში არსებობდა მოლოდინის აღმნიშვნელი სიტყვა (*დახალ*), რომელსაც აფერადებს იმედისა და სასოების ნიუანსი, მაინც ახალი აღთქმის ხანაში ბერძნული ენის წიაღიდან ამოტივტივდება სიტყვა, რომელსაც მოიმარჯვებს პავლე მოციქული მის მიერ რეალურად განცდილი განსაკუთრებული სახეობის მოლოდინის გადმოსაცემად. ეს არის *აპოკარადოკია* (გვხვდება ორგზის: რომ. 8:19; ფილიპ. 1:20) „დაძაბული მოლოდინი“, რომელიც პირველად თავს იჩენს აბრაამის გამოცდილებაში. აბრაამის ეკსისტენციალური დრო მოლოდინში გადის, რომელსაც ორი პერსპექტივა აქვს მოცემული აღთქმის ფარგლებში: ერთი, შორეული, რომელიც ეხება მის წიაღში მოვლემარე მოდგმას, მეორე, ახლობელი – მის აღთქმულ შეილს. ცხადია, *აპოკარადოკია* იღვიძებს განსაკუთრებულ შემთხვევებში, ძველისა და ახლის ზღვარზე, ამდენად ესქატოლოგიურია. ეს არის ყოფიერების დასრულების ან, რაც იგივეა, ყოფიერების გარდაქმნის მოლოდინი. მაგრამ ამ დაძაბულობას ახლანდელსა და მოსალოდნელს შორის, ისტორიის სარბიელს, არავითარი კავშირი არა აქვს მოუთმენლობასთან. არა მოლოდინი მოუთმენლად, არამედ მოლოდინი მოთმინებით, თმენით, რომელსაც რწმენა ასაზრდოებს. პავლე მოციქულისგან ვიცით, რომ რწმენა, იმედი (სასოება) სიყვარულთან ერთად ერთმანეთთან არის წილნაყარი (1 კორ. 13:13). ამ თეზისს ფესვი ძველ აღთქმაში აქვს გადგმული. აბრაამს რწმენის მამა ეწოდა არა მხოლოდ იმიტომ, რომ უცხო მხარეში დაუეჭვებლად დამ უყოყმანოდ გაყვა *მოწოდებას*, არამედ იმიტომაც, რომ თმენით ელოდა ძეს, რომელშიც ემარხა აღთქმის განხორციელების შესაძლებლობა. თმენით მოლოდინი ბიბლიისთვის ჩვეული მინიშნებით არის გამოხატული. „და გამოეცხადა მას უფალი მამრეს მუხნართან, როცა კარვის კართან იჯდა დღის პაპანაქებაში“ (დაბ. 18:1). „დღის პაპანაქება“ აქ მეტს ამბობს აბრაამის მოლოდინზე, ვიდრე მთელ პასაჟს შეეძლო ეთქვა. ან ის სამსიტყვიანი წინადადება, რომელიც დაძაბული მოლოდინის, თმენის, საუკეთესო ნიშანს იძლევა: „და მიდიოდნენ ორნი ერთად“ (დაბ. 22:8). სხვაგვარად ძნელი წარმოსადგენია დროის დაძაბული განმავლობის, იმ გზის ხანიერების

გამოხატვა, რომლის დასასრულს აბრაამს შვილზე დახის აღმართვა მოუწევს.

ბიბლიის თანახმად, დროს აქვს დასაბამი. დროის დასაბამობა ჩანს წიგნის პირველივე მუხლიდან – *დასაწყისში ღმერთმა შექმნა...* ეს „დასაწყისი“ (*ბერეშით*) უეჭველად აბსოლუტურ დასაწყისზე მიანიშნებს, ანუ იგი გვამცნობს იმგვარ დასაწყისს, რასაც არაფერი უძღვის წინ. მის უკან, მის შემდეგ იწყება დრო, მაგრამ თავად *დასაწყისი* არ არის დრო. დასაწყისამდე არ იყო დრო. ბასილი დიდი წერს, რომ „როგორც გზის დასაწყისი ჯერ კიდევ არ არის გზა, როგორც სახლის დასაწყისი ჯერ კიდევ არ არის სახლი, ასევე დროის დასაწყისი ჯერ კიდევ არ არის დრო და არც დროის უმცირესი ნაწილი“. დასაწყისი „ნულოვანი საფეხურია“, რომელიც მარადისობის ხატს ატარებს, მისი სიმბოლური ნიშანია. ბიბლიის ავტორის ხილვა-განცდაში არსებობს ისეთი საწყისი, რომლის ფესვი უდროობაშია. ამ აზრით არის სამყარო ღვთის მიერ არაფრისგან შექმნილი. არაფერში კი არც დრო მოიაზრება და არც სივრცე. მაშასადამე, სამყარო შეიქმნა არა დროსა და სივრცეში, არამედ დროსთან და სივრცესთან ერთად, მათ ერთიანობაში, მაგრამ პრიორიტეტი მაინც დროის არის: დროში „თქვა ღმერთმა“, ანუ დროში ნათქვამის ძალით იქმნება, რაც იქმნება, რაც სიცალიერეს ავსებს. ღმერთმა შექმნა ისეთი სამყარო, რომლის საწყისი და, აქედან გამომდინარე, არსებობის მოდუსი დროა. მისი არსებობა მხოლოდ დროშია შესაძლებელი და ის შეწყვეტს ამგვარყოფას დროსთან ერთად.

ბიბლიის იმ ადგილიდან, სადაც ვკითხულობთ, რომ *დასაწყისში ღმერთმა შექმნა ცა და მიწა* (დაბ. 1:1), იმ ადგილამდე, სადაც ნათქვამია, რომ *აღარ იქნება დრო* (გამოცხ. 10:6), მოქცეულია კოსმოსისა და ისტორიის მთელი მდინარება, რომელიც დროის დასასრულისაკენ მიისწრაფის. ეს არის პერიოდი, რომლის დასასრულს იქმნება ახალი კოსმოსი, განახლებული ბუნება („ვიხილევ ახალი ცა და ახალი მიწა, რადგან პირველი ცა და პირველი მიწა გარდახდა“, გამოცხ. 21:1), ისეთი ქმნილება, რომლის არსებობა დროული განზომილებით არ არის განპირობებული. როცა შეწყდება ის წარმავალობა, რომელიც ამ ორ მიჯნას შორის არის მოქცეული, ახალი ქმნილება მარადისობაში აღმოჩნდება. იკვეთება აზრი, რომ მიუხედავად დროუბის პრიმატისა სივრცეზე, რომელიც გატარებულია ბიბლიის ტექსტში, დროებითია და მხოლოდ აქტუალური სამყაროთი, ამ სოფლით, *ყოლაში* არის შემოფარგლული, რომლის მიღმა შემოდის სივრცე თავისი მარადიული განფენილობით და არსებულ საგანთა დ მოვლენათა ერთდროულობაში.

შეიძლება გვეფიქრა, რომ იოანეს გამოცხადებაში, რომელიც ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა გამოცხადებათა ტრადიციას განაგრძობს, ლაპარაკია კოსმიურ დროზე, რომელიც არსებითად განსხვავდება ისტორიული დროისაგან, სადაც ადამიანია სუბიექტი. ბოლომდე სწორია თუ არა ნ. ბერდიაევის სიტყვები, რომ კოსმიური მოვლენები სხვა დროში მიმდინარეობენ, ისტორიის მოვლენები – სხვა დროში და ისინი, მსგავსად პარალელური ხაზებისა, არასოდეს კვეთენ ერთმანეთს? ბიბლია არ ფიქრობს ასე. ბიბლიამ გაარღვია წარმართული თუ პანთეისტური დროის ონტოლოგია, უფრო მეტიც, მან ერთიან დროში წარმოიდგინა კოსმიური და ისტორიული მოვლენები, არა მხოლოდ ისტორიული, არამედ ადამიანურ-ეკსისტენციალურიც. ძველი აღთქმის ისტორიაში ისინი კვეთენ ერთმანეთს, ან კონცენტრიული წრეების მსგავსად ერთმანეთში არიან ჩასმული და, ამის გამო, ერთდროულად გადავლენ მარადისობაში, იმ მდგომარეობაში, რასაც რ. გენონი „სივრცედ გარდაქმნილ დროს“ უწოდებს.

წინასწარმეტყველთა ხილვებში დაძლეულია ჰეტეროგენულობა კოსმიურ დროსა და ისტორიულ დროს შორის. ეს იმის ძალით ხდება, რომ გამოცხადების წყარო – სამყაროს შემოქმედი შემოდის ადამიანურ ისტორიაში. თუ პანთეისტური ღვთაება, სახელად ბაალი (ბაალ „უფალი“), რჩება ბუნების ტყვედ, იცვლება ბუნებასთან ერთად, ჩართულია, მეტი სიძლიერით თუ ვიტყვით, ჩათრეულია მის წრებრუნვაში, ბიბლიის ღმერთი, როგორც ზებუნებრივი და ზეისტორიული მამოძრავებელი, ტრანსცენდენტულია თავისი ქმნილების მიმართ. ბაალი, როგორც ბუნებაში შექმნილი, როგორც მისი თანამარადიული, მიყვება ბუნების ცვალებადობას, ტრიალებს მარადიულ წრეზე მასტან ერთად, ბიბლიის ღმერთი კი იგივეობრივი რჩება, რათა კვლავ ახალი ცა და ახალი მიწა შექმნას. მისთვის

კოსმოსიც ისტორიას, რომელსაც თავისი დასასრული აქვს. ძას ძეუძლია დაამთხვიოს კოსმიური დრო ისტორიულ დროს, ანუ კოსმოსის დასასრული – ისტორიის დასასრულს, ჩადოს ერთი საზრისი ბუნებაში და ისტორიაში. ბუნების მოვლენათა და ადამიანთა, ისტორიის სუბიექტთა, ფერისცვალება ეხმიანება ერთმანეთს. წინასწარმეტყველთა კონცეპტი – უკანასკნელი დღეები ან უფლის დღე გულისხმობს არა მხოლოდ ადამის საბოლოო განთავისუფლებას პირველჩადენილი ცოდვისგან და მის ედემურ მდგომარეობაში დაბრუნებას, არამედ ადამიანის ცოდვის შედეგად შებღალული მიწის პირის განახლებას, მის დაბრუნებას პირველქმნილ მდგომარეობაში. ტყვეთა დაბრუნება, რომელიც ერთ-ერთი კარდინალურ მოლოდინთაგანია ბიბლიაში, ხდება არა წუთისოფლის განმავლობაში, არამედ მის დასასრულს. „დაბრუნება“ (თეშუბა) ეხება მთელ კაცობრიობას. „ხალხების შეკრებაში მთაზე“ მონაწილეობს ყველა ხალხი, აქამდე მტრული და შეურიგებელი. წინასწარმეტყველი მიქა, როდესაც ის ამბობს, „მთლიანად შეგკრებ, იაკობ, თავს მოვუყრი ისრაელის ნატამალს, ერთად დავსხამ, როგორც ცხვარს ფარესში“ (მიქა 2:12), ჯერ კიდევ საკუთარ ხალხზე ლაპარაკობს, ესაიას ხილვაში კი უკვე მთელი კაცთა მოდგმა ჩანს. ეს ფარესი საყოველთაო კოსმიურ-ისტორიულ ფარესად იქცევა. ყველა ხალხის, არა მხოლოდ ისრაელის, წილხვედრია ახალი ცა და ახალი მიწა (ესაია 51:16, 65:17); ყველა მოესწრება იმ ჟამს, როცა

„მოილხენს უდაბნო და ხრიოკი, გაიხარებს ტრამალი და შროშანივით აყვავდება... მაშინ აეხილებათ თვალები ბრძებს და ყრუებს სასმენელნი გაეხსნებათ. მაშინ ირემივით ისტუნებს მკელობელი და მუნჯის ენა იგალობებს, რადგან ამოხეთქავს უდაბნოში წყალი და ტრამალზე ნიაღვრები. დასიცხული მიწა ტბორად გადაიქცევა და ხრიოკები – წყაროსთვალებად... უფლის გამოსყიდულნი დაბრუნდებიან და მხიარული ყიჟინით მივლენ სიონზე, საუკუნო სიხარული იქნება მათ თავზე, შვება და სიხარული ეწევა მათ და ტანჯვა-წუხილი განშორდებათ“ (ესაია 35:1-10).

ეს ადამიანური ზეიმი ბუნების ზეიმიც არის. ისტორიის დღესასწაული, როგორც მისი განსრულება, ბუნების დღესასწაულიც არის. ადამიანის სიხარული ბუნების სიხარულიც არის (“მთები აცეკვდნენ ერკემლებით, ბორცვები – კრავებით“, ფსალმ. 113:4). პირველქმნილი ადამის აღდგენა პირველქმნილი ბუნების სამოთხისეული ყოფის აღდგენაც არის, და ეს წუთისოფლის დასასრულია: უფალი „სამოთხედ გადააქცევს მის უდაბნოს და უფლის ბადად მის ტრამალს“ (ესაია 51:3), „დადგება მკელი ცხვართან ერთად და ვეფხვი დაბინავდება ციკანთან ერთად. ხბო, ლომი და ნასუქალი პირუტყვი ერთად იქნებიან და ჩვილი ბაგშვი წარუძღვება მათ“ (ესაია 11:16), შეიცვლება დაძველებული ბუნების წესი – დრო უკუიქცევა ან შეჩერდება, შეწყდება ჩვეული თანამიმდევრობა და ახალ თვისობრიობაში გადავა: „აჰა, დადგება ჟამი, ამბობს უფალი, როცა მხენელი თავს წაადგება მომკელს, ყურძნის მწურავი – მთესველს“ (ამოს 9:13), ანუ დრო სივრცეში განიფინება და ეს იქნება ქვეყნის დასასრული, კოსმიური და ისტორიული პროცესის საერთო ბოლო. ამ დასასრულის მოლოდინით არის სავსე ძველი აღთქმის მთელი ნარატივი. მოლოდინი და იმედი აქ ერთი მსოფლგანცდის სახესხვაობანია. ორივენი გულისხმობენ დასასრულს, აღსრულებას და განსრულებას, ყოველი მოლოდინის ახდომას, როგორც კოსმიურ, ისე ისტორიულ პერსპექტივაში. ამიტომ მყოობადი, რომელიც მიზნად და საზრისად აქვს მოლოდინს და იმედს, სხვაგვარად არ გამოიხატება ლექსიკურად, თუ არა როგორც „დღეთა დასასრული“.

თუ შევეცდებით მეტაფორულად წარმოვიდგინოთ ბიბლიური დრო, მისი ერთ-ერთი ხატი იქნება მწიფე ხილით სავსე კალათა, რომელიც წინასწარმეტყველმა ამოსმა იხილა ღვთიურ ხილვაში:

„ასე მახილვინა უფალმა ღმერთმა: აჰა, მოწეული ხილით სავსე კალათა. მითხრა: რას ხედავ, ამოს? ვთქვი, მოწეული ხილით სავსე კალათას-მეთქი. მითხრა უფალმა: მოაწია ჩემი ერის, ისრაელის, ბოლომ“ (ამოს 8:1-2).

როგორც მწიფდება ხილი და აქვს ზღვარი მის მწიფობას, ასევე დროც. დროსაც აქვს თავისი სიმწიფე, რომელსაც ის აზიარებს დროში არსებულ

ყველა საგანს თუ მოვლენას. მაგრამ ყველაზე თვალსაჩინო სიბოლოდ აღებულია ხილის სიმწიფე. ეს პარალელიზმი ენის ლექსიკამაც ასახა: *კაიცი* – მწიფე ხილი და *კეცი* – ბოლო.

რასაც წინასწარმეტყველნი ჰკრეცენ, ეს ისტორიის დასასრულია, როცა წყდება დროის მდინარე და ადამიანის ისტორია და კოსმიური პროცესი ერთ საზრისს ააშკარავენ. მაგრამ ისტორიის შუაგულშიც, მის პროცესში, რჩეული ერის ცხოვრება არ განარჩევს კოსმიურ დროს ისტორიული დროსაგან. კოსმიური დრო მონაწილეობს მის ისტორიაში. ფუძემდებლური და გარდამტეხი აქტები მის ცხოვრებაში კოსმიური დროის მიჯნებით არის აღნიშნული. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ბუნების პერიოდული თუ განსაკუთრებული მოვლენები ხალხის ისტორიის ორგანული ნაწილი ხდება. ხალხის ცხოვრება ჩართულია კოსმიურ ცხოვრებაში. დღესასწაულები ამ ჩართვის ცხადი დასტურია. მაგალითისთვის, ძველი აღთქმის ფუძემდებლური დღესასწაული – პასექი (*ფესახ*), რომელიც იხსენებს რჩეული ერის ეგვიპტიდან გამოსვლას, მის გათავისუფლებას ეგვიპტის მონობისგან, იმავდროულად გაზაფხულის დღესასწაულიცაა. მაგრამ თუ გაზაფხულის დადგომა მრავალჯერადი მოვლენაა, ეგვიპტიდან გამოსვლა, როგორც ისტორიული მოვლენა, ერთჯერადია. ის ერთხელ მოხდა ხალხის ისტორიაში, როგორც უნიკალური ხდომილება, და არასოდეს განმეორდება. მაგრამ ის მეორდება ვირტუალურად პასექის რიტუალში ყოველი გაზაფხულის დამდგეს, რომელიც ისტორიული ხდომილების თანახმადად აღიქმება. *გაზაფხული* და *გამოსვლა* ერთიანი დღესასწაულია, ერთმანეთს ავსებენ და ამდიდრებენ: გაზაფხული პასექს, ამ ისტორიულ მოვლენას, ანიჭებს თვალსაჩინოებას და ბუნებისმიერ ცხოველმყოფელობას; პასექს კი, თავის მხრივ, გაზაფხულში შეაქვს ადამიანური საზრისი, ადამიანურებს მას.

შვიდეულის დღესასწაული (*შებუყოთ*), რომელიც მოსდევს პასექს, ასევე სინთეზში აქცევს ბუნებრივ და ისტორიულ დროებს: პირველმოწვეულ ნაყოფთა დრო ემთხვევა სინაის მთის ძირას რჯულის მიღების დროს. პირველმოწვეული ნაყოფი, რომელშიც დროჟამის განსრულებაა საცნაური, და რომელიც ადამიანს მიაქვს საკურთხეველზე, ვირტუალურად გაიგივებულია იმ ნაყოფთან, რომელიც რჩეულმა ერმა უნდა გამოიღოს (ვგულისხმობ სინაიდან გამოცხადებულ მისიას, რომელიც ეგვიპტიდან ამოსულმა ხალხმა უნდა განახორციელოს: „თქვენ მღვდელთა სამეფო და წმიდა ერი იქნებით ჩემთვის“ (გამ. 19:5).

მესამე დიდი დღესასწაული *კარვობა* აერთიანებს მოსავლის აღების, სამეურნეო წლის დასასრულის (მდრ. „მკა არის საუკუნის აღსასრული“, მათ. 8:39) ბუნებრივ პერიოდს უდაბნოში ცხოვრების ისტორიულ-ეკსისტენციალურ გამოცდილებასთან.

თითოეული პერიოდი ამ სამთაგან, თუ პაულ ტილისის სიტყვებს გავიმეორებთ, რომლებიც ისტორიის შესახებ ითქვა, არის გარდატეხის ის მომენტი, როცა მარადიული დროჟამულს განსჯის და გარდაქმნის. ამრიგად, *გამოსვლა* (უფრო ზუსტად *ამოსვლა*, რადგან ეგვიპტე ქანაანზე დაბლა მდებარეობს), რომელსაც ბუნებრივ არქეტიპად მიწის პირიდან მცენარის აღმოცენება აქვს („ქვეყნად ამოსვლა მწვანისა“), ერთხელ მოხდა *იქ* და *მას ქამს*, და აღარ განმეორდება; რჯულიც ერთხელ იქნა მიღებული *იქ* და *მას ქამს*; უდაბნოს გამოცდილებაც განუმეორებელია, როგორც კონკრეტულ, უდაბნოს დროში მიმდინარე პროცესი, მაგრამ ეს *იქ* და *მას ქამს* შესაბამისი ბუნებრივი მიჯნების დადგომისას მეორდება, ერთგვარად მარადიულდება. ეს არის ძველი აღთქმის დღესასწაულის საზრისი: ისტორიულის გაკოსმიურება და კოსმიურის გაისტორიულება.

განასხვავებენ ისტორიულ დროს და პიროვნულ (ეკსისტენციალურ) დროს. ისტორიული მოვლენები სხვა დროში ხდება, პიროვნული ამბები – სხვა დროში. ამ ორი კატეგორიის ხდომილებებს სხვადასხვა ნება წარმართავს. მაგრამ როცა ისტორიაში და ადამიანის პირად ცხოვრებაში დმერთია ჩარეული, აქაც ისევე, როგორც კოსმიურ და ისტორიულ დროთა შემთხვევაში, მათ შორის ზღვარი თითქოს წაშლილია. სხვაგვარად: ისტორიულ დროში იჭრება ადამიანურ-პიროვნული დრო, ასევე განუმეორებელი, მაგრამ უფრო მაღალი ხარისხის უნიკალობით. თუმცა დმერთი ერთიან დროჟამულ მდინარეებაში აქცევს თავისი რჩეული ადამიანისა და რჩეული ხალხის თავგადასავალს. მის რჩეულ აბრაამში მისივე რჩეული ხალხის პოტენციაა

ძოცვებული, ძანძია ძთელი ისტორიული ძყოობადი ზაძბარასავით ძეკუძული სახით, რომელიც დროში უნდა გაიძალოს. მიუხედავად ძლიერი პიროვნული განცდებისა (ისაკის შეწირვა, მელქისედეკთან შეხვედრა, ანგელოზთან საუბარი სოდომის დაძცევაზე და სხვა), რჩეულ აბრაამს ერთი წამითაც არ სტოვებს იმის განცდაც, რომ იგი თავისი ეკსისტენციით ჩართულია ისტორიულ დროში, რომ იგი ატარებს თავის თავში მომავალს. ეს განცდა მას აკისრებს პასუხისმგებლობას საკუთარი თავის მიმართ, რაც, შესაძლოა, უცნაურად მოგვეჩვენოს. ყოველ შემთხვევაში, უცნაურია მისი, ყოფით-ზნეობრივი თვალთახედვით, არცთუ სანაქებო საქციელი, როცა მან, ეგვიპტეში მდგმურობისას, თავის გადარჩენის მიზნით, უარი თქვა სარას ქმრობაზე. ის მზად იყო დაეთმო სარა, ოღონდ თავად ცოცხალი დარჩენილიყო (დაბ. 12:11-19), რადგან მან იცოდა ერთი უეჭველი რამ: მისი სიცოცხლე დროის ხანიერებასთან ერთად მას არ ეკუთვნოდა. მან უარყო სარა იმ მომავლის გულისთვის, რომელიც მის წიაღში იყო დაბუდებული, რომელშიც ის სარას, როგორც ბერწის, მონაწილეობას გამორიცხავდა. მან არ უწყოდა, რომ ამ მომავალში მხოლოდ სარას (სხვას არავის) ელო წილი. მან ეს არ უწყოდა, თუმცა დიდი წინასწარმეტყველი იყო. აბრაამი სხვაგვარადაც გამოხატავს პიროვნულ-ისტორიულ დროთა ერთიანობას, მათ ურთიერთგანპირობებულობას: ისტორიული დრო, რომელიც ხალხმა ეგვიპტეში გაატარა, უკვე მოცემული იყო აბრაამის საკუთარ დროში, როცა ის ქანაანურ შიმშილობას გარიდებული ეგვიპტეში მსხემობდა.

ასევე, იოსების კერძო, პიროვნული დრამა, რომელიც მის სუბიექტურ დროშია გაშლილი, ხალხის ისტორიის გენეზისში მონაწილეობს. მის პიროვნულ დროში სიზმრების სახით, რომელთა საზრისს თავად ზეციური იერარქიის მხილველი იაკობიც ვერ წვდებოდა, იჭრება მომავლის სხივი. პარადოქსულია, როცა მომავლიდან სხივი აწმყოზე აფენს ჩრდილს და ეს ჩრდილი იოსების ისტორიაში სიზმრების სახით არის ხორცშესხმული.

და, საბოლოოდ, მოსეს საკუთარი ასოცი (სამი ორმოცი) წელი ხალხის ერთ ერად შექმნის წლებია. ანუ ეს იმას ნიშნავს, რომ მოსეს წლები აღარ არის მხოლოდ მისი საკუთარი წლები, ისინი უკვე მისი ხალხის ისტორიული ქმნადობის წლებია. მოსეში, მოსეს კვერთხის ქვეშ, გაიარა ხალხის პრეისტორიამ მეწამული ზღვიდან იორდანემდე, რომლის გაღმა მისი კვერთხი ვეღარ მისწვდებოდა. სამი რამ – მოსეს სიცოცხლე (ას ოცი წელი), მისი ამოცანა და ხალხის ქმნადობის პროცესი ერთდროულად დამთავრდა იორდანეს მარცხენა ნაპირზე. აქ ამოიწურა მოსეს წლები და ხალხის ქმნადობის წლები. ამიერიდან, იორდანეს გადალახვით იწყება ერის ისტორიის ახალი პერიოდი.

დროის აღქმა, რომელიც თავის დაღს ასვამს ბიბლიურ ნარატივს, მკაცრად ესქატოლოგიურია – დასასრულისკენ არის მიმართული. ცხადია, რეალურ გამოცდილებაში ვერ თავსდება აბსოლუტური (საბოლოო) დასასრული, მაგრამ მას ყოველი პერიოდის დამასრულებელი ფაზა აირეკლავს, ეს ანარეკლები თუ ხატები კი ძველი აღთქმის ხალხის ისტორიულ გამოცდილებაში არცთუ იშვიათია. მაგალითისთვის, სურათი, რითაც მთავრდება მეფეთა მეოთხე წიგნი, რომელიც მოასწავებს ძველი აღთქმის პერიოდის დასასრულს და ახლის დასაწყისს, სიმბოლურია: ბაბილონის მეფეს საპყრობილედან გამოჰყავს იუდას მეფე და

„დაუდგა ტახტი იმ მეფეთა მადლა, რომლებიც ბაბილონში ჰყავდა მას. გამოუცვალა საპყრობილის ტანისამოსი და მის წინ ჭამდა იგი პურს მთელი სიცოცხლე. და სამუდამო იყო მისი სარჩო და ეძლეოდა მეფისაგან ყოველდღიურად, მთელი სიცოცხლე“ (4 მეფ. 25:28-30).

თუ სადმე „პურის ჭამა“ გვხვდება ბიბლიაში, ყველგან მას რაღაც პერიოდის დამასრულებელი და, საბოლოოდ, შემარიგებელი მნიშვნელობა აქვს და ერთგვარად გვიხატავს ესქატოლოგიური ნადიმის სურათს. ბაბილონის ტყვეობა წინასწარმეტყველების თანახმად მთავრდება და ამ დასასრულსაც ესქატოლოგიური შეფერილობა აქვს, რამდენადაც ებრაელთა ტყვეობიდან გათავისუფლება მესიანისტურ ფიგურასთან – მიდიის მეფე კიროსთან იყო დაკავშირებული, ვისზეც ჯერ კიდევ ესაია წინასწარმეტყველი ამბობდა (ეს. 44:28; 45:1).

მისიანისგური მოლოდინი. რომელიც ღერ კითხვ ბაბილონის ზყოობამოი

დაეფუძა ძველი აღთქმის ცნობიერებას, – რომ მოვა მესია-მსხნელი და ქვეყნისა და ხალხის გამოსნის აქტით დაასრულებს ისტორიას, ყოველ შემთხვევაში, ისტორიულ პერიოდს ახალ საუკუნეში შესასვლელად, – თითქმის ყველა წინასწარმეტყველის ძირითადი თემა ხდება. დრო, დროის განმავლობა, გარკვეულად იქნეს მიზნობრივ ხასიათს, ესქატოლოგია ანუ დასასრულის მოლოდინი ტელეოლოგიურ საზრისს იქნეს: დროის ან დროული მონაკვეთის დასასრული (ბერძნ. *ტელოს*), იმავდროულად, აღქმულია ამ მოლოდინში როგორც საბოლოო მიზანი (*ტელოს*) და, ამრიგად, ისტორია განიცდება არა მხოლოდ *sub specie finitatis* დასასრულის თვალთახედვით, არამედ საბოლოო მიზნის კუთხითაც. ვინაიდან თუ ისტორიას აქვს საზრისი და მიზანი, იგი დასასრულში უნდა გამოჩნდეს – ამ კონცეფციით, დაუსრულებელი ისტორია უმიზნოა და, ამდენად, უსაზრისო. მაგრამ რა არის ეს მიზანი? ზოგადად ეს არის უფლის დღის დადგომა, როგორც ახალი აღთქმის ხანაში პავლე მოციქულმა გამოჭედა სიტყვებით, რომ „იქნება ღმერთი ყველაფერი ყველაფერში“ (1კორ. 15:28), რაც სრულყოფილად გამოხატავს ძველი აღთქმის ესქატოლოგიურ-ტელეოლოგიურ მოლოდინებს. მაგრამ უფლის დღე, რომლის დადგომა გარდაუვალია, ისე არ დგება როგორც სიამისა და ნეტარების მომტანი გაზაფხული. უფლის დღის ხასიათი დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორია ადამიანთა ცხოვრება ზნეობრივად ისტორიის განმავლობაში; როგორც არის ადამიანთა ზნეობრივი სახე, ისეთივე სახე ექნება უფლის დღეს ისტორიის დასასრულს. წინასწარმეტყველი ამოსი ამბობს და მის კვალზე იმეორებენ სხვანიც: „ვაი, უფლის დღის მონატრულთ! რისთვის გინდათ უფლის დღე? ბნელია იგი და არა ნათელი!“ (ამოს 5:18). უფლის დღეს ისეთივე შეფერილობა ექნება, როგორც ადამიანთა შინაგანი სამყარო და საზოგადოებრივი ცხოვრება შეფერილი. ეს არის ისტორიის ხედვა ზნეობრივ-რელიგიური კუთხით, რაც გამსჭვალავს ძველი აღთქმის ისტორიას.

არის, ცხადია, მეორე პერსპექტივაც, ნათელი და ნამდვილად სანატრელი. ეს პერსპექტივა დროის განმავლობას ნეგატიური კუთხით უყურებს: განმავლობა წარმავლობაა, „ამაოება ამაოებათა“. კატასტროფებით და შიშებით, დროის განმავლობით დათრგუნული ადამიანი დროის მდინარებიდან გასვლისკენ მიისწრაფის. არის მოლოდინი, რომ შორეულ პერსპექტივაში, რომელიც თანდათან ახლოვდება და „აქვე არის“, რეალობა დაუბრუნდება იმ მდგომარეობას, როცა ჯერ კიდევ არ იყო შექმნილი დროჟამის აღმნიშვნელი მნათობები (დაბ. 1:14). აი, ასეთია ეს პერსპექტივა ესაია წინასწარმეტყველის ხილვაში:

„დღისით მზე აღარ გექნება მნათობად და არც მთვარის ბრწყინვალება გაგინათებს;
უფალი გეყოლება საუკუნო მნათობად და შენი ღმერთი – შენს დიდებად;
აღარ ჩაესვენება შენი მზე და შენი მთვარე აღარ დაცხრება,
რადგან უფალი გეყოლება საუკუნო მნათობად და შენი გლოვის დღეები დასრულდება;
შენი ხალხი – ყველანი მართალნი იქნებიან, და საუკუნოდ დაიმკვიდრებს ქვეყანას ჩემი დარგული მორჩი, ჩემ ხელთა ქმნილება, რათა იდიდოს“ (ესაია 60:19-21).

საბოლოოდ, დასასრულისთვის, რომ დავასრულოთ დროის შესახებ ჩვენი არასრული საუბარი, უნდა ვაღიაროთ, რომ მიუხედავად ბიბლიის ტექსტის დროისმიერი განმსჭვალულობისა, დრო არ არის თვითმიზანი, მისი მიზანი მარადიული სივრცის, მკვიდრობის, მოპოვებაა, სადაც ყველაფერი, რაც იყო, რაც არის და რაც იქნება, ერთჟამობაში მოექცევა. დრო მხოლოდ საშუალებაა ამის მისაღწევად. დრო მწიფდება ამ სივრცისთვის და ამწიფებს ამ სივრცეს, მას მოაქვს ეს მკვიდრობა. ცხადია, დროჟამის დასასრულის ის იმედიათა პერსპექტივა, რომელიც ესაიას ხილვაში მოგვეცა, არ ეკუთვნის მხოლოდ ძველი აღთქმის ხალხს, ის მთელი კაცობრიობის ხვედრია.

