

მართლმადიდებლური სოციალური ეთიკის შესავალი

ავტორი: ალექსანდრე პაპადეროსი

მთარგმნელები: ზურაბ ჯაში, თამარ გოგუაძე, მიხეილ ნებიერიძე



დოკუმენტი მომზადდა სოციალური სამართლიანობის ცენტრის მიერ, USAID-ის პროგრამის „ერთიანობა მრავალფეროვნებაში“ ფარგლებში, რომელიც ხორციელდება საქართველოს გაეროს ასოციაციის მიერ, აშშ-ის საერთაშორისო განვითარების სააგენტოს ფინანსური მხარდაჭერით.

დოკუმენტში მოცემული შეხედულებები და მოსაზრებები ეკუთვნის სოციალური სამართლიანობის ცენტრს და არ უნდა აღიქმებოდეს ამერიკის შეერთებული შტატების საერთაშორისო განვითარების სააგენტოსა და საქართველოს გაეროს ასოციაციის პოზიციად.

ხელმძღვანელი: შოთა კინწურაშვილი

ავტორი: ალექსანდრე პაპადეროსი

მთარგმნელები: ზურაბ ჯაში, თამარ გოგუაძე, მიხეილ ნებიერიძე

რედაქტორი: მედეა იმერლიშვილი

აკრძალულია აქ მოყვანილი მასალის გადაბეჭდვა, გამრავლება ან გავრცელება კომერციული მიზნით, სოციალური სამართლიანობის ცენტრის წერილობითი ნებართვის გარეშე.

ციტირების წესი: სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, ალექსანდრე პაპადეროსი, „მართლმადიდებლური სოციალური ეთიკის შესავალი“, 2023

© სოციალური სამართლიანობის ცენტრი

მისამართი: ი. აბაშიძის 12ბ, თბილისი, საქართველო

ტელ.: +995 032 2 23 37 06

www.socialjustice.org.ge

info@socialjustice.org.ge

<https://www.facebook.com/socialjustice.org.ge>

სარჩევი

წინათქმა	3
ა. მადლის ჟამის შეცნობა	4
ბ. ერთად ცხოვრება შერიგებით (<i>Synchoresis</i>) ევროპაში:.....	7
ეკლესია, როგორც კიდობანი (<i>Kibotos</i>)	7
გ. მართლმადიდებელი ეკლესიები და	9
მათი წვლილი ეკუმენურ მოძრაობაში	9
1. გახსენება, როგორც საგზაო ნიშანი და გაფრთხილება.....	16
1.1. ღვთის სიტყვისა და ღვთის გამომხსნელი საქმეების გახსენება:.....	16
1.2. მართლმადიდებლური სოციალური ეთოსის და ღვაწლის სამებისეული საფუძვლები	18
1.3. ადრეული ეკლესიის სოციალური ეთოსიდან და საქმეებიდან	19
2. ლიტურგია და დიაკონია.....	23
2.1 ლიტურგიული თვით-, ადამიანის- და სამყაროს აღქმა.....	23
2.2 ლიტურგია, როგორც ძალის წყარო: დღესასწაული და წმინდანთა კრებული	27
2.3 ლიტურგიის, დიაკონიის და მარტირიის ერთიანობა	28
2.4 ლიტურგიული დიაკონია: კატეგორიათა და ფასეულობათა სისტემის ცვლა.....	29
2.5 მართლმადიდებლური კონიზაციონი და თანამედროვეობის იდიორიტმია.....	30
2.6 ჰორიზონტალიზმი ვერტიკალიზმის წინააღმდეგ.....	34
3. მიკროდიაკონია და მაკროდიაკონია	35
3.1. „უმცირეს ძმათაგანი“ და მათი პირადი ტანჯვა.....	36
3.2. ქრისტეს ჯვარი და მიწიერი „ჯვარცმულები“	37
3.3. სოციალურად სტრუქტურირებული ცოდვა: ეკლესიის ძალისხმევა სამართლიანობისა და თავისუფლებისთვის.....	39
3.4. ეკონომიკა, მომხმარებლობა და ასპექტიზმი.....	41
4. „წმინდანები ძალაუფლების ცდუნების წინაშე“	54
4.1 ეკლესია და სახელმწიფო მართლმადიდებლურ ტრადიციაში	55
4.2 ეკლესია და სახელმწიფო: ახალბერძნული გამოცდილებიდან	58
4.3 პლურალიზმი და <i>სიმფონიის</i> შანსები.....	59
4.4 როდესაც სახელმწიფო ეკლესიას სოციალური ზღურბლისკენ უბიძგებს.....	60
5. სხვა, როგორც ესქატოლოგიური კრიტერიუმი	63
5.1 პირისპირ.....	63
5.2 სხვადაყოფნა და იდენტობა.....	64
5.3 <i>სინხორეზის</i> სხვადაყოფნაში	65
გამოყენებული დოკუმენტები:	67

ჩვენი საზოგადოებისათვის ქრისტიანული სოციალური ეთიკა საერო თუ სასულიერო წრეებში, მათ შორის აკადემიურ სივრცეში სრულიად უცნობი და ახალი დისციპლინაა. ქრისტიანული ეკლესიებს, განსაკუთრებით დასავლეთის ეკლესიებს სოციალური სწავლებისა და სოციალური ეთიკის თითქმის ასორმოცდაათწლიანი უწყვეტი ტრადიცია გააჩნია. დაგვიანებით, თუმცა მსგავსი მიმართულებით ნაბიჯები გადაიდგა მართლმადიდებელ ეკლესიებშიც. ამის პირველი მაგალითი იყო რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის 2000 წელს გამოქვეყნებული სოციალური კონცეფცია, შემდგომ 2016 წელს შემდგარი კრეტის საერთომართლმადიდებლური კრების რიგი დოკუმენტები სოციალურ და პოლიტიკურ თემებზე და ბოლოს კონსტანტინოპოლის მსოფლიო საპატრიარქოს მიერ წარმოდგენილი მართლმადიდებლური სოციალური ეთიკის დოკუმენტი „მსოფლიოს სიცოცხლისათვის“, რომელმაც დღის სინათლე 2020 წელს იხილა. დასავლეთის საღვთისმეტყველო სკოლებში აღმოცენებული ახალგაზრდა საღვთისმეტყველო საგანი - ქრისტიანული სოციალური ეთიკა ნაბიჯნაბიჯ მართლმადიდებელი ეკლესიის, საზოგადოებისა და აკადემიური სფეროს ინტერესის სივრცეშიც შემოდის. თუმცა საქართველოს მაგალითზე თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ძალიან მწირია როგორც ეკლესიის სოციალური დოკუმენტების ქართული თარგმანები, ასევე ქრისტიანული გადმოსახედიდან რიგ სოციალურ და ეთიკურ თემებზე შექმნილი ტექსტები.¹

სწორედ ამ დიდი ნაპრალის ნაწილობრივ ამოვსების ემსახურება არსებული **ტექსტის ქართული თარგმანის შესრულება და გამოცემა**. აღნიშნული ტექსტი მართლმადიდებელი ეკლესიის მდიდარ სოციალურ ხედვებსა და პრაქტიკებს გვაცნობს, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში იცვლიდა ფორმასაც და შინაარსს, პოლიტიკური-ეკონომიკური და სოციალური გამოწვევების შესაბამისად. აღნიშნული თარგმანი დაინტერესებულ მკითხველს სხვადასხვა აქტუალურ საკითხებთან დაკავშირებით როგორცაა: მშვიდობა, სოლიდარობა, სოციალური მსახურება, სამართლიანობა თუ სხვა ყოველდღიური საზოგადოებრივი გამოწვევები მართლმადიდებლური თეოლოგიისა და მრავალსაუკუნოვანი პრაქტიკაზე დაფუძნებული სოციალურ თეორიებითა და ხედვების თანახმად იყოს გააზრებული. სამომავლოდ შესაძლებელია აღნიშნული წიგნი ერთგვარ სახელმძღვანელოდ იქცეს საერო ასევე სასულიერო სასწავლებლების სტუდენტების, პედაგოგების და ასევე მკითხველის ფართო წრისათვის, რომლებიც დაინტერესებულნი არიან ქრისტიანული ეთიკით და ქრისტიანული ეკლესიების სოციალური სწავლებით.

წიგნის ავტორია ალექსანდრე პაპადეროსი, ბერძენი მართლმადიდებელი თეოლოგი, რომელიც ათწლეულების განმავლობაში ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს სხვადასხვა სამუშაო კომისიების აქტიური მონაწილე იყო. ის აგრეთვე თანადადამფუძნებელია კრეტის მართლმადიდებლური აკადემიის, რომელსაც თავად წლების განმავლობაში ხელმძღვანელობდა.

ა. მადლის ჟამის შეცნობა

¹ აღნიშნულ თემებზე დაკავშირებით ქართულ ენაზე გამოქვეყნებულია 1. კათოლიკე ეკლესიის სოციალური მოძღვრების კომპენდიუმი; მთარგ. ა. ჭელიძე, ი. ჯავახიშვილი (2019), 2. მსოფლიო პატრიარქი ბართლომეოსი: შეხვედრა საიდუმლოსთან - მართლმადიდებლობა მესამე ათასწლეულში; მთარგ. შ. კინწურაშვილი (2019) 3. კონსტანტინოპოლის მსოფლიო საპატრიარქოს დოკუმენტი: მსოფლიოს სიცოცხლისათვის – მართლმადიდებელი ეკლესიის სოციალური ეთიკის შესახებ; მთარგ. გ. ლურსმანაშვილი (2020).

„მართლმადიდებლად ყოფნა ნიშნავს თოკზე ცეკვას“

წმინდა მამათა ეს უძველესი აფორიზმი შეჯამებულად გადმოსცემს მართლმადიდებლურ სულიერებაში „ხარმოლიპეს“ სახელით ცნობილი რწმენისა და ცხოვრების გამოცდილებას: ერთდროულად სიხარულსა (ბერძ. „ხარა“) და მწუხარებას (ბერძ. „ლიპე“). თოკი ადამიანური ყოფის რეალობაა, რომელიც დაჩრდილული და დაბნელებულია ადამიანის ცოდვებით. მხოლოდ ღმერთის მიმტევებელ და გამომხსნელ სიყვარულს მინდობილს ძალუმს მყარად იმოდრას თოკზე და სიხარულით „იციკვოს“. ეს თავი მართლმადიდებელ ქრისტიანთა ცხოვრების ამგვარი ფილოსოფიისა და გამოცდილების რამდენიმე სულიერ და სოციალურ-ეთიკურ ასპექტს წარმოაჩენს.

ჟამი (ბერძ. „კაიროს“) ახალი აღთქმის მეტად მნიშვნელოვანი ტერმინია. თუკი დრო (ბერძ. „ქრონოსი“) მოვლენის მიმდინარეობას აღნიშნავს, ჟამი რაიმეს აღმოჩენის ან ამა თუ იმ მოქმედების ზუსტ მომენტზე მიუთითებს. ესო გლოვობდა იერუსალიმზე, როდესაც წინასწარ ხედავდა იმ განსაცდელს, რაც მას თავზე დაატყდებოდა იმის გამო, რომ მან ვერ შეიგნო მადლის მოფენის ჟამი, ზუსტი მომენტი, „კაიროსი“ მშვიდობის დამყარების (იხ. ლუკ. 19:41). ზუსტი „კაიროსის“ შეცნობა შორსმჭვრეტელობას და განსჯას მოითხოვს. ასე შეაგონებს წმინდა პავლე მისთვის საყვარელ ეკლესიის კრებულს კორინთოში, რომ გამოიცნონ სულნი (1 კორ. 12:10). ამგვარი გამოცნობის უნარი და ძალა არის მადლი, ნიჭი სულიწმინდის, „რომელიც იქმს ყოველივეს ყოველივეში“ (1 კორ. 12:6).

თანამედროვე ევროპული ინტეგრაციის პროცესში პოლიტიკოსებს წინ უდგათ „დიდი ისტორიული ამოცანა, ხელი შეუწყონ ევროპის ხალხთა გაერთიანებას მშვიდობის, სამართლიანობისა და დემოკრატიისათვის, სოლიდარობასა და სიყვარულში“, - ასე მიმართა მსოფლიო პატრიარქმა ბართლომეოსმა ევროპარლამენტის გენერალურ ასამბლეას რამდენიმე წლის წინ (Bartholomaios 1994, 239). შეიცნობენ ევროპის ქრისტიანები და ეკლესიები „კაიროსის“ ნიშნებს ევროპის გაფართოების ამ პროცესის ხელშესაწყობად და ხალხის დასახმარებლად, რათა არ დაივიწყონ ცხოვრების საზრისი და ის ღირებულებები, რომლებიც სათავეს იღებს სახარების „ცოცხალი წყლიდან“ (იოან. 4:10)? ეს კითხვა თანაბრად ეხება ევროპაში როგორც აღმოსავლურ, ისე დასავლურ ქრისტიანობას, მოყოლებული ხმელთაშუაზღვისპირეთიდან ჩრდილოეთ ზღვამდე, ატლანტიკიდან ურალამდე. მათ ერთობლივად უნდა აიღონ პასუხისმგებლობა კონტინენტის მომავალზე.

ამ მიზნის მისაღწევად დასავლელმა ქრისტიანებმა უნდა გაიაზრონ, რომ ევროპა წარმოუდგენელია აღმოსავლური ქრისტიანობის გარეშე, განსაკუთრებით, წარსულის ჭრილში. ამ მხრივ ბევრი რამ არის გასაკუთრებული და ბევრი ჭრილობა განსაკუთრნავი, რაც მოითხოვს ცრურწმენებისგან თავისუფალ აზროვნებას. ევროპის ისტორია კარლოს დიდით (იხ. დუროსელ 1990) არ დაწყებულა. ევროპის ფესვები უფრო ღრმაა, ხოლო მისი ტოტები უფრო გრძელი. თვითონ სახელი „ევროპე“ მომდინარეობს მითიდან ევროპის შესახებ. ამ ეტიმოლოგიის მიხედვით, ევროპა ნიშნავს ლამაზ ქალს, რომელიც არის ფართომხედველი, შორსმწვდომი, ან ორივე ერთად. ასე რომ, თუ მას სურს თავისი სახელის ღირსი იყოს, ევროპა უნდა იყოს შორსმჭვრეტელი და ფლობდეს გაგებისა და ხედვის უნარს (Papaderos 1991a, 34; 1993a, 52-53).

კონფლიქტებისა და დაყოფების ტრაგიკული შედეგების დავიწყებისა და დაკნინების გარეშე, ქრისტიანები და ეკლესიები დღეს მოწოდებულნი არიან, კიდევ ერთხელ გაიაზრონ ქრისტიანული და ევროპული იდენტობის ფუნდამენტური ელემენტები, და თამამად

განაცხადონ თავიანთი ერთგულება ამ მათთვის ბოძებული საჩუქრების მიმართ. 1959 წელს ორგანიზაციის დაფუძნებისას მოწვეულ ევროპულ ეკლესიათა კონფერენციის ასამბლეაზე, მიტროპოლიტმა იაკოვოს მელიტელმა წაიკითხა მოხსენება სათაურით, „წარსულსა და აწმყოში ევროპის ქრისტიანულ კულტურაში აღმოსავლური მართლმადიდებლობის მიერ შეტანილი წვლილი“ (Iakovos, 1960, 81; Konstantinidis 1078; Patelos 1978, 209; Papaderos 1999, 74). ეს შეხვედრა ცივი ომის დროს შედგა, როდესაც ევროპა დაყოფილი იყო. ამ მოხსენების შინაარსი შემდეგი სიტყვებით შეიძლება შეჯამდეს: ყველა განსხვავების მიუხედავად, აღმოსავლეთის და დასავლეთის ქრისტიანები ერთმანეთს ეკუთვნიან. მათი საერთო მოვალეობაა სახარების ქადაგება და მსოფლიოს ქრისტესთან მიყვანა.

ეს არის მუდმივი პასუხისმგებლობა, რომელიც ითხოვს ჟამის ნათლად ამოცნობას და უნარს, გამოიცნოს სულები, რათა დაინახოს ქრისტიანული რწმენის წინაშე არსებული შესაძლებლობები და საფრთხეები (1 კორ. 12:10), და საზოგადოებაში დამკვიდრებული ადამიანური სისუსტეებისა და ყველა სახის ნეგატიური მოვლენების მიუხედავად, შეინარჩუნოს რწმენა. უფრო მეტიც, აღმოსავლეთის, დასავლეთის, ჩრდილოეთის და სამხრეთის ქრისტიანებს აკისრიათ პასუხისმგებლობა, მონაწილეობა მიიღონ ახალი, უფრო სამართლიანი და თავისუფალი ევროპის მშენებლობაში და ხელი შეუწყონ „შერიგებისა და ერთობისკენ მიმავალ ყველა წამოწყებას“ (მიმართვა 192, 329).

ევროკავშირის გაფართოება უნდა დაეხმაროს ადამიანებს, აღიარონ სხვისი უფლება, იყოს განსხვავებული, ისევე როგორც სულიერი სიმდიდრე, რომელიც მომდინარეობს ამ მრავალფეროვნებისგან. ამ „პოლიტიკას არ შეუძლია უგულვებელყოს კონსტანტინოპოლისკენ მიმავალი გზა, მართლმადიდებლობის წმინდა ტრადიციებისკენ მიმავალი გზა. აღმოსავლეთ და დასავლეთ ევროპის შერიგების ისტორია შეუძლებელია დაიწეროს მართლმადიდებლობის მონაწილეობის გარეშე“, - შენიშნავს ჰილდესჰაიმის ეპისკოპოსი, იოზეფ ჰომაიერი (ციტ. Larentzakis 2000b, 287). რა თქმა უნდა, აღმოსავლეთის ქრისტიანებმა ასევე უნდა იმოგზაურონ სხვა გზაზეც, რომელიც შემზადებულია შერიგებისათვის.

1990 წლის 22 აპრილს, პაპმა იოანე პავლე მეორემ მოილოცა ველეჰრადი მორავიაში, სადაც არის წმინდა მეთოდეს საფლავი. ძმასთან, კირილესთან ერთად, მას თაყვანს სცემენ, როგორც სლავების მოციქულს. თავის ქადაგებაში პაპმა შეკრებილებს შეახსენა, რომ ამ წმინდანებმა დადეს „ქვაკუთხედი“ (მათ. 21:42), რომელმაც „ფესვები გაიდგა სლავების ისტორიაში“. „ევროპული ერთობის ეს ქვაკუთხედი“ შეიძლება ვიხილოთ „არა მხოლოდ მონტე კასინოში, საიდანაც დაიწყო წმინდა ბენედიქტემ ლათინური ევროპის მშენებლობა, არამედ ველეჰრადშიც, სადაც ძმებმა თესალონიკიდან შემოიტანეს ბერძნული და ბიზანტიური ტრადიციები ევროპის ისტორიაში“ (იოანე პავლე II 1990). მსგავსი აზრი გამოთქვა კარდინალმა ფრანც კიონიგმაც:

„ათასი წლის წინ რუსეთმა მიიღო ქრისტიანობის ბიზანტიური ტრადიცია, რასაც მიჰყვნიენ სხვა სლავი ერები. ამ ათასწლეულის იუბილეზე პაპმა იოანე პავლე მეორემ მოსკოვის პატრიარქს მისწერა - ორივე დიდი საეკლესიო ტრადიცია - დასავლური და აღმოსავლური - ერთმანეთს ეკუთვნის „როგორც სხეულის ფილტვებია ერთმანეთთან დაკავშირებული“. ერთ დროს განუყოფელი და საერთო ქრისტიანული მემკვიდრეობის მუდმივი ხსოვნის ეკუმენური მოძრაობა ევროპაში ახალ შთაგონებას მიიღებს მომავალში“ (König, 2001, 19).

ეს ნიშნავს, რომ დასავლურმა და აღმოსავლურმა ქრისტიანობამ უნდა გადალახონ განსხვავებები და ესწრაფონ შერიგებას მომავალში. მხოლოდ ერთ დროს განუყოფელი და საერთო ქრისტიანული მემკვიდრეობის ხსოვნით მიიღებს ევროპის ეკუმენური მოძრაობა იმ

შთაგონებას, რაც მას ეკლესიათა დაყოფასთან, კულტურულ გამოწვევებსა და პოლიტიკურ დილემებთან გასამკლავებლად სჭირდება. წარსულში ქრისტიანთა მიერ ჩადენილმა ცოდვებმა და ეკლესიის წინამძღვართა არასწორმა გადაწყვეტილებებმა მნიშვნელოვანი ზიანი მიაყენეს იესო ქრისტეს სახარებას, ეკლესიისადმი ნდობას და ბევრ ადამიანს. ბაზელსა (1989) და გრაცში (1997) გამართული ევროპის ეკუმენურმა ასამბლეებმა ყურადღება გამამხვილეს იმაზე, რომ არ უნდა დავდუმდეთ არც წარსულში ეკლესიათა დანაშაულებრივ ქმედებებზე და არც მათ მიერ ხალხისთვის გაწეულ სამსახურზე, და რომ ეკლესიებმა უნდა აღასრულონ თავიანთი პასუხისმგებლობა ევროპისა და სხვა კონტინენტის ხალხთა წინაშე აწმყოსა და მომავალში.

ეს პასუხისმგებლობა ასევე გულისხმობს ევროპისთვის „სულის, სულიერებისა და საზრისის“ მიცემას, როგორც აღნიშნა ოცი წლის წინ ევროპული ერთიანობის კომისიის პრეზიდენტმა, ჟაკ დელორმა (Fischer 1992, 181). ამ მოწოდებას არც დღეს დაუკარგავს აქტუალობა. ეკლესიები ასევე აღასრულებენ პროფეტული მცველის ფუნქციას გაფართოების, ინტეგრაციის და კონსოლიდაციის საქმეში. ისინი მოვალენი არიან უზრუნველყონ ერთიანობისა და სოლიდარობისთვის ევროპელი ხალხების ნების სიძლიერე. უფრო მეტიც, მათ უნდა უზრუნველყონ, რომ არა მხოლოდ პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და ტექნოლოგიურ საკითხებზე იყოს ყურადღება გამამხვილებული, არამედ, შენახული და დაცული იყოს სულიერი და ეთიკური ღირებულებებიც საჯარო სივრცეში, რადგან „კულტურისგან, ანუ ადამიანური ურთიერთობების ფუნდამენტური საზრისისგან გამოცალკევებული პოლიტიკური ერთობა ვერ შექმნის ერთიან ევროპას“ (Barthlomaos 1994, 239). მხოლოდ ზიარი ღირებულებების ერთობა შეიძლება გახდეს საფუძველი, რომელშიც არაევროპული ღირებულებებიც ნაყოფიერად ინტეგრირდება (Papaderos 1993, 34).

2004 წლის 29 ივნისს, რომში, წმინდა პეტრეს მოედანზე გამართულ სადღესასწაულო მსახურებაზე (წმინდა პეტრესა და პავლეს აღნიშვნის დღესასწაულზე), მსოფლიო პატრიარქმა ბართლომეოსმა აღწერა ამ ახალი ევროპის ჩამოყალიბების პირისპირ მდგარ ეკლესიათა წინაშე დასახული ამოცანები: „დღეს გაერთიანებული ძალისხმევა მიმართულია ქრისტეს ცოცხალი გონებისკენ იმგვარად, როგორც მას ესათნოება . . . მაგრამ, რა თქმა უნდა, გარეგნული ერთობის განხორციელებას აზრი ექნება, თუკი გონებაში არსებული განსხვავებები შენარჩუნდება“.

ბ. ერთად ცხოვრება შერიგებით (*Synchoresis*) ევროპაში: ეკლესია, როგორც კიდობანი (*Kibotos*)

ბერძნული სიტყვა „სინხორესის“ არის კომპოზიტი, რომელიც შედგება სიტყვისგან „სივრცე“ (ხოროს), და წინდებულისგან - „თან“ (სინ). ამრიგად, ის სიტყვასიტყვით ნიშნავს „გარკვეულ სივრცეში ერთად ცხოვრებას“ ან „ერთად ცხოვრებას“. უფრო აქტიური მნიშვნელობით ის ასევე გულისხმობს „სხვისთვის სივრცის დათმობას მისთვის მიტევების მეშვეობით“. ეკლესიის მამათა საღვთისმეტყველო აზროვნებაში ეს ბოლო განმარტება იძენს ეკლესიოლოგიურ და სოციოლოგიურ მნიშვნელობას ახალი აღთქმის მიერ ნაქადაგები რწმენისგან, ცოდვების მიტევების სახარებისგან.

მოცემულ ვითარებაში ეს ნიშნავს, რომ ვრცელი ევროპა - სივრცე ერთობლივი ცხოვრებისთვის - შექმნა ევროკავშირის გაფართოებამ. ეს ახალი გაფართოებული ჰორიზონტი ქმნის მკვეთრ კონტრასტს სივიწროვისა და შიშის განცდასთან, რადგან ევროპაში სულ უფრო მეტი ადამიანი გრძნობს, რომ მათი სივრცე ვიწროვდება. მათი დამოკიდებულება სივრცის

მიმართ იცვლება ხალხთა, რელიგიათა და კულტურების დაახლოების კვალობაზე. ბევრი სახის შიში ამოიზრდება ამ ვითარებიდან. ის, რაც ნაცნობი იყო, ჩვეული და თავისთავად ცხადი, ახლა ეჭვქვეშ დგება. და მაინც, ჩვენ არ ძალგვიძს ხელი ავიღოთ იმედზე, რომ რელიგიების, კულტურების, სილამაზის აღქმის, ზნეობის და რასების მრავალფეროვნებას ასევე ძალუძს „სივრცის“ ჩვენეული გაგებების გაფართოება.

მაგრამ ჩვენი მზერა ევროპაზე არ უნდა შევაჩეროთ, რადგან ამჟამად კითხვები იზადება დროსა და სივრცეში ჩვენს გადარჩენასთან დაკავშირებით. ზოგი მათგანი შემდეგი შინაარსისაა:

- ნუთუ ჩვენი დამოკიდებულება დედამიწის მიმართ, რომელიც ეკუთვნის უფალს (ფს. 24:1), ოდენ ადამიანებზე ბატონობისა და ექსპლუატაციისადმი ჩვენეულმა ლტოლვამ უნდა განსაზღვროს?
- როგორია ურთიერთმიმართება ადამიანის მიერ მიკროკოსმოსის კვლევის იმედის მომცემ შედეგებსა და მათ მიერ გამოწვეულ ეთიკურ და ბიოეთიკურ დილემებს შორის?
- გახდება კი მაკროკოსმოსის სიდიდითა და მშვენიერებით გამოწვეული აღფრთოვანებისა და სიხარულის განცდა ისეთი ძლიერი და ღრმა, რომ აღამაღლოს ადამიანთა გულები, თუ ის გაამლიერებს ხარბი კოსმიური კოლონიზაციისა და ახალ დაპყრობათა სურვილს? საბოლოოდ რა გაიმარჯვებს, შესაძლებლობები თუ საფრთხეები?
- ადამიანის შთამომავლები, რომლებიც გამრავლდებიან „დედამიწაზე ქვიშასავით“, „დასავლეთით და აღმოსავლეთით, ჩრდილოეთით და სამხრეთით“ (დაბ. 28:14), იქნებიან კურთხევა, თუ საფრთხე დედამიწისთვის და ადამიანთა თანაცხოვრებისა და გადარჩენისათვის?

„სინხორეზისი“ ამ და სხვა მსგავს კითხვებს წარმოშობს. შესაძლებელია თუ არა, ამ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობა (სივრცის დათმობა, პატიების თხოვნა, მიტევება - ყველა ეს მნიშვნელობა ასევე გულისხმობს „მეტანოიას“, აზროვნების შეცვლას) იქცეს „სივრცისადმი“ ახალი პერსპექტივის გახსნის გასაღებად? როგორ უნდა გავაერთიანოთ ქრისტოლოგიური, სოტერიოლოგიური, ეკლესიოლოგიური, ანთროპოლოგიური, სოციალური, კოსმოლოგიური და ეკოლოგიური იმპლიკაციები, რომლებიც გამომდინარეობს „სინხორეზისის“ ფართო გაგებიდან? წმინდა პავლე კორინთელთა მეორე ეპისტოლეს მეხუთე თავში გვთავაზობს ამ მიზნის მიღწევის გზას. მისი სწავლებით, ყველაფერი შეჯამებულია შემდეგი ტერმინებით: „კატალაგე“, „დიაკონია ტეს კატალაგეს“, „ლოგოს ტეს კატალაგეს“. ბერძნული სიტყვა „ალაგე“ ნიშნავს ცვლილებას, ხოლო წინდებული „კატა“ აძლიერებს ამ მნიშვნელობას. ამრიგად, „კატალაგე“ ნიშნავს ტოტალურ, ანუ „სრულ“ ცვლილებას, როგორც შლაიერმახერი იტყოდა. პავლეს მიხედვით, ამ ტოტალურ ცვლილებას, რომელიც მხოლოდ ღმერთისგან მოგვენიჭება, და რომელიც არ უყურებს მორწმუნის ცოდვებს (2 კორ. 5:19), შედეგად მოაქვს „ახალი ქმნილება“ (2 კორ. 5:17). ეს ახალი ქმნილება განაპირობებს ორ რამეს: 1) ამ „სრულის“ ცვლილებას და ღმერთთან, სხვა ადამიანებთან, მთელ სამყაროსთან შერიგების ქადაგებას; და 2) სხვების მსახურებას, რაც ასევე ამ ტოტალური ცვლილების შედეგია (2 კორ. 5:19-20).

სივრცისადმი ალტერნატიული დამოკიდებულება აღწერილია წარღვნასთან დაკავშირებულ ბიბლიურ მოვლენებსა (დაბადება 6-9) და კიდობნის (ბერძნ. „კიბოტოს) აგების ეპიზოდში. კიდობანი იყო და დღემდე რჩება იუდეო-ქრისტიანული ტრადიციის ცოცხალ ხატებად (იხ. Kaimakes 2001). ამ თავში ნაკვლევი ეთიკური საკითხებისთვის, ეს ხატება ატარებს

„სინხორეზისის“ მსგავს მნიშვნელობას. კიდობანი წარღვნისგან გადარჩენის იარაღია ღმერთის ხელში, რომელიც ყველა ქმნილებას სთავაზობს სივრცეს: ადამიანებს და მთელ ცხოველთა სამყაროს, თითოეული სახეობის წყვილს - მამრსაც და მდედრსაც, წმინდასაც და უწმინდურსაც. შემთხვევითი არაა, რომ კიდობანი ეკლესიის ერთ-ერთი უძველესი სიმბოლოა, რომელიც, როგორც მადლისა და ჭეშმარიტების კიდობანი, იცავს და უზიარებს ამ საუნჯეს სხვებს და მიუძღვის მორწმუნეთ გადარჩენისაკენ. ადრეული ეკლესიის მამებისა და დედეებისთვის წარღვნა, ისევე როგორც ისრაელიანთა გადარჩენა წითელ ზღვაში დანთქმისაგან (გამოსვლათა 14), იყო ღმერთის გამომხსნელი განზრახვის წინასახე. გამომხსნის ღვთის გეგმის მიხედვით, რომელიც სულიწმინდამ გამოუცხადა პავლე მოციქულს, „ამჯერადაც [*kairos*] მადლისმიერი არჩევანით დარჩა ნატამალი“ (რომ. 11:5). იუდეველებიც და ქრისტიანებიც ამ ნატამალის ნაწილი არიან და იწოდებიან „წარმართთათვის სინათლის გამოცხადებად“ (იხ. ლუკა 2:32; საქმე. 13:47), რათა ეს უკანასკნელნი გახდნენ მათი თანამკვიდრნი ღვთის სახლის მრავალ საუფლოში (იხ. იოან. 14:2).

დღევანდელ „ამჯერადში“ ეკლესიები მოწოდებულნი არიან, იქცნენ „სინხორეზისის“ ცოცხალ ნიმუშებად, განსაკუთრებით, ერთმანეთისთვის სივრცის დათმობით და ერთად მუშაკობისთვის, რათა შექმნან ახალი სივრცე ევროპის ხალხების იმედისა და სიცოცხლისათვის. მაგრამ ეს მხოლოდ მაშინ მოხდება, თუ ქრისტიანები დაიტევენ სხვებს თავიანთ გულებში (იხ. 2 კორ. 7:2-3). წმინდა პავლე აქაც იყენებს „ხორესატეს“, ნაწარმოებს „ხოროსისგან“ - სივრცე, რაც პირდაპირ მიუთითებს „სინხორეზისკენ“, რაც სინამდვილეში ჩვენს გულებში იწყება.

გ. მართლმადიდებელი ეკლესიები და მათი წვლილი ეკუმენურ მოძრაობაში

ავტოკეფალია და ავტონომია

ერთი მართლმადიდებელი ეკლესია ავტოკეფალური და ავტონომიური ეკლესიებისგან შედგება. ეკლესია არის ავტოკეფალური, თუ მას ჰყავს საკუთარი (ბერძ. „ავტოს“ - საკუთარი) მეთაური (ბერძ. „კეფალე“ - თავი), რაც ნიშნავს, რომ ის იმართება პატრიარქის, მთავარეპისკოპოსის ან მიტროპოლიტის მეთაურობით, საკუთარი სინოდის მიერ. ავტონომიური ეკლესიები დამოუკიდებლები არიან, მაგრამ მაინც ინარჩუნებენ მჭიდრო კავშირს მსოფლიო პატრიარქთან, რომელიც სხვა უფლებამოსილებებთან ერთად, გამოარჩევს ან დაამტკიცებს ავტონომიური ეკლესიების პირველ იერარქებს.

ძველი დაყოფამდელი ეკლესია ორგანიზებული იყო პენტარქიის მიხედვით, რაც გულისხმობდა ხუთ დამოუკიდებელ იურისდიქციას (რომი, კონსტანტინოპოლი, ალექსანდრია, ანტიოქია და იერუსალიმი).² დღეს ერთი მართლმადიდებელი ეკლესია ორგანიზებულია რამდენიმე იურისდიქციად, რომელთა საეკლესიო ტერიტორიები ადრეული ეკლესიის ტრადიციის დაცვით მორგებულია შესაბამისი პოლიტიკური ადმინისტრაციული ერთეულის საზღვრებზე (451 წლის ქალკედონის მსოფლიო კრების მე-17 კანონი; იხ. Kallis 2003, 26; Pheidias 1977, 168-169). მაგრამ სახელმწიფოს და ეკლესიის საზღვრები ყოველთვის არ ემთხვევა

² საჭიროა დაზუსტება, რომ ისტორიულად პენტარქიის პრინციპი შემუშავდა და ვრცელდებოდა მხოლოდ რომის იმპერიის ფარგლებში არსებულ ეკლესიებზე. მაგალითად, საქართველოს ეკლესია არ შედიოდა პენტარქიაში და არც მის რომელიმე წევრ ეკლესიას ექვემდებარებოდა, თუმცა, მიუხედავად ამისა, მისი ავტოკეფალია აღიარებული იყო - ზ.ჯ.

ერთმანეთს. მაგალითად, საბერძნეთს აქვს თავისი ეროვნული ავტოკეფალური ეკლესია, რომლის გვერდით ასევე არსებობენ სხვა იურისდიქციებიც. ასევე, კრეტის ეკლესიას და ათონის წმინდა მთას - ორივე მათგანი საბერძნეთში მდებარეობს - აქვთ განსაკუთრებული სტატუსი მსოფლიო საპატრიარქოს იურისდიქციის ქვეშ, ისევე როგორც აქვთ არაპირდაპირი გზით დოდეკანესეს დიოცეზს და ჩრდილო საბერძნეთის სხვა დიოცეზებს. ჩეხეთის და სლოვაკეთის ეკლესიებიც, ამ ქვეყნების პოლიტიკური გაყოფის შემდეგაც (1993), ასევე ინარჩუნებენ თავიანთ იურისდიქციულ ერთობას.³

ავტოკეფალია ერთსა და იმავე დროს სრულიც არის და შეზღუდულიც. სრულია, რამდენადაც, არცერთ მართლმადიდებელ ეკლესიას არ აქვს უფლება ჩაერიოს მეორე მართლმადიდებელი ეკლესიის შიდა საქმეებში. მაგრამ თუ რომელიმე ეკლესიაში სერიოზული შიდა პრობლემები წამოიჭრება, მსოფლიო პატრიარქს შეუძლია მოიწვიოს მართლმადიდებელი ეკლესიების კრება, რომლის გადაწყვეტილებებსაც ყველამ უნდა სცეს პატივი. ავტოკეფალია და ავტონომია ასევე შეზღუდულია, რადგან თითოეულ ეკლესიაში პირველი იერარქის არსებობის მიუხედავად, ის ასევე არის ეკლესიის ერთი სხეულის ასო, რომლის თავი არის იესო ქრისტე (ეფეს. 5:23). უფრო მეტიც, ისინი შეზღუდულნი არიან იმით, რომ ყველა ავტოკეფალური და ავტონომიური ეკლესია ცხოვრობს ერთი რწმენით და წმინდა წერილისა და გადმოცემის თანახმად აღასრულებს ერთსა და იმავე ლიტურგიას, და იმართება ერთი და იგივე კანონიკური სამართლით. და ბოლოს, ისინი შეზღუდულნი არიან იმითაც, რომ ვალდებული არიან პატივი სცენ საყოველთაო მართლმადიდებლურ - პან-ორთოდოქსულ - განჩინებებს. ეს გამომდინარეობს სინოდალურობის პრინციპიდან, რომელიც მართლმადიდებლური გაგებით ეკლესიის მაკონსტიტუირებელი პრინციპია.

„Primus inter Pares“ აღმოსავლეთსა და დასავლეთში

ამ პრინციპის თანახმად, თუმცა პირველი პირი მართლმადიდებელ ეკლესიაში - კონსტანტინოპოლის მსოფლიო პატრიარქი - აღჭურვილია იმ უფლება-მოვალეობებით, რომლებიც მას მიენიჭა ისტორიულად და მსოფლიო ეკლესიების განჩინებებით, ეს უფლებები მას მიეკუთვნა მხოლოდ როგორც *primus inter pares* (პირველს თანასწორთა შორის). ის იღებს ინიციატივას საყოველთაო მართლმადიდებლურ საქმეებში, ხელმძღვანელობს საყოველთაო მართლმადიდებლურ შეხვედრებს და ზრუნავს საყოველთაო მართლმადიდებლური ერთობის დაცვაზე, რომელიც აღიქმება და აღინიშნება როგორც „ღვთის საბოძვარი“ (მიმართვა 1992, 325).

ეკლესიის ერთობის პრობლემის გათვალისწინებით, რომლის გადაჭრაც წარმოუდგენელია ევროპის ერთობისგან დამოუკიდებლად, მართლმადიდებელი და რომის კათოლიკე ეკლესიები დღეს მოწოდებულნი არიან, რათა განაახლონ ადრეული ეკლესიის მემკვიდრეობა, რომელსაც ოდესღაც იზიარებდნენ. დღეს, ადრეული ეკლესიის განახლებისთვის ხელშემწყობი პირობების შექმნა უდიდესი მნიშვნელობის ეკუმენური და პოლიტიკური საკითხია; პაპის პრიმატის საკითხი მისი ნაწილია. რადგან აღმოსავლეთისა და დასავლეთის საერთო საეკლესიო ისტორიის მთელი პირველი ათასწლეულის განმავლობაში

³ უძველესი აღმოსავლური ეკლესიებიც, რომლებიც არ აღიარებენ ეფესოს მესამე მსოფლიო კრებას ან ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო კრებას, იყენებენ ტერმინ „მართლმადიდებელს“ თავიანთ წოდებაში. ესენი არიან - კოპტური მართლმადიდებელი ეკლესია, ეთიოპური მართლმადიდებელი ეკლესია, სირიული მართლმადიდებელი ეკლესია, სომხური მართლმადიდებელი ეკლესია და მალანკარას სირიული მართლმადიდებელი ეკლესია. მართლმადიდებელ ეკლესიასა და ძველ ორიენტალურ ეკლესიებს შორის წარმოებულმა საღვთისმეტყველო დიალოგმა მნიშვნელოვანწილად შეუწყო ხელი დოქტრინალური განსხვავებების გარკვევას და გაუგებრობების დაძლევას.

მართლმადიდებელი ეკლესია სრულად აღიარებდა და პატივს სცემდა რომის ეპისკოპოსის განსაკუთრებულ ადგილს მთელ ეკლესიაში როგორც *protothronos*,⁴ პირველ საყდარს *primus inter pares*-ის მნიშვნელობით. მართლმადიდებელმა ეკლესიამ ასევე მრავალგზის განაცხადა ამ ძველი წესის აღდგენის მზაობა. პირველი გამოკვეთილი და ოფიციალური განცხადება გააკეთა მსოფლიო პატრიარქმა ათენაგორამ, როდესაც 1967 წლის 25 ივლისს პაპ პავლე VI-ს კონსტანტინოპოლში შემდეგი სიტყვებით მიესალმა: „აი, ყოველგვარი ადამიანური მოლოდინის საპირისპიროდ ჩვენთან არის პატივით პირველი, „ის, რომელიც წინამძღვრობს სიყვარულში““. ეს მიდგომა ხელახლა დაამტკიცა ახლანდელმა მსოფლიო პატრიარქმა ბართლომეოსმა თავის გამოსვლაში გრაცის საღვთისმეტყველო ფაკულტეტზე, 2004 წლის 18 ივნისს: „ჩვენი დიდი წინამორბედის, ღირსსახსოვარ პატრიარქ ათენაგორას განცხადებები ჩვენთვის დღესაც ჭეშმარიტებას წარმოადგენს“. კარდინალმა იოზეფ რაცინგერმა (ამჟამად პაპმა ბენედიქტე XVI) ათენაგორას განცხადებაზე შემდეგი კომენტარი გააკეთა:

ნათელია, რომ პატრიარქი არ გადაუხვევს აღმოსავლური ეკლესიის სწავლებისგან და არ აღიარებს დასავლური იურისდიქციის პირველობას. მაგრამ ის მიუთითებს, თუ რისი თქმა სურს აღმოსავლეთს ეკლესიის ეპისკოპოსთა წესის შესახებ, რომლებიც ხარისხით და უფლებებით თანასწორნი არიან. საჭირო იქნებოდა გაგვეაზრებინა, შესაძლებელია თუ არა, დავინახოთ უძველესი რწმენის ეს აღსარება, რომელიც არ ცნობს „იურისდიქციულ პირველობას“, არამედ აღიარებს პატივისა და სიყვარულის პირველობას, როგორც რომის პოზიცია ეკლესიაში, რომელიც საკმარისია პირველობის შესახებ მოძღვრების არსის მისაღებად.

გრაცში წაკითხულ ლექციაზე რაცინგერმა უფრო ვრცლად ისაუბრა ამ განცხადებაზე და ყურადღება გაამახვილა იმაზე, რომ

პირველობის მოძღვრებასთან დაკავშირებით რომმა არ უნდა მოსთხოვოს აღმოსავლეთს იმაზე მეტი, რაც ჩამოაყალიბა და რითაც იცხოვრა პირველი ათასწლეულის განმავლობაში. როდესაც ათენაგორამ პაპს პეტრეს მონაცვლე, ჩვენს შორის პატივით პირველი და სიყვარულში წინამძღვარი უწოდა - ფანარში (საპატრიარქო საყდარი) მისი ბოლო ვიზიტის დროს, 1967 წლის 25 ივლისს - ეკლესიის ამ დიდმა მეთაურმა გამოხატა პირველობის შესახებ მოძღვრების არსი, რაც ისწავლებოდა პირველი ათასწლეულის განმავლობაში, და რომმა მეტი არ უნდა მოითხოვოს (ციტ. Larentzakis 2005, 8-9).

ეკლესიების გაყოფაზე წარმოთქმული ასეთი განცხადებები იმედს იძლევა ეკუმენურ დიალოგთან დაკავშირებით.

ორთოდოქსია

სიტყვა „მართლმადიდებლობა“ შედგება ბერძნული სიტყვებისგან - „ორთოს“ და „დოქსა“. „ორთოს“ სიტყვასიტყვით ნიშნავს „სწორად მდგომს“, გადატანითი მნიშვნელობით კი - „მართებულს“ ან „ჭეშმარიტს“. სიტყვა „დოქსას“ მრავალი მნიშვნელობიდან (რომელთა შორის არის - ანარეკლი, ბრწყინვალება, სიდიადე, სიკაშკაშე, პატივი, სახელი, პრესტიჟი და შეხედულება), „დიდება“, „ქება“, „ფიქრი“ და „რწმენა“ განსაკუთრებული მნიშვნელობის სიტყვებია. მართლმადიდებლობა საკუთარ თავს მართებულად, რწმენასთან დაკავშირებით

⁴ ბერძ. პირველი საყდარი - ზ.ჯ.

მართალი შეხედულების მქონედ მიიჩნევს (განსხვავებით ჰეტეროდოქსიისგან, როგორც მწვალებლობისგან), ასევე, როგორც სამერთიანი ღმერთის დიდების მართებულ გზას, ღვთის სწორად ქებას და ქრისტეში ღმერთის გამოცხადების (ტიტ. 2:13) მართებულად ზეიმს. მართლმადიდებლობის ამგვარი გაგებით გამოწვეული მნიშვნელოვანი პასუხისმგებლობის აღსრულება ღმერთის საჩუქარია და თითოეული მართლმადიდებელი ქრისტიანის მოვალეობა.

კარგად ცნობილი ფაქტია, რომ პირველი ათასწლეულის განმავლობაში წარმოქმნილი საღვთისმეტყველო დებატების დროს მოძღვრების რაციონალურად გააზრებისა და ფორმულირების ძალისხმევა დიდწილად აღმოსავლეთში მიმდინარეობდა. მართლმადიდებლობა ესწრაფოდა, და დღესაც ესწრაფვის, დაიცვას რწმენა, რომელიც ერთ დროს ყველასთვის საზიარო იყო. ეს ეხება არა მხოლოდ დოგმატის გარეგნულ ფორმას, არამედ ღმერთის პიროვნულ გამოცდილებასაც და ამ გამოცდილების ცოცხალ მოწმობას სიყვარულით წარმართული ღვაწლისა და მსახურების მეშვეობით (ორთოპრაქსია⁵). მართლმადიდებლობა აღნიშნავს სიყვარულის ევქარისტიულ კრებულს (კოინონია) და იმ პიროვნებათა ცხოვრებას, რომლებიც ცხოვრობენ ქრისტეში სამერთიანი ღმერთის მსახურებაში და მათთვის გადაცემული რწმენის დაცვასა და ქადაგებაში. თუ მართლმადიდებლობა ჭეშმარიტების ფლობის პრეტენზიასა და სამყაროს უარყოფელ ასკეტიზმზე დაიყვანება, ის სტაგნაციაში, შეუწყნარებლობასა და დოგმატურ და ეთიკურ სიმკაცრეში გადავარდნის საფრთხის წინაშე აღმოჩნდება. ბიბლიური და პატრისტიკული სწავლების თანახმად ტრადიციის დაცვით, მართლმადიდებლური ეკლესია დგას შეურყეველ ადგილზე და წინააღმდეგობას უწევს ჟამის ქარიშხალს. ეს ადგილი, რომელიც უცვლელია, არის ის, რომელიც იცავს, ათავისუფლებს და აძლიერებს (Papaderos 1997a, 26-27).

სიტყვა „მართლმადიდებლობის“ დინამიკური გაგებით, ის არის არათუ ექსკლუზიური, არამედ ინკლუზიური ხასიათის კონცეფცია. სიტყვა „მართლმადიდებლობის“ გიორგი ფლოროვსკისეული ანალიზის მიხედვით (Florovsky 1989a, 160-161), 1961 წელს დელიში გამართულ ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს მესამე გენერალურ ასამბლეაზე ბერძენმა ღვთისმეტყველმა ნიქოზ ნისიოტისმა აღნიშნა, რომ

მართლმადიდებლობა არის ჭეშმარიტების მართებული მოწმობა, ანუ მარტვილობა . . . ყველა მორწმუნის სრული თანაზიარება, რომელთაც სურთ ერთმანეთისთვის იმ ღვთის დიდების გაზიარება, რომელიც საკუთარ თავს გვიცხადებს ერთი, წმინდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიის მართლმადიდებლობაში. როდესაც მართლმადიდებელი ეკლესია დუმილით აღიარებს, რომ ადამიანმა შეიძლება მოიპოვოს ხსნა მისი საზღვრების გარეთაც . . . ეს ნიშნავს, რომ მართლმადიდებელი მისი რწმენით მოწოდებულია გახდეს ჭეშმარიტი „მართლმადიდებელი“ საკუთარი თავის თავმდაბლურად შეწირვით, ისე რომ მართლმადიდებლობა შეიძლება სრულად განხორციელდეს მთელი ეკლესიის ცხოვრებაში. მხოლოდ ამგვარი ეკუმენური ორთოპრაქსიის მეშვეობით არის შესაძლებელი გაცხადდეს და განმტკიცდეს ადგილობრივი ორთოდოქსია (Nissiotis 1962, 549).

ვინც მიიღებს მართლმადიდებლობის ასეთ განსაზღვრებას, მას ძალუძს ნისიოტისთან ერთად ხელი შეუშალოს „ეკლესიაში არსებული მოძრაობების განდგომილებად და ეკლესიის გარეთ მყოფებად გამოცხადებას“. ნისიოტისის მიხედვით, არც არამართლმადიდებელი და არც რეფორმირებული ეკლესიები განდგომილებად არ უნდა იქნენ წარმოდგენილნი (Nissiotis 1962, 549-550). როგორც ვნახავთ, ამგვარი ხედვით, მრავალი მართლმადიდებელი მაინც აღიარებს

⁵ ბერძ. მართებული საქმიანობა.

აკრიბიისა და იკონომიის მართლმადიდებლური კონცეფციების ეკუმენურ და ეკლესიოლოგიურ მნიშვნელობას.

ერთობა და განსხვავება

მართლმადიდებლური თეოლოგიისთვის ერთობა ერთ-ერთი ცენტრალური იდეაა. პირველ რიგში იმიტომ, რომ ის განმარტავს შეუქმნიელისა (სამება ღმერთი) და შექმნილის (მთელი სამყარო) ერთ გამოუთქმელ ერთობას ეკლესიასთან მიმართებით (Matsoukas 1999, 135). მის თეოცენტრულ-სამებისეულ ეკლესიოლოგიაში მართლმადიდებელი ეკლესია საკუთარ თავს ხედავს „ერთ, წმინდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიად“, ნიკეისა (325 წ.) და კონსტანტინოპოლის (381 წ.) მსოფლიო კრებების მრწამსის სიმბოლოს თანახმად. ეკლესიის ამ მახასიათებლებს, ისევე როგორც მის ერთადერთობას, ფესვი გადგმული აქვთ მის ღმერთკაცობრივ ბუნებაში. როგორც ქრისტეს სხეული, ის არის წმინდანთა კრებული, ღმერთის ახალი ერი. ისინი, ვინც აღიარებენ მის წევრობას, მოწოდებულნი არიან სრულყოფისა და სიწმინდისკენ, როგორც ზეციური მამა არის სრულყოფილი და წმინდა (მათ. 5:48; 1 პეტ. 1:15-16). რადგან ერთი მართლმადიდებელი ეკლესია ორგანიზებულია რამდენიმე ავტოკეფალურ და ავტონომიურ ეკლესიად და გაბნეულია თითქმის მთელ პლანეტაზე, მართლმადიდებელი ცხოვრობს მის ეროვნულ და საკრამენტულ იდენტობებს შორის წარმოქმნილ დამაბულობის ველში (Zizioulas 2001; Ivanov 2003; Florovsky 1989b, 41.; Rauch, Imhof 1983).

თუმცა მართლმადიდებელი ეკლესიები ზოგადად პატივს სცემენ მათი ხალხების ენას, კულტურას და უნიკალურობას, მათ მრავალფეროვნებაში ისინი ქმნიან შემოქმედებით ერთობას, რაც შესაძლებელს ხდის პოლიფონიას. მაგრამ ეთნიკური და ეროვნული ინტერესების გამო, თვალი არ უნდა ავარიდოთ რწმენის არსებითი მხარეების უგულებელყოფის საფრთხეს. ჰარმონიული სიმფონია შეიძლება ხმაურიან კაკაფონიად გადაგვარდეს. ალბათ ეს არის ავტოკეფალიის ყველაზე დიდი სისუსტე.

ამ საფრთხის პირისპირ, აუცილებელია, გავიხსენოთ ეკლესიოლოგიური პრინციპი, რომ ის, რაც ადგილობრივია, ასევე არის საყოველთაო ანუ კათოლიკე: თუნდაც ყველაზე პატარა ადგილობრივი ეკლესია, რომელიც იმყოფება კანონიკურ ეპისკოპოსთან ერთობაში და სადაც აღესრულება წმინდა ევქარისტია, „არ არის მთელი ეკლესიის ნაწილი: ის არის ეკლესია მის ტოტალობაში და სისავსეში . . . “ (Basdekis 2001, 29; Zizioulas 1990). ის ასევე იცავს მის ერთობას ყველა ადგილობრივ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან:

ადამიანის ცხოვრებისეულ გარემოებათა დიდი მრავალფეროვნების მიუხედავად, ჩვენ, მართლმადიდებელი ქრისტიანები მთელ მსოფლიოში ვეზიარებით ერთი და იმავე რწმენისა და ცხოვრების ერთობას. ჩვენ გვწამს, რომ ეს ერთობა განხორციელებულია ეკლესიის საკრამენტულ ევქარისტულ გამოცდილებაში, რომელიც არის მთელი ეკლესიური, სოციალური თუ პოლიტიკური საკითხების შესახებ ქრისტიანული სწავლებისა და მოქმედების წყარო და კრიტერიუმი (Struggle 1975, 25).

სამებისადმი რწმენასა და ევქარისტულ თანაზიარებაში ერთობა ამართლებს და იცავს ეკლესიის კრებითობას, რომელიც თავს იჩენს პიროვნებათა და ადგილობრივ ეკლესიათა მრავალფეროვნებაში, და განამტკიცებს ამ ერთობას.

იგივე შეიძლება ითქვას მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების შესახებაც. თუმცა დიდი ნაირფეროვნებით ხასიათდება, ეკლესიის მსგავსად, ისიც სამებისადმი რწმენას ეფუძნება. და როგორც ეკლესიის ოთხი მახასიათებელი (ერთიანობა, სიწმინდე, კათოლიკურობა და სამოციქულობა) განმსჭვალავს ერთმანეთს პერიხორეტულ ურთიერთობაში (ტერმინს მოგვიანებით განვმარტავთ), ასევე უნდა დავუკავშიროთ ერთმანეთს ღვთისმეტყველების სხვადასხვა სფერო, ეთიკისა და სოციალური ეთიკის ჩათვლით. ისინი ინარჩუნებენ თავიანთ უნიკალურობას და აღასრულებენ მათ ამოცანას მხოლოდ მაშინ, თუ გონებაში უპყრიათ მთლიანობა, კერძოდ, ეკლესია და გამოხსნის საიდუმლო, რომელსაც ღმერთი აღასრულებს ამ საღვთისმეტყველო დისციპლინების მეშვეობით. ღვთისმეტყველებამ, როგორც ინტელექტუალურმა საქმიანობამ, უნდა შეასრულოს თავისი ამოცანა პასუხისმგებლობით, სინდისიერად და ზედმიწევნით. მაგრამ გონების პატივისცემა არ გულისხმობს, რომ ღვთისმეტყველების შესაძლებლობები შემოიზღუდება მხოლოდ „წმინდა გონებით“ (Papapetrou 1969, 82). მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება საკუთარ თავს პირველ რიგში განიხილავს მარტვილობად (მოწმობად) ღმერთის გამოცდილებისა, რომელსაც გვიზიარებს პიროვნება, კრებული და ეკლესია. დიდმა ღვთისმეტყველებმა და ასკეტებმა, რომლებიც აქედნენ ჭკრეტით ცხოვრებას, კარგად იცოდნენ, რომ ღვთისმეტყველება არის არა უბრალოდ თეორია, რადგან თეორია უნდა განვითარდეს, გაღრმავდეს, განცდილი და გაზიარებულ იქნას სხვებთან ლოცვასა და პრაქტიკულ ცხოვრებაში. ეს საკმარისი მიზეზია მართლმადიდებლობის გასახსნელად ეკუმენური თანამშრომლობისათვის (Deseille 1999).

ეკუმენე

სიტყვა „ეკუმენე“ (სიტყვა „ოიკოსიდან“, სახლი) აღნიშნავს დასახლებულ სამყაროს, ანუ დედამიწას. ჰეროდოტედან მოყოლებული, ეს სიტყვა მრავალი მნიშვნელობით გვხვდება როგორც ზოგად, ისე საეკლესიო სიტყვათხმარებაში. მართლმადიდებლობაში ეს სიტყვა გამოიყენება შვიდი მსოფლიო კრების სახელდებაში, რომლებიც მართლმადიდებელი ეკლესიის, კონსტანტინოპოლის მსოფლიო საპატრიარქოს და ახლახან ეკუმენური მოძრაობის მიერ არის აღიარებული. მართლმადიდებლებს შორის ურთიერთობები და საქმიანობები ჩვეულებრივ აღიწერება პან-ორთოდოქსულად ან ინტერ-ორთოდოქსულად, მაგრამ არასოდეს ეკუმენურად, რადგან სიტყვა „ეკუმენური“ აღნიშნავს მოძრაობას გარეთ, არა შიგნით - მაგალითად, ეკლესიის ეკუმენურ მისიას ან ეკუმენურ მოძრაობას.

ეს უკანასკნელი მნიშვნელობა, 1961 წელს დელიში გამართულ ემს-ს გენერალურ ასამბლეაზე, მართლმადიდებელი ეკლესიების წარმომადგენლებმა შემდეგნაირად აღწერეს: „მართლმადიდებლური გაგებით, ეკუმენური ძიების უშუალო მიზანია ქრისტიანული ცნობიერების ხელახლა გამთლიანება, სამოციქულო ტრადიციის აღმოჩენა, და ქრისტიანული ხედვისა და რწმენის სისავსე, ყველა ეპოქასთან თანხმობაში“ (Raiser 2002, 481). მიუხედავად იმისა, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია საკუთარ თავს წარმოიდგენს ერთ, ჭკმმარიტ ეკლესიად, არა სხვებს შორის ერთ-ერთ აღმსარებლობად, ის კონსტრუქტიულად მონაწილეობს ეკუმენურ მოძრაობაში, ქრისტიანული ერთობის აღდგენის მცდელობებსა და ეკუმენურ დიალოგში, რომელიც მიზნად ისახავს ძირითადი პოზიციების განვითარებას ეთიკურ და სხვა დღეისათვის აქტუალურ საკითხებზე, ისევე როგორც თანამედროვე პრობლემებზე ოფიციალური პოზიციების ჩამოყალიბებაში.

როდესაც ევროპის თითქმის ყველა მართლმადიდებელმა ეკლესიამ ხელი შეუწყო Charta Oecumenica (ლათ. „ეკუმენური ქარტია“) განვითარებას, მართლმადიდებელმა და ორიენტალურმა ეკლესიებმა ავსტრიაში მონაწილეობა მიიღეს ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს სოციალური მისიის შესახებ განცხადების მომზადებაში, რომელიც მეტად ღირებული დოკუმენტია და სანიმუშოა ყველა ეკლესიისთვის. ასე გააგრძელეს მათ ეკუმენური სოლიდარობა და ერთობლივი პასუხისმგებლობის აღება, რისი ინიციატორიც იყო მსოფლიო საპატრიარქო გასული საუკუნის დასაწყისში. ყველა მართლმადიდებელი ეკლესია დაინტერესებული იყო, ნაბიჯ-ნაბიჯ, ერთად ევლოთ ეკუმენიზმის გზაზე. ამასთან დაკავშირებით უნდა ვახსენოთ მსოფლიო საპატრიარქოს ენციკლიკები, შედგენილი 1902 წლის 12 ივნისს, 1904 წლის 12 მაისს და, განსაკუთრებით, კარგად ცნობილი 1920 წლის იანვრის ენციკლიკა. ეს უკანასკნელი ენციკლიკა იწყება პეტრეს პირველი ეპისტოლეს სიტყვების ციტირებით: „წმიდა გულით მხურვალედ გიყვარდეთ ერთმანეთი“ (1 პეტ. 1:22). მიმართავს რა „ქრისტეს ყველა ეკლესიას ყველგან“, საპატრიარქო მოუწოდებს მათ, ერთმანეთს დაუახლოვდნენ და დაამყარონ ეკლესიათა შორის თანაზიარება მსგავსად ქვეყნებს შორის თანაზიარებისა (იგულისხმება ერთა ლიგა, დაფუძნებული 1919 წელს), მიუხედავად დოგმატური განსხვავებებისა.⁶

ამ მიმართულებით პირველი კონკრეტული ნაბიჯის საჭიროება გამოითქვა, კერძოდ, პროზელიტობით გამოწვეული უნდობლობის, დამაბულობის და სიძულვილის აღმოფხვრა გულწრფელობისა და ნდობის მეშვეობით. ეკლესიებს უნდა ეღვაწათ მათ შორის სიყვარულის გასაძლიერებლად, „ისე რომ ერთმანეთი მეტად აღარ აღექვათ მტრად და უცხოდ, არამედ ნათესავად და ქრისტეს სახლის მკვიდრად“, „როგორც თანამემკვიდრედ და ადამიანთა ოჯახის წევრად, და როგორც სახარების მემშვეობით ქრისტეს აღთქმის მიმღებად“ (იხ. ეფეს. 3:6). ამას მოჰყვებოდა მისაღები ზომების სია, როგორებიცაა საერთო კალენდარი, მშური წერილების გაცვლა, მთელ მსოფლიოში ურთიერთობათა კონსოლიდაცია, საღვთისმეტყველო ფაკულტეტებს შორის სტუდენტების გაცვლა, საყოველთაო ქრისტიანული კონფერენციების გამართვა, დოგმატური განსხვავებების კვლევა, ერთმანეთის წესებისა და ჩვეულებების პატივისცემა, ერთმანეთის ტაძრებისა და სასაფლაოების გამოყენებაზე თანხმობა, შერეულ ქორწინებებზე შეთანხმება, ურთიერთმხარდაჭერა. ენციკლიკა სრულდება სურვილის გამოხატვით, რომ გაიზარდოს ქრისტეს სხეული და აღემწოს სიყვარულში (იხ. ეფეს. 4:16). ის, რომ არცერთი ეკუმენური მოვლენა „სიცოცხლისა და შრომის კონფერენციიდან“ (სტოკჰოლმი 1925) მოყოლებული არ მომხდარა მართლმადიდებლის მონაწილეობის გარეშე, უნდა მივიჩნიოთ ამ ინიციატივის ერთ-ერთ მიღწევად (Tsetsis 1999, 167).

ეკუმენური მოძრაობის მიმართ, იმთავითვე ორი მიდგომა გამოიკვეთა მართლმადიდებელ ეკლესიაში, რომლებიც კარგადაა ცნობილი ეკლესიის გარეთ და განსაზღვრავს „ცოცხალია თუ მკვდარია ეკუმენური მოძრაობა. ის ცოცხლობს ერთმანეთისგან სწავლით; ის კვდება სხვისთვის სწავლების სურვილის გამო“ (Zander 1953, 73). მართლმადიდებელი ეკლესია სამართლიანად განიცდის ზოგიერთების, უმეტესწილად, სექტების, მცდელობას, რომ მას ასწავლონ ქრისტიანობა. მეორე მხრივ, ის აღიზიანებს სხვებს – ალბათ უნებურად – სიტყვა „მართლმადიდებლობის“ გამოყენებით, რადგან აღნიშნავს ჭეშმარიტების სისავსეს და ასე განამტკიცებს სხვებისთვის სწავლების მენტალობას. ამ კუთხით მნიშვნელოვანია იმის ცოდნა, თუ რა შეიძლება ასწავლო და რა უნდა ისწავლო. ყველა ქრისტიანმა

⁶ თუმცა პანევროპული მოძრაობა წამოწყებული თავად რიჩარდ ნ. კუდენჰოვე-კალერგის (Coudenhove-Kallergi) მიერ, რომელიც დაახლოებით იმავე დროს დაიწყო და მიზნად ისახავდა პანევროპული ერთობის შექმნას, ამ კაროსამდე გამოჩნდა, ევროპული ინტეგრაციის საქმეში მის მიერ შეტანილი წვლილი არ უნდა დავაყენოთ. იხ. R. N. Coudenhove-Kallergi, *Pan-Europa* (Vienna, 1923); Papaderos 1995, 620-621.

და ეკლესიამ ერთმანეთისგან უნდა ისწავლოს ეკუმენური სოციალური ეთიკა, განსაკუთრებით, თუ მისი მიზანია საყოველთაო ერთსულოვნების მიღწევა სოციალური ეთიკის საკითხებზე.

ეკუმენური მოძრაობის წარსულის გამოცდილება შემდეგი დასკვნის გაკეთების საშუალებას გვაძლევს: ღვთის შეწევნით მრავალი წარმატების მოპოვების მიუხედავად, დამაბულობა მომავლის ხედვასა და სკეპტიციზმს შორის კვლავ მოიცავს ამ მოძრაობას მომავლში. შესაძლოა, სამომავლოდ, ეს ხელის შემშლელი აღმოჩნდეს ნახტომისთვის. ამან შეიძლება იმედგაცრუება გამოიწვიოს, მაგრამ ხელები არ უნდა ჩამოვყაროთ. ეკუმენური მოძრაობისაკენ დღეს არსებული სწრაფვის გათვალისწინებით, მსოფლიო პატრიარქმა ბართლომეოსმა წმ. პეტრეს მოედანზე სადღესასწაულო მსახურების დროს გამოსვლისას აღნიშნა, რომ ეკლესიის ერთობა „არ არის ამქვეყნიური ერთობა მსგავსი ერებს, ასოციაციებსა და სტრუქტურებს შორის არსებული ერთობისა, რომელთა მეშვეობით იქმნება უფრო ღრმა ორგანიზაციული ერთობა. ეს ადვილი მისაღწევია და ყველა ეკლესიამ უკვე შექმნა სხვადასხვა ორგანიზაცია, რომელთა მეშვეობით ისინი თანამშრომლობენ სხვადასხვა სფეროში“. მან ასევე აღნიშნა, თუ რა მიმართულებით უნდა წავიდეს ეს სასურველი ერთობა:

ერთობა, რომელიც ეკლესიებს ეიმედებათ, არის სულიერი ძიება, რომელიც მიზნად ისახავს ჩვენს უფალ იესო ქრისტესთან სულიერ კავშირში ერთად ცხოვრებას. ის მოვა, როდესაც ჩვენ ყველას გვექნება „ქრისტეს სული“, „ქრისტეს სიყვარული“, „ქრისტეს ერთგულება“, „ქრისტესეული მზაობა მსხვერპლის გასაღებად“, და ზოგადად, როდესაც ვცხოვრობთ იმით, რაც ახასიათებდა ქრისტეს ცხოვრებას; ან, როდესაც, უკიდურეს შემთხვევაში, გვექნება ასე ცხოვრების გულწრფელი სურვილი, რასაც ის ჩვენგან მოელის . . . (ცხადია) არ უნდა ვეძიოთ მორწმუნეთა ტრადიციების, ჩვეულებების და პრაქტიკების სტანდარტიზაცია. ჩვენ ერთად ვეძებთ მხოლოდ ერთს, მხოლოდ უცვლელ იესო ქრისტეს სულიწმინდაში, ისევე როგორც ღმერთის სიტყვის განკაცების, სულიწმინდის მოფენის, ეკლესიის, როგორც იმ ქრისტეს სხეულის ერთობლივ გამოცდილებას, რომელიც ყოველივეს ადადგენს საკუთარ თავში. სულიერი გამოცდილება არის ყველაზე ამაღლებული გამოცდილება, რაც ადამიანს შეიძლება ჰქონდეს, და ის აფუძნებს ქრისტესთან ერთობას, რის გამოც დიალოგი ამ თემაზე ჩვენი ყველაზე მნიშვნელოვანი მოვალეობაა“ (Barthlomaios 2004, 8).

1. გახსენება, როგორც საგზაო ნიშანი და გაფრთხილება

1.1. ღვთის სიტყვისა და ღვთის გამომხსნელი საქმეების გახსენება:

ლეთე და ალეთეია

ეს ქვეთავი იწყება მნიშვნელოვანი ეტიმოლოგიური თემით. ბერძნულად „ლეთე“ (დავიწყება) გახსენების ანტონიმია. ჭეშმარიტების აღმნიშვნელი ბერძნული სიტყვა „ალეთეია“ შედგება „ა“ წინდებულისგან და სიტყვისგან - „ლეთე“. სიტყვისგან, „ალეთე“, არდავიწყებისგან, წარმოიშობა სიტყვა „ალეთეია“, ჭეშმარიტება. მართლმადიდებლობა ასწავლის, რომ ქრისტიანი ცხოვრობს არდავიწყებით, გახსენებითა და იმ ჭეშმარიტებით, რაც უფალმა იესო ქრისტემ აღასრულა ჩვენთვის და იქადაგა (იხ. საქმე. 2:11).

საიდუმლო სერობისას უფალმა ორჯერ წარმოთქვა: „ეს გააკეთეთ ჩემს გასახსენებლად“ (იხ. 1 კორ. 11:24-25). წმ. იოანე ოქროპირის ლიტურგიის აღსავლენ ლოცვაში მისი ხორცისა და სისხლის ზიარებისაკენ ქრისტეს მოწოდებას მოჰყვება წარსულის გახსენება და გაცოცხლება: „მოვიხსენიებთ რა უფლის ამ სიტყვებს და ყოველივე აღსრულებულს ჩვენს გამო, ჯვარს, დაფლვას, მესამე დღეს აღდგომას, ცად ამალლებას, მამის მარჯვენით დაჯდომას, და მის მეორედ დიდებულ მოსვლას, შეგწირავთ ამ ძღვენთ შენდა შენთაგან ყოველთა და ყოველთათვის“.

ქრისტიანი მსგავსადვე იხსენებს იესოს სიტყვებს და ქადაგებას. ღვთის სიტყვების გახსენება ნიშნავს იმ სიტყვის გახსენებას, „რომელმაც დაიმკვიდრა ჩვენს შორის“ (იოან. 1:17). ამრიგად, ჭეშმარიტებაში დარწმუნება შეიძლება იყოს მხოლოდ საჩუქარი „ზემოდან“, სულიწმინდის მეშვეობით მონიჭებული, რომელიც არის „სული ჭეშმარიტებისა“ (იოან. 14:17).

ჭეშმარიტების დაცვა ნიშნავს მის ცოცხლად შენახვას გულში (იხ. ლუკ. 11:28). ღვთის დედა, მარიამი „იმახსოვრებდა თითოეულ მათ სიტყვას და გულში იმარხავდა“ (ლუკ. 2:19). დაცვა და რწმენა (რომ. 10:10) ერთმანეთისგან განუყოფელია (იხ. Galitis, Mantzaridis, Wiertz 1988). მართლმადიდებლური საგალობლები, განსაკუთრებით წმინდა კვირის ჰიმნები, გამოხატავს ღმერთის მიერ შეწყნარების, მფარველობის და გამოხსნის საიდუმლოს სიხარულს. „როცა მათთან ვიყავი, შენი სახელით ვიცავდი მათ, ვინც მე მომეცი: დავიფარე ისინი და არცერთი არ დამიღუპავს, გარდა დაღუპვის ძისა, რათა აღსრულდეს წერილი“ (იოან. 17:12). მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიაში უწყვეტობა არის წმინდა პავლეს შეგონების გამოხატულება: „მაშ, მტკიცედ იდექით, ძმანო, და ხელთ გეპყრათ სწავლა, სიტყვით თუ წერილით რომ გადმოგეცით“ (2 თეს. 2:15). ეკლესია აღიარებს მართლმადიდებლობას იმ ხარისხით, რამდენადაც ის იცავს სამოციქულო გადმოცემას. ამ სულისკვეთებით განაცხადა მეშვიდე მსოფლიო კრებამ (787 წ.):

როგორც წინასწარმეტყველებმა იხილეს, როგორც მოციქულებმა ასწავლეს, როგორც ეკლესიამ მიიღო, როგორც მოძღვართ განაჩინეს, როგორც მსოფლიო შეთანხმდა, როგორც მაღლი გამობრწყინდა, როგორც ჭეშმარიტება დამტკიცდა . . . ასე ვფიქრობთ, ასე ვმეტყველებთ, ასე ვქადაგებთ ქრისტეს, ჩვენს ჭეშმარიტ ღმერთს, და პატივს მივაგებთ წმინდანებს . . . ეს არის მოციქულთა სარწმუნოება, ეს არის მამათა სარწმუნოება, ეს არის მართლმადიდებლური სარწმუნოება, ამ სარწმუნოებამ განამტკიცა მსოფლიო (ციტ. Papaderos 1997a, 28).

უწყვეტობა, რომელსაც უკავია ცენტრალური ადგილი ეკლესიის ლოცვებში ღვთის წმინდა ეკლესიათა სიმტკიცისთვის, არ უნდა შეგვეშალოს სიჯიუტესა და უმეცრებაში თანამედროვე სოციალური პროცესების და გამოწვევების წინაშე, და მათგან წარმოშობილი სოციალური ეთიკის წინაშე პასუხისმგებლობის მიმართ. ტრადიცია არ უნდა დავინახოთ „მხოლოდ ვერტიკალურად, როგორც ურთიერთობა მამასა და ძეს შორის“, რადგან ის ასევე არსებობს „ჰორიზონტალურად, სულიწმინდის მეშვეობით, ქრისტეს გარშემო განვითარებულ მოვლენებს შორის კავშირში, და ისტორიაში მათ გაცოცხლებასა და გაგრძელებაში“ (Nissiotis 1973, 204). ამის გაცნობიერება არა მხოლოდ სიხარულს და დამაჯერებლობას იწვევს მართლმადიდებელ ქრისტიანში, არამედ მისგან ასევე ითხოვს სიფხიზლეს და პასუხისმგებლობის გრძნობას.

მართლმადიდებლურ ღვთისმოსაობაში ეს გამოხატულია ორი სახის მდგომარეობით, რასაც სხეული იღებს ღვთისმსახურების დროს - დგომა და მუხლის მოდრეკა. მუხლის მოდრეკას ორი მნიშვნელობა აქვს. ერთი სინანულის გამოხატულებაა, მეორე - ხატის წინაშე თავყვანისცემის.

ადგომა და დგომა გამოხატავს ღვთის მადლით მონიჭებულ სულიერ თავისუფლებას. ეს მდგომარეობები ასევე შეიძლება გამოხატავდეს ეკლესიის მომთაბარეობას დროსა და ისტორიაში. ერთი მხრივ, ეკლესიის ცოდვილიანობის გაგება უცხოა მართლმადიდებლური ეკლესიოლოგიისთვის. მეორე მხრივ, ცოდვილი მორწმუნე არის მართლმადიდებელი ეკლესიის კრებულის მაკონსტიტუირებელი ელემენტი: „მართლმადიდებლობა არ არის ბრმა, მაგრამ მას ჰყავს საკმაოდ ბევრი ბრმა ადამიანი“, როგორც თვითკრიტიკული გამონათქვამი ამბობს.

1.2. მართლმადიდებლური სოციალური ეთოსის და ღვაწლის სამებისეული საფუძვლები

მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება ჭეშმარიტებას ქრისტიანული ეთიკის საფუძვლად განიხილავს. ეს ჭეშმარიტება გვიცხადებს, რომ ღმერთი და სიკეთე ერთი და იგივეა, რადგან მხოლოდ სამება არის კეთილი (იხ. ლუკ. 18:19; მათ. 19:17). ღმერთი არის უზენაესი სიკეთე, ვის მიმართაც დარწმუნებით უნდა ისწრაფოდეს ადამიანი, მიუხედავად მისი ცოდვილიანობისა.

ეთიკა და სოციალური ეთიკა სამების შესახებ მოძღვრებას ეფუძნება (იხ. Harakas 1999b, 1999c). იურგენ მოლტმანმა მართებულად განმარტა რუსი რელიგიური ფილოსოფოსი ფიოდოროვი, რომელმაც დაწერა, რომ წმინდა სამება არის ჩვენი სოციალური მიზანი (Moltmann 1983, 55). სამი საღვთო პიროვნების შიდა სამებისეული თანაზიარება ერთმანეთთან ეკლესიისა და საზოგადოებისთვის ნიმუშისა და შთაგონების მომცემია. ეს საღვთო თანაზიარება, რომელიც აისახა „პერიხორეზისის“ (ბერძ. ურთიერთდამტყვევებლობა, ზ.ჯ.) საღვთისმეტყველო კონცეფციაში, განიხილებოდა როგორც ეკლესიის მამათა ნაწერებში, ისე თანამედროვე ღვთისმეტყველებაში (იხ. კირილე ალექსანდრიელი, სამების შესახებ, მე-10 თავი, PG 77:1144B; იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნით გადმოცემა, 1, 8, PG 94:829A.). დღეს „პერიხორეზისის“ საღვთისმეტყველო მნიშვნელობით გაიგება როგორც „სამების პიროვნებათა ურთიერთგანმსჭვალვა და ერთმანეთში მკვიდრობა“ (Galitis, Mantzaridis, Wiertz 1988, 252), როგორც მათი „ერთმანეთში შეღწევა“ (Panenberg 1988, 347), როგორც „ყველაზე ახლო თანაზიარების ფორმა . . . დაქვემდებარებისა და დამორჩილების გარეშე“ (Larentzakis 2000a, 97). ეს შიდასამებისეული ურთიერთობა სიყვარულისა და თანაზიარების, ნიმუშია ყველა სახის ნამდვილი ადამიანური ურთიერთობისათვის, ცოცხალი თანაზიარებისათვის. უნდა შევნიშნოთ, რომ სიტყვა სივრცე (ბერძ. „ხოროს“) ქმნის ფუძეს როგორც სიტყვა „პერიხორეზისისთვის“, ასევე სიტყვისთვის, „სინხორეზისის“. ახალი აღთქმის გადაკითხვა შეგვახსენებს, რომ „პერიხორეზისის“ უნდა განვიცადოთ ადამიანების თანაზიარებაში მათ ყოველდღიურ ცხოვრებაში, „რათა ყველა ისინი ერთი იყვნენ, როგორც შენ, მამაო, ხარ ჩემში, და მე შენში; რათა ისინიც ერთი იყვნენ ჩვენში“ (იოან. 17:21). ეს სამებისეული „როგორც შენ . . . ასევე ისინიც“, არის ქრისტიანთა ერთმანეთთან და ასევე არაქრისტიანებთან თანაცხოვრების იმპერატივი. თანამედროვე პლურალისტური რეალობის პირისპირ, *პერიხორეტული ტოლერანტობა* არის ერთადერთი საფუძველი, რომელზე შეიძლება დაშენდეს სიცოცხლისუნარიანი და ღირსეული საზოგადოება ქრისტიანთა სხვა რწმენის ადამიანებთან გარდაუვალი თანაცხოვრებისთვის მთელ მსოფლიოში.

მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების და ღვთისმოსაობის მეორე ფუნდამენტური კონცეფციაა თეოზისი ანუ განღმრთობა (A. Theodorou 1956). ის მთავარ როლს ასრულებს მართლმადიდებლურ სოტერიოლოგიასა და ეთიკაში. წმ. ათანასემ (295-373 წ.წ.) ეს მოძღვრება

გამოხატა კარგად ცნობილი აფორიზმით: „რადგან ის (ღვთის სიტყვა) გახდა ადამიანი, რათა ჩვენ გავხდეთ ღმერთი“ (*ქადაგება ღვთის სიტყვის განხორციელების შესახებ* 54, PG 25:192B). ადამიანის განღმრთობა არის ქრისტეში ღმერთის განხორციელების მიზანი და, ამგვარად, ადამიანის ცხოვრებისა და მოქმედების მიზანი. მაგრამ რას ნიშნავს განღმრთობა? შეუძლებელია ადამიანი გახდეს ღმერთი. ამიტომ, ამ სწავლების არსის მიხედვით გაგებაც შეუძლებელია, არამედ უნდა გავიგოთ პერსონალისტურად. განღმრთობა ნიშნავს პიროვნულ, შინაგან შეხვედრას ღმერთთან; ეს არის ღვთის ცხოვრებასთან - წმინდა სამების სიყვარულსა და თანაზიარებაში - წილმქონეობა. ასე რომ, თეოზისი არ ნიშნავს ღმერთის თანაარსად გახდომას, არამედ ღმერთის შეუქმნელი ენერგიების თავისუფლად მიღებას „სათნოების სრულყოფის მიზნით“ (ბასილი დიდი, *სამონაზვნო განწესებანი*, მე-15 თავი, PG 31:1377 C). შემდეგი, უფრო მაღალი დონე განღმრთობისა აღწერა წმ. პავლემ: „ჩვენ კი, დაუბურავი სახით რომ ვჭვრეტთ უფლის დიდებას, როგორც სარკეში, იმავე სახედ გარდავისახებით დიდებიდან დიდებაში, როგორც უფლის სულისგან“ (2 კორ. 3:18).

როგორც ზემოთ ვახსენე, განღმრთობაში განსხვავება ღმერთის არსსა და ადამიანს შორს დაცულია, რადგან ის არ გულისხმობს არსისმიერ ცვლილებას, არამედ ღვთის მაღლით განხორციელებულ პროცესს. ადამიანი ადამიანად რჩება, მაშინაც, როცა ის „ხდება ღმერთი“ მაღლით, როგორც ქრისტე რჩება ღმერთად ადამიანად გახდომის შემდეგაც. ეს მისტიკური ზიარება ქრისტესთან ასე გამოთქვა წმ. პავლემ: „ქრისტესთან ერთად ვეცვი ჯვარს, და მე კი აღარ ვცოცხლობ, არამედ ქრისტე ცოცხლობს ჩემში“ (გალ. 2:20). წმ. ათანასე მოუწოდებს ქრისტიანებს, რომ მიბადონ წმინდანთა ცხოვრებას, რაც ნიშნავს, სათნოებით ცხოვრებას „და სიყვარულს მამა ღმერთის ჩვენს უფალ იესო ქრისტეში . . .“ (*ქადაგება ღვთის სიტყვის განხორციელების შესახებ* PG 25:197 A). ღვთის სიყვარული მიმართავს ადამიანს ღმერთისკენ, ვიდრე განღმრთობის გამოცდილება არ მიაღწევს სრულყოფას: „საყვარელნო, ამიერიდან ღვთის შვილები ვართ, მაგრამ ჯერ არ გამოქვავებულა, რანი ვიქნებით. ვიცით მხოლოდ, რომ, როცა გამოქვავდება, მისივე მსგავსნი ვიქნებით, რადგანაც ვიხილავთ მას, როგორც არის“ (1 იოან. 3:2; იხ. Bratsiotis 1961; Larentzakis 1981, 83ff., 217 ff.).

1.3. ადრეული ეკლესიის სოციალური ეთოსიდან და საქმეებიდან

სიყვარულის ჰიმნი (1 კორ. 13) და მისი სოციალური მნიშვნელობა

„აგაპო“ (მიყვარხარ) არის ახალი აღთქმის მთავარი სიტყვა. ის იწყება ასო-ბგერა ალფათი, ბერძნული ანბანის პირველი ასო-ბგერით, და მთავრდება ომეგათი, ბოლო ასო-ბგერით. „მე ვარ ანი და ჰაე, დასაბამი და დასასრული“, - ამბობს ქრისტე გამოცხადების წიგნში (გამოც. 21:6). სიტყვა „სიყვარული“ გაგვიცხადებს სახარების გულს და სამების შესახებ მართლმადიდებლური მოძღვრების გულს. „ღმერთი სიყვარულია და სიყვარულის მკვიდრი ღმერთში მკვიდრობს, ღმერთი კი - მასში“ (1 იოან. 4:16). „ღვთის სიყვარული იმით გამოგვეცხადა, რომ ღმერთმა თავისი მხოლოდშობილი ძე მოავლინა ამქვეყნად, რათა მისი წყალობით ვცხოვნიდეთ“ (1 იოან. 4:9). ჩვენს გულებში გადმოღვრილი ღვთის სიყვარული (იხ. რომ. 5:5) არის ქრისტეს მოწაფეობის უმაღლესი კრიტერიუმი: „თუ ვინმე ამბობს, ღმერთი მიყვარსო, თავისი ძმა კი სძულს, ცრუა, ვინაიდან თუ თავისი ძმა არ უყვარს, რომელსაც ხედავს, როგორღა შეიყვარებს ღმერთს, რომელსაც ვერ ხედავს?“ (1 იოან. 4:20).

ტიტეს მიმართ ეპისტოლეში პავლე მოციქული სრული სიცხადით წერს ღვთის კაცთმოყვარეობის შესახებ, რასაც უნდა მივბამოთ ჩვენი საქმეებით:

ხოლო როდესაც გამოჩნდა სიკეთე და კაცთმოყვარეობა ჩვენი მაცხოვრის - ღვთისა, მან გვიხსნა არა ჩვენს მიერ აღსრულებულ კეთილ საქმეთა გამო, არამედ თავისი წყალობით, ხელახლა შობის განბანვითა და სულიწმიდის მიერ განახლებით, რომელიც უხვად მოგვგინა ჩვენი მაცხოვრის, იესო ქრისტეს მიერ, რათა მისი მადლით გამართლებულთ სასოებისამებრ დაგვემკვიდრებინა საუკუნო სიცოცხლე. სარწმუნოა ეს სიტყვა, და მე მინდა, რომ მტკიცედ იდგე ამ აზრზე, რათა ღვთის მორწმუნენი გულმოდგინედ ცდილობდნენ კეთილ საქმეთა კეთებას, რაც სარგო და სასიკეთოა კაცთათვის (ტიტ. 3:4-8).

წმ. პავლემ ასევე დაწერა „სიყვარულის ჰიმნი“ (1 კორინთელთა 13). რადგან სიყვარული და „დიაკონია“, ანუ მსახურება ერთმანეთთან მიზეზშიდევობრივად არის დაკავშირებული, ახალი აღთქმის ეს მუხლი შეიძლება ახლებურად ისე წავიკითხოთ, რომ სიტყვა „სიყვარული“ „მსახურებით“ ჩავანაცვლოთ. რწმენა ღირებულია მხოლოდ მაშინ, როდესაც „მოქმედებს სიყვარულით“ (გალ. 5:6), რადგან მარტო რწმენა მკვდარია, „თუ მას არ ახლავს საქმეები“ (იაკ. 2:17). ეს არ ნიშნავს, რომ ადამიანი საქმეებით გამართლდება, არამედ იმას, რომ რწმენა და ერთგულება მათი მეშვეობით ცოცხლდება. მართლაც, ღმერთი გვამცნობს: „გვიყვარდეს არა სიტყვითა და ენით, არამედ საქმით და ჭეშმარიტებით“ (1 იოან. 3:18).

1 კორ. 13:1: „კაცთა და ანგელოზთა ენებზეც რომ ვმეტყველებდე, სიყვარული თუ არა მაქვს, მხოლოდ რვალი ვარ მოჟღერიალე, მხოლოდ წკრიალა წინწილი“ (ან „წკრიალა ზარი“, როგორც მარტინ ლუთერ კინგი წერდა). მართლაც, ჩვენი რწმენა და ცხოვრება ეკლესიაში იქნებოდა ბევრი ხმაური არაფრის გამო, „წკრიალა წინწილი“, ჩვენი დროისთვის შესაფერისი მსახურების, ანუ დიაკონიის გარეშე. ახალი რეფლექსიები თანაზიარებასა და კაცთმოყვარეობაზე (იხ. ტიტ. 3:4) და მათი აქტუალურობა ჩვენი დიაკონური და სოციალური პრაქტიკისთვის უაღრესად მნიშვნელოვანია. „ბევრს ვიცნობ, რომელიც მარხულობს, ლოცულობს, ოხრავს, და ღვთისმოსაობის ყველა საქმეს ჩადის, სანამ ისინი რაიმე ხარჯს არ მოითხოვს მისგან. მაგრამ ერთ თეთრსაც არ გაიღებენ გაჭირვებულისთვის. . . ცათა სასუფეველი მათ არ მიიღებს“ (ბასილი დიდი, 7-ე ჰომილია, მდიდრების წინააღმდეგ, PG 31:288A).

1 კორ. 13:4: დიაკონია „სულგრძელია და კეთილმოწყალე; სიყვარულს არ შურს, არ ქედმაღლობს, არ ზვაობს“. როგორც იესოს ცხოვრებიდან ვიცით (იხ. მათ. 6:2), მკვებარობის ცდუნება ყოველთვის დიდი იყო. დღეს ეკლესიებისთვის ამ ცდუნების დაყოლა გაძლიერდა მედია საშუალებების მიერ. მაგრამ მკვებარობა და სიქადული დიაკონიას აცლის სულიერ საფუძველს.

1 კორ. 13:5: დიაკონია „არ ეძებს თავისას“. ჩვენ არ შეგვიძლია უარვყოთ, რომ ზეობს ინდივიდუალური და კოლექტიური ეგოიზმი ცალკეული პიროვნებების, დაჯგუფებების, ერების და საერთაშორისო ალიანსების. ქრისტიანული დიაკონია არ უნდა დანებდეს ცდუნებას და შეუერთდეს ამ ტენდენციას. პირიქით, ქრისტიანები მზად უნდა იყვნენ, უარყონ და შეწირონ საკუთარი თავი (იხ. 1 კორ. 10:24: „ნურავინ ეძებს თავისას, არამედ ყველა სხვის სარგებელს ეძებდეს“).

1 კორ. 13:5-7: დიაკონია „არ უკეთურობს, არ ეძებს თავისას, არ მრისხანებს, არ იზრახავს ბოროტს; არ შეჰხარის უსამართლობას, არამედ ჭეშმარიტებით ხარობს; ყველაფერს იტანს, ყველაფერი სწამს, ყველაფრის იმედი აქვს, ყველაფერს ითმენს“. ის არის ზეგარდმო გადმოსული

სიბრძნის მსგავსი, რომლის შესახებაც დაწერილია, რომ ის „უწინარეს ყოვლისა, წმიდაა, მერე - მშვიდი, თვინიერი, მორჩილი, მოწყალებითა და კეთილი ნაყოფით სავსე, მიუკერძოებელი და უთვალთმაქცო“ (იაკ. 3:17). რა შთაგონებას გვანიჭებს ეს ისტორიის მწარე მოგონებების დასაძლევად და დღევანდელი და მომავალი ეკლესიის დიაკონიისთვის - განსაკუთრებით, ეკლესიების ერთობლივად შემოთავაზებული დიაკონიისთვის (იხ. Papaderos 2000)!

ეპისტოლე დიოგნეტესადმი

ადრეული ეკლესიის სოციალურ აზროვნებასა და მოღვაწეობაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ეპისტოლეს დიოგნეტესადმი. უცნობი ავტორის მიერ, მეორე საუკუნის დასასრულს დაწერილი ეს ნაშრომი მიეკუთვნება აპოლოგეტურ და პარენეტული ჟანრის ლიტერატურას. ჩვენ განვიხილავთ ორ ადგილს (5:1-17 და 6:1-3) იმის საჩვენებლად, რომ ამ დროის ქრისტიანები სიხარულით და მტკიცე რწმენით განიცდიდნენ გამოხსნის საიდუმლოს იმ სამყაროში, სადაც მათი ცხოვრების წესი არ განსხვავდებოდა სხვებისგან, მაგრამ მაინც ამჟღავნებდნენ „გასაოცარ და განსაკუთრებულ თვისებას“. მათი გაგება ამქვეყნად, და ამავე დროს არამქვეყნიური ყოფნა ქრისტიანთა, თანამედროვე ქრისტიანებს, ვინც ჯერ კიდევ ბევრგან ვართ, ან უკვე გავხდით მარგინალური დაჯგუფება საზოგადოებაში, შეიძლება გამხნეველად და გაფრთხილებად გამოგვადგეს. შეუძლიათ თუ არა მათ ძველი დროის დებთან და ძმებთან გაიზიარონ მტკიცე შეგნება, რომ „სხვა დაჯგუფებებზე მეტად მათ უკავიათ ცენტრალური ადგილი, რის გარეშეც შეუძლებელია რაიმეს არსებობა“ (Lona 2001, 210)?

ქრისტიანები როგორც სული სხეულში (დიოგნეტესადმი 5:1-17, 6:1-3):

ქრისტიანები არც საცხოვრებელი ადგილით, არც მეტყველებით, არც ჩვეულებებით არ განირჩევიან სხვათაგან. ისინი არც სადმე კერძო ქალაქებში სახლობენ, არც სხვა ენაზე მეტყველებენ, არც რაღაც უჩვეულო ცხოვრების წესს მისდევენ, თუმცა მათი მოძღვრება ცნობისმოყვარე კაცთა გონებისა და გულმოდგინების ნაყოფად როდია! არცთუ ადამიანურ სწავლებებს იმარხავენ ისინი ზოგთა მსგავსად. ქრისტიანები ელინთა ქალაქებშიც მკვიდრობენ და ბარბაროსთა შორისაც, შესაბამისად თითოეულის წილხვედრისა. ადგილობრივ ჩვეულებებსაც იცავენ ისინი ტანსაცმლით, ყოფით, მთელი დანარჩენი ცხოვრებით, თუმცა, ამასთან ერთად, მოქალაქეობის საკვირველ და ჭეშმარიტად უჩვეულო წესსაც ავლენენ: თითქოს საკუთარ მამულებში მკვიდრობენ, მაგრამ მკვიდრობენ, როგორც უცხონი. მოქალაქეთა მსგავსად ერთვებიან ყოველ საქმეში, მაგრამ დაითმენენ ყოველივეს, როგორც სტუმარნი. ყოველგვარი უდაბურება მამულია მათი და ყოველი მამული – უდაბურება. იქორწინებენ, როგორც სხვები, შვილებსაც შობენ, თუმცა შობილთ უპატრონოდ როდი ტოვებენ. ტრაპეზს ზიარად დააგებენ, მაგრამ არათუ-სარეცელსაც. ხორციელნი არიან, თუმცა ხორცის მიხედვით არ ცხოვრობენ. მიწაზე მკვიდრობენ, მაგრამ ცასა შინა მოქალაქეობენ. არ ეურჩებიან დადგენილ კანონებს, მაგრამ მათივე ცხოვრების წესით იმარჯვებენ კანონებზე. უყვართ ყველანი და ყველასგან იდევნებიან; შეურაცხყოფენ მათ, სჯიან და კლავენ, ისინი კი ცხოველდებიან; გლახაკნი არიან და მრავალს განამდიდრებენ. ყველაფერი აკლიათ

და უზვად აქვთ ყოველივე; უპატიო-ყოფენ მათ და უპატიობათა წილ იდიდებიან; ბრალს დებენ მათ და ისინი მართლდებიან; ამაგებენ, ისინი კი აკურთხებენ; შეურაცხყოფენ, ისინი კი პატივს მიაგებენ; კეთილს იქმან და ისჯებიან, როგორც ბოროტნი, დასჯილნი კი იხარებენ, ვით ცხოველქმნილნი. უცხოტომელთა მსგავსად ებრძვიან მათ იუდეველნი, ელინები კი დევნიან, თუმცა მიზეზად მტრობისა მოძულენი ვერსა ამბობენ. მარტივად რომ ვთქვათ, რაც არის სული სხეულში, ქრისტიანებიც იგივე არიან ამ სამყაროში და როგორც სული განეფინება სხეულის ნაწილთა შორის, ასევე ქრისტიანებიც – ქვეყნიერების ქალაქებში. სული თუმცა ხორცში მკვიდრობს, არ არის ხორცისაგან, ქრისტიანებიც თუმცა ამქვეყნად სახლობენ, ამქვეყნისანი არ არიან. უხილავია სული, ხილულ სხეულში შეკრძალული; ქრისტიანებიც თუმცა ამქვეყნად იმყოფებიან, უხილავად ჰგვის მათმიერი ღვთისმსახურება.

ასეთი ადგილები დიოგნეტესადმი ეპისტოლედან არ უნდა მივიჩნიოთ მორალურ ფორმულებად, მაგრამ არც მათი იგნორირება გვმართებს იმ საბაბით, რომ ისინი შორეულ წარსულს და სხვა გარემოს მიეკუთვნებიან. ნუთუ ჩვენი დრო და პრობლემები არსებითად განსხვავდება მათგან? და რამდენად შეიძლება მიესადაგებოდეს „განსხვავებული დროის“ არგუმენტი მსოფლიო კრებების განჩინებებს, რომ არაფერი ვთქვათ წმინდა წერილზე? რამდენად განსაზღვრავს მანძილი დროში აქტუალობის კრიტერიუმს? განა მართალი არ არის, რომ რაც უფრო შორს ვიყურებით მომავლისკენ, მით უფრო ღრმად ვწვდებით წარსულს? ადრეული ქრისტიანობა გვთავაზობს განაზრებებს, რომლებიც არა მხოლოდ ძველი დროის, არამედ ახლანდელის მწვავე სოციალურ საკითხებს ეხება, როგორებიცაა სიღარიბე და სიმდიდრე (იხ. Hamman, Richter 1964, 8). ასეთ ტექსტებში ასახული ეთოსი, როგორებიცაა ეპისტოლე დიოგნეტესადმი, აქეთ ჩვენ გვისვამს კითხვებს და არა პირიქით.

1.4. აკრიზია და იკონომია

„აკრიზია“ და „იკონომია“ მართლმადიდებელი ეკლესიის ცხოვრებისა და ღვთისმეტყველების ორი მეტად მნიშვნელოვანი კონცეფციაა. ისინი აღნიშნავენ ორ განსხვავებულ მიდგომას, „რომლებსაც ეკლესია იყენებს ადამიანის გამოხსნის საშუალებების შერჩევას“ (*Oikonomia II*, Jensen 1986, 308). „აკრიზია“ ნიშნავს სიზუსტეს. „იკონომია“ (ბერძნული სიტყვიდან „ოიკოს“, სახლი, ბინა, ამრიგად, ოჯახი; და „ნემეინ“, განაწილება ანუ მართვა) ნიშნავს სარჩოს და დავალებების მართებულად განაწილებას. ის ასევე ნიშნავს ზოგადად ეკონომიკას და ფინანსებს. ეკლესია მოქმედებს აკრიზიის მიხედვით, როდესაც პატივს სცემს, იცავს და მიუსადაგებს კანონებს, დისციპლინურ წესებს, მითითებებს, ჩვეულებებს და ტრადიციებს. ამის საპირისპიროდ, ის „იკონომიის“ მიხედვით მოქმედებს, როდესაც ითვალისწინებს კონკრეტულ ვითარებებს, რათა მიაღწიოს სიკეთეს და დაიცვას ის წესების მიერ გათვალისწინებულზე უფრო მეტად.

სიტყვები „იკონომია“ და „იკონომოსი“ მათი ჩვეულებრივი მნიშვნელობით გვხვდება სეპტუაგინტაში (მაგალითად, ეს. 22:19; ესთ. 8:9) და ახალ აღთქმაში (მაგალითად, ლუკ. 16:1; რომ. 16:23), სადაც ის აღნიშნავს სახლის ან ქონების მმართველს და ქალაქის ხაზინადარს. სიტყვა „იკონომია“ იძენს საღვთისმეტყველო-ქრისტოლოგიურ და ეკლესიოლოგიურ მნიშვნელობას, რაც ჩვენი ამჟამინდელი კონტექსტისთვის მნიშვნელოვანია, პავლე მოციქულის ეპისტოლეებში,

სადაც გამოიყენება ღვთის სრული გამომხსნელი განგებულების აღსაწერად. ის საუბრობს საიდუმლოს იკონომიაზე, „რომელიც საუკუნეთა დასაბამიდან დაფარული იყო ღმერთში, რომელმაც შექმნა ცა და მიწა“ (ეფეს. 3:9). ეს არის „ჟამის სისავსის“ იკონომია, რომელიც ღმერთმა დააფუძნა და გამოაცხადა ქრისტეს განსხეულების, ქადაგების, ვნების, სიკვდილის და აღდგომის მეშვეობით. მას ენება ყოველივეს ქრისტეში გაერთიანება - ყოველივეს, რაც არის ცასა და მიწაზე (იხ. ეფეს. 1:10). პავლე თავს მოვალედ მიიჩნევდა, რომ ემსახურა ამ მაღლის იკონომიისთვის, რომელიც მას ჩააბარა ღმერთმა, რათა ის მომსახურებოდა არა საკუთარ თავს, არამედ სხვებს (იხ. ეფეს. 3:2). პავლე და სხვა მოციქულები, ისევე როგორც მათი მიმდევრები, მოწოდებულნი არიან ამ გამომხსნის დიდ საიდუმლოში მონაწილეობის მიღებისკენ, როგორც „ღვთის თანაშემწენი“ (1 კორ. 3:9; 1 თეს. 3:2), „თითოეული იმ საზომით, რაც ღმერთმა განუწყესა“ (რომ. 12:3; იხ. ეფეს. 4:7; ტიტ. 1:7).

გამომხსნის საიდუმლო გვიცხადებს ღმერთის სიყვარულს დაცემული ადამიანისადმი, რომელსაც ღმერთი ფეხზე აყენებს თავისი წყალობით. ასევე გვიცხადებს ღმერთის სიყვარულს მთელი ქმნილებისადმი, რომელიც „ერთიანად გმინავს და წვალობს დღემდე“ (რომ. 8:22). გამომხსნის ეს აქტი ეკლესიას უჩვენებს მიმართულებას, რომელიც მან უნდა აიღოს დისციპლინის, წესრიგის და ეთიკური საკითხებით გამოწვეული დილემების პირისპირ დგომისას. ის სახელმძღვანელოა პრიორიტეტების დაწესებისას: ეკლესია და ცალკეული ქრისტიანები არ უნდა გადაჰყენონ „არაკებსა თუ გვარტომობის დაუსრულებელ ამბებს, რომლებიც უფრო მეტ დავას იწვევენ, ვიდრე ღვთის შეგონებას რწმენით“ (1 ტიმ. 1:4). რწმენა და მისი შეურყვნელად დაცვის პასუხისმგებლობაა „იკონომიის“ ერთადერთი საზღვარი: „რადგან დაუშვებელია დათმობა, როდესაც მართლმადიდებლურ სარწმუნოებას ეხება საქმე; იკონომიის გამოყენება გონივრულია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ღვთისმოსაობის დოგმატი არ დგას საფრთხის ქვეშ“, როგორც წერს ევლოგი ალექსანდრიელი (PG 109, 953; *Oikonomia IV*, Jensen 1986, 319).

მართლმადიდებლურ სულიერებაში, სამომღვრო თეორიასა და პრაქტიკაში ეკლესიის ქმედება უპირატესად გაიგება როგორც ნუგემისცემა. როგორც სულიწმინდა, ნუგემისმცემელი, რომელიც იღებს ჩვენს სისუსტეს და მეოხებს ჩვენთვის ოხვრით (იხ. რომ. 8:26), ეკლესიაც მოქმედებს მოწყალებით ადამიანის უძლურების მიმართ, თუ ეს ემსახურება ადამიანის გამომხსნას. მსგავსადვე უნდა იქცეოდნენ ცალკეული ქრისტიანები, სულიწმინდის ძალით: „მაშ, ღვთის რჩეულთა, წმიდათა და საყვარელთა დარად, შეიმოსეთ გულმოწყალება, სიტკბოება, შემწყნარებლობა, სიმდაბლე, სიმშვიდე, დიდსულოვნება“ (კოლ. 3:12).

მხოლოდ ღმერთის სიკეთისა და კაცთმოყვარეობის ამ სულიერ ატმოსფეროში ძალუმს ეკლესიას:

- ამაქვეყნის ძლიერთაგან განსხვავებულად იმოქმედოს. განსხვავებულად მათგან, ვინც მისდევს პრინციპს: *dura lex sed lex* (მკაცრი კანონი მაინც კანონია);
- და დაიცვას თავისუფლება, რომლითაც ქრისტემ გაგვათავისუფლა (იხ. გალ. 5:1), და განმარტოს და მიუსადაგოს კანონები ამ თავისუფლებით.

2. ლიტურგია და დიაკონია

2.1 ლიტურგიული თვით-, ადამიანის- და სამყაროს აღქმა

ლიტურგიული აქ ყოვლისმომცველი მნიშვნელობით „საერთო დამოკიდებულების გამოხატვად“ გაიგება (Beck 1959, 233 ft). ეს თეოლოგიურ კონცეფციაში, თვითაღქმაში, ღვთისმოსაობასა და მართლმადიდებელი ადამიანის ყოველდღიურ ქცევაში, წეს-ჩვეულებაში, მთელ მსოფლხედვაში განცხოველდება. ამ მთელის გულისგული წმიდა ევქარისტიაა. საღმრთო ლიტურგია მართლმადიდებელ ეკლესიაში, უპირველეს ყოვლისა, წმინდა იოანე ოქროპირის ლიტურგიის მიხედვით აღევლინება (ასევე წელიწადში ათი დღე აღესრულება წმინდა ბასილი დიდის ლიტურგიის, 23 ოქტომბერს - წმინდა იაკობის ლიტურგიის, ხოლო ორმოცეულის პერიოდში, ოთხშაბათს და შაბათს და ვნების შვიდეულის პირველ სამ დღეს - პირველშეწირულის ლიტურგიის მიხედვით).

ლიტურგიულში ვაჯამებთ ყველაფერს: ევქარისტულ ლიტურგიას და შვიდ საკრამენტს (საიდუმლოს), აგრეთვე ღვთის თაყვანისცემის ყველა აქტს (ლატრია), წმინდანთა პატივგებას (პროსკინეზისი), საგალობლებს, დღესასწაულებს და საკრალურ ხელოვნებას. მართლაც, მართლმადიდებელი ქრისტიანის თვითშეგნებას, ისევე როგორც მის ეთიკურ დამოკიდებულებას, შეიძლება ლიტურგიული ვუწოდოთ. მთელი მართლმადიდებელი ეკლესია ლიტურგიული რეალობაა. მართლმადიდებელი ადამიანის ლიტურგიულობა და ეთოსი ერთმანეთთან ძალზედ მჭიდროდ არის დაკავშირებული. ნამდვილად „შემთხვევითი არაა, რომ ეკლესიის ორმა მამამ, რომელთა სახელებიც ლიტურგიათა წარმოქმნასთან განუყოფლადაა დაკავშირებული, ბასილი დიდმა და იოანე ოქროპირმა, მართლმადიდებლურ ეთიკას და სოციალურ დოქტრინას ჩაუყარეს საფუძველი“ (Schröder 1989, 160). ანდაც, მანცარიდისის სიტყვებით რომ ვთქვათ: „ქრისტიანული ეთიკის საფუძველსა და ორიენტირს ქრისტეს სიკვდილსა და აღდგომაში თანამონაწილეობა ქმნის, რომელიც ეკლესიაში სულიწმიდის მადლით ხორციელდება“ (Mantzaridis 1998, 51).

მართლმადიდებლური ღვთისმოსაობისთვის ლიტურგიული სივრცე და ხატი ცენტრალურ როლს ასრულებს. ბიზანტიური გუმბათოვანი შენობის არქიტექტურული ფორმა ქრისტეს განკაცებას განასახიერებს. ქრისტე, ლოგოსი, „ხორციელ იქმნა და დაემკვიდრა ჩვენ შორის და ვიხილეთ დიდება მისი“ (იოანე 1, 14). ის დამდაბლდება (ღვთაებრივი მოწყალება [Synkatabasis]) და ადამიანს ღვთაებრივთან სიახლოვის, საღვთო დიდების გამოცხადების ღირსად ხდის (Staikos 2000a, 160). პატარა სამლოცველოს მიკროსამყაროშიც კი, მლოცველი კრებული გამოსხნის იკონომიის სისავსეს და კოსმიურობას იესო ქრისტეში, ერთიანი სამყაროსა და ერთიანი ეკლესიის უფალში განიცდის (Kol I, 15ff; Papaderos 1985). ეკლესიის გუმბათოვანი ნაგებობის ყველაზე ბრწყინვალე ნიმუშად აღმოსავლეთ ქრისტიანულ სამყაროში, როგორც ცნობილია, კონსტანტინოპოლში აია სოფიას ტაძარი მიიჩნევა. აქ ღვთისმოსავი სრულიად გამორჩეული ფორმით გრძნობს ამაღლებულობას და, ამავე დროს, ღმერთის სიახლოვეს - სინხორეზისს. მიუხედავად იმისა, რომ 1453 წელს კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ, ეს ეკლესია მეჩეთად გადაკეთდა და დღეს მუზეუმის ფუნქციას ასრულებს, ვერავინ უარყოფს იმ გრძნობას, რასაც აია სოფია განგაცდევინებს. მართლმადიდებლობაში საეკლესიო გუმბათოვანი ცენტრალური ნაგებობა მორწმუნეს სამოთხის ხატებას უზიარებს (Koch 2000, 40 f, 435 f). ამ სამოთხისეული ცის ქვეშ მორწმუნე კურთხეულ სივრცეში საკუთარ ცენტრს პოულობს. უწყვეტობა, სტაბილურობა და სიმტკიცე ბიზანტიური ხელოვნების მახასიათებლებია (Grabar 1964, 7; Prokopiou 1981). ყველა ისტორიული ცვლილების ფონზე ის თავის თავში რაღაც მუდმივს და შენარჩუნებულს ატარებს (Kitzinger 1977, 657 f).

ხატები კანკელზე (იკონოსტასი), ეკლესიების შიდა და ხშირად, გარე კედლებზე, ანდაც, ცალკეული ხატები, ამ უწყვეტობისა და სიახლოვის განცდას აღრმავენ. გამოსახულების ფიქსირებული ფორმა მათთვის განმსაზღვრელია. კრებული საღმრთო ლიტურგიას ძველი და ახალი აღთქმის გამოსხნის ისტორიისა და ღვთისმოსაობის ისტორიის წმინდანებთან ერთად აღავლენს. ხატი მართლმადიდებელი ქრისტიანის ყოველდღიური ცხოვრების ნაწილია. ის თან

ახლავს მას სახლში, სამსახურში, მოგზაურობისას, თითქმის ყველგან. ხატები ასევე გვხვდება საჯარო სივრცეებში.

აქ ხატის ღვთისმეტყველებას არ განვიხილავთ. ამასთან დაკავშირებით მოკლედ მხოლოდ ეს შეიძლება ითქვას: „ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნების ჰიპოსტასური კავშირის ქრისტოლოგიური დოგმატი უფალ იესო ქრისტეს გამომსახველ ხატთა უმთავრესი საფუძველია“; „ღმერთმა ადამიანი თავის ხატად შექმნა“, ეს „ყველა ადამიანური გამოსახულების ანთროპოლოგიური ფუნდამენტი“ (Gen I, 26; Theodorou 2003, 446). ათას წელზე მეტი ხნის წინ, ხატების შესახებ ბიზანტიური დაპირისპირების დასასრულს, მე-7 მსოფლიო საეკლესიო კრებამ დაადგინა: „ხატებისთვის მიგებული პატივი თავდაპირველ გამოსახულებას მიეკუთვნება, ასე რომ, ვინც გამოსახულებას სცემს თავყვანს, ეთაყვანება მასზე გამოსახულ პიროვნებას“, როგორც ამას ბასილი დიდი, იოანე დამასკელი და სხვა ღვთისმეტყველები ასწავლიდნენ. ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ ძირითადად ხატის ღვთისმეტყველების წყალობით, მატერიის მართლაც უნიკალური თეოლოგია მოვიპოვეთ. ქრისტეს გამოსახვის ლეგიტიმაცია თეოლოგიურად მისი განკაცებით ხდება. ის გარდაქმნის მატერიას და მას ხდის ღირსად, რათა წარმოითქვას: „მე თაყვანს ვცემ არა მატერიას, არამედ მის შემოქმედს, რომელიც ჩემთვის მატერია გახდა... მე არ შევწყვეტ მატერიის პატივისცემას, რომლის მეშვეობითაც ჩემი ხსნა აღესრულება“ (Johannes Damaskenos, De imaginibus Oratio 1., PG 94, 1245AB; seine Rede über die hl. Ikonen, PG 94, 1353B; vgl. Felmy/Ouspensky 1968, Lossky/Ouspensky 1982). განკაცებით შემდგომში მორწმუნეთათვის აღთქმული „ღვთის სამეფოდ გარდაქმნის გზით ისტორიისა და სამყაროს განწმენდა“ (Botschaft 2000, 79) აღესრულება.

ამ კონტექსტში მართლმადიდებლებისთვის *გონივრული ღვთისმსახურება* (logike latreia) ძალის წყაროს წარმოადგენს. ღვთისმსახურების, როგორც „*გონივრულის*“ (რომ. 12,1) პავლესეული განმარტება თავის პრაქტიკულ განხორციელებას საღმრთო ლიტურგიაში პოულობს. „*ლოგიკა*“ აქ არა უბრალოდ რაციონალური გაგებით გონივრულად, არამედ როგორც ლოგიკური (ლოგოსიდან), სრულად ქრისტოლოგიური გაგებით მოიაზრება. მაშასადამე, *ლატრია* მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს ღვთივსათნო, თუკი მასში თანამონაწილეებს ღვთის ლოგოსის ჭეშმარიტებისადმი ერთგულება გააზრებული აქვთ. ეკლესიის მამები, ჰიმნოგრაფები, მელიოდისტები, ხატმწერები და ყველა სხვა, ვინც ღვთისმსახურების შინაარსი და ფორმა გადმოგვცა, ამ ვალდებულებას სრულად იაზრებდნენ. აქედან გამომდინარე, მტკიცუნელია ის ფაქტი, რომ ისეთი დიდი თეოლოგებიც კი, როგორც, მაგალითად, ჰარნაკია, სულისა და ჭეშმარიტების მართლმადიდებლურ ლატრიაში „ნიშნების, ფორმულებისა და კერპების“ (Harnack 1964, 143) გარდა ვერაფერს ხედავდნენ!

რაც ამგვარი განსჯით დაიმცრობა, სხვა არაფერია, თუ არა წმინდა, რომელსაც წმინდანები იღებენ და ზეიმობენ. ზიარების წინ, მღვდელი ამბობს: „*წმიდაა წმიდათა*“. პირველი სიტყვა არ მიაწინებს პიროვნებებზე, როგორც ეს მეორე სიტყვის შემთხვევაშია. წმიდა აქ უფლის ხორცი და სისხლია, რომელიც წმიდასთვის, წმინდანებისთვის შეიწირება, მორწმუნეებისთვის, რომლებიც ამ მოწოდებას კრძალულებითა და თავიანთი უღირსების შეგნებით პასუხობენ: „ერთ არს წმიდა, ერთ არს უფალი, იესო ქრისტე, სადიდებლად ღვთისა მამისა. ამინ“. ეს ევქარისტიული ძღვენია, რომელიც *წმინდანთა ერთობას* კრებს, ისევ და ისევ ძველი ქრისტიანული ხედვის აღსრულების მიზნით. „როგორც ეს პური, მთების ზემოთ მიმოფანტული, შეიკრიბა და ერთი გახდა, ამგვარადვე შეიკრიბოს კიდით-კიდე ეკლესია შენი სასუფეველში“ (Didache 9,4; 11 1). ერთიანობის ამ ევქარისტიულ კავშირზე მართებულადაა ნათქვამი: „ეკლესია, მაშასადამე, არა მისი თანამდებობრივი მსახურებითა და ორგანიზაციით, არამედ მისი ღვთისმსახურებით განისაზღვრება: როგორც თანამეინახენი მკვდრეთით აღდგომილის გარშემო, რომელიც მათ ყველგან აგროვებს და აერთიანებს“ (Ratzinger 1968,278).

მართლმადიდებლური ეკლესიის ღვთისმსახურებაში და მთლიანად ცხოვრებაში ცენტრალური ადგილი უკავია ეპისკოპოსს, რომელსაც მღვდელი და დიაკონი გვერდში უდგანან. თუმცა თავიანთი მსახურება მათ საეროების გარეშე არ უნდა გაიგონ და წარმართონ. სასულიერო და საერო პირები ერთად ქმნიან საღვთო ერს, „სამეფო სამღვდელოებას“ (1 პეტრე 2,9). „ორივენი [მოდღვრები და საერონი] ეკლესიის შეუცვლელი და აუცილებელი ძირითადი ელემენტები არიან; ისინი ერთმანეთს ეკუთვნიან და განუყოფელი არიან“ (Jensen 1986, 291). როგორც არცერთი ერისკაცი, ისე სამღვდლო დასის არცერთი მსახური (დიაკონი, პრესვიტერი - მღვდელი, ეპისკოპოსი ან თუნდაც პატრიარქი) არ შეიძლება მთელი ეკლესიისგან იზოლირებულად მოქმედებდეს.

სინოდი (მხოლოდ ეპისკოპოსებისგან შემდგარი) მართლმადიდებლობაში გადაწყვეტილების მიმღები ორგანოა. მათი ავტენტურობა მათი გადაწყვეტილებების მოციქულთა გარდამოცემასთან თანხმობას ემყარება. „ეკლესია ამ სულით აღსავსე მოწმობაში, ჭეშმარიტებასა და ქრისტეში ცოცხლობს. იგი ცოცხლობს მასში როგორც მთლიანი, მის სისრულეში; ის თანამონაწილეობს ქრისტეს ავტორიტეტში, რამდენადაც მოციქულთა რწმენის ნამდვილობას ინარჩუნებს“ (Nikolaou 2003, 57).

ამიტომაც, სამოციქულო მემკვიდრეობა მხოლოდ სასულიერო თანამდებობრივ სტატუსს არ მიემართება. როგორც ეკლესიის სამოციქულო მახასიათებლის შემადგენელი ნაწილი, ის გამოხსნის იკონომიის საიდუმლოს მუდმივ უწყვეტობაში მთელს სხეულს განმსჭვალავს და ევქარისტიული ერთობის ცხოვრებასა და მსახურებაში ცალკეულ ქარიზმებს მათთვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ ლეგიტიმაციასა და მისიას ანიჭებს. ჭეშმარიტი გაგებით, *სამოციქულო მემკვიდრეობის* „საფუძველი უშუალოდ... ეპისკოპოსებშია“. ისინი, „როგორც მოციქულთა მემკვიდრენი, საიდანაც ისინი სათავეს იღებენ, გამოცხადებული მოძღვრებისა და გარდამოცემის უწყვეტობას, ერთიანობას და იდენტურობას უზრუნველყოფენ“ (Oikonomia I, Jensen 1986, 286f).

მიუხედავად ამისა, „მაშინ, როდესაც მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის სასულიერო იერარქია დიდი მნიშვნელობისაა, ეკლესიის გაგება არ შეიძლება მხოლოდ იერარქიაზე დაიყვანებოდეს. ეკლესია მორწმუნეთა მთელი სხეულია; ეპისკოპოსები, მღვდლები, დიაკვნები და ეკლესიის ყველა წევრი საეკლესიო ცხოვრების ყველა ასპექტში უშუალოდ უნდა იქნას ჩართული, როგორც სწავლებასა და ღვთისმსახურებაზე პასუხისმგებელი, ისე სოციალური და პოლიტიკური საქმიანობის მტვირთველი“ (Church's Struggle 1975, 1). მოციქულთა გარდამოცემასთან თანხმობის გარდა, მთელი ეკლესიის (სასულიერო და საერო დასი) მიერ სინოდალური გადაწყვეტილებების მიღება მისი ვალდებულების *conditio sine qua non*-ა [აუცილებელი ქმედება შედეგის მისაღებად]. ამ კონტექსტში კვლავ და კვლავ უნდა გავიხსენოთ კონსტანტინოპოლის, ალექსანდრიის, ანტიოქიის და იერუსალიმის მართლმადიდებელ პატრიარქთა პასუხი რომის პაპ პიუს IX-სადმი (1848 წ.): „მაშინ ვერც პატრიარქები და ვერც სინოდალური კრებები ვერასოდეს გვამცნობენ ვერაფერს ახალს, რადგან რელიგიის დამცველი ეკლესიის სხეულია, ანუ თვით ხალხი, რომელთაც თავისი სარწმუნოების მარადიულად უცვლელობა და თავიანთ მამათა რწმენასთან ერთიანობა სურთ...“ (zit. nach Nikolaou 2003, 58; Karmiris 1953, 920). ეს „აღმოსავლეთის შეხედულება, ადრეული ეკლესიის შეხედულებაა, როგორც ეს ახალ აღთქმასა და ეკლესიის მამათა თხზულებებშია აღნიშნული“ (Staikos 2000a, 30). ამ განცხადებათა ცენტრში დგას ეკლესიის არსისა და ერთიანობის მართლმადიდებლური გაგება და ასევე უბრალო ფაქტიც, რომ ყოველი საეკლესიო სინოდალური გადაწყვეტილება ეკლესიის მრევლის მხრიდან მის მიუღებლად, ჰაერში გასროლილი სიტყვაა (Papaderos 1983b).

მართლმადიდებელ ეკლესიაში ქალთა სასულიერო პირებად ხელდასხმა არ ხდება. როდოსის საერთო მართლმადიდებლურმა კონფერენციამ (1988) მიზეზები განმარტა, რომლებიც ამ შემთხვევაშიც ეკლესიის ტრადიციის შენარჩუნებას მიემართება. თუმცა კონფერენციაზე

საგანგებოდ აღინიშნა, რომ ქალსა და მამაკაცს შორის სქესის მიხედვით ნებისმიერი განსხვავება ცოდვაა. კონფერენციამ ქალების დიაკვნად ხელდასხმის ძველი ტრადიციის განახლება კეთილი ნებით განიხილა (Theodorou 1954; 1966; Fitzgerald 1998; Hopko 1999; Koukoura 1999, 288; Kallis, 1999, insbesondere 117-132 über die Frauenordination).

2.2 ლიტურგია, როგორც ძალის წყარო: დღესასწაული და წმინდანთა კრებული

„სავსენი სიხარულით და სულით წმიდით“ (საქმე მოციქულთა 13,52) მორწმუნენი საეკლესიო დღესასწაულებს ზეიმობენ. მათ ძველთაგან იციან, რომ „ცხოვრება დღესასწაულთა გარეშე ჰგავს გრძელ გზას, რომელზეც დუქანი არ გხვდება“ (დემოკრიტე). მართლმადიდებლობის საეკლესიო დღესასწაულები ამ უძველეს სიბრძნესთან სრულ ჰარმონიაშია და მათ ცხოვრებისა და კულტურის ფორმირების ძალა განავითარეს. ამრიგად, მართლმადიდებელი ქრისტიანების მთელი ცხოვრება პიროვნული და საეკლესიო ხასიათის დღესასწაულების განუმეორებელი გვირგვინია: ნათლობა, ქორწინება, პანაშვიდი (ღვთისმსახურება მიცვალებულთათვის მე-9 და მე-40 დღეს; მე-3, მე-6, მე-9 თვეს და გარდაცვალებიდან ერთი წლის თავზე); ლიტურგიულ დღესასწაულთა ციკლი (შობა - ნათლისღება, აღდგომა, სულთმოფენობა), ასევე მარიამობა და წმინდანთა დღესასწაულები. უმეტეს მართლმადიდებლურ ქვეყნებში, მათ, თავის მხრივ, პატივს სცემს სახელმწიფო. დღესასწაულები საეკლესიო კრებულს (კოიონია) აძლიერებს, აქვთ მშვიდობის დამყარების და მეგობრობის განმტკიცების ეფექტი, მართლაც, ისინი ძალისა და სიმდიდრის დიაკონურ-სოციალურ წყაროს წარმოადგენენ. ისინი შინაგანი სიმშვიდისა და ბედნიერებისკენ გვიწვევენ და არაფერი აქვთ საერთო ბედნიერების თანამედროვე მექანიზმებთან. მართლმადიდებელი ემიგრანტებისთვის მათ რელიგიური, კულტურული და იდენტობის გამყარების ეფექტი აქვთ (Nikolaidis 2002, 26 ff).

დღესასწაულთა აღნიშვნაში წმინდანებს ცენტრალური მნიშვნელობა ენიჭებათ. წმინდანები მართლმადიდებლობაში ცხოვრების, სივრცისა და დროის თანმდევი არიან. წელიწადის ყოველ დღეს ლოცვის წიგნში შესაბამისი დღის წმინდანების შესახებ შინაარსობრივი მიმართება გვხვდება. რადიო და სატელევიზიო მაუწყებლობებიც კი, ყოველ დღით გვახსენებენ იმ წმინდანებს, რომელთა ხსენებაც იმ დღეს აღინიშნება. ამასაც პრაქტიკული მიზეზები აქვს: მონათლულს წმინდანის სახელს ანიჭებენ. ისინი მათი ცხოვრების თანმხლებნი ხდებიან, ადამიანს ყველგან თან სდევნენ. მათი ხსენების დღეს ყველა, ვინც მათ სახელს ატარებს, საკუთარი სახელობის დღეს ზეიმობს (და არა დაბადების დღეს). ამ დღეს სულაც არაა აუცილებელი, რომ ისინი სამუშაო ადგილზე გამოცხადდნენ; ისინი იღებენ სტუმრებს და საჩუქრებს.

ღვთის წმინდანებისადმი მიძღვნილი ზეიმი, მძიმე და საშინელი ტანჯვის დროსაც კი, მათ ხსოვნას, საეკლესიო და კულტურული მეხსიერების გაცოცხლებასა და შენარჩუნებას გულისხმობს. მაგალითად, ვიხსენიებთ ქალებსა და კაცებს, რომელთაც იძულებითი ისლამიზაციისა და ათეისტური რეჟიმების მხრიდან წნეხის პერიოდში თავიანთი სიცოცხლე იესო ქრისტეს გულისთვის შესწირეს (Vaporis 2000, 1f). არანაკლებ მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ღვთის წმინდანთა ხსენების აღნიშვნა ეკუმენურ შეხვედრასაც გულისხმობს. მაგალითად, რამდენიმე წელია, რაც ეს პეტრესა და პავლეს ხსენების დღეს (29 ივნისი) რომსა და კონსტანტინოპოლში მსოფლიო საპატრიარქოს მფარველი მოციქულის, ანდრია პირველწოდებულის ხსენების დღეს (30 ნოემბერი) ორმხრივი ვიზიტების სახით აღესრულება და მნიშვნელოვან ეკუმენურ მოვლენას წარმოადგენს. წმინდანები უნდა *აერთიანებდნენ* (და ეს ჭეშმარიტად მათი სურვილია!) და არა უნდა განყოფდნენ. ეს უფრო მეტად დიასპორის მართლმადიდებლური თემების ფესტივალებზე, ანდაც იმ მართლმადიდებლურ ქვეყნებში

ხდება, რომლებიც სხვადასხვა ტრადიციის მქონე ტურისტებს მასპინძლობენ. ერთად აღნიშვნა, ერთმანეთისგან და ერთურთით სწავლა ჩვენი დროის ერთ-ერთი უპირველესი ეკუმენური ამოცანაა.

ამრიგად, ლიტურგიული ცხოვრება ამ დაუნდობელ სამყაროში ღვთის დიდ წყალობას გამოამჟღავნებს (ლუკ. 1:58). საღმრთო ლიტურგია თავიდან ბოლომდე ღვთისადმი წყალობის დიდი ვედრებითაა განმსჭვალული და გაჟღერებული: *კირიელეისონ* - უფალო შეგვიწყალებ! ეს ყოველი *logike latreia*-ს ლაიტმოტივია, რომელიც სულიწმიდის ძალით აღინიშნება, ცოდვის შეცნობის საფუძველია და ვედრებაა ღვთის მადლისა და კეთილგანწყობის, სიკეთისა და ერთგულების, წყალობისა და თანაღმობის, მისი კეთილქმედებისა და სათნოების იესო ქრისტეში, რომელიცაა მისი ძე და ჩვენი უფალი. ის განანათლებს მორწმუნეთა გულის თვალს, რათა მათ შეიმეცნონ ის იმედი, რომლისკენაც მისი მემკვიდრეობით მოწოდებულნი არიან, რომლის სიმდიდრესაც, მისი მემკვიდრეობის დიდება წმინდანებს უძღვნის (ეფეს. 1:18).

2.3 ლიტურგიის, დიაკონიის და მარტირიის ერთიანობა

რა ადგილი უკავია თავად დიაკონიას ლიტურგიულ ხდომილებაში? რა თქმა უნდა, არა ზედაპირულად დიაკონის მსახურებაში საღმრთო ლიტურგიის აღსრულებისას. მოდით, უფრო ახლოს გავვეცნოთ იოანე ოქროპირის ლიტურგიის სტრუქტურას (იხ. Kallis 1989, XXII ff). II დიდ ნაწილში, მორწმუნეთა ლიტურგიაში, იწყება მეოთხე ნაწილი ე.წ. *ანაფორით*. ეს ევქარისტიული ბირთვია, რაც დამოკიდებულებას, დამოწმებას, ურთიერთობას ნიშნავს. ანაფორა ლიტურგიულად ბუნების, შემოქმედების ნაყოფთა მიძღვნას მოიცავს: პური და ღვინო, ამქვეყნად ლიტურგიის აღსანიშნავად, რომელიც ზეციური არქეტიპის სახე-ხატია, ქრისტეს უნიკალური მსხვერპლშეწირვის (ებრ. 10:12), რომელიც ევქარისტიაში გააწმყოვდება. მსახურებას თავად ქრისტე აღსრულებს. ის თავადაა ერთდროულად შემწირველიც და შეწირულიც, განმანაწილებელიც და მიმღებიც: „შენნი შენთაგან, შენდა შემწირველნი, ყოველთა და ყოვლისათვის“.

ლიტურგიას „ღვთის მოხეტიალე ერი“ აღავლენს (იხ. ებრ. 13,14). კრებული მღვდლის მემკვიდრეობით დიდი კვერქის ლოცვაში (Kallis 1989, 136 ff) „მთელი სამყაროსთვის“ ლოცულობს (*ოიკუმენესთვის* - მამასადამე, დასახლებული დედამიწისთვის). ლოცვა აღევლინება „წმინდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიისთვის“. კრებული ასევე ლოცულობს მათთვის, ვისაც პოლიტიკური და სამხედრო პასუხისმგებლობა აკისრია, ყველა ქვეყნისა და ყველა ქალაქისთვის; მოგზაურთათვის, ავადმყოფთათვის, გაჭირვებულთათვის და პატიმრობაში მყოფთათვის. აქ, ამჯერად, სავედრებელი ლოცვის კულმინაციისას მოიხსენიებიან ისინი, ვინც დიაკონურ საქმეებს კისრულობენ: „მოიხსენე, უფალო, ნაყოფის შემომწირველნი და კეთილის მყოფელნი წმიდისა და ყოვლად პატიოსნისა ამის ტაძრისა შენისა და რომელნი ღარიბებს მოიხსენებენ. ..“ (Liturgie 1989, 142). მამასადამე, ჭეშმარიტი და შესაბამისი ღვთისმსახურება ერთდროულად ორთოდოქსია და ორთოპრაქსიაა, ღვთის დიდება და ადამიანის ლიტურგიული დიაკონია.

აქვე, გვსურს ერთ განსაკუთრებულ ასპექტზე, დიაკონიის ესქატოლოგიურ ხასიათზეც, მივუთითოთ. ევქარისტია იმის წინასწარი დაჭაშნიკებაა, რაც მორწმუნეებს კრავის საქორწინო ტრაპეზზე აღეთქვათ (Ofth 19:9). „თუ საღმრთო ლიტურგია მართლმადიდებელთა საეკლესიო ცხოვრების ცენტრს წარმოადგენს, მაშინ ეს მათი ერთობის არა მხოლოდ გარეგნული გამოხატულებაა, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, გამოხსნის დასრულების მოლოდინია“ (Vletsis 2003, 82). ღვთის სასუფეველი არა მხოლოდ იქადაგება, არამედ უკვე ახლა, მის დასაწყისში განიცდება. ევქარისტია „ლიტურგიული რეალობაა“, რომელიც ცასა და დედამიწას, აწმყოსა და მარადისობას აერთიანებს (Theodorou 1968, 383f).

2.4 ლიტურგიული დიაკონია: კატეგორიათა და ფასეულობათა სისტემის ცვლა

ტერმინები - ლიტურგიული დიაკონია, მიკრო და მაკროდიაკონია, თერაპიული და პროფილაქტიკური დიაკონია - ამ ტექსტის ავტორის მიერ კრეტაზე, ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს საკონსულტაციო შეხვედრაზე, 1978 წელს იქნა შემოთავაზებული (Papaderos 1978a). დიაკონია გაგებული და წარმოდგენილია, როგორც მართლწმინდისა და ღმერთის მართებული დიდების პრაქტიკა, რომელსაც თავისი ცენტრი ევქარისტიულ ლიტურგიაში აქვს. „ლიტურგიული იმპულსი“, როგორც მაშინ ეწოდა, მართლმადიდებლობის დასაბამიდან მოყოლებული, მორწმუნეთა პირადი და საჯარო ცხოვრების რიტმის განმსაზღვრელია. წლების შემდეგ იპოვებულ კლინკენმა ამ ლექციის არსი შემდეგნაირად შეაჯამა: „ლიტურგია ნების, გრძნობებისა და ცხოვრების მიზნის (ტელოსი) ღმერთისკენ წარმართვაა და ადამიანთა მთელი არსებობის, როგორც ღვთაებრივი განზრახვის დიაკონიად დანახვა“ (van Klinken 1989, 105). მსგავსი კონოტაციის მქონე სხვა ტერმინი შემდეგნაირად ჟღერს: „ლიტურგია ლიტურგიის შემდეგ“ (Bria 1978). ეკუმენურ დიაკონიურ დისკურსში ორივე ტერმინი მყარად დამკვიდრდა (Müller 1998, 57; Schröder 1989, 162). თუმცა მეორე ტერმინმა შეიძლება იმ დასკვნამდე მიგვიყვანოს, რომ დიაკონია ლიტურგიულ მსახურებასთან მიმართებით მეორეხარისხოვანი და ნაკლები მნიშვნელობისაა. ამიტომ, უმჯობესია ლიტურგიულ დიაკონიაზე ვისაუბროთ (იხ. Tsompanidis 1999, 169 ff).

ძე კაცისა, იესო ქრისტე განასახიერებს და ქადაგებს რადიკალურად ახალ ეთოსს. ღვთის სასუფევლის ახალ რეალობაში, რომელიც თვით მისი მემკვიდრით გამოჩნდება, ის ცვლის ყველა კატეგორიათა, ფასეულობათა და ღირსებათა სისტემას. „ვინც თქვენში მოისურვებს უფროსობას, თქვენს მსახურად იქცეს“ (მთ. 20, 26). სუფრა და მასთან დაკავშირებული მსახურების ფორმები იცნობს საპატიო მსახურებს და მსახურებს ყოველგვარი რეპუტაციის გარეშე (იხ. ლკ. 22, 24). უფალი ამას მაგალითად იყენებს, რათა თავისი ახალი ეთოსი წარმოაჩინოს: მე ვარ თქვენს წრეში, მოწაფეების, მსახურების გარემოცვაში. ეს არ არის ამაჟვეყნის მთავართა და მმართველთა გზა, რომლებიც ტირანები არიან (იხ. მკ. 10:42; მთ. 20:25). მისი გზა ჯვრის გზაა. ის მოყვასის სიყვარულის ძველი წესრიგის საზღვრებს არღვევს (ლევ 19:18) და მას მტრის სიყვარულზე განავრცობს (მთ. 5, 44, „სათნოების უმაღლესი განსახიერება“ იოანე ოქროპირის მიხედვით, მათეს სახარების კომენტარი, მე-18 ჰომილია, BKV 26, 330-ის მიხედვით). მთაზე ქადაგება (მთ. 5-7) ამ ახალ გზას გვიჩვენებს. იესო პატიების ფართო, სამოცდაათგზის შვიდჯერ, უსასრულო სივრცეს ხსნის (იხ. მთ. 18, 22).⁷ ის ადგილს (სინხორების) ანიჭებს მათ, ვინც იწინიებს, ფერისცვალებას განიცდის და ძველი ნორმებისა და წარმოდგენების უკან დატოვება ძალუმს. ამრიგად, იესო *კენოზისის*, ადამიანის გულისთვის სრული გამოხატულების და თავის მიძღვნის ჭეშმარიტი დიაკვანი ხდება (იხ. ფილ. I 2, 5-8). ახალი აღთქმისთვის თვალის შევლება იესო ქრისტეში ღვთის სასუფევლის ახალი რეალობის გარიჟრაჟზე დამოწმების (მარტირია), ევქარისტიული ლიტურგიის (ევქარისტია), სიყვარულის ნიშნით (აღაპე) მსახურების (დიაკონია) შინაგან ერთიანობას აჩვენებს (საქმეები 6f; 2 კორ. 8f).

ლიტურგიული დიაკონიის რეალური საფუძველი სულიწმიდაა, ქრისტეს მაგალითზე ჭეშმარიტად ქრისტიანული მსახურების შთამაგონებელი, მატარებელი და მცველი. ამიტომაც,

⁷ „ამით მას [ქრისტეს] არა ზუსტი რიცხვის დადგენა, არამედ იმის თქმა სურს, რომ ადამიანმა შეუზღუდავად ხშირად, ყოველ ჯერზე, ყოველთვის უნდა მიუტევოს. უფრო მეტიც, თუნდაც რომ ასე მოიქცეს კაცი, ის მაინც ღვთის უსაზღვრო სიყვარულს ჩამორჩება, როგორც წვეთი უსაზღვრო ზღვასთან მიმართებით და მრავალი სხვა“ (იოანე ოქროპირი, 61-ე ჰომილია, მათეს სახარების კომენტარები, BKV 26, 266f).

დიაკონიის პნევმატური ხასიათი არ შეიძლება რაიმე რაციონალურობის, სტრუქტურის ან მიზანშეწონილობის მსხვერპლი გახდეს. თუკი საუკეთესოდ ორგანიზებულ და შემდგარ დიაკონურ-საეკლესიო ინსტიტუციას ამ სულიერ ნიადაგზე არ აქვს ფესვი გადგმული, მას თან სდევს უდიდესი საფრთხე. ამიტომაც, დიაკონური ქმედებისა და სოციალური საქმის არსებობა, ეკლესიის ფარგლებში, მხოლოდ სულიწმიდის ძალით შეიძლება. მხოლოდ სულიწმიდას შეუძლია ყველა ეროვნულ, კულტურულ, რასობრივ და სოციალურ წყობასა და კლასში, შეზღუდულ ფიზიკურ და გონებრივ შესაძლებლობებთან, მოუშუმებელ ჭრილობებსა და ისტორიის შეურიგებელ მოგონებებთან მიმართებით ღმერთსა და ადამიანს შორის ერთობის დაცვა. ამიტომ, ლიტურგიული დიაკონია ყოველთვის პნევმატური დიაკონია შეიძლება იყოს, და ამასთანავე, ეს მისი გარდუვალი აუცილებლობაცაა. ქრისტიანულ ამოცანათა შესრულების სულიერ ხარისხზე ზრუნვა ყოველთვის აქტუალური უნდა იყოს (Stollberg 1987, 930). დიაკონური მოქმედებისა და სულიერი ცხოვრების გამიჯვნა დიაკონიის უბრალო აქციონიზმამდე, გადაგვარებას გამოიწვევს. ამიტომ, დიაკონურმა ინსტიტუტებმა, დაწესებულებებმა, „უწყებებმა“ თავიანთი სულიერი საფუძველი მუდმივად უნდა გადასინჯონ და გაუძლონ ცდუნებას, რომ დამოუკიდებლობის მოპოვებით, ადამიანების ნაცვლად საკუთარ თავს არ ემსახურონ.

2.5 მართლმადიდებლური კოინობიონი და თანამედროვეობის იდიორიტმია

იდიორიტმია და კოინობიონი

მართლმადიდებლურ მონაზვნობას თავისი „მიღმიერი ასკეზით“, ბრალს სდებენ, რომ ის თავის თავშია გამოკეტილი და „სამყაროში“ მატერიალურად თუ სულიერად ტანჯული ადამიანის ყოველგვარ დიაკონიას თავს არიდებს. თუმცა, როგორ აიხსნება მაშინ მტკიცება, რომ შეგნებულად არჩეულ სამონასტრო ცხოვრების წესს სამყაროსთვის წინასწარმეტყველური მისია გააჩნია და ეკლესიასა და საზოგადოებაში მრავალი ადამიანის ცხოვრებასა და ეთოსზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს? (Ierotheos 2002) უდავოდ: მონაზვნურ ცხოვრებას *აპოტაქსისი* (Apotaxis) ეწოდება, რაც „სამყაროს“ უარყოფას, მისგან თავის შორს დაჭერას ნიშნავს. საკუთრების არქონა, მორჩილება და უბიწოება, ქორწინებაზე, ოჯახსა და სიამოვნებაზე უარის თქმა, თავმდაბალი თვითუარყოფა, ლოცვაში საკუთარი ჯვრის ტარება, სიმშვიდის ძიება (ისიქია) და მხოლოდ ღმერთისადმი სრული მინდობაა ის იდეალები, რომლებითაც მონაზვნობა იესოს შედეგის მქონე მიმდევრობასა და მოწაფეობას აკავშირებს (იხ. მთ. 16,24; მთ. 19,12; მკ 8,34; ლკ. 14,33; 1 კორ. 7,1).

დასაბამიდან მოყოლებული, მრავალმხრივი ასკეტიზმი კვლავ და კვლავ მიუძღვოდა ადამიანებს უდაბნოსკენ, სადაც ისინი „უსასრულო ღმერთამდე უსასრულო აღმასვლაში“ იწაფებოდნენ (წმ. გრიგოლ ნოსელი, 331 - 394). მიუხედავად იმისა, რომ ამჟამად სამონასტრო ცხოვრების წესს არცთუ ისე ბევრი ადამიანი მისდევს, როგორც უწინ, დღესაც უტყუარად რჩება გამოცდილება, რომ რაც უფრო ავთენტურად ეძიებენ, განიცდიან და ამოწმებენ სამონასტრო იდეალს, და მონასტრები რაც მეტად ერთგულებენ თავიანთ მისიას, „სამყაროზე“ მათი სულიერი ენერჯია მით უფრო ძლიერად აირეკლება. ათონის წმ. მთა ჩრდილოეთ საბერძნეთში და მრავალი მონასტერი მართლმადიდებლურ ქვეყნებში, ასევე დიასპორაში, ღვთის მადლის ადგილებია, რომლებიც თავიანთი მოწყვეტილობით, სიმშვიდით, დუმილით ბევრ ახალგაზრდას, ქალსა და კაცს, რომლითაც ისინი იხიბლებიან, ცხოვრების აზრს უზიარებენ. თანაბრად ძლიერია ამა თუ იმ მონასტრის კავშირი შინ და საზღვარგარეთ მყოფ ადამიანებთან, რომლებიც მონასტრიდან რჩევებსა და სულიერ საზრდოს იღებენ. *გერონტა*, უხუცესი, ანდაც სტარეცი, მართლმადიდებლობაში, ცნობილი და პატივსაცემი ფიგურაა. აქ საუბარია ბერებზე, რომელთა

უბრალოება, სიბრძნე და სულიერი სიმწიფე უამრავ ადამიანს მათთან სტუმრობისკენ უბიძგებს, თუნდაც მათ, ვისაც, მაგალითად, საზოგადოებაში წამყვანი სახელმწიფო ანდაც სხვა ფუნქციები გააჩნიათ. ეპისკოპოსების თხოვნით, ასეთი ბერები ამა თუ იმ ეპარქიაში მოკლე დროით სამწყსო დავალებებსაც ასრულებენ (განსაკუთრებით, ქადაგებასა და აღსარების მიღებას). თუმცა ისეთ ბერებსაც ვიცნობთ, რომლებიც ახალგაზრდობის მიუხედავად, ასეთი როლების „თამაშს“ ჩქარობენ და საკმაო ბოროტების გამომწვევენი ხდებიან. ეკლესიათაშორის ურთიერთობებთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ თავისი ბუნებით ტრადიციის მკაცრად დამცველი ბერ-მონაზვნობა, როგორც წესი, ეკუმენური მოვლენების მიმართ უმეტესად სკეპტიკური და კრიტიკულია. ამაში გარკვეული ბრალი მიუძღვის იმ ფაქტს, რომ მომლოცველობის ძველი ტრადიცია ზოგიერთმა ტურისტულმა მენეჯერმა არასათანადო გზით აღადგინა. ამის შედეგაა გადატვირთული მონასტრები, მით უმეტეს, რომ მნახველთაგან ბევრს, განსაკუთრებით, სამონასტრო ტრადიციისადმი შეუჩვეველთ, ვიზიტისას საჭირო მგრძობელობა და ცოდნა აკლია. ე.წ. „რელიგიური ტურიზმის“ სფეროში ეკლესიებისა და რელიგიების უფრო ინტენსიური ურთიერთგაგება და თანამშრომლობა, როგორც ჩანს, სულ უფრო საჭირო ხდება.

აღმოსავლური მონაზვნობა, დასავლური მონაზვნობისგან განსხვავებით, ორდენების ცნებას არ იცნობს. დროთა განმავლობაში ორი ძირითადი ფორმა წარმოიშვა: *იდიორითმონი* და *კოინობიონი* (Bauer 1963, 730 ff).⁸ იდიორითმონი, რომელიც ასევე გვხვდება ანაქორეტული, ერემიტული ან ისიქასტური ფორმითაც, იმგვარ მონაზვნური ცხოვრების წესს გულისხმობს, რომელშიც, გარდა ზოგიერთი ადმინისტრაციული საკითხისა და საერთო ლოცვისა, განსაკუთრებით, კვირა დღეს და დღესასწაულებზე (როდესაც მონასტერში ან მონასტრის ახლოს მოღვაწეობაზეა საუბარი), თითოეული ბერი თავის ცხოვრების რიტმს მისდევს. კოინობიონში კი, თავის მხრივ, თავად სიტყვა მიგვანიშნებს, *koinos bios* (*koinos* = კოლექტიური, *bios* = სიცოცხლე), იგულისხმება ცხოვრების ყოველმხრივ გაზიარება.

მონაზვნობის ისტორია და აწმყო გვასწავლის, რომ ამ ქვეყნიერებისგან განშორება, რაც უფრო თანმიმდევრულადაა დაცული, მისი გზავნილი ადამიანებისთვის, რომლებიც „სამყაროს“ ხმაურში ცხოვრობენ, და ცდილობენ, ღვთის ნებით სიყვარულისა და თანალმობის გზას გაჰყვნენ, მით უფრო ნათლად აღიქმება.

მიუხედავად იმისა, რომ იდიორითმონი კვლავაც ბევრ ადამიანს იზიდავს, *კოინობიონი* ავთენტური სამონასტრო ორგანიზებისა და ცხოვრების წესის ძირითად ფორმად განიხილება და ფასდება. თუკი ისტორიას გადავავლებთ თვალს, ისეთი დიდი სამონასტრო მოღვაწეები გაგვახსენდება, როგორებიც იყვნენ ანტონი დიდი (251-356), მაკარი (დაახლოებით 300-390) და პახომი (292-346) ეგვიპტეში, ილარიონი (291-371) და ეპიფანე (დაახლოებით 315-403) პალესტინასა და კვიპროსში, საბა (439-539) და კოინობიარი ექვთიმე (376 ან 377-473). მათ და სხვებმა, როგორც ბერ-მონაზვნობის მამებმა, საძირკველი ჩაუყარეს შენობას, რომლის კონტურების ფორმირებაშიც ბასილი დიდმა გადამწყვეტი წვლილი შეიტანა.

კულტურის შემქმნელი მონაზვნობის ცხოვრების წესი და ორგანიზაციული ფორმის აღწერა IV საუკუნეში წმინდა ბასილის შემდეგ ტექსტში გვხვდება:

„თანაცხოვრების სრულყოფილ საზოგადოებას ვუწოდებ მას, რომელშიც ყოველგვარი პირადი საკუთრება განდევნილია, აზრთა წინააღმდეგობა გამორიცხულია და ყველა განხეთქილება,

⁸ იდიოტი (წარმოებული *idios*-ისგან: საკუთარი, კერძო, საკუთარი თავი, თავისებური, თავისთავადი, განსაკუთრებული), განსხვავებით პროფესიის მქონესგან, ძველ ელადში ეწოდებოდა გამოუცდელ, უსწავლელ ერისკაცს, ვინც საერთო, განსაკუთრებით კი, საჯარო პასუხისმგებლობებისგან თავის არიდებას ცდილობდა. მიუხედავად იმისა, რომ დღეს ეს ბერძნული სიტყვა კერძო პირის აღმნიშვნელია, ის სხვა ენებში გონებასუსტის ნეგატიური მნიშვნელობით გავრცელდა.

პატივმოყვარეობა და დავა გამქრალა. ყველაფერი საერთოა: სული, ნება, სხეული, ის, რაც სხეულის საზრდოობისა და ზრუნვისთვის საჭიროა, საერთოა ღმერთი, საერთოა ღვთისმოსაობით ქმედება, საერთოა ხსნა, საერთოა ბრძოლა, ტკივილები, გამარჯვების გვირგვინები, ბევრნი ერთნი არიან და ერთი არაა მარტო, არამედ ერთობაში. რა შეედრება ამ პოლიტიკას? რა შეიძლება იყოს ამაზე მეტად ნეტარების მომგვრელი? რა კრავს და აერთიანებს უფრო მეტად? რა არის უფრო ბრწყინვალე, ვიდრე წეს-ჩვეულებებისა და სულების ამგვარი შერწყმა? სხვადასხვა წარმოშობისა და ეროვნების ადამიანები ისეთ იდენტობაში ერთდებიან, რომ ერთი სული ბევრ სხეულში და ბევრი სხეული ერთი ნების ორგანოებად წარმოჩნდება. ფიზიკურად სუსტს ბევრი ჰყავს გვერდით, ვინც მასთან ერთად თანაღმობას განიცდიან; ფსიქიკურად დაავადებულებს ან დაბრკოლებულებს ბევრნი ჰყავთ გვერდით, ვინც მათ კურნავენ და კვლავ ფეხზე აყენებენ. ისინი ერთმანეთის თანასწორი მონები არიან, ისინი ერთმანეთის ბატონები არიან და მშვიდობისმოყვარე თავისუფლებაში ერთმანეთს უმაღლეს ურთიერთმსახურებას უწევენ, რომელიც არა ძალის დატანებით გარემოებათა აუცილებლობას (ამას პატიმარისთვის დიდ უკმაყოფილება მოაქვს), არამედ სიხარულში ნების თავისუფლებას გამოიმუშავებს. სიყვარული თავისუფალთ ურთიერთს უმორჩილებს და ნების თავისუფლება მის დამოუკიდებლობას ინარჩუნებს. ღმერთს დასაბამიდან სურდა, რომ ასე ვყოფილიყავით და ამისთვის შეგვქმნა. ისინი ძველი სიკეთის მდგომარეობას მოუხმობენ და პირველი წინაპრის, ადამის ცოდვას ფარავენ. ცოდვას რომ ბუნებაში განხეთქილება არ შემოეტანა, ადამიანთა შორის არ იქნებოდა განყოფა, განცალკევება და ომი. ისინი მაცხოვრისა და მისი ხორციელი ცხოვრების გულწრფელი მიმდევრები არიან. როგორც მან შემოიკრიბა მოწაფეთა წრე, რომელშიც ყველაფერი ყველასთვის და საკუთარ თავი ყველას ერთიანად უძღვნა, ასევე იქცევინა ისინი, როდესაც მოძღვარს მორჩილებენ, რაც ცხოვრების წესის ყურადღებით დაცვასა და მოციქულთა და უფლის ცხოვრების გზის მთელი სიზუსტით მიზამვას ნიშნავს. ისინი ანგელოზთა ცხოვრებას იმეორებენ და მათ მსგავსად საერთოობას გულდასმით ინარჩუნებენ. ანგელოზებს შორის არ არის კამათი, ჩხუბი და დაპირისპირება; ყველა ფლობს მას, რაც ყველას ეკუთვნის და ყველა განკარგავს სათნოებათა სისრულეს. რადგან ანგელოზთა სიმდიდრე არა კლასიფიცირების საჭიროების მქონე შეზღუდული მატერიაა, რომელიც თითქოსდა მათზე უნდა გადანაწილდეს, არამედ არამატერიალური კუთვნილება და სულიერი სიმდიდრეა“ (Basileios d. Gr., Constitutiones monasticae, cap. XVIII., Asketische Vorschriften, PG 31,1381C-1384).

ისიქია და ქმედება

დასავლეთში გავრცელებული გაუგებრობა აღმოსავლური სამონასტრო ცხოვრების შრომასთან დამოკიდებულებას ეხება. *ისიქიას* ხშირად შეცდომით უმოქმედობასთან და სიზარმაცესთანაც კი აიგივებენ. ეს წარმოდგენა რეალობისგან შორსაა, რადგან განდევნილმაც კი, საკუთარი საჭიროებების დაკმაყოფილება უნდა უზრუნველყოს, ხოლო *კოინობიონი* უფრო საფუტკრეს ჰგავს, სადაც ყველას საკუთარი საქმის შესრულება ევალება და ცხოვრების რიტმი მოცალეობისთვის დროს არ ტოვებს. სხვაგვარად შეუძლებელი იქნებოდა იმ მაღალი მიღწევების ახსნა, რასაც ბერები საუკუნეების განმავლობაში აღწევდნენ (სოფლის მეურნეობა, მშენებლობა, ხელნაწერები, ხატწერა და სხვა საეკლესიო ხელოვნება და ხელსაქმე, სტუმრების მიღება, თავშესაფრის მაძიებელთა მოვლა და ა.შ.). თუმცა აღმოსავლური მონაზვნობის არცერთი ამ ფორმისთვის შრომა სამონასტრო იდეალის ღირებულების განმსაზღვრელი არაა. სამუშაო ბერისთვის საკუთარი საყოფაცხოვრებო უზრუნველყოფის და სხვებისთვის დახმარების გაწევის საშუალებაა. ხანდახან შრომისგან თავს იკავებენ ისინი, ვისაც თვალთმაქცურად თავისი „სულიერების“ წარმოჩენა სურს და ივიწყებს, რომ მარიამსაც სჭირდება მართა! ლოცვა, სიმშვიდე, ფიქრი და სულიერ საკითხებზე დიალოგი მართლაც სულის აუცილებელი საზრდოა. თუმცა შემდეგ „გარეგან ადამიანზე მუშაობის“ დრო დგება (Methodius von Olympus, "Gastmahl" oder "Die Jungfräulichkeit", Schlussdialog: BKV 1911, 127; იხ. რომ. 7, 22; 2 კორ. 4, 16).

რუსეთის ეკლესიის ისტორიაში ცნობილია (მე-15 საუკუნის ბოლოს) „ბელოსერსკის“ და იოსებ ვოლოცკელის გარშემო შემოკრებილ ბერებს შორის დავა, რომელთაგან პირველნი ყოველგვარ საქმიანობასა და მატერიალურ მოკეთებობას რადიკალურად უარყოფდნენ, ხოლო უკანასკნელნი საპირისპირო აზრზე იყვნენ და ამ კონფლიქტში გამარჯვება ასი წლის შემდეგ მოიპოვეს. ამის შემდეგ, მონასტრებს, ძველი ეკლესიისა და ბიზანტიური მონასტრების მაგალითზე, ქონების განკარგვისა და მოკეთების უფლება ჰქონდათ (საავადმყოფოები, ბავშვთა სახლები, სკოლები და ა.შ.) (Antonik 1997, 74 t). მიუხედავად ყველა თავისებურებისა, მონაზვნებისთვის და ფაქტობრივად ყოველი ქრისტიანისთვის უტყუარია შემდეგი მოცემულობა: აქტიური ცხოვრება, პრაქტიკული შრომა და სოციალური ჩართულობა (*bios praktikos*), და რეალობის ჭკრეტიტად რაციონალური ხედვა (*bios theoretikos*), *vita activa* [აქტიური ცხოვრება] და *vita contemplativa* [ჭკრეტიტი ცხოვრება] ერთმანეთს სულაც არ გამოირიცხავენ.

მეორე მხრივ, *კონობიონი* და *თანამედროვეობის იდიორიტმული ხედვა* ურთიერთგამომრიცხავია. დღესდღეობით „კერპთაყვანისმცემლობის [ახალი] ფორმა...“, რომელიც ძალადობას, ფულს და კეთილდღეობას აღმერთებს, რომელიც შემდეგ შმაგად ადამიანთა ცხოვრებაში სამპიროვანი ღმერთის სიყვარულს, თავისუფლებას, ადამიანის პიროვნების განუმეორებლობას, როგორც ღვთის მარადიულ სასუფეველში წინასწარ თანამონაწილეობას, რომელიც, თავის მხრივ, ადამიანის არსებობის ერთადერთ ჭეშმარიტებას წარმოადგენს, ჩახშობით ემუქრება“ (Botschaft 2000, 81t).

მართლმადიდებელი ეკლესია პატივს სცემს ადამიანის ინდივიდუალურ მახასიათებლებსა და უფლებებს, როგორც პიროვნების ხელშეუხებლობის აუცილებელ ნაწილს. მაგრამ ზუსტად იმის გამო, რომ ადამიანს ყოველთვის თანაზიარებად განიხილავს, ინდივიდუალიზმთან მიმართებით, მას განსაკუთრებით კრიტიკული პოზიცია უკავია, რომელშიც საზოგადოების მთლიანობის, უპირველეს ყოვლისა კი, ადამიანის ხსნისთვის არსებულ სერიოზულ საფრთხეებს ხედავს. შემდეგი ტექსტი, რომელიც მოდერნულ ინდივიდუალიზმს ეხება, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება დღეს ამერიკელთა უმეტესობის, და არცერთ შემთხვევაში, მხოლოდ მათ აბსოლუტურ განსჯად მოვიაზროთ! ამ ტექსტს მხოლოდ თვითკრიტიკული რეფლექსიის მნიშვნელობით მოვიშველიებთ: „ბევრი ადამიანის აზრით, ზოგიერთ ასპექტში, შესაძლოა, უმეტესობის აზრით, ჩვენ, ადამიანები, ყოველ შემთხვევაში აშშ-ში, ჩვენივე არჩეული საჭიროებების, უფლებების და ლეგიტიმური ღირებულებების მქონე ავტონომიური ერთეულები ვართ. ჩვენ ვალიდურ მოთხოვნათა თვითწარმოებადი წყაროები ვართ, არსებითად დაუტვირთველი, პასუხისმგებელნი საკუთარ თავზე და თვითტელეოლოგიურნი (ავტოტელეოლოგიურნი). მოკლედ, ჩვენ მას ექსპრესიული ინდივიდუალიზმის ფილოსოფიას, ანდაც საკუთარი თავის სუვერენიტეტის რწმენას ვუწოდებთ. ეს ადამიანის პიროვნების ძალიან ცალმხრივი გაგებაა. ადამიანი თავისუფალი, რაციონალურობით დაჯილდოვებული და, შესაბამისად, პასუხისმგებლობის მქონე ქმნილებაა, რომელსაც ფუნდამენტური სურვილი ამომრავებს, რათა გამოიძიოს, იცოდეს, იფიქროს, განსაჯოს და აირჩიოს - ჰქონდეს მიზეზი, რათა რაიმე დააფასოს და შეიყვაროს. ამაზე დაფუძნებით, ყველაფერი, რასაც ვაფასებთ და გვიყვარს, გასაგები და, შესაბამისად, საჯაროა. ყველაფერი, რაც გონივრულია, ჩვენს წმინდად კერძო წარმოდგენათა საზღვრებს სცილდება; ეს არის ის, რისი გაზიარებაც ყველა ადამიანს შეუძლია. გონივრული არჩევისა და სიყვარულის ჩვენეული უნარია ის, რაც სხვა ადამიანებთან თანაზიარ მორალურ ცხოვრებაში მონაწილეობის უფლებას გვაძლევს, წესრიგი, რომელიც ყველა ჩვენგანისთვის საერთოა“ (Call to Civil Society 1998, 16).

ამ უჩვეულოდ მძიმე თვითკრიტიკის მიზანი, რა თქმა უნდა, არ არის პიროვნების ღირსების, თავისუფლების, ანდაც ინდივიდუალური უფლებების ეჭვქვეშ დაყენება, განსაკუთრებით ისეთ საზოგადოებაში, როგორც ამერიკულია, რომლის მგრძნობელობაც ინდივიდების თვითგამორკვევის ინტერესთა აღსრულების კუთხით ცნობილია. ტექსტი, უფრო მეტად, როგორც სიცოცხლის ავტონომიის აბსოლუტიზაციასთან, მისი მიზნისა და მნიშვნელობის

თვითგანსაზღვრასთან, ისევე როგორც სოციალურ ქმედებაში ექსკლუზიურად მიზნის რაციონალურობის დომინირებასთან დაკავშირებულ გაფრთხილებად გვესახება (Weber 1972, 12). რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, ამან შეიძლება „სოციალური სხეულის“ ფრაგმენტაციამდე, ინტერპერსონალური ურთიერთობების ეგოცენტრულ შევიწროებამდე და, შესაბამისად, ადამიანური საზოგადოების დაშლამდე მიგვიყვანოს. სამების სახელით წმიდა ევქარისტის ყოველი აღნიშვნა და ყოველი ჭემმარტად კოინობიტური თანაარსებობა ამ უკიდურესი ინდივიდუალისტური რღვევის ერთადერთი ალტერნატივაა.

2.6 ჰორიზონტალიზმი ვერტიკალიზმის წინააღმდეგ

ევქარისტულ კრებულში *ჰორიზონტალიზმსა* და *ვერტიკალიზმს* შორის ნებისმიერი წინააღმდეგობა თეოლოგიურად არალეგიტიმურია. ეკუმენურ დისკუსიაში ხშირად აღმოაჩენთ, რომ ორივე ცნება არადიფერენცირებული განზოგადებული წარმოდგენებითაა დატვირთული. ეგრეთ წოდებულმა ჰორიზონტალიზმმა დასავლეთის ქრისტიანობა დიაკონურ-სოციალურ და პოლიტიკურ საქმიანობაზე უნდა დაამყაროს. მეორე მხრივ, ეგრეთ წოდებული ვერტიკალიზმით, აღმოსავლური ქრისტიანობის ისიქასტურ-მისტიკური ღმერთის დამოწმების და ამავე დროს, სამყაროსგან განშორების იდენტიფიცირება ხდება. *სოციალური სახარება* პირველის, *სულიერება* კი - მეორისთვის დამახასიათებელი საკვანძო ტერმინია.

სოციალურ სახარებას, მართლმადიდებლური მხრიდან, ზოგჯერ მიწიერზე ცალმხრივ ზრუნვაში ედება ბრალი, რომელიც ზეციურს მთლიანად ივიწყებს (იხ. მთ. 6:25-34). *სულიერება* კი რეალობისგან მოშორებულ „მალა ცაში ფარფატად“ აღიქმება, რომელიც გვერდს უვლის ადამიანის ყოველდღიურ საჭიროებებს. მართლმადიდებლობაზე ბევრს კვლავაც იმგვარი წარმოდგენა აქვს, თითქოს მასში ყველაფერი ლიტურგიაზეა მიმართული, მხოლოდ სამყაროსგან განმდგარ მონაზვნობას ცნობს და მხოლოდ ისეთი სულიერებისკენ ისწრაფვის, რომელიც ყოველივე ამქვეყნიურს აუფასურებს (Starck 2003, 822). მიღმიერი იმდენად მძლავრად დომინირებს მართლმადიდებელ ადამიანზე, რომ იგი ამქვეყნიურ, მიწიერ, რეალურ ცხოვრებას, ისტორიულ პროცესებს ინდიფერენტულად და მოყვასისადმი უპასუხისმგებლოდ გულგრილად ატარებს. ერნსტ ტროელში (1912), ისევე როგორც სხვა ავტორები, საკუთარ კვლევებში მართლმადიდებლობასთან დაკავშირებით მსგავს სურათს წარმოიდგენდნენ. მართლმადიდებლობის ამქვეყნიერებისგან დისტანცირება მათთვის იმდენად აშკარა იყო, რომ მართლმადიდებლობის ბუნების გასაგებად და მართლმადიდებელი ხალხების ბედ-იღბლის ასახსნელად ამ მოცემულობაზე დამყარებას სრულიად სანდოდ მიიჩნევდნენ. ერთეულთა სოციალური ჩართულობის განსხვავებული მაგალითები - როგორცაა ბასილი დიდი ან იოანე ოქროპირი - უბრალო გამონაკლისად განიხილება. აშკარაა, რომ ორივე მხარეს უცოდინრობითა და ცრურწმენებით დატვირთული წარმოდგენები ჭარბობს, რაც, სამწუხაროდ, არა მხოლოდ თეოლოგიაში, არამედ სხვა საგნობრივ სფეროებშიც, მაგალითად, ეკონომიკურ თეორიაში, ლიტერატურასა და პოლიტიკურ და კულტურულ ანალიზებშიც გვხვდება. ამ პრობლემას არც ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოსთვის აუვლია გვერდი. მისი ერთ-ერთი კრიზისული მოცემულობა, რომელიც ჯერ კიდევ გრძელდება, იმითაა გამოწვეული, რომ საბჭოში ზოგიერთს მეტი თეოლოგია და ერთიანობისკენ სწრაფვა, ხოლო ზოგს წევრ ეკლესიებსა და საბჭოს მუშაობაში მეტი პოლიტიკურ-სოციალური ჩართულობა უნდა იხილოს.

ამ პოლარიზაციის დასაძლევად კონსტანტინოპოლის მსოფლიო საპატრიარქომ ჯერ კიდევ 1973 წელს ჩამოაყალიბა წინადადებები: „ეკლესიების მსოფლიო საბჭოში კრიზისიდან გამოსავალი მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუკი ჩვენ მიზნების, მისწრაფებების და, საბოლოო ჯამში მსოფლიო საბჭოს ბუნებისა და მისი უმთავრესი დანიშნულების ამ უკიდურეს

ინტერპრეტაციებს შორის ბალანსს მივაღწევთ“. დასაწყისისათვის ამის გამოხატულება შეიძლება ყოფილიყო „ეკლესიების დარღვეული და განშორებული ერთიანობის აღდგენა, როგორც მათთვის მინდობილი მადლის, ჭეშმარიტებისა და რწმენის საერთო არტიკულირებაში, ისე მათ შორის არსებული განსხვავებების კვლევასა და გადალახვაში“, რათა დიაკონია ერთად და უფრო წარმატებით შესასრულებელი გახდეს (Erklärung 1973,526 ff).

რაც არ უნდა იყოს, ჰორიზონტალიზმისა და ვერტიკალიზმის ზემოხსენებული გამიჯვნა არათუ არამიზანშეწონილად, არამედ აბსურდულადაც კი მიგვაჩნია. განსხვავება ობიექტურად სათანადოა, თუმცა განცალკევება არა მხოლოდ აბსურდული, არამედ სრულიად ერეტიკულია! ეს სახარების გზავნილს და ეკლესიის მისიას პირდაპირ ეწინააღმდეგება (Fitzgerald 2002, 391 f). „სანამ ქრისტიანობა..., ღმერთისადმი რწმენა, რომლის ძეგ ამქვეყნად განკაცდა, ცოცხალია, სამყაროს ცხოვრება, რომელიც ღმერთმა ასე ძლიერ შეიყვარა, ეკლესიების ინტერესთა ცენტრში უნდა დარჩეს“ (Ciobotea 1984, 138). მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძენენ ჰორიზონტალიზმი და ვერტიკალიზმი მართებულ ურთიერთკავშირს.

3. მიკროდიაკონია და მაკროდიაკონია

ტერმინები „მიკროდიაკონია“ და „მაკროდიაკონია“ აღნიშნავს ქრისტიანული მსახურების (დიაკონიის) ორ განსხვავებულ სახეობას (Papanderos 1978). მიკროდიაკონია (მცირე მსახურება) მოიცავს ეკლესიისა და ცალკეულ ქრისტიანთა მხრიდან საქველმოქმედო საქმიანობას, რაც ადამიანთა ტანჯვის შემსუბუქებას ემსახურება. მაკროდიაკონია (დიდი მსახურება) გულისხმობს ყველა იმ ძალისხმევას, რაც საზოგადოებაში პიროვნების ღირსების პატივისცემის, სამართლიანობის, მშვიდობის, თავისუფლების ხელშეწყობას ემსახურება და ადამიანებს ღვთის ქმნილების სახარებისეული სულისკვეთების შენარჩუნებისკენ მოუწოდებს. მიკროდიაკონიას მოკლევადიანი, თერაპიული ეფექტი აქვს, მაშინ როდესაც მაკროდიაკონია გრძელვადიან, პრევენციულ შედეგებზეა გათვლილი. სიტყვები - „აღიღე ცხედარი შენი და ვიდოდე“ (იოანე 5:8), თერაპიული მიკროდიაკონიის მაგალითად შეიძლება მოვიშველიოთ, ხოლო ვინმეს გაფრთხილება შემდეგი სიტყვებით - „ნუღარა სცოდავ, რადგან არა უძვრესი რამე გეყოს შენ“ (იოანე 5:14), პრევენციული მაკროდიაკონიის მაგალითია.

მსახურების კონცეფციის განვრცობამ იმგვარად, რომ მან მაკროდიაკონიაც მოიცავს, შესაძლოა, ამ კონცეფციის გაგება მეტისმეტად გააფართოოს, რაც მას ბუნდოვანს და მწელად განსახორციელებელს გახდის. ამისი მიზეზი ის არის, რომ მაკრო რეალობები უკიდურესად რთული კონტურებით ხასიათდება, რის გამოც მათი გაგება ხშირად ჩვენს შესაძლებლობებს აღემატება. იგივე შეიძლება ითქვას მსახურების კონცეფციის იმგვარ გაფართოებაზე, როდესაც იგი მიკროდიაკონიას მოიცავს. ამას განსაკუთრებით საზიანო შედეგები მოჰყვება, რადგან მიკროდიაკონიის ვალდებულებები მყისიერ მოქმედებას მოითხოვს. მიკროდიაკონია და მაკროდიაკონია ერთმანეთის პარალელურად უნდა განიხილებოდეს, ურთიერთშემავსებლად და თანმიმდევრულად. უფრო მეტიც, სიტყვები მიკრო და მაკროდიაკონია ამ ფენომენტა ღირებულებას სათანადოდ ვერ აღწერენ, რადგან ქმედების ღირებულება მისი საზომით ან გარეგანი მნიშვნელობით არ იზომება. მართლაც, ვის შეუძლია დაბეჯითებით თქვას, რომელი უფრო ღირებულია ღვთის თვალში, „ქვრივის ორი ლეპტა“ (მარკოზი 12:41-42), თუ ფართომასშტაბიანი მსახურების პროგრამა?

3.1. „უმცირეს ძმათაგანი“ და მათი პირადი ტანჯვა

მიკროდიაკონიის ისტორიიდან „უმცირეს ძმათაგანთათვის მსახურების“ რამდენიმე მაგალითს გამოვყოფდი კონსტანტინოპოლიდან და კაპადოკიიდან. კონსტანტინოპოლში შუა ბიზანტიური ხანის რამდენიმე ძალიან მნიშვნელოვანი მსახურებითი ინსტიტუცია არსებობდა აია სოფიასთან ახლოს, განსაკუთრებით კი, პანტოკრატორის მონასტრის მიდამოებში. მათში შედიოდა სავადმყოფოები მიმდებარე სამედიცინო სასწავლებლებით და მოხუცებულთა და უძლურთა სახლებით (Beck 1959, 64). კაპადოკიაში ბასილი დიდმა ააშენა (ძირითადად საკუთარი სახსრებით) სარეაბილიტაციო სახლები; სასტუმროები მომლოცველთათვის, საცხოვრებლები ექიმებისთვის, დამხმარე პერსონალისა და მღვდლებისთვის; სახელოსნოები ოსტატთათვის, თავლები და ბელლები. თუმცა ის მხოლოდ შეჭირვებულთა მდგომარეობის შემსუბუქებით არ ყოფილა დაინტერესებული, დიდ ყურადღებას აქცევდა ჩაგრულებსაც, მათ, ვისაც უფლებები არ ჰქონდათ, და მონებს. ამგვარად, ერთ-ერთ ქადაგებაში მან ბრძანა: „ისმინეთ, ხალხო, ისმინეთ ყურადღებით, ქრისტიანებო! უფალი არა თავისი პირით, არამედ მონათა პირით გვესაუბრება“ (ბასილი დიდი, *Homilia dicta tempore famis et saccitatis*, no 7; PG 31:324C-325A).

ამ სულისკვეთებით, ეკლესია საუკუნეების განმავლობაში აღასრულებდა თავის მიკროდიაკონურ მსახურებას და ახლაც განაგრძობს თავის ფილანთროპიულ ტრადიციას საკუთარი ძალებისა და ადამიანთა საჭიროების შესაბამისად. თუმცა, მართლმადიდებელ ეკლესიას არ აქვს რაიმე ცენტრალიზებული, რეგიონთაშორისი ან დამოუკიდებელი მსახურების სტრუქტურები. საორგანიზაციო მიზეზების გამო მისი ამჟამინდელი შესაძლებლობების გათვალისწინებითაც კი, ის არ არის იმ მდგომარეობაში, რომ ამგვარი მსახურების ტიპი განავითაროს. ადგილობრივი სამრევლო, რომელიც წმინდა ევქარისტიას თავისი კანონიკური ეპისკოპოსის დაქვემდებარებაში აღასრულებს, კვლავ იმ მთავარ ადგილად მოიაზრება, რომელიც ლიტურგიულ მსახურებას შთააგონებს და ადამიანთა მსახურებაში აყენებს. ეპარქიისა და ავტოკეფალური ეკლესიის დონეზე არსებობს დიაკონიური ინსტიტუციები და ინიციატივები, რომლებიც მიისწრაფიან იმ ამოცანების შესასრულებლად, რომლებიც ჩვეულებრივი სამრევლოს შესაძლებლობების ფარგლებს სცდება.

სამრევლოთა, ეპარქიებსა და ავტოკეფალურ ეკლესიებს შორის დიდი სხვაობები შეინიშნება ქრისტიანული მსახურების სტრუქტურებისა და ეფექტიანობის ნიშნით, აგრეთვე მასში ერისკაცთა ჩართულობის და პრიორიტეტულობის თვალსაზრისითაც. ეს სხვაობები ძირითადად მასში ჩართულ პირთა მახასიათებელი ნიშნებითაა განპირობებული და არა ობიექტური გარემოებებით. ეკლესიებმა, რომლებიც დღესდღეობით ფერფლიდან აღდგომის პროცესში არიან, როგორცაა, მაგალითად, ალბანეთის მართლმადიდებელი ეკლესია, შთამბეჭდავი დიაკონური აქტივობები წამოიწყეს. ისეთები, რომლებიც აქცენტს მისიონერულ საქმიანობაზე აკეთებენ (როგორცაა მსოფლიო საპატრიარქო აზიაში და ალექსანდრიის საპატრიარქო აფრიკაში), დიაკონიას უფრო მეტად *martyria*-სთან (მოწმეობასთან) აკავშირებენ, რაშიც აქვთ მხარდაჭერა სხვა მართლმადიდებელი ეკლესიებისგან და შიგადაშიგ ეკუმენური ღონისძიებებითაც. გასული რამდენიმე წლის განმავლობაში, საბერძნეთის ეკლესიამ საკუთარი ინტერესებისთვის გამოიყენა კანონები, რომლის თანახმადაც, ნებადართულია სახელმწიფო თანხების გამოყენება განვითარებისა და საქველმოქმედო საქმიანობისთვის საზღვარგარეთ, განსაკუთრებით კი, კრიზისულ ვითარებაში. ასეთ საქმიანობებს ის არასამთავრობო ორგანიზაციები ეწევიან, რომლებიც ეკლესიის მიერაა დაფუძნებული და მართული.

დაბოლოს, უნდა ვახსენოთ მართლმადიდებლური მონასტერი. ისევე როგორც ძველ დროში, დღესაც ბევრი მონასტერი ინარჩუნებს სხვადასხვა დაწესებულებას უძღვრთა, უპოვართა და განსაცდელში მყოფთა დასახმარებლად და ეწევა სხვადასხვა მიკროდიაკონურ საქმიანობას. მონასტერი კვლავაც ბუნებრივ თავშესაფრად აღიქმება ყველასთვის დისკრიმინაციისა და გამორჩევის გარეშე.

3.2. ქრისტეს ჯვარი და მიწიერი „ჯვარცმულები“

ქრისტიანული ცხოვრება ჯვრით, აღდგომით და ესქატონის მოლოდინითაა განმსჭვალული. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის სიყვარულით, სიკვდილითა და სიცოცხლითაა გაჟღერებული. მართლმადიდებლური ხატწერა ხატოვნად აღწერს ჯვარცმულის შთასვლას ქვესკნელში, სადაც მან სიცოცხლის სახარება იქადაგა. იოანე ოქროპირი, თავის სააღდგომო სიტყვაში, ესაიას წინასწარმეტყველებას იხსენებს: „ჯოჯოხეთი ქუე განმწარდა, შეგემთხვა რა შენ“ (ეს. 14:9). ეკლესიის მამაც, თავის მხრივ, ხარობს:

ნუვინ ჰგოდებნ ცოდვათათვის, რამეთუ შემნდობელი ჩუენი აღმობრწყინდა საფლავით. ნუვინ ჰსძრწინ და ეშინინ სიკვდილისაგან, რამეთუ განმანთავისუფლა ჩუენ სიკვდილმან მაცხოვრისამან... წარმოსტყუენა ჯოჯოხეთი, შთაჰხდა რა მას შინა. განამწარა იგი, შთასვლითა თვისითა... განმწარდა, რამეთუ შეიკრა. მოხუნა ხორცნი და ღმერთი იხილა. აღსდგა ქრისტე და დაეცნეს ეშმაკნი; აღსდგა ქრისტე და ცხოვრება მოქალაქობს! (PG 59:721-724)

ერთგული მოწაფეობა სხვა არაფერია, თუ არა ქრისტეს ჰადესში შთასვლის ამბის გულისყურით მოსმენა. ეს იმიტომ, რომ აღდგომის შემდეგ და ქრისტეს მეორედ მოსვლამდე, ეკლესიის თეოლოგიურად გამართლებული ადგილი ჯოჯოხეთშია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყველგან, სადაც ჯოჯოხეთი აირეკლება ადამიანის, კაცობრიობისა და ბუნებრივი გარემოს მიწიერ ცხოვრებაში (Papaderos 1986, 379-380; და 1987a, 4ff). მისი ადგილი იქაა, სადაც ეშმაკები აწამებენ, ჯვარს აცვამენ და მსხვერპლად იწირავენ ქრისტეს მიმდევართაგან უმცირესს. ქრისტეს წამების გაზიარება ნიშნავს იმასთან ყოფნას, ვინც „დიდებითა და პატივით გვირგვინოსან იქმნა სიკვდილის გამო, რაც დაითმინა“ (ებრ. 2:9ff). მან, თავის მიმდევრებთან ყველაფერში თანასწორობით და მათთან „სისხლის და ხორცის“ მოზიარებით, ეშმაკის ძალა განაქარვა. ამგვარად, იხსნა ყველა, „ვისაც სიკვდილის შიშით მთელი სიცოცხლის მანძილზე მონობის უღელი ედგა“, როგორც ხალხის მოწყალე და სარწმუნო მღვდელმთავარმა ღვთის წინაშე (ებრ. 2:14-17), როგორც თანაგრძნობის დიდმა შემოქმედმა.

ამგვარად, მოწამეობის გზა (*martyrium*), რომელიც ქრისტემ და წმინდანებმა განვლეს, ეკლესიისათვის უსაზღვრო სოლიდარობის მარადიული ნიშანია იმისა, რომ ღმერთი თავის ხალხთან არის მათ ტანჯვასა და შეჭირვებაში (იხ. „წმინდა პოლიკარპე სმირნელის მარტვილობა“). ჩვენი რწმენა იმისა, რომ იესო ქრისტემ ჯვარცმითა და აღდგომით დაამარცხა ბოროტება და სიკვდილი, ეკლესიას აძლევს იმის უფლებას, რომ ამხილოს ის ძალები და სტრუქტურები, რომლებიც პიროვნებას არაადამიანურად ეპყრობიან და დაგმოს ტირანიისა და ჩაგვრის ნებისმიერი ფორმა. წმ. ბასილმა ეს კარგად წარმოაჩინა თავის ქადაგებაში „მევახშეთა წინააღმდეგ“, რომლებიც უმოწყალოდ და ბოროტად იყენებდნენ ლატაკთა მდგომარეობას (PG 29:264D-280C; იხ. Hamman and Richter 1964, 95ff). სხვა დამცველებმაც დაგმეს ქრისტეს „უმცირეს

მიმდევართა“, როგორც ამა სოფლის „ჯვარცმულთა“ მიმართ არაადამიანური მოპყრობა და ჩაგვრა, რომლებთანაც ქრისტე თავის თავს აიგივებს (მათე 25).

იოანე ოქროპირი დატაკებთან და ჩაგრულებთან ქრისტეს სოლიდარობის საილუსტრაციოდ მოიხმობს კლასიკური რიტორიკის სახისმეტყველების ნიმუშებს, რომლებიც აღწერენ გულგრილობასა და გულმოდგინებას, სიმხდალესა და სიმამაცეს, სიმდიდრესა და სიღარიბეს. ქრისტე წარმოჩენილია როგორც ნათესავი, ძმა და შეჭირვებულთა თანამკვიდრი:

განა დიდებული რამ არ არის, რომ ხელში გეჭიროს თასი, რომლიდანაც ქრისტე უნდა შესვა და ტუჩებზე მიიახლო? არ იცი, რომ მხოლოდ მღვდელს შეუძლია მისი სისხლით სავსე თასის მოცემა? მაგრამ მე ამ საკითხს ასე მკაცრად როდი ვეკიდები. უფალი ამბობს: თუ თასს გამომიწოდებ, მივიღებ შენგან, თუნდაც ერის ადამიანი იყო. და მე არ მჭირდება ის, რაც მივიღე, რადგან სისხლი კი არა, ცივი წყალი მწყურია. დაფიქრდი, ვის აძლევ მას და ძრწოდე. წარმოიდგინე, რომ შენ ქრისტეს მღვდელი გახდი და შენი ხელით არიგებ არა ხორცს, არამედ პურს, არა სისხლს, არამედ ცივი წყლით სავსე თასს. მან ცხონების სამოსით და თავისი თავით შეგმოსა (იხ. გალ. 3:27). შენი მონის მეშვეობით მაინც შეგმოსე ის. მან შენ სამოთხეში განგადიდა, დაიხსენი ის ძრწოლისგან, სიშიშვლისა და სირცხვილისაგან. მან შენ ანგელოზთა თანამოქალაქედ გქმნა, შენს ჭერქვეშ მაინც შეიფარე და ღამის გასათევი მიეცი, თუნდაც შენი მსახურის მეშვეობით. არ ვიტყვი უარს ამ ღამის გასათევეზე, მიუხედავად იმისა, რომ მე შენ მთელი სამოთხის კარი გაგიღე... როდესაც შენ მკვდარი იყავი, მე აღგადგინე. მე ეს ყველაფერი შენგან არ მჭირდება, მაგრამ მხოლოდ თქვი, უძღურებაში მყოფი მაინც მომინახულე.

ახლა, როდესაც მისი ძღვენი ესოდენ გულუხვია და მისი მოთხოვნები კი უსაშველოდ მარტივი, ჩვენ კი ამასაც არ ვასრულებთ, ჯოჯოხეთის რომელ ტანჯვას არ ვიმსახურებთ? სრულიად სამართლიანი იქნება, იმ ცეცხლში თუ შთავინთქმებით, რომელიც ეშმაკისა და მისი ანგელოზებისთვის არის მომზადებული, რადგან ჩვენ კლდეზე უფრო უგრძობები ვართ. რაოდენ დიდია ჩვენი უგულისხმობა, როდესაც ესოდენ ბევრი მივიღეთ ან უნდა მივიღოთ და ჩვენ კი ფულს ვემონებით, რომლისგანაც მალე ჩვენი ნების წინააღმდეგ მოგვიწევს განშორება. სხვებმა მართლაც სიცოცხლე გაწირეს და სისხლი დაღვარეს და შენ კი ფუფუნების დათმობა არ გსურს სასუფეველისთვის და ასეთი დიდებული გვირგვინებისათვის? (იოანე ოქროპირი, 45-ე ქადაგება, მთესველის იგავზე [მათე 13:18ff] მათეს სახარების განმარტებიდან).

მართლაც,

ჩვენ, მართლმადიდებელი ქრისტიანები, როგორც სამღვდელოება, ასევე ერის ადამიანები, მუდმივად უნდა ვესწრაფოდეთ, რომ ქრისტეს რეალობა ჩვენს ცხოვრებაში შემოვიყვანოთ ისე, რომ ადამიანებისადმი სიყვარულის გამოხატვა ყველა შესაძლო გზით შეგვეძლოს: იქნება ეს პირადი, საზოგადოებრივი, საეკლესიო თუ პოლიტიკური. მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში ქრისტიანული ქმედება სოციალურ და პოლიტიკურ სფეროებში სხვადასხვაგვარად იქნება გამოხატული ცალკეულ ახალ და ცვალებად კონტექსტში, მაგრამ ჩვენი ქმედებების შთაგონება და მიზანი მუდმივად ერთი და იგივე უნდა იყოს: ღმერთის დიდება ადამიანთა დახსნის მეშვეობით ყველაფრისაგან, რაც მათ იმონებს და ანადგურებს (Struggle 1975, 26).

3.3. სოციალურად სტრუქტურირებული ცოდვა: ეკლესიის ძალისხმევა სამართლიანობისა და თავისუფლებისთვის

მაკროდიაკონიის მნიშვნელობის საუკეთესოდ გაგება შესაძლებელია დიდი საეკლესიო მამების მაგალითზე, რომლებიც მრავალი ადამიანისათვის კიდევ უფრო ფართო მაკროდიაკონიის შთაგონების წყაროდ იქცნენ. წმინდა მამებს პიროვნება აინტერესებდათ როგორც მთლიანობა და მთელი კაცობრიობა, და ამ სოლიდარობას მხოლოდ მოყვასისადმი ქრისტიანული სიყვარულის ფონზე კი არ იაზრებდნენ, არამედ ესქატოლოგიური თვალთახედვიდანაც (მათე 25:31-46). მათთვის მტკივნეული იყო ბოროტების დანახვა თავისი მრავალფეროვანი გამოვლინებებით და შედეგებით, როგორც პირადი და სოციალურად სტრუქტურირებული ცოდვის ფორმით, ასევე იმ ძალებსა და სტრუქტურებში, რომლებიც ადამიანებს ღირსებას აკარგვინებდნენ. მათ კარგად ესმოდათ, რომ ქრისტეს მოწაფეობა სოციალური სამართლიანობისადმი ერთგულებას მოითხოვს.

მათ აგრეთვე ესმოდათ, რომ ენების აღრევა, რაც ბაბილონის გოდოლის მშენებლობას მოჰყვა, კაცობრიობის სასჯელი იყო ამპარტავნებისათვის, რადგან მას სურდა, რომ ღმერთის მსგავსი გამხდარიყო და სწორედ ამით თვითონვე დაშორდა ღმერთს. მართლმადიდებელ ეკლესიაში სულთმოფენობის, ამ ბაბილონის გოდოლის შედეგების გაუქმების დღესასწაულის საგალობლები, მოციქულებზე გადმოსულ ცეცხლის ენებზე საუბრობს. ამით ღმერთმა კაცობრიობას ამ აღრევის და განყოფის გადალახვისა და ერთობისკენ მოუწოდა სულიწმიდის ძალის მეშვეობით. ეს მოწოდება მიპატიჟებაა ადამიანურ ურთიერთობათა გრანდიოზული გარდასახვისაკენ, რაც მხოლოდ ცეცხლში გამოწრთობის პროცესით მიიღწევა, რომლისთვისაც ღმერთმა მოციქულებზე ცეცხლის ენები გარდმოავლინა. ქრისტეს მოწმეების ენებს ცეცხლი უნდა ეკიდოთ, რადგან ის მოვიდა „ცეცხლისა მიფენად ქუეყანასა ზედა“ (ლუკა 12:49), განსაკუთრებით იქ, სადაც „ღვთისმოსავი“ უნაყოფობა ამაყად და ფარისევლურად დომინირებს (იხ. მათე 3:10). იოანე ოქროპირმა სწორედ ამასთან მიმართებით დაწერა: „აბრაამის პირდაპირი ჩამომავალი რომ ყოფილიყავი და ათასობით პატრიარქი აგეთვალა შენს წინაპრებში, ორმაგად დაისჯებოდი ნაყოფის გამოუღებლობისთვის“ (იოანე ოქროპირი, „მე-11 ქადაგება მათეს სახარებაზე“).

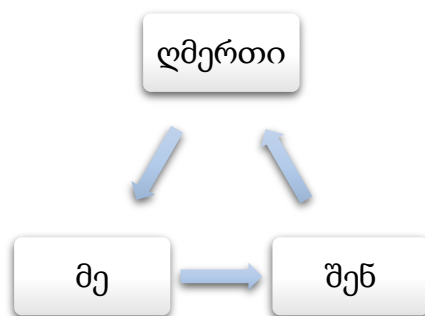
ამ ეტაპზე საჭიროა განვმარტოთ ტერმინი „სოციალურად სტრუქტურირებული ცოდვა“, რადგან მან შესაძლოა გაუგებრობები გამოიწვიოს. „სტრუქტურა“ სოციალური ტერმინია, „ცოდვა“ კი - თეოლოგიური. ცოდვა წინასწარ ვარაუდობს თავისუფალი ნების და არჩევანის თავისუფლების არსებობას. სტრუქტურა არ შეიძლება აღიწეროს, როგორც თავისთავად ცოდვილი. ცოდვის მოქმედებებს ადამიანები სჩადიან, რომლებიც ადამიანის თვისებების დამკარგავ სტრუქტურებს ქმნიან და ადამიანებს ცოდვისკენ მიუძღვიან. ქრისტიანთა და ეკლესიის ბრძოლა სოციალურად სტრუქტურირებული ცოდვის წინააღმდეგ, უბრალოდ პოლიტიკური ან რევოლუციური ბრძოლა როდია. ის, უპირველეს ყოვლისა, სულიერი ბრძოლაა:

იმის აღიარება, რომ უსამართლობის სტრუქტურებს „ეპურანიული“ [ზეციური] განზომილება აქვთ და რომ მხოლოდ სულიწმიდას შეუძლია [ღვთის მეუფების] შემოყვანა ისტორიაში, არსებითაა უსამართლობის სტრუქტურებისადმი ქრისტიანული მიდგომისა და თავისუფლებისთვის ბრძოლისათვის. ეკლესიებმა იციან, რომ რისკის წინაშე უფრო მეტი რამ დგას, ვიდრე ადამიანურ დონეზე წინაღობებია, და რომ, შესაბამისად, ყველა სულიერი რესურსი უნდა მოხმარდეს ღვთის ქმედებებისადმი წინააღმდეგობის დაძლევის (Struggle 1975, 30).

უფრო მეტიც, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ბოროტ ძალებსაც, ამ ბნელი საწუთროს (ეფ. 6:12) „კოსმოკრატორებს“ [ამქვეყნიური სამყაროს მმართველები] შეუძლიათ ადამიანები ცოდვით აცდუნონ სოციალური სტრუქტურების შიგნით და უფრო მეტიც, მათ ეკლესიის ცხოვრებაშიც კი შეუძლიათ ჩარევა. „რაოდენ სწრაფად შემოიჭრება გაბატონების ფორმები, ძალაუფლების, დიდების და სიმდიდრის სურვილი, ადამიანური ამპარტავნება და სიხარბე, გულგრილობა და უსიცოცხლობა ქრისტიანული საზოგადოების ცხოვრებაში და ასუსტებს მას ბოროტ ძალებთან ბრძოლაში!“ (Struggle 1975, 29).

ძველი ბიზანტიური ტრადიციის შესაბამისად, მართლმადიდებლური ეკლესია საზოგადოებრივი ცხოვრების მრავალ სფეროშია ჩართული. მას ორი მიზანი აქვს: პრაქტიკული სამწყემსო (მიკროდიაკონური) დახმარება გაუწიოს მათ, ვინც აქტიურია ამ სფეროებში და სახარებისეული ღირებულებები და პრინციპები იქადაგოს (მაკროდიაკონურად) სახელმწიფოსა და სოციალურ სტრუქტურებში. ის, რომ მიკროდიაკონია უშუალო კავშირში უნდა იყოს მაკროდიაკონიასთან, სამ მოწინავე ამოცანას უსახავს ეკლესიის პრიორიტეტებს: სოლიდარობის თემისა და საზოგადოების მშენებლობა, მსახურებაზე დაფუძნებული მისიონერული საქმიანობა,⁹ და ბრძოლა სოციალური სამართლიანობისა და თავისუფლებისთვის.

ლიტურგიულ ცხოვრებაში, მორწმუნე განსაკუთრებულად უკავშირდება მორწმუნეთა კრებულს, რომელიც ერთდროულად ადგილობრივიც არის და უნივერსალურიც, ის აწმყოშიცაა და მარადისობაშიც. ეს კრებული თვით ეკლესიაა, რომელიც უპირველეს ყოვლისა სოლიდარობის თემია (იხ. საქმე 2:42-47; 4:32-37). მასში მორწმუნენი სწავლობენ ერთმანეთის ტვირთის ტვირთვას (გალ. 6:2); მასში ძლიერნი სუსტების ტვირთს ეზიდებიან. ქრისტიანები ასე იმის ცოდნით იქცევიან, რომ ქრისტემ ისინი მიიღო და ეს მათ შთააგონებს, რომ თვითონაც მიიღონ სხვები უპირობოდ და დისკრიმინაციის გარეშე, ისე, რომ წარმართებმაც (ძველი დროის და დღევანდელელებმაც) კი შეძლონ ღვთის დიდება მისი წყალობის გამო. უფრო მეტიც, მართლმადიდებელ ქრისტიანს ესმის, რომ ლიტურგიაზე ის ღმერთის წინაშე დგას არა როგორც იზოლირებული ინდივიდი, არამედ სხვა პიროვნებებთან ღვთისა და სხვათა სიყვარულის ურთიერთობაში მყოფი პიროვნება მართლმადიდებლური სოტერიოლოგიისა და ზნეობის შესაბამისად. ეს ურთიერთობა ასე შეიძლება გამოისახოს:



⁹ მისიის პრობლემა აქ ვერ იქნება განხილული. მართლმადიდებელ ეკლესიას შეუძლია მადლიერებით გადახედოს არა მხოლოდ თავის მისიონერულ საქმიანობას წარსულში, რომელიც ესოდენ გულუხვად არის დალოცვილი ღვთისგან, არამედ აწმყოშიც. თუმცა შეცდომა იქნებოდა „ჩვენი მთის მწვერვალების სხვათა დაბლობებთან შედარება“, რადგან მართლმადიდებელთა ცხოვრებაში მისიონერული საქმიანობის გარდა იყო „უშედეგობისა და უძლურების პერიოდებიც“. ეს ბოლო, გარდა სხვა გარემოებებისა, შეიძლება მივაკუთვნოთ „ისტორიულ განვითარებებსა და რელიგიურ და სოციალურ ძვრებს, რაც მართლმადიდებლობას მეტისმეტად ძვირად დაუჯდა“, როგორცაა ისლამის შეღწევა არაბულ სამყაროში, რომელიც იმ დროისათვის უკვე ქრისტიანი იყო და მარქსიზმისა და ლენინიზმის გავრცელება რუსეთში (Yannoulatos, 1999, 99-100).

ჩემი სიყვარულისმიერი მოძრაობა სხვა ადამიანისკენ, „შენკენ“, მხოლოდ იმიტომაა შესაძლებელი, რომ ღმერთმა იესო ქრისტეში უკვე განახორციელა შემრიგებლური სიყვარულისმიერი მოძრაობა ჩემი მიმართულებით. ამის საპასუხოდ მე მხოლოდ ის შემიძლია, რომ მიყვარდეს ჩემი მოყვასი (მათე 5:23-24). ეს დიაგრამა, ამგვარად, ილუსტრაციაა იმისა, თუ როგორ უშუალოდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულნი ქრისტოლოგია, სოტერიოლოგია და ეთიკა (Papaderos 1970, 14ff).

ლიტურგიული ერთობისა და თემის ამგვარი გაგება კულტურასა და თემებს აყალიბებდა საუკუნეების განმავლობაში. მის მიერ შექმნილმა გარემომ, რომელშიც ადამიანები ერთმანეთისთვის ცხოვრობენ, სოლიდარობის კენობიტური სიმბიოზი შექმნა, განსაკუთრებით კი სოფლად მცხოვრებ მართლმადიდებლურ თემებში. ყოველდღიურ ადამიანურ ცხოვრებაში ნებისმიერი დაძაბულობის და კონფლიქტის მიუხედავად, ეს სულიერი გარემო სხვათა დახმარების მზადყოფნის შენარჩუნებას უწყობს ხელს, რაც პერიოდულად რელიზდება კიდევ. ეს სოლიდარობა მაშინ მუდგანდება, როდესაც მოყვასი გასაჭირშია, როდესაც ერთი მეორესთან ერთად ხარობს მის სახარულში, როდესაც თავშესაფარი ეძლევა დევნილს და მოწყალების მთხოვნელს, ან როდესაც სოფელში მოულოდნელად გამოჩენილ უცნობს გულთბილი სტუმართმოყვარეობით იღებენ. ძველი ბერძნული ტრადიციაც კი იაზრებდა და პატივს სცემდა უცნობის (Ξένος) ფენომენს, როგორც ღმერთის ნდობით აღჭურვილ პირს სოფელში და იქ საგანგებოდ მოვლენილს. დახმარების ეს სპონტანური მზადყოფნა, ურბანიზაციის გამანადგურებელი შედეგების და ცხოვრების ინდივიდუალიზაციის მიუხედავად, კვლავ ცოცხლობს დიდ ქალაქებშიც.

სახარების ახალმა ეთოსმა ადრექრისტიანულ ხანაში გზა გაუხსნა სპონტანური სოლიდარობისა და ურთიერთდახმარების სტრუქტურების უამრავ გამოვლინებას. ისინი ინდივიდუალური და კოლექტიური გასაჭირის სიტუაციებში გააქტიურდნენ, რომლებიც ყოველთვის მატერიალური ხასიათისა როდი იყო. ჭიქა წყალი ან ნუგეშის თუ შეგონების სიტყვა ადამიანს შეიძლება მთელი სამყაროს სიმდიდრეზე მეტად ესაჭიროებოდეს. ეს სრულებით არ ნიშნავს ორგანიზებული ქველმოქმედების მნიშვნელობის ოდნავ დაკნინებასაც კი, თუ ვიტყვით, რომ უნდა გვახსოვდეს, რომ სრულად ვერავინ გაიგებს იმის მნიშვნელობას, რაც მდუმარე სიყვარულს გაუკეთებია და კვლავაც აკეთებს პირად დონეზე, ისევე, როგორც მარცხენა ხელმა არ უნდა იცოდეს, რას აკეთებს მარჯვენა ხელი (მათე 6:3).

3.4. ეკონომიკა, მომხმარებლობა და ასკეტიზმი

მართლმადიდებლობა და ეკონომიკა

„ღარიბი ისაა, ვისაც ბევრი საჭიროება აქვს“. წმ. ბასილი დიდის ეს გამონათქვამი (მდიდართადმი, PG 31:292B) მოკლედ აჯამებს ასკეტიზმის კრიტიკას თანამედროვე მომხმარებლური საზოგადოებისადმი. ეს კრიტიკა აგრეთვე ეხება მართლმადიდებლობისა და ეკონომიკის პრობლემასაც, რომლსაც აქ ძალიან მოკლედ განვიხილავთ.

მართლმადიდებლობასა და ეკონომიკას შორის ურთიერთობის სისტემატური კვლევა სცადა ალფრედ მიულერ-არმაკმა თავის კვლევაში რელიგიურ სოციოლოგიაზე ევროპულ აღმოსავლეთში. მისი მიზანი იყო გამოეკვლინა „აღმოსავლური ეკლესიის სულიერი ტრადიციის ღრმა და შორსმჭვრეტელი ეფექტები თავისი ხალხის საზოგადოებრივ და ეკონომიკურ ცხოვრებაზე“. ამ მეცნიერის თანახმად, ეს განსხვავებული ამოცანაა, რადგან „აღმოსავლეთის ეკლესიის არსებული სოციოლოგიური ზეგავლენა“ არცთუ ადვილი შესამჩნევია. მის გასაგებად საჭიროა იმის განჭვრეტა, თუ როგორ „გარდაიქმნებიან რელიგიური სტრუქტურები კონკრეტულ კულტურულ ფორმებად. იმ გავლენებს, რომლებიც ყველაზე რთული გამოსააშკარავებელია, ხშირად ყველაზე გრძელვადიანი ზემოქმედება შეუძლიათ“. ვინაიდან კალვინიზმის, ლუთერანიზმის და კათოლიციზმის ანალიზებმა უკვე გვაჩვენა, „თუ როგორ გარდაიქმნებიან სულიერი ძალები სეკულარული კულტურის ფორმებად“, საჭიროა ძალისხმევა იმის დასადგენად, თუ როგორ და რამდენად არსებობს ისტორიული კავშირი ეკონომიკასა და მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის (იხ. Müller-Armack 1959, 328-370; ციტატები 333, 335, 334).

მიულერ-არმაკის კვლევამ დაასკვნა, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ამ ორს შორის კავშირი აშკარად იძებნება აღმოსავლური ეკლესიის ისტორიაში, რწმენამ, იმის ნაცვლად, რომ ეკონომიკა წახალისებინა, მას დაბრკოლება შეუქმნა. ის აგრეთვე აღნიშნავს, რომ კომუნიზმის საწყისმა ფორმამ, რომელმაც სათავე დასავლეთში დაიდო, სახეცვლილება დიდწილად აღმოსავლეთის ეკლესიის გავლენით განიცადა. მისი მთავარი თეზისი იყო, რომ „მყისიერი ტრანსცედენტულობის გამოცდილება“, რომელიც ახასიათებს აღმოსავლეთის ქრისტიანების მისტიკურ რწმენას, იწვევს იმას, რომ ისინი „გაბრწყინებულ ზებუნებრივ სამყაროში“ შთაინთქმებიან. ეს ის რელიგიურობაა, რომელიც დღესასწაულობს „გამოცხადების გამარჯვებას მიწიერ ცხოვრებაზე“. ამ მყისიერებას, რომელიც „ამ რწმენის დადებით მხარეს წარმოადგენს“, სამი შედეგი აქვს და არცერთი მათგანი არ არის იოლად აღსაქმელი:

- ინდიფერენტულობა იმ „ტრანსცედენტული კონტაქტისადმი, რომელიც გონის დახმარებით ხდება“. ამის შედეგია ის, რომ აღმოსავლეთის ეკლესიას არ აქვს „ისეთი განგრძობითი ინტელექტუალური ტრადიცია, როგორც დასავლეთის თეოლოგიური აზროვნებაა, რომელიც ცდილობს პასუხი გასცეს რელიგიის ფუნდამენტურ კითხვებს“. ეს მდგომარეობა არ წახალისებს ინტელექტუალურ განვითარებას.
- ინდივიდის რელიგიური გამოცდილების უშუალოდამ გამოიწვია ის, რომ სამღვდლოებამ დაკარგა თავისი, როგორც „არსებითად შუამავალი პირის“ მნიშვნელობის გარკვეული ნაწილი. საეკლესიო ორგანიზაციის თვალსაზრისით, რომაულ კათოლიკურ ეკლესიასთან მსგავსებების მიუხედავად, არსებობს „არსებითი განსხვავება, რომელიც აღმოსავლეთის ეკლესიის მიერ პაპის პრიმატის და ცენტრალიზებული გადაწყვეტილების მიღების სტრუქტურების ხაზგასმით უარყოფაში ვლინდება“.
- ამგვარი უშუალო ტრანსცედენცია აირეკლება შედარებით უმნიშვნელო ფაქტში, რომ სიცოცხლე დედამიწაზე რელიგიის მიერ არის მონიჭებული“. (მიულერ-არმაკი, 1959, 346-348)¹⁰.

¹⁰ მსგავსი დასკვნები გამოიტანეს იმ კვლევებმა, რომლებიც მაქს უებერის ტერმინოლოგიასა და მეთოდებს იყენებდნენ. ამ კვლევების მთავარი იდეა იმაში მდგომარეობს, რომ მართლმადიდებელმა ეკლესიამ განავითარა

მიულერ-არმაკის ზოგიერთი დასკვნა დადასტურდა; ზოგიც უგულებელყოფილი იყო, როგორც არათანმიმდევრული და რეალობასთან შეუსაბამო (Papaderos 1975). მისი განცხადების კრიტიკულად შესაფასებლად შეგვიძლია ვთქვათ შემდეგი:

1. მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველებისაგან, რომელიც უპირატესად აპოფატურია, ყველაზე ნაკლებად შეიძლება ველოდოთ ტრანსცედენტულ კონტაქტს, რომლის დამაკავშირებელი რგოლი ინტელექტია. ეს პირდაპირ წინააღმდეგობაში იქნებოდა ამ თავის პირველივე წინადადებასთან. მართლმორწმუნეობა, რასაც მართლმადიდებლობა ნიშნავს, არ ნიშნავს რწმუნების უდავოდ ფლობას, არამედ უფრო იმას, რომ ადამიანი თავდაჯერებულად იყურება ღვთაებრივი „დოქსას“ და სიყვარულის სარკეში, სჯერა იმ იდუმალი კონტურების, რომელთაც ხედავს და მოიხვეჭს სიმშვიდეს, რადგან იცის, რომ ის ღვთისაგან არის შემეცნებული (იხ 1 კორ. 13:12).

აღმოსავლეთის ეკლესიის ისტორია ინტენსიური თეოლოგიური დებატებისა და სიღრმისეული ინტელექტუალური ძალისხმევის თითქმის უწყვეტი ისტორიაა. თუმცა, ისტორიული მიზეზებით, უფრო ფართო ინტელექტუალური განვითარება შეფერხდა: 1453 წლის შემდგომ ბიზანტიელ მეცნიერთა უმეტესობის დასავლეთში ემიგრირება, სადაც მათ დიდი წვლილი შეიტანეს დასავლური რენესანსის ჩამოყალიბებაში; განათლებაში იძულებითი სტაგნაცია ოსმალეთის მმართველობის ქვეშ; და პეტრეს დროინდელი რუსეთის ძალისხმევა ეკლესიის მარგინალიზაციისა და სეკულარიზაციის მიმართულებით - ეს მხოლოდ ძირითადი გამომწვევი მიზეზებია.

მიუხედავად ამისა, მართლმადიდებლობის კარი ინტელექტუალური განვითარებისა და სამეცნიერო კვლევისათვის ყოველთვის ღია იყო. მაგალითად, კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ, ახალმა პატრიარქმა გენადი სქოლარიოსმა კონსტანტინოპოლში „დიდი სკოლა“ დააფუძნა, რომელიც დღესაც მოქმედებს. აქ, მეცნიერები, რომლებიც დასავლეთთან ურთიერთობას ინარჩუნებდნენ, ანტიკურ და ბიზანტიურ მემკვიდრეობას თანამედროვე მეცნიერების გვერდიგვერდ ასწავლიდნენ. ოსმალთა ხანგრძლივი უღლის ბნელ წლებშიც კი, ბერძენი სამღვდლოება სხვა საკითხებთან ერთად დეკარტეს და გალილეოსაც აცნობდა აღმოსავლეთს ფიზიკის, მათემატიკისა და ასტრონომიის ნაშრომების გვერდით. მათ ვოლტერის ნაწერებიც კი თარგმნეს და გაავრცელეს ბერძნულ ენაზე. იმ ადამიანთა ყველაზე დიდი ჯგუფი, რომლებსაც განათლება დასავლეთში ჰქონდათ მიღებული და რომელთაგან ბევრი მოგვიანებით ცნობილი მეცნიერი და მართლმადიდებელთა განმანათლებელი გახდა, მართლმადიდებელი სამღვდლოების წარმომადგენლები იყვნენ ან ეკლესიებისა და მონასტრების სტიპენდიანტები.

1. ზემოთ ვისაუბრეთ სულიერ მსახურებაზე. ამ მსახურებებს შორის მიულერ-არმაკის მიერ ნახსენები განსხვავებები, ისევე როგორც სხვა განსხვავებები ამ საკითხზე, რომლებიც მას არ უხსენებია, შეიძლება დიდწილად მოაგვაროს მართლმადიდებელი და კათოლიკე ეკლესიების მიერ სამი დოკუმენტის მიღებამ, რომლებიც კათოლიკური და მართლმადიდებელი ეკლესიების საღვთისმეტყველო დიალოგის საერთაშორისო შერეულმა კომისიამ დაამტკიცა. ეს დოკუმენტებია: „ეკლესიისა და ექვარისტის საიდუმლო და ყოვლადწმინდა სამების საიდუმლოს ფონზე“ (მიუნხენი, 1982 წ.); „რწმენა, საიდუმლოები და ეკლესიის ერთობა“ (მომზადებულია კრეტის მართლმადიდებლურ აკადემიაში 1984 წელს და

პასიური, არაამქვეყნიური ასპექტიზმი და წმინდა წყლის გონებით ჭვრეტითი თეოლოგია. ამის გამო მას ცალკე არ გამოუყვია ასპექტიზმი ამა სოფელში. მიუხედავად მისი ანთროპოლოგიისა და საეკლესიო მამათა სოციალური სწავლებისა, მან სერიოზულად ვერ დასვა შეკითხვა იმის შესახებ, თუ როგორ შეეძლო ამით დახმარებოდა ეკლესიას, რათა მას სარწმუნოება უფრო დინამიკურად განეხორციელებინა პრაქტიკაში. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მართლმადიდებელი ეკლესია საკმარისად არ ისწრაფოდა იმისკენ, რომ ქრისტიანულ სარწმუნოებას სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ცხოვრების ყველა ასპექტი გაეყვინთა (Savramis 1963, 334ff; და 1987,1125).

დამტკიცებულია ქ. ბარიში 1987 წელს); და „ხელდასხმის საიდუმლო ეკლესიის საკრამენტულ სტრუქტურაში განსაკუთრებული მითითებით სამოციქულო მემკვიდრეობის მნიშვნელობაზე ღვთის ხალხის განწმენდისა და ერთობისათვის“ (ვალამო, ფინეთი, 1988 წ.).

2. აგრეთვე ვისაუბრეთ „ამქვეყნიურის“ ღირებულებაზე. კიდევ ერთხელ უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანული აღმოსავლეთი არ დგას იმ ფსევდო დილემის წინაშე, რომ ან დაამოწმოს ან უარყოს ის, რაც ამქვეყნიურია. ამქვეყნიური უნდა განისაჯოს თავისი ხარისხით, რითაც ადამიანური ცხოვრებისათვის მნიშვნელობის მინიჭებაში ან შეაქვს წვლილი, ან - არა.

წინასწარგანზრახულობის კონცეფცია, რომელიც კალვინიზმში გადამწყვეტად გვევლინება ცხოვრებისადმი დამოკიდებულებაში, რომელსაც მაქს ვებერმა 'ასკეტიზმი ამა სოფელში' უწოდა (მიულერ-არმაკი 1959, 354), უცხოა მართლმადიდებლური თეოლოგიისათვის. თუმცა, იმის თქმა, რომ ამა სოფელს და მის ცხოვრებას შესაბამისად არ აქვს რელიგიური მნიშვნელობა მართლმადიდებლობაში (მიულერ-არმაკი 1959, 354) აშკარად აზრს მოკლებულია. მიუხედავად იმისა, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია საკუთარ პასუხისმგებლობად არ მოიაზრებს დეტალური რეგულაციების გაცემას მორწმუნეთა ცხოვრებისათვის, ის სახელმწიფოს წააქეზებს, რომ სოციალურ სამართლიანობას და ჰუმანურობას შესაბამისი კანონმდებლობით შეუწყოს ხელი. ამგვარად, იმის მიუხედავად, რომ ეკლესია თვითონ არ ახდენს სოციალური და ეკონომიკური ცხოვრების ორგანიზებას, ისინი მისი სულისკვეთებით არიან გაჟღენთილნი.

სისუსტეების მიუხედავად, მართლმადიდებლობის მიულერ-არმაკისეული კრიტიკა არა მხოლოდ სასარგებლოა, არამედ საჭიროცაა იმ თანამედროვე გამოწვევების ფხიზელი თვალთვლით გასააზრებლად, რომელთაც მართლმადიდებლობა დღესდღეობით აწყდება. მართლმადიდებლობას აგრეთვე მოეთხოვება დიდი ძალა და სიფხიზლე იმისათვის, რათა მართებულად აღიქვას დღევანდელი სამყაროს მახასიათებლები და ადამიანებს შესაფერისი მეგზურობა გაუწიოს.

სიმდიდრისადმი მკაცრი სკეპტიციზმი

სიმდიდრესთან დაკავშირებით არსებობს ფუნდამენტური, ერთგვაროვანი სკეპტიციზმი, რომელიც დღესაც გამოითქმება ქადაგებებსა და ნაშრომებში. ისინი წმ. ბასილი დიდის ადრეულ გაფრთხილებებს შეგვახსენებენ:

რაში გჭირდება სიმდიდრე? რომ უფრო მოხდენილად ჩაიცივ? პატარა ტუნიკიც საკმარისია შენი საჭიროებებისათვის. თუ სხვა მდიდრებთან ერთად გასურს მდიდრულად სადილობა? ერთი ცალი პურიც გეყოფა კუჭის ამოსავსებად. ამბობ, რომ ღარიბი ხარ: მართაღს ამბობ. რადგან ის, ვინც ღარიბია, ათასი რამ აკლია და შენ უამრავი საჭიროება გაქვს შენი დაუოკებელი ჟინის გამოისობით (ქადაგება მე-7, „მდიდართა მიმართ“, PG 31:277C-304C).

სიმდიდრისადმი ასეთი მკაცრი სკეპტიციზმი დღესაც მნიშვნელოვანია მართლმადიდებელ ქრისტიანთათვის. ის შეგვახსენებს, რომ მატერიალური სიმდიდრისადმი ლტოლვა ხშირად ხელს გვიშლის არსებითის დანახვაში. ეს განსაკუთრებით აქტუალურია დღეს, როდესაც გლობალიზაციამ ბევრ ადამიანსა და ერებს არასტაბილურობა და გასაჭირი დაატეხა თავს. ყველა შეგნებული ქრისტიანი დაეთანხმება იმ აზრს, რომ „დღევანდელი საბაზრო ეკონომიკის წესრიგი სახარებას ეწინააღმდეგება და დანაშაულებრივია მილიარდობით ადამიანის მიმართ, რომლებიც იძულებულნი არიან სიღარიბეში, ავადმყოფობასა და გაუნათლებლობაში იცხოვრონ. დღეს, იესო, სავარაუდოდ, მხოლოდ დახლებს არ ააყირავებდა ტაძარში“ („გლობალური მარშალის

გეგმა“ 2005, 5). ამის გათვალისწინებით, საჭიროა წონასწორობის დაცვა ბაზრის მოთხოვნებსა და სოციალურ სამართლიანობას შორის.

კუთვნილება და გაზიარება

ადრეული ეკლესიის ქრისტიანები დიდი ხნის განმავლობაში იხსენებდნენ მოციქულთა დროინდელი ეკლესიის სათემო ცხოვრებასა და საზიარო საკუთრების პრაქტიკას. „დიდაქეს“ შემდგომი სტრიქონები ამ სათემო სულისკვეთების ილუსტრაციად გვევლინება, რომელიც მოგვიანებითაც არსებობდა: „ნუ გააბრუნებ გაჭირვებულს. შენსავე მოძმეს უწილადე ყოველივე; არკი უთხრა: ჩემია ეს ყველაფერი. თუ ზიარნი ხართ უკვდავებაში, რამდენად უფრო მოკვდავთა შორის?“ (დიდაქე IV:8).

მართლმადიდებელი ეკლესია არ გმობს კერძო საკუთრებას. თუმცა ის მას აღიქვამს საზიარო უფლებად იმაზე, რაც ღმერთმა ყველას მისცა. როგორც წმ. ამბროსიმ დაწერა: „მიწა ყველასია, მდიდრისაც და ღარიბისაც“. ამგვარად, „ღარიბს შენი ქონებიდან კი არ აძლევ, არამედ საერთო ქონებიდან, რადგან ის, რაც შენ უკანონოდ მისაკუთრე, ყველას ეკუთვნის და ყველამ უნდა მოიხმაროს. მიწა მდიდრის კი არა, ყველასია“ (PL 14:747). მართლაც, რაც მეტი აქვს ადამიანს, მით მეტის გაზიარება მართებს სხვებისთვის: „გონიერი ადამიანი თანახმა იქნება, რომ საკუთარი სიმდიდრით კი არ ისიამოვნოს, არამედ სხვებს გაუნაწილოს“ (ბასილი დიდი, ქადაგება მე-7, „მდიდართა მიმართ“, PG 31:288B).

ეკლესია ადამიანის ღირსებას მისი ქონების მიხედვით კი არ აფასებს, არამედ იმის მიხედვით, თუ რამდენად უზიარებს სხვებს თავის ქონებას. გაზიარება მხოლოდ კეთილი ნებით კი არ უნდა იყოს განპირობებული, არამედ იმის ცოდნითაც, რომ ყველა ქონება ღმერთს ეუთვნის, რომელსაც უნდა, რომ მდიდარმა და ღარიბმა ის გაიზიარონ და რომელმაც კაცობრიობა სამყაროს ადმინისტრატორად შექმნა და ჩაიფიქრა, და არა მის ერთპიროვნულ მფლობელად.

მაშინაც კი, თუკი თითოეულ პიროვნებას მწირი შემოსავალი აქვს საკუთარი ცხოვრებისეული საჭიროებების უზრუნველსაყოფად, მან თავისი ქონება მაინც უნდა გაიღოს ღარიბთათვის, რადგან მას, ვისაც მოყვასი ისე უყვარს, როგორც საკუთარი თავი, არ შეიძლება ჰქონდეს იმაზე მეტი, ვიდრე მის მოყვასს. როგორც ჩანს, მხოლოდ შენ გაქვს ამხელა სიმდიდრე. როგორ მოიხვეჭე ის? ცხადია, იმით, რომ შენს სიამოვნებას უპირატესობა მიანიჭე და მრავალთა სიდუხჭირის შემსუბუქებაზე წინ დააყენე. რაც მეტად მდიდრდები, მით უფრო კლებულობს შენი სიყვარული (ბასილი დიდი, ქადაგება მე-6, „მდიდართა მიმართ“, PG 31:281B).

ამრიგად, გაზიარება ღვთაებრივი იმპერატივია, რომელიც ღმერთის სამართალს ეფუძნება. ბევრად უკეთესია, როდესაც ეს ვალდებულება იძულებითი კი არ არის, არამედ ევქარისტიული და სიყვარულზე დაფუძნებული თემის მსახურებიდან მომდინარეობს:

როგორ დააგროვე შენი ქონება? თუ იტყვი „შემთხვევით“, მაშინ, გამოდის, რომ უღმერთო ხარ, რადგან არ აღიარებ შემოქმედს და არ მადლობ მას, ვინც ის მოგცა. მაგრამ თუ იტყვი, რომ ღმერთმა მოგცა, მაშინ, მითხარი, რა უფლებით მიიღე ის?! ღმერთი ისეთი უსამართლოა, რომ სიცოცხლისთვის საჭირო საგნები ასე უთანასწოროდ გაანაწილა? რატომ ხარ შენ მდიდარი მაშინ, როდესაც სხვები ღარიბები არიან? იქნებ, იმიტომ, რომ ჯილდო მიიღო შენი სიკეთისათვის და ქონების კეთილად განკარგვისათვის და ღარიბი კი თავისი მოთმინებით იქნეს

განდიდებული (ბასილი დიდი სიტყვა მე-5, „ანგართა მიმართ“, PG 31:276BC).

თუმცა, გაზიარება მხოლოდ სწორად და სამართლიანად მოქცევის საკითხი როდია. სიცოცხლისათვის ბრძოლა, რომელსაც ღარიბები მოთმინებით იტანენ, მდიდრის ქმედითი სიყვარულით უნდა დაჯილდოვდეს, რომელიც თავისი სიხარბის კომპენსირებას ახდენს ღარიბის საჭიროებების უზრუნველყოფით და ამით გაზიარებული ქონების გაგებას და თანაგრძნობას სწავლობს.

საეკლესიო მამები განუწყვეტლივ შეგვაგონებენ, რომ მივბადოთ პირველი ქრისტიანების ცხოვრებას, რომლებსაც ყველაფერი საზიარო ჰქონდათ: ქონება, სული, ჰარმონია, უფლის ტრაპეზი, სოლიდარობა, სიყვარული, რომელიც მრავალ ადამიანს ერთ სხეულად აერთიანებდა და მრავალ სულს ერთ ჰარმონიულ მთლიანობად აქცევდა.

„საზიარო იყო სულის საგნები: ტრაპეზი, უფლის სხეული, ყოვლადწმინდა სისხლი, სასუფევლის აღთქმა, ხელახალი შობის ემბაზი, ცოდვათაგან განწმენდა, სამართალი, კურთხევა, ცხოვნება, გამოუთქმელი წყალობანი, რომლებიც „თვალს არ უნახავს და ყურს არ სმენია, და რომელიც ადამიანის გულში შემოვიდა“. სადაც ამდენი საერთო კავშირით ვართ გაერთიანებულნი, აზრს მოკლებული არ არის, რომ ესოდენ ძლიერ ველტვით სიმდიდრეს? (იოანე ოქროპირი)

სიღარიბე და სიმდიდრე

რელიგიასა და ეკონომიკის გარდა, სულიერსა და ამქვეყნიურს შორის ურთიერთობის ერთ-ერთი ასპექტი სიღარიბისა და სიმდიდრის პრობლემაა. ახალი აღთქმა არ იზიარებს ებრაული ბიბლიის მიერ სიმდიდრის ფენომენისადმი თითქმის უპირობო მიმღებლობას. იმ წინასწარმეტყველთა ხმები, განსაკუთრებით მათი, ვინც ძალაუფლებასა და სიმდიდრეს გამოხდენენ, თუ ისინი სიცრუით იყვნენ მოხვეჭილნი (იერ. 5:27), დღესაც გვესაუბრებიან. თუმცა ახალი აღთქმის გაფრთხილებებს სიმდიდრესა¹¹ და მდიდრებზე აშკარა რადიკალიზმი ახასიათებთ: „ვაი თქვენ, მდიდარნო, რადგან უკვე მიიღეთ თქვენი ნუგეში“ (ლუკა 6:24, 1:52-53; 18:18-30). ღარიბთათვის მიცემული აღთქმებიც კი (იხ. ლუკა 4:18, 6:20-21, 16:19-31, 21:1-4; იაკ. 2:1-13, 5:1-6) შეიძლება გავიგოთ, როგორც მდიდრების გაფრთხილება (Gratseas 1962).

სილატაკისა და სიმდიდრის პრობლემა, რომელიც ეკლესიას თავიდანვე და ყოველთვის აღელვებდა, ცენტრალურ საკითხად დარჩება ქრისტიანული სოციალური ეთიკისათვის, განსაკუთრებით იმიტომ, რომ ეკონომიკის დინამიკას უმთავრესად ტრადიციულად ქრისტიანული ქვეყნები აკონტროლებენ. ეს კი თეორიასა და პრაქტიკას შორის შეუსაბამობას კიდევ უფრო საგანგაშოს ხდის ამ ქვეყნებს შიგნითაც და უფრო მეტად კი, მათ ურთიერთობებში ე.წ. განვითარებად ქვეყნებთან.

მართლმადიდებელი ეკლესია არ განადიდებს სიღარიბეს და არც სიმდიდრეს გამოხს როგორც ასეთს, თუმცა არც ილუზიებში ცხოვრობს. თანამედროვე სოციალურ პრობლემებთან მიმართებით, ის ყურადღებით ისმენს ბიბლიისა და საეკლესიო მამათა სიტყვებს და ადამიანებს მათი სწავლების შეხსენებით განსაცდლებსა და საფრთხეებზე აფრთხილებს. ეკლესია ყურადღებას ამახვილებს სახარების მიერ ნაქადაგებ პრიორიტეტებზე, როგორცაა ღმერთის მეუფება, მისი სამართალი და მინდობა ღმერთის სიყვარულზე (იხ. მათე 6:33), რომელმაც ველის

¹¹ იხ. ლუკა 18:25, 12:13-21.

ბალახი შემოსა (იხ. მათე 6:30). სიხარბის რადიკალური უარყოფა ხშირად ასკეტურ მარხვას, მოთმინებას და გამძლეობას უკავშირდება. ვნებისა და სიხარბის ალის ჩაქრობა საქებარი იდეალია, რადგან ეს ალი მემთვრალეობასავითაა: „რაც მეტ ღვინოს სვამ, მით მეტად იზრდება მიჯაჭვულობა დაღვევისადმი“ (ბასილი დიდი, ქადაგება მე-6 „მდიდართა მიმართ“, PG31:292C). „რა შენდობასა და შეწყალებას მიიღებ,“ - კითხულობს იოანე ოქროპირი, „თუ მონდომებით შესწირავ ყველაფერს შენი ყანის დასათესად და ხალხს ფულს ასესხებ პროცენტის მიღების მიზნით, მაგრამ სასტიკი და არაადამიანური ხარ, როცა საქმე შენი უფლის გამოკვებას ეხება ღარიბების სახით?“ (იოანე ოქროპირი, მათეს სახარების განმარტება, 45-ე ქადაგება). უპოვარება, სამონასტრო ცხოვრების ერთ-ერთი აღთქმა, ერში მცხოვრები ქრისტიანებისათვის, დროდადრო, ან მანუგეშებელ და მოძღვრულ კონტექსტში იდეალის, ან როგორც „ამა სოფელში ასკეტიზმის“ სასურველი იდეალის რანგში აღიყვანება.

სიღარიბის წინააღმდეგ ბრძოლა

სამონასტრო ცხოვრება, ინსტიტუცია, რომელიც აფასებს ამა სოფლის უარყოფას, როგორც თავის უმაღლეს იდეალს, მნიშვნელოვანი მამოძრავებელი ძალაა ეკლესიის მისიონერული და მსახურებითი საქმიანობისათვის. მან აქტიური როლი შეასრულა კულტურის შენარჩუნებასა და ფორმირებაშიც, ისევე როგორც ეკონომიკურ განვითარებასა და სიღარიბის წინააღმდეგ ბრძოლაში სავაჭრო პროფესიებისათვის, მონასტრების ფართომასშტაბიანი მოწყალების საქმეების, განათლების და განსაკუთრებით, სოფლის მეურნეობისათვის მხარდაჭერით. დღეს მრავალი მონასტერი განაგრძობს ამ ტრადიციას და ინოვაციებს ქმნიან სოფლის მეურნეობაში, მაგალითად, ორგანული საკვების წარმოებაში. უპირველეს ყოვლისა, ბერებმა იციან, რომ *cultura agri, cultura, animi, და cultura Dei* გვერდიგვერდ თანაარსებობენ.

უპოვრობა ერთ-ერთი მონასტრული ვალდებულებაა, და ეს ფაქტი ხშირად ბადებს კითხვას: როგორ უნდა იცხოვროს ბერმა უპოვრობაში მდიდარ მონასტერში? სიმდიდრის მოხვეჭის საცდური მუდმივი გამოწვევაა. სიღარიბის წინააღმდეგ ბრძოლაში ეკლესია ყოველთვის დახმარებას უწევდა სხვადასხვა ღონისძიებას და დაწესებულებას, იქნებოდა ეს სკოლები და პროფესიული სასწავლებლები ღარიბებისთვის თუ ორგანიზაციები ან კოოპერატივები და სხვა ეკონომიკური ერთეულები მეზღვაურების, მუშების, ფერმერების, ლტოლვილების და სხვა შეჭირვებული ადამიანებისთვის. ამ მხარდაჭერის მაგალითებს შორისაა სამონასტრო კოლონიზაცია, რომელსაც ადგილი ჰქონდა თითქმის დაცარიელებულ ჩრდილოეთ რუსეთში, ამპელაქიის კოოპერატივი თესალიაში და მოგვიანებით კი, ეკლესიის ინიციატივები კუნძულ კრეტაზე კუნძულის ეკონომიკური განვითარების მიზნით (Papaderos 1975).

ფერნაცვალი ტანჯვა

რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში, წმ. პავლე მოციქული წერს: „და არა მარტო ის, არამედ ჩვენც, სულის პირველნაყოფის მქონენი, ასევე ვგმინავთ შინაგანად ღვთის ძეობისა და ჩვენს სხეულის ხსნის მოლოდინში“ (რომ. 8:23). ეს ესქატოლოგიური მოლოდინი ქრისტიანს მათგან, „ვისაც არა აქვს სასოება“ (1 თეს. 4:13) იმით განასხვავებს, რომ ქრისტიანებს სიხარული აქვთ, მომთმენნი არიან ჭირში და მოუღლეონი ლოცვაში (იხ. რომ. 12:12). ქრისტიანთა ეს სულიერი საზრდო მათ პერიოდულად ეხმარებოდა, რომ ბოხოქარ სამყაროში შინაგანი სიმშვიდე შეენარჩუნებინათ და თავიანთი „სხვა ცხოვრება“ და საერო სამყარო მთელი სიმძიმითა და

სიმწარით დაეთმინათ. იოანე ოქროპირი წერს, რომ ეკლესიაში ქრისტიანული გამოცდილება, ქრისტეს მიერ გამოვლენილი უდიდესი თანაგრძნობაა, რომელიც „გახდა ის, რაც შენ იყავი, იმისთვის, რომ შენ გამხდარიყავი ის, რაც არ ყოფილხარ“ (PG 55:577). აქ ქრისტეც „ქებითა და დიდებითაა შემკული სიკვდილის დათმენით“, ყველაფერში თანასწორია თავის მიმდევრებთან, მოზიარეა მათ „სისხლსა და ხორცში“, რათა ეშმაკის ძალა (რომელსაც სიკვდილის ძალა ჰქონდა) განაქარვოს და როგორც ღვთის წინაშე ხალხის მოწყალე და სარწმუნო მღვდელმთავარმა დაიხსნას ისინი, ვისაც მთელი ცხოვრება მონობის უღელი ედგა (იხ. ებრ. 2:14-19).

ამგვარად, ქრისტესა და წმინდანების მიერ განვლილი მოწამეობის გზა (*martyrium*), უტყუარი ნიშანია იმ უსაზღვრო სოლიდარობისა, რითაც ღმერთი თავის ხალხს ანიშნებს, რომ მათთან არის გასაჭირსა და სირთულეებში. ღმერთი ამ თანხლებას სულიწმიდის საშუალებით ახორციელებს, რომელიც გამოცდილი და ნაქებია, როგორც დიდი ნუგეშისმცემელი (*პარაკლეთი*, *παράκλητος*).¹² დღეს თუ შეიძლება „პარაკლეთურ“ ეკუმენურ მოძრაობაზე საუბარი, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია ამ ნუგეშისმცემას სხვა ქრისტიანებისაგან უნდა ელოდოს, რადგან მან „განსაკუთრებული ტანჯვა და დევნა განიცადა საუკუნეების განმავლობაში და რადგან ღმერთის მაცხოვრებელი გეგმის საიდუმლოება მას, როგორც ჩანს, გამორჩეულად განეცხადა“ (Benz 1952, 387).

დიდება, რომელიც ჩვენში გაცხადდება

სიტყვები „ლეთე“ (*λήθη*) და „ალითია“ (*ἀλήθεια*), რომელიც გახსენებას უკავშირდება და რომლებიც უკვე განვიხილეთ ამ თავში, მხოლოდ წარსულზე კი არ მიუთითებენ, არამედ მომავალზეც. ამგვარად, ქრისტიანის *ἀλήθεια* ან *Μνήμη* (გახსენება, მეხსიერება) მოიცავს იმას, რაც მომავალში უნდა მოხდეს, კერძოდ, დიდება, რომელიც ჩვენს მიმართ გამოვლინდება“ (რომ. 8:18). ეს მოლოდინი უპირველეს ყოვლისა ეხება „მის მოლოდინს, რომელიც სრულებით განსხვავებულია“, ის ეხება „ღვთაებრივ ეროსს“ (*Maximi scholia in lib. De divinis nominibus* 15, PG 4:268B-269A). სწორედ ამ ღვთაებრივი ეროსის მეშვეობით ხდება, რომ ადამიანის სული აგონიურად მიილტვის ღვთის შემეცნებისა და ღმერთთან ზიარებისკენ. მრწამსი მოკლედ აჯამებს იმ მოლოდინს, რაც მართლმადიდებლურ ქრისტიანობას ადავსებს ყოველ ლიტურგიაზე, ყველა რიტუალურ ქმედებასა და ღმერთისადმი პირად ლოცვაში: „მოველი აღდგომასა მკვდრეთით და ცხოვრებასა მერმისსა მის საუკუნესასა“.

დიდების მეორე ასპექტი ტანჯვას ეხება. მართლმადიდებელ ეკლესიაში ადამიანები საკუთარი თავის და ზოგადად სამყაროს ხედვას აღდგომისა და ესქატონის თვალსაწიერიდან სწავლობენ. შემთხვევითი არაა, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია აღდგომის ეკლესიად მოიაზრება: „მართლმადიდებელი ეკლესია არის... აღდგომის ეკლესია, და ამიტომ, რომ აღდგომის დღეს იქ განსაცვიფრებელი და მიმზიდველი ატმოსფერო სუფევს (Haselauer, ციტირებული Staikos 2000, 11-12). ტანჯვაზე სპეციფიკურმა შეხედულებამ მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა მართლმადიდებელი ქრისტიანის ეთოსზე, რომელსაც აღდგომის რწმენა ძალას აძლევს უბედურებისა და ტანჯვის დროს. ის არის იმედის და სიხარულის წყარო და ოპტიმისტური, ექვარისტიული შეხედულება სამყაროზე, ისტორიასა და ბოლო ჟამზე. წმ. პავლე მოციქულთან ერთად, მორწმუნეებსაც სწამთ, რომ „აწინდელი ვნებანი არაფერია იმ დიდებასთან შედარებით, რომელიც გამოვლინდება ჩვენს მიმართ“ (რომ. 8:18). ამ რწმენის გარეშე (იხ. 1 პეტრე 1:7) შეუძლებელი იქნებოდა არა მარტო მართლმადიდებელთა უმეტესობის, არამედ ზოგადად

¹² სიტყვების, „ნუგეშის“ და „ნუგეშისმცემლის“ „ფსიქოლოგიზებული ვიწრო გაგების“ შესახებ, განსხვავებით სიტყვა „პარაკლეთის“ უფრო ფართო მნიშვნელობისაგან, უფრო მეტი იხ. Papaderos 1991a, 41-42.

ადამიანთა გამძლეობის ახსნა იმ სასტიკი განსაცდელების ჟამს, რაც მათ ხშირად გამოუვლიათ ისტორიაში და დღესაც განაგრძობენ მათ დათმენას. მკვდრეთით აღმდგარი მაცხოვრისადმი ცოცხალი რწმენა თავისი უნიკალური სიბრძნით და სისავსით ვლინდება ლიტურგიაში, საგალობლებში, ხატებსა და მართლმადიდებელი ეკლესიის ყოველდღიურ ცხოვრებაში.

აღდგომის დღესასწაული, მის წინმსწრებ დიდ მარხვასთან და მის შემდგომ სულთმოფენამდე პერიოდთან ერთად, განსაკუთრებულად აყალიბებს მართლმადიდებელი ხალხების ცხოვრებას და მათ სიყვარულს ავლენს დღესასწაულებისა და თემისადმი. სოლიდარობის თემში ადამიანებს არ სჭირდებათ მხოლოდ ტანჯვისა და სიხარულის განცდა. ფერნაცვალები ტანჯვის თეოლოგია, რომელიც ხატოვნად აისახება ხატწერაში, არქიტექტურაში, მუსიკაში, საგალობლებში, ხალხურ პოეზიაში და სპონტანური სოლიდარობის სხვადასხვა გამოვლინებები, შესაძლოა, მორწმუნეებს დაეხმარონ იმაში, რომ საკუთარი ტანჯვის მნიშვნელობა უფრო სიღრმისეულად გაიაზრონ. ის მათ შესაძლოა დაეხმაროს თავიანთი პირადი თუ კოლექტიური ტანჯვის მოთმინებით, იმედით, ნუგეშით და სიმდაბლით დათმენაში, ყველა ადამიანი ჯვრის ფონზე დაინახონ, აღდგომის და მომავალი ესქატონის ფონზე. აქ უნდა აღინიშნოს რამდენიმე მნიშვნელოვანი განსხვავება, რომელსაც მართლმადიდებლობა გამოყოფს ტანჯვასთან მიმართებით. ყველა მართლმადიდებელი იზიარებს ტანჯვის შემდგომ გაგებას:

- როგორც ღვთის სიყვარულის გამოცდილება, რომელიც ადამიანებს მათი სრულყოფისა და განწმენდისათვის ეგზავნებათ („რადგან ვინც უყვარს უფალს, მასვე წვრთნის, და შოლტით სცემს ყველას, ვისაც ძედ იღებს“ [ებრ. 12:6]);
- როგორც ქრისტეს ცხოვრებასა და ვნებაში ჭეშმარიტი მოწაფეობით მონაწილეობა (იხ. რომ. 8:17; ფილ. 3:10), ან როგორც ამ მოწაფეობის შედეგი და როგორც სახარების დამოწმების შესაძლებლობა („მე თუ მღევნიდნენ, თქვენც დაგიწყებენ დევნას“ [იოანე 15:20]);
- ტანჯვა, როგორც სოლიდარობა თემის განსაცდელში მყოფ წევრთა მიმართ (იხ. 1 კორ. 12:26), ან როგორც მთელი თემის გამო დასათმენი (იხ. კოლ. 1:24);
- როგორც სიხარულის წყარო: „არამედ ხარობდეთ, როგორც ქრისტეს ვნებათა თანაზიარნი, რათა მისი დიდების გამოცხადებითაც იხარებდეთ და ილხენდეთ“ (1 პეტრე 4:13). (იხ. Schmemmann 1974, 26:143)

მათ, ვინც „ღვთის სასუფევლისკენ მოგზაურობას“ უერთდება, შეუძლიათ დაადასტურონ, რომ „ქრისტიანები ისინი არიან, ვინც ყველგან ქრისტეს ხედავენ, საითაც გაიხედავენ და მასში იხარებენ“ (Thöle 1989 11).

რუსულმა მართლმადიდებლობამ ეს ყველაფერი და ტანჯვის სხვა ფორმებიც საკმაოდ ექსცენტრიკულად გააიდებლა: „ქრისტეს ყველა მოწაფე და მათი მიმდევრები ამ სოფელში იმისთვის იმყოფებიან, რომ იტანჯონ და თითოეული უდანაშაულო და ნებაყოფლობითი ტანჯვის აქტი იესო ქრისტესთვის ტანჯვად უნდა განიხილებოდეს“ (Antonik 1997, 71). ეს იდეალი, პირველად მეთერთმეტე საუკუნეში, წმინდანებმა, ბორისმა და გლემა გაახმოვანეს, რომლებიც რუსეთის პირველი ეროვნული წმინდანები იყვნენ და ამან რუსულ მენტალობაში დაპირისპირებისა და წინააღმდეგობისადმი უარყოფის ტენდენცია ჩამოაყალიბა. ამან ასევე მოახდინა გავლენა იმ პრაქტიკაზე, რომელიც ესოდენ უცხოა სხვა მართლმადიდებელი ეკლესიებისათვის: „ქრისტიანები, რომლებიც იტანჯებიან იმისთვის, რომ ქრისტეს ტანჯვა გაიზიარონ“ გაიგივებულია მოწამებთან (Antonik 1997, 71). ამ დროს კი მათ ავიწყდებათ ძველი

ეკლესიის გადაწყვეტილება, რომლის მიხედვითაც მოწამეობის სურვილის წახალისება არ შეიძლებოდა.

სხვების სიხარულის გაზიარება ისევე მნიშვნელოვანია, როგორც ტანჯულთა მიმართ სოლიდარობა (იხ. 1 კორ. 12:26; რომ. 12:15, 13:6) და ზოგჯერ ტკივილის დათმენა უფრო ადვილიც კია, ვიდრე სიხარულის გაზიარება. სოლიდარობის თემებში ადამიანებს არ სჭირდებათ სხვებისგან იზოლირება. მართლაც, მათ არ შეუძლიათ ამის გაკეთება, რადგან ის, რაც პირადია, ამავე დროს ტრანსპერსონალური და სათემოა. ამის მაგალითია ის მნიშვნელოვანი მოვლენები ადამიანის ცხოვრებაში, როგორცაა ბავშვის დაბადება, ნათლობა, ქორწინება თუ სამგლოვიარო ცერემონიალი, რომლებიც ვიწრო წრესა და ანონიმურობის ფარგლებს სცდება.

მართლმადიდებლობის კენობიტურ სულისკვეთებაში უამრავი იმპულსი შეინიშნება, რომლითაც გაჟღენთილი, გამლიერებული და გამდიდრებულია საზოგადო და პირადი ცხოვრების ყველა ასპექტი. ამის მაგალითებია ბუნებრივი სტრუქტურების განწმენდა და გაღრმავება, როგორცაა პირადი ურთიერთობები - და არა მხოლოდ სისხლით ნათესაობა დიდ ოჯახებში, რაც ჯერ კიდევ არსებობს უმეტეს მართლმადიდებელ ხალხებში, მაგრამ ყველაზე მეტად, სულიერი ურთიერთობები, რომლებიც ქორწინებისა და ნათლობის საიდუმლოს მეშვეობით ყალიბდება. ქორწინების მოწმეები (მეჯვარეები) და ნათლიები ცოცხალი სულიერი ინსტიტუციებია, რომლებსაც თავისი წვლილით შეუძლიათ გაამდიდრონ მზარდი და გაღრმავებადი პიროვნებათაშორისი კომუნიკაცია და სოლიდარობა. საეკლესიო კანონები კრძალავენ ქორწინებას ნათლიებს ან მეჯვარეებს და მათ „სულიერ ნათესავებს“ შორის. 1982 წლამდე ბერძნული სამოქალაქო კანონმდებლობა ნათლიებს უკრძალავდა ნათლულზე ან მის დედაზე დაქორწინებას. განწმენდისა და ურთიერთობათა გაფართოების კიდევ ერთი მაგალითია აღსარების საიდუმლო, რომელიც აღრმავებს პიროვნულ ურთიერთობას მომნანიებელსა და აღმსარებელ მღვდელს შორის, რაც ხშირად მტკიცე ნდობის ურთიერთობაში გადაიზრდება.

მართლმადიდებელი ეკლესიის წვლილი დღევანდელ მშვიდობასა და სამართლიანობაში

1961 წლის სექტემბერში, მსოფლიო საპატრიარქო პირველი პანმართლმადიდებლური კონფერენცია ჩაატარა კუნძულ როდოსზე. მისი მიზანი იყო მართლმადიდებელი ეკლესიის „წმინდა და დიდი კრების“ მომზადება. სინოდის დღის წესრიგი მუშავდებოდა და საბოლოო სახით 1986 წელს ჩამოყალიბდა მეოთხე კრებისწინა კონფერენციაზე, რომელზეც სხვადასხვა კომისიებმა მოხსენებები წარმოადგინეს მას შემდეგ, რაც ისინი კომპეტენტურმა პანმართლმადიდებლურმა ორგანომ დაადასტურა. ამ ეტაპზე, მინდა ერთ-ერთი მოხსენება შედარებით დეტალურად განვიხილო. მისი სათაური გრძელი, პროგრამული და თითქმის განმჭვრეტელობითია: „მართლმადიდებელი ეკლესიის წვლილი მშვიდობის, სამართლიანობის, თავისუფლების, კეთილი ნებისა და ხალხთა შორის სიყვარულის ხელშეწყობაში და რასობრივი და სხვა სახის დისკრიმინაციის გაუქმებაში“.¹³ დოკუმენტი რვა ნაწილად იყო დაყოფილი:

- პიროვნების ღირსება, როგორც მშვიდობის საფუძველი
- ადამიანის თავისუფლების ღირებულება
- მართლმადიდებლობის მისია დღევანდელ სამყაროში
- მშვიდობა და სამართლიანობა
- მშვიდობა, როგორც ომის თავიდან აცილება
- რასობრივი და სხვა ფორმის დისკრიმინაცია

¹³ Contribution, 1986.

- კეთილი ნება და სოლიდარობა ხალხთა შორის
- მართლმადიდებლობის წინასწარმეტყველური მისია: მსახურება, როგორც სიყვარულის დამოწმება.

1. პიროვნების ღირსება, როგორც მშვიდობის საფუძველი

ეს ეხება პანმართლმადიდებლურ საკითხთა ფართო სპექტრს მშვიდობის, როგორც მარადიული პრობლემის ჩათვლით. მნიშვნელობა, რომელსაც ის მშვიდობას ანიჭებს, შეიძლება გარკვეულწილად ამ დოკუმენტის შექმნისას არსებული პოლიტიკური ვითარებით განიმარტოს. კონფერენციის მონაწილეებმა პიროვნების ღირსება მშვიდობის საფუძველად მოიაზრეს და აღნიშნეს, რომ მშვიდობის ბიბლიური შეხედულება ღმერთსა და კაცობრიობას შორის მშვიდობაზეა დაფუძნებული. გრიგოლ ნაზიანზელმა, რომელსაც აგრეთვე ეწოდება „ღვთისმეტყველი“, შემდეგი ფორმულირება ჩამოაყალიბა, რომელმაც მართლმადიდებლობისათვის ცენტრალური მნიშვნელობა შეიძინა: „ჩვენთვის კაცობრიობა ერთიანი უნივერსალური რასაა“ (გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა XXXI, IV, PG 36:149B). დოკუმენტში დამატებულია, რომ „კაცობრიობის მოდემის სიწმინდეზე ეს ქრისტიანული სწავლება ამოუწურავი წყაროა ყველა ქრისტიანული ძალისხმევისათვის პიროვნების ღირებულებისა და ღირსების დასაცავად“. (I.3). შესაბამისად, „არსებითია ის, რომ ქრისტიანთაშორისი თანამშრომლობა ყველა სფეროში ამ საფუძველზე განვითარდეს, რათა დაცული იყოს ადამიანის ღირსება. ამ თანამშრომლობამ ასევე უნდა მოიცვას მშვიდობის ლოცვა-კურთხევა, რათა ცალკეულ ქრისტიანთა მიერ გაწეულ ძალისხმევებს მშვიდობის საქმეში მეტი მნიშვნელობა და ძალა მიეცეს“ (I.4).

2. ადამიანის თავისუფლების ღირებულება

თავისუფლების ღვთაებრივი ნიჭი პიროვნებას ავსებს, რადგან ადამიანი პიროვნული ღმერთის სახის მატარებელია და პიროვნებათაშორისი ზიარება კაცობრიობის მოდემის ერთობლიობის შიგნით აირეკლავს წმინდა სამების ცხოვრებასა და სამ პირს შორის ზიარებას“ (II). პიროვნების ღირსებისა და ადამიანთა თემის ასეთი სამებისეული საფუძველით არის განმსჭვალული მართლმადიდებლური ანთროპოლოგია. ამავე დროს, თავისუფლება აღსავსეა „ურჩობის საფრთხით, ავტონომიური თვითნებობით ღვთის წინააღმდეგ და, შესაბამისად, ღვთისაგან განდგომის საშიშროებით“.

3. მართლმადიდებლობის მისია დღევანდელ სამყაროში

მართლმადიდებლობას დაკისრებული აქვს წვლილი შეიტანოს ხალხთა შორის მშვიდობის, თავისუფლების, ძმობის, სიყვარულის და სოციალური სამართლიანობის საქმეში. ის განსაკუთრებული აქტიურობით უნდა იყოს ჩართული „ადამიანის უფლებების, მშვიდობისა და სოციალური სამართლიანობის დიალოგში“, რადგან ქრისტიანული სარწმუნოება ამ ღირებულებათა საფუძველია, თუმცა ეს ფაქტი ყოველთვის როდია აღიარებული. „ქრისტიანული სწავლების და კაცობრიობის მოდემის ონტოლოგიური ერთობის გარეშე“ ამ ღირებულებების უნივერსალური ქმედუნარიანობა წარმოუდგენელი იქნებოდა (III.I). ქრისტეში ზეციურისა და მიწიერის ერთობაში (იხ. ეფ. 1:10; A. Theodorou 1973, 63-65) ნებისმიერი დაყოფა, გაუცხოება, რასობრივი დისკრიმინაცია და სიძულვილი გაბათილებულია. ეს ერთობა „დიდად დინამიკური და მრავალფეროვანია, რადგან ის ადამიანთა შორის ზიარების საფუძველზე აღმოცენდება ყოველდღიურად სამებაში ერთობის მაგალითზე“.

4. მშვიდობა და სამართლიანობა

მეოთხე სექციას მშვიდობისა და სამართლიანობის პრობლემებთან მივყავართ. ბიბლიური და პატრისტიკული ციტატები ზეგარდამო მშვიდობაზე საუბრობენ: „სულიწმიდა სულიერ ნიჭებს უბოძებს ადამიანს, როდესაც მისი გული ღმერთისკენ ამაღლდება და როდესაც პიროვნება ღმერთის სამართალს სინანულით ეძიებს“.

5. მშვიდობა, როგორც ომის თავიდან აცილება

„მართლმადიდებლობა ზოგადად გმობს ომს, რომელსაც ის მოიაზრებს, როგორც სამყაროში ბოროტებისა და ცოდვის შედეგს“ (V.1). არსებობს კი რაიმე გამონაკლისი? დიახ. მართლმადიდებელი ეკლესია დასაშვებად მიიჩნევს ომს, „თუ ის გათელილი სამართლიანობისა და თავისუფლების აღდგენას ისახავს მიზნად“ (V.1)¹⁴ ეს დოკუმენტი ბირთვულ იარაღს გმობს არა მხოლოდ თანამედროვე პოლიტიკური ვითარების გათვალისწინებით (Contribution 1986), არამედ პრინციპული თვალსაზრისითაც. იმ შედეგების გათვალისწინებით, რაც ბირთვული იარაღის გამოყენებამ შეიძლება კაცობრიობას მოუტანოს, მისი გამოყენება დაგმობილია, როგორც „დანაშაული კაცობრიობის წინაშე და მომაკვდინებელი ცოდვა ღვთის წინაშე“ (V.2). დოკუმენტი აგრეთვე აღნიშნავს, რომ „გვწამს, რომ გარე სივრცის შესწავლა და გამოყენება მშვიდობიანი და სასარგებლო მიზნებისთვის, არ ეწინააღმდეგება ღვთის ნებას“ (V.2).

ჩვენი ძალისხმევა ომის თავიდან ასაცილებლად და მშვიდობის ხელშესაწყობად არ ეწინააღმდეგება იმ ქრისტიანულ რწმენას, რომ მთელი სამყარო და ყოველი ადამიანი ღვთის ხელშია, რომელმაც სამყარო სიბრძნით შექმნა, რომელიც სუფევს ყველაფერზე და ყოველივეს განაგებს. ღმერთი ისტორიას მტკიცე ხელით მართავს და ეკლესიაში ქრისტიანული გამოცდილება, ღვთის სასუფევლის ესქატოლოგიური რეალობა ახლაც ახალ მიწას და ახალ ზეცას მოელის. ამიტომ, ისინი სასოწარკვეთილებაში არ ვარდებიან სამყაროში ბოროტების გამრავლებისა და იმის მიუხედავად, რომ მათ ბრძოლა უწევთ სამყაროს შესანარჩუნებლად. ისინი ყველაფერს მარადისობის თვალსაწიერიდან აღიქვამენ, რადგან მკვდრეთით აღდგომას და საუკუნო ცხოვრებას მოელიან (V.3).

6. რასობრივი და სხვა სახის დისკრიმინაცია

ძალადობას, უსამართლობას, ადამიანებისადმი არაადამიანურ მოპყრობას, ნაციონალისტურ სიძულვილსა და შუღლისა და შეუწყნარებლობის ნებისმიერ გამოვლინებას ადგილი არ მოეძებნება ღვთის სასუფეველში, რომელიც აქ იწყება (VI. 1). უმცირესობათა მიმართ რასობრივი დისკრიმინაცია კატეგორიულად არის უარყოფილი:

უმცირესობებს, იქნება ეს რელიგიური, ენობრივი თუ ეთნიკური, პატივი უნდა მიეგოს მათი განსხვავებულობის დაფასებით. პიროვნების თავისუფლება განუყოფელია იმ თემის თავისუფლებისაგან, რომელსაც ის ეკუთვნის და ყველა თემს უნდა ჰქონდეს საშუალება, რომ თავისი სპეციფიკური მახასიათებლების შესაბამისად განვითარდეს. ამ სახის პლურალიზმი ყველა ქვეყანაში მეგზურად უნდა გვევლინებოდეს. ერის, ქვეყნის ან სახელმწიფოს ერთობა, შესაბამისად, საშუალებას უნდა აძლევდეს თემებს, რომ მათ განსხვავებული უფლებები ჰქონდეთ (VI.2.4).

¹⁴ ამ კონტექსტში უნდა ვახსენოთ 2000 წლის 7 იანვარს ბეთლემში მართლმადიდებელი ეკლესიის პირველიერარქების მიერ გაკეთებული განცხადება, რომელშიც აღნიშნულია, რომ მართლმადიდებლობა მზად არის, მიიღოს სულიერი ზომები, „რათა შეწყდეს ომების წარმოება რელიგიის მიზეზით ან მომიზეზებით, როგორც ეს წარსულში ხდებოდა და ამგვარად რელიგია გახდეს მტკიცე ფაქტორი მშვიდობისა და შერიგების საქმეში“ (Message, 2000, 81).

ეს ბოლო აზრი ხელახლა დაამტკიცეს მართლმადიდებელი ეკლესიების პირველიერარქებმა თავიანთ გზავნილში პატროსის კუნძულიდან, სადაც მათ აგრეთვე დაგმეს „ნაციონალური ფანატიზმის ყველა ფორმა, რომლებსაც შეუძლიათ გაადვილონ ხალხში დაყოფა და სიძულვილი, გაანადგურონ დედამიწის სხვა ხალხების კულტურული და რელიგიური უნიკალურობა და შელახონ პიროვნებისა და ნებისმიერი უმცირესობის ღირსება და თავისუფლების წმინდა უფლება“ (Message 1995, 100). აგრეთვე უნდა აღინიშნოს, რომ 1872 წელს, კონსტანტინოპოლის დიდ კრებაზე მართლმადიდებელმა ეკლესიამ დაგმო და მწვალებლობად შერაცხა აგრესიული ნაციონალიზმი და რასიზმი (ნაციონალური ფილექტიზმი). რამდენადაც ცნობილია, ეს იყო ამ ფენომენის პირველი ოფიციალური, კრებისმიერი დაგმობა ქრისტიანობის ისტორიაში (Papaderos 1987b, 33). საუბედუროდ, ამ დაგმობას მართლმადიდებელი ხალხისთვის ხელი არ შეუშლია, რომ ძმათამკვლელი ომები გაეჩაღებინა ერთმანეთის წინააღმდეგ და სხვა რწმენის ხალხების წინააღმდეგაც.

7. კეთილი ნება და ხალხთა შორის სოლიდარობა

დღეს მართლმადიდებლობას შეუძლია დანაწევრებულ სამყაროს სოლიდარობა და კეთილი ნება შესთავაზოს - „ლიტურგიული იდეალი, და განსაკუთრებით ექვარისტიული თემის იდეალი, როგორც არსებითი ელემენტი მის ეკლესიოლოგიასა და სოციალურ სწავლებაში“. დღეს ეკლესიას აქტიური ძალისხმევა მართებს მათ განსახორციელებლად (VII.1). ეს სხვა ვალდებულებებთან ერთად ნიშნავს შიმშილის და სიღარიბის, იარაღის ჟღარუნის და ექსტრავაგანტულობის წინააღმდეგ ბრძოლისადმი პასუხისმგებლობით მოკიდებას. ეს ნეგატიური ფენომენები დღევანდელი სამყაროს ღრმა მორალურ იდენტობას ავლენენ ორი მიზეზის გამო:

1. შიმშილი არა მხოლოდ სიცოცხლის ღვთაებრივ ნიჭს ემუქრება ხალხებს შორის განვითარებად ქვეყნებში, არამედ აგრეთვე ანადგურებს პიროვნების დიდებულებასა და სიწმინდეს; და
2. ხშირად, ეკონომიკურად განვითარებული ქვეყნები, მატერიალური ქონების უპასუხისმგებლო ადმინისტრირებითა და განაწილებით ფეხქვეშ თელავენ არა მხოლოდ ღვთის ხატებას პიროვნებაში, არამედ თვით ღმერთს, რომელმაც თავისი თავი მშვივრებთან და ღარიბებთან გააიგივა, როდესაც თქვა (მათე 25:40), „რითაც შეეწიეთ ერთს ამ ჩემს მცირე ძმათაგანს, იმით მე შემეწიეთ“ (VII.2).

დოკუმენტი დასძენს: „[ამ ფენომენისადმი] ცალკეულ ქრისტიანთა ან თუნდაც ეთნიკური ეკლესიების მხრიდან ნებისმიერი პასიურობა ან გულგრილობა ქრისტეს დალატის ტოლფასია და ცოცხალი რწმენის უქონლობას ამჟღავნებს“. შემდეგ ის რეკომენდაციას უწევს მართლმადიდებელ ეკლესიებს, რომ უკეთ დაგეგმონ თავიანთი მსახურებითი საქმიანობა სხვა მართლმადიდებელ ეკლესიებთან, „სხვა ქრისტიანულ ეკლესიებთან და კონფესიებთან, ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოსთან და საერთაშორისო ორგანიზაციებთან [თანამშრომლობით], რომლებმაც ამ შემზარავი უბედურების წინააღმდეგ ბრძოლა იტვირთეს“ (VII.3).

მსოფლიოში არსებულ შიმშილს და უზარმაზარ უთანასწორობებს ჩვენსავე და სამართლიანი ღმერთის თვალში მკაცრი განაჩენი გამოაქვს ჩვენთვის. ... ქრისტეს რწმენა დიაკონური მსახურების გარეშე უაზრობაა. იყო ქრისტიანი, ნიშნავს გაყვე ქრისტეს და მზად იყო მას ემსახურო სუსტის, მშვიერის, დევნილის და ყველასადმი მსახურებით, ვისაც ჩვენი დახმარება

სჭირდება. ჩვენ შორის ქრისტეს ძიება ისე, რომ მას არ ეძებდე მათში, ვისაც ჩვენი დახმარება სჭირდება, სხვა არაფერია, თუ არა ცარიელი იდეოლოგია (VII. 4).¹⁵

8. მართლმადიდებლობის წინასწარმეტყველური მისია: მსახურება როგორც სიყვარულის დამოწმება

ბოლო სექცია მოკლედ მიმოიხილავს მთელ დოკუმენტს, უღრმავდება რა სახარებისა და მართლმადიდებლობის გულს: სიყვარულის საგალობელს (1 კორ. 13), რომელიც ზემოთ უკვე განვიხილეთ.¹⁶

როგორც შეგვიძლია, უნდა ვისწრაფოდეთ, რომ ცოცხალი სიყვარული ქმედებაში გამოვავლინოთ მსახურების მეშვეობით „სხვა ქრისტიანულ ეკლესიებსა და კონფესიებთან და ყველასთან“ თანამშრომლობით, ვინც მზადაა „დაამოწმოს რწმენა და იმედი სამყაროში, რომელსაც ეს მოწმობა ყველაზე მეტად სჭირდება“. სიყვარულის ამ მსახურებითი დამოწმების საჭიროება შემდგომ დასკვნით ფრაზებში გამოიხატება:

რადგანაც მართლმადიდებელ ქრისტიანებს მოგვეცა ცხოვნების მნიშვნელობის შემეცნება, ძალა არ უნდა დავიშუროთ სწეულების, შიშის, უბედურების შესამსუბუქებლად; რადგანაც მოგვეცა მშვიდობის გამოცდილება, თანამედროვე საზოგადოებაში მშვიდობის ნაკლებობამ გულგრილი არ უნდა დაგვტოვოს; რადგანაც ღმერთის სამართლიანობის წყალობა გამოვცადეთ, ძალისხმევას არ დავიშურობთ, რათა სამყაროში სამართლიანობა გაძლიერდეს და ჩავგრის ყველა ფორმა აღმოიფხვრას; რადგანაც ყოველდღე განვიცდით ღვთის მადლს, ადამიანთა და ერთა შორის ფანატიზმის და შეუწყნარებლობის ნებისმიერ ფორმას შევებრძოლებით; რადგანაც დაუღალავად ვქადაგებთ ღვთის განკაცებას და ადამიანის განღმერთობას, ყველა ადამიანის და ერთა უფლებებს ვიცავთ; რადგანაც ღმერთმა ქრისტეს მიერ ადამიანთა ცხოვნების მეშვეობით თავისუფლება მოგვანიჭა, უკეთ შეგვიძლია ვიქადაგოთ ხალხთა და ერთა თავისუფლების უნივერსალური ღირებულებები; რადგანაც ვსაზრდოობთ უფლის სისხლითა და ხორციით წმინდა ექვარისტიაში, საჭიროებას ვგრძნობთ, ღმერთის ნიჭები ჩვენს სამშოს გავუზიაროთ, უკეთ გავიგოთ, რას ნიშნავს შიმშილი და შეჭირვება და ვიბრძოლოთ მის აღმოსაფხვრელად; რადგანაც ახალ ზევას და ახალ მიწას ველით, სადაც სრული სამართლიანობა იქნება გამეფებული, შეგვწევს ძალა პიროვნებისა და საზოგადოების ხელახალი დაბადებისა და განახლების ძალისხმევისათვის (Message 2000, 81).

4. „წმინდანები ძალაუფლების ცდუნების წინაშე“

¹⁵ „ეს ნაწილი ყველაზე მკაფიოდ გამოკვეთს დოგმატიკას და ქრისტეს რწმენის ცნებას. ის არ შეიცავს თეოლოგიურ თეორიებს ან ცარიელ სწავლებას. ქრისტეს რწმენა გვახსენებს, რომ ვიმოქმედოთ და ვიზრუნოთ კონკრეტული ადამიანების პრობლემებზე; ის არ ნიშნავს სამყაროდან გაქცევას, ცალმხრივ მისტიციზმს ან უბრალოდ საკმეველს, ხატებსა და სანთლებს. ტანჯვა თან ახლდა და ახლაც ახლავს მართლმადიდებელ ეკლესიას, აყალიბებს რა მორწმუნეთა დამოკიდებულებებს და მოქმედებებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ტანჯვა მის საფუძველში დევს საუკუნეების განმავლობაში“ (Larentzakis 1987, 53).

¹⁶ ეკლესიის ვალდებულებებზე, რომ ცალსახად უქადაგოს სერბ ხალხს მართლმადიდებლობის არსი, მართლმადიდებლური თეოლოგიის მემკვიდრეობა და მისი ეთოსის მთავარი სწავლება, რომელიც წმ. იოანე ღვთისმეტყველმა თავის ცნობილ სიტყვებში შეაჯამა: „ღმერთი სიყვარულია“ (1 იოანე 4:8)“ (Dokic 1999, 319).

„წმინდანები ადამიანები არიან, ამიტომაც ყოველგვარი ადამიანური და ეშმაკეული ცდუნების ქვეშ შეიძლება მოექცნენ, იმაზე უფრო ძლიერი ცდუნების ქვეშაც, ვიდრე რიგითი ადამიანი ექცევიან. თუ ხელისუფალთ ექვემდებარებიან, მაშინ ცდუნებამ, შესაძლოა, მიწიერი მმართველებისადმი ზედმეტი მორჩილების ფორმა მიიღოს, იქაც კი, სადაც ღვთის გულისათვის წინააღმდეგობის გამოჩენა უპრიანი იქნებოდა, მაგრამ წინააღმდეგობა მათ სიცოცხლეს საფრთხეს შეუქმნიდა. თუ თავად არიან ძალაუფლების მტვირთველნი, მეფეები ან პაპები, მაშინ შეიძლება თავიანთი ძალაუფლების გადაჭარბებით ცდუნდნენ, თავიანთი უფლება და გამჭრიახობა ზედმეტად შეაფასონ, სხვებისა კი გააუფასურონ, ან თუნდაც კარგი მიზნის მისაღწევად უკეთურ საშუალებებს მიმართონ“ (Stratmann 1958, 6). აქ წამოჭრილი კომპლექსური კითხვები მართლმადიდებლობასთან დაკავშირებით, რამდენიმე პრობლემური სფეროს საფუძველზე განიხილება.

4.1 ეკლესია და სახელმწიფო მართლმადიდებლურ ტრადიციაში

მართლმადიდებლური კუთხით ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის შესახებ ნებისმიერი რეფლექსია, რა თქმა უნდა, უმაღლეს ამ ორს შორის *სიმფონიის* ბიზანტიურ დოქტრინასა და პრაქტიკაზე კონცენტრირდება. რუსეთის ეკლესიის სოციალური კონცეფცია (III A.) განზრახ მიუთითებს იურიდიული ხასიათის ორ ძირითად ტექსტზე, რომლებიც *სიმფონიურ* პრინციპს ნათლად აყალიბებენ: იმპერატორ იუსტინიანე I-ის მე-6 კოდექსსა და *ეპანაგოგეზე*, რომლის მთავარი ავტორიც ფოტიოსი გახლდათ (858-867 და 877-886 წლებში კონსტანტინოპოლის პატრიარქი). კონცეფციაში ციტირებულია შესაბამისი დებულება: „საერო ძალაუფლება და სულიერება ერთმანეთთან დაკავშირებულია, როგორც სხეული და სული და სახელმწიფო წესრიგისთვის ისეთივე შეუცვლელნი არიან, როგორც სხეული და სული ცოცხალი ადამიანისთვის. მათ შორის კავშირსა და შეთანხმებაში მდგომარეობს სახელმწიფოს კეთილდღეობა“. *ეპანაგოგე* სოციალური სხეულის სათავეში იმპერატორსა და პატრიარქს მოიაზრებს. თუმცა სინამდვილეში აქ დიარქიასთან არ გვაქვს საქმე. რამდენადაც ორივე არა როგორც პიროვნებები, არამედ მათი ინსტიტუციური შესაძლებლობებით განიხილებიან, ორივენი ერთი და იმავე ქრისტიანული საზოგადოების მსახურნი არიან. ამიტომ მათ ურთიერთდახმარება და სოლიდარობა ესაჭიროებათ. ამ ერთად და ერთმანეთისთვის ქმედებას *სინალელოას* უწოდებენ, რომელიც იმავე საკითხზე *სიმფონიის* პარალელურად განსხვავებული ტერმინია (იხ. Pheidias 1997, 143-156).

აღმოსავლეთში დაწყებულმა კონსტანტინეს ეპოქამ ეკლესიას შესაძლებლობებთან ერთად საფრთხეებიც მოუტანა. იმდროინდელი ეკლესია რომ იმპერატორისადმი, როგორც ძალისადმი დაპირისპირების ცდუნებას დამორჩილებოდა, მოვლენები უცილობლად სხვანაირად განვითარდებოდა. თუმცა გადაწყვეტილება მსახურების და არა თანამმართველობის სურვილის სასარგებლოდ გაკეთდა. ნებისმიერი სხვა არჩევანი მართლმადიდებლურ ეკლესიოლოგიასთან შეუსაბამო იქნებოდა. ეკლესიოლოგიაში – ისევე როგორც მართლმადიდებლურ სოტერიოლოგიაში – *სინერგიის* ცნებას ცენტრალური ადგილი უკავია (იხ. Mitsopoulos 1973). ადამიანი თავისუფალი ნებით ღმერთთან თანამოსაქმეობისკენაა მოწოდებული (იხ. 1 კორ. 3, 9). თანამოსაქმენი საკუთარი გამოსყიდვისა და თეოზისის საიდუმლოში, რადგან ამ თავისუფალი *სინერგიის* გარეშე თავად საიდუმლოს დინამიკა უნაყოფო იქნებოდა. თანამოსაქმენი სახელმწიფოსა და საზოგადოების წინაშე თავიანთი მოვალეობების შესრულებაში, სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ურთიერთობის ოქროს წესის მორჩილებით: „მიეცით კეისარს კეისრისა და ღმერთს – ღმერთისა!“ (მთ. 22, 21)

ამ გაგებას აქვს თავისი პირდაპირი სოციალურ-ეთიკური შედეგები. სხვა დანარჩენთან ერთად, ეს საქმეებით დამოწმებულ, ღვთისგან მიღებული სიყვარულის გადაცემის გზით

სოციალურ ქმედებებში ქრისტიანისა და ეკლესიის თავისუფალ, კენოტურ, მსახურებისადმი უანგარო და პასუხისმგებლობით თანამონაწილეობას ნიშნავს.

იმპერატორებსაც, რომლებიც ამჯერად ქრისტიანები იყვნენ, ეს უნდა ესწავლათ. ეს ეხებოდა როგორც სახელმწიფო ძალაუფლების საკრალურობას, ისე, უპირველეს ყოვლისა, თავად იმპერატორის პოზიციონირებას. ეს მისგან ძალზე ბევრს მოითხოვდა, თუნდაც იმის მოულოდნელად მიღებას, რომ ის იმპერიის ყველა საკრალურობის სათავეში აღარ იდგა. ასევე, იმის აღიარებას, რომ ის, მართალია, ერთპიროვნული მმართველი (ავტოკრატი) იყო, ახლა სამყაროს მმართველის, *პანტოკრატორის* წინაშე უნდა მოედრიკა მუხლი. ბიზანტიურმა იკონოგრაფიამ ტაძრების გუმბათზე ქრისტე პანტოკრატორის გამოსახვით ეს ნათლად გამოხატა, სავარაუდოდ, როგორც გაფრთხილება იმპერატორისთვის, რომელიც საკუთარ თავს ავტოკრატორს უწოდებდა.¹⁷ ამის შესაბამისად უნდა მოქცეოდა ის მათ, რომელთა ვალდებულებაც ის იყო, რომ „ღმერთს უფრო მორჩილებდნენ, ვიდრე ადამიანებს“ (საქმეები 5,29). მას უფრო მეტად, სადაც კი ეს საჭირო იქნებოდა, ეკლესიისგან და თითოეული ქრისტიანისგან უნდა მოესმინა: „ასე ამბობს უფალი, პანტოკრატორი“ (2 მეფ. 7,8).

პიროვნება და თანამდებობა: წმიდა იოანე ოქროპირის ეგზეგეტიკური კომენტარები რომაელთა მიმართ ეპისტოლეს მე-13 თავის პირველ სტროფზე, მნიშვნელოვანია იმდროინდელი თეოლოგიის, პოლიტიკისა და ეთიკის სფეროში ძირეული ტრანსფორმაციების სწორად გასაგებად: „არ არსებობს ხელმწიფება თუ არა ღვთისაგან; ყოველი ხელმწიფება ღვთის მიერ დადგენილია“. შემდგომ ვკითხულობთ: „რას ამბობ? განა ყველა უფლებამოსილი ადამიანი ღვთის მიერაა დანიშნული? ეს არ არის ის, რისი თქმაც სურს მოციქულს; მე არ ვსაუბრობ ყველა ცალკეულ უფლებამოსილზე, არამედ ზოგადად ხელისუფლებაზე. იმაზე, რომ საერთოდ უფლებამოსილი პირები, მმართველები და მათზე დაქვემდებარებულნი არსებობენ, იმაზე, რომ ყველაფერი არ იშლება, რომ ერები ზღვის ტალღებით არ მიმოიქცევიან, ეს, მე ვამბობ, ღვთის სიბრძნის შემოქმედებაა. ამიტომ არ ამბობს ის [პავლე]: „არ არსებობს ხელმწიფე თუ არა ღვთისაგან“, არამედ მხედველობაში აქვს *ინსტიტუცია*, როდესაც ამბობს: „არ არსებობს ხელმწიფება თუ არა ღვთისაგან“ (Kommentar zum Römerbrief, 24. Homilie, PG 60, 615; BKV Bd. 42, 162).

ამგვარად, ოქროპირმა იმპერატორის პირადი საკრალურობა გააუქმა და პიროვნებასა და თანამდებობას შორის ზღვარი დაადგინა, რაც პიროვნებას არ აძლევს უფლებას, ამა თუ იმ ბოროტმოქმედების ლეგიტიმაცია თანამდებობის ღვთაებრივი წარმოშობით გაამართლოს. მითუმეტეს, რომ ღვთიური წარმომავლობის აღიარება ღვთისადმი მორჩილებას გულისხმობს.¹⁸ ბიზანტიისთვის დამახასიათებელი ეკლესიის, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის საფუძვლები ასეთი საღვთისმეტყველო მოსაზრებებით შეიქმნა და გამყარდა.

სახელმწიფოსა და ეკლესიის უსაფრთხოება: ტოლერანტობის პოლიტიკა, რომელიც კონსტანტინე დიდმა (+337) განახორციელა და მეტიც, თეოდოსიოს I-ის (+395) 380 წელს გამოცემული ედიქტის გადაწყვეტილება, რომლითაც მან იმპერიის რელიგიად ქრისტიანობა გამოაცხადა და 391/92 წლებში წარმართული კულტები აკრძალა, ძირითადად იმპერიის ერთიანობის უზრუნველყოფას ისახავდა მიზნად (Mazal 1981, 125). თუმცა ამას ეკლესიის ერთიანობის გარეშე ყოველთვის საფრთხე ემუქრებოდა. ეკლესიის ერთიანობის პირველმა დიდმა რღვევამ კი ეს აშკარა გახადა, რაც, როგორც ცნობილია, არიანიზმთანაა დაკავშირებული. ოსტგოთები, ვესტგოთები, ვანდალები, ლომბარდიელები და სხვა ხალხები ძირითადად

¹⁷ ებტერნახის ვარაუდი, რომ ბიზანტიის იმპერატორი ღმერთის ხატს წარმოადგენდა, მცდარ წარმოდგენას ემყარება. როგორც ადამიანი, ის ასევე ღვთის ხატად არის შექმნილი, მაგრამ არა როგორც იმპერატორი. ასევე სრულიად მცდარია მტკიცება, რომ იმპერატორს პანტოკრატორი ეწოდებოდა (Echternach 1962, 196).

¹⁸ რა თქმა უნდა, პატრიარქები და იმპერატორები პიროვნულ დონეზე ყოველთვის მოიხმობდნენ ღმერთს, როგორც მათი ძალაუფლებისა და ავტორიტეტის წყაროს. თუმცა, ამას არცერთი პატრიარქისთვის არ შეუძლია ხელი, რომელიმე იმპერატორის მმართველობა დაეყენებინა ეჭვქვეშ და პირიქით. იგივე ეხება ხალხს და ჯარს იმპერატორებთან და პატრიარქებთან მიმართებით.

არიანული ორიენტაციის მქადაგებლებმა მოაქციეს. საიმპერატორო მიწაზე დასახლებულნი, ისინი პოლიტიკისთვის კონფესიურ საწვავს უზრუნველყოფდნენ.

სიმფონია და პარაფონია: სიმფონიის მრავალმხრივი პოზიტივიზმი ყოველთვის ვერ ახერხებდა პარაფონიის (დისონანსი), დისჰარმონიის თავიდან აცილებას. რადგან სიმფონია არ შეიძლება იყოს არც უპირობო და არც ყოვლისმომცველი ურთიერთობა. იმპერატორიდან დაწყებული და უკანასკნელი თანამდებობის პირით და ჯარისკაცით დამთავრებული, პატრიარქიდან დაწყებული, ყველაზე მცირე კრებულის მღვდლის და მეუდაბნოე განდეგილის ჩათვლით, *სიმფონია* ორ ფაქტორზე იყო დამოკიდებული: შესაბამის პიროვნებებზე და ეკლესიისა და სახელმწიფოს მხრიდან უნარსა და მზაობაზე, ერთმანეთის საზღვრები ელიარებინათ და შეენარჩუნებინათ. ევსები კესარიელმა (+339), საეკლესიო ისტორიოგრაფიის მამამ და ქრისტიანული ქრონიკის ფუძემდებელმა, კონსტანტინეს პერიოდის კულტურული პოლიტიკის წარმომადგენელმა და ბიზანტიის იმპერიული და საეკლესიო იდეოლოგიის ინაუგურატორმა (Mazal 1981, 127), ეთიკური კონფლიქტების და მათი კონსენსუსური დაძლევის ნათელი სურათები შემოგვინახა. თვითნებობა დიდებულ სახელმწიფოში ცოცხლობს. და იესო ქრისტეში ღვთის სასუფეველის გარიჟრაჟი დიდი და მუდმივი პარადოქსია. ვინაიდან ეკლესია ამ პარადოქსში და მისგან ცოცხლობს - სანამ სოციალურ ინსტიტუტად არ გადაგვარდება - ის სახელმწიფო კონტროლს ან სახელმწიფო დაცვას გაურბის და ყველაფერს ღიად ტოვებს მოულოდნელის გამოსაჩენად. ეს მართლმადიდებლობის ცხოვრებაში არაერთხელ დადასტურდა. ამგვარი ზომები *სიმფონიას* აძლიერებდნენ, მაგრამ ვერ უზრუნველყოფდნენ. მაგალითად, როდესაც იმპერატორმა თეოდოსიოს I-მა თესალონიკის აჯანყების შემდეგ კოლექტიური სასჯელი დააწესა და დაახლოებით 2000 ადამიანი გამოასალმა სიცოცხლეს, მილანის ეპისკოპოსმა ამბროსიმ მას „კრებულის წინაშე საჯარო მონანიება“ მოსთხოვა. იმპერატორი „გაბრაზებული წავიდა; რვა თვის შემდეგ მოინანია და დადო პირობა, რომ 30 დღის გასვლამდე მეტ სასიკვდილო განაჩენს აღარ გამოიტანდა“ (Echternach 1962, 128). რამდენიმე წლის შემდეგ კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა იოანე ოქროპირმა საიმპერატორო კარის მდიდრული ცხოვრება კრებულის წინაშე გაკიცხა. იგი ღვთის სამართლიანობის სახელით ქვრივს გამოექომაგა, რომელსაც საიმპერატორო სასამართლომ ვენახი წაართვა და ეს ფაქტი და დედოფალ ევდოკიას ფუფუნება ამბიონიდან დაგმო. „წმინდანები ძალაუფლების ცდუნების წინაშე“, ამჯერად იმპერატორ არკადიუსის მორჩილმა სინოდის ეპისკოპოსებმა, პირიქით, ამ ცდუნებას ვერ გაუძლეს. ამას პატრიარქის გადასახლება, დაბრუნება და კავკასიაში ახალი გადასახლება მოჰყვა. 407 წლის 26 იანვარს მან და მისმა მცველებმა დიდი ძალისხმევით შედეგად მიაღწიეს ქალაქ კომანს. უძღურებისაგან სიკვდილის პირას მისულმა პატიმარმა წმინდა ევქარისტის მიღება მაინც შეძლო. მიიცვალა სიტყვებით - „დიდება ღმერთს ყველაფრისთვის“ (იხ. Echternach 1962, 128ft).

მსახურების და არა მმართველობის სურვილი: როგორც მნიშვნელოვანი მახასიათებელი და დიდი ხნის ისტორიული გამოცდილება, აქ უნდა აღინიშნოს: რაც უფრო ნაკლებად ისწრაფვის ეკლესია ამქვეყნიური ძალაუფლებისკენ, მით უფრო დიდია ადამიანთა ცხოვრებაში მისი სულიერი თანამყოფობა. ბიზანტიაში ეკლესია არასოდეს გადაქცეულა „მაღალ ეკლესიად“. ის ყოველთვის „სახალხო ეკლესიად“ რჩებოდა, რის გამოც აღმოსავლეთში „ეკლესიისა და სახელმწიფოს პრობლემის სიმწვავე აპრიორი საერთოდ ვერ დგებოდა“ (Beck 1959, 37). „ბერძნული მართლმადიდებელი ეკლესია ... სახელმწიფოსა და ცხოვრების საერო სფეროებზე ძალაუფლების მოპოვებისკენ არასოდეს მიისწრაფოდა და ამისთვის არც არასდროს მიუღწევია“ (Müller-Armack 1959, 345). ბიზანტიის იმპერიის დაცემის შემდეგაც კი, 1453 წელს, ეკლესიამ სულიერი ავტორიტეტი კიდევ უფრო აღმატებული ფორმით შეინარჩუნა. მას შემდეგ, რაც „თურქული მმართველობის პერიოდში ის თავის ხალხთა ერთადერთ კულტურულ ერთობას წარმოადგენდა, ზუსტად თავისი უძღურებით შეუდარებელ მდგომარეობას მიაღწია, რაც დღესაც გამოიხატება იმაში, რომ აღმოსავლურ საეკლესიო ტერიტორიებზე არასოდეს არც ძლიერი ანტისაეკლესიო მოძრაობა წარმოქმნილა და არც პოლიტიკურ და ეროვნულ ძალებს

უგრძნიათ ოდესმე თავი ეკლესიასთან ოპოზიციაში“ (იხ. იქვე). მართლმადიდებელი ეკლესია ხალხის ეკლესიაა და მისი სამღვდლოებაც ხალხისგან, ხალხთან, ხალხისთვისაა. ამიტომ, ეკლესიასა და სახელმწიფოზე საუბრისას, მართლმადიდებლურ კონტექსტში, აუცილებელია სახალხო ეკლესიური კონტექსტის გათვალისწინება. თუმცა, სათანადო სიფრთხილით, რათა სამღვდლოების სახალხოობის ცოცხალი, პასტორალურ-დიაკონური ხასიათი „ნაციონალურობის“ მცდარი მითისაგან შორს დარჩეს (ნაციონალური სული, ნაციონალური სულისკვეთება, ბერძნული თუ სლავური სულიერება და ა.შ.).

ვაკუუმის შევსება: მართლმადიდებლობის ცხოვრებაში დაუწერელი, მაგრამ პრაქტიკაში არცთუ იშვიათად გამოყენებული წესი, რომელიც დასავლეთში ნაკლებად ცნობილი ან გასაგებია, ადგენს, რომ რეალურად უძღურმა ეკლესიამ სახელმწიფოს ხელმძღვანელობა ავტომატურად უნდა იტვირთოს, როგორც კი ვაკუუმი შეიქმნება. მაგალითად, 1453 წელს კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ, მსოფლიო პატრიარქმა ფართო გაგებით *ეთნარქის* როლი, ოსმალეთის იმპერიის ყველა მართლმადიდებელი ხალხის სულიერი ავტორიტეტობა იტვირთა. ეს „პრივილეგია“ რეალურად დამატებითი ჯვარი იყო, რადგან პატრიარქს დაეკისრა პასუხისმგებლობა ყველაფერზე, რაც ქრისტიანებს შორის ხდებოდა და „მაღალი ეშელონებისთვის“ სასიამოვნო არ იყო. საბერძნეთში გერმანული ოკუპაციის დასასრულს, როდესაც პოლიტიკური ვაკუუმი შეიქმნა, ათენის მთავარეპისკოპოსმა დამასკენოსმა ავტომატურად მიიღო მეფისნაცვლის თანამდებობა (1944 წლის დეკემბერი); ასევე, ეპისკოპოსმა აგათანგელოსმა (ხანია) კრეტის გუბერნატორის თანამდებობა იკისრა. ნაწილობრივ ამ ტრადიციის ფარგლებშივე უნდა მოვიაზროთ კვიპროსის მთავარეპისკოპოს მაკარიოს III-ის როლიც, რომელიც ბრიტანეთის კოლონიური მმართველობიდან თავისი ხალხი გამოყვანას ცდილობდა.

ძალაუფლების დემონი აბსტრაქცია არ არის: რა თქმა უნდა, არ უნდა დაიმალოს ის ფაქტი, რომ მიუხედავად მთელი *სიმფონიისა*, მართლმადიდებლურ ეკლესიას ძველად, და უახლეს დროშიც, საკმარისი მიზეზი ჰქონდა საიმისოდ, რომ რომაელთა მე-13 თავი გამოცხადების მე-13 თავთან კავშირში წაეკითხა. რადგან მართლმადიდებელი ხალხების ისტორიაში ძალაუფლების დემონი აბსტრაქცია კი არა, რეალური, სევდიანი გამოცდილებაა. ეს ეხება ბიზანტიის იმპერიის ხალხებს, რომლებსაც იმპერიის დაშლის შემდგომ (1453), საუკუნეების განმავლობაში ოსმალეთის მმართველობის ქვეშ მოუწიათ ცხოვრება, ისევე როგორც ეკლესიას რუსეთში ეკლესიისა და სახელმწიფოს პეტრესეული ურთიერთობებისას, მოგვიანებით კი, საბჭოთა კავშირის დროს, სხვა მრავალ მართლმადიდებელ ხალხთან ერთად. სახელმწიფოს გაღმერთებაც და დემონიზაციაც მხოლოდ სახარების საბედისწერო არასწორი გაგების შედეგი შეიძლება იყოს.

4.2 ეკლესია და სახელმწიფო: ახალბერძნული გამოცდილებიდან

სახელმწიფო-ეკლესიის ურთიერთობის ახალბერძნული განვითარების მოკლე მიმოხილვა ნათელს ჰყენს ზოგიერთ პუნქტს, სადაც უთანხმოებები დღესაც ამძიმებენ ამ ურთიერთობას. იმდროინდელი დიდი სახელმწიფოების (ინგლისი, საფრანგეთი, რუსეთი) გადაწყვეტილებით, 1832 წლის 7 მაისს, საბერძნეთის განთავისუფლებულმა ნაწილმა მმართველად მიიღო მეფე (ოტო I ბავარიიდან). მან თავი მაშინვე ეკლესიის თავად გამოაცხადა. ხალხმა, როგორც კი ძლივს თავისუფლების სუსტი გემოს შეგრძნება დაიწყო, დაინახა, რომ მათ ეკლესიაზე სულთნის ზეწოლა არამართლმადიდებელი მეფის მეურვეობით შეიცვალა. მეფეს და მის რეგენტობას, უდავოდ, საუკეთესო განზრახვები ამოძრავებდათ, რათა მრავალსაუკუნოვანი უცხოური მმართველობისგან გაუდაბურებულ ქვეყანას და მის მრავალჭირგამოვლილ ხალხს დახმარებოდნენ. თუმცა აკლდათ ცოდნა და სიტუაციისადმი მგრძნობელობა.

ორმა ინოვაციამ, რომელიც მეფის რეგენტობამ მალევე განახორციელა, დიდი დაზნეულობა გამოიწვია. ისინი ტერმინებს სახელწიფო (κράτος) და ერი (έθνος) ყოველგვარი დიფერენციაციის გარეშე იყენებდნენ. ამან გააჩინა ეჭვი, რომ დიდი სახელმწიფოების ლოცვა-

კურთხევით, მათ ახლად გათავისუფლებული ქვეყნის მცირე ნაწილის ჯერ კიდევ დამონებული ბერძენი ერისგან გამოყოფა და ამ უკანასკნელის ბედის ანაბარა მიტოვება სურდათ, რაც მოგვიანებით ასეც მოხდა! შემდეგ ითქვა: „*ეკლესია და სახელმწიფო ერთი და იგივეა*“.¹⁹ შესაბამისად, მაშინდელი საბერძნეთის ეკლესიას „*ეროვნული ეკლესია*“; ანდაც „*სამეფო ბერძნული ეკლესია*“ ეწოდა! ამის პირველი შედეგი სახელმწიფოზე ეკლესიის სრულ დამოკიდებულებაში გამოვლინდა. ეროვნული ეკლესიის სასურველი ორგანიზებისთვის, ბავარიული კონსისტორია სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის ფორმით სამაგალითო მოდელის ფუნქციას ატარებდა (Metallinos 1990, 243), რომელიც პეტრე დიდის მიერ რუსეთში განხორციელებული მოდელის მსგავსი იქნებოდა. ამიტომაც გადაიდგა საბერძნეთის ეკლესიის ავტოკეფალიის ანტიკანონიკური გამოცხადების და მსოფლიო საპატრიარქოს იურისდიქციისგან მისი გამოყოფის სარისკო ნაბიჯი (1833). ყველა განსხვავებულობის შენარჩუნებით, ეს ახალი ვითარება ფლოროვსკის შეფასებას გვახსენებს იმასთან დაკავშირებით, რომ 1721-დან 1917 წლამდე პერიოდი რუსეთის ეკლესიისთვის ბაბილონურ ტყვეობას წარმოადგენდა (Benz 1952, 382). სასულიერო პირი, კონსტანტინოს ოიკონომოსი აღნიშნავს: „ჩვენი მამების მიერ დაწესებული მარადიული საზღვრები“ ძალისმიერად იცვლება (იხ. Papaderos 1970). საპატრიარქომ ავტოკეფალია მხოლოდ 1850 წელს, გარკვეული პირობებით გამოსცა. რამდენიმე წლის განმავლობაში, საბერძნეთში სიმფონიის საკითხი როგორც პოლიტიკური, ისე შიდა საეკლესიო განხილვის ერთ-ერთი მთავარი თემა იყო. კონსტიტუცია იწყება სათაურით - „სახელითა... წმიდისა მამებისა“. რელიგიის თავისუფლებისა და ყველა ადამიანის უფლებების სრული გარანტიით, სახელმწიფო-ეკლესიის ურთიერთობა ნაწილობრივ სიმფონიის პრინციპზე ორიენტირებული რჩება (Panagopoulos 1991, 73 ff). აქ უკვე სახელმწიფოებრივ ეკლესიურ გადახვევასთან აღარ გვაქვს საქმე, როგორც ეს ზემოთ აღინიშნა, თუმცა კავშირები მაინც მყარია. ზოგიერთს ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის უფრო მკაფიო გამიჯვნა სურს. უმრავლესობა კი, ლაციზმში ჩავარდნის გარეშე, როლების ცალსახა გამორკვევას ითხოვს.

4.3 პლურალიზმი და სიმფონიის შანსები

იდეოლოგიურ სისტემებთან მართლმადიდებელი ეკლესიების ურთიერთობის სამწუხარო გამოცდილება, რომლებიც, მართალია, სამოთხეს გვპირდებიან, მაგრამ ელემენტარულ უფლებებსა და ადამიანის ღირსებას უარყოფენ, იმედგაცრუებას იწვევს. „ასეთ იდეოლოგიებთან შეუზღუდავი თანამშრომლობა საფრთხეს შეიცავს, რადგან ეს იდეოლოგიები, თავიანთი ძალაუფლების სტრუქტურებიდან გამომდინარე, საბოლოოდ საკუთარი მიზნებისა და პროგრამების განხორციელებისთვის ეკლესიის ინსტრუმენტალიზაციას ახდენენ (...)“. ყველა საერო იდეოლოგია „ჩვენივე, ქრისტიანებისთვის ჩვენი რწმენის ავტენტურობის თვალსაზრისით პირდაპირი გამოწვევაა (...) მეორე მხრივ, ეკლესია ფრთხილად უნდა იყოს, რომ თავად აბსოლუტურ იდეოლოგიად არ იქცეს“ (Church's Struggle 1975, 3). ეს ახლო წარსულის გამოცდილებაა, რომელიც მუდამ უნდა გვახსოვდეს.

ეკლესია-სახელმწიფოს რესტავრირებადი ურთიერთობა, რომელიც თავის ნორმებს რეალობისგან მოწყვეტილი ნოსტალგიით კვებავს, ასევე შეიძლება იქცეს იდეოლოგიად. ეს მართლმადიდებლური ტრადიციის ყოფილი სოციალისტური ქვეყნებისთვის ერთ-ერთი არჩევანი იყო, რომელთაგან ზოგიერთი სიმფონიური მოდელის ვალიდურობის, ყოველ შემთხვევაში, თავდაპირველად ტიპოლოგიურად, დაბრუნებას ესწრაფვის. ძველი სიმბოლოები, მაგალითად, ბიზანტიური ორთავიანი არწივი, კვლავ ჩნდება იმ ქვეყნებში, საიდანაც ისინი

¹⁹ ეს 1721 წელს რუსეთის საპატრიარქოს გაუქმების შესახებ პეტრე I-ის გადაწყვეტილებას გვახსენებს (ეროვნულმა საბჭომ 1917 წლის რევოლუციის შემდეგ, იმავე წლის ნოემბერში აღადგინა). პროტესტანტული მოდელის მიხედვით, პეტრემ საპატრიარქო „წმიდა მართვადი სინოდით“, ანუ უბრალო „სახელმწიფო ადმინისტრაციით“ ჩაანაცვლა.

გაუჩინარებულნი იყვნენ. სიმფონიური პრინციპის ჯერ კიდევ შესამჩნევი მიმზიდველობის მიუხედავად, ვერავინ უგულებელყოფს ფაქტებს, რომლებიც ამ მოდელის სასიკეთოდ არ მეტყველებენ. გლობალიზაციის წნეხი,²⁰ რელიგიური, კულტურული და პოლიტიკური პლურალიზმი, ლაციისტური ორიენტაციის სეკულარიზაცია, ზენაციონალური სახელმწიფო სტრუქტურები,²¹ სახელმწიფოთა საერთაშორისო კავშირები და ა.შ. ეკლესიასა და სახელმწიფოს ახალ სასწავლო პროცესში შესვლას აიძულებენ. სახელმწიფო აღმსარებლობის და რელიგიური მიკუთვნებულობის მხრივ, გარდაუვალი ნეიტრალურობისკენ უნდა გაიზარდოს, არა მხოლოდ მისი მოქალაქეების, არამედ ყველა იმ ადამიანის მიმართ, ვინც რაიმე მიზეზით მის ტერიტორიაზე იმყოფება. ეკლესიამ, თავის მხრივ, არა მხოლოდ ახალი შესაძლებლობების და საჭიროებების ალაგი, არამედ თანამშრომლობის საზღვრებიც უნდა გამოარკვიოს, როგორც სახელმწიფოსთან, ისე სოციალურ უწყებებთან და მრავალფეროვანი ხასიათის ძალაუფლების სტრუქტურებთან. რაც ეკლესიამ არ უნდა გააკეთოს, ეს თავის თავში ჩაკეტვაა. ის დიალოგისთვის ღია და მზადმყოფი უნდა დარჩეს. კერძოდ, მართლმადიდებელ ეკლესიას დღეს ევალება, საზოგადოების ყურადღება ენერგიულად მიაპყროს მისი სინოდალურობის იმ ელემენტებისკენ, რომლებსაც შეუძლიათ ხელი შეუწყონ სახელმწიფოსა და საზოგადოებაში დემოკრატიზაციის პროცესის დაჩქარებასა და გაღრმავებას.

4.4 როდესაც სახელმწიფო ეკლესიას სოციალური ზღვრებისკენ უბიძგებს

ცნობილია, რომ ახალი კულტურის დაბადებისა და ზრდისთვის აუცილებელია ფორმის დინამიკური პრინციპი. ფორმის პრინციპის ძირითად შინაარსს სიკეთე (αγαθόν), მშვენიერება (καλλος, καλόν) და ჭეშმარიტება (αληθεια) ქმნიან. ყოფიერების ამ სამი ძირითადი კატეგორიის გაგებაში და ცხოვრებაში მათი განხორციელების და განცდის ხერხებში დიფერენციაცია, იწვევს კულტურების დიფერენციაციას. თეორიასა და პრაქტიკაში ამ სამი კატეგორიისადმი დამოკიდებულებაზე დაკვირვებამ შეიძლება აღმოგვაჩინოს ის, თუ რა იყო, განსაკუთრებით IV საუკუნიდან, ბიზანტიური ოიკუმენეს ჩამოყალიბებაში ბერძნულ-ქრისტიანული სინთეზისთვის უკიდურესად მნიშვნელოვანი. სიკეთესთან დაკავშირებით, შეიძლება ითქვას, რომ კალოკაგათია (καλοκαγαθια, იხ. Plato, Def. 412e) და სხვა უძველესი სათნოებები განწმენდის ახალი იდეალით გაღრმავებას განიცდიან და ბიზანტიისთვის დამახასიათებელ *ფილანთროპიაში* ახალ კულმინაციას აღწევენ. მცირე საფუარის დიდი საიდუმლოების შესახებ ცოდნით (იხ. მთ. 13,33; 1 კორ. 5,6), მაშინდელმა ეკლესიამ თავისი ენერგიული ჩართულობა ქრისტიანული *ფილანთროპიის* სულისკვეთებით სახელმწიფოსა და ცხოვრებაში ახალი სოციალურ-პოლიტიკური წესრიგის გავრცელებისკენ მიმართა. უფრო კონკრეტულად: ღვთის სიყვარულის მართლმადიდებლურმა გაგებამ და საქმითა და სიყვარულით სავსე ერთგული მსახურების პრაქტიკაში გამოვლინებამ (ორთოპრაქსია) ახალი იმპერიის თვითშეგნების, მისი ეთიკური საფუძვლების და უთვალავი სოციალური საკითხის გადაჭრის როგორც მოკლევადიანი, ისე გრძელვადიანი გზების მოძიების კუთხით მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა. ეს გამოცდილება

²⁰ „გლობალიზებულ სამყაროში ადამიანმა არა მხოლოდ ადგილობრივ დონეზე უნდა იფიქროს, არამედ სხვებთან, მსგავსი ადამიანური მგრძობელობის მქონეებთან შეხვედრისკენ უნდა ისწრაფოდეს. გლობალიზაცია უფრო ფართო მასშტაბის თანამშრომლობას და სხვა ეკუმენიზმის შექმნას მოითხოვს, რომელიც სამყაროს არა ეკონომიკური ფაქტორის პრიორიტეტულობით განიხილავს, არამედ პრიორიტეტულად ადამიანს, ადამიანებს შორის თანაზიარებასა და სოლიდარობას სახელდება და ადამიანის ბუნებასთან ურთიერთობის ნორმალიზებას ანიჭებს უპირატესობას“ (Petrou 1999, 133).

²¹ უმიზეზო არაა ის ფაქტი, რომ ეკლესიებმა ევროკავშირის კონსტიტუციის შესახებ განხილვისას პრეამბულაშიც კი ვერ მოახერხეს ისტორიასა და ევროპის თანამედროვეობაში სახარების კვალი ხილული გაეხადათ. პირიქით, ევროპულ იდენტობასთან მიმართებით საკმაოდ ფართო განსხვავება სწორედ მათ წარმოაჩინეს. ისდა დაგვრჩენია, რომ სათანადოდ გამოვიყენოთ ის შესაძლებლობები, რომლებსაც 51-ე მუხლი - „ეკლესიებისა და არაკონფესიური ორგანიზაციების სტატუსი“ წარმოშობს (იხ. Papaderos 2003).

ნათლად გვიჩვენებს, თუ რამდენად ცუდად არის მართული სახელმწიფო, რომელიც მხოლოდ ოფიციალურ თანამდებობრივ, ფინანსურ და უსულო სტრუქტურებს ეყრდნობა, საიმისოდ, რომ წარმატებით ამოუდგეს მხარში გაჭირვებულებს. ფილანთროპიამ, როგორც ბიზანტიური სახელმწიფოს ეთოსის ძირითადმა ელემენტმა, როგორც მის საგარეო, ისე სოციალურ პოლიტიკაზე ძლიერი გავლენა მოახდინა (Constantelos 1968, ix, 43ff; Theodorou 1967, 1048-1052). ევროპის ხმელთაშუაზღვის რეგიონის ყველა მართლმადიდებელ ეკლესიას, ათწლეულების ან თუნდაც საუკუნეების განმავლობაში, უცხოური მმართველობის ან საკუთარი სახელმწიფოების მეცადინეობით, საქველმოქმედო და სოციალური აქტივობის კუთხით პარალიზება და განზე გადგომა უწევდათ. ისლამის მონდომებით, ალექსანდრიის, ანტიოქიის და იერუსალიმის საპატრიარქოების საქველმოქმედო დაწესებულებები და დიაკონური სტრუქტურები, რომლებსაც ის თავდაპირველად აკონტროლებდა, დიდი ხნის განმავლობაში, პრაქტიკულად უფუნქციოდ იქცნენ. მსგავსი რამ მოხდა აღმოსავლეთშიც, ჯვაროსნული ლაშქრობებისა და თურქეთის ბატონობის შედეგად. მიუხედავად ამისა, გაოცების მომგვრელია სოლიდარობისა და დიაკონური მსახურების მრავალი ახალი ფორმის მიგნება, რომელიც ცხოვრების ამ მძიმე პირობებში წარმოიშვა. როგორც ვიცით, სოციალური აპრაქსია წინა საუკუნეში აღმოსავლეთის რეგიონის მართლმადიდებელ ეკლესიებშიც საკმაოდ ფართოდ იყო იძულებით დანერგილი. ამ უკანასკნელმა გამოიწვია საერთო მართლმადიდებლური მოთხოვნის გაჟღერება, რათა მთელ საეკლესიო კრებულს საზოგადოების ყველა ცხოვრებისეულ სიტუაციაში თავისი დიაკონური მსახურების თავისივე შეხედულებისამებრ განხორციელების საშუალება მისცემოდა: „ეკლესიის ყველა წევრს სრულად უნდა მიეცეს საშუალება, რათა საკუთარი მსახურება თავისუფლად და პასუხისმგებლობით განახორციელოს. ეს განათლების და ქრისტიანული სარწმუნოების ცხოვრებაში ხელმძღვანელობის საკმარისად სოლიდურ პროგრამებსაც საჭიროებს, რათა ეკლესიის თითოეულ წევრს ნაყოფიერი თანამონაწილეობის საშუალება მიეცეს“ (The Church's Struggle 1975, 1). დროისა და სიტუაციის შესაბამისი დიაკონიის აღდგენა არა მხოლოდ რესურსებს და კვალიფიციურ ადამიანებს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, მართლმადიდებლური თეოლოგიის დიაკონიაზე დაფუძნებულ სახარებისეულ მისიასა და ეკლესიის ტრადიციულ ფილანთროპიულ თეორიასა და პრაქტიკაზე დაბრუნებას მოითხოვს. ამაში, სხვა საკითხებთან ერთად, იგულისხმება შესაბამისი სახელმწიფოებისა და საზოგადოებების სოციალური პოლიტიკის კრიტიკული თვალთშეფასებაც. როგორც ჩვეულებრივ, იდეალური წარმოდგენებისა და დაპირებების შემთხვევაშია, იდეალური „სოციალური სახელმწიფო“ რეალობისგან ძალზე შორსაა. მრავალი ქვეყნის კონსტიტუცია ითვალისწინებს ადამიანთა თანაარსებობის ძირითად ნორმებს, რომლებიც სოციალურ უსაფრთხოებას, სამართლიანობას, თანასწორობას, ადამიანის ღირსების პატივისცემას, სიცოცხლის უფლებას და სხვა მრავალს უზრუნველყოფენ. სახელმწიფოს ასეთი სოციალური ვალდებულებები ხშირად ამ ნორმების განხორციელებისას წინააღმდეგობებს წარმოშობენ. გარდა ამისა, იზრდება იმ ადამიანების რიცხვი, რომლებიც, მართალია, მოქალაქეები არ არიან, მაგრამ ჭეშმარიტად სოციალურმა სახელმწიფომ მათთვისაც უნდა უზრუნველყოს ადამიანური ღირსების შესაბამისი *სინხორეზისის* სივრცე. ასეთი სიტუაციების არა მხოლოდ კრიტიკულად, არამედ დიაკონურად თანხლება ეკლესიის უფლებაცაა და მოვალეობაც.

მოწყალეობა (Eleemosyne) უწინ და დღეს

ზოგიერთ თანამედროვე სახელმწიფოში, რომლებიც აცხადებენ, რომ *სოციალური* სახელმწიფოები არიან, ან ამ მიმართულებით გულწრფელად ისწრაფვიან, ფილანთროპია ხშირად არასწორად, *ელიმოსინედ*, მოწყალეობის განაწილებად ესმით. თუმცა ორივე ტერმინს (*ფილანთროპია* და *ელიმოსინე*) გაცილებით ფართო შინაარსი და ღრმა მნიშვნელობა აქვს. *ელიმოსინე* (მოწყალეობა, თანაგრძნობა, მოკეთეობა, წყალობა, სიკეთე) და *ფილანთროპია* არც ანტიკური სამყაროსთვის იყო უცხო. ბერძნები მათ უპირველეს ყოვლისა კაცობრიობის მიმართ

გამოვლენილ ღმერთების თვისებად სახელდებდნენ. კაცობრიობისთვის ტანჯვა ესქილემ ტრაგედიაში, „*მიჯაჭვული პრომეთე*“, საკმაოდ მძაფრად გადმოსცა:

„უწინ მე ხალხს მოწყალებას ვჩუქნიდი,
მე თვითონ არ ვიყავ ღირსი წყალობის, არა,
ასე უმოწყალოდ ჩამოვიდებუდი,
ზევის სირცხვილის სანახაობად.

გულმოდგინებით, დიას გულმოდგინებით ვცოდე, სულაც არ უარვყოფ:
ხალხს დავეხმარე, ამით თავს ტანჯვა დავიტეხე!“
(239-241;266-267).

ღვთაების ეს ადამიანური თვისება ადამიანში არსებული შესაბამისი განწყობითაა განპირობებული. პლატონი სოკრატეს მეტაფორულად „ბუზანკალად“ (μυαψ, lat. tabanus, eng. gadfly or horsefly) წარმოაჩენს, რომელიც ათენელებს, როგორც კეთილშობილ, მაგრამ ზანტ, დიდ ცხენს, ღმერთმა, როგორც სტიმული, ისე მიუჩინა. სოკრატე ბუზანკალივით, როგორც თვითონ ამბობს, მთელი დღე არ წყვეტს ათენელების აღძვრას, დაყოლიებას და თითქოსდა ჭკუაში ჩაგდებას. თუ ისინი მას სიკვდილით დასჯიან, მაშინ სიცოცხლის ბოლომდე შეუძლიათ ძილი გააგრძელონ, „თუკი ღმერთი თავისი მოწყალებით სხვას არ გამოგზავნის“ (Platon, Apologie 18; იხ. Tzirakis 121 f, 309 ff.).

1981 წელს, იმდროინდელ პოლიტიკურ ვითარებაში, როდესაც მსოფლიო ეკლესიათა საბჭოს პოლიტიკურ ჩართულობაზე მართლმადიდებლური გადმოსახედიდან კომენტარის გაკეთება გვთხოვეს, ჩვენ ეს მეტაფორა გამოვიყენეთ, რათა ეკუმენურ მოძრაობაში მსოფლიო ეკლესიათა საბჭოს „ბუზანკალის ფუნქციაზე“ მიგვეთითებინა (Papaderos 1981). დღემდე ღრმად გვწამს, რომ თანამედროვე ეკუმენიზმის პიონერები ეკლესიებში „ღვთის წყალობით“ მოგვევლინენ, როგორც „ბუზანკალები“, რათა მათ სათანადო სიფხიზლით თავიანთი ეკუმენური, დიაკონური და სოციალურ-პოლიტიკური ვალდებულებების წარმატებით შესრულებაში დაეხმარონ.

როგორც ღვთისმოსავი ადამიანის პასუხი ღვთის წყალობაზე, ძველი აღთქმა გაჭირვებულთა მიმართ ზრუნვისკენ მოგვიწოდებს. არცერთ სახელმწიფოს, რომელიც აცხადებს, რომ ადამიანს და მის უფლებებს პატივს სცემს, არ აქვს უფლება თავის მოქალაქეებს ამ ღვთაებრივი მოწოდების განხორციელებაში ხელი შეუშალოს. როგორც ქრისტეში ყველაფერი ახლდება, ასევეა *ელიმოსინე*. უპირველეს ყოვლისა კი, ეს *წვრილმან* საჭიროებებს ეხება: „ვისაც ორი ხელი სამოსი აქვს, მისცეს არმქონეს: და ვისაც საჭმელი აქვს, ასევე მოიქცეს“ (ლკ. 3,11; იხ. მთ. 6,1). ქრისტიანებმა იციან: „ნეტარ არიან მოწყალენი, ვინაიდან ისინი შეწყალებულნი იქნებიან“ (მთ. 5,7). პავლე ღვთაებრივი *ელიმოსინეს* არსს შეგვახსენებს: „მაგრამ წყალობით მდიდარმა ღმერთმა, თავისი უშრეტო სიყვარულით რომ შეგვიყვარა, ბრალეულობით მკვდარნი ქრისტესთან ერთად გაგვაცოცხლა. მაღლით ხარტ გამოხსნილნი“ (ეფეს. 2,4). ვინც ქრისტეს მიჰყვება, მოწყალეა მოყვასის მიმართ. თუმცა, მაკროდიაკონიური თვალდახედვით, ყველაფერი სხვაგვარადაა. ჰოსიოს ნეილოსი მნიშვნელოვან თეზისს აყალიბებს: „ღმრთისმოსავი ის კი არ არის, ვინც ბევრს უნაწილებს მოწყალებას, არამედ ის, ვინც უსამართლოდ არავის ექცევა“ (PG 79, 1249). წმ. გრიგოლ ნოსელი ნათლად განმარტავს ამის მიზეზს: დიდი სიმდიდრე ხშირად უსამართლო ქმედებებიდან მომდინარეობს; „არაადამიანური გამოძალვიდან, თქვენი მსხვერპლების ტანჯვიდან, ცრემლებიდან და კვნესიდან“, - ამბობს ის თავის ქადაგებაში მევახშეთა შესახებ (PG 46, 434A--452D). და განაგრძობს: „ღარიბმა რომ იცოდეს საიდან მოვიდა შენი მოწყალება, მას არ მიიღებდა, რადგან იფიქრებდა, რომ თავისი ძმებისა და მოყვასის ხორციითა და სისხლით ტკბება... დაუბრუნე შენს მოყვასს ის, რაც უსამართლოდ გამოსძალე და მე შენი მაღლობელი ვიქნები. მაგრამ რა აზრი აქვს ერთი ღარიბის ნუგეშისცემას, თუ ასს გააღარიბებ? ამდენი მევახშე რომ არ იყოს, არც ამდენი ღარიბი იქნებოდა. დაშალე შენი დაჯგუფება და ჩვენც ყველანი შევძლებთ ამ სიტუაციიდან გამოძრომას“ (PG 46, 445A). ამ კონტექსტში, ეს ასევე ნიშნავს უსამართლობისადმი შეუწყნარებლობასაც, სულ ერთია, მისი

შემოქმედი ცალკეულის ეგოიზმია, თუ, შესაძლოა, თავად სახელმწიფო იყოს ამაში ჩარეული, მაგალითად, უსამართლო კანონებით, ზომებით თუ დაუდევრობით.

5. სხვა, როგორც ესქატოლოგიური კრიტერიუმი

„რადგან იქ ბრალდებულია არა ქურდი, არამედ მსჯავრი ედება მას, ვინც კოინონიის გარეშე ცხოვრობდა“ (Basileios d. Gr., Die Habsucht, BKV 47, 238, PG 31, 277B).

„აკოინონეტოს“ [სიტყვასიტყვით: სხვებთან კოინონიის გარეშე მყოფი ადამიანი] ამ კონტექსტში გულისხმობს მას, ვინც თავის სიკეთეებს სხვებს არ უზიარებს; ქურდი კი არ მიეცემა ბრალში, არამედ ხარბი განიკითხება, რადგან ის საკუთარ თავში და საკუთარ ქონებაშია ჩაკეტილი! იესოს იდენტიფიკაცია სხვასთან და კონკრეტულად კი „მცირეთაგანთან“ (მთ. 25,40), ამ უკანასკნელს განსჯის *ესქატოლოგიურ კრიტერიუმად*, ან ღმერთში მარადიული ცხოვრებისთვის აღამაღლებს. ამგვარად, კოინონია, სიყვარულის ინტერპერსონალური ურთიერთობა, ტელეოლოგიურ-სოტერიოლოგიურ თვისებას და დინამიკას იძენს (Papaderos 2004, 445-460).

5.1 პირისპირ

წმ. მაკარი ეგვიპტელს (დაახლოებით 300-390), უდაბნოს დიდ ასკეტს და ეგვიპტური მონაზვნობის მისტიკოსს, შემდეგი აპოთეგმატა მიეწერება: მაკარიოსი ერთ დღეს უდაბნოში სეირნობისას თავის ქალას წააწყდება. მათ შორის შემდეგი დიალოგი გაიმართება (გთავაზობთ თავისუფალ თარგმანს):

მაკარი: ვინ ხარ?

თავის ქალა: მე მღვდელი ვიყავი წარმართთა შორის. თუკი შენ ჩვენთვის, რომლებიც ჯოჯოხეთში ვართ, ილოცებ, საამო შვებას მოგვგვრი.

მაკარი: როგორია ჯოჯოხეთი, რა შვებას გულისხმობ?

თავის ქალა: ჩვენ ცამდე აწვდენილ ცეცხლში ვდგავართ და ვიტანჯებით. მაგრამ ყველაზე ცუდი ისაა, რომ ზურგებით ვართ მიბმული და ვერ ვხედავთ ერთმანეთის სახეს - ესაა ნამდვილი ჯოჯოხეთი! მაგრამ როცა ჩვენთვის ლოცულობთ, ჯაჭვები ეშვება და ჩვენ შეგვიძლია ერთმანეთი პირისპირ დავინახოთ. ესაა ჩვენი შვება! (Apophthegmata Patrum, PG 34, 257CD)

ამა მაკარიოსის დიალოგი თავის ქალასთან მეტაფორულად ადამიანის *სხვასთან*, მოყვასთან დაპირისპირებაზე საუბრობს. პლაუტუსმა თქვა, რომ ადამიანი ადამიანისთვის მგელია (*homo homini lupus*). ჟან-პოლ სარტრმა ეს კიდევ უფრო ტრაგიკულად გამოხატა: „L'enfer c'est les autres“ (სხვებია ჯოჯოხეთი). ზემოთ მოყვანილ დიალოგში კი, ქრისტიანული რწმენით, ზუსტად საპირისპიროზეა საუბარი; კერძოდ იმაზე, რომ ჯოჯოხეთის ტანჯვას არა სხვისი თანამყოფობა, არამედ არყოფნა, კოინონიის არარსებობა იწვევს.²²

²² სათაურით, „პირისპირ“, კრეტას მართლმადიდებლური აკადემია *სიტყვისა და ხელოვნების*, 1983 წელს ინიცირებულ საერთაშორისო პროექტს ახორციელებს. აკადემია იწვევს ადამიანებს, რომლებიც ხელოვნებით და დეკლამაციით შემოქმედებითად არიან დაკავებულნი, წმ. მაკარის დიალოგი გაითავისონ, გამოხატონ საკუთარი თავი მათთვის ნაცნობი სახით და საბოლოოდ გადასცენ თავიანთი ნამუშევრები აკადემიას. ამავე დროს, 239 მხატვარმა მთელი მსოფლიოდან, სხვადასხვა რელიგიისა და კულტურის წარმომადგენელმა, ამ თემაზე აკადემიას 359 ხელოვნების ნიმუში გადასცა საჩუქრად: ფერწერული ტილოები (ზეთი, აკვარელი და ა.შ.), ასევე გრაფიკული ნაშრომები, ხის, ფოლადის და კერამიკის ქანდაკებები, კოლაჟები, აბრეშუმის პრინტები და ბატიკა, ასევე, ლექსები, ტექსტები, პიესები, მუსიკალური კომპოზიციები და სატელევიზიო ფილმი გერმანიის სამხრეთ-დასავლეთის რადიოსგან. ისინი ადამიანებს უჩვენებენ უამრავ სიტუაციას, რომელიც ზურგით მიბმულობამ, ღმერთთან და შესაბამისად, მოყვასთან, გარემოსთან გაუცხოებამ შეიძლება გამოიწვიოს: ომი, წამება, ტერორიზმი, ხალხისა და ერების

ჯოჯოხეთის სისასტიკე არა მომავალში, არამედ აქ და ახლა ვლინდება. დაწყველილთა უძღურება იყოს ისე შეკრული, რომ ერთი მეორის სახეს ვერ ხედავდეს! არსებობს საკმარისი ადგილები და სიტუაციები აქ და ახლა, სადაც ბოროტების, ღვარძლის, ურჯულოების, სატანის საიდუმლო უკვე ბორგავს (იხ. 2 თეს. 2,7): კომუნიკაციის გაფუჭება ან კრებულის მხრიდან ზიარებაზე უარის თქმა ამქვეყნად ჯოჯოხეთის მომასწავებელია. სიყვარულის გაციება, დაუნდობლობა, ძლიერთა კანონი და ძალადობა, სხვა მრავალთა შორის, ამის ნიშნებია.

5.2 სხვადაყოფნა და იდენტობა

წმ. მკარის ალეგორიული აპოთეგმატა აქ განხილული პრობლემატიკის გულისგულს ეხება. როგორ ხდება მოყვასის, მისი სხვადაყოფნის დეფინიცია და განსაზღვრა? ის ცალკეული სხვაა თუ სხვაა კრებულში? სხვადასხვა მეცნიერული პერსპექტივიდან ეს რაც არ უნდა განსხვავებულად განისაზღვროს, ერთი რამ ცხადია: ყველა განმარტებაში საუბარია მხოლოდ ერთ რამეზე, *კავშირზე*, ურთიერთობაზე. იდენტობა ექვეყნად დგას. რა ურთიერთობა მაქვს საკუთარ თავთან და სხვასთან? როგორ განვსაზღვრო საკუთარი თავი, როგორ განმსაზღვრავს სხვა მე და საკუთარ თავს? რომელი თავისებურებები, თვისებები, მახასიათებლები განმსაზღვრავს მე და სხვას ჩვენი საერთო ბუნების მიღმა? რომელი პიროვნული და კოლექტიური თვისებები, რომელი რელიგიური, კულტურული, ენობრივი, ეთნიკური ასპექტები ახასიათებს ჩემს და სხვის იდენტობას?

ყოველი ადამიანის სხვადაყოფნა მისი იდენტობის განუყოფელი ნაწილია. ადამიანს მინიჭებული აქვს შესაძლებლობა და თავისუფლება, რათა თავისი ცხოვრება „როგორც პიროვნულმა სხვადმოყოფმა წარმართოს, შექმნილი, მატერიალური, გარდამავალი და მოკვდავი არსებიდან საზოგადოების წევრ არსებად, მარადიულ არსებად იქცეს“ (Yannaras 1979, 131f). საბოლოო ჯამში საუბარია ადამიანის პიროვნების ღირსებაზე და მის თავისუფლებაზე, ადამიანის სხვადაყოფნისა და ადამიანური სხვადმოყოფის ხელშეუხებლობასა და სიწმინდეზეც კი.

ღმერთის სხვადმოყოფობასთან კავშირი უპირობოდ ადამიანის სხვადმოყოფის შესახებ მიმართებებიდან მომდინარეობს. ამ კითხვების ერთმანეთისგან გამიჯვნა შეუძლებელია. გასული ისტორიისა და აწმყოს გამოცდილება გვასწავლის: ორივე რელაცია ერთმანეთზე გადაჯაჭვული და ერთმანეთთან განუყოფლად დაკავშირებულია. სრულად სხვა არღვევს ზღუდეებს, ანგრევს წინაღობებს, შლის შიდა ბარიერებს, იძლევა *სინხორეზის*, ქმნის შერიგებას. „რადგან ის არის ჩვენი მშვიდობა. მან გააერთიანა ორი ნაწილი (იუდეველები და წარმართები) და თავისი სიკვდილით დაანგრია მტრობის გამყოფი კედელი“ (იხ. ეფეს. 2,14).

ღმერთის მთლიანი სხვადმოყოფობა (*totaliter aliter*), როგორც ცნობილია, მისტიციზმში, ისევე როგორც რელიგიის მეცნიერებაში, ღმერთის გამორჩეული პრედიკატია. აღმოსავლეთის აპოფატკური ღვთისმეტყველება იცნობს და იოანე დამასკელის კვალდაკვალ თავმდაბლად აღიარებს: „უსასრულოა ღვთაებრივი და მიუწვდომელი; და მხოლოდ ესაა მასზე მისაწვდომი, რომ უსასრულო და მიუწვდომელია“ (De fide orthodoxa 4, PG 94, 800B). ასეთი შეხედულებისამებრ, „ღმერთთან სიახლოვე“, სარწმუნოებრივი ნდობა, უცნაურად გამოიყურება. თუმცა ღმერთის სრული სხვადმოყოფობა, მისი სიწმინდე, დიდებულება, დიდება, გამოცხადდა მაშინ, როცა „აღსრულდა ჟამი“ (გალ. 4,4) ადამიანის მიმართ სიმპათიისგან, როგორც უნიკალური სიახლოვე: „თვით ღმერთია სიყვარული... . მის იდუმალ ღმრთეებაში ის არის მამა, მაგრამ

გენოციდი, რასიზმი, შეუწყნარებლობა, სოლიდარობის და სამომავლო პერსპექტივების ნაკლებობა, გარემოს განადგურება და მრავალი სხვა. ხელოვანებმა ასევე მიიღეს მკარის დიალოგიდან მშვიდობის, სიყვარულის, რწმენის, ლოცვის, სინხორეზის, სოლიდარობის, დაცულობის და ნუგეშის ინსპირაცია და თავისებურად გამოხატეს კიდევაც (იხ. Papaderos 1991c).

ჩვენდამი ერთგული სიახლოვის წყალობით გახდა დედა. მისი სიყვარულით მამამ ქალის არსება მიიღო და ამის ნათელი დადასტურებაა მე, რომელიც მან საკუთარი თავისგან შვა. სიყვარულით დაბადებული ნაყოფი სიყვარულია“ (Klemens v. Alexandria, Welcher Reiche kann gerettet werden?, 37; PG 9,641, zit. nach Hamman 1964, 50).

ქრისტეს ეს იდუმალი თავის დამდაბლება და საკუთარი თავის წარმოცალიერება, რომელიც ღვთის სრულიად მიუწვდომელ, მოუხელთებელ და უხილავ ბუნებას სულაც არ აუქმებს, მაინც ავლენს მის სიყვარულს და დიდებას (იხ. იოან. 17,4) და „მიუთითებს გზას, რომლის გაყოლისკენაც მორწმუნე ამ ქვეყნადაა მოწოდებული. ქრისტიანულ ცხოვრებას საკუთარი თავის თავად გამომხატველი ხასიათი გააჩნია“ (იხ. Mantzaridis 1998, 38). წმინდა სამების გამოცხადება იესო ქრისტეში ტერმინებს - *პროსოპონი* და *კოინონია* ახალ შინაარსს სძენს. ღვთისგან ბოძებული, ქალისა და მამაკაცის ქმნილებითი განსხვავებები ამ ახალ საზოგადოებაში არ უქმდება (იხ. გალ 3,28). არც მონობის რევოლუციური დამხობაა გამიზნული, მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანები, რომლებიც ახლა თავს *ღვთის მონებს* უწოდებენ, ხარობენ ახალი თავისუფლებით, რომელსაც მათ ვერავინ წაართმევს. იესო ქრისტეში და მის ახალ შესაქმეში ადამიანები აღარ არიან „აღარც უცხონი და აღარც ხიზნები, არამედ წმიდათა თანამოქალაქენი და ღვთის სახლეულნი“ (ეფეს. 2,19). დიახ, იესო ქრისტეში შერიგება (იხ. 2 კორ. 5) ღმერთთან ამაღლების, ზემოთ სვლის გზას ხსნის. მაშასადამე, სინანულის, სიყვარულისა და ლტოლვით ღვთისმოსავნი ლოცულობენ ჰიმნოგრაფის სიტყვებით:

„სულიწმიდით ღმერთზე საუბრისას,

ვუგალობოთ მას: შენ ხარ ღმერთი, სიცოცხლე, ეროსი, სინათლე, ნუსი,²³

შენ ხარ სიკეთე, შენ მეფობ უკუნისამდე“.

ლტოლვილობის საუკუნე რამდენიმე წლის წინ მიიღია. მაგრამ ადამიანებისა და მთელი მოსახლეობის მიგრირება დასასრულისგან შორსაა. ამას, ბუნებრივია, აქვს როგორც დადებითი, ისე ძალიან პრობლემური მხარეებიც. სამშობლოდან ახალ ქვეყნებში ხალხის ნებაყოფლობითი ან იძულებითი გამგზავრება, რა თქმა უნდა, შეიძლება სავალალო ცხოვრებისეული, ძველი ჯოჯოხეთური სიტუაციის დატოვებას ნიშნავდეს. თუმცა შეიძლება საპირისპიროც მოხდეს, გადასვლა ახალ ჯოჯოხეთში: ცხოვრების პირობებით, ენით და შესაბამისად კომუნიკაციით, განსხვავებული რელიგიითა და კულტურით სრულიად განსხვავებული სხვადაყოფნის ჯოჯოხეთში. არსებობს კი გამოსავალი?

5.3 სინხორეზის სხვადაყოფნაში

ბევრი ამტკიცებს, რომ ამ ჩიხიდან ერთადერთი გამოსავალი დიალოგია. თუმცა ნებისმიერი დიალოგის წინაპირობა და აუცილებელი თანმდევი გარემოება სხვისი მის სხვადაყოფნაში აღიარება და მიღებაა. ეს, გულისხმობს, მაგალითად, თვალსაზრისის სხვაობას. პატრიარქმა ბართლომეოსმა ერთხელ წმ. იოანე ოქროპირის სიტყვები მოიშველია (ქადაგება 1995 წლის ხელდასხმისთვის): „ჩვენ [მორწმუნეები] ურწმუნოთაგან იმით განვსხვავდებით, რომ განსხვავებულად განვსჯით... ურწმუნო უყურებს ზეცას და თავყანს სცემს მას; რადგან ის მას ღმერთად მიიჩნევს... მაგრამ ჩვენ ასე არ ვიქცევით, ჩვენ შევცქერით ცას და მისი შემოქმედით აღვფრთოვანდებით, რადგან ჩვენ მას არა ღმერთად, არამედ ღვთის შემოქმედებად მივიჩნევთ... მე საგნებს სხვაგვარად ვხედავ, ის - სხვაგვარად“ (PG 48, 1020).

თუმცა ეს არ არის ერთმანეთისგან განშორების მიზეზი, პირიქით, სხვაგვარად მოაზროვნის ძიების მიზეზია. მას, ვინც ყოველ ადამიანში ღვთის ხატებას ხედავს, ამის უპირობოდ გაზიარება და სინხორეზისის პრაქტიკაში განხორციელება უნდა შეეძლოს.

²³ ბერძნულ ტერმინ „ნუსს“ (*Nous*) მრავალი მნიშვნელობა აქვს, მაგ., აზრები, სული, გრძნობა, ცნობიერება, გონება და ა.შ.

სიცოცხლისუნარიანი ინტერპერსონალური საზოგადოების მშენებლობა სხვისი სხვადმყოფობის აღიარებისა და მიღების გარეშე, როგორც ეროვნულ, ისე საერთაშორისო დონეზე, შეუძლებელია. რელიგიისა და საზოგადოების ახალი ურთიერთობაც მხოლოდ ამ პირობებში მიიღწევა. ძალაუფლების პოლიტიკური, ეკონომიკური, ინტელექტუალური ცენტრები და სტრატეგიები, ამ პირობებიდან გამომდინარე, ეკლესიებმა ამ დიალოგში ჩართვისკენ უნდა წახალისონ. კაცობრიობის მშვიდობამ მხოლოდ რელიგიურად გამყარებული მშვიდობის საფუძველზე შეიძლება მიაღწიოს წარმატებას. ქრისტიანულად გამყარებული მშვიდობა საკუთარ თავს არა უბრალოდ პასიური ტოლერანტობის, არამედ აქტიური მიღების შუამავლად წარმოიდგენს. პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური, კულტურული, რელიგიური და კერძო კრიზისები მხოლოდ ამ გზით შეიძლება გადაწყდეს. რელიგიების ისტორიული შესაძლებლობა, რათა სოლიდარობისა და სამართლიანობის კუთხით კაცობრიობის ჭეშმარიტ შერიგებაში წვლილი შეიტანონ, როდესაც ადამიანები და ხალხები სხვისი სახის ნდობით და სიხარულით აღქმას შეძლებენ, ამ ახალ საუკუნეში ყველასთვის დიდი და გადაუდებელი ამოცანაა. მართლმადიდებლობა ხელს უწყობს და მოითხოვს ეკუმენურ დიალოგს, „რადგან მას მიაჩნია, რომ ეკუმენური მოძრაობა სხვა არაფერია, თუ არა უფლის ნების მორჩილების მცდელობა“ (Tsetsis 1999, 175). გარდა ამისა, იგი კულტურათა- და რელიგიათაშორისი დიალოგის მრავალსაუკუნოვან გამოცდილებას ეყრდნობა. მსოფლიო პატრიარქ ბართლომეოსის მრავალი ინიციატივა ამ გამოცდილების ნაყოფიერად ქცევას და აწმყოსა და მომავლის დიდი გამოწვევების შემოქმედებით მართვას ისახავს მიზნად.

ესქატოლოგიური პერსპექტივა, რომელიც ისტორიის ფარულ დასასრულს გვიჩვენებს, რომელიც მკვდრეთით აღმდგარი უფლის რწმენით ყველაფერს ღმერთის ხელში აქცევს, გვიბიძგებს, რათა სულიწმინდის ძალით და გამოცდილებითი *სინხორეზისის* საშუალებით იესო ქრისტეს შუქზე კრებულობის მშვენიერება და სრულად სხვადმყოფი ღმერთის პარუსია აქ და ახლა განვიცადოთ და გავავრცელოთ.

ათონის წმიდა ივირონის მონასტრის წინამძღვარმა, არქიმანდრიტმა ბასილიოსმა ეს ხედვა საკმაოდ სულში მწვდომი ტექსტით გამოხატა: „მთელ შესაქმეს, სივრცეს და დროს თავისი ღირებულება გააჩნია, რადგან ისინი ქრისტეს სიყვარულის გამოცხადებაა. სიყვარული სივრცეს სამოთხედ აქცევს. შენი გული ხარობს თავმდაბალ, სიყვარულით სავსე ადამიანთან სიახლოვით. პოულობ სივრცეს... ეგოისტი ადამიანის მახლობლად... ადგილს ვედარ პოულობ. თუ არ გიყვარს, შენი სივრცე ვიწროვდება და დრო მცირდება... თუ საკუთარი ქცევით სხვას ადგილს უძღვნი, ეს შენი საკუთარი თავისთვის მიძღვნილი ალაგია. თუ სხვას ხელს კრავ, უარყოფ ან გძულს, საერთო ჯამში საკუთარი თავი გძულს. თუ ახლა ვერ ხვდები ამას, მოვა დრო და მიხვდები“ (Basileios 2002, 70-71).

გამოყენებული დოკუმენტები:

Textvorlagen (1971) für die künftige Heilige und Große Synode der Orthodoxen Kirche (zitiert als Oikonomia I.IV., deutsche Veröffentlichung und Kommentar, in: Jensen 1986): Oikonomia I: Die göttliche Offenbarung: Die göttliche Offenbarung und die Formen, in denen sie zum Heil der Menschen ihren Ausdruck findet (Jensen 1986, 269-290); Oikonomia 11: Teilnahme der Laien: Vollständigere Teilnahme der Laien am gottesdienstlichen und sonstigen Leben der Kirche (Jensen, 291-292); Oikonomia 11I: Fasten: Anpassung der kirchlichen Fasten Vorschriften an die Erfordernisse der heutigen Zeit (Jensen 1986, 293~299); Oikonomia IV: Ehehindernisse (Jensen 1986, 300~303).

Botschaft 1973: Botschaft des Patriarchen Pimen von Moskau und Ganz-Russland und Heiligen Synods der Russisch-Orthodoxen Kirche an den Zentralausschusses Ökumenischen Rates der Kirchen, ÖR, 22. Jg., Heft 4 (1973), 530-533.

Erklärung 1973: Erklärung des Ökumenischen Patriarchats zum fünfundzwanzigjährigen Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen, Ökumenische Rundschau, 22. Jg., Heft 4, 1973, 524--529.

Church's Struggle 1975: The Church's Struggle for Justice and Unity, in: Orthodox Contributions to Nairobi, WCC, Geneva 1975, 25~33 (K. Gabriel).

Beitrag 1986: Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Durchsetzung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern und zur Aufhebung der Rassen- und anderer Diskriminierungen, Griech. Originaltext in: Episkepsis, Jg. 17, Nr 369 (15. Dez. 1986); Deutsch in: Una Sancta 42 (1987), 22 ff. Wir folgen hier dieser Übersetzung mit leichten Änderungen.

Botschaft 1992: Botschaft der Vorsitzenden der heiligen orthodoxen Kirchen (Phanar, 15. März 1992), übers. von Gr. Larentzakis, in: Ökumenisches Forum 15(Graz 1992), 324-330.

Bartholomaios 1994: Die Orthodoxie setzt sich für die Einigung Europas ein. Rede Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios an die Vollversammlung des Europäischen Parlaments in Straßburg (19. 4. 1994), in: KANN 7 (17. August 1994), 1-4 (Übersetzung: Erzpriester Radu Constantinos Miron).

Botschaft 1995: Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen (Patmos, 26. September 1995), übers. von Athanasios Basdekis, in: Orthodoxes Forum 10(1996), 99-104.

Homilia zur Einweihung 1995: Homilia Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios bei der Einweihung des neuen Konferenzzentrums der Orthodoxen Akademie von Kreta (12. November 1995). Griech. Originaltextin: EKKAH:LIA I (1996) 12-17; Übersetzung: OAK.

Botschaft 2000: Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen aus Anlass zum Beginn der Feier der zwei Jahrtausende seit der Geburt unseres Herrn Jesus Christus im Fleische (Bethlehem, 7. Januar 2000), in: Orthodoxes Forum 14(2000), 79-84.

გამოყენებული ლიტერატურა:

A Call to Civil Society. Why Democracy Needs Moral Truths (1998), A Report to the Nation from the Council of Civil Society, Institute for American Values, New York.

Anderle O. (1955), Das universalhistorische System A. J. Toynbees, Wien.

Androutsos Chr. (1964), System der Ethik, Thessaloniki (Ävöpoumoc; Xperroc; LUerrllJa 'H8IK~C; 8woaAOviK'l).

Anhell F. (Hg.) (1991), Bildung und Erziehung in einem vereinten Europa, Religionspädagogisches Institut, Wien.

Antoniadis B. (1927), Handbuch der christlichen Ethik, Konstantinopel (ÄVTwVIM'IC; BaoiAEloC; 'EVXElpiöIOV KOTOXplerrov 'H8IK~C; KwverraVTlvounoAIC;).

Antonik V. (1997), Das Verständnis der Wohlfahrt in der Russisch-Orthodoxen Kirche - Tradition und Perspektiven diakonischer Arbeit, in: Strohm Th. (Hg.), Diakonie in Europa, Heidelberg, 58 -86.

Archontonis Bartholomaios [Ökum. Patriarch] (1970), Über die Kodifizierung der heiligen Kanones und der kanonischen Bestimmungen der Orthodoxen Kirche, Thessaloniki.

Bardinogiannes B./Kokobli A. (Hg.) (2005), Deutsche Gefangnisse von Agia 1941- 1945, Chania (rEplJaVIKEC;<l>uAaKEC; AYloC;1941-1945, Xavlo).

Bartholomaios, Ökum. Patriarch (2002), Mitteilungen und Reden über die Umwelt, Herausgeber: PHANARION, Athen 2002, mit Übersetzung ins Englische.

Basdekis A. (2001), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M.

Basileios [Abt im Hl. Kloster Ivion] (2002), Christi Licht leuchtet allen, Hl. Ivion Kloster (BaoiAEIOC;[rOVTIKOKIIC;],<l>wC;XPIOTOUq>aivElnäal, 'I. Mov~ 'IB~pwv).

Bauer, W. (1963), Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin.

Beck H.-G. (1959), Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München.

Benakis L. (1988), Westeuropäischer Geist und griechische Orthodoxie. Philosophisch-theologische Tendenzen im Übergang von Byzanz zum Neugriechentum, in: Krätzl H. u.a. (Hg.), Verantwortung der Kirche für Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, Religionspädagogisches Institut, Wien, 55-56.

Benz E. (1952), Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg/München.

Bratsiotis P. (1961), Die Lehre der Orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen, Brüssel.

Bria I. (1978), The Liturgy after the Liturgy, in: International Review of Mission LXVII, 265.

Ciobotea D. (1984), Jesus Christus, das Leben der Welt, in Feier und Bekenntnis von Vancouver. Aus orthodoxer Sicht, in: ÖR 33, 130-141.

Clapsis E. (ed.) (2004), The Orthodox Churches in a Pluralistic World, in: An Ecumenical Conversation, WCC-Publications, Geneva.

- Constantelos D.J. (1968), *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick/New Jersey.
- Dyck P. (1990), *A Leap of Faith*, Herald Press, Pennsylvania.
- Deiselle P. (1999), *Philokalia. Die neptische [asketisch-spirituelle] Tradition der Orthodoxie und ihre Ausstrahlung in die Welt* (übersetzt ins Griechische von A. Kostakou-Marini), Athen.
- Dokic K.K. (1999), *Die Aufgabe der Serbischen Orthodoxen Kirche heute*, in: Bischof Evmenios von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), *Die Orthodoxe Kirche*, Frankfurt a.M., 319-320.
- Duroselle I. (1990), *L'Europe. Histoire de ses peuples*, Paris. Echternach H. (1962), *Kirchenväter, Ketzer und Konzilien*, Göttingen.
- Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A/Thon N. (Hg.) (1999), *Die Orthodoxe Kirche*, Frankfurt a.M.
- Felmy, K.Ch./Ouspensky L. u.a. (1968), *Symbolik des orthodoxen Christentums und der kleineren christlichen Kirchen in Ost und West*, Stuttgart.
- Fischer J. (1992), *Die Konferenz Europäischer Kirchen in Prag. Bericht des Generalsekretärs*, in: ÖF 15, 163-195.
- Fitzgerald K. (1998), *Women Deacons in the Orthodox Church*, Brookline, Mass.
- Fitzgerald Th. (2002), *Enzyclicals, Orthodox*, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Geneva.
- Florovsky G. (1989), *The Orthodox Contribution to the Ecumenical Movement*, in: *Ecumenism I, A Doctrinal Approach. Collected works*, vol. 13, Vaduz, 160 ff.
- Florovsky G. (1989), *Sobornos1. Kirche, Bibel, Tradition*, München.
- Friesen L. (1991), *Mennonite Witness in Middle East. A Missiological Introduction*, Elkhart, Indiana.
- Galitis G./Mantzaridis G./Wiertz P. (1988), *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München.
- Global Marshall Plan Initiative (Hg.) (2005), *Impulse für eine Welt in Balance*, Hamburg.
- Grabar A (1964), *Byzanz. Die byzantinische Kunst des Mittelalters (vom 8. bis zum 15. Jahrhundert)*, Baden-Baden.
- Gratseas G. (1962), *Die Lehre der Heiligen Schrift über die Armut*, Athen.
- Hamman A, OFM I Richter S1., OFM (1964), (Hg.), *Arm und Reich in der Urkirche*, Paderborn.
- Harakas S. (1973), *Greek Orthodox Ethics and Western Ethics*, in: *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 10, No 4, Philadelphia.
- Harakas S. (1983), *Toward Transfigured Life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis, Minnesota.
- Harakas S. (1999a), *Wholeness of Faith and Life*, in: *Orthodox Christian Ethics, Part One, Patristic Ethics*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass.
- Harakas S. (1999b), *Wholeness of Faith and Life: Orthodox Christian Ethics, Part Two, Patristic Church Life Ethics*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass.
- Harakas S. (1999c), *Wholeness of Faith and Life: Orthodox Christian Ethics, Part Three, Orthodox Social Ethics*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass.
- Harnack A von (1964), *Das Wesen des Christentums*, München-Hamburg.
- Hopko Th. (ed.) (1999), *Women and the Priesthood*, New York.
- Ierotheos (Vlachos), Metropolit von Naupaktos und Hl. Vlasius (2002), *Das Orthodoxe Mönchtum. Ein Leben der Prophetie, des Apostolats und des Martyriums*, Levadeia.
- Ivanov V. (2003), *Das Prinzip der Sobornost in der russischen Theologie*, in: Wenz G. (Hg.), *Ekklesiologie und Kirchenverfassung*, Münster/Hamburg/London, 99-110.

- Jakobus Metropolit von Melita (1960), Die europäische Christenheit in der heutigen säkularisierten Welt. Konferenz Europäischer Kirchen, Nyborg-Dänemark, 6.- 9.1.1959, Vorträge und Berichte, Zürich.
- lensen A. (1986), Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen, Köln.
- Johannes Paul H. (1990), Rede in Velehrad, in: L'Osservatore Romano v. 18. Mai 1990.
- Kaimakis D. (2001), Der Tempel von Salomon, Thessaloniki.
- Kallis A. (Hg.) (1989), Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche, Deutsch -Griechisch-Kirchenslawisch, Mainz.
- Kallis A. (1999), Brennender nicht verbrennender Dornbusch. Reflektionen orthodoxer Theologie, Münster.
- Kallis A. (2003), Das hätte ich gerne gewußt. 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen, Münster.
- Karmiris I. (1953), Die dogmatischen und symbolischen Dokumente der Orthodoxen Katholischen Kirche, Bd. H, Athen.
- Kitzinger E. (1977), Byzantine Art in the making. Main lines of stylistic development in Mediterranean Art. 3rd-7th century, London.
- Klinken van, Jaap (1989), Diakonia. Mutual Helping with Justice and Compassion, Grand Rapids, Michigan.
- Koch W. e22000), Baustilkunde, Gütersloh.
- Konstantinidis Chr., Metropolit von Ephesos (1978), The Significance of the Eastern and Western Traditions within Christendom, in: Patelos C. (ed.), The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Geneva, 220-230.
- Konstantinidis Chr., Metropolit von Ephesos (1999), Orthodoxie und orthodoxe Kultur in Europa an der Jahrtausendwende, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A.IThon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 62-77.
- König F. Kardinal (2001), Unterwegs mit den Menschen. Vom Wissen zum Glauben, Wien.
- Koukoura D. (1999), Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und Theologie, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A.IThon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 286-294.
- Kräztl H. u.a. (Hg.) (1989), Verantwortung der Kirche für Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, Religionspädagogisches Institut, Wien.
- Kräztl H. (41999), Im Sprung gehemmt, Wien 1999.
- Larentzakis G. eI980), Orthodoxe Kirche und Soziallehre, in: Katholisches Soziallexikon, hg. von Klose A.I Manti W.I Zsifkovits V., Innsbruck, 2016-2023.
- Larentzakis G. eI981), Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius.
- Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius von Alexandrien, Grazer Theologische Studien 1, Graz.
- Larentzakis G. (1987), Für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt von heute. Ökumenische und Orthodoxe Aspekte, in: ÖF 10,33-57.
- Larentzakis G. (2000a), Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Graz.
- Larentzakis G. (2000b), Christentum und Politik im neuen Europa. Ein dringlicher Appell aus orthodoxer Perspektive an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, in: Hell S. (Hg.), Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen auf dem Weg ins 3. Jahrtausend, Innsbruck, 281-320.
- Larentzakis G. (2005), Zukunftsweisende Ökumene. Der neue Papst Benedikt XVI. und orthodoxe Hoffnungen, KNA-ÖKI 17 (26. April 2005), 8 f.
- Limouris G. (Hg.) (1990), Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy, WCC, Geneva.
- Lona H.E. (2001), An Diognet, Freiburg i. Br.

- Lossky V./Ouspensky L. (1982), *The Meaning of Icons*, New York.
- Makrides V.N. (1991), *Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism*, in: OF 1,49- 72.
- Mantzaridis G. (1996), *Orthodoxe Theologie und soziales Leben*, Thessaniki
- Mantzaridis G. (1998), *Grundlinien christlicher Ethik*, St. Ottilien.
- Matsoukas N. (1999), *Orthodoxe Theologie im Kontext einer kulturellen Vielfalt*, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), *Die Orthodoxe Kirche*, Frankfurt a.M., 134-146.
- Mazal O. (1981), *Byzanz und das Abendland*, Graz.
- Metallinos G. (1989), *Das Problem der deutschen Einflüsse auf die griechische akademische Theologie in der Gründungsphase der Athener Universität*, OF 3, 83- 91.
- Metallinos G. (1990), *Leben im Leibe Christi. Einführung in die Orthodoxie*, Athen 1990.
- Methodius von Olympus, "Gastmahl" oder "Die Jungfräulichkeit", in: Areopagita D., *Himmliche Hierarchie*, BKV, München 1911.
- Meyendorff John (1988), *From Byzantium to Russia: Religions and cultural legacy*, in: Felmy K.-Ch. u.a. (Hg.), *Tausend Jahre Christentum in Rußland*, Göttingen.
- Mitsopoulos N.E. (1973), *Die Synergie als Syn-Energie*, Athen
- Moltmann I. (1983), *Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Gesellschaft*, ÖF 6.
- Müller-Armack, A. (1959), *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, Stuttgart.
- Müller Klaus, (1998), *Am Sabbat partizipieren. Diakonie als gemeinsame Dimension von Judentum und Christentum*, in: Götzelmann A./Herrmann V./Stein J. (Hg.), *Diakonie der Versöhnung*, Festschrift für Theodor Strohm, Stuttgart, 41- 59.
- Nikolaïdis A. (2002), *Die soziale Dynamik der Feste*, Athen
- Nikolaou Th. (2003), *Zur Synodalität der Kirche. Kirchengeschichtliche Betrachtungen*, in: Wenz G. (Hg.), *Ekklesiologie und Kirchenverfassung*, Münster, 43-62.
- Nissiotis N. (1962), *Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die eine ungeteilte Kirche*, in: Visser't Hooft W.A. (Hg.), *Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Stuttgart, 543-553.
- Nissiotis N. (1973), *Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit*, in: Nelson R./Pannenberg W. (Hg.), *Um Einheit und Heil der Menschheit*, Frankfurt a.M., 201-211.
- Obolensky D. (1974), *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453*, London.
- Ostrogorsky G. (1957), *History of the Byzantine State*, New Brunswick, N. J.
- Panagopoulos Th. (1991), *Die Religionsfreiheit in Griechenland*, in: OF 1,73-79.
- Pannenberg W. (1988), *Systematische Theologie Bd. 1*, Göttingen.
- Papaderos A.K. (1970), *Metakinesis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos* (Diss. Mainz 1962), Meisenheim am Glan.
- Papaderos A.K. (1971), *Orthodoxe Akademie Kretas. Die Stiftung und ihre Ziele*, in: *Orthodoxe Akademie Kretas* (Hg.), *Dialoge der Verantwortung*, Gonia Kissamos-Chania, 66-87
- Papaderos A.K. (1975), *Orthodoxy and Economy. A Dialogue with Alfred Müller-Armack*, in: *Social Compass (International Review of Socio-Religious Studies, XXII, 1975/11)*, 33-66.
- Papaderos A.K. (1978a), *Die Liturgische Diakonie*, Otterbach.

- Papaderos A.K. (1980), Sozio-kulturelle Aspekte der EG-Erweiterung. Griechenland als Vermittler, Chania.
- Papaderos A.K. (1981), Die "pferdebremse" vor Gericht. Zum Streit um das "politische" Engagement des ÖRK, in: ÖR 4,408-425.
- Papaderos A.K. (1983a), Skizzen aus dem Leben kretischer Priester, in: Sonnenberg J. (Hg.), Wenn Theologie praktisch wird ... , Stuttgart, 230-245.
- Papaderos A.K. (1983b), Nicht am Volk und am Leben vorbei. Reflektionen über Rezeption, in: Una Saneta 3, 207-216.
- Papaderos A.K. (1983c), Orthodoxe Akademie von Kreta, in: Ökumene-Lexikon, Frankfurt a.M., 32 f.
- Papaderos A.K. (1985), Jesus Christus - Herr der einen Welt und der einen Kirche. Reflexionen zu Kol.1, 15-23,in:ÖF8, 131-149.
- Papaderos A.K. (1986), Makrodiakonia, Jumalan Kansan tehtävä ajassamme, in: Aamun Koitto No 23 (1986) 379 - 380.
- Papaderos A.K. (1987a), Makrodiakonia. Jumalan Kansan tehtävä meidän aikamme, in: DIAKONIA 3 (Helsinki 1987) 4-7.
- Papaderos A.K. (1987b), The Challenge of Racisme. Some Aspects of Orthodox Belief and Experience, in: W. R. Schmidt, ed., Catalysing Hope for Justice, a tribute to C. I. Itty, WCC, in Association with Christian Conference of Asia, Singapore - Geneva, 33-42.
- Papaderos A.K. (1989), An der Metamorphosis Europas mitwirken, in: Krätzl H. u.a. (Hg.), Verantwortung der Kirche für Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, Religionspädagogisches Institut, Wien, 9 f.
- Papaderos A.K. (1991a), Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes in der "säkularen" Welt, in: OF I, 31-48.
- Papaderos A.K. (1991b), Erneuerung im Sinne des göttlichen Heilsplans, Diakonia 1,5-11.
- Papaderos A.K. (1991c), Face to Face. Literature and Art in the Renewal of the Church' s Mission. A Project of the Orthodox Academy of Crete, International Review of Mission, Vol. LXXX, No 317, Jan. 1991, WCC, Geneva.
- Papaderos A.K. (1993a), Chairman's Report. More precisely a plea for ecumenical defiance!, Conference of European Churches - Minutes of the Meeting of the Central Committee, Geneva.
- Papaderos, A.K. (1993b), Ökumenische Hoffnungen für Europa an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend, in: ÖF 1,33-47.
- Papaderos A.K. (1995), Europa aus griechisch-orthodoxer Sicht, 607-639.
- Papaderos A.K. (1997a), Wie immer geredet wurde, so haben wir auch zu reden!, hg. vom Pastoralamt der Erzdiözese Wien, 1997.
- Papaderos A.K. (1997b), Diakonisch-soziale Aspekte des griechisch-orthodoxen Verständnisses vom Menschen, von der Welt und der Geschichte, in: Strohm T. (Hg.), Diakonie in Europa, Heidelberg, 112-139.
- Papaderos A.K. (1999), Erinnerungen für die Zukunft, in: Gurney R. (Hg.), 40 Jahre KEK, Genf, 74-79.
- Papaderos A.K. (2000), Biblische und theologische Grundlagen der Caritas, in: Lazewski W./Pompey H./Skorowski H. (Hg.), Caritas Christi urget nos. Caritas in Europa im 3. Jahrtausend, Warszawa, 101-108.
- Papaderos A.K. (2002), Orthodoxe Hymnographie zum I. September, dem Tag des Gebetes und der Feier für die Bewahrung der Schöpfung, in: ÖR 4,438-449.
- Papaderos A. (2003), In absentia Dei. Streit um den Gottesbezug in der Europäischen Verfassung, Der christliche Osten LVIII / 2003/6, 366 - 7.
- Papaderos A. K. (2004), Von Angesicht zu Angesicht. Andersartigkeit und Gesellschaft, in: Theologie und Welt im Dialog. Band zu Ehren von Prof. Georgios Mantzaridis, Thessaloniki, 445-460
- Papadopoulos S. (1999), Orthodoxie und Hellenismus. Weg auf das dritte Jahrtausend hin, Athen

- Papapetrou K.E. (1969), Die Offenbarung Gottes und die Kenntnis von ihm, Athen
- Patelos C. (Hg.), The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Geneva.
- Peachey U. (1988), The Role of the Church in Society, Carol Stream, Illinois.
- Petrou I. (1994), Der Beitrag der christlichen Kirchen zur Gestaltung des neuen Europas aus orthodoxer Sicht, ÖF 17,47-56.
- Petrou I. (1999), Tradition und Inkulturation in der zweiten Moderne, in: Evmenios Bischof von Letka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 122~133.
- Pheidas V. (1977), Die Institution der Pentarchie der Patriarchate, Athen
- Pheidas V. (1994), Kirchengeschichte, Band B', Athen
- Pheidas V. (1997), Byzanz. Leben-Institutionen-Gesellschaft-Bildung-Kunst, Athen
- Prokopiou G.A. (1981), Die kosmologische Symbolik in der Architektur der byzantinischen Kirche, Athen
- Raiser K. (2002), Ökumene, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, WCC Geneva.
- Ratzinger I. (1968), Einführung in das Christentum, München.
- Rauch A./Imhof P. (1983), Die Eucharistie der einen Kirche, Regensburg.
- Savramis D. (1963), Max Webers Beitrag zum besseren Verständnis der ostkirchlichen "außerweltlichen" Askese, in: König R. u.a. (Hg.), Max Weber zum Gedächtnis, Sonderheft 7 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.
- Savramis D. (1987), Sozialethik III, orth. Sicht, Ökumene-Lexikon, Frankfurt a.M., 1124-1126.
- Schmemmann A. (1974), Aus der Freiheit leben. Ein Glaubensbuch für orthodoxe Christen, Olten.
- Schröder G. (1989), Athanasia, Das orthodoxe Verständnis der Diakonie, in: Thöle R. (Hg.), Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen.
- Slack K. (Hg.) (1988), Hope in the Desert. The Churches' United Response to Human Need, 1944-1984, WCC, Geneva.
- Staikos M., Metropolit (2000a), Auferstehung. Von erlebter orthodoxer Spiritualität, Wien.
- Staikos M., Metropolit (2000b), Die Eine Kirche und die vielen Kirchen. Wo ist die Grenze der Pluralität?, in: ÖF 25, 111-114.
- Starck Ch. (2003), Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche 2000, in: Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 42, Berlin, 821-835.
- Stollberg D. (1987), Pastoraltheologie I, evang. Sicht, in: Ökumene-Lexikon, Frankfurt a.M., 930.
- Stratmann F.M. (1958), Die Heiligen in der Versuchung der Macht, Frankfurt a.M.
- Theodorou A. (1956), Die Lehre von der Theosis bei den griechischen Kirchenvätern bis zu Johannes Damaskenos, Athen
- Theodorou A. (1973), Die Lehre über die Wiederherstellung bei Eirinaios, Athen
- Theodorou E. (1954), Die "Ordination" oder die "Handauflegung" der Diakonissen, Athen
- Theodorou E. (1966), The Ministry of Diaconesses in the Greek Orthodox Church, in: World Council of Churches Studies 4: The Diaconess, Geneva.
- Theodorou E. (1967), Philanthropie, Athen
- Theodorou E. (1968), Liturgische Zeit, Athen
- Theodorou E. (2003), Grundaspekte der Ästhetik unter dem christlich-orthodoxen Blickwinkel, Athen.

- Thöle R. (Hg.) (1989), Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen.
- Toynbee A. I. (1933), A Study of History I, London.
- Troeltsch E. (1994), Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912), Tübingen.
- Tsetsis G. (1999), Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 167-176.
- Tsompanidis S. (1999), Orthodoxie und Ökumene. Gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Münster-Hamburg/London.
- Tzirakis N., Platon, Apologie des Sokrates. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Athen 2002
- Vaporis, N.M. (2000), Witnesses for Christ. Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman Period 1437-1860, New York.
- Vletsis A. (2003), Der Bischof als Typos oder Topos Christi? Bischofsamt zwischen Liturgie und Verwaltung, in: Wenz G. (Hg.), Ekklesiologie und Kirchenverfassung, Münster, 79-98.
- Weber M. (1972), Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen.
- Yannaras Chr. (1979), Der Heilige Geist als befreiende Kraft, in: Einheit im Geist Vielfalt in den Kirchen. Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen 18.-25. Oktober 1978, Kreta, Frankfurt a.M., 129-140.
- Yannoulatos A., Erzbischof von Albanien (1999), Orthodoxe Mission. Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft, in: Evmenios Bischof von Letka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 167-176.
- Zander L.A. (1953), Was kann die Orthodoxe Kirche der Ökumene geben?, in: ÖR 3,72-80.
- Zizioulas I. (1990), Die Einheit der Kirche in der Göttlichen Eucharistie und dem Bischof in den ersten drei Jahrhunderten, Athen 1990
- Zizioulas I. (2001), Eucharist, bishop, church: the unity of the Church in the divine Eucharist and the bishop during the first three centuries, Brookline.
- Zizioulas I., Metropolit von Pergamos (2003), Hellenismus und Christentum. Die Begegnung der beiden Welten, Athen.